



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Del patrimonio a la patrimonialización. Sistema de clasificación y estructura social en un valle del Pallars Sobirà

Meritxell Sucarrat Viola



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**



**Del patrimonio a la patrimonialización.
Sistema de clasificación y estructura social en
un valle del Pallars Sobirà**

Meritxell Sucarrat Viola

**Programa de doctorado *Estudis Avançats en Antropologia Social*
Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica
Facultat de Geografia i Història
Universitat de Barcelona**

**Director: Dr. Joan Frigolé Reixach
Tutor: Dr. Ignasi Terradas Saborit**

Barcelona, octubre 2015

Agradecimientos

Gracias a los protagonistas de este trabajo, *veïns* y *gent de fora*, *gent de fora* y *veïns* por haber dejado que un primer encuentro casual se convirtiera en una relación que se extendió en el tiempo, y por hacerme partícipe de su experiencia de vida. Con todos he aprendido mucho más de lo que jamás hubiera imaginado. Sin ninguna excepción, gracias a todos.

Gracias a Joan Frigolé por su dedicación a lo largo de todo este tiempo. Por haber dirigido este trabajo desde el principio hasta el final, y por haber leído y releído cada una de sus páginas. Pero sobre todo por haber sabido transmitir su pasión por la Antropología ya en las clases de licenciatura. Muchas gracias.

Gracias a Ignasi Terradas, por haber aceptado sumarse a este proyecto en un estado ya avanzado, por sus comentarios y observaciones.

Gracias a Josep María Bringué por su generosidad, disponibilidad y sentido del humor.

Gracias a los miembros del Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona que durante este tiempo se han interesado por mi trabajo.

Gracias a los miembros de la Biblioteca de la Filosofía, Geografía e Historia y de la *Unitat de Recerca* del CRAI de la Universidad de Barcelona, por haberlo hecho más fácil.

Gracias al Pep por creer que era posible.

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo económico de:

Becas:

-Beca de formación en investigación y docencia (BRD) de tercer ciclo de la Universidad de Barcelona.

-Beca para estancias cortas a España y el extranjero dentro del programa de becas de tercer ciclo BRD de la Universidad de Barcelona. *Universidade Nova de Lisboa*, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas (bajo la dirección de Paula Godinho).

Grupos de investigación:

-“Globalización y producción de localidad. Implicaciones para el desarrollo y las políticas locales”. SEJ2004-07593/SOCI Ministerio de Educación y Ciencia. Programa FEDER. Investigador Principal: Joan Frigolé Reixach.

-“Procesos de patrimonialización de la naturaleza y la cultura. Posicionamientos locales y articulaciones globales”. SEJ2008-05065/SOCI Ministerio de Educación y Ciencia. Programa FEDER. Investigador Principal: Xavier Roigé Ventura.

A mi padre y a mi madre

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	1
<i>Objetivo y planteamiento de la tesis.....</i>	<i>2</i>
<i>La construcción del objeto de estudio. “Vivir en el campo”.....</i>	<i>9</i>
Aproximación a la realidad empírica.....	9
La experiencia de una identidad fuera de lugar en una sociedad estratificada.....	17
Conflictos y alianzas. La dependencia de informantes clave.....	25
Anécdotas y evidencias en la búsqueda de un sentido.....	34
2. CONTEXTO HISTÓRICO.....	39
<i>La configuración sociocultural del valle 1950-2015.....</i>	<i>40</i>
La institución de un orden social en un mundo global.....	40
La historia local de “lo rural natural”. Ganadería con turismo.....	57
La construcción de una visión hegemónica del mundo.....	71
Las imágenes de un mundo en transformación.....	85
3. MARCO TEÓRICO.....	101
<i>La institución de la sociedad en un valle del Pirineo catalán.....</i>	<i>102</i>
<i>Veïns-no veïns (gent de fora). El cambio bajo la permanencia.....</i>	<i>102</i>
Patrimonio, patrimonialización y patrimonio. Dos tradiciones y una cultura....	138
4. PRIMER CAPÍTULO ETNOGRÁFICO.....	181
<i>La lógica de la diferenciación social.....</i>	<i>182</i>
<i>Drets dels veïns y drets de la gent de fora. Un esquema para la práctica.....</i>	<i>182</i>
<i>Dret de veïnatge. La práctica del derecho de los veïns a ser diferentes y superiores.</i>	<i>191</i>
El derecho a construir y a ser amo del propio patrimonio.....	210
<i>Ser del poble y fer poble. Veïns y gent de fora en las celebraciones “tradicionales”..</i>	<i>236</i>
5. SEGUNDO CAPÍTULO ETNOGRÁFICO.....	259
<i>Cases fortes, cases riques, cases que van a més, cases pobres y families de fora.....</i>	<i>260</i>
La ganadería el recurso económico de las <i>cases fortes</i>	260

Patrimonio, familia y matrimonio.....	283
Santa Águeda y el día de la mujer trabajadora. Fiestas, conflictos y alianzas para la continuidad de un orden.....	317
Patrimonio, trabajo y política.....	348
6. TERCER CAPÍTULO ETNOGRÁFICO.....	379
<i>La patrimonialización de recursos autóctonos. La interdependencia del patrimonio turístico y el patrimonio comunal y privado de las casas.....</i>	<i>380</i>
La identificación de <i>veïns</i> y <i>gent de fora</i> con las distintas nociones de patrimonio...382	
Las formas de la patrimonialización del pasado local.....	411
La puesta en valor del propio pasado.....	436
7. CONCLUSIÓN.....	451
<i>La naturalización de un orden social y la institución del tiempo.....</i>	<i>452</i>
8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	459
9. FUENTES DOCUMENTALES.....	475

1. INTRODUCCIÓN

Objetivo y planteamiento de la tesis

El hilo conductor de esta tesis es la relación entre el pasado y el presente, y su objetivo analizar el proceso de estratificación y de diferenciación social en el contexto de la patrimonialización de la naturaleza y la cultura de un valle del Pirineo catalán. En este sentido, se espera mostrar cómo, a pesar de su interdependencia, *veïns* y *gent de fora* se instituyen como categorías “esencialmente diferentes” según se identifican de modo diferente con distintas nociones de patrimonio. Si los *veïns*, en tanto grupo corporativo, pueden identificarse con las diversas nociones de patrimonio por la resignificación de una idea anterior de patrimonio mediante la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* en el tiempo, la *gent de fora* que vive en el valle sólo puede identificarse con la idea “actual” de patrimonio, la que depende de la patrimonialización del pasado local.

Para comprender la importancia de la función simbólica del concepto de patrimonio y la naturalización de un orden social en un contexto de cambio, es importante entender cómo se legitiman distintas visiones del pasado, su interdependencia y su sentido práctico. La concepción de la relación patrimonio-*veí* como intrínseca se fundamenta en la idea de un tiempo inmemorial en el que los *veïns* habrían tenido un acceso privilegiado a los recursos naturales locales –patrimonio comunal–, en beneficio del patrimonio privado de la propia casa. Lo que significa que a lo largo del tiempo habrían existido *veïns*, en la medida que en grupo de casas, las *cases veïnes*, habrían sido capaces de apropiarse y transformar el patrimonio local en beneficio de sus intereses. Pero también que no toda la población se habría beneficiado por igual de los recursos locales, fundamentando la diferenciación de la población en *veïns* y *no veïns*. El acceso desigual a los recursos, desde un tiempo inmemorial, habría legitimado al grupo de *cases veïnes* para imponer su autoridad, a lo largo del tiempo. La visión de un tiempo inmemorial, asociado a la continuidad y la superioridad de estas casas, se habría plasmado en la organización política del valle a lo largo del tiempo, siendo a partir de la segunda mitad del siglo pasado cuando queda refrendada por la estructura político-administrativa del Estado español. Lo que significa que la dicotomía primordial *veïns-no veïns* queda inscrita en el marco legislativo, y que las *cases veïnes* son capaces de legitimar su “excedente de poder” por su participación en la política local.

La continuidad del tiempo inmemorial que legitima la estructura de poder y un tipo de orden social depende de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* y, en este sentido, de la reinterpretación de la visión del pasado con la que se identifican los *veïns*.

En el contexto actual, los *veïns* consiguen legitimar su hegemonía en la medida en que reinterpretan el pasado en términos del presente, por la incorporación de la visión del pasado que crea la patrimonialización a la idea de pasado con la que sólo ellos se identifican. Es así como los *veïns* son capaces de identificarse con los nuevos significados de patrimonio: la creación de un parque natural y la celebración de una feria, como expresiones de la patrimonialización del pasado local, y poner en marcha estrategias económicas diversas para mejorar la posición de sus casas. La institución de la relación lógica patrimonio-*veï*, que significa que sin *veïns* no hay patrimonio y sin patrimonio no hay *veïns*, muestra cómo los *veïns* instituyen su superioridad al crear un vínculo de doble naturaleza entre el pasado y el presente. Esto significa que los *veïns* están legitimados para apropiarse de los nuevos significados de patrimonio, en la medida en que éstos se sobreponen a un significado anterior de patrimonio identificado con los recursos de los que sus casas habrían dependido para su continuidad. En este proceso el tiempo anterior con que se identifican los *veïns* se actualiza por la incorporación del presente y éste cobra un sentido al inscribirse en una visión del pasado, legitimando en un nuevo contexto económico y social diferente su superioridad. En contrapartida, los *no veïns (la gent de fora)* que no pueden identificarse con una idea anterior de patrimonio, porque no descienden de una *casa veïna* sólo pueden relacionarse con el pasado por medio de la noción de patrimonio turístico que depende de la construcción de una nueva visión del pasado desde el presente y desde fuera. Lo que pone de manifiesto que la patrimonialización precisa de la existencia de un patrimonio previo, y que la institución de la sociedad depende de la institución del tiempo imaginario por un sistema particular de símbolos y significados (de patrimonio). La tesis consta de seis capítulos. En el primer capítulo, además de presentar el objetivo e introducir el planteamiento de la tesis, se explica la experiencia de un trabajo de campo intensivo. El objetivo es mostrar cómo el contexto que se fue definiendo desde mi llegada hasta mi salida del “campo” influyó en la recogida de datos y en la definición final del objeto de estudio. En este sentido, se considera importante explicar cómo fue la entrada en el valle, y la dificultad para encajar en un contexto en que la identidad la confiere la casa de origen y los roles individuales están fuertemente determinados por un sistema de autoridad y una ideología de género que legitiman la superioridad del sexo masculino y la autoridad de la generación más anciana. También se hace referencia a la relación entre el modo cómo se recoge la información –conversaciones casuales-, el tipo de información que se obtiene, y la importancia de sistematizar los datos para

establecer relaciones significativas que permitan mostrar la práctica de una lógica cultural. A través de las situaciones que se presentan también se quiere introducir al lector en la sociabilidad local.

En el segundo capítulo dedicado al contexto histórico se incide en la importancia de entender la realidad del valle en relación al proceso actual de articulación de la sociedad local con el contexto global. Ello permite reforzar la idea de que la institución de un orden social por la forma de un modelo de orden social ideal (tradicional) es indisociable de la producción de nuevos significados de patrimonio, en un momento en que el valle es objeto de políticas de patrimonialización de elementos autóctonos para la implantación de un modelo económico basado en el sector servicios. La puesta en valor de los recursos locales favorece el desarrollo del turismo y la continuidad del sector primario, y la dependencia de ambas actividades de subvenciones de la Unión Europea. Lo interesante de esta situación es que mientras el valle sufre una profunda transformación económica y social, como pone de manifiesto la llegada de *gent de fora* que se queda a vivir los *veïns* son capaces de llevar a la práctica distintas estrategias económicas que les continúan garantizando su superioridad por la reinterpretación de la visión del mundo (y del pasado) con la que se identifican. Una visión de la realidad que es indisociable modo en que la *gent de fora* que vive en el valle interpreta su experiencia de vida en el contexto local, lo que significa que se trata de dos maneras distintas e interdependientes de concebir la misma realidad.

En el tercer capítulo se ha querido explicar que la institución de un orden social no es un hecho natural, sino la institución concreta de un “magma particular” de significados bajo formas relativamente estables. Teniendo en cuenta que la sociedad no instituye el cambio (el tiempo) en total libertad, se ha recurrido a diversas teorías antropológicas y sociales para ver en qué medida la importancia que en ellas se ha concedido a la historia (la relación entre los hechos y la estructura) es útil para pensar la sociedad local, a través de un modelo de orden social que no es una construcción teórica, sino un modelo “emic” de representación de la realidad que se corresponde con la visión del mundo de los *veïns* como resultado de la institución de la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo. En este proceso se observa que debido a su polisemia el concepto de patrimonio funciona como un operador lógico (un capital) por medio de relaciones de analogía y homologías estructurales, favoreciendo a los que lo poseen (se identifica con él). En este capítulo también se hace especial énfasis en la idea de tradición entendida como un proceso activo de creación de significados por el que se

reinterpreta y se transmite una visión del tiempo, porque ello permite mostrar cómo en el contexto actual el sentido de un tiempo anterior depende de su reinterpretación por la incorporación de la visión del pasado que resulta de la patrimonialización del pasado local, y cómo la patrimonialización del pasado depende de la existencia de un pasado (patrimonio) previo. A pesar de su interdependencia, cada una de estas visiones del pasado es en sí misma una tradición y así se ha querido mostrar al intentar explicar la lógica en que se fundamenta cada una de ellas en relación con los distintos significados de patrimonio a los que legitiman y en los que se legitiman.

Los tres siguientes capítulos son etnográficos. En el cuarto capítulo se muestra la práctica del *dret de veïnatge*, que privilegia el acceso a los recursos locales a las *cases veïnes*, para mostrar la lógica de la diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora*. El objetivo no es sólo mostrar cómo en este proceso los *veïns* legitiman su superioridad, sino cómo ello depende de la resignificación de ambas categorías sociales y de la redefinición de los límites a la capacidad de acción de los individuos según la categoría con la que se les identifica. Este proceso se muestra en el contexto de la conversión de los recursos en bienes comunales, de la aprobación del Plan de Ordenación Urbanística Municipal, y en el contexto de la celebración de “fiestas tradicionales”, cuya continuidad depende de la implicación de la *gent de fora* que vive en el valle, poniendo de manifiesto que *ser del poble* y *fer poble*, son cosas distintas. Todas estas situaciones muestran cómo la continuidad del pasado, representado por un modelo de orden en el que los *veïns* ocuparían la posición superior, resulta de la institución continua de cambios dentro de los límites de la relación lógica patrimonio-veí.

El quinto capítulo, el más extenso, se dedica a mostrar en detalle el proceso de estratificación social. Aquí se explica cómo el origen y la forma por la que se expresa el patrimonio las diferencia en *cases fortes*, *cases riques*, *cases que van a més* y *cases pobres*, y cómo la pujanza de las casas se mide en relación con su capacidad para poner en marcha o ampliar un negocio turístico familiar. También se muestra cómo la relación lógica patrimonio-veí se instituye en el ámbito doméstico por un sistema de autoridad tradicional y una ideología de género que legitiman la supremacía de los hombres y la autoridad de la generación más anciana, con la idea de examinar la relación entre la actividad económica de las casas y su capacidad para reproducir el grupo doméstico a través del matrimonio de *l'hereu*. Lo que pone de manifiesto cómo el sistema de autoridad que confiere a cada miembro del grupo doméstico su posición y función para

