

AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org

Volumen 17
Número 2
Mayo - Agosto 2022
Pp. 371 - 392

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Patrimonio y orden social en el Pirineo catalán

Meritxell Sucarrat Viola
Universitat de Barcelona
merisuvib@gmail.com

Recibido: 13.01.2020
Aceptado: 04.06.2021
DOI: 10.111156/aibr.170208



RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar cómo en su función de operador lógico el concepto de «patrimonio» (*patrimoni*) legitima la institución del orden social, en el contexto de patrimonialización de los recursos locales en un valle del Pirineo catalán. Esto ha de permitir comprender cómo la continuidad de un orden social es indisoluble de la actualización de la visión del mundo en la que se inscribe un concepto primordial de patrimonio (*patrimoni*), y cómo la construcción de un discurso acerca de la realidad local, lo que debe ser y lo que no debe ser, se integra en una visión del mundo entendida como *patrimoni* de un grupo social.

PALABRAS CLAVE

Pirineo catalán, patrimonio, jerarquía social, visión del mundo, terciarización de la economía.

HERITAGE AND SOCIAL ORDER IN THE CATALAN PYRENEES

ABSTRACT

The aim of this article is to show how the institution of a social order depends on the role of the heritage concept (*patrimoni*) as a logical operator, in a Catalan Pyrenean valley highly reliant on the heritagization of local resources. This will permit to understand how the reproduction of the social order is inextricably linked to the reinterpretation of the world-view in which the essential local concept of heritage (*patrimoni*) is inscribed, as well as the means by which the discourse about the reality, what should happen and what shouldn't, is embedded in a worldview understood as the *patrimony* of a social group.

KEY WORDS

Catalan Pyrenees, heritage, social hierarchy, worldview, service sector.

Las nuevas formas del *patrimoni*

El objetivo de este artículo es mostrar con datos etnográficos cómo la institución de un orden social depende de la reinterpretación del concepto de *patrimoni* y de la visión del mundo en la que se inscribe. Actualmente, la economía del valle se caracteriza por la interdependencia del sector primario y terciario. Prados, vacadas, rebaños de ovejas y cabras, fondas, hoteles y apartamentos turísticos conforman una imagen común a la de otros valles del Pirineo catalán. El origen de esta situación cabe buscarlo en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado, cuando la pérdida de valor de los animales de labor favoreció la crisis definitiva del sistema agroganadero tradicional de alta montaña. En la década de 1970, el ganado vacuno empieza a generalizarse en detrimento del bovino, haciendo que la economía familiar pase a depender de la producción de leche. No obstante, el coste de los piensos, la inexistencia de vías de comunicación adecuadas, la falta de capitalización de las explotaciones —instalaciones rudimentarias, falta de selección rigurosa y generalizada de las razas— y el pequeño tamaño de las mismas, fomentará la falta de competitividad del sector ayudada por la implantación del sistema de cuotas lácteas de la Unión Europea (UE) (Arqué, García y Mateu, 1982). La falta de alternativas económicas comportará que entre 1960 y 1980, el Pallars Sobirà pierda el 50% de su población, pasando de 10.240 habitantes a 5.247 (Mateu, 1983; Sabartés, 1993 y 1998).

Para incentivar el desarrollo rural y dar respuesta a las necesidades y demandas crecientes de una sociedad posindustrial, a finales de la década de 1980 tiene lugar la reforma de Fondos Estructurales¹ de la UE, y entre finales de la década de 1990 y principios de la década de 2000, la creación del segundo pilar de la Política Agraria Comunitaria (PAC) (Rosell y Viladomiu, 2009; Sumpsi 1994). En el valle, la implementación de estas directrices supondrá un incentivo para la producción extensiva de vacuno de carne. La viabilidad de estas explotaciones depende de la posibilidad de contar con parcelas suficientes para destinarlas al cultivo de forrajes, pero también del acceso a los pastos comunales de alta montaña, así como de la percepción de subvenciones de la UE. En los casos en los que la ganadería de vacuno es el único recurso familiar, las explotaciones suelen reunir alrededor de 80 cabezas de ganado. Estas familias son las que con-

1. A la implementación de la PAC hay que sumar la Ley de Agricultura de Alta Montaña, de 1982, del Estado español, y la Ley de Alta Montaña, de 1983, del *Parlament de Catalunya*. Ambas persiguen la reestructuración de las zonas de alta montaña para equiparar las condiciones de vida de sus habitantes a las del resto de la población.

forman el grupo de *cases fortes*, es decir, el de las más pudientes, que durante el siglo XIX y gran parte del XX han ocupado una posición dominante, gracias a su dedicación al sector primario. A mediados de la década de 2010, muchas de estas familias continuaban dependiendo exclusivamente de la ganadería, y se las identificaba por parte de la población local con las casas que más *patrimoni* (patrimonio) tenían, esto es: tierras, ganado y bordas, además de la propia casa, un edificio antiguo, rodeado de establos y cuadras que testimoniaban la antigüedad de estas familias y su capacidad para superar adversidades a lo largo del tiempo².

Las nuevas formas de ruralidad diseñadas por la PAC también han comportado el desarrollo en paralelo del turismo. Ya en las décadas de 1960 y 1970, Lluís (1964, 1967 y 1979) había documentado la incipiente transformación de antiguas fondas y hostales en alojamientos para turistas. Pero no será hasta principios de la década de 1990, en plena reestructuración del sector primario, cuando las familias apuesten decisivamente por el turismo. Así, entre mediados y finales de la década de 2000, se asiste a una vorágine constructora de habitaciones y apartamentos turísticos en pajares y cuadras en desuso.

En este nuevo contexto económico, un grueso importante de familias pasará a depender del turismo en régimen de pluriactividad. El *patrimoni* de estas casas está constituido por una explotación ganadera más bien pequeña, con una docena de cabezas de ganado vacuno, y un negocio turístico familiar. También cuentan con el sueldo del cabeza de familia por su trabajo en la Administración pública, normalmente como guarda de caza. Hoy en día, la situación de estas familias, que en décadas anteriores habrían pasado penurias, se identifica con la propia de «los nuevos ricos». A diferencia de la concepción que se tiene sobre la situación de las *cases fortes*, la pujanza de estas familias se considera fruto de su trayectoria reciente en una coyuntura económica que les ha sido favorable. Los cabezas de familia de estas casas son los que más implicación tienen en la política local.

