

¿EXISTE UNA CULTURA PIRENAICA? SOBRE LAS ESPECIFICIDADES DEL PIRINEO Y EL PROCESO DE CAMBIO SOCIAL *

DOLORS COMAS D'ARGEMIR
Universitat Rovira i Virgili

«(Los valles Pirenaicos) son el escenario formidable en el que vamos a estudiar la vida y las costumbres de sus moradores. De este gran pueblo pirenaico, antiguo, bello y resistente, en el que la planta humana parece agarrarse al terruño como el musgo a la roca. Pueblo, sin embargo, cuya cultura y cuyos rasgos están, por fin, en trance de rápida desaparición»

(Violant y Simorra, 1949).

Han transcurrido más de cuarenta años desde que se publicara el libro de Ramón Violant y Simorra, *El Pi-*

rineo Español. Y sigue siendo una obra rica, sugerente y llena de ideas, de referencia obligada para los estudiosos del Pirineo, especialmente para quienes nos interesamos por los aspectos relacionados con el sistema de vida y las formas de cultura. Se trata, por otra parte, de la síntesis etnográfica más ambiciosa y completa que se ha hecho hasta ahora sobre la región. El hilo conductor de esta obra es mostrar la unidad cultural del Pirineo, sin dejar de constatar, por otra parte, las peculiaridades de cada uno de sus valles, la enorme diversidad de sus gentes y de sus costumbres. Una preocupación subyace en todo el texto: la rapidez con que parecen destruirse los elementos que dotan de especificidad cultural al Pirineo; la urgencia, por tanto, de recogerlos, inventariarlos y darlos a conocer.

(*) Este artículo fue presentado en el I Simposi de Poblament als Pirineus. Andorra, octubre de 1992.

Dos grandes problemas metodológicos se encuentran planteados en la obra de Violant. Uno es cómo conjugar las nociones de **unidad** y de **diversidad**. Dicho de otra forma, ¿qué es lo que permite hablar de cultura pirenaica cuando se compone de unos fragmentos (o sub-unidades, si se prefiere) enormemente heterogéneos y diversos? El otro problema es cómo el cambio social afecta a la cultura pirenaica. ¿Es más genuina la cultura pirenaica descrita por Violant que la que podemos observar hoy en día? ¿Qué rasgos se deben mantener para que podamos seguir hablando de cultura pirenaica? En este caso la cuestión es cómo combinar las nociones de **estabilidad** y de **cambio social**.

Replantear estos problemas no es algo intrascendente, ni es tampoco un mero ejercicio intelectual. Ramón Violant y Simorra consideró su trabajo como un ejercicio de síntesis, «que sirva de guía a futuros etnógrafos», según sus propias palabras. Casi medio siglo después, los estudiosos del Pirineo han hecho crecer considerablemente el volumen de datos disponibles, a veces al abrigo de esta guía inestimable de Violant, a veces ignorando sus indicaciones, o discrepando de ellas. En cualquier caso, estas contribuciones han permitido descubrir nuevas sendas en el intrincado recorrido que ha de conducir a un mejor conocimiento de la cultura pirenaica. Tal vez es el momento de plantearse a dónde conducen estas sendas y de reencontrar los elementos que han de permitir hacer converger estos trabajos. Reflexionar sobre el

concepto de CULTURA PIRENAICA puede ser útil para ello.

El objetivo de este artículo es, por tanto, presentar y comentar los elementos constitutivos de la cultura pirenaica, discutiendo la pertinencia y/o los problemas de considerar los Pirineos como una área cultural. Empezaré por presentar una posible definición operativa de cultura pirenaica. Otros dos apartados irán dirigidos a problematizar las nociones aparentemente opuestas de unidad/diversidad y estabilidad/cambio cuando se aplican al análisis de la cultura.

Sobre la definición de cultura pirenaica

El concepto de Cultura tiene varias acepciones. Aparece profusamente utilizado en el lenguaje cotidiano y es, también, un instrumento académico que, como tal, ha sido objeto de numerosas definiciones. En un conocido artículo publicado en 1952, A. L. Kroeber y C. Kluckhohn recogieron 164 definiciones y tal vez ahora podrían añadirse algunas más. Vale la pena recordarlo, porque nos está indicando que se trata de un concepto muy amplio y abstracto, en el que, cuando se trata de concretar, es inevitable proyectar la perspectiva teórica con la que se analiza el sistema socio-cultural.

Partiremos de un concepto de Cultura sencillo y operativo, que tiene en cuenta tanto el carácter ideacional que conlleva este concepto, como el hecho de integrar determinadas relaciones y prácticas sociales: la Cul-



Echo. (A. Mas. 1917).

tura es el modo de vida de un grupo humano e incluye su repertorio de creencias, costumbres, valores y símbolos. La Cultura es una forma de sintetizar los rasgos compartidos de un grupo. Representa todo aquello que proporciona un sentido de unidad y que, al mismo tiempo, diferencia este grupo de otros.

Si aplicamos esta noción de Cultura al Pirineo resulta que tropezamos con serias dificultades, dado que en la región existe una evidente fragmentación y diversidad. La orografía segmenta el territorio, haciendo a menudo difícil la comunicación entre pueblos y aldeas cercanos en el espacio, de manera que cada valle puede presentar unas características propias y distintivas. A las fronteras naturales hay que añadir, además, las fronteras políticas. Claro está que podemos sustentar la idea de que las fronteras no necesariamente separan, pero sí es cierto que la segmentación del territorio en estados diferentes implica unas manifestaciones y evolución diferenciales de determinados elementos. La diversidad lingüística es también enormemente grande: el catalán, el francés, el occitano, el arañés, el aragonés, el vasco, el español,... a lo que hay que sumar las modalidades dialectales de estas lenguas, que pueden presentar profundas variaciones entre unos valles y otros. Esta fragmentación lingüística puede considerarse un serio obstáculo para la definición de la cultura pirenaica, ya que la lengua suele ser un componente esencial en la consideración de la unidad cultural de un grupo humano.

Así pues, la región pirenaica pre-

senta una gran diversidad interna por lo que respecta a algunos de sus componentes culturales esenciales. Y, sin embargo, existe cierto consenso en considerar la existencia de una unidad cultural. Era el presupuesto del que partía Ramón Violant, el que ha guiado muchos de los trabajos etnográficos que se han ido realizando y, también, el que se encuentra implícito en la organización de este mismo simposio. ¿Cuáles son los factores que sustentan esta idea de unidad cultural?

Este es el momento de recuperar el concepto de Cultura que hemos presentado, porque precisamente los elementos que posibilitan hablar de una CULTURA PIRENAICA se encuentran en las **formas de vida**. Efectivamente, las comunidades humanas del Pirineo resultan de su peculiar adaptación a un sistema de montaña, con unas posibilidades y constreñimientos que han contribuido a la convergencia de los estilos de vida, la organización social y los sistemas de representaciones (o cosmovisión). Podemos señalar que la especificidad de la CULTURA PIRENAICA reside en la *combinación* de los siguientes elementos:

Unas formas de subsistencia basadas en la economía agro-pastoril, con consecuencias para la ocupación del territorio y el aprovechamiento de sus recursos.

La *casa* y las *instituciones comunitarias* como elementos básicos de la organización económica y social.

Unos valores sociales, unos rituales y un sistema de representaciones relacionados con la vida pastoril y la importancia social de la casa y la comunidad local.