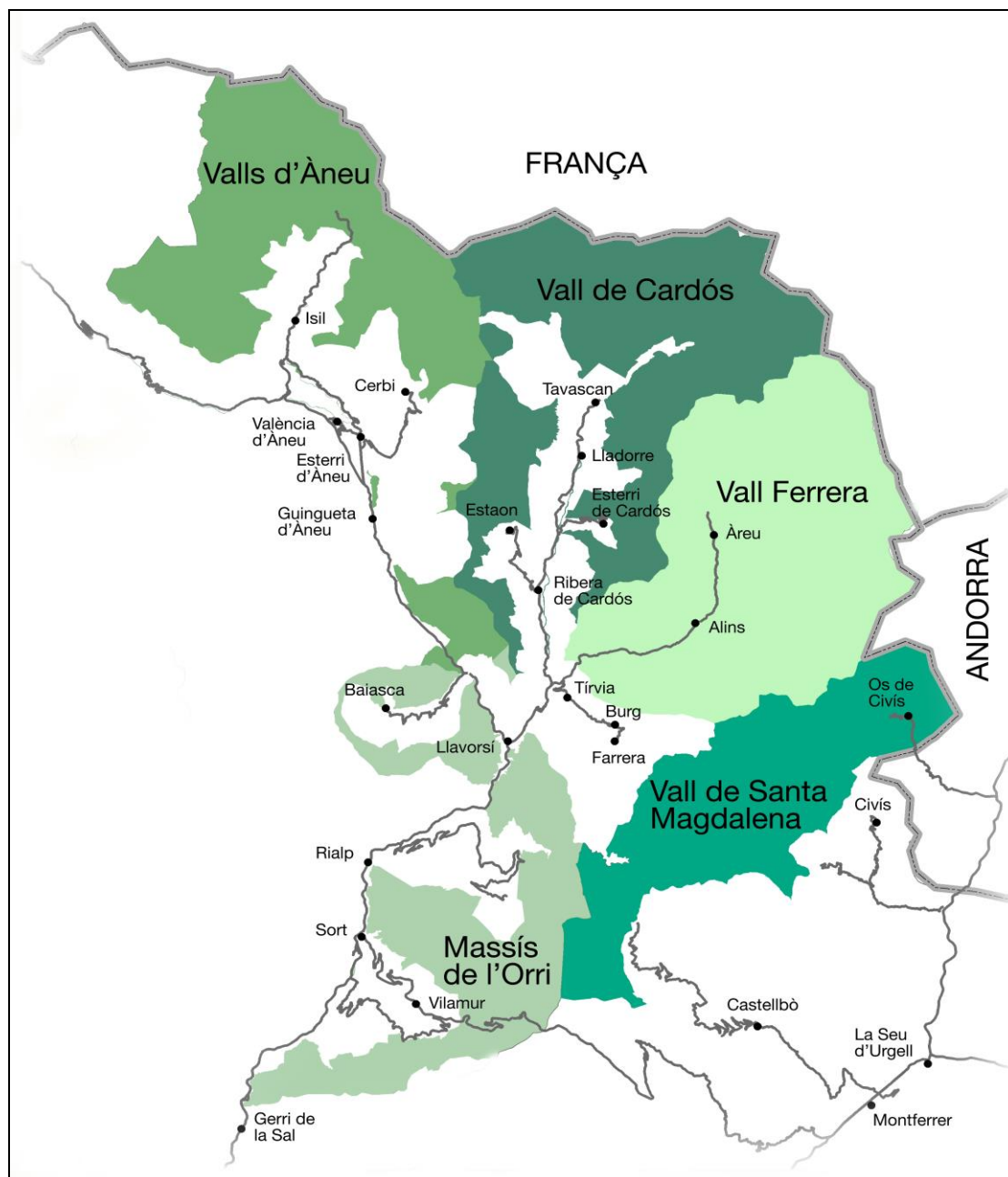
la salvaguarda del patrimonio familiar, acaba por comprometer la capacidad de las casas que dependen exclusivamente del turismo para reproducir el grupo doméstico y garantizar su continuidad. La relación entre la ideología de género hegemónica en relación a las categorías *dones de fora* y *dones del país* también se explora en el contexto de la celebración de la fiesta de santa Águeda y el día de la mujer trabajadora. Aquí se observa que el sentido de las prácticas de las mujeres y su capacidad de acción es indisociable de los conflictos y alianzas por los que los miembros de las *cases veïnes* son capaces de legitimar su superioridad frente a los miembros de las *famílies de fora*. En este capítulo también se muestran los tipos de trabajos que la *gent de fora* que vive en el valle, que no depende de un patrimonio, realiza para sobrevivir y la importancia que en este proceso cobran las alianzas con los representantes políticos locales. Unas alianzas que también son importantes para los miembros de las *cases veïnes*, aunque la capacidad de maniobra de estos individuos es mayor por contar con la historia de previa de alianzas y relaciones que pueden actuar a su favor. Así se observa, por ejemplo, en el caso de la generación joven de las *cases veïnes* que al terminar su formación superior plantea regresar al valle en un momento en que sus casas han mejorado su posición al pasar a depender del turismo. Lo que interesa destacar de este proceso es cómo los miembros de las *cases veïnes* conciben como un derecho “tener un enchufe” para ocupar un buen puesto de trabajo.

El último capítulo etnográfico se dedica a mostrar la patrimonialización de elementos autóctonos (patrimonio de las *cases veïnes*) para la producción de un patrimonio turístico. En un contexto en que la continuidad de las casas pasa por la reinterpretación de un tiempo anterior por la incorporación de nuevos significados de patrimonio, y la *gent de fora* que vive en el valle precisa legitimar su trayectoria de vida en el contexto local ambas categorías de individuos compiten para identificarse con la visión del pasado que se crea desde el exterior. Así lo ponen de manifiesto las diversas asociaciones, cuya existencia se debe a la aparición de distintas nociones de patrimonio en el tiempo, que se crean a lo largo de este proceso compuestas por miembros de *cases veïnes* y/o *gent de fora* que vive en el valle para apropiarse de la organización de la Feria del Hierro que es la forma por la que se expresa la patrimonialización del pasado local después de la creación de un parque natural, que se convierte en el principal agente patrimonializador del pasado. La capacidad de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle para identificarse con el nuevo significado de patrimonio, resulta del distinto modo en unos y otros establecen un vínculo entre el pasado y el presente. La patrimonialización

de elementos autóctonos pone de manifiesto la interrelación entre las nociones de patrimonio turístico, y patrimonio comunal y privado de las casas, mostrando cómo el patrimonio comunal se convierte en el foco de las iniciativas de la patrimonialización del pasado local. La construcción de una nueva visión del pasado también muestra que cuando el pasado de las casas cuenta con los elementos del pasado que la patrimonialización quiere poner en valor, las *cases veïnes* idean estrategias para beneficiarse del nuevo valor del patrimonio familiar, apropiándose de la visión del pasado que se crea desde el exterior. Lo que pone de manifiesto la interdependencia de un tiempo anterior (el de las *cases veïnes*) de la visión del pasado de que depende la patrimonialización, y viceversa.

El valle está situado en el extremo noroeste de la comarca del Pallars Sobirà, y limita con Francia y Andorra. A partir de la década de 1990, el turismo releva al sector primario y se convierte en el motor económico de la zona que desde principios de la década del 2000 está incentivado por la implementación de políticas de patrimonialización del pasado local. En 2015 el valle cuenta con 152 habitantes repartidos en cuatro núcleos de población.

Mapa de la zona



Fuente: Parque Natural del Alto Pirineo

La construcción del objeto de estudio. “Vivir en el campo”

Aproximación a la realidad empírica

Los datos que se presentan en este trabajo fueron recogidos en trabajo de campo intensivo entre julio de 2005 y octubre de 2006, y en estadías seriadas, no superiores a los 15 días, entre noviembre de 2006 y marzo de 2015, sumando en total algo más de 20 meses de trabajo de campo en distintos pueblos de un valle del Pirineo catalán. La información recogida se ha complementado y contrastado con la consulta de documentos históricos primarios datados entre finales de la década de 1950 y finales de la década de 1990.

Tomando como referencia a Lévi-Strauss, Laplantine (2000 [1996], 2004) señala que en Antropología (etnología), la descripción etnográfica constituye el paso previo al descubrimiento de una lógica cultural. Lo que significa que hay que empezar por explicar cómo ha sido ese trabajo de campo, y en concreto cuáles han sido los factores que han influido en la relación entre el investigador y un grupo de individuos desconocidos en un contexto determinado; ya que la descripción etnográfica es siempre la descripción de quien describe y la interpretación de los datos es indisoluble de quien se pregunta sobre su sentido (Laplantine, 2000 [1996]: 38-39; Guber, 2001, 2005 [1991]). En este sentido, siguiendo a Caratini (2013), cuando explica que el descubrimiento de una lógica cultural no depende sólo del tiempo del trabajo de campo o de la distancia geográfica entre el lugar donde se lleva a cabo la investigación y el lugar de origen del investigador, sino de la fractura y recomposición resultante del sistema de referencias del investigador para comprender una realidad desconocida hasta el momento, el objetivo de este capítulo es describir cómo fue el proceso de recogida de datos para comprender cómo se llega a la definición del objeto de estudio que aquí se presenta (Geertz, 1980,1989 [1977]; Reynoso, 2003 [1991]; Rabinow, 2007 [1997], 2003; Ghasarian, 2004; Leservoisier, 2005; Bensa, 2006).

La casi totalidad de los datos recogidos se obtuvieron en el contexto de conversaciones informales con la población del valle, que podrían caracterizarse como fragmentos de una larga conversación siempre inacabada que, cuando la ocasión lo propiciaba, volvía a retomarse en el punto en que momentáneamente parecía haber terminado (Malinowski, 2001 [1972]; Bloch 1977, 1991, 2005; Sullivan 1995). Esto se explicaría por la resistencia y/o incapacidad, por una supuesta falta de costumbre, de la población mostraba a contestar de forma concisa preguntas concretas y directas sobre

determinados aspectos de la realidad local. De modo que fue en el contexto de conversaciones casuales y anecdóticas que giraban sobre cuestiones que la población tenía interés por discutir cuando podía intervenir, sin demasiada insistencia para dotar de naturalidad una interacción de por sí cargada de artificialidad, para redirigir la conversación hacia temas que en un principio consideraba especialmente importantes. En contrapartida, sí realicé entrevistas semidirigidas a funcionarios y trabajadores de la Administración pública, cuando me reunía con ellos, bajo cita previa, en sus oficinas, ya que este era el modo que me permitía obtener información de parte de individuos que representaban organismos e instituciones que aplicaban políticas que influían en la vida de la población, en un contexto formal. Con la intención de frenar, en la medida de lo posible, la proliferación de versiones sobre mis intenciones y el porqué de mi llegada, no confronté a la población con ningún soporte para el registro de información, como una grabadora, porque entendí que en un contexto donde callar cobraba una importancia especial, la utilización de este recurso, por su posible función como medio de delación, podía ocasionar más malentendidos que aportar beneficios significativos. En cambio, en mis desplazamientos por el valle, sí solía llevar conmigo una libreta donde iba registrando la información a la que tenía acceso en los encuentros casuales con la población local. Una información que transcribía cuando regresaba a casa, poniéndola en relación con las experiencias y el resto de información a la que había tenido acceso durante el día, y que hay que entender como el registro escrito de lo que creí escuchar y ver como resultado de mi participación y asistencia a los bares locales, a la piscina municipal, a las fiestas mayores y otras celebraciones locales, y de mis visitas a los huertos, a las casas y a otros pueblos de la comarca.

Intentaba organizar las mañanas y las tardes en función de los hábitos de la población, una vez pude hacerme una idea de cuáles eran, pero a pesar de los esfuerzos por sistematizar la recogida de información, gran parte de los datos que acumulé fueron fruto de encuentros producidos al azar. Podía hacer planes y desplazarme de un pueblo a otro en busca de individuos que suponía que encontraría en algún lugar determinado realizando tal o cual actividad, porque así los había visto en otras ocasiones, pero de camino, el encuentro inesperado con alguien dispuesto a conversar me desviaba de la trayectoria prevista. Los cambios de planes y la reorganización constante del tiempo, y la incertidumbre sobre lo que aparentemente podía darse como probable, fueron una fuente de tensión a lo largo de todo el trabajo de campo, porque el grado de improvisación con el que tenía que trabajar dificultaba que pudiera establecer alguna

relación significativa entre toda la información que iba recabando, fomentando la experiencia de una falta de control sobre el medio en el que me movía y sobre la investigación. Sería justamente el grado de improvisación al que estaba sometida mi vida diaria lo que me llevaría a considerar la importancia de aprovechar cualquier oportunidad que la población me ofreciera para conversar, porque siempre quedaba la duda de cuándo iba a tener lugar el próximo encuentro; ya que ir al encuentro de la población, donde sabía que podía encontrarla, no era garantía de que pudiera acabar entablando una conversación, por no encontrarse nadie en el lugar previsto o por no ser esta la prioridad de los presentes, como ya había tenido ocasión de comprobar. De modo que empecé a darme cuenta que era la población y no yo la que imponía un orden a mi tiempo, y que tan difícil era centrar una conversación en torno a un tema como conseguir que los encuentros que había fijado de antemano tuvieran lugar, si una decisión de última hora alteraba las prioridades del individuo con el que había quedado, sin que yo no llegara a cerciorarme del cambio de planes hasta el mismo momento de la cita. Con el paso del tiempo, y en la medida en que conseguí visitar a la población en sus casas, participar en comidas familiares, hacer alguna excursión con el grupo de jóvenes autóctonos, trabajar puntualmente en la hostelería y asistir a alguna cacería, pude completar la información que en el día a día obtenía de forma casual, dispersa y entrecortada. Esto me aportó cierta seguridad y control sobre el desarrollo del trabajo de campo, sin dejar por ello de desaparecer mi desconcierto ante un acúmulo de información difícil de descifrar, en un contexto donde paradójicamente todo parecía obedecer a una lógica preestablecida que era importante poder descubrir.

El hecho de registrar conversaciones entrecortadas y solapadas, que empezaban como terminaban, con urgencia y sin motivo o una explicación aparente, me creó la necesidad de confirmar por diferentes vías lo que escuchaba, más cuando “las cosas importantes” parecían revelarse rápido, como de pasada, después de conversar durante un tiempo sobre generalidades que parecían no tener la menor importancia. Recuerdo muy bien que cuando estos momentos llegaban, precedidos por una inclinación de la cabeza y un tono de voz más bajo, por parte de quien hablaba, me sorprendía a mi misma haciendo ver que no prestaba atención a lo que se decía –aunque se decía para que tuviera conocimiento de ello- cuando en verdad intentaba grabar en la memoria cada palabra que había escuchado para transcribirla cuando estuviera de vuelta a casa. En estos momentos era cuando se procedía a criticar, por su desaprobación, el comportamiento de alguien que no estaba presente. Esta manera de comunicarse, que podía ser

extensible a toda la población, independientemente del sexo y la edad, me orientó a la hora de entender el fundamento y el significado de la expresión *tenir mil cares*; pues me di cuenta de que si como yo la población también era testimonio habitual de las críticas de las que eran objeto el resto de individuos, lo más indicado era mantener una actitud cordial con todo el mundo y charlar indistintamente con unos y otros; ya que uno nunca podía estar seguro a quién tendría que acabar pidiendo ayuda, ni quién maquinaba en su contra. Considerar la expresión “tener mil caras” permitía comprender porqué sospechar sobre el comportamiento ajeno parecía ser algo normal, como lo era elaborar versiones acerca de los acontecimientos, y la importancia que la población concedía al control de la información: si no se podía llegar a conocer, o estar seguro de quién estaba detrás de las críticas ni el motivo de las mismas, lo lógico, incluso lo necesario, era sospechar de cualquiera convirtiendo cualquier indicio en una prueba que corroborase las sospechas iniciales y el sentido práctico de construir un mundo de suposiciones y conjeturas. Fue así como me di cuenta de que lo que importaba no era si lo que se comentaba era cierto o no, como que todos creyeran de que existía o podía llegar a existir cierta información sobre la vida privada de las personas, que circulaba a través de canales restringidos, fomentando que la intriga y la desconfianza caracterizaran, en gran medida, las relaciones sociales entre la población.

Con el tiempo también me di cuenta que aunque intentara disimular mi afán de conocimiento, mi presencia no sólo afectaba el modo en que la población se relacionaba entre ella, sino que me hacía cómplice de los comentarios y de las situaciones en las que se me permitía participar. También observé que la población evitaba hablar en primera persona y que era a través fórmulas como *me han dicho que han oído decir*, o *dicen que han dicho y visto, pero yo no sé nada*, u otras similares, como conseguía la habilidad para poner en boca de otros sus juicios de valor y opiniones, o incluso hablar de su propia experiencia de vida como si se tratara de la vida de otro individuo. Más adelante entendí que este modo de crear y transmitir información estaba íntimamente relacionado con la categoría social a la que pertenecía el individuo que tomaba la palabra, poniendo de manifiesto que no toda la población tenía la misma capacidad para evadir responsabilidades y/o poner en boca de otros algo que aquellos no habían dicho. Fue la obsesión por recopilar el máximo de versiones que sobre hechos y situaciones concretas se iban contando, con la finalidad de encontrar un sentido a lo que escuchaba y observaba, lo que condicionó que mis idas y venidas del valle se alargaran en el tiempo. El tiempo que dediqué a escuchar o a participar activamente en las conversaciones que

fortuitamente se entablaban entre la población no siempre se tradujo en la transcripción de información relevante, aunque sirvió para contextualizar el significado de otros datos, y para extender y consolidar una red de relaciones que me permitió continuar recopilando información.

Mi establecimiento definitivo en el pueblo, capital del único municipio que integra el valle, estuvo precedido por tres estadías previas en pensiones situadas en distintos pueblos de la comarca. El objetivo de estas estancias era encontrar alojamiento en un pueblo que me permitiera investigar mi objeto de estudio inicial: analizar cómo la reciente creación de un parque natural, en 2003, podía afectar las relaciones entre la población y entre ésta y el medio físico. Finalmente, después de seguir las indicaciones de las familias que regentaban los negocios turísticos en que me alojé, de sus clientes – básicamente, trabajadores de la industria de la construcción y viajantes y representantes de diversas marcas comerciales- y de la población en general, que iba conociendo a medida que me iba introduciendo en diversos ámbitos –la escuela, el instituto, el parque de bomberos y la comisaría comarcal de la policía autonómica- acabé por visitar el ayuntamiento del municipio que más hectáreas de monte comunal tenía afectadas por la creación del parque natural, donde expuse mi interés por alquilar un apartamento para vivir, durante un tiempo, en alguno de los pueblos que integraban el municipio. Tras la celebración de una reunión entre los miembros del equipo de gobierno local, se acordó que pasara a ser la nueva inquilina de un apartamento de propiedad municipal que quedaba disponible después de que las maestras de la escuela lo abandonaran al finalizar el curso escolar. El hecho de ser mujer, no llevar rastas, y no tener un perro, es decir, por no guardar ningún parecido con los individuos que trabajan para las empresas de deportes de aventura de la comarca, habría actuado a mi favor, porque se entendía que cumplía con los requisitos que garantizaban la correcta conservación de inmueble.