En el valle también viven familias que dependen del trabajo de sus miembros en el sector servicios. En estos casos, el cabeza de familia y sus hijos suelen desempeñar algún oficio relacionado con la industria de la construcción: albañilería, carpintería, fontanería, etc., por cuenta propia —pequeños y medianos empresarios y trabajadores autónomos—, mientras las mujeres acostumbran a trabajar en la hostelería, como secretarías,

2. Estas casas, también conocidas como *cases pairals*, se identifican con el pasado de la familia y de la comunidad, por su continuidad a lo largo del tiempo. Generalmente, suelen estar habitadas por miembros de tres generaciones distintas (padres, hijos y nietos), y son las que tienen más prestigio y solera por poseer más *patrimoni* (Comas d'Argemir, 1991).

carteras, etc., cuando trabajan fuera de casa. La población considera que estas familias «se ganan bien la vida», pero no se considera que formen parte del grupo de «los nuevos ricos», y menos aún que tengan *patrimoni*, poniendo de manifiesto cómo el origen y la diversidad de recursos de los que las casas dependen son los principales factores de diferenciación social.

Las *cases fortes*, los «nuevos ricos» y los que «se ganan bien la vida» conforman el grupo de familias autóctonas, en contraposición a la *gent de fora* (población no autóctona). En la mayoría de los casos, la *gent de fora* llegó al valle entre finales de la década de 1990 y mediados de la década de 2000. Se trata de un grupo heterogéneo de familias cuyos miembros comparten el interés por vivir lejos de un entorno urbano, de donde suelen proceder, y fundar una familia. En algunos casos, los hombres trabajan para empresarios locales de la construcción, y las mujeres en los negocios turísticos del valle o de poblaciones próximas. En otros, las mujeres trabajan para la Administración pública, mientras los hombres desempeñan trabajos relacionados con el mantenimiento y acondicionamiento de los montes comunales para su función turística. Excepcionalmente existe el caso de individuos que desempeñan profesiones liberales. En líneas generales, la *gent de fora* comparte el hecho de poseer escaso o ningún *patrimoni*, es decir, tierras, ganado o negocios turísticos, pero de esto no se deriva que invariablemente ocupe las posiciones más bajas de la escala social, y tampoco que a la población autóctona y a la *gent de fora* que depende de un sueldo se la considere por igual.

La llegada de *gent de fora* hay que situarla en relación con el cambio de modelo económico y el asentamiento de una nueva concepción del valle, que dependen de la patrimonialización de los recursos locales para su consumo turístico. La creación de un parque natural, en 2003, el más grande de Catalunya, que engloba los montes comunales del valle, es el ejemplo más paradigmático de esta situación. El proceso de creación de nuevos patrimonios sobre una realidad que ya cuenta con un significado previo de patrimonio (*patrimoni*), que engloba el conjunto de recursos de los que las casas dependen para su supervivencia, se ha dado en paralelo a la reinterpretación de los criterios de diferenciación social legitimando la continuidad del orden social, de modo que las familias que no pueden identificarse con el significado primordial de patrimonio (*patrimoni*) continúan viendo limitada su capacidad para sacar el máximo provecho de las oportunidades de enriquecimiento que depara el presente.

La llegada de *gent de fora* y la producción de un patrimonio turístico cabe entenderlos como dos fenómenos simultáneos. Esto quiere decir que la historia de la *gent de fora*, por todos conocida, se sitúa en un pasado

reciente, explicando su dificultad por identificarse con el significado primordial de patrimonio (*patrimoni*). En contraposición, la población autóctona sí puede identificarse con los significados actuales, pasados y presentes, de *patrimoni*, incluido el de «patrimonio», porque la situación actual de sus casas se presenta como indisoluble del pasado local, entendido como un tiempo remoto, en el que el origen de la comunidad y la historia de estas familias parecen confundirse.

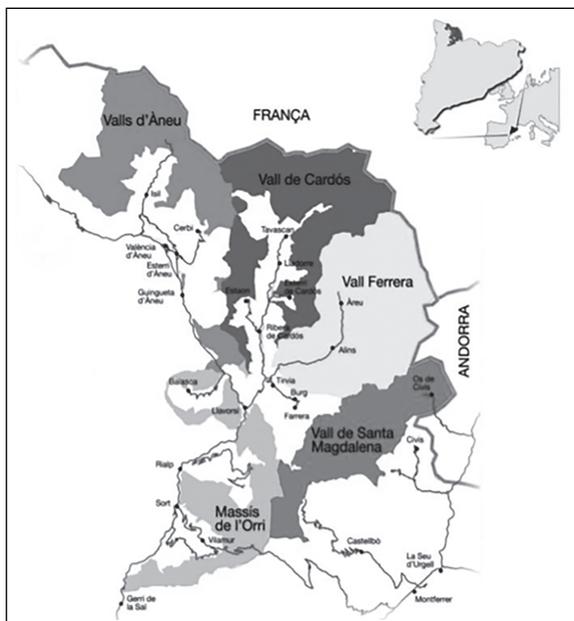


Imagen 1. Mapa de la zona norte del Pallars Sobirà. El valle se sitúa a la derecha de la imagen, en la frontera con Andorra. Fuente: Parque Natural del Alto Pirineo.

Metodología

Los datos etnográficos que se presentan provienen de un trabajo de campo intensivo realizado entre 2005 y 2007, y de estadías breves hasta 2019 para la actualización de los datos, en un valle de la comarca del Pallars Sobirà, en el Pirineo catalán. El objetivo de esta investigación era la redacción de la propia tesis doctoral en la que se pretendía documentar etnográficamente la institución del orden social en un contexto de terciarización de la economía local. Para ello se contó con el apoyo económico de una beca predoctoral de la Universidad de Barcelona (UB) y de los

grupos de investigación «Globalización y producción de localidad. Implicaciones para el desarrollo y las políticas locales» y «Procesos de patrimonialización de la naturaleza y la cultura. Posicionamientos locales y articulaciones globales» del Departamento de Antropología de la UB. La observación participante que permite el trabajo de campo de larga duración permitió recabar y contrastar una riqueza y diversidad de información difícil de obtener por cualquier otro método.

El valle está constituido por siete núcleos de población, de los cuales solo tres están habitados permanentemente. Gran parte del trabajo de campo se llevó a cabo en la capital del municipio y se compaginó con estadias breves en los otros dos pueblos. La muestra con la que se ha trabajado es el conjunto de población, que en 2005 se estimaba en 176 habitantes, y en 2019 en 152. Con la intención de abarcar al mayor número y variedad de informantes y recopilar el máximo de información, se buscó la implicación en la vida social, participando en el mayor número de actividades posible: organización de fiestas patronales y ferias, participación en cacerías y en las labores diarias relacionadas con la ganadería y el turismo, etc. Los bares locales fueron el espacio privilegiado de la interacción con la población y el lugar de encuentro de los hombres del valle, lo que explicaría que en primer lugar los informantes hayan sido hombres, generalmente casados y padres de familia. La relación continuada con ellos favoreció el contacto con el grupo de jóvenes, sus hijos, y las mujeres, sus esposas.