Un sistema de habitación e indumentaria y un utillaje material adaptados a la vida de montaña.

Es necesario destacar que ninguno de estos cuatro conjuntos de rasgos es exclusivo del Pirineo, ya que cada uno de ellos puede encontrarse también en otros lugares. Efectivamente, el sistema agro-pastoril es la forma de subsistencia más común en las zonas de montaña, ya que es la que mejor se adapta a las características del entorno y a la explotación de sus recursos. Instituciones muy parecidas a la casa pirenaica se encuentran ampliamente difundidas por toda Europa y el binomio casa-organización comunal es una asociación compleja y estable que se puede encontrar tanto en los Pirineos, como en todo el norte de la Península Ibérica, en los Alpes, el Macizo Central o los Cárpatos (1). Si representáramos un mapa con los rituales festivos o las creencias encontraríamos superficies e itinerarios sumamente extensos y variables, que también trascienden la región pirenaica (2). Y lo mismo podemos decir respecto a los elementos de tipo material, como vivienda, utillaje doméstico o instrumentos de labranza. Cada conjunto de rasgos, cada práctica cultural tiene unos

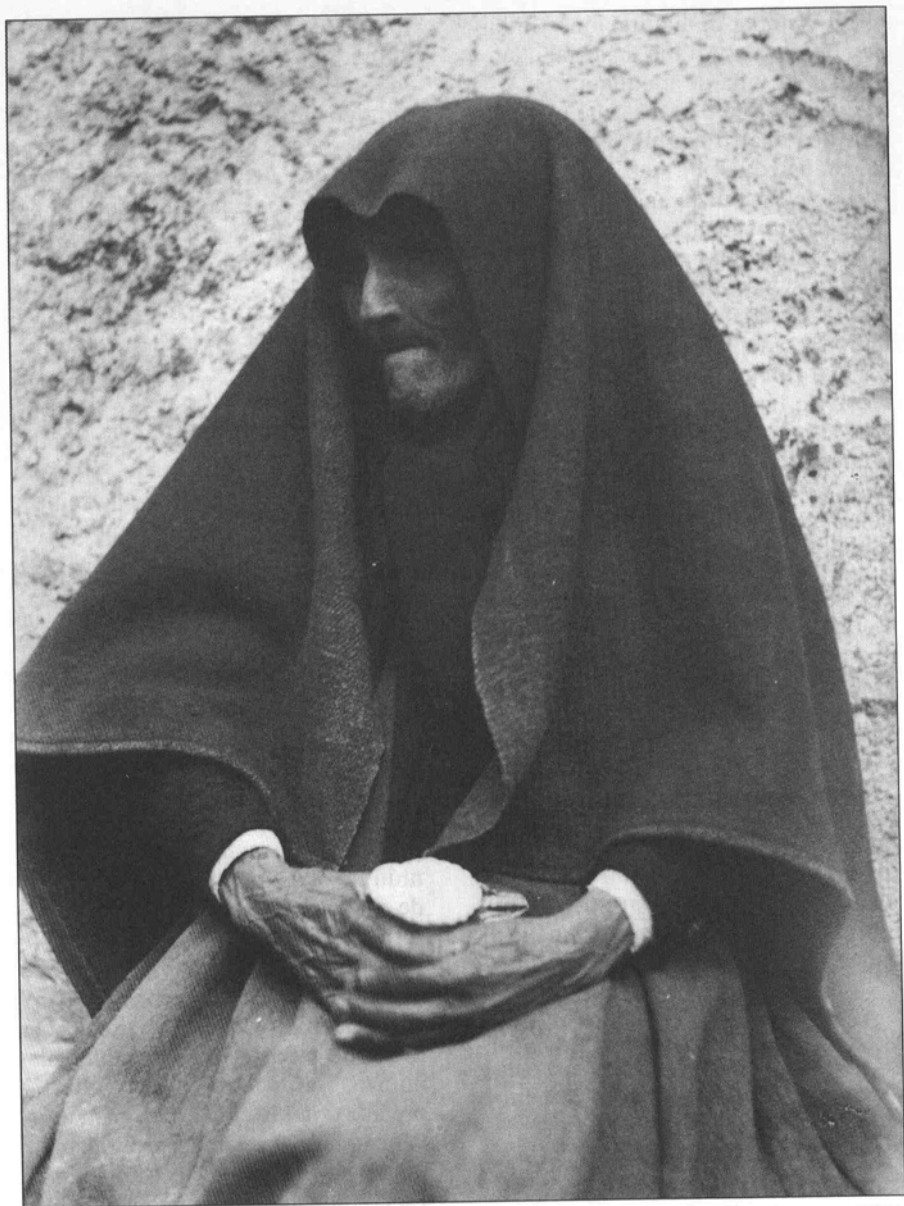
(1) Ver, por ejemplo, Barrera (1992), quien insiste en la extensa difusión de la institución de la casa, así como Chiva et Goy (1981), Douglass (1988), Lisón-Tolosana (1976). Para el caso de los Alpes, véase Cole and Wolf (1974) y para los Cárpatos, Bobinska et Goy (1981).

(2) Así lo constata Caro Baroja (1979a, 1979b), por ejemplo, al analizar las distintas fiestas populares que se encuentran ampliamente difundidas por toda la Península Ibérica.

límites variables. Hay que subrayar ahora, pues, que **la especificidad de la CULTURA PIRENAICA no reside en la idiosincrasia y especificidad de sus componentes, sino en la manera de combinarse.** Es gracias a esta especial combinación por lo que podemos hablar, pues, de CULTURA PIRENAICA.

Así no tiene sentido buscar la genealogía histórica de cada componente cultural de forma independiente. Poco nos ayuda el hecho de rastrear los orígenes de un determinado rasgo o institución, cuando las Culturas son el resultado *provisionalmente estable* de una determinada combinación de rasgos. Tampoco tiene sentido inventariar series de rasgos y ver en forma de mapa su distribución espacial, puesto que las Culturas no son un mosaico de piezas que se ajustan, sino una abigarrada *intersección de conjuntos*, cuyos límites, tal como hemos insistido ya, son variables tanto en el espacio como también en el tiempo. Teniendo en cuenta estas consideraciones, podemos presentar ahora el contenido de cada uno de estos conjuntos de rasgos por los que hemos caracterizado la CULTURA PIRENAICA.

En primer lugar, la economía agro-pastoril. El Pirineo es, por excelencia, tierra de pastores. Las comunidades humanas asentadas en sus valles se organizaron históricamente para aprovechar las posibilidades de la montaña y sustraerse de sus limitaciones. La combinación de una compleja organización comunal con formas privadas de propiedad permitió que durante siglos se pudiera vivir en base



Ansó. Muchos años. (Fotografía: R. Compairé, 1923-1935).

a una ganadería trashumante, a una agricultura de valle y a la explotación del bosque (3). Estas formas sociales y estas pautas de subsistencia han tenido consecuencias para la ocupación del territorio y las formas de poblamiento, organizado a partir de pequeños pueblos, aldeas y caseríos distribuidos en los distintos valles. En las zonas prepirenaicas, junto a las pequeñas explotaciones (aquí predominantemente agrícolas), aparece también la gran propiedad (como las *pardinas* aragonesas, los *caseríos* vascos, o los *masos* de Catalunya), que contribuye a acentuar el carácter disperso del habitat. De nuevo hemos de subrayar, pues, que las concreciones de este sistema pueden ser muy diversas en el conjunto de la región. Pero lo que queremos destacar aquí es que, con independencia de la importancia que las actividades ganaderas puedan tener en cada localidad, el sistema agro-pastoril constituye un importante elemento de identificación del Pirineo. La retracción y cambios de este sistema, así como la introducción de nuevas actividades económicas (como el turismo, la industria o el comercio) no cuestionan esta percepción, que hoy por hoy permanece vigente.