El día en que me mudé, el primer sábado del mes de julio, era la segunda vez que visitaba el valle, donde aparte de la administrativa y el secretario del ayuntamiento, que entonces no vivían en el valle, no conocía a nadie más. Era un día luminoso y calmo de verano, así lo recuerdo, en que las terrazas de los bares locales, situados todos a pie de carretera, estaban ocupadas de forma aleatoria por algunos individuos, básicamente turistas. Una imagen que nada tenía que ver con la que había visto un par de meses antes, cuando tuve que sortear unas cuantas docenas de vacas que habían invadido la carretera y algún que otro perro que de improviso aparecía tras la esquina de alguna calle desierta. Una vez instalada, con la intención de poner en práctica el consejo que

guardaba de mis estancias anteriores en la comarca: relacionarse y darse a conocer para encontrar lo que uno busca, salí a la calle y me senté en la terraza de uno de los bares para ver si conseguía entablar una conversación, o al menos, me hacía visible. Estuve de suerte, y al poco tiempo de estar conversando con una pareja de turistas de mediana edad, un hombre que se presentó como originario del pueblo, y que había escuchado cómo explicaba mi intención de vivir por un tiempo en el valle –todavía no sabía cuántos meses- me invitó a unirme al grupo de jóvenes autóctonos que cada noche se reunía en el mismo bar. Cuando regresé al bar, ya de noche, me di cuenta de que todos los presentes ya estaban informados de mi llegada, aunque las explicaciones que di ese día y los días siguientes sobre el motivo de mi presencia no sirvieron para que la población comprendiera qué había ido a hacer al valle. Lo que no impidió, debido a la novedad que representaba mi persona, que en poco tiempo pudiera participar de forma regular en las tertulias nocturnas, en las que aprovechaba para preguntar a la población su opinión sobre el hecho de vivir dentro de un parque natural, sin éxito. Si la prioridad de los jóvenes, que se habían presentado con el nombre de la casa de la que eran hijos, era ponerse de acuerdo sobre la próxima fiesta mayor a la que asistirían, la de los hombres de mediana edad –los padres de los anteriores- era saludar e intercambiar impresiones con los turistas que un verano más regresaban al valle en vacaciones. La sensación de control que me proporcionaba el poder relacionarme con la población local, al menos de noche, se alternaba con la intranquilidad que me producía el no ser capaz de provocar ningún tipo de reacción cuando introducía el tema del parque natural. Pero justo al cabo de una semana de mi llegada, la conjunción de varios factores acabará por desencadenar una discusión que resultaría reveladora. Mientras conversaba con algunos hombres en el bar al que acudía cada noche, un hombre en el que no había reparado hasta el momento irrumpió en el establecimiento acompañado de su hija mayor. Sin dudarle, se me acercó y con cara de pocos amigos me dijo que si mi interés era saber cómo la creación de un parque natural afectaba a la población, él mismo me lo podía explicar. Ante una audiencia expectante, compuesta básicamente por población autóctona, este hombre explicó que la Administración había creado el parque natural para que algunos individuos –los técnicos responsables de las distintas áreas por las que desde el parque natural se planeaba intervenir en el territorio- pudieran colocarse ocupando buenos puestos de trabajo y recibiendo buenos sueldos, sin haber tenido en ningún momento en cuenta los intereses de la población. Según este hombre, cuya casa dependía básicamente de la práctica ganadera que él desempeñaba, la creación del

parque natural iba a afectar de manera muy negativa a la ganadería por las restricciones que acabaría imponiendo a la explotación de los pastos comunales, y por la reintroducción de especies animales protegidas. En su opinión, vivir en un lugar donde las próximas generaciones no iban a poder controlar la explotación de los recursos naturales ya era suficientemente lastimoso, para que encima la Administración pagara a individuos, como supuestamente era mi caso, para que espicara a la población y elaborara informes sobre cómo invertía su tiempo. Cuando el ganadero acabó de exponer públicamente sus quejas, el hombre que desde el día de mi llegada había favorecido mi relación con el grupo de jóvenes autóctonos, taxista de profesión, dijo que lo más importante no era la consideración de la situación de cada casa en particular, sino la defensa del interés general para que todas las casas vieran mejorada su situación. Luego dirigiéndose a mí, se apresuró a añadir que él sobre el parque natural no iba a opinar porque carecía de la información necesaria para ello. Pero fuera ello cierto o no, lo que interesa destacar es que las palabras de este hombre podían interpretarse como la manera de evitar manifestarse en relación a un hecho que tenía que ver con la jerarquía social, y con las expectativas de su posible alteración, según las actividades económicas de que dependiera cada casa. El comentario del taxista, en lugar de calmar al ganadero lo exaltó todavía más, ya que éste consideró la falta de información a la que aquel aludía como una muestra de su falta de interés por las consecuencias negativas que muy probablemente se derivarían de la creación de un parque natural, lamentando, además, que en las reuniones que se habían celebrado en el ayuntamiento para informar de la creación del parque sólo hubieran asistido representantes de las casas que dependían de la ganadería. El ganadero también se quejaba de que la prioridad de la población fuera la celebración de la próxima fiesta mayor. Cuando este hombre hubo terminado su exposición, aproveché la ocasión para insistir en que yo no tenía ningún tipo de vinculación con el parque natural, y que mi objetivo era realizar un estudio para la universidad. Como consecuencia de este incidente, y de la dificultad con que me encontraba para conseguir que la población hablara abiertamente y con detalle sobre el parque natural -sólo conseguí que en un par de ocasiones dos individuos que vivían en el valle pero que eran originarios de una comarca próxima a Barcelona hablaran explícitamente del parque natural- acabé por convencerme de que lo mejor era dejar de insistir en el tema, porque la evidencia de una curiosidad desmesurada podía acabar por fomentar el rechazo hacia mi persona.

Pocos días después de ese incidente, cuando volví a coincidir con el taxista éste se me acercó y buscando mi complicidad me comentó que no debía hacer caso de la reacción del ganadero, porque en cualquier lugar podía encontrar “gente un poco rara”, a la que era mejor no prestar demasiada atención. Relacionando la reacción del ganadero con las circunstancias en que había tenido lugar la discusión en el bar más concurrido las noches de verano, llegué a varias conclusiones que más tarde se convertirían en puntos de partida. En un primer momento, entendí que el incidente tenía que ver con mi presencia, un individuo recién llegado con intenciones desconocidas, al que era preciso marcar una posición. Pero teniendo en cuenta la composición del auditorio, *caps de casa* (cabezas de familia) del valle, como el ganadero y el taxista, y la forma y el contenido que había acabado tomando la discusión, pronto me di cuenta de que mi presencia no era el motivo sino el pretexto para reafirmar la propia identidad y defender en público los intereses de la propia casa ante el grupo de iguales. Si esto era así, y además tenía en cuenta el hecho de que el grupo de jóvenes autóctonos solía hacer referencia a su casa de origen, empezaba a ser evidente que la afectación local de la creación de un parque natural no podía comprenderse si no se explicaba cómo se establecía la relación entre los factores que determinaban la jerarquía social, y daban sentido a las prácticas de la vida diaria. Lo más sorprendente de todo fue que este incidente no impidió que el ganadero se convirtiera en un informante clave. Solos, o en compañía de alguna de sus hijas adolescentes, pasamos largas jornadas conversando mientras subíamos y bajábamos montañas en busca del ganado. Por el contrario, mi relación con el taxista empezó a ser cada vez más distante, después de que pasada la compañía turística de verano mi presencia se convirtiera en un hecho habitual. En este sentido es importante señalar, que la facilidad con que conseguí entrar en el campo se debió a que había llegado en el momento del año en que una de las prioridades de la población era relacionarse con el exterior a través del trato con turistas y propietarios de segundas residencias.

En lo que sigue a continuación se va a mostrar cómo la estructura de poder local determina la creación de una identidad que condicionará mi estancia en el valle y la recogida de información. Esto permitirá explicar los factores que han condicionado mi interpretación de la realidad local, y cómo el objetivo de investigación pasa a ser el análisis de la organización social local.

La experiencia de una identidad fuera de lugar en una sociedad estratificada

Durante los meses de verano, tanto de día como de noche, la actividad social se concentraba en los tres bares del pueblo, situados todos a pie de carretera. Durante el día, el movimiento de gente empezaba a ser evidente a partir de las 11 de la mañana, cuando los ganaderos interrumpían la siega de forraje en los prados y entraban en los bares para ponerse al día de los últimos acontecimientos. Esta también era la hora en que algún adolescente autóctono, familias propietarias de segundas residencias y turistas empezaban a desfilarse por las calles del pueblo para ir a bañarse al río o a la piscina. A los miembros de las familias que regentaban negocios turísticos, difícilmente se les veía fuera de los bares, restaurantes, pensiones y fondas, anexos a las casas, donde trabajaban, a no ser que el motivo fuera hacer algún encargo o gestión en la capital de la comarca. La población que dependía de la industria de la construcción y del sector servicios pasaba gran parte del día fuera del valle, al que regresaban después de la jornada laboral a última hora de la tarde. Lo que significaba que si quería relacionarme más allá de las tertulias nocturnas, tenía que intentar coincidir con la población en los breves momentos en que se dejaba ver en público. Con las mujeres podía conversar cuando mientras se movían entre las cuadras, los corrales y los huertos contiguos a las casas, y cuando paseaban en pequeños grupos a lo largo de la carretera local a primera hora de la tarde. Y con los ancianos cuando los encontraba sentados en pequeños corros a la sombra de algún árbol, o en algún cruce de caminos, intercambiando impresiones. A diferencia de lo que sucedía en los bares por la noche, cuando se solía hablar a gritos y se interrumpía constantemente las conversaciones para mantener un diálogo cruzado entre varias mesas, el tono y el ritmo de las conversaciones durante el día eran mucho más sosegados. Aunque lo cierto era que si no hubiera invertido tiempo en ir cada noche a los bares locales para relacionarme con el grupo de jóvenes autóctonos y sus padres, conversar con sus madres y sus abuelos durante el día me hubiera resultado más difícil. Mis repetidas idas y venidas de los bares, a medida que transcurría el tiempo de trabajo de campo, me permitieron observar diferencias en la interacción social según la época del año. Si en las noches de verano, población local, turistas y propietarios de segundas residencias se mezclaban indistintamente en las terrazas de los bares, durante las tardes de invierno los bares sólo estaban ocupados por población local, básicamente, hombres de mediana edad, los *veïns*.

A finales de verano, la población parecía contenta con mi presencia. Turistas y propietarios de segundas residencias habían empezado a desaparecer, algunos hasta el

próximo año y otros hasta el próximo fin de semana o puente, siendo entonces cuando la población empieza a interesarse por saber cuánto tiempo más me iba a quedar, proponiendo alternativas a mi modo de vida que no acababan de entender. Según unos, debía intentar conseguir unas cuantas cabras y hacer de pastora durante un tiempo. Según otros, lo que debía hacer era conseguir un trabajo en la hostelería. Lo más interesante de todas estas sugerencias, como luego descubrí, era que se trataba de ocupaciones que se relacionaban con la *gent de fora*, o que básicamente realizaban las mujeres. La población comparaba mi situación con la de dos hombres de unos 30 años de edad que eran originarios de una comarca próxima a Barcelona y que llevaban cerca de tres años viviendo en el pueblo. Si hacía como ellos, y conseguía pasar un invierno en el valle, ya podía quedarme a vivir entre ellos. Algunas veces, estos comentarios se acompañaban de expresiones como, *ya no me acuerdo de cuando llegaste, parece que lleves mucho tiempo entre nosotros*, etc., que fomentaban la falsa creencia de que mi integración era casi absoluta. En caso de que el motivo de no querer quedarme a vivir en el valle fuera que echara de menos mi familia, como solución, la población me sugirió que hiciera como algunas *dones de fora* casadas en el valle, que con frecuencia de ausentaban unos días para ir a visitar a sus padres. En varias ocasiones también se me invitó a empadronarme en el pueblo. Todo esto ponía de manifiesto que mi vida privada se discutía sin ningún reparo, como un tema más de conversación, especialmente por parte del grupo de jóvenes autóctonos y sus padres que insistían en la importancia de encontrar pareja (marido) y pasar a ser miembro de una *casa veïna*, porque vivir sola no era lo más conveniente. En esta época, otoño de 2005, recibía llamadas de la población cada vez que me ausentaba durante dos o tres días, para saber cuándo volvería, lo que no me incomodaba especialmente; ya que a mi llegada, debido a problemas con las compañías de teléfono móvil, hubo quien se ofreció a que diera su número de teléfono como número de contacto y a que usara el teléfono de su casa en caso de necesidad. Lo que sí fue preocupante fue el control que, con el paso del tiempo, la población consiguió ejercer sobre mis prácticas diarias, de forma sistemática. Ante mi presencia, la población no tenía ningún reparo en hablar de mí como si no estuviera presente y comentar qué era lo que debía o lo que no debía hacer. En mi ausencia, en cambio, entre sorprendida, contenta y escéptica, la población explicaba a turistas y propietarios de segundas residencias que estaban muy contentos, porque una chica se había trasladado a vivir al valle aunque no sabían del cierto a qué se dedicaba.

Pasó el tiempo y se empezaron a cuestionar mis movimientos: si me desplazaba en coche o a pie, sola o acompañada, si hablaba con unos y no con otros, y si hacía una cosa a cierta hora del día y no hacía otra. También se comentaban los cambios que desde el exterior podían observarse en mi apartamento: si las persianas estaban subidas o bajadas, y si las ventanas estaban abiertas o cerradas. La población se sorprendía y ridiculizaba el hecho de que cerrara con llave la puerta de mi apartamento, y la que daba acceso desde la calle al edificio donde éste se encontraba y donde se encontraban las dependencias del ayuntamiento, después de que la administrativa y el secretario hubieran terminado su jornada laboral, porque, en su opinión, ésta era una práctica de gente de ciudad¹. Algunas veces, al regresar al apartamento de madrugada, después de asistir a alguna fiesta mayor, me había encontrado con que la puerta que daba a la calle estaba abierta, a veces entreabierta y en algunas ocasiones cerrada pero sin llave. Pero lo que me hizo ser consciente del control que se ejercía sobre mí, a pesar de la cordialidad con que en a pleno día continuaba siendo tratada, fue cuando en una de estas ocasiones un perro, cuyo dueño reconocí al momento, salió del edificio al abrir la puerta. Este incidente hizo que me acordara de la ocasión en que una turista, que llevaba más de 30 años alojándose en una fonda del pueblo, me había contado que ante su interés por alquilar alguna casa o apartamento, la población se había ofrecido a mostrarle el apartamento donde yo vivía con la intención de que si era de su agrado pudiera pasar a ocuparlo. Reflexionar sobre este tipo de comportamiento, del que había sido consciente por experiencia propia o porque alguien me había advertido de ello, me llevó a considerar lo sutil, pero eficaz, que podía llegar a ser el control que algunos individuos ejercían sobre el resto, y que el sentido de las relaciones entre los individuos cambiaba según variaban los intereses y la coyuntura del momento. Las contradicciones que experimentaba en el día a día, a medida que profundizaba en mis relaciones con la población local, también me llevaron a reflexionar sobre la relación entre las formas por las que se ejercía el poder y la formación de grupos y categorías sociales.

La primera profesión con que la población local me identificó fue la de arqueóloga. Me enteré a los pocos días de mi llegada cuando un par de hombres de cerca de 40 años de edad se acercaron para decirme que los arqueólogos no les gustaban, porque se metían en todas partes, todo lo querían saber, y además se apropiaban de todo lo que

¹ Cuando empecé a visitar a la población en su casa y comprobé que la puerta principal, por la que accedían a la casa las visitas, también estaba cerrada con llave. Otra cosa sería, que los miembros de la familia utilizaran otros accesos –puertas traseras, patios interiores, etc.- que solían estar abiertos, pero que sólo ellos utilizaban.

encontraban. También había quien pensaba que había ido hasta la comarca para estudiar al hombre pallarés. A finales de otoño de 2005, según me informó una joven, mi ocupación era hacer cafés y dar conversación en los bares. Si durante el verano la actividad social se había concentrado en el extremo del pueblo donde se encontraban los dos hoteles, en esta época del año había que ir hasta el bar que había en el otro extremo del pueblo para encontrar algún interlocutor, especialmente por las tardes, entre las 18 y las 21 horas. Este bar, que se comunicaba con una tienda de comestibles por medio de una puerta corredera, era en el que los *veïns* de la capital del municipio se reunían durante los meses de invierno. En varias ocasiones había ido a comprar a la tienda, pero hasta este momento había considerado la conveniencia de entrar en el bar. Este bar también tenía la particularidad de contar con una gran vidriera que se convertía en un mirador excepcional para los que se encontraban dentro. Las visitas a este bar, por las tardes, las alternaba con las visitas a los dos otros bares, por las mañanas. Los comentarios de las jóvenes durante el verano, que decían que evitaban ir a ese bar, que identificaban como el lugar donde se conocía cualquier cosa que ocurriera en el valle, porque sólo había hombres, y el hecho de ver cómo se convertía en el centro de reunión de la población autóctona cuando empezaba el frío, me hizo entender que si quería “captar la esencia” de la vida en el valle tenía que ir a ese bar, todo esto mientras continuaba relacionándome con el grupo de jóvenes autóctonos cuando regresaban a sus casas los fines de semana desde Barcelona, donde estudiaban.