De forma paralela, cuando los informantes eran representantes de la Administración pública como los técnicos de un parque natural, representantes del Gobierno autonómico, gerentes de pistas de esquí, etc., se han realizado entrevistas semiestructuradas dada la acotación temporal de estos encuentros.

El concepto de *patrimoni* en el imaginario social

El discurso con el que los individuos explican su experiencia de vida informa del modo en el que los modelos culturales fundamentan la visión del mundo que dota de sentido a la cotidianidad (Williams, 1984: 89). Esta afirmación quiere decir que cada sociedad organiza el mundo a su manera, dotando de estabilidad temporal algunos elementos de su imaginario social (Castoriadis, 2013: 523-525). También lleva implícito el hecho de que los individuos recurren a conceptos e ideas ya existentes para crear nuevos significados a lo largo de un proceso en el que compiten por imponer su visión del mundo y legitimar su superioridad (Comaroff y Comaroff, 1992 y 2006). Para comprender cómo el concepto de *patrimoni* deviene el soporte ideológico que legitima el actual orden social, es

preciso ver cómo se reinscribe en la visión de un tiempo pasado en la que se habría originado, dotándola de sentido.

Según Bringué (1998 y 2005), a finales del siglo XII la organización jurídico-administrativa de las comunidades más septentrionales del Pallars Sobirà, que habría permitido que estas pudiera impartir justicia por su cuenta y relacionarse directamente con el señor feudal, se asentaba sobre la propiedad alodial de la tierra (Bringué, 1995; Tragó, 1982; Valls y Taberner, 1988). Esto significaba que la población podía explotar en común y en exclusiva los recursos locales —montañas, bosques, pastos, aguas, etc.—, que conformaban un dominio público sometido a la observancia de normas consuetudinarias escritas y no escritas, y hacer un uso particular de las tierras de cultivo (Bringué, 1998 y 2005). Con el paso del tiempo, las diferentes formas de explotación de la tierra y los recursos locales determinarían la existencia de dos tipos distintos y complementarios de recursos (*patrimoni*): los comunales, integrados por los montes comunales, que solo podían explotar los miembros de la comunidad, y los privados, conformados por las tierras de cultivo, el ganado, y las construcciones de uso agrícola y ganadero, pertenecientes a las casas que constituyen la comunidad.

Durante el siglo XIX, los municipios se dotaron de personalidad jurídica y pasaron a administrar los montes comunales en beneficio de las comunidades, por razón de su explotación continuada en el tiempo por parte de aquellas. Según Beltran y Vaccaro (2014 y 2017), a finales del mismo siglo, más del 80% del territorio del Pallars Sobirà era de propiedad comunal. A mediados del siglo XX, momento que coincide con la creación de las Entidades Locales Menores —desde 1987, Entidades Municipales Descentralizadas (EMD)—, se empiezan a redactar ordenanzas municipales para fijar las condiciones de aprovechamiento de los montes comunales, según la costumbre de los pueblos. Hoy en día, más del 80% de la superficie del valle corresponde a montes comunales³.

En las ordenanzas, por *bienes comunales* se entiende tanto un conjunto de bienes inmuebles como el ejercicio de unos derechos sobre ellos por parte del *Comú de Veïns* (comunidad de vecinos de los pueblos) al que pertenecen. Esto quiere decir que solo la población que reúna la condición de *veí* (vecino), podrá explotar estos recursos en beneficio propio. Para ser considerado *veí*, un hombre debe ser cabeza de familia, originario del pueblo al que se vincula el monte comunal sobre el que se le va a reconocer el derecho de explotación, o estar casado con una mujer natural del mismo, y haber fijado la residencia en ese pueblo desde el momento de su matrimo-

3. Desde su publicación en 1901, estos montes forman parte del Catálogo de Montes de Utilidad Pública, que tiene su origen en la Clasificación General de los Montes Públicos de 1859.

nio. De no ser así, se exigirá un periodo previo de convivencia en el pueblo de 12 años, además de la posesión de *patrimoni* propio: un mínimo de dos jornales de tierra de cultivo de secano, o de medio jornal de regadío —un jornal equivale a 21 áreas—, o la posesión de dos cabezas de ganado mayor, o de 15 de menor, así como la obligación de realizar trabajos de conservación y mantenimiento de los montes comunales.

En este periodo, finales de los años 50, el principal aprovechamiento al que las ordenanzas hacen referencia es la explotación forestal, cuyo producto líquido se destina a obras y servicios y al levantamiento de cargas familiares para evitar la emigración de la población. A finales de las décadas de 1970 y 1990 se redactan nuevas ordenanzas para regular el aprovechamiento de energía eléctrica, primero, y de setas, después, exigiendo el cumplimiento de la condición de *veí*, como en la década de 1950.

Bringué (1998 y 2005) señala que la diferenciación de la población en *veïns* y *no veïns* está documentada desde el siglo XV. En esta época, en los pueblos del Pallars Sobirà podían distinguirse: el grupo de *cases veïnes*, formado por un grupo minoritario de casas viejas integrado por dos o tres *cases fortes*, un grupo más numeroso de casas cuya posición oscilaba según la coyuntura económica, y un grupo de casas pobres cuyo patrimonio privado no les permitía subsistir sin hacer jornales en las *cases fortes*, que representaba un tercio del total de casas. A condición de contribuir al mantenimiento de los servicios e infraestructuras colectivas y de vivir en los pueblos durante todo el año, los cabeza de familia de estas casas estaban legitimados para ejercer el *dret de veïnatge* y explotar en beneficio propio los recursos locales. El resto de casas, las *no veïnes*, se diferenciaban en casas nuevas o *d'ajudants* (ayudantes), que según el contexto económico y social podían llegar a ser consideradas *cases veïnes*, y las casas ocupadas por *estadants* (inquilinos) y extranjeros, que compartían el hecho de quedar excluidas de la explotación de los bienes comunales sobre los que no tenían ninguna capacidad de decisión. En la actualidad, esta organización social, que se fundamenta en la premisa *veí-patrimoni*, toma la forma de la dicotomía *veïns-patrimoni / no veïns (gent de fora)-no patrimoni*.