En segundo lugar, la **casa y la comunidad local**, que son las unidades básicas de la vida social. Un complejo *corpus* jurídico se dirige a preservar los cimientos en que se asientan estos elementos de la organiza-

ción social: el sistema de herencia universal, por el que se protege el principio de la unidad patrimonial, y las instituciones comunitarias. Tanto es la fuerza y arraigo de estas formas sociales que en el Pirineo es donde la legislación foral de cada territorio ha tenido su máxima implantación y pervivencia. Los diversos códigos jurídicos existentes introducen matices importantes en determinadas prácticas, pero todos tienen en común el hecho de orientarse hacia la preservación de la casa y la organización comunitaria. La *casa*, caracterizada por una peculiar configuración espacial, económica y social (como conjunto de tierras, edificaciones y elementos del patrimonio detentado por un grupo doméstico, al que se asocian unos derechos, un nombre y un capital simbólico), es percibida por parte de los moradores del Pirineo como la unidad social básica, ya que a partir de ella se organiza la interacción social, las alianzas matrimoniales, las estrategias hereditarias y el sistema de valores que guía el comportamiento cotidiano. Esta percepción se ha proyectado también en la mayor parte de investigaciones sobre el Pirineo, que conceden a la *casa* una importancia central y prácticamente exclusiva (4). Sin querer minimizar esta importancia, sí hay que subrayar aquí que la comunidad local es asi-

(3) Assier-Andrieu (1986), Barrera (1990), Caro Baroja (1971), Comas d'Argemir y Pujadas, (1985), Daumas (1976), Ott (1981), Redclift (1973), Taillefer (1974), Terradas (1984).

(4) Augustins (1981), Barrera (1990), Bourdieu (1962, 1972), Comas d'Argemir (1984), Fauve-Chamoux (1984), Fine-Souriac (1977). Ver también las distintas participaciones del Coloquio Hispano-Francés (1986) y del I Congrès de la Història de la Família als Pirineus (1992).

mismo un elemento imprescindible para entender globalmente la lógica social pirenaica, puesto que es el contexto en que se producen y reproducen las condiciones de existencia de las casas, tanto por la importancia económica de los bienes comunales, como por ser el marco en que se inscribe la compleja retícula por la que las casas se encuentran entrelazadas (5).

La casa y la comunidad local poseen tanta relevancia que buena parte de los **rituales y creencias** del Pirineo se relacionan con ambos niveles de integración. Así, algunos rituales y creencias se dirigen a preservar la casa y a sus componentes (personas, ganado y elementos materiales) contra los males que le pueden afectar: contra la brujería, por ejemplo, a la que durante siglos se han achacado enfermedades y desgracias, o contra los elementos incontrolados de la naturaleza (tormentas, rayos, animales salvajes, accidentes), que pueden causar daños irreparables, especialmente al ganado. Otro grupo de creencias y rituales se relaciona con la **comunidad local** en su conjunto, contribuyendo a reforzar los mecanismos de integración local e, incluso, supralocal. Tal es el caso de todo el complejo ritual-festivo que incluye desde las fiestas patronales, a los carnavales, mayos o las hogueras de San Juan, así como las representaciones de teatro popular. En todas ellas suelen abundar los motivos y el simbolismo pastoril (tanto en sus personajes protagonistas como en la

(5) Assier-Andrieu (1986, 1987), Beltrán (1992), Comas d'Argemir (1991), Roigé, Beltrán, Estrada (1992), Soulet (1987).

aparición de figuras como las del oso, o el uso de pieles de cabra, cuernos y esquilas, tan sustancial en los disfraces) (6). Lo mismo podemos decir de los sistemas de representación del entorno (natural y social), que están firmemente entroncados con el sistema de vida agro-pastoril, así como de los valores sociales, que condensan los principios que informan el comportamiento esperado de las personas, que se orienta hacia la consecución de la prosperidad de la casa y el prestigio de la familia ante la comunidad (7).

El cuarto aspecto que hemos distinguido para la definición de la cultura pirenaica se refiere a los **componentes materiales** de la vida social, referidos a aspectos tales como vivienda, indumentaria y utillaje. En este caso también las variaciones existentes pueden ser considerables. Digamos tan solo que la vivienda y edificaciones tales como corrales, cabañas o pajares se adaptan en su forma y estructura a los dos factores básicos que les dan su razón de ser: las condiciones ecológicas de la montaña y la organización agropastoril. Vivienda, útiles domésticos, indumentaria y utillaje agropecuario se transforman, remodelan o sustituyen con gran facilidad, al incorporar constantemente las nuevas técnicas,

(6) Caro Baroja (1971), Fabre et Lacroix (1973), Lisón Arcal (1986), Pallaruelo (1988), Roma (1980).

(7) Para un análisis del sistema de representaciones véase Pujadas (1976, 1979, 1980), en cuyos trabajos se analizan las formas de clasificación etnocientífica. Ver también Pujadas y Comas d'Argemir (1989) para las formas de clasificación onomástica.



Broto. Casas del puente. (Fotografía: R. Compairé, 1926).

materiales y modas. De ahí que esta dimensión sea una de las más difíciles de caracterizar y presentar como un conjunto unitario.

Volvamos de nuevo al concepto global de CULTURA PIRENAICA. En la caracterización que hemos hecho hasta ahora hemos buscado unos elementos comunes en la intrincada diversidad de rasgos culturales y de prácticas sociales, y estos elementos comunes los hemos encontrado en el estilo de vida. Hemos insistido ya en que la **especificidad de la CULTURA PIRENAICA no reside en la idiosincrasia y singularidad de sus componentes, sino en la manera de combinarse**. Así pues, la CUL-

TURA PIRENAICA es específica en su **concreción histórica**, que es la que da forma y sentido a sus componentes y los asocia a una determinada área espacial. Hay que tener en cuenta, además, que esto es así como resultado de un **proceso de selección**, por el que se destacan los *elementos comunes* más allá y a pesar de la diversidad existente, se destaca la *consistencia* más allá y a pesar de los ritmos diferenciales con que acontecen los cambios en el transcurso histórico. Por ello debemos plantearnos ahora el concepto de CULTURA PIRENAICA desde una perspectiva más matizada, que integre las nociones de **diversidad** y de **cambio social**.

Sobre Cultura, identidad y diversidad.

«El que se considere satisfecho con la observación de determinados rasgos para hablar de unidad, tenderá a creer en la realidad del área pirenaica»

(Caro Baroja, 1985: 10).