De los encuentros con los jóvenes recuerdo cómo, en alguna ocasión, algún chico me había preguntado si yo misma cocinaba lo que comía. Una pregunta que me sorprendió, sabiendo como todos sabían que vivía sola, pero que comprendí cuando me percaté de que en el contexto local el fracaso de un matrimonio se atribuía siempre a la mujer, y en concreto a su incapacidad por desempeñar como sería de esperar el trabajo doméstico. Cuando al grupo se sumaba un hombre casado de cerca de 40 años de edad y su mujer, el tema de conversación ya no eran las habilidades que una mujer debía reunir para ser una buena ama de casa, sino las diferencias en el comportamiento sexual de hombres y mujeres. El imaginario sexual de este hombre, que es importante considerar por ser representativo de los hombres autóctonos de edad similar, ya se puso de manifiesto a la semana de mi llegada, cuando ante una audiencia integrada por jóvenes autóctonos de ambos sexos, *veïns*, turistas y propietarios de segundas residencias, fue capaz de monopolizar la conversación durante toda una noche para explicar con todo detalle cómo desde la cima de una montaña próxima podían divisarse turistas alemanas

bañándose en unos lagos, mientras los asistentes, aun sabiendo que lo que el hombre explicaba no era cierto, intentaban alargar el relato, que parecía fascinarles, pidiendo conocer más detalles sobre una historia que este hombre improvisaba sobre la marcha. Este relato, y otros en que se hacía referencia al comportamiento sexual de las mujeres y al modo en que en consecuencia debían ser tratadas por los hombres, que molestaban especialmente a la audiencia femenina, sin que ello fuera un inconveniente para continuar explicándolos, eran interesantes porque ayudaban a entender la configuración del sistema de valores y del concepto ideal de mujer y hombre, en un contexto en que la continuidad de la casa y la transmisión del patrimonio familiar depende de la reproducción del grupo doméstico. La recreación de la vida privada de los individuos en público, entendida como el medio de mostrar a cada cual su sitio, me hizo ser consciente de que el control sobre la vida de la gente debía ser más efectivo cuando se ejercía de la forma más natural posible, condicionando las relaciones y las prácticas de la vida diaria. Por otro lado, la recuperación de historias, verídicas o no, que año tras año se explicaban por las mismas fechas, ante una audiencia similar, mostraba cómo la relación entre turistas, propietarios de segundas residencias y la población autóctona continuaba guardando la forma y el contenido que permitía que los segundos continuaran ofreciendo a los primeros lo que éstos esperaban recibir. También he de decir que fue la relación continuada con el hombre artífice de leyendas locales, y con el grupo de jóvenes autóctonos que de algún modo lideraba, lo que me permitió asistir a eventos restringidos a la población local y ajenos a los ojos de turistas, propietarios de segundas residencias y demás individuos que siendo originarios del valle ya no vivían en él, como los *sopars de poble* que requerían de una invitación especial, o ser considerado puntualmente miembro de una *casa veïna*. Aunque la contrapartida de disfrutar de este privilegio fuera un control todavía mayor sobre mi vida privada.

Mi obsesión por dar con “la esencia”, que debía explicar el cómo y el porqué de la vida en el valle, estaba estrechamente relacionada con la intuición de que el modo en que se desarrollaban las prácticas de la vida diaria tenía que ver con la existencia de un código (una lógica) que condicionaba la toma de decisiones, y que seguramente también explicaba la proliferación de versiones complementarias sobre un mismo hecho. Llegué a convencerme de que lo que era real era lo que no era evidente. Durante un tiempo esto fue causa de preocupación y frustración. Finalmente, llegué a la conclusión de que la mejor forma de abordar esta cuestión era recoger tanta información como fuera posible para poder llegar a establecer las relaciones que me permitieran explicar los

fundamentos de un mundo que parecía hecho de apariencias. Este planteamiento me ayudaría a comprender cómo las prácticas y los discursos dependían de la posición de los individuos dentro de un orden jerárquico, y cómo la pertenencia a un grupo de iguales legitimaba ciertas relaciones de reciprocidad y el ejercicio del poder sobre los que habían quedado excluidos. Mi propio caso se me aparecía como un ejemplo de esta situación cada vez que descubría que lo que había hecho o dejado de hacer –incorporé el hábito de dar explicaciones sobre dónde había ido y a quién me había encontrado, antes de que me las pidieran, y empecé a vestirme de manera más sobria de lo habitual– se debía a la progresiva incorporación en mi vida diaria del código local que regulaba cómo debía ser mi comportamiento según mi sexo y edad. La propia experiencia me hizo tomar conciencia de adentrarme en una sociedad fuertemente estratificada y diferenciada por sexo, edad y origen, que me llevó a ver que era la población autóctona (los *veïns*) la que ocupaba la posición superior, y que los factores que condicionaban la vida en el valle (la esencia) debía situarlos en las tensiones que surgían de la relación entre las prácticas diarias y la reproducción de un modelo de orden social ideal. A esta conclusión llegué después de no haber desistido en mi empeño e ir a buscar “la esencia” al bar donde se reunían los hombres autóctonos.

Como tenía serias dudas de mi aceptación en este bar, debido a los comentarios de algunas adolescentes que explicaban que se “morían de vergüenza” cada vez que sus madres las enviaban al bar para dar un recado a sus padres, porque se sentían intimidadas, entendí que debía buscar una excusa para adentrarme en el bar y justificar mi presencia en caso de ser cuestionada. Así que empecé a entrar al bar desde la tienda con la que estaba comunicado. Por las tardes, entre las 19 y las 19:30 horas, buscaba un pretexto, como algo que comprar, y me acercaba hasta la tienda. Cuando mi objetivo parecía cumplido y había intercambiado algunas palabras con el miembro de la familia que me despachaba, sugería que quería tomar algo y entonces siguiéndolo cruzaba la puerta corredera y tras él me adentraba en el bar, donde solía haber entre seis y diez hombres. No importaba si eran muchos o pocos, lo que importaba era que con casi toda seguridad allí podría encontrar a los hombres autóctonos de mediana edad de la capital del municipio, y otros pueblos del valle, ganaderos y trabajadores de la industria de la construcción, que después de la jornada laboral y antes de cenar se reunían para tomar algo y conversar. En un principio, mis incursiones en este bar se reducían a tomar una bebida en la barra de pie, identificar a los presentes, y regresar a mi apartamento, después de intercambiar unas pocas palabras. Me alegraba especialmente cuando

descubría que entre los presentes se encontraba el ganadero que se había convertido en un informante clave, porque su presencia representaba una garantía de seguridad. Esto me animó, y al cabo de un par de semanas me descubrí a mi misma entrando directamente al bar desde la calle, compartiendo mesa con algunos hombres, y sumándome a la conversación que mantenían, pudiendo conocer distintos puntos de vista sobre cuestiones que afectaban la vida de la población, como la aprobación del plan urbanístico, la construcción de algún equipamiento, la celebración de alguna fiesta, etc. Durante las tardes que pasé en compañía de estos hombres, que no fueron pocas, ninguno de ellos me dio a entender que este no debía ser mi lugar, atreviéndome incluso a afirmar que todos disfrutamos de la compañía mutua.

Recuerdo un día en que estando yo en este bar, entró un hombre de poco más de 40 años de edad, originario de Lleida, que después de comprar saludó brevemente y se fue. Cuando más tarde abandoné el bar y me reencontré con este hombre en la calle me preguntó si estar en compañía de tantos hombres no me intimidaba, porque él llevaba más tiempo que yo viviendo en el valle –en invierno de 2006, cerca de unos dos años- y todavía se sentía incómodo cuando entraba al bar. Sin pensarlo demasiado, queriendo quitar importancia a sus palabras, y escudándome en la figura del ganadero-informante, respondí que en el bar siempre había alguien que me resultaba más cercano. Sin embargo, cuando al día siguiente me reuní con la administrativa del ayuntamiento, originaria de Barcelona, y le comenté por casualidad que por las tardes solía ir a este bar, me advirtió de que era mejor que dejara de asistir por el importante consumo de alcohol entre los asistentes. Las palabras de esta mujer como las del hombre de Lleida, no hicieron que dejara de asistir a este bar –tenía que encontrar “la esencia”-, pero me ofrecieron la oportunidad de reflexionar sobre la relación entre las valoraciones acerca de las prácticas individuales y la categoría social a la que pertenecía el que juzgaba y el que actuaba, y cómo mi conducta alteraba la vida cotidiana de la población. Fue así como empecé a tomar conciencia de hasta qué punto la existencia y creación de estereotipos era importante, y de cómo la consideración del comportamiento individual se hacía bajo la óptica de algún criterio arbitrario que se tomaba como la prueba irrefutable de que el individuo en cuestión pertenecía a un grupo y a una categoría social determinada, de “forma evidente”.

Cuando me detuve a pensar en ambos comentarios, me di cuenta de que quizá había sido una ingenuidad por mi parte pensar que la presencia del ganadero-informante evitaría que mi presencia fuera cuestionada. A estas alturas del trabajo de campo,

invierno de 2006, el ganadero y yo habíamos pasado muchas horas solos en la montaña durante las cuales manteníamos largas conversaciones en las que me contaba la historia de su familia, su trayectoria de vida, las relaciones entre las casas, el modo en que imaginaba cómo sería el valle con el paso del tiempo, etc., pero no había caído en que todo eso tenía lugar fuera de los límites del pueblo y del campo de visión de la población. Lo cierto también era que en las ocasiones en que ambos coincidíamos en el pueblo, sus saludos se limitaban a una señal con la cabeza o la mano. En estos encuentros me sorprendía de que no fuera más explícito o efusivo, pero como cuando volvíamos a ir a la montaña su actitud era la misma que en las ocasiones anteriores dejé de prestar atención a este comportamiento. No obstante, empecé a reflexionar sobre la posibilidad de que al ganadero le gustara mi compañía para ir a la montaña, pero no cuando ya estaba acompañado por otros hombres. También podía ser que la faceta del ganadero que yo conocía no era fiable, o suficiente, para prever sus reacciones en otros contextos en los que su comportamiento podía ser similar al del resto de hombres, sobre los que aun tenía menos información. Cuando llegué a esta conclusión tuve la sensación de ser más vulnerable de lo que había creído y de que la posibilidad de transitar por distintos ámbitos no dependía tanto de mis esfuerzos por ser aceptada, como de lo que la población estimara más conveniente, en cada momento. Mi sensación de desconcierto y confusión parecían los propios de una persona extraña que no contaba con las complicidades necesarias para manejarse de forma eficiente en el ámbito público, quedando excluida de ciertos canales de información, y del acceso a “las claves” para comprender la lógica que fundamentaba los esquemas cognitivos de la población.

El comentario del hombre Lleida había que ponerlo en relación con la idea que la población local tenía sobre él. Durante el verano, me había explicado que hacer amigos pallareses no era fácil, y que aunque de trato cordial la población (*veïns*) era desconfiada, marcando siempre la distancia con el resto de individuos. Durante el tiempo en que ambos coincidimos viviendo en el valle, nunca lo vi participar en la vida social local. Lo que diferenciaba claramente a este hombre de mí, siendo como éramos ambos *de fora*, era que yo a diferencia de él sí frecuentaba con cierta regularidad uno de los ámbitos de la sociabilidad masculina por excelencia, en el que ninguna otra mujer solía adentrarse ya fuera autóctona o *de fora*. Ello podía deberse a que este hombre hubiera entendido que ese no debía ser su lugar, o simplemente porque no tenía ningún interés especial por estar ahí, como sí era mi caso. Pero ya fuera por un motivo o por otro, lo interesante de estas diferencias de comportamiento era que permitían reflexionar

sobre la relación entre la toma de ciertas decisiones y su justificación, y la continua clasificación de los individuos en categorías sociales diferentes, a pesar del paso del tiempo. De modo que era por las prácticas de la vida diaria que se acababa perpetuando la separación de espacios entre géneros y categorías sociales. Si aplicaba estos criterios a la hora de considerar mi conducta me daba cuenta de que mi comportamiento, que no se correspondía con el que era de esperar según mi sexo y edad, me convertía en una mujer naturalmente extraña que si actuaba como lo hacia era como causa y consecuencia de no contar con un identidad predefinida. El lado positivo de esta condición fue que me permitió adentrarme en ámbitos muy diversos y acceder a información que resultó relevante para la realización de este trabajo.

La distancia y el desconocimiento en que se basa la creación y uso de estereotipos, fomentando la distancia social y la clasificación de los individuos en distintas categorías, permitía comprender comentarios como los de la administrativa del ayuntamiento, que ponían de manifiesto su falta de experiencia -nunca había ido a ese bar a última hora de la tarde- y la no confrontación de la información de que disponía con la vivencia de la situación. Su insistencia en algo que para ella era obvio: los hombres en ese bar iban bebidos, me hizo pensar que este modo de calificar a una parte de la población local –principalmente ganaderos a los que también se consideraba difícil de tratar- era el medio que había encontrado para marcar una diferencia entre los hombres que iban a ese bar y otros tipos de hombres, que como su pareja eran *de fora* y no acostumbraban a ir ni a ese ni a otros bares locales. La actitud de esta mujer y del hombre de Lleida, también dejaban entrever cómo la eficacia y la reproducción de la estructura de poder local radicaba en el hecho de que los que ocupaban una posición menos aventajada, la *gent de fora* que vivía en el valle, favorecían por medio de sus prácticas y juicios de valor que los que se encontraban en una posición superior, los *veïns*, continuarán disfrutando de una situación privilegiada. Esto, que mostraba cómo el presente era el resultado de la articulación del pasado (un pasado) con los cambios socioeconómicos de las últimas décadas, tendría que permitir explicar cómo el cambio de modelo económico se acompañaba de la institución de un orden social que continúa reproduciendo la diferenciación de la población local en *veïns* y *gent de fora*.

Conflictos y alianzas. La dependencia de informantes clave

El hecho de intentar hablar con el mayor número posible de individuos, me hizo dar cuenta de que el modo en que me comunicaba con las mujeres era diferente al modo en

que me comunicaba con los hombres, y de que alguna relación debía existir entre ello y el concepto hegemónico de hombre y mujer en el contexto local, y la relación ideal entre géneros. Las mujeres no mostraron ningún reparo en hablar conmigo, ni en facilitarme la entrada a sus casas, después de llevar un tiempo relacionándome con el grupo de jóvenes autóctonos, sus hijos. Con el tiempo llegué a visitarlas en su casa, cuyas dependencias, en muchas ocasiones, se habían convertido en un negocio de turismo rural que ellas explotaban. Pero ninguna mujer autóctona, a pesar de mantener muy buena relación con alguna de ellas, se convirtió en un informante clave, como sí lo serían el ganadero al que he hecho referencia, la administrativa del ayuntamiento y la alguacil del municipio, dos *dones de fora*.