El concepto de *veí* y sus implicaciones para la práctica no se pueden comprender al margen de la relación indisociable entre las ideas de *patrimoni*, *casa* y *família*, y el sistema de herencia y sucesión en el que se sustentan. La situación ideal se da cuando el hijo varón primogénito se convierte en el siguiente cabeza de familia y en el heredero del *patrimoni* familiar a la muerte de su padre, con el objetivo de garantizar la continuidad de la casa⁴. Así, en su función de garante de los intereses de la casa,

4. Assier-Andrieu (1986) se refiere a esta situación con la expresión *l'esprit de la maison pyrénéenne*. Lo realmente importante es la continuidad y perpetuidad de la casa y su patri-

todo *veí*-cabeza de familia está legitimado para explotar el *patrimoni* local en beneficio del propio *patrimoni*, mostrando la interdependencia entre el *patrimoni* privado y el acceso al *patrimoni* comunal, reafirmando el principio de que es la pertenencia al *Comú de Veïns*, integrado por los cabezas de familia de las *cases veïnes*, lo que confiere la capacidad de explotar los bienes comunales.

En lo que se refiere al sistema de sucesión y herencia, es importante señalar que, junto con la casa y su nombre, y el *patrimoni* que posee, también se transmiten las bases de un conocimiento que orienta una forma de estar y entender el mundo, que es intrínseco a la manera de vivir, percibir y memorizar el tiempo. Así lo manifiesta Zonabend (1980) cuando habla de las dos memorias que regulan el ritmo del tiempo en las sociedades rurales. Una fijaría las prácticas, las costumbres y la manera de ser que definirían la identidad de un grupo local, mientras la otra situaría a cada individuo en la red de relaciones sociales locales según su posición en la genealogía familiar⁵.

Ambas memorias constituirían una memoria colectiva, que, entendida como una corriente de pensamiento continua, presenta al grupo en el que se sostiene un cuadro de sí mismo que se prolonga en el tiempo, tal y como sostiene Halbwachs (2004). En este contexto, el tiempo deviene un marco en el que el hoy es igual al ayer, de modo que el pensamiento siempre puede regresar a un tiempo en el que todos los acontecimientos posibles tienen cabida. Sin embargo, lo que aquí se quiere ilustrar no es lo que persiste del pasado, sino cómo la institución del cambio es lo que da continuidad a un orden social. Es decir, cómo el concepto de *patrimoni* que estructura el discurso sobre la realidad local actualiza el pasado en el presente en su función de operador lógico.

Precisiones teóricas

Retomando el objetivo central de este artículo: mostrar cómo la institución de un orden social depende de la función del concepto de *patrimoni* como operador lógico gracias a la reinterpretación de la visión del mundo

monio, más allá de los individuos que temporalmente la habitan. Por su parte, Barrera afirma que la casa es más que las cuatro paredes y los campos que la rodean, o la suma de sus moradores «representa a los antepasados que pasaron por ella [...] y ha de ser preservada para las generaciones venideras...» (Barrera, 1990: 24).

5. Rautenberg (2003) también señala esta realidad cuando habla de la *memoria doméstica* para referirse al saber y los valores que se transmiten junto al patrimonio (*patrimoni*) de un grupo doméstico.

en la que se inscribe, es necesario precisar qué se entiende por *transmisión de una visión del mundo* y por *institución de un orden social*.

Ricoeur (2003) define *tradición* como la transmisión de un «deposi-tum» de símbolos y significados que se reinterpreta constantemente. La tradición permitiría transmitir y dar forma a la interpretación, mientras la interpretación conservaría y renovarían la tradición. Por su parte, Castoriadis (2013) no habla de tradición, pero sí analiza el modo en el que las sociedades se dan existencia a sí mismas, y sostiene que cada sociedad da forma a su singularidad por medio de la institución de un magma de significados. Lo que pasaría es que las sociedades tenderían a negar el cambio y el carácter histórico-social de la institución del tiempo, al concebir las formas que toma un sistema de significados como un hecho natural. El autor resuelve abordar la estabilidad temporal de las formas culturales aludiendo a la relación circular entre el tiempo imaginario y el tiempo identitario. El tiempo identitario sería el de la definición y la determinación, pero solo sería tiempo en la medida en la que el tiempo imaginario, el de la creación, indefinible e inaprensible, lo dota de significado. La interdependencia de ambos tipos de tiempo habla de la interrelación entre la sociedad instituida y la sociedad instituyente, ya que las sociedades crean su orden simbólico sobre sistemas de símbolos y significados anteriores.

La relación intrínseca entre tiempo imaginario y tiempo identitario también remite a la indivisibilidad de la tradición y la interpretación señalada por Ricoeur (2003), y a la interrelación que este establece entre el tiempo de la tradición y el tiempo de la transmisión, útil para pensar cómo el sentido de una visión del mundo depende de su actualización constante⁶. Tomando como referencia los trabajos de Castoriadis (2013) y Ricoeur (2003), junto con la obra de Williams (1984), aquí por *visión del mundo* se entiende un conjunto de símbolos y significados que orientan las prácticas y dotan de sentido a la experiencia, mientras se inscriben en una tradición (versión) que se recrea en el tiempo. Y, por *institución del orden social*, la legitimación de la dicotomía *veí-no veí* (*gent de fora*), resultado de la función de *patrimoni* como operador lógico, gracias al trabajo de producción simbólica de *veïns* y *gent de fora*, lo que muestra cómo la construcción de una visión del mundo y del orden social al que da sentido se justifican mutuamente.

6. Ricoeur afirma: «Entendemos que la interpretación tiene una historia, y que esa historia es un segmento de la tradición misma [...] Siempre se interpreta desde algún lugar para mantener viva la tradición. Así, el tiempo de la interpretación pertenece, en cierta forma, al tiempo de la tradición» (2003: 31).

Una de las características principales del concepto de *patrimoni* es su significado múltiple, es decir, su capacidad para dotarse de nuevos significados sin renunciar a los anteriores, lo que en palabras de Ricoeur lo convierte en un símbolo entendido como «*toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro significado indirecto, secundario y figurado, que solo puede ser aprendido a través del primero*» (2003: 17). Los símbolos más ricos serían los que aseguran la unidad de múltiples interpretaciones, las que se dirigen hacia la emergencia de nuevos significados; es lo que Ricoeur (2003) llama la *doble historicidad del símbolo*. La historicidad de la tradición que transmite y sedimenta la interpretación, y la historicidad de la interpretación que mantiene y renueva la tradición. En lo que al concepto de *patrimoni* se refiere, su condición de símbolo vendría dada por las distintas temporalidades que condensa: la tradición (visión del pasado) con la que se identifican los *veïns*, y la tradición con la que se identifica la *gent de fora*, lo que permite afirmar que es su naturaleza simbólica lo que le permite funcionar como operador lógico, dando continuidad a un orden social a lo largo del tiempo.