La CULTURA, lo hemos dicho ya, sintetiza los rasgos que comparte un grupo y lo hacen diferir de otros. Puesto que lo relevante es afirmar la especificidad del grupo, la acepción popular del concepto de CULTURA, la que aparece en el lenguaje cotidiano, tiende a proyectar una imagen de *unidad*, basada en todo aquello que se comparte; tiende a transmitir también una imagen *estática* en un mundo cambiante, ya que los elementos externos que el grupo incorpora se entiende que alteran su unidad y hacen perder su especificidad. A mi entender éstos dos son los grandes problemas que se derivan de utilizar el concepto CULTURA PIRENAICA de forma acrítica en las investigaciones etnográficas. Su plasmación en la metodología de análisis es clara: se trabaja con la idea de área cultural, que se construye a partir de seleccionar los rasgos que dan consistencia al área, rechazando, en cambio, los que escapan de esta consideración. Se identifica, por otro lado, lo genuino y específico de la cultura con lo «tradicional», por lo que la investigación etnográfica se dirige a buscar rasgos del pasado y sus pervivencias en la actualidad. Desaparecen así los elementos más ricos y fructíferos en el análisis cultural,

aquéllos que permiten entender las condiciones de funcionamiento y de reproducción de una cultura, así como los factores que inciden en que los rasgos que la componen se conserven, desaparezcan o se recombinen bajo una nueva lógica, que bien puede integrar lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo moderno en una misma realidad.

Vamos a introducir en primer lugar la idea de **diversidad** en la definición de la CULTURA PIRENAICA. Tres dimensiones básicas permiten presentarla. Una se refiere a la variabilidad de formas que adopta la **identidad social**. Otra obliga a considerar la diversidad existente en la concreción de determinados rasgos culturales y en la interacción humana. La tercera se refiere a la **heterogeneidad interna** de la sociedad pirenaica, que implica la existencia de formas diferenciadas de entender, asimilar y vivir unos mismos componentes culturales.

La relación entre CULTURA e IDENTIDAD no es unívoca ni exclusiva. El individuo, como miembro de grupos de naturaleza muy diversa, puede participar en muchas y variadas «culturas» y sustentar distintas formas de identidad. Así pues, cuando se utiliza el concepto de CULTURA PIRENAICA como útil analítico, hay que ser conscientes de que sólo es pertinente para referirse a un determinado nivel de abstracción. Por encima y por debajo de este nivel de abstracción hay también otros, que ponen en juego componentes diferentes, ya sea segmentando aquella unidad (como el nivel local, o el nacional, por ejemplo), ya sea integrán-

dola en unos niveles mucho más abstractos y generales (como parte de lo que se denomina «cultura global»), o bien seleccionando determinados elementos o prácticas (como el género, la clase, la ocupación, o la religión). Esto queda muy bien mostrado a través de las distintas expresiones de la identidad social (Barrera, 1985; Lisón Arcal, 1986; Pujadas, 1973 y 1986). Así, cualquier persona del Pirineo posee diversos sentimientos y lealtades en relación a las experiencias comunes y a las características compartidas con otras personas. En ocasiones pesa la identidad local o la de valle, en otras la identificación como aragonés, como andorrano o como francés, por ejemplo. Esta misma persona puede sentirse también profundamente europea,

y en cuanto a gustos musicales y de vestir puede participar plenamente en la «cultura global». No estoy muy convencida de que el «pirineísmo» sea el factor más relevante o significativo en la definición de la identidad social y, caso de serlo, hay que preguntarse por qué, qué papel juega en el conjunto de estrategias por las que se negocia la participación en determinados tipos de relación social.

Es cierto que la identidad es un sentimiento subjetivo y que no se genera mecánicamente por el hecho de poseer como denominador común un mismo modo de vida y de actividad. Dicho de otra forma, podemos convenir que existe una CULTURA PIRENAICA aunque no genere una identidad social muy fuerte. Pero tampoco podemos prescindir total-



Plan. Boda. Ante la Iglesia. (Fotografía: R. Compairé, 1923-1935).

mente de este factor subjetivo, porque el área a la que se asocia una Cultura expresa un espacio de identidad en el que cristalizan las estrategias específicas de un colectivo para marcar sus límites y su diferenciación respecto a otros grupos (Friedman, 1990). Esto explica por qué el concepto de Cultura suele vincularse más fácilmente a unidades políticas, o a unidades que desean tener un papel político (Goody, 1992). Por ello, la Cultura vasca, catalana o francesa, por ejemplo, poseen más fuerza como vehiculadoras de identidad que la cultura pirenaica y también, por supuesto, y a otro nivel, que la cultura de masas global.

Esta dimensión ayuda a comprender que las áreas culturales son resultado de un proceso de abstracción que refleja los elementos más importantes por los que se afirma la unidad de un grupo. Tanto da que esta abstracción sea producto de los sentimientos subjetivos de una población (identidad) o del trabajo minucioso de un etnógrafo. El proceso es el mismo, pues en ambos casos consiste en una selección arbitraria de rasgos culturales, basada en la presuposición de que determinados rasgos comunes (la institución de la casa, por ejemplo) son más importantes que las diferencias entre otros (la lengua, pongamos por caso). Fijémonos que si los permutáramos, el área cultural diseñada cambiaría también. De ahí que Caro Baroja alerte sobre el peligro de creer que el área pirenaica «existe» como área cultural.

En este punto resulta necesario destacar la enorme diversidad que existe en el Pirineo en la concreción

de los rasgos que componen aquellos cuatro conjuntos por los que antes definimos la CULTURA PIRENAICA. Esta diversidad tiene que ver precisamente con las formas de poblamiento y, en general, con los patrones de interacción humana. Tanto la transhumancia como los mercados y ferias, por ejemplo, han contribuido a que la comunicación entre montaña y llanos haya sido mucho mayor que entre distintos valles. El campo matrimonial muestra también una mayor relación en el sentido longitudinal (norte-sur) que en el transversal (este-oeste). Es cierto que los ansoitanos, por ejemplo, se casan con checos y roncaleses, es decir, con gente que vive en valles inmediatamente adyacentes. Se casan también con gente de Berdún, de Puente la Reina, de Agüero, de Ayerbe y de distintos pueblos de la Hoya de Huesca y de los Monegros, que son localidades progresivamente más alejadas, pero con las que se tiene interacción. No se casan, en cambio, con gente del valle de Baztán, ni de Bielsa, ni de Benasque, ni de Andorra, ni tampoco con sus vecinos franceses, al menos en lo que va de siglo. Los análisis realizados por biodemógrafos muestran también cómo las áreas de interacción por las que se concretan los enlaces matrimoniales son relativamente limitadas, aunque puedan estar entrelazadas. Estos elementos contribuyen a mostrar el sentido en que discurre el intercambio de objetos materiales y por el que circulan ideas y prácticas sociales. La enorme diversidad de rasgos culturales que se puede encontrar de oriente a occidente del Pirineo, así como estas

áreas de interacción, muestran la fragmentación real existente y obligan a considerar si, en lugar de hablar de *una* CULTURA PIRENAICA, no sería más propio hablar de *distintas* CULTURAS PIRENAICAS, en plural. Tal como hemos señalado más arriba, ello depende, en todo caso, del nivel de abstracción que consideremos.

La Cultura no sólo sintetiza la manera en que unos grupos se distinguen de otros. Este concepto se utiliza también para marcar la especificidad de un grupo respecto a otro *dentro* del propio grupo (Wallerstein, 1990). Esto obliga a considerar la HETEROGENEIDAD INTERNA como factor importante en la definición de la CULTURA PIRENAICA. No se trata sólo de la diversidad orográfica, lingüística y política, que hemos mencionado ya, sino del sistema de estratificación social que fragmenta a la población en distintos grupos y clases. Y si en la sociedad hay jerarquías y hay diferenciación interna, ¿hasta qué punto puede decirse que *se comparte* una cultura? ¿Qué es lo que da sentido de unidad cuando pueden encontrarse profundas desigualdades? La Cultura, precisamente, tiene el poder de resolver esta aparente contradicción.