El ganadero, de 55 años de edad, fue uno de los individuos con el que más tiempo pasé conversando a solas gracias, en parte, a la relación que de forma paralela mantenía con sus hijas. Era a través de sus hijas que este hombre me hacía saber sus planes de ir a la montaña al día siguiente por si quería acompañarlo. Después del incidente ocurrido entre él y un taxista en un bar local, a la semana de mi llegada, me resultaba difícil entender los motivos que llevaban a este hombre a querer pasar parte de su tiempo conmigo, hasta que un comentario suyo me sirvió de pista. Un tema de conversación recurrente en este hombre eran las relaciones de pareja. Me explicó que se había casado a los 35 años de edad, cuando pensó que era el mejor momento para casarse con una mujer del valle, hija de “una casa payesa de toda la vida”. Con anterioridad ya había mantenido otras relaciones, una de ellas con una mujer de Barcelona, que durante un tiempo había vivido en un valle próximo. Esta mujer, de profesión geóloga, solía acompañarlo como yo hacía ahora en sus salidas a la montaña para recoger muestras de minerales. Esta mujer había visitado la casa del ganadero y conocía su familia, pero la relación no prosperará por sus dificultades en adaptarse a la vida en un pueblo de montaña, regresando de nuevo a Barcelona. Conocer esta información sobre la vida privada de este hombre me ayudó a comprender que la buena relación que había entre él y yo tenía que ver con la posibilidad de que mi presencia representara una parte de su pasado. Otro factor que fue decisivo para salvar la distancia que había entre el ganadero y yo, fue la posibilidad de dar con un tema de conversación que nos interesaba especialmente a los dos, favoreciendo la comunicación y las salidas a la montaña por encima de las diferencias que nos separaban. Hablar sobre la recién creación de un parque natural sobre el que nadie sabía del cierto qué se podía esperar y cómo iba a afectar la vida de la población local, fue nuestro punto de unión. A estas alturas, parecía

que el ganadero había comprendido que yo no trabajaba para la Administración, y no sólo no se mostraba interesado en conocer la realidad de otros lugares, sino que además me pedía consejo sobre cómo realizar trámites administrativos que yo desconocía. Esto me permitió recuperar el objeto inicial de estudio, pero no como un fin en sí mismo sino como el medio por el que entablar una conversación que me permitiera conocer el punto de vista del ganadero sobre otras cuestiones. Así, y aunque nunca conseguí que me dijera el número exacto de vacas que tenía su explotación, llegué a conocer detalles sobre la situación económica de las otras casas, la vinculación de sus miembros con la política local, y las relaciones entre los matrimonios. Cuando su hija pequeña, de 14 años de edad, nos acompañaba también participaba activamente en la conversación, defendiendo las mismas ideas que su padre, como que las casas que habían conseguido poner en marcha un negocio de turismo rural era porque sus miembros eran aliados del equipo de gobierno local. Esta joven también comentaba que aunque no lo pareciese, en el valle había gente muy infeliz y envidiosa que pasaba el día criticando y menospreciando a sus vecinos, a los que luego continuaban saludando como si nada, por no querer reconocer que la causa de su malestar eran las desavenencias en el seno de su propia familia. A parte del parque natural, otro tema de conversación que fascinaba especialmente al ganadero era la posible expansión urbanística del pueblo en relación con la apertura de una carretera entre el valle y Andorra. Cuando la llegada del invierno interrumpió las salidas a la montaña hasta el próximo verano, las conversaciones con este hombre y el resto de miembros de su familia se trasladaron a la cocina de su casa. La relación con este hombre y su familia, especialmente con su hija mayor que muchas veces viajaba conmigo en coche hasta Barcelona donde estudiaba y con la que solía salir a caminar los fines de semana, se consolidó en invierno de 2006, mientras cada tarde continuaba reuniéndome con los hombres en el bar sin mayores incidentes.

Con la llegada de la primavera fui consciente de todas las otras actividades con las que se me relacionaba, de hacer cafés y dar conversación en los bares, había pasado a colaborar con la Guardia Civil a la que pasaba informes sobre las actividades y hábitos ilegales de la población, justo cuando el mayor conocimiento que de mí se tenía, por el tiempo transcurrido, debía actuar a mi favor y alejar unas sospechas que resultaban increíbles si se tenía en cuenta que la práctica del contrabando era una actividad extremadamente controlada, y que los que lo practicaban también eran mis contertulianos en los bares locales. Por su parte, los turistas y los propietarios de segundas residencias, que se sorprendían de continuar viéndome en el valle, estaban

convencidos de que si mi interés era el estudio de la cultura local, seguramente debía estar interesada en conocer las danzas y la música tradicional. En esta época del año, preguntas como qué sueldo tenía y quién me pagaba también empezaron a ser recurrentes, aunque la actitud que más me sorprendió fue la de un hombre, miembro del cuerpo de policía andorrana, descendiente del valle, que se me acercó para preguntarme en nombre del grupo de jóvenes autóctonos cuáles eran mis intereses reales; ya que aquellos creían que los espiaba. Según este hombre, la población tenía serias dudas sobre lo que yo hacía, porque no podían entender que viviera de una beca, que no trabajara, y que no hiciera otra cosa, al menos en apariencia, que charlar y dar vueltas por el valle a pie o en coche. Debido a este comentario y a la oportunidad que me ofreció una familia de trabajar en el hostel familiar, algunos fines de semana trabajé en la hostelería. Fue entonces cuando me enteré, por parte de uno de los hijos de esta familia, que no acostumbraba a salir con el grupo de jóvenes, de que los jóvenes estaban convencidos de que efectivamente los espiaba. Pero cuando también comprendí que las sospechas sobre mis malas intenciones, o de moral dudosa, no eran un hecho tan general como se pretendía, porque de lo contrario dudo que hubiera llegado a trabajar en un establecimiento local o a poder continuar asistiendo al bar para conversar con los *veïns*. Todos estos comentarios me parecían un sin sentido, porque no daba con la lógica a la que respondían, aunque había un interés claro de la población por querer saber más cosas sobre mi pasado y mis intereses actuales. Con la llegada del invierno había restringido mis salidas nocturnas, y sólo coincidía con el grupo de jóvenes autóctonos en los bares locales los fines de semana, a última hora de la tarde, cuando continuábamos conversando con “aparente normalidad”. A finales de noviembre, uno de estos jóvenes, con el que mantenía una buena relación, me comentó si estaría dispuesta a compartir mi apartamento con un chico, hijo de propietarios de una segunda residencia, que quería vivir en el valle. Después de pensarlo acepté la proposición, porque al tratarse de un miembro de una familia conocida entendí que el chico pondría lo mejor de su parte para evitar conflictos y malentendidos. Desde el día de su llegada este chico pasó a integrar automáticamente el grupo de jóvenes, con los que salía de fiesta y se reunía en los bares locales, al tiempo que sus padres iban cobrando mayor visibilidad y protagonismo en las celebraciones y la vida social del valle animados por otros propietarios de segundas residencias y algunos *veïns*, como el taxista con el que el ganadero había discutido. Debido a su indiscreción, a los pocos meses de convivencia me vi obligada a pedir a este chico que abandonara mi apartamento, pensando que podía

a ir a vivir en la casa que sus padres tenían en un pueblo del valle que permanecía cerrada gran parte del año. En este momento, primavera de 2006, mi estado anímico ya no era el mismo que el de unos meses antes. El control al que sentía que estaba sometida me asfixiaba, y me daba cuenta de que cuanto más información tenía más me costaba interpretarla, aunque pensaba que toda era necesaria. La sensación de tener que ser autorizada para continuar simplemente con mí día a día y el tener que vivir en alerta permanente para no dar un paso en falso fueron acabando con mi energía. De modo que terminé por limitar mis apariciones en público y a querer pasar más tiempo en el refugio en que se había convertido mi apartamento. Lo que de momento no sabía era que la decisión de haber querido volver a vivir sola sería el detonante que haría públicas todas las enemistades que sin ser consciente había ido cultivando.

Entre los cuatro meses que distaban de la entrada y la salida de este chico de mi apartamento, por lo que él mismo me contaba, pasé de ser una persona simpática, amable, buena y muy integrada, a alguien que no merecía la pena ni saludar. Por suerte esta actitud no fue común a toda la población, pero sí se hizo extensible entre los *veïns* que mantenía una relación más estrecha con los propietarios de segundas residencias, y que debido a la diversidad de relaciones sociales en las que participaban eran los que más información tenían sobre la vida de los otros individuos. Fue en esta época también, cuando habían transcurrido cerca de 10 meses de trabajo de campo, que algunos individuos, como el taxista, con el que apenas había conversado debido a su reticencia, empezaron a reprocharme que yo supiera muchas cosas sobre la población, cuando la población desconocía casi todo de mí. Esto me hizo ser consciente de que ya llevaba mucho tiempo viviendo en el valle, o al menos el suficiente, sin que la población pudiera acabar de situarme, y que la información que había acumulado sobre la vida privada de la gente me confería un poder que me hacía entrar en competencia con otros individuos que eran especialmente hábiles acumulando y transmitiendo información sobre cualquier cuestión que sucedía en el valle, como el mismo taxista. El hecho de no haber entrado “en el juego”, y no entrar a intercambiar la información que había acumulado con una parte de la población favoreció que mi presencia empezara a ser considerada un estorbo entre los que controlaban los canales de información, y el grupo de jóvenes autóctonos que no aceptó que pidiera al chico que había vivido en mi apartamento, un antiguo conocido suyo, que lo abandonara definitivamente. Todo esto mientras nadie sabía del cierto a qué me dedicaba.

La población que no participaba en las críticas de las que mi persona era objeto, o eso parecía, explicaba que ser criticado no era malo, porque ello quería decir que uno era tenido en consideración. Lo que sí era preocupante era que nadie hablara de uno, porque ello era signo de indiferencia. Visto desde esta perspectiva, no debía preocuparme, porque lo que sucedía era perfectamente normal. Aunque lo más interesante de estos comentarios era que permitían ver cómo al posicionarse a favor o en contra mío, la población acababa por mostrar las desavenencias que había entre las casas, que solían remontarse a un pasado más o menos lejano. Un pasado que no era el mío, y al que no podía recurrir para justificar mi interés por acumular información sobre la vida de la gente, porque tampoco tenía unos intereses familiares que defender. En cierta medida esto me confería libertad para poder actuar sin estar condicionada por un vínculo anterior con el contexto local, aunque el hecho de no ser miembro de una *casa veïna* y no contar con el apoyo de otras *cases veïnes*, es decir, no formar parte de una red de relaciones de reciprocidad también acabó por hacerme más dependiente y débil. Empecé a notar que la actitud de los jóvenes variaba dependiendo de si cuando coincidía con ellos estaban solos, entonces me saludaban e incluso se paraban a conversar conmigo, o en compañía de otros jóvenes, que era cuando ignoraban mi presencia. Fue en esta época, cuando algunos individuos, como la mujer del ganadero, empezaron a invitarme a comer a sus casas, de forma regular, y cuando otros, que quizá creían que mi trabajo podía beneficiarles, si es que era cierto que era para la universidad, empezaron a insistir en que apuntara con todo detalle la versión de la realidad que me explicaban.

Encantada aceptaba las comidas y las reuniones en casa del ganadero, pero cada vez que abandonaba la casa no podía evitar sentirme culpable por considerar que mi actitud era poco honesta; ya que estaba convencida que esta familia, como el resto de la población, desconocía que la información que por ellos obtenía acabaría siendo pública. Después de comer en la cocina de la casa, la mujer del ganadero, sus hijas, y yo nos adentrábamos en el tiempo de las confesiones, es decir, en esos momentos en que se daban a conocer detalles sobre la historia de otras casas y la suya propia, con la tranquilidad, decían, de que yo no lo contaría a nadie. Lo que no era del todo cierto, ya que si bien no tenía la intención de hablar con nadie sobre lo que había oído, al abandonar la casa iría directamente a mi apartamento para escribir con la mayor precisión posible todo lo que había escuchado. Me preguntaba si el objetivo de llevar a cabo una investigación justificaba cualquier medio de obtención de información, mientras la deuda que sentía que había contraído con esta familia me llevaba a que fuera

muy cuidadosa en mis vistas a la casa de otro ganadero, con la que esta familia estaba enemistada. La relación entre ambos ganaderos me desconcertaba. Recordaba un día en que ambos coincidieron en la montaña. En aquella ocasión mantuvieron una conversación cordial, mientras fumaban y colaboraban para cambiar la rueda pinchada de uno de los *Jeeps*. Sin embargo, unos días más tarde ambos protagonizarían un escándalo cuando las vacas de uno se escaparon de un prado próximo al pueblo, y fueron a mezclarse con las vacas del otro. Ser testimonio de comportamientos y discursos contradictorios me tranquilizó y me convenció de la importancia de continuar visitando la casa del ganadero-informante, porque quise creer que los miembros de esta familia no me habían explicado nada que no quisieran que conociese, y que no me habían mostrado nada que no quisieran que hubiera visto buscando mi complicidad. Las contradicciones eran el contrapunto a explicaciones que se afirmaban como verdades absolutas, poniendo de manifiesto la importancia de contextualizar la información.

Pasó la primavera y llegó el verano de 2006, y a diferencia del verano anterior el interés de la población ya no era persuadirme para que me quedara un tiempo más, sino saber cuándo iba a abandonar el valle definitivamente. Fueron pocas las personas que me lo preguntaron abiertamente, pero me bastó contestar a un par de individuos para comprobar cómo la fecha de mi partida se convertía rápidamente en una cuestión de dominio público. Fuera cual fuera la fecha, lo cierto era que me adentraba en la recta final del trabajo de campo, y con la urgencia por recoger tanta información como fuera posible volví a frecuentar el bar donde se reunían los hombres autóctonos las tardes de invierno. La llegada del buen tiempo había reactivado la vida social, a última hora de la tarde. Los turistas todavía no habían llegado y la clientela continuaba integrada básicamente por ganaderos que a media mañana se reunían en el bar para ponerse al día sobre los últimos acontecimientos, aunque el incremento del tiempo y el ritmo de la jornada laboral hacían que estos encuentros fueran mucho más breves que en invierno. Mis visitas continuadas a este bar fueron fundamentales para continuar recabando información, pero también me di cuenta de que mi presencia empezaba a incomodar a algunos ganaderos, que no tenían ningún reparo en decir que la gente que preguntaba no les gustaba y que uno podía pasarse toda vida viendo en el valle y no llegar a saber nunca lo que pasaba. Ahora parecía que no sólo contaba con la hostilidad del taxista y su grupo de aliados, sino también con la disconformidad de mis contertulianos por excelencia. Con la intención de comprender el motivo de esta situación empecé por

establecer un paralelismo entre el vínculo del chico que había compartido mi apartamento con el contexto local, y mi experiencia de vida en el valle.

Ambos éramos *de fora*, pero nuestra situación era radicalmente distinta. A diferencia de él, que trabajaba para una empresa relacionada con la industria de la construcción en la comarca, y que ya contaba con unas relaciones previas en el valle, yo había pasado el tiempo dando vueltas por los pueblos con la finalidad de relacionarme, porque no contaba con ningún vínculo previo que me introdujera en el contexto local. Había hablado con todos los que me lo permitieron, y sin dejar de ser *de fora* había conseguido participar en los canales por los que se transmitía la información. Y como quizá lo raro no fuera contar la vida a un extraño, sino a un extraño al que no se perdía de vista, muy probablemente fue la posibilidad que la población me ofreció de conocer “demasiados detalles” sobre la historia de las casas, lo que favoreció que me ganara la antipatía de un sector de la población que encontró en la salida del hijo de unos propietarios de una segunda residencia de mi apartamento, la oportunidad para posicionarse y hacer público su malestar, a los ocho meses de mi llegada. Esto también me permitiría ver que el modo en que los *veïns* se relacionaban con el exterior estaba relacionado con la actividad económica a la que se dedicaban. Pero sobre todo, que el comportamiento de un *veí* sólo podía ser desafiado por el de otro *veí*, como mostraba que una parte de la población continuara relacionándose conmigo, mientras la otra dejaba de hacerlo, y la importancia que tiene “lo *de fora*” para canalizar los conflictos internos y buscar nuevas alianzas.

Pero, ¿cuáles eran los factores que caracterizaban mi relación con mis otras dos informantes clave, dos *dones de fora*? ¿podía a través de la relación que mantenía con ellas frenar el rechazo que sentía de parte de la población autóctona? Reflexionar sobre estas cuestiones me iba a permitir comprender mejor la relación entre la institución de un orden social y entre las categorías *veïns* y *gent de fora*. Ambas mujeres, originarias de Barcelona, fueron muy importantes durante todo el trabajo de campo, como informantes y como aliadas. Coincidió con las dos cada día. La relación con cada una de ellas me aportó perspectivas diferentes, aunque similares, sobre la realidad local que tenían que ver con su nivel de formación, su situación económica y su origen social. Solían quejarse del control que la población local ejercía sobre sus vidas, y les desagradaba especialmente que la población autóctona ocupara una parte importante de su tiempo hablando e intentando saber qué hacían o dejaban de hacer los demás, porque ello fomentaba el malestar entre las familias. En su opinión, la mejor manera de evitar

malentendidos era relacionándose lo mínimo. Lo que no impedía que mantuvieran buena relación con los miembros de las *cases veïnes* que tenían más cerca. Por su trato diario con la población autóctona, la relación con estas mujeres me facilitó el acercamiento a los *veïns* y un conocimiento mayor sobre sus vidas. Por su parte, la población autóctona, que valoraba especialmente tener una familia, solía referirse a la situación de estas mujeres, casadas y con hijos, como el ejemplo a seguir por parte de cualquier individuo *de fora* que quisiera vivir en el valle.

De manera similar a como ocurría con el ganadero, un tema de conversación recurrente entre estas mujeres eran las relaciones de pareja entre la población, autóctona y no autóctona, y los cambios económicos que podían afectar al valle. Como sucedía cuando hablaba con la población autóctona, conversar con estas mujeres permitió que me fuera dando cuenta de la relación y las contradicciones que se daban entre un modelo de orden social ideal y las prácticas y discursos de la población, que ponían de manifiesto la interdependencia entre todas las distintas categorías de individuos. Mi relación con estas mujeres también me hizo ser consciente de que sus prejuicios también eran los míos, obligándome a reflexionar sobre su influencia y relación con el tipo de información que iba recogiendo y el modo en que la interpretaba. Otro aspecto no menos importante, fue que la relación con estas mujeres me ayudó a relativizar la situación de exclusión en que viví durante los últimos meses del trabajo de campo. La continuidad de mi relación con ambas, favoreció que los miembros de las *cases veïnes* con las que sus familias mantenían una relación más estrecha también estuvieran dispuestas a continuar relacionándose conmigo, aunque algunos de ellos fueran considerados por el resto de la población autóctona, “individuos raros”². Una casa cuyos miembros también continuarán dispuestos a hablar conmigo, como con cualquier otro individuo, fuera cual fuera su origen, por la posible captación de votos o por la posibilidad de entablar nuevas alianzas será la del alcalde.