Ricoeur sostiene que la interpretación parte de la sobredeterminación de los símbolos, pero que en cada interpretación esta riqueza se reduce (se instituye, en palabras de Castoriadis), haciendo que el símbolo cobre significado «*de acuerdo con una cuadrícula de lectura que le es propia*» (Ricoeur, 2003: 19). Esto quiere decir que todo proceso de significación conlleva un doble movimiento de apertura y determinación de nuevos significados, y también que la especificidad de los símbolos no es tanto dotar de significado como organizar la información y construir un orden.

Según Lévi-Strauss (1997), los sistemas de clasificación son construcciones ideológicas que tratan de resolver las contradicciones de la vida diaria desplazándolas al dominio de lo abstracto, por medio de operadores lógicos. Así, a partir de una oposición inicial, la más sencilla y la que está dotada de la mayor fuerza lógica, el operador lógico intervendría forjando un sistema de homologías estructurales que conectarían el plano abstracto con el material a diferentes escalas. Si se toma la dicotomía *veï-no veï* como la oposición inicial, se observa cómo en su función de operador lógico el concepto de *patrimoni* autoriza un desplazamiento semántico que actualmente resulta en la oposición *veï-dret de veïnatge / no veï (gent de fora)-no dret de veïnatge*.

La fuerza de la lógica de la dicotomía *veï-no veï* se sustenta en su capacidad para extenderse a cualquier ámbito de experiencia, reafirmando y actualizando una determinada visión del mundo y el orden que fundamenta. Así, en el ámbito de la política, la dicotomía *veï-no veï* deriva

en la oposición *veí*-alcalde / *no veí*-no alcalde, mientras que en el ámbito festivo toma la forma mujeres autóctonas-fiesta mayor / mujeres no autóctonas-fiesta de Santa Àgueda. La primera situación muestra cómo la condición de cabeza de familia de una *casa veïna* es un factor determinante para que un individuo llegue a alcalde del municipio. La segunda, por su parte, muestra cómo los conflictos de la vida diaria se resuelven en el plano simbólico. Cuando los *veïns* niegan la entrada de la *gent de fora* al *Cornú de Veïns*, las mujeres autóctonas, sus esposas, dejan de asistir a la fiesta de Santa Àgueda promovida desde sus inicios por mujeres no autóctonas, sin dejar de participar en las fiestas patronales acompañadas por sus maridos.

En el contexto actual, en el que se asiste a la patrimonialización del *patrimoni* local, la institución de la dicotomía *veí*-*no veí* merece un examen detallado, ya que ahora es la identificación de la población autóctona con el proceso de patrimonialización del *patrimoni* lo que justifica el ejercicio del *dret de veïnatge* y su superioridad respecto a la *get de fora*, que solo puede identificarse con una idea abstracta de patrimonio. Gracias a la función de *patrimoni* como operador lógico, que se asienta en la premisa de que el significado primordial de este concepto es su correspondencia con los recursos locales, los miembros de las *cases veïnes* logran actualizar la visión de un tiempo anterior que legitima su identificación con las manifestaciones del nuevo patrimonio, como son la creación de un parque natural o la celebración de una feria. La identificación de la población autóctona con el pasado local, y en paralelo con el presente, se legitimaría de forma automática debido a que su misma existencia deviene el soporte (testimonio) de un tiempo anterior con el que se recrea una relación de filiación. En términos de Prats (1997), que se basa en el trabajo de Leach (1985), sería así como se autentificaría la relación de contigüidad que los *veïns* establecen entre el pasado y el presente local y el pasado y el presente de sus casas, entendidos estos últimos como la consecuencia lógica de los primeros. De esto se desprende que el mismo pasado local funciona como un *patrimoni*, esto es, un recurso siempre disponible para la defensa de los propios intereses.

La situación de la *gent de fora*, en cambio, es otra. Su vínculo con la historia local se remonta a un pasado reciente que coincide con el desarrollo de un modelo económico basado en el consumo turístico de los recursos locales. Esto significa que la *gent de fora* puede identificarse con la idea de «patrimonio» que desde el exterior se proyecta sobre el valle, pero no con el concepto de *patrimoni* que articula la visión del pasado que comparten las *cases veïnes*. Su vinculación con el pasado local, pues, se da a través de su asociación con el concepto de «patrimonio», ya que

la posibilidad de la producción de este depende de la existencia previa de un *patrimoni*. Esto quiere decir que la relación de la *gent de fora* con el pasado local es unidireccional, porque solo puede construirse desde el presente, pero no a la inversa, a diferencia de lo que sucede con la población autóctona, mostrando su incapacidad para legitimar una relación intrínseca entre el pasado y su presencia en el valle, que se entiende como coyuntural y arbitraria.

Así pues, es el distinto uso que *veïns* y *gent de fora* pueden hacer del pasado lo que legitima la jerarquía social, ilustrando la capacidad creativa que el imaginario social confiere a los individuos (Castoriadis, 2013). Esto quiere decir que la continuidad del orden social depende básicamente de la institución del cambio por medio de la incorporación de nuevos significados y símbolos a la visión hegemónica del pasado, dando lugar a situaciones imprevistas y contradictorias que fuerzan los límites del concepto de *patrimoni* como operador lógico.

La gestión del consumo de energía eléctrica convertido en *patrimoni* de *veïns*, primero, y de *gent de fora*, después, ejemplifica cómo *veïns* y *gent de fora* recurren a la reinterpretación del pasado local para resolver las tensiones de la vida diaria, y cómo la legitimación del orden social es intrínseca al uso de la cultura entendida como un recurso, un *patrimoni* local (García 1998; Gómez-Pellón, 2007; Prats, 1997).

El consumo de energía eléctrica, *patrimoni de veïns* y *gent de fora*

En 1974 entró en funcionamiento una central hidroeléctrica que comportó la expropiación del salto del agua del río que atraviesa el valle, y la concesión gratuita de un cupo de kilovatios para compensar la pérdida de capacidad de las centrales hidroeléctricas locales para suministrar energía eléctrica a las casas. La regulación de la cantidad de kilovatios asignada a cada *Comú de veïns* se recogió en una serie de ordenanzas en las que se establecía que la energía eléctrica pasaba a ser un bien comunal cuyo aprovechamiento dependía del cumplimiento de la condición de *veí*, tal y como se venía exigiendo para este tipo de bienes desde finales de la década de 1950. Lo que significaba que solo las *cases veïnes*, las que gozaban del privilegio de explotar el *patrimoni* local, podían participar en el reparto del cupo de kilovatios.