Los sistemas de valores y modelos normativos suministran el conjunto de símbolos y significados que dan sentido a las prácticas sociales y a sus representaciones. A partir de su situación diferencial en la sociedad, los individuos reinterpretan los modelos referenciales, seleccionando ciertos rasgos y olvidando otros, y actuando a partir de ellos. Las ac-

ciones dirigidas a nombrar heredero, o a buscar un cónyuge adecuado, por ejemplo, pueden seguir caminos muy diversos, a pesar de que se apoyen en un mismo sistema jurídico y tengan como referencia un mismo modelo doméstico. Se trata de formas distintas de asimilar y vivir unos mismos componentes culturales. Este aspecto es el que enfatizaba Bourdieu (1972), a partir de la distinción entre norma y práctica, entre habitus y estrategia.

«La heterogeneidad social, además, puede traducirse en formas y expresiones muy diversas. A nivel local suele expresarse mediante varias categorizaciones, como la que distingue las casas más ricas de las demás, o las familias con más prestigio del resto, o bien, simplemente, el «nosotros» (los autóctonos) de los forasteros. Se trata de distintas maneras de expresar, en definitiva, el acceso diferencial y la implicación con las actividades sociales y culturales» (8).

Observemos que en la búsqueda de la especificidad cultural (ya sea en su expresión local, ya sea en contextos más amplios, como puede ser el conjunto del Pirineo) hay una tendencia a asociar los elementos más puros y genuinos de la cultura con determinados estratos de población. No son los forasteros, por ejemplo, los que dan autenticidad a los rasgos de la cultura local, pero tampoco suelen ser los más pobres, los que careciendo de medios de vida propios

(8) Assier-Andrieu (1985), Bonnain (1981), Bonnain et Sautter (1979), Comas d'Argemir (1980).



Bielsa. Casa de la plaza. (Fotografía: R. Compairé, 1930).

se ven obligados a cambiar a menudo de residencia y de trabajo. Observemos que la *memoria social* de cualquier pueblo del Pirineo se asocia con las casas de los propietarios, sobre todo de los más potentes. En el imaginario colectivo estas casas representan todo el conjunto comunitario, porque en ellas cristalizan los principios básicos que organizan el sistema social: tienen un patrimonio, un nombre, una estirpe, que representan los valores de estabilidad y de continuidad que rigen el modelo doméstico y vecinal. Dan renombre y dan prestigio, siendo las que mejor pueden mostrar un pasado vinculado a la comunidad. Sus viviendas, campos, pajares, huertos, eras, documentos, son testimonios de su presencia, que contribuyen a conservar su recuerdo en la memoria. Las familias más humildes, en cambio, las que han debido subsistir trabajando para otros, carecen de estos atributos. Sus vestigios materiales son escasos, por lo que dejan pocos testimonios de su presencia. No poseen visibilidad social y están ausentes de la memoria social: sus patrones de vida y actividad difícilmente pasan a considerarse representativos del conjunto total.

La estratificación es un elemento constitutivo del sistema social pirenaico, que la Cultura integra y contribuye a reproducir. Basándose en aquello que se comparte y enfatizando la idea de unidad, el concepto de Cultura no niega la desigualdad, sino que la reafirma. Así pues, la oposición unidad/diversidad no es antinómica, sino más bien complementaria, pues se trata de dos características

indisociables y ambas se encuentran presentes en la realidad social. La definición de la CULTURA PIRENAICA debe recoger, pues, estas dos dimensiones y no quedarse sólo con una de ellas. Enfatizar sólo lo que se comparte y no lo que fragmenta, por mucho que quede subsumido, implica dar una imagen incompleta e idealizada del sistema social pirenaico.

Sobre Cultura, identidad y cambio social

«Si queremos entender cómo el pasado ha llegado a ser el presente hemos de entender también, entre otras cosas, nuestras complejas relaciones con este pasado, que incluyen tanto la necesidad histórica de transformarlo, como el deseo de mantener, de establecer e, incluso, de inventar una continuidad»

(Hobsbawm, 1988: 9).

En la actualidad existe entre los moradores del Pirineo una marcada tendencia hacia la revalorización de lo propio y de lo autóctono, que se expresa en la recuperación de fiestas y elementos tradicionales del folklore, en el creciente uso de las hablas de cada valle, en el esfuerzo por conservar el estilo arquitectónico de edificios y viviendas, o en el gusto por los objetos antiguos (situación bien distinta, por cierto, a la de hace dos o tres décadas, en que la tradición cultural pirenaica era vista por sus miembros como signo de atraso frente al empuje de la modernidad).

Se ha producido, pues, una revitalización en positivo de la identidad social. Pero esto no quita que estas mismas personas pidan créditos a bancos de ámbito estatal, o vean los mismos programas de televisión que un madrileño, un parisino o, incluso, que un ciudadano de Berlín o de Nueva York. Puede que lleven, asimismo, un reloj de marca suiza, conduzcan un coche de patente americana, bailen al ritmo de una cantante británica, o vistan las mismas camisetas y tejanos que podemos ver en Benidorm, en Oslo o en Estambul. ¿Dónde queda la CULTURA PIRENAICA? ¿Hay que buscarla en los residuos de las antiguas formas y estilos de vida?

Las respuestas pueden ser varias y de ellas depende la forma de analizar el sistema socio-cultural. Voy a partir de la idea de que la **especificidad cultural** no es contradictoria respecto a la **uniformización** en los estilos de vida que se ha ido produciendo constantemente en la historia del Pirineo, como consecuencia de las migraciones y más recientemente con el impacto del turismo, el transporte o los medios de comunicación. Por el contrario, especificidad y uniformización son una pareja simbiótica, una característica constitutiva de la realidad social (Friedman, 1990). Intentaré justificar que la CULTURA PIRENAICA es el resultado de una **reformulación constante** de los componentes que la integran. En la situación actual, no es sólo una reliquia del pasado, ni es sólo la sobrevivencia de lo «tradicional»: es una forma viva que asume a su manera las transformaciones

que tienen lugar en el conjunto socio-cultural.

Sé que esta perspectiva puede chocar con la interpretación que comúnmente se hace del cambio social, o al menos del cambio social más reciente. La mayor parte de etnógrafos sostienen que la cultura pirenaica está desapareciendo, porque los elementos que se consideran más genuinos y característicos de ella están siendo destruidos. Llámese a este proceso «modernización», o llámese «aculturación», se constata la progresiva descomposición de la sociedad y cultura «tradicionales». Violant y Simorra así lo pensaba, por ejemplo, y se refiere con tristeza al poder destructivo de la «corriente avasalladora y niveladora de la época en que vivimos», que arrastra consigo el tipismo de las poblaciones pirenaicas y les hace perder su singularidad (1949: 16). El subtítulo de *El Pirineo español* es bien significativo. Dice así: «Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece». Y he de confesar que en este punto no comparto la aproximación de Ramón Violant.

No es fácil polemizar con esta idea de que se está produciendo el «fin de la sociedad tradicional», porque arraiga plenamente en el sentimiento romántico de cada uno de nosotros, que tendemos a idealizar el pasado y a convertirlo en el contrapunto (en positivo o negativo) de nuestra propia existencia. Pero la dicotomía «tradicional» / «moderno», que tan frecuentemente utilizamos, no resiste un análisis riguroso. Se trata de términos relativos de difícil

objetivización y que tienden a idealizar la sociedad del pasado. Se transmite cierto sentido de estabilidad de la misma, al considerar que los únicos cambios relevantes, puesto que «destruyen» irreversiblemente, son los actuales, los derivados de la «modernización».