Sin embargo, mi relación con estas dos mujeres no pudo actuar a mi favor para que pudiera continuar asistiendo a los *sopars de poble* de la capital del municipio, como tampoco lo hizo posible mi relación continuada con la familia del ganadero-informante³.

² Así sucedía, por ejemplo, con los miembros de una *casa veïna* pobre con los que la alguacil mantenía una excelente relación, pero que apenas participaban en la vida social del valle.

³ Una cosa era continuar conversando conmigo y otra muy distinta influir en las decisiones del resto de *veïns* para que mi presencia volviera a ser aceptada en ámbitos restringidos a la población autóctona. Ello podía derivar en un conflicto entre iguales, sin que ninguna de las partes obtuviera un beneficio significativo, a cambio.

Pero si el curso de los acontecimientos llevó a que dejara de asistir a los *sopars de poble* de la capital del municipio, también me permitió empezar a asistir a los *sopars de poble* que se celebraban en el pueblo del alcalde, en el que vivía la administrativa del ayuntamiento, y a la celebración de la fiesta de santa Águeda, organizada por *dones de fora*. Una vez finalicé el periodo de trabajo de campo intensivo, ha sido en la casa de estas mujeres donde mayormente me he alojado, cuando he regresado al valle para completar la información obtenida. Esto ha comportado que la población haya acabado identificándose con estas dos mujeres, incluso el ganadero-informante, la persona con la que más horas he pasado conversando a solas. A finales de octubre de 2006, en un contexto en que ya había demasiadas señales que lo indicaban, y habiendo cumplido con el tiempo previsto, el periodo de trabajo de campo intensivo finaliza.

Anécdotas y evidencias en la búsqueda de un sentido

Para realizar el trabajo de campo, sólo me había desplazado 257 kilómetros, no había salido de mi país y había hablado en mi lengua materna, pero nunca antes había sido tan consciente de lo complejo que podía llegar a ser comunicarse, como en el tiempo en que viví en el valle. Lo que llegué a ver y a escuchar, y los ámbitos en que participé son sólo una parte de la realidad local, condicionando la búsqueda de un sentido y la definición del objeto de estudio final. El hecho de que gran parte de la información recopilada provenga del registro de conversaciones, muchas de ellas casuales, me llevaron a reflexionar en profundidad sobre la relación que debía existir entre el modo en que la población se comunicaba, la transmisión de distintas visiones del mundo, y la institución de un orden social (Herzfeld, 1987, 1997; Giddens, 1987 [1967]; Bourdieu 1995). Así me di cuenta de que las categorías sociales *veïns* y *gent de fora*, representaban el esquema cognitivo por el que una parte de la población, los *veïns*, aprendía la realidad local, se relacionaba y legitimaba en la práctica su superioridad. Si tomaba esta dicotomía como punto de partida, y tenía en cuenta que el significado de ambas categorías era indisociable de las prácticas de los individuos que las integraban, podría comprender cómo la forma por la que actualmente se instituía el orden social se concebía como un hecho natural, a pesar de ser el resultado de un proceso histórico (Godelier, 2004; Bourdieu, 1995). Lo que significaba que tenía que empezar por problematizar ambas categorías, pero ¿cómo? Lo que parecía evidente podía no serlo y lo que se presentaba como anecdótico podía ser más significativo de lo que a simple vista parecía. Me preguntaba cómo dar con “la esencia” (la lógica) a partir de la

información, fragmentada, dispersa e inconexa que había acumulado, que si bien era confusa era con la que contaba y la que tenía que permitirme fundamentar una explicación lógica sobre la vida en el valle.

La clasificación reiterada de los datos fue un paso imprescindible para contar con una visión de conjunto y empezar a establecer un orden de relaciones significativas. Pero sobre todo me hizo dar cuenta de que la confusión en la que me encontraba, no se debía tanto a que la información de que disponía hacía referencia a múltiples cuestiones sin profundizar en un aspecto concreto, como al hecho de situar en planos distintos la experiencia de la vida en el valle y la reproducción de un modelo de orden social ideal. El sentido y la importancia de los elementos que había llegado a identificar dependían de su relación con el resto de elementos que caracterizaban la realidad local, y no eran independientes de las prácticas y los discursos, que era a lo que yo tenía acceso, ni del sistema de valores, símbolos y significados al cual éstas remitían y transformaban constantemente. Esto quería decir que “la esencia” ya se encontraba en el modo por el que la población se relacionaba y actuaba, aunque pudiera identificarse un nivel abstracto que estructurado en base a la relación primordial *veí-patrimonio*, actuara como el substrato del que dependería la construcción de relaciones significativas que dotarían de sentido la experiencia de vida en el contexto local.

Si tenía en cuenta mi situación podía ver cómo el significado de las categorías del sistema de clasificación social cambiaba con el tiempo, redefiniendo los límites y la distancia entre ellas; ya que como individuo *de fora*, fueron varias las identidades con que la población me identificó. Si, por otro lado, me fijaba en cómo mis informantes se relacionaban entre ellos y con el resto de la población podía ver como se negociaba en la vida diaria la institución del orden social. Para el ganadero-informante, mantenerse a distancia de la *gent de fora* también incluía que su vida diaria pasara al margen de las prácticas de la población no autóctona. De igual forma, para la administrativa y la alguacil los intereses de la casa de este hombre quedaban tan lejos, que su relación había quedado reducida a un saludo cordial, cuando por casualidad coincidían. Sin embargo, fue a partir de la relación que yo mantenía entre los tres que la relación entre ellos empezó a cambiar, especialmente entre la mujer y las hijas del ganadero y la administrativa y la alguacil. Esporádicamente empezaron a hacerse visitas, y empezaron a crear una propia red de relaciones de reciprocidad que se basaba en el intercambio de productos del huerto. Algo impensable, al menos en apariencia, al inicio del trabajo de campo. Si aplicaba el mismo razonamiento para reflexionar sobre el conflicto con el

taxista y el grupo de jóvenes autóctonos, podía ver cómo la forma que había acabado tomando tenía que ver con la competencia de las *cases veïnes* por los recursos económicos. Así no debió ser anecdótico que la hija mayor del ganadero, cuya casa mantenía una relación más bien distante con las casas de los jóvenes que dependían del turismo y la ganadería, acabara convirtiéndose en una informante decisiva, como también lo fue el joven cuya familia explotaba una fonda, y que no gozaba de popularidad entre el grupo de jóvenes autóctono por considerar que era hijo de una casa con “demasiadas pretensiones”.

El conocimiento parcial que disponía sobre la realidad local, era indicativo de que se trataba de un conocimiento condicionado por una experiencia particular, y por la posibilidad de compartir experiencias con la población que fomentasen el desarrollo de un sistema de símbolos común a los individuos implicados (la población y yo), que sin pertenecer a ninguna de las partes era imprescindible para que la comunicación fuera posible y el trabajo de campo pudiera avanzar (Reynoso, 2003; Rabinow, 2007 [1997]). Además de poner de manifiesto que en el trabajo de campo la comunicación se da entre individuos históricamente situados, lo anterior también significa que el modo en que los informantes y el investigador llegan a interactuar poco tiene de natural; ya que el cuestionamiento crítico de los preconceptos que durante largo tiempo se han dado por supuestos, sin dejar de reconocer su importancia como parte del propio ser, no siempre forma parte de la relación entre los informantes y el propio investigador, pudiendo ser además uno de los factores que precipite la salida del investigador del campo⁴ (Rabinow, 2007 [1997]). Mi experiencia me enseñó cómo de inestable eran las bases, si es que podían llamarse así, sobre las que la población y yo logramos relacionarnos; ya que si mi permanencia en el valle fue decisiva para relajar tensiones y desconfianzas iniciales, ello también propició que jugara en mi contra por su falta de naturalidad. Dada esta situación, a medida que los formalismos y la cortesía iniciales dejaron entrever la estructura de poder implícita, lo lógico era que los *veïns* continuaran actuando como con anterioridad a mi llegada debían haber hecho y que recayera sobre mí el trabajo de dejar a un lado mis preconceptos y juicios de valor.

No haber comprendido que había una distancia insalvable entre lo que la población decía y lo que yo escribía e interpretaba me llevó a volver reiteradamente “al campo”

⁴ Se entiende que la comunicación no es un hecho natural. Si aquí se insiste en que depende de la construcción y de la posibilidad de compartir un sistema de símbolos y significados es para incidir en que ello depende de un trabajo añadido cuando el origen cultural de las partes no es el mismo.

con la idea de verificar si lo que había oído tenía el sentido que imaginaba, y buscar una respuesta a las preguntas que surgían a medida que establecía relaciones entre los datos y lo obvio parecía menos evidente. Unas visitas que se fueron espaciando en el tiempo, pero que también tenían que ver con la dependencia emocional que había llegado a establecer con la población resultado de la necesidad de afianzar un vínculo que me permitiera continuar recogiendo información, y del sentimiento de soledad y extrañeza que había experimentado. Experimentaba soledad, pero sobre todo extrañeza, cuando lo que veía y escuchaba me parecía inverosímil, cuando me descubría participando en actividades que en otras circunstancias simplemente hubiera descartado, pero sobre todo cuando se hacía de noche, y me ponía escribir sobre el mundo en el que vivía, pero del que me encontraba muy lejos. No estaba aislada, veía y trataba con gente a diario, pero la diferente situación en la que me encontraba respecto al resto de población me hacía sentir especialmente sola, en un lugar donde era la única mujer soltera de cerca de 30 años que vivía sola y en el que la identidad la confiere de forma natural la pertenencia a una *casa veïna*. Mi relación con la población no sólo llevó a tener que objetivar mi situación en el valle, sino que la misma población se vio abocada a hacer lo mismo. Así, no fue extraño que durante el trabajo de campo la población autóctona se me acercara, hombres y mujeres, para preguntarme qué opinión tenía de ellos, o si, por ejemplo, su vida me parecía demasiado simple, y monótona. Algunos pedían, casi a gritos, ser entrevistados, mientras otros estaban interesados en saber si vivir en la montaña afectaba realmente el comportamiento de la gente, porque estaban convencidos de que ello era motivo de conflictos entre la población. También había quien estaba convencido de que la población autóctona del valle era “una raza en extinción”, que debido a su singularidad yo había ido a estudiar, y el que cuando me volvía a ver sorprendido exclamaba que la población debía ser muy rara, porque sino no entendía porque continuaba regresando. La idea que la población construía sobre sí misma informaba sobre la relación del valle con el mundo exterior al que la población responsabilizaba de la situación de marginalidad en la que entendía que vivía, pero que era preciso contrastar con la capacidad de la estructura de poder local para condicionar la transformación económica y social local.

Quedaba claro que la capacidad de objetivación, de hacer evidente lo menos evidente y de cuestionar lo obvio, eran condiciones necesarias para establecer relaciones significativas, y que el trabajo de campo no es sólo un medio para la obtención de información, sino el mismo momento en que empieza la construcción de un

conocimiento (Laplantine 2000 [1996]; Bourdieu, 1995; Leservoisier, 2005). La división, clasificación y asociación de datos debía proceder de manera que permitiera sacar a la luz la lógica en que se fundamenta la reproducción de un tipo de orden social. Con el objetivo de explicar la relación entre la diferenciación actual de la población en *veïns* y *gent de fora* según un modelo de orden social ideal fundamentado en un tiempo anterior, en este trabajo se mostrará cómo la sociedad local instituye su continuidad (dota de sentido el tiempo) al instituir la relación lógica patrimonio-*veí*, donde patrimonio significa las distintas formas que toman los recursos económicos en el contexto local actual, y *veí* la categoría social que puede identificarse con todos ellos.

2. CONTEXTO HISTÓRICO

La configuración sociocultural del valle 1950-2015

En este capítulo se incide en la importancia de entender la realidad del valle en relación al proceso de articulación de “lo local” con “lo global”. Ello va a permitir mostrar cómo la institución de un orden social por un modelo de orden social ideal (tradicional) es indisociable de la producción de nuevos significados de patrimonio en el contexto de la patrimonialización del pasado local para el desarrollo de un modelo económico basado en el sector terciario. La puesta en valor de los recursos locales favorece el desarrollo del turismo y la continuidad del sector primario, pero también la dependencia de ambas actividades de subvenciones de la Unión Europea (UE). Lo interesante de esta situación es que mientras el valle sufre una profunda transformación económica y social, como pone de manifiesto la llegada de *gent de fora* que se queda a vivir, los *veïns* son capaces de poner en práctica distintas estrategias económicas para garantizar su superioridad en la medida en que consiguen reinterpretar e imponer su visión del mundo (y del pasado). En este proceso se observa que la construcción y legitimación de la visión del mundo de los *veïns* es indisociable del modo en que la *gent de fora* que vive en el valle interpreta su experiencia de vida en el contexto local. Lo que significa que las visiones del mundo de *veïns* y *gent de fora* son dos maneras distintas e interdependientes de entender la misma realidad.

La institución de un orden social en un mundo global

El objetivo de este apartado es mostrar cómo el sentido de una etnografía fragmentaria depende de su contextualización con procesos económicos, sociales y culturales más vastos, y cómo un tipo de organización social y el sistema de símbolos y significados en que se fundamenta, son un ejemplo local de la articulación de fenómenos diversos a escala global (Wolf, 1982, 2001; Roseberry, 1989). Según Rosaldo (1980) y Comaroff y Comaroff (1992), la relación de ejemplos sobre situaciones diversas es lo que permite superar el conocimiento parcial que cada caso aporta sobre el modo en que el mundo se constituye como un todo. Este planteamiento, que concibe la vida social como un sistema dinámico de relaciones y significados contradictorios, inciertos y cuestionables, al tiempo que coherentes, consensuados y predecibles, y parcialmente integrados en los discursos y prácticas individuales, destaca la importancia de situar la institución de un orden social en la articulación de formas culturales históricas que condicionan la capacidad de acción y la experiencia de vida de los individuos (Wolf, 1982: 19, 386-388; Comaroff y Comaroff, 1992: 10-11,30; Narotzky 2001: 24-25, 44).

Siguiendo a Wolf (1982: 385-388; 2001: 353-354), cuando señala la importancia de explicar la formación de sujetos sociales en relación con una estructura de poder y las formas culturales en que se fundamenta la etapa del modelo de producción que legitima una organización social determinada, y a Williams (1984 [1971]: 62-63, 1974: 21), cuando incide en la importancia de estudiar la cultura como la naturaleza de la organización social que resulta de la interdependencia de conexiones globales en relación con un sistema de vida global, en este trabajo se va a mostrar la interrelación entre la institución de un orden social y una lógica cultural entendida como un producto histórico de carácter dual. Una cultura está socialmente constituida en tanto es el resultado de la acción pasada y presente, y constituye a la sociedad en tanto es parte del contexto significativo en que la acción tiene lugar, determinado la experiencia de vida de los individuos (Williams, 1984 [1961]; 1974 [1958]: 437; 1977: 89; Gramsci, 1971; Wolf, 1982: 313-315; 385-388, 390, 2001: 353-354, Roseberry 1989: 9, 42-44; Ghani, 1993, 1995: 46). En este sentido, una cultura engloba un vasto inventario de artefactos, comportamientos y representaciones al que los individuos recurren para actuar desde las posiciones que ocupan, siempre en proceso de definición (Wolf, 1999: 66-67). Esto explicaría la ambigüedad y las contradicciones en las prácticas individuales, poniendo de manifiesto que la cultura es el sustrato semántico por el que prácticas polivalentes cobran sentido, y los individuos construyen una representación de sí mismos y de los demás en la institución de un orden (Ghani, 1995: 33; Roseberry 1989: 25; Smith, 1999; Comaroff y Comaroff, 2006: 384, 387). De modo que la coherencia con que un sistema de símbolos y significados incorporado por medio de las prácticas diarias, puede llegar a ser experimentado no es más que el resultado temporal y localizado de un proceso continuo de organización social (Wolf, 1999: 67). El hecho que las formas culturales sean constantemente modeladas, producidas, reproducidas y transformadas, significa que su análisis debe explicar cómo su producción está históricamente determinada por las acciones de individuos concretos, las consecuencias de esas acciones, y las circunstancias en las que se han llevado a cabo, entendidas éstas como el resultado del desenlace de acciones pasadas (Wolf, 1982; Roseberry, 1989; Comaroff y Comaroff, 2006). Lo que significa que el análisis de la institución de un orden social debe explicar cómo el pasado forma parte de la vida diaria de los individuos para hacerse con cierto control en una situación de cambios, y cómo ello tiene que ver con el acceso desigual al poder y a los recursos económicos. El punto de partida siempre es la acción

condicionada por factores concretos que cambian con el tiempo (Roseberry, 1989: 54-55; Smith, 1999: 233).