A mediados de la década de 2000, la regulación del acceso a los bienes comunales, quién podía beneficiarse de su explotación y quién no, era un tema de conversación recurrente entre la población. En este momento,

algunas familias que se habían establecido en el valle durante los años 90 estaban a punto de cumplir los 12 años de permanencia que las ordenanzas exigían como requisito para explotar los bienes comunales. La población autóctona defendía que solo los cabezas de familia descendientes de *cases veïnes* o casados con mujeres autóctonas debían tener acceso a los bienes comunales, mientras la *gent de fora* sostenía que eso pronto iba a cambiar, ya que se acercaba el día en que ellos también iban a poder ejercer el *dret de veïnatge*. Lo que más le sorprendía era la acérrima oposición de la población autóctona a ello cuando las ordenanzas municipales, basadas en normas consuetudinarias supuestamente conocidas y observadas por los *veïns*, contemplaban tal posibilidad.

En 2013, un año después de cumplir los 12 años de «residencia obligatoria» en el valle, una *familia de fora* consiguió ser incluida en el reparto del cupo de kilovatios después de varios enfrentamientos con miembros de *cases veïnes*. La población autóctona nunca había imaginado que esta situación pudiera llegar a ocurrir, ya que basándose en la experiencia de casos anteriores la *gent de fora* no conseguía adaptarse a la vida en el valle y acababa marchándose. Ya con anterioridad, esta familia y otras en su misma situación habían hecho uso del monte comunal para proveerse de leña o setas, previo consentimiento del alcalde del municipio y/o del presidente de la *Junta de Veïns* de la EMD en representación de los intereses del *Comú de Veïns* afectado. En estas ocasiones, la *gent de fora* entendía que pedir permiso para explotar el monte comunal era un mero formalismo que no veían como indicio de una relación de dependencia. Nunca se habían encontrado con una negativa, y además entendían que con ello se fomentaba la cordialidad y solidaridad entre toda la población. Pero gozar del derecho a consumir energía eléctrica de forma gratuita parecía ser otra cosa. En este caso ya no se trataba de un recurso que gradualmente se había convertido en marginal para la supervivencia de las casas, sino del acceso a un bien que contribuía al incremento de la rentabilidad de los negocios turísticos locales. El reparto de kilovatios gratuitos entre un número mayor de casas podía suponer, pues, una amenaza a la prosperidad de las *cases veïnes*, más cuando a finales de la década de 2000 el kilovatio y el término de potencia aumentan de precio.

Con el objetivo de regular el consumo de kilovatios y frenar su reparto entre cada vez más *gent de fora*, empiezan a celebrarse *reunions de poble*⁷, que acaban por revelar las estrategias de las *cases veïnes* para ex-

7. Las *reunions de poble*, son reuniones a las que asisten los *veïns* cabeza de familia a petición del ayuntamiento para tratar cuestiones que afectan la gestión y explotación de los bienes comunales. Se suelen celebrar en dependencias del ayuntamiento y también asiste el secretario que se encarga de levantar acta.

cederse en el consumo del número de kilovatios asignados. Uno de los casos que salió a la luz fue el de una casa que había llegado a disfrutar de hasta cuatro *drets de veïnatge*, de modo que había llegado a cuadruplicar el consumo del número de kilovatios inicialmente concedidos. El *patrimoni* de esta casa estaba constituido por un bloque de apartamentos, un bar, un restaurante y una fonda, que ya estaban en funcionamiento en la década de 1960, y una casa y un chalé que se alquilaban a turistas. Sus miembros habían conseguido sobrepasar la cuota de kilovatios estipulada fraccionando la propiedad del negocio en diferentes titularidades, de manera que a cada titular le correspondía un *dret de veïnatge*. Las tierras de la casa las tenía arrendadas a un ganadero, cabeza de familia de una *casa forta*, después de que esta familia abandonara definitivamente el sector primario, en la década de 1980.

Otro caso que ilustraba cómo el ejercicio del *dret de veïnatge* estaba estrechamente relacionado con la pericia de las *cases veïnes* para encubrir una trama de irregularidades que se justificaban mutuamente, era el de una casa que había sido incluida en el reparto de kilovatios sin que ninguno sus miembros cumpliera los requisitos contemplados en las ordenanzas. Entre mediados de los años 90 y principios de la década de 2000, esta familia dependió del sueldo que el cabeza de familia percibía por su trabajo en una central eléctrica, y de las ganancias que le aportaba una pequeña explotación ganadera y un negocio de turismo rural incipiente cuya titular era la mujer. Diez años más tarde, en la década de 2010, la casa dependía exclusivamente del turismo.

Cuando los miembros de la casa dejan de vivir de la ganadería, la mujer pasa a ser la titular de la explotación ganadera de su hermano pequeño, soltero, para mantener vinculando el negocio turístico familiar al sector primario y continuar percibiendo subvenciones de la UE. A cambio, ella cede a su hermano el *dret de veïnatge* para que este pueda llevar a pastar el ganado al monte comunal de su pueblo natal, además de continuar explotando los pastos del pueblo en el que estaba empadronado y donde residía. Todo esto sin que quedara claro cómo la mujer había podido transmitir el *dret de veïnatge* a su hermano, teniendo en cuenta que el cabeza de familia era su marido que constaba como *veí* de su pueblo natal, donde continuaba empadronado, para beneficiarse de las subastas de madera y los pastos comunales mucho más ricos que los del pueblo de su mujer, donde vivía desde que se había casado, a principios de los años 70.

Después de atravesar serias dificultades económicas, a finales de los años 80, en plena reestructuración del sector primario, por poseer poco *patrimoni* (tierras y ganado), los miembros de esta casa consiguen mejorar su situación gracias a la división y repartición del *dret de veïnatge* entre

sus miembros. Desde mediados de la década de 2000, a los miembros de esta casa se les identifica con «los nuevos ricos».

Pero las anomalías en la práctica del *dret de veïnatge* no solo afectaban a las casas que habían conseguido vivir exclusivamente del turismo. Había un caso, por ejemplo, de dos hermanos que hacía 30 años que vivían fuera del valle. Hijos de una casa humilde, en 2019 poseían la casa familiar que habían heredado, una casa que habían comprado y reformado en una vivienda de dos pisos con la intención de venderla o alquilarla a turistas, y otra casa que también habían comprado y acondicionado para instalarse con sus familias cuando visitaban el valle. También poseían varias parcelas en suelo urbano y un pequeño rebaño de ovejas. Uno de ellos continuaba empadronado en la casa familiar y conservaba el *dret de veïnatge*, de modo que tenía derecho a participar en el reparto de kilovatios a pesar de la oposición de algunos *veïns*. A él, ser considerado *veí* le parecía de lo más normal, porque descendía de una antigua *casa veïna*. Al disponer de poco *patrimoni*, su familia tuvo que abandonar el valle, y fue el cierre definitivo de la casa lo que los *veïns* no le perdonaban. Desde que se habían marchado, ambos hermanos habían conseguido llevar una vida acomodada al fundar una empresa familiar, lo que permite afirmar que la negativa de los *veïns* a reconocerles el *dret de veïnatge* responde a la voluntad de no querer contribuir al bienestar de una familia cuya riqueza se había originado al margen de la trayectoria de las *cases veïnes*, es decir, en paralelo a la visión del pasado que la población autóctona habría recreado. No obstante, la influencia de estos hombres en la ciudad donde viven, así como la buena relación que mantienen con algunos *veïns* vinculados con la política local, habría favorecido que uno de ellos conservara el *dret de veïnatge*.