Con esta crítica no quiero negar la incidencia del cambio social actual, ni sus efectos sobre viejas costumbres e instituciones. Es evidente que la CULTURA PIRENAICA se está transformando a pasos agigantados. No sé si esto va a implicar necesariamente su «desaparición», pero sí sé que otros cambios sustantivos se han producido antes ya. Comentemos esto último en primer lugar. Si la cultura pirenaica es «milenaria», como indica Violant, es seguro que en el transcurso de estos mil años se han producido transformaciones sustanciales en sus patrones de vida y actividad. ¿Podemos imaginar, por ejemplo, como subsistía la gente del Pirineo antes de que se popularizara el consumo de la patata en pleno siglo XVIII? Fijémonos que es un elemento omnipresente en lo que hoy llamamos «cocina tradicional». ¿Cómo era la dieta «tradicional» antes de que se «modernizara» con este ingrediente hoy ya tan «tradicional» para los nuevos hábitos alimenticios, ligeros y acalóricos? Más ejemplos: ¿Qué reestructuraciones tuvieron que hacerse cuando las antiguas formas de transacción entre valles pasaron a categorizarse como contrabando, a consecuencia del trazado de las actuales fronteras? (Sahlins, 1989). ¿Qué consecuencias tuvieron para la religiosidad de la

gente la caza de brujas y los procesos inquisitoriales que se realizaron con tanta saña en el siglo XVII (Gari, 1991) ¿Qué supuso en Francia la promulgación del Código Napoleónico y la derogación del derecho consuetudinario? (Assier-Andrieu, 1987). ¿Qué supuso la escolarización? (Fabre et Lacroix, 1973). El siglo XIX estuvo presidido por turbulencias políticas y profundos cambios en el Pirineo: no sólo hoy se producen cambios significativos. Si estamos de acuerdo en este punto hemos de admitir también que lo «tradicional» es siempre lo que precede a cualquier cambio de cierta consideración, momento en que se adquiere conciencia del arraigo que poseían determinados elementos culturales.

Rupturas y continuidades son rasgos comunes en todo proceso de cambio social. A menudo hablamos de «crisis» o de «desaparición» de la sociedad tradicional, porque nuestra percepción de los fenómenos sociales se halla impregnada de la idea de estabilidad. Asumimos ciertos rasgos como permanentes y a veces los hacemos prisioneros de los modelos que hemos construido para caracterizarlos (como sucede con aquella dicotomía tradicional/moderno). Tal vez sea más razonable invertir la perspectiva usual y considerar que lo «normal» es el cambio y no la estabilidad.

Como señala Godelier (1987) refiriéndose a los procesos de transición social, todo proceso de cambio implica la desaparición de antiguos elementos, la aparición de otros nuevos y una recombinación peculiar y distintiva de antiguas y nuevas formas. Esto mismo subraya Goody



Chisagüés. Pizarra y «penals». (Fotografía: F. Krüger, 1927).

(1988) cuando insiste en que muchos elementos viejos son la base para construir nuevas tradiciones, aunque no siempre esto sea reconocible. Esta aproximación permite analizar la cultura y sus cambios desde una óptica mucho más dinámica y compleja. Podemos decir con ello que la situación actual de la CULTURA PIRENAICA **no puede evaluarse sólo en términos de lo que desaparece, sino también de todo aquello que permanece, se crea y se reformula.** Claro que esto tiene otro peligro, el de considerar los cambios como un proceso lineal y cíclico. Hay que ser capaces de evaluar también la dimensión y alcance de las transformaciones, que pueden conducir, efectiva-

mente, a que la sociedad en cuestión sea «otra» muy distinta. Pero los procesos de transición social (y no sólo de cambios parciales) son extraordinariamente dilatados en el tiempo (Godelier, 1987). Por ello hasta dentro de muchos años no se podrá evaluar hasta qué punto los actuales cambios en el Pirineo están conduciendo a una nueva configuración social y cultural muy distinta. Y esto será así si se altera significativamente aquella combinación de rasgos por los que antes hemos definido la CULTURA PIRENAICA.

Es cierto también que la incidencia de los cambios sobre la cultura se relaciona con su situación respecto a las relaciones dominantes. En

el caso del Pirineo es evidente que toda la región se encuentra (y se ha encontrado siempre) en situación de dependencia respecto a los grandes centros del poder económico y político y que, por tanto, la reproducción de su sociedad y su cultura es dependiente también (9). De ahí que, efectivamente, se hayan producido en el Pirineo procesos de desestructuración importantes tanto de su cultura, como de sus propios medios de vida y de trabajo, tal como muestran las imágenes de despoblación y abandono de muchos valles y este proceso es especialmente dramático en la montaña aragonesa.

Pero no sólo hay marginalidad y desestructuración en el Pirineo; no sólo hay emigración, desesperanza y abandono. También hay iniciativa y capacidad de adaptación. La decadencia de algunos valles y poblaciones ha dejado paso también a la adecuación de otros a los nuevos requerimientos del actual sistema económico y social. En estos casos no puede decirse que la Cultura Pirenaica desaparece sin más, sino que debe analizarse la manera en que se transforma y se reformula.

Las localidades que han diversificado sus bases de subsistencia, orientándose hacia el turismo, por ejemplo, o que han conseguido mejorar las condiciones del trabajo agroganadero. Claro está que cuando visitamos poblaciones como Jaca, Hecho, Sallent, Andorra la Vella, Viella o Puigcerdà nos cuesta reco-

nocer sus antiguos modos de vida. Si defendiéramos que la cultura pirenaica sólo se encuentra en lo «tradicional», entonces tendríamos que admitir que los habitantes de estos pueblos han cometido una especie de suicidio cultural y más que otros en el Pirineo se han diluido en la cultura de masas homogeneizante e inespecífica.

Mi óptica de análisis es, sin embargo, algo distinta y debe mucho al trabajo de Friedman (1990). Debido a distintos motivos que aquí no podemos analizar, se trata de poblaciones que han optado por unos patrones de vida y actividad relacionados con el turismo y con el consumo, que ciertamente los aleja de aquella Cultura Pirenaica que antes hemos caracterizado. Venden paisaje y venden mercancías y pueden vender, incluso, «tipismo». Entran, pues, en la «modernidad» sumiéndose totalmente en el mercantilismo. Y aunque parezca paradójico, debido a que se diluyen en estas relaciones económicas nuevas, externas y de alcance extracontinental, pueden preservarse como poblaciones pirenaicas y ser identificadas y reconocidas como tales. La mercantilización, lejos de negar la autenticidad y la especificidad, forma parte del proceso por el que se construye la identidad, como pirenaicos precisamente. Es el tipo de adaptación a los nuevos retos económicos y sociales lo que proporciona especificidad en la actualidad.

Quiero insistir con ello en que la CULTURA PIRENAICA no se encuentra fuera del proceso histórico y que constantemente está sometida

(9) Augustins (1977), Chiva et Goy (1981), Comas d'Argemir y Pujadas (1985), Douglass (1977), Esteva Fabregat (1971).

a cambios y transformaciones y algunos pueden afectar de forma muy profunda a su configuración social y cultural, tal como parece suceder en la actualidad.