Lo anterior que no es más que otra manera de decir que el poder nunca es externo al significado (Wolf, 1982, 1999, 2001), significa que es cuestionando lo que se presenta como obvio –porque es el resultado de la producción anterior de significados nuevos y alternativos, de nuevas formas de discurso, de nuevas selecciones, y de luchas y conflictos sobre el significado de elementos particulares dentro de una tradición- que se pueden explicar los significados que conforman la visión del mundo del grupo dominante y que entran en conflicto con las categorías que fundamentan una experiencia de vida, y cómo otros significados pierden sentido y/o quedan relegados a un segundo plano, por un tiempo (Roseberry, 1989: 47). En este proceso se definirían campos de significado como campos de poder, que determinarían la variedad de posibles formas culturales que se corresponderían con cada posición estructural (Wolf, 1982, 1999, 2001). Tener presente el ejercicio del poder en la creación de formas culturales permite pensar la relación entre la construcción de un pasado local y su uso estratégico por parte de los individuos, en cómo determinados elementos de la cultura pasan a integrar el discurso de determinados grupos sociales para la autenticación de su hegemonía, y cómo determinadas relaciones de poder son legitimadas y encuentran una justificación en situaciones concretas (Williams, 1984 [1961], 1974 [1958], 1977; Comaroff y Comaroff, 2006). Como apuntan Comaroff y Comaroff si la cultura necesita del poder para estar “completa”, la ideología precisa de una buena dosis de semántica, es decir, de la producción continua de significados (2006: 386).

Basándose en el trabajo de Émile Benveniste (1971), Wolf señala que la semántica de un discurso es lo que permitiría a un sistema lingüístico referirse a un estado de cosas fuera del lenguaje, es decir, afirmar algo sobre la realidad del mundo (1999: 282). Debido a que la realidad es cambiante y que la relación entre significado y significante no es estable, aunque esté condicionada, todo un trabajo de producción simbólica debe llevarse a cabo para salvaguardar, o rebatir, las formas culturales que fundamentan una visión del mundo y un tipo de orden social (Comaroff y Comaroff, 2006: 387). Si se considera que una ideología es una visión del mundo que puede llegar a imponerse como el esquema conceptual que orienta la práctica, el análisis de la constitución y la legitimación de dicha visión del mundo como parte de una tradición que se recrea en el tiempo para satisfacer las necesidades del momento, ha de permitir comprender la interrelación que se da entre la institución de un orden social y un sistema de símbolos y

significados. Según Williams, en una sociedad y por un periodo de tiempo existe un sistema central de prácticas, significados y valores que en tanto son experimentados y verificados en la vida diaria confieren un sentido de totalidad a la realidad que es difícil de cuestionar (2001 [1973]: 9). Williams (2001 [1973]), que identifica este sistema corporativo con una cultura dominante efectiva, en el sentido en que Gramsci (1971) habla de hegemonía, señala que su formación sólo se puede comprenderse si se consideran los procesos de incorporación del pasado, y en concreto la construcción de una tradición selectiva. Para Williams (2001 [1973]), las condiciones de formación de una cultura dominante siempre se dan en relación con un pasado significativo constituido por la selección y organización consciente de significados y prácticas. Como resultado de este proceso, siempre inacabado, algunos de estos significados y prácticas son enfatizados, mediante su reinterpretación e inclusión en formas que no contradicen otros elementos de la cultura dominante, mientras otros son olvidados o excluidos, al menos por un tiempo, por medio de un proceso continuo de descontextualización y recontextualización de nuevos vínculos entre el pasado y el presente, cuyo análisis ha de permitir comprender las formas concretas por las que una sociedad instituye el tiempo (Williams, 1984 [1961]: 68-69, 2001 [1973]: 9-10; Roseberry, 1989: 44; Wolf, 2001: 354).

El modo en que “una cultura tradicional” tiende a organizarse para corresponderse con el sistema contemporáneo de significados y valores, es decir, cómo llega a constituirse una versión de formas culturales residuales seleccionadas, puede explicarse por los conceptos de cultura residual y cultura emergente apuntados por Williams (2001[1973]). Según Williams, lo residual serían aquellas experiencias, significados y valores que sin poder ser verificados o expresados en los términos de la cultura dominante, son vividos y experimentados sobre la base de alguna formación social y cultural residual previa (2001 [1973]: 10). Una cultura residual estaría a cierta distancia de la cultura dominante efectiva, pero algunas de sus formas serán incorporadas, al menos aquellas que dotan de sentido a áreas importantes del pasado, para que la cultura dominante pueda significar esas áreas en el presente. En otras ocasiones, la incorporación tendrá que ver con que una cultura dominante, en cuanto tal, no puede permitirse que ciertas prácticas y experiencias queden fuera de ella, porque ello podría suponer la incapacidad de dotar de sentido la experiencia de un parte significativa de individuos (Williams, 2001 [1973]: 10-11). Como apunta Williams (2001 [1973]), a lo largo de este proceso la cultura dominante cambia, quizá no en sus aspectos más

centrales, pero sí en muchos de sus rasgos, para poder dar una respuesta a los intereses de los individuos y continuar dotando de sentido sus prácticas, dando lugar a una cultura emergente, integrada por prácticas y significados nuevos, siempre en proceso de construcción (Williams, 1984 [1961], 1973: 10-14, 1974 [1958], 1977). Según Williams (2001 [1973]), la manera de diferenciar las prácticas que constituyen un modo de vida alternativo, de las que definen un modo de vida que se opone frontalmente a lo establecido, de las prácticas que se fundamentan en cierta visión del pasado, sin cuestionar las formas imperantes, por las que un grupo social buscaría situarse en la cultura dominante ocupando una posición dominante para continuar teniendo un acceso privilegiado a los recursos económicos, es explicando cómo se establece la relación temporal que lleva a la creación de una cultura dominante, a partir de una versión de una cultura residual y de una cultura emergente. Lo que significa mostrar cómo el pasado se imbrica con el presente.

La relación entre las ideas de cultura residual, cultura emergente y cultura dominante, remiten al modo en que la lógica que dota de sentido prácticas anteriores persiste en un contexto económico, cultural y social nuevo, y en este sentido a la importancia de considerar la herencia del pasado a la hora de analizar la relación entre los individuos y la sociedad, y cómo se crean mundos e historias concretas y particulares que resultan de la articulación de procesos organizativos diversos, que constituyen procesos históricos únicos y generales que afectan al conjunto de la humanidad (Williams 1984 [1961], 1974 [1958], 1977; Wolf, 1982, 1999, 2001; Roseberry, 1989; Comaroff y Comaroff, 1992, 2006; Smith, 1999). Como apunta Williams (1984 [1961]), a través de la interpretación y descripción de su experiencia de vida los individuos crean las condiciones particulares del sistema de símbolos y signos en el que viven, de manera que ellos y la cultura en la que están inmersos puedan continuar existiendo. Lo que significa que es en la creación de la variabilidad donde está la garantía de la continuidad. El planteamiento de Williams (1984 [1961]) es compatible con la definición que Narotzky hace del concepto de reproducción social entendido “(...) como el movimiento mediante el cual una realidad social concreta, es decir histórica, construye las condiciones para su continuidad y contiene las transformaciones en el interior de los límites de una lógica dominante (...)” (2001: 49), que la autora propone como el marco teórico de todo problema antropológico.

Lo anterior quiere decir que la manera en que los individuos actúan para poner en marcha sus proyectos es indisoluble del modo en que están organizados, es decir, de la

legitimación de una estructura de poder y un sistema de categorías dentro de un marco de fuerzas de largo alcance. A nivel concreto, esto significa que el análisis de la creación de las categorías sociales y la institución de un orden debe pasar por comprender cómo ciertos individuos se apropian y construyen una visión del pasado con la que se identifican para continuar siendo superiores, cómo esa versión del pasado, es indisociable de un sistema de valores, significados y prácticas dominantes, y cómo esa visión del pasado continúa fundamentado la capacidad de acción del grupo dominante en contextos económicos y sociales nuevos. También comporta ver cómo la posición dominante de un grupo social depende de que otros individuos ocupen una posición inferior, y cómo las prácticas de los individuos cobran sentido en relación con la redefinición de los límites de las categorías sociales con las que se les identifica. En líneas generales, este sería el planteamiento a seguir a la hora de analizar la reproducción social en un contexto y un lugar determinado. En el caso del valle que aquí se presenta esto comporta mostrar cómo la institución de un orden social depende de la legitimación de vínculos opuestos pero complementarios entre el pasado y el presente por la apropiación de significados interdependientes del concepto de patrimonio. Concretamente, se trataría de comprender cómo la jerarquía social en un valle del Pirineo catalán, donde se vienen implementando políticas de patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales para la creación de un patrimonio turístico, desde principios de este siglo, tiende a reproducir un modelo de orden social ideal (tradicional), basado en la diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora*, en el que los *veïns* continuarían ocupando la posición dominante. Esto requiere mostrar cómo la visión del pasado que se estructura entorno a una noción de patrimonio originada en un contexto económico y social anterior, se articula con la visión del pasado en que se legitima un nuevo concepto de patrimonio dando lugar a un sistema de significados, prácticas y valores que determinan la experiencia de vida en el contexto local actual, legitimando a los *veïns* para continuar transformando el patrimonio de sus casas, mientras continúan diferenciándose de la *gent de fora* que vive en el valle.

Los múltiples significados que en el contexto local se atribuyen al concepto de patrimonio, muestran el cambio de modelo económico, pero también la dinámica por la que se instituye el orden social. Según Bourdieu, “todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir, estructuras de diferencias que sólo se pueden comprender si se elabora el principio generador que fundamenta esas diferencias en la

objetividad (...)” (1997: 48). Bourdieu (1997) sitúa este principio en la estructura de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en un universo social que se impone a los individuos, y en un campo de luchas en el que los individuos se enfrentan según su posición relativa en un espacio de relaciones de estructuras de diferencias, determinadas por la distribución de capitales dentro de los campos que constituyen el espacio social como un campo de poder global. Lo que significa que la estructura de un espacio social no es estática, porque depende de la capacidad de acción de los individuos en el tiempo, según cambia la posición que ocupan dentro de un estado de posiciones objetivas posibles (2005 [1992]: 154-156, 1997: 47-49). Según Bourdieu (2005 [1992], 1997), una visión del mundo conlleva la institución de un orden social según la clasificación de los seres y las cosas en clases distintas y complementarias. Los seres y los grupos de seres existen y subsisten en y por la diferencia que establecen los límites que los separan y que se crean y transforman como resultado de las estrategias individuales o colectivas que los individuos –agentes- buscan poner en práctica para mantener o mejorar su posición imponiendo los principios de jerarquización más favorables a sus propósitos. De modo que la capacidad de acción de los individuos queda condicionada por la distribución de capitales específicos –simbólico, económico, cultural- entre los participantes dentro de cada campo, y por la percepción que se tenga del campo, es decir, por la singularidad (posición) de cada individuo dentro de un orden social (Bourdieu, 1997:160-163). Dado que el espacio social es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital, lo importante es entender cómo los individuos llegan a poseer una cantidad de capital específico suficiente para ocupar una posición dominante en un determinado campo que a través de una “tasa de cambio” permita el traspaso de capital de un campo a otro de modo que los individuos sean capacitados para ocupar una posición dominante en otros campos (Bourdieu, 1991 [1980], 1992 [2005], 1997). Esto también ha de permitir conocer quién, en tanto detentador de capitales específicos que dependen de la trayectoria y la posición que se ocupa según el capital de que se dispone, puede imponer sus condiciones y actuar para preservar o subvertir la estructura actual de distribución de capitales, dirigiendo la transformación del espacio social para la satisfacción de los propios intereses (Bourdieu, 1997: 165).

Este planteamiento es especialmente sugerente para pensar la institución del orden social en un valle del Pirineo catalán, porque permite reflexionar sobre las distintas nociones de patrimonio como un capital específico que en la medida en que son

apropiadas por la población, permiten a individuos que ocupan posiciones distintas dentro de la estructura social local, legitimar su poder, sus prácticas y su superioridad. De este modo se espera mostrar cómo recurriendo a una noción anterior de patrimonio que se actualiza por la incorporación de nuevos significados los *veïns* legitiman su derecho a continuar siendo superiores en un nuevo contexto económico y social, y cómo la *gent de fora* que vive en el valle es capaz de legitimar su trayectoria de vida en la medida en que es capaz de relacionarse, pero no identificarse, con la visión del pasado (patrimonio) de los *veïns* al identificarse con un nuevo concepto de patrimonio. En este sentido, la organización social de un valle del Pirineo catalán que reproduce la dicotomía primordial *veïns- no veïns (gent de fora)* debe entenderse en relación al sentido práctico de una lógica cultural que se especifica en esquemas diversos en función de situaciones particulares dentro de los límites cambiantes de unas formas y significados culturales. Bourdieu (1991 [1980]) explica que la coherencia que resulta de la aplicación de estos esquemas prácticos hay que buscarla en los límites al traspaso de capitales entre campos estructurados, y en este sentido introduce el concepto de homologías estructurales. De modo que sería a través de relaciones de analogía con sentido que se establecería la relación entre un modelo generador, que reproduce la diferencia a través de una dicotomía primordial y organiza la estructura de posiciones limitadas adoptadas individual o colectivamente, y la creación de nuevos significados circunscritos dentro de los límites de campos semánticos concretos, que legitimarían el traspaso de capitales y el sentido de la posición de los individuos en los distintos campos, dando lugar a la institución de un orden social⁵.

Sería así, por ejemplo, como se explicaría que un individuo que reúne la condición de *veï* y es empresario de la construcción se convierte en alcalde del municipio, o como la *gent de fora* consigue a través de alianzas con el equipo de gobierno local un trato especial en el uso de instalaciones deportivas municipales, al conseguir diferenciarse de otros usuarios también *gent de fora* (turistas y propietarios de segundas residencias), sin que ello altere su condición de *gent de fora* a los ojos de la población autóctona, es decir, según el criterio de los miembros de las *cases veïnes*, que es el que se acaba imponiendo. Esto mostraría cómo la relación, la distancia y el significado de las categorías del sistema de clasificación social local dependen de un trabajo continuo de creación de diferencias y similitudes entre individuos y grupos sociales, configurando

⁵ Sobre el planteamiento de Bourdieu se vuelve en el próximo capítulo.

un espacio social en que unos significados y unas prácticas serían más probables que otros. En este trabajo, será la exposición de los distintos modos en que la población consigue relacionarse con el pasado local para apropiarse de los diversos significados de patrimonio lo que permitirá mostrar el sentido práctico de una lógica cultural en relación a la continua institución de un orden social.

La interrelación entre las categorías del sistema de clasificación social local y los significados actuales del concepto de patrimonio pueden pensarse como la forma que temporalmente toma la articulación del espacio social con el contexto global, cada uno con sus propias contradicciones, dando lugar a situaciones que representarían la sedimentación de momentos y encuentros históricos (Roseberry, 1989: 89; Friedman, 1994; Bueno, 1999, Comas d'Argemir, 2003). Lo que comporta que el análisis de la institución de un orden social sea una cuestión que se ve afectada por el debate en torno a la dialéctica de “lo local” y “lo global” como conceptos analíticos para pensar la especificidad de fenómenos globales resultado de la articulación de campos de poder a distintas escalas (Wolf, 1992, 1999, 2001). En este sentido, se entiende que lo global está arraigado en lo local, como una realidad histórica, y que la descripción etnográfica de lo local aporta una explicación posible sobre la manera en que la experiencia de vida de los individuos se inscribe en el contexto global. La atención en la expresión localizada de las prácticas y las relaciones sociales, aunque su naturaleza desborde el ámbito local, también permite explicar lo global como objeto etnográfico (Narotzky, 2001; Tsing, 2004).

Según Moore, “lo global”, como “lo local”, son conceptos-metáfora que no se explican por sí solos. Cualesquiera que sean los hechos a los que se refieran, ambos conceptos han de ser contextualizados, es decir, pensados en relación a un sistema concreto de categorías en base al cual se interpreta una realidad concreta (2003: 443, 446)⁶. De manera similar se expresa Tsing (2004; 2008) cuando argumenta que el uso generalizado de conceptos como *globalism* y *globalist* radica en su capacidad para evocar un mundo interconectado, caracterizado por transformaciones y reacciones rápidas, fomentando una retórica de generalizaciones vagas y ambiguas que cae sobre la realidad local y se asume como cierta. Según esta autora, ello sería el resultado de entender la globalización económica actual como un sistema ideológico único que favorece transformaciones similares en lugares diversos. Para desnaturalizar ambos

⁶ Los trabajos de Kearney (1995) y Jameson (2005) también son interesantes para conceptualizar la relación entre lo local y lo global en la era del capitalismo avanzado.

conceptos, Tsing propone localizar el análisis de fenómenos globales y explicar la construcción de realidades concretas como el resultado de procesos materiales y culturales implicados en diferentes escalas (Tsing, 2008: 69, 71-13). De manera similar a Tsing (2004, 2008), Sassen (1998, 2007), que analiza cómo algunas ciudades se convierten en centros de poder a escala global, también considera que lo global está organizado en diferentes escalas y que su estudio depende de su localización. Para Sassen (2007), la dicotomía global-local carece de sentido, porque considera que lo que es importante es entender el carácter histórico de las estructuras, instituciones y prácticas a través de las cuales los fenómenos globales adquieren una forma. Según esta autora, si se parte del presupuesto de que una de las características de los procesos globales es su capacidad para desestabilizar órdenes anteriores, constituidos por prácticas, proyectos y relaciones de poder propios de épocas pasadas, lo global hay que entenderlo, básicamente, como un proceso por el que los individuos establecen un vínculo con el territorio por la creación de nuevas identidades socioculturales, nuevas nociones de identidad y experiencias de pertenencia, y nuevos procesos internos de diferenciación social (Sassen, 1998: XXXII-XXXIV). Por su parte, Robertson (1990), mantiene que la manera de conseguir una mayor transparencia y rigor en el análisis de los fenómenos económicos y culturales globales es mostrando cómo los individuos los experimentan y participan en la construcción de su contexto inmediato (1990: 17-18). Según el autor esto permitiría comprender cómo la desigualdad social se reproduce por las prácticas de la vida diaria.