La situación de la casa de otros dos hermanos, que dependían del sector servicios, volvía a ilustrar cómo la capacidad para justificar una visión del pasado era determinante para ejercer a la propia manera y según la conveniencia el *dret de veïnatge*, al margen de las ordenanzas. En este caso se trataba de dos hombres hijos de una *casa veïna*, que desde su matrimonio vivían en casas de nueva construcción. Aquí la irregularidad se encontraba en el hecho que su padre había transmitido en vida el *dret de veïnatge* a sus dos hijos para que sus casas también pudieran beneficiarse del reparto de kilovatios. Según la población autóctona esto era una anomalía en toda regla, ya que de una *casa veïna* no podían surgir dos *cases veïnes*, porque el *patrimoni* familiar y el *dret de veïnatge* se transmitían a un único hijo, que se quedaba a vivir en la casa natal con sus padres. Estos hombres también eran hijos de una casa con poco *patrimoni*. Uno de ellos se vio en la necesidad de emigrar para ganarse la vida. Cuando

regresó pudo situarse y construir una casa de tres pisos en la que se instaló con su mujer, ante la mirada atónita de los *veïns*, que no daban crédito de que un pobre como él, según sus palabras, hubiera llegado tan lejos. En uno de los pisos de la vivienda había construido dos apartamentos que de forma irregular alquilaba a turistas. A diferencia del caso anterior, las casas de estos hombres quedan fuera del reparto de kilovatios, de modo que su capacidad para ejercer el *dret de veïnatge* queda limitada a la explotación del monte comunal para abastecerse de leña o setas, como sucedía con la *gent de fora*. El hecho de no tener la pujanza de las casas que vivían de la pluriactividad o solo del turismo y su falta de vinculación con la política local explicaría esta situación. Este caso también mostraría cómo el ejercicio del *dret de veïnatge* no evita, sino que más bien reafirma, la estratificación social a favor de las casas que poseen más *patrimoni*.

Cuesta entender que las irregularidades en el reparto de kilovatios pudieran acontecer sin la connivencia de los representantes del ayuntamiento, ya que este es el ente con personalidad jurídica responsable de la gestión de los bienes comunales, por lo que su revelación, a partir de 2013, cuando el valle se encuentra en pleno proceso de patrimonialización de los recursos locales, coincidiendo con el periodo de 12 años de convivencia exigido a la *gent de fora*, debe entenderse como resultado de la presión del grupo de *cases veïnes* en su afán por limitar la posibilidad de enriquecimiento dentro del propio grupo. No se puede negar que hay un interés por impedir que la *gent de fora* se convierta en *veïns* de pleno derecho, pero eso es mucho menos probable, aun existiendo un precedente, que la sobreexplotación del *dret de veïnatge* por parte de la población autóctona como se había hecho evidente.

En 2017, después de haber transcurrido más de 15 años desde su llegada y tras haber amenazado con denunciar al ayuntamiento por el incumplimiento de las ordenanzas, otras dos familias de *gent de fora* consiguen entrar en el reparto de kilovatios. Su condición de nuevos *veïns* se regularizó por medio de una carta firmada por el secretario del ayuntamiento y el alcalde del municipio, en la que se les hacía saber que formaban parte del *Comú de Veïns* del pueblo en el que residían y que por tanto debían colaborar en el mantenimiento de los servicios e implicarse en la celebración de las fiestas locales, como el resto de *veïns*. Lo paradójico de esta situación es que cuando estas familias pasan a ser miembros de pleno derecho del *Comú de Veïns*, dejan de participar en la vida social local.

El reconocimiento del *dret de veïnatge* a la *gent de fora* puede entenderse como el cumplimiento forzoso de la legalidad. Pero cabía esperar la oposición de los *veïns* a la entrada de más *gent de fora* en el reparto de kilovatios. Había que limitar su capacidad de acción y ampliar el margen

de maniobra de *patrimoni* como operador lógico para dar respuesta a los nuevos retos. Una de las ideas que surgió fue la alteración de las ordenanzas. Si estas reunían la tradición, es decir, la manera de proceder de los *veïns* desde un tiempo inmemorial, solo ellos en tanto herederos de ese pasado podían modificarlo. Entre los miembros más jóvenes de las *cases veïnes* surge la idea de crear una comisión para el estudio de las ordenanzas e introducir variaciones en el cumplimiento de los requisitos que otorgaban la condición de *veí*. Algo que llama la atención, ya que, si bien todo el mundo sabía de la existencia de estas ordenanzas, muy pocos, a excepción de la *gent de fora*, se habían preocupado de leerlas, lo que venía a reforzar la idea de que la capacidad de acción de los *veïns* no dependía tanto de la observancia de lo que en ellas se recogía, como de la identificación con un pasado local del que las ordenanzas solo eran un reflejo.

A iniciativa de los *veïns*-cabezas de familia, lo que acaba sucediendo no es la modificación de las ordenanzas, sino la constitución de dos *Comú de Veïns* en comunidades de bienes con plena personalidad jurídica. El primer *Comú de Veïns* que sufrió esta transformación fue el del pueblo donde residía la primera familia de *gent de fora* a la que se reconoció el *dret de veïnatge*; el segundo fue el pueblo donde más *gent de fora* vivía. A partir de este momento, y según queda establecido en los estatutos de ambas comunidades de bienes, se consideran beneficiarios del aprovechamiento bien comunal energía eléctrica los descendientes directos de los habitantes de los pueblos a los que se expropió el salto de agua que residan en el valle. Los miembros de las *cases no veïnes* podrán participar del reparto de kilovatios solo si el *Comú de Veïns* del pueblo en cuestión así lo acuerda. Esto significaba que haber vivido en el valle un periodo previo de tiempo dejaba de legitimar, de una vez por todas, el derecho a reclamar el ejercicio del *dret de veïnatge*, poniendo de manifiesto cómo el restablecimiento y legitimación del «orden original», *veïns-no veïns*, depende de la reinterpretación constante del pasado.