En cada uno de los valles del Pirineo se ha ido produciendo una forma distinta y singular de síntesis entre viejas y nuevas formas económicas, sociales, simbólicas y materiales. Es en el conglomerado resultante donde se encuentra la especificidad y no sólo en sus componentes más antiguos. Y para los que consideran que todo ello se realiza actualmente en el marco de un imparable proceso de homogeneización cultural podemos decir que también esta idea es muy discutible, porque depende de los elementos que se consideren. Es cierto que hay una tendencia a la uniformización de determinados aspectos, como el atuendo, la música, el equipamiento

doméstico o los gustos estéticos. Pero el mismo proceso ha implicado también en el Pirineo la acentuación de las diferencias entre unos sectores sociales y otros, entre unos pueblos y otros, entre unos valles y otros.

Es cierto que estamos asistiendo a escala mundial a un gran mestizaje de culturas, que las fronteras cada vez dividen menos y que todos formamos parte de esta gran «aldea global», que es un punto minúsculo en la escala planetaria. Pero como todo es cuestión de perspectiva, podemos afirmar también que esto no supone mecánicamente la homogeneización cultural. Parafraseando a Hannerz (1990: 237) acabaremos diciendo que todos formamos parte de una cultura mundial y que esto implica la existencia de una marcada organización de la diversidad y no una réplica de la uniformidad.

Bibliografía

ASSIER-ANDRIEU, L. (1985). «Familles et pouvoirs au village. Filiation et stratification sociale dans les Pyrénées catalanes», *Droit et Cultures*, 9-10: 149-165.

ASSIER-ANDRIEU, L. (1986). «La communauté villageoise: objet historique, enjeu théorique», *Ethnologie Française*, 4.

ASSIER-ANDRIEU, L. (1987). *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française*. Paris. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

AUGUSTINS, G. (1977). «Reproduction sociale et changement social: l'exemple des Baronnies», *Revue Française de Sociologie*, XVIII (3): 465-484.

AUGUSTINS, G. (1981). «Maison et société dans les Baronnies au XI-Xe siècle», en: CHIVA, I. et GOY, J. (dir.), *Les Baronnies des Pyrénées*, Tome I, *Maisons, mode de vie société*. Paris. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Pp. 21-122.

BARANDIARÁN, J. M. (1972).

Obras completas. 1972-1986. Bilbao. La Gran Enciclopedia Vasca.

BARRERA GONZÁLEZ, A. (1985). *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de Antropología Social.* Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas.

BARRERA GONZÁLEZ, A. (1990). *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural.* Madrid. Alianza Universidad.

BARRERA GONZÁLEZ, A. (1992). «Sucesión unipersonal y familia troncal en Cataluña y el norte de la Península Ibérica (análisis comparativo)», *I Congrès d'Història de la Família als Pirineus.* Andorra. Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Pp. 345-358.

BELTRÁN, O. (1992). «Producció domèstica i organització comunal a l'Aran», en *I Congrès d'Història de la Família als Pirineus.* Andorra. Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Pp. 399-408.

BOBINSKA, C. et GOY, J. (dir.) (1981). *Les Pyrénées et les Carpates. XVIe-XXe siècles.* Warszawa. Kraków. Editions Scientifiques de Pologne.

BONNAIN, R. (1981) «Les 'bonnes maisons': perception, expression et réalité de la stratification sociale d'un groupe villageois», en: CHIVA, I. et GOY, J. (dir.), *Les Baronniees des Pyrénées*, Tome I, *Maisons mode de vie société.* Paris. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Pp. 123-168.

BONNAIN, R. et SAUTTER, G. (1979). «Société d'ici, société d'ailleurs: rapports de force et stratégies dans un espace d'économie rétrécie», *Études Rurales*, 75: 23-50.

BOURDIEU, P. (1962). «Célibat et condition paysanne». *Études Rurales*, 5-6: 32-135.

BOURDIEU, P. (1972). «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction». *Annales E. C. S.*, 27: 1105-1127.

CARO BAROJA, J. (1971). *Los vascos.* Madrid. Istmo.

CARO BAROJA, J. (1979a). *El carnaval.* Madrid. Taurus.

CARO BAROJA, J. (1979b). *La estación del amor.* Madrid. Taurus.

CARO BAROJA, J. (1985). «Prólogo», a R. VIOLANT I SIMORRA, *El Pirineo Español.* Barcelona. Alta Fulla.

COLE, J. W. and WOLF, E. R. (1974). *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley.* New York. Academic Press.

COLOQUIO HISPANO-FRANCÉS (1986). *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia.* Madrid. Casa de Velázquez/Universidad Complutense.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1980). «Sistema d'herència i estratificació social: les estratègies hereditàries al Pirineu Aragonès», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 25-55.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1984). «La família troncal en les transformacions socioeconòmiques del Pirineu d'Aragó», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 5: 44-68.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1989). «Les explotacions agro-pastorales familiares dans le processus d'intégration capitaliste: le cas des Pyrénées centrales espagnoles», *Meridies*, 910: 123-150.

COMAS D'ARGEMIR, D. (1991). «Casa y comunidad en el Alto Aragón. Ideales culturales y reproducción social», *Revista de Antropología Social*, 0: 131-150.

COMAS D'ARGEMIR, D. y PUJADAS, J. J. (1984). «Antropología en crisis y sociedad tradicional», *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*. Santiago de Compostela. Xunta de Galicia. Museo do Pobo Galego. Pp. 147-157.

COMAS D'ARGEMIR, D. y PUJADAS, J. J. (1985). *Aladradas y güellas. Trabajo sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*. Barcelona. Anthropos.

I CONGRÉS D'HISTÒRIA DE LA FAMÍLIA ALS PIRINEUS. (1992). Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Govern d'Andorra.

CHIVA, I. et GOY, I. (1981). «Introduction», en: CHIVA, I. et GOY, J. (dir.), *Les Baronnies des Pyrénées*, Tome I, *Maisons, mode de vie, société*. Paris. Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Pp. 5-19

DAUMAS, M. (1976). *La vie rural dans le Haut Aragon Oriental*. Madrid. C. S. I. C.

DOUGLASS, W. A. (1977). *Echarlar y Murélagas: oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. San Sebastián. Auñamendi.

DOUGLASS, W. A. (1988). «Iberian Family History». *Journal of Family History*, 13: 1-12.

FABRE, D. et LACROIX, J. (1973). *La vie quotidienne des Paysans du Languedoc au XIXe siècle*. Paris. Hachette.

FAUVE-CHAMOUX, A. (1984).

«Les structures familiales au royaume des familles-souches: Esparros», *Annales. E. S. C.*, 39: 513-528.

FINE-SOURIAC, A. (1977). «La famille-souche pyrénéenne au XIXe siècle», *Annales. E.S.C.*, 32: 478-485.

FRIEDMAN, J. (1990). «Being in the World: Globalization and Localization», in: FEATHERSTONE, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London. Sage. Pp. 311-328.

GARI LACRUZ, A. (1991). *Brujería e inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*. Zaragoza. Diputación General de Aragón.

GODELIER, M. (1987). «L'analyse des processus de transition», *Social Science Information*, 26 (2): 265-284.

GODELIER, M. (1989). *Lo ideal y lo material*. Madrid. Taurus.

GOODY, J. (1992). «Culture and its boundaries: a European view», *Social Anthropology*, 1 (1A) : 9-32.