Consideraciones finales

En este texto se ha querido ilustrar cómo la institución de un orden social depende de la legitimación de una visión del pasado local en el presente. Esto ha puesto de manifiesto que ello es posible gracias a la actualización de ese pasado por medio de la incorporación de nuevos símbolos y significados, convirtiendo esa visión en construcción en un recurso vital. En este sentido, lo decisivo no es el grado de exactitud con el que se conoce un pasado remoto, un tiempo fuera del tiempo que escapa a su control para su reproducción fidedigna, sino la posibilidad que su cualidad de

antiguo (histórico) le confiere para ser reinterpretado y apropiado (Prats, 1997), como muestra el uso y desconocimiento de las ordenanzas por parte de la población autóctona. Lo que nos sitúa ante un ejemplo del uso de la cultura en tanto recurso de un grupo social (García, 1998).

El elemento central que legitima la transformación de la visión del pasado que se acaba imponiendo, y que permite ver el uso de la cultura como recurso es el concepto de *patrimoni*. Entendido en su sentido primordial como el conjunto de bienes de propiedad privada y comunal y de derechos sobre esos bienes, transmitidos generación tras generación, *patrimoni* es la idea clave en torno a la cual se construye la memoria compartida de las *cases veïnes* que se recrea con el paso del tiempo. La centralidad de este concepto radica en su capacidad para designar como *patrimoni* los recursos locales, independientemente del contexto económico, de modo que la identificación de los *veïns* con esos bienes se entiende como la consecuencia lógica de la visión de un tiempo anterior que se legitima con el paso del tiempo.

La diversidad de formas y significados que adquiere el concepto de *patrimoni* muestran el valor de uso de la cultura y la construcción de un *patrimoni* cultural, que en palabras de Castoriadis (2013), ponen de manifiesto las formas de vida por las que una sociedad concreta se instituye a través del tiempo. El concepto de *patrimoni* que se ha presentado, incidiendo en su función de operador lógico, y que muestra cómo el imaginario social se encarna en las prácticas de la vida diaria, es próximo a los conceptos de *patrimonio local*, apuntado por Prats (1998), y *patrimonio etnográfico*, señalado por Gómez-Pellón (2007). Como sostiene Prats (1997), el patrimonio local está constituido por el conjunto de símbolos y significados que condensan unos valores y una visión del mundo como intrínsecamente coherentes. Esto quiere decir que una de sus características principales es su capacidad para representar simbólicamente una identidad, y su carácter vivencial (Prats, 1998). De esto se desprende que el concepto de *patrimoni* lleva implícita una dimensión política que, como se ha querido mostrar, sale a la superficie en el proceso de construcción del discurso ideológico que legitima la continuidad del orden social.

Referencias

- Arqué, M.; Garcia, A. y Mateu, X. (1982). La penetració del capitalisme a les comarques de l'Alt Pirineu. *Documents d'anàlisi Geogràfica*, 1:9-67.
- Assier-Andrieu, L. (1986). L'esprit de la maison pyrénéenne. En *Los Pirineos Estudios de Antropología Social e Historia*. A. Esteban y Y.R. Fonquerne, Coords.: 95-109. Madrid: Casa Velázquez-Universidad Complutense.

- Barrera, A. (1990). *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural (lógica de la razón doméstica)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Beltran, O. y Vaccaro, I. (2017). Los comunales en el Pirineo central. Idealizando el pasado y reelaborando el presente. *Revista de Antropología Social*, 26(2): 235-257.
- Beltran, O. y Vaccaro, I. (2014). *Parcs als comunals. La patrimonialització de la muntanya al Pallars Sobirà*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Bringué, J.M. (2005). L'edat Moderna. En *Història del Pallars. Dels orígens als nostres dies*. C.M. Marugan y V. Rapalino, Coords.: 87-120. Lleida: Pagès.
- Bringué, J.M. (1998). Comunitats en francalou. El Pallars Sobirà. Segles XV-XVIII. En *Els béns comunals a la Catalunya moderna (Segles XVI-XVIII)*. E. Belenguer, J. Dantí y V. Gual, Eds.: 63-79. Barcelona: Rafael Dalmau.
- Bringué, J.M. (1995). *Els béns comunals al Pallars Sobirà*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra. Barcelona.
- Castoriadis, C. (2013) [1975]. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Comas d'Argemir, D. (1991). Casa y comunidad en el Alto Aragón. Ideales culturales y reproducción social. *Revista de Antropología Social*, 0:131-150.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2006). Introduction to of Revelation and Revolution. En *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*. H. Moore y T. Sanders, Eds.: 382-398. Oxford: Blackwell Publishing.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: WestviewPress.
- Gómez-Pellón, E. (2007). El patrimonio cultural: Memoria e imagen del grupo social. En *Introducción a la antropología social y cultural: teoría, método y práctica*. C. Lisón, Coord.: 378-398.
- García, J.L. (1998). De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27: 9-20.
- Halbwachs, M. (2004) [1968]. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.
- Leach, E. (1985). *Cultura y comunicación. La lógica de conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1997) [1962]. *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Lluís, J. (1979). *El meu Pallars, IV*. Barcelona: Barcino.
- Lluís, J. (1967). *El meu Pallars, III*. Barcelona: Barcino.
- Lluís, J. (1964) [1955]. *Records de la meua vida de pastor*. Barcelona: Barcino.
- Mateu, X. (1983). *El Pallars Sobirà: Estructura Socio-econòmica i territorial*. Barcelona: Caixa d'Estalvis de Catalunya.
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27: 63-76.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Rautenberg, M. (2003). *La ruptura patrimoniale*. Paris: À la Croisée.
- Ricoeur, P. (2003) [1969]. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Rosell, J. y Viladomiu, L. (2009). *Els ajuts des coblats a Catalunya i el seu impacte*. Barcelona: Grup de Recerca en Desenvolupament Rural de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Sabartés, J.M. (1998). *Població i territori a l'Alt Pirineu Català*. Tremp: Garcineu.
- Sabartés, J.M. (1993). *L'èxode pallarès. Crisi demogràfica i davallada poblacional als Pallars i a l'Alta Ribagorça (1857-1991)*. Tremp: Garcineu.
- Sumpsi, J.M. (1994). La política agraria y el futuro del mundo rural. *Revista de Estudios Agrosociales*, 167: 59-88.
- Tragó, P. (1982). *Spillmanifest de totes les coses del comtat de Castellbó*. La Seu d'Urgell: Societat Cultura Urgel-litana, Cebrià Baraut.
- Valls y Taberner, F. (1988). *Privilegis i ordinacions de les valls pirinenques: valls d'Àneu, Vall Ferrera i Vall de Quero*. Barcelona: Casa de la Caritat.
- Williams, R. (1984) [1971]. *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- Zonabend, F. (1980). *La memoire longue. Temps et histoires au village*. Paris: Presses Universitaires de France.