HANNERZ, U. (1990). «Cosmopolitans and Locals in World Culture», in: FEATHERSTONE, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism. Globalization and Modernity*. London. Sage. Pp. 237-251.

HOBBSBAWM, E. J. (1988). *L'invent de la tradició*. Barcelona. Eumo. Pp. 7-49.

LISÓN ARCAL, J.C. (1986). *Cultura e identidad en la provincia de Huesca (Una perspectiva desde la Antropología Social)*. Zaragoza. Caja de Ahorros de la Inmaculada.

LISÓN TOLOSANA, C. (1976). «Estructura antropológica de la familia en España», en R. CARBA-

LLO (ed.), *La familia. Diálogo recuperable*. Madrid. Karpos. Pp. 37-51.

OTT, S. (1981). *The circle of mountains. A Basque Shepherding Community*. Oxford. Clarendon Press.

PALLARUELO, S. (1988). *Pastores del Pirineo*. Madrid. Ministerio de Cultura.

PUJADAS, J. J. (1973). «Etnolingüística del valle de Bielsa», *Ethnica*, 6: 181-234.

PUJADAS, J. J. (1976). «Ensayo etnolingüístico: el campo léxico de las denominaciones orográficas», *Ethnica*, 11: 149-177.

PUJADAS, J. J. (1979). «Aportaciones etnográficas al estudio de la lengua», *Revista Española de Lingüística*, 9(2): 471-483.

PUJADAS, J. J. (1980). «Sistemas de clasificación etnocientífica como una forma de adaptación ideológica: el caso del Pirineo oscense», *Actas del I Congreso Español de Antropología*. Barcelona. Universidad de Barcelona. Pp. 181-216.

PUJADAS, J. J. (1986). «Identidad cultural y cambio social en Aragón (España)», *Meridies*, 4: 619-635.

PUJADAS, J. J. y COMAS D'ARGEMIR, D. (1989). «Antroponimia altoaragonesa (Nombres, apodos y nombres de casa en dos comunidades de la Jacetania)». En *Homenaje a Amigos del Serrablo*. Huesca. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Pp. 367-411.

REDCLIFT, M. R. (1973). «The future of agriculture in a Spanish Pyrenean village and decline of communal institutions», *Ethnology*, V (2).

ROIGE, X., BELTRÁN, O. and

ESTRADA, F. (1992). «Communal Property and Local Identity. The Village as an Economic, Political and Social Organisation in the Val d'Aran (Central Pyrenees)», Paper presented in the *II EASA Conference*. Prague.

ROMA, J. (1980). *Aragón y el carnaval*. Zaragoza. Guara.

SAHLINS, P. (1989). *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley. University of California Press.

SUTTERLEE, S. (1990). «From Peasantry to privilege in a Pyrenean Mountain Enclave», *Critique of Anthropology*, X (2): 139-158.

SOULET, J. F. (1987). *Les Pyrénées au XIXe siècle*. Toulouse. Eché.

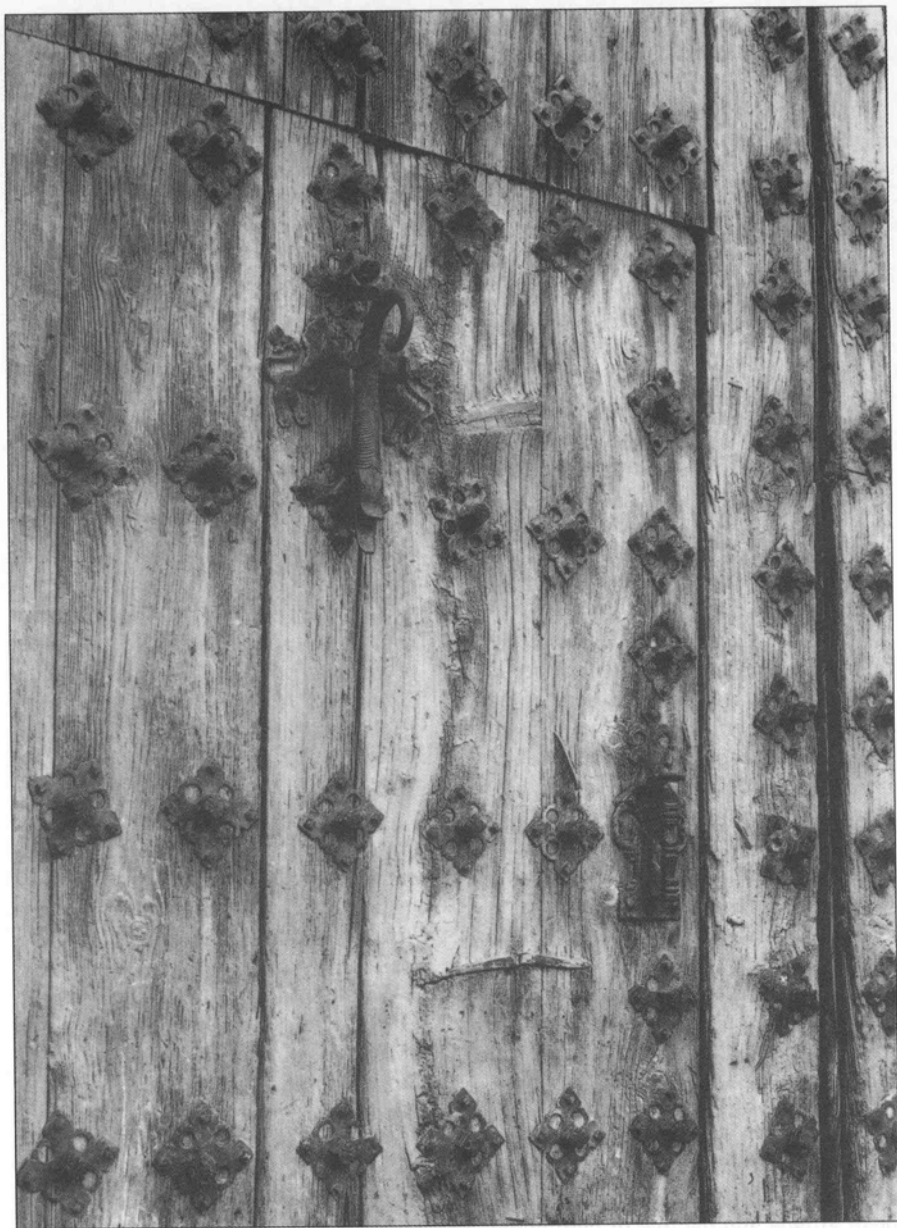
SOULET, J. F. (1992). «L'évolution de la famille au XIXe siècle sur le versant nord des Pyrénées», en: *I Congrès d'Història de la Família als Pirineus*. Andorra. Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques. Pp. 109-114.

TAILLEFER, F. (ed.) (1974). *Les Pyrénées. De la montagne a l'homme*. Toulouse. Privat.

TERRADAS, I. (1985). *El món històric de les masies*. Barcelona. Curial.

VIOLANT I SIMORRA, R. (1949). *El Pirineo Español. Vida usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Madrid. Plus Ultra.

WALLERSTEIN, I. (1990). «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System», in: FEATHERSTONE, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism. Globalization and Modernity*. London. Sage. Pp. 31-55.



Albarracín. Puerta y llamador. Juan Mora Insa.
Archivo Fotográfico de Arte Aragonés. 1186/9.