El planteamiento de los autores anteriores contrasta con la propuesta teórica de Appadurai que caracteriza el contexto global como un mundo de flujos culturales exterior a la realidad local, pero en la que incidirían creando un mundo de relaciones disyuntivas entre el ámbito de la economía, la cultura y la política que carecerían de regularidades y estructuras (2001 [1996]: 46, 59, 2008: 62)⁷. Según Appadurai, sería la condición “desterritorializada” de los fenómenos globales lo que les conferiría su capacidad para generar nuevos contextos de experiencia, configurando un mundo en el que cada vez más se asistiría a la experiencia de un “no sentido de lugar” (2008: 48). Appadurai, que concibe lo local como relacional antes que territorial, sugiere descartar la ilusión de encontrar un orden a un mundo que considera hecho de flujos (2001 [1996]: 191-193, 2008: 62). Pero el planteamiento de Appadurai (2001, 2008), en el que

⁷ El trabajo de Hannerz (1992, 1996), se sitúa en una línea similar al de Appadurai (2001 [1996]).

se defiende que lo global es la verdadera realidad tras lo local, tampoco está exento de críticas. Así, y a pesar de lo sugerente que pueda resultar pensar la experiencia de vida en un mundo de ritmos acelerados y cambios súbitos, Harvey (1993, 1996) llama la atención sobre el hecho de que la realidad empírica no puede evaluarse sólo en términos de lo que desaparece, sino y especialmente en términos de lo que permanece, se construye y se reformula para dotar de sentido la vida de los individuos. Según Harvey, “la reducción de todo a flujos y el énfasis en la transitoriedad de las formas y posiciones tiene sus límites (...)” (1996: 7), y sería el análisis de las organizaciones, instituciones, doctrinas, programas, etc., específicos, y de momentos y lugares concretos y su articulación lo que ha de llevar a comprender las condiciones del cambio cultural. Otras críticas al planteamiento de Appadurai (2001 [1976], 2008) vendrían de la mano de Tsing (2004, 2008) que cuestiona abordar el análisis de la realidad social con un modelo teórico centrado en la dinámica de flujos globales. Para esta autora lo importante no es la inestabilidad de los fenómenos, sino ver cómo lo local se transforma y se moldea por las trayectorias que siguen los fenómenos globales al incidir sobre la realidad concreta, y es en este sentido que introduce el concepto *friction*.

Pero la falta de concreción y localización de las formas por las que el capitalismo se desarrolla como proyecto universal es lo que Tsing (2008) critica de la obra *The Condition of Postmodernity* de Harvey (1989). Según la autora, el trabajo riguroso de Harvey carece de fuentes etnográficas que documenten la experiencia de la compresión espacio-temporal y la especialización flexible de lo local, ideas que estructuran el trabajo del autor, que ayuden a comprender el desarrollo actual del sistema capitalista. Des del punto de vista de Tsing (2008) y también de Jackson (1993), la originalidad de la obra de Harvey (1998 [1989]), que contaría con un grupo numeroso de adeptos, pero también su error radicaría en yuxtaponer dos cuerpos de literatura, uno dedicado a la cultura y otro a la economía, presentando el primero como un reflejo del segundo, porque de ello resulta una visión de la realidad excesivamente materialista que busca probar el origen económico del cambio cultural (2008: 79-80). Para Jackson (1993) y Tsing (2008), sin cultura, es decir, sin el análisis situacional que explique la idiosincrasia de las transformaciones concretas es difícil entender cómo lo global se reorganiza, adquiere un sentido y modifica las estructuras e instituciones sobre las que se asienta. Además, Jackson (1993, 2007), interesado en el análisis de la emergencia de culturas locales de consumo en contextos geográficos diversos, afirma que comportamientos y situaciones que, de entrada, podrían concebirse como el resultado

directo de la racionalidad de fuerzas económicas, son de hecho la expresión de su codificación cultural. En este sentido, Jackson prefiere hablar de un mundo que se globaliza antes que de un mundo globalizado, porque entiende que “la globalización emerge como un proceso incompleto, irregular y discutido: un proyecto inacabado que toma forma a partir de las prácticas sociales y culturales localmente específicas.” (2007: 92).

Uno de los autores que con más fuerza ha defendido la importancia de analizar la constitución de lo local, a lo largo de toda su obra ha sido Friedman. Para Friedman (1992, 1994, 2003), lo local no es sólo real, sino que es la única realidad en términos de experiencia, porque la experiencia humana depende siempre de su inscripción en un lugar y un tiempo determinado. Según Friedman, el hecho de que la gente construya el universo en que vive donde vive, junto con otros individuos, no contradice que ese universo forme parte de un sistema más amplio de relaciones (Friedman, 2003: 165-166, 184). Para Friedman (1992, 1994, 2003), la consideración de una perspectiva local es tan importante como la dimensión temporal que lleva implícita y que permite comprender la formación de realidades históricas, porque la creación de sujetos sociales no es un simple juego de nombres y categorías, sino la manera siempre localizada de dotar de un sentido al mundo y de establecer una continuidad con el pasado. En este sentido también se puede considerar el trabajo de Giddens cuando advierte que no hay que pensar la expansión del modelo de producción capitalista como la dilución de la vida local, porque si bien puede considerarse que la globalización económica ha acabado afectando los aspectos más íntimos de la vida de las personas, el concepto de *place*, entendido como la estructuración de una realidad concreta, es indisoluble del sentido de la experiencia humana (1994: 101). Según Giddens (1994), este sería el caso, por ejemplo, de costumbres y tradiciones locales que continúan existiendo a fuerza de desarrollar significados alternativos.

En una línea parecida a la de Friedman, Stacul (2003) sostiene que la idea de *localism* ha de ser central en los trabajos de los antropólogos interesados en el estudio de gentes, culturas y lugares en el contexto global actual. En su trabajo sobre la construcción de la identidad política y social de un valle en los Alpes italianos y la emergencia de movimientos regionalistas en el norte de Italia, en la década de 1990, Stacul explica que la transformación del significado de las diferentes dimensiones de lo local apenas se habían tenido en cuenta desde la Antropología, porque la prioridad habría sido mostrar la inconsistencia de lo local. Según el autor, este enfoque sería indicativo de la

incomprensión del concepto de lo local; ya que lo local no implica dar por supuesto el arraigo de la gente en un territorio concreto, sino entender como el ámbito concreto de la experiencia humana es representado y descrito por los individuos, transformando la concepción del mismo. Lo que significa que no se puede hablar de cambios y transformaciones a expensas de lo local, es decir, al margen del modo por el que la gente construye su mundo y el lugar donde vive (Stacul, 2003: 7). La idea de que la reorganización del sistema global transforma la realidad local, su concepción y la relación con otros lugares, y la experiencia de la condición humana también se encuentra en el trabajo de Featherston (1995) y Ferguson (2001 [1997], 2006). Ferguson, en concreto, analiza cómo la reestructuración económica de Zambia, iniciada a mediados del siglo pasado con el desarrollo industrial del país, ha alterado las relaciones entre el campo y la ciudad, las estrategias de supervivencia y las condiciones materiales de la población, a principios del siglo XXI, y defiende la importancia de analizar la coexistencia de formas sociales y culturales diversas para entender las consecuencias locales de la implantación de políticas económicas globales (Ferguson 2006: 30-31). Para Ferguson (2001 [1997], 2006, 2007) que rehúsa una perspectiva lineal del cambio cultural, esta sería la mejor posición para analizar el fracaso de proyectos ideados para modernizar países en vías de desarrollo, que en contra de todo pronóstico habría resultado en la marginación y exclusión definitiva de Zambia y su población, del nuevo orden impuesto por la economía global (2001 [1997], 2006). Ferguson (2006), explica que esta situación, fomentada por un proceso activo de desconexión de lo local y lo global, se habría originado con la identificación previa de Zambia como un país subdesarrollado y con la elaboración del discurso ideológico articulado entorno a conceptos como Primer Mundo/ Tercer Mundo, país desarrollado/ país subdesarrollado, que legitimaría cierto tipo de intervenciones.

En una línea similar a la de Ferguson (2001 [1997], 2006), pero para el sur de Europa, Hadjimichalis y Varou (1980), Hadjimichalis y Papamichos (1990) y Hadjimichalis (2000 [1994]) explican cómo la expresión “desarrollo local” se habría convertido, desde la década de 1970 y en un contexto de crisis económica internacional, en la nueva mitología que, basada en un concepción simplista de las transformaciones sociales y culturales a nivel local, deja de banda el análisis de la complejidad socio-espacial, prescindiendo de conocer cómo lo local se convierte en la arena donde “(...) esos procesos (globales) se modifican y se reproducen según se inscriben en relaciones laborales y estructuras productivas específicas, en jerarquías de etnia, clase y género, y

en dominios institucionales culturales concretos.” (Hadjimichalis y Papamichos, 1990: 192), dando por sentado que las diferencias económicas entre regiones son el resultado directo de una reestructuración económica a escala internacional. Amin y Thrift (2000 [1994]), también hablan de la importancia de la dimensión territorial de la globalización económica. Desde su punto de vista, el uso de la expresión “lo local” para designar distintas realidades: un distrito rural industrial, una región con tradiciones distintivas, o un área afectada por estructuras de gobierno concretas, no significa la pérdida de la importancia de la dimensión física de lo local, porque el desarrollo económico se da de manera desigual en lugares diferentes. (Amin y Thrift, 2000 [1994]: 6). Para estos autores la globalización económica no comportaría la homogeneización de lo local, sino la creación continua de su significado distintivo. En este sentido argumentan que el análisis de la construcción de una identidad de lugar pasa por entender cómo el desarrollo de un modelo económico afecta a tradiciones y estructuras socioeconómicas históricamente situadas, en el marco de las cuales lo local se constituye como el lugar de la interacción social, “el allí” donde la gente idea y participa en distintas estrategias, identidades y luchas para encontrar un significado a sus vidas (Amin y Thrift, 2000 [1994]: 9). Lo que Amin y Thrift quieren decir es que sería la institucionalización de un nuevo orden económico, por la redefinición de estructuras de dominación, representaciones colectivas sobre la legitimidad de intereses individuales y partidistas, y la experiencia de determinados sistemas de valores y significados, lo que acaba determinando el desarrollo económico de un lugar, y en definitiva la reproducción de un sistema sociocultural, entendido como un todo (Amin y Thrift, 2000 [1994]: 14-15; 259-260).

La propuesta teórica de Amin y Thrift (2000 [1994]), coincide en líneas generales con el planteamiento que Narotzky y Smith (2006) adoptan para analizar la experiencia de vida en un contexto de cambio de un modelo económico basado en la agricultura a otro basado en el sector secundario, en el sureste español. Narotzky y Smith destacan la importancia de analizar el presente desde una perspectiva histórica, porque consideran que la reestructuración de la economía local tiene que situarse en el marco de las relaciones sociales y de poder en las que se habría gestado el “factor económico” que acabará condicionando las prácticas económicas y la singularidad de la zona (2006: 3). Ambos autores sostienen que sería la relación entre diversos aspectos de la cultura local como las estructuras del sentir, la institución social de las prácticas y una experiencia particular de clase, en relación a la producción de abstracciones concretas que legitiman

la reproducción localizada del sistema capitalista lo que condiciona la experiencia de vida y la constitución de sujetos sociales históricos (Narotzky y Smith, 2006: 6, 12, 269). Gupta y Ferguson (2001[1997]), también definen una posición teórica en la que el estudio de lo local, en un contexto global, sea prioritario. Ambos autores conciben lo local, identificado con el concepto de *place*, como jerárquicamente interconectado antes que naturalmente desconectado, y en consecuencia plantean abordar el análisis del cambio cultural y social como la creación de la diferencia en el proceso de articulación –conexión, pero también desconexión- de lo local con lo global (2001[1997]: 35). Gupta y Ferguson, mantienen que la cultura no es consustancial a una realidad concreta y que las prácticas individuales y las experiencias de vida hay que explicarlas en relación a las asociaciones de lugares, grupos sociales y formas culturales como construcciones históricas (2001[1997]: 4). Del mismo modo que la realidad local tiene que entenderse como una creación y no como el descubrimiento de la diferencia, lo anterior también significa que las identidades socioculturales deben pensarse como una relación de diferenciación móvil e inestable como resultado de relaciones de poder estructuralmente desiguales (Gupta y Ferguson, 2001 [1997]: 13-14). Este planteamiento también tendría que permitir comprender cómo las identidades socioculturales son contestadas y reformuladas en el tiempo.

Los trabajos de los autores presentados hasta el momento, originados entre la última década del siglo pasado y la primera década del 2000, ponen especial énfasis en la importancia de pensar la relación entre el contexto local y global para explicar la experiencia de vida de individuos concretos. No obstante, con anterioridad, en la década de 1970, otros autores como Frigolé (1974, 1975, 1980) ya habían hecho referencia a la importancia de considerar la relación entre los aspectos micro y macro sociales, políticos y económicos para identificar los elementos que intervienen en el proceso de diferenciación sociocultural en un pueblo de Murcia, cuya existencia superaría la dimensión física del pueblo (1974: 10). Frigolé (1974, 1975, 1980), insiste en la importancia de analizar las relaciones de poder entre grupos sociales concretos en relación con estructuras políticas de nivel superior para superar las limitaciones de una interpretación demasiado local de la realidad. También en la década de 1970, en relación con el estudio de la cultura tradicional en Cataluña, Contreras y Terradas (1975) señalan la importancia de que las investigaciones antropológicas tengan en cuenta la dimensión espacial, temporal y cultural dentro de una perspectiva que también tenga en cuenta lo microsocioal y lo macrosocioal, dado que “(...) algunos aspectos de la

comunidad son explicados fuera de ella por unidades estructurales más amplias y más complejas, y (...) porque la comunidad no nos explica toda la cultura de la que puede ser representativa.” (Contreras y Terradas, 1975: 165). Contreras y Terradas insisten especialmente en la importancia que hay que conceder al estudio de las instituciones, porque entendidas como una variable dependiente permitirían plantear hipótesis para el análisis de sociedades complejas como, por ejemplo, la relación entre la estabilidad de las instituciones y el modo en que se resuelven situaciones conflictivas en un contexto sociocultural dado (1975: 167, 168-169).

Siguiendo el planteamiento de los trabajos presentados hasta el momento, el objeto de estudio de este trabajo: analizar la institución de un orden social en un valle del Pirineo catalán, concebido como una realidad históricamente situado, se inscribe en una tradición en que la comprensión de lo local pasa por explicar cómo se constituye y transforma constantemente en su articulación con el contexto global que se redefine al mismo tiempo. La construcción de una nueva identidad de lugar para el valle como destino turístico, incentivada por la implementación de políticas económicas internacionales por las que se legitima un nuevo concepto y funcionalidad de “lo rural”, especialmente para las área de alta montaña, crea nuevas oportunidades de enriquecimiento, pero también nuevas formas de marginalidad, que afectan el proceso de estratificación y diferenciación social local. Con este estudio de caso se quiere mostrar cómo el cambio de un modelo económico basado en el sector primario a otro basado en el sector terciario afecta la estructura de poder y las representaciones colectivas sobre la legitimidad de intereses partidistas, la jerarquía social y la experiencia de vida de la población, pero sobre todo cómo todo ello tiene que ver con la transformación del sistema de símbolos y significados local, y en concreto con los nuevos significados que adquiere el concepto de patrimonio.

Dado que la idea de tiempo es inherente al concepto de patrimonio, capacitándolo para simbolizar una relación entre el pasado y el presente para el futuro, examinar cómo las distintas categorías de individuos se apropian de sus significados para inscribir un pasado en el presente y el presente en un pasado, ha de permitir comprender el modo por el que los distintos individuos pretenden legitimar sus prácticas, y también cómo la sociedad instituye el cambio al instituir el tiempo imaginario por medio de nuevos significados que se expresan mediante formas transitoriamente estables, siendo este el elemento que haría este trabajo singular y diferente. Esto significa que la dicotomía primordial *veïns-no veïns (gent de fora)* por la que continua instituyéndose el modelo

de orden social resulta de la articulación del contexto local con el global, y que la capacidad de los individuos para explotar los recursos locales y legitimar su posición depende de la inscripción de sus prácticas en las diferentes visiones del pasado que se constituyen en torno a las distintas nociones de patrimonio. Con todo, lo que se espera mostrar es cómo la legitimación de un orden social es indisociable del sentido práctico de la lógica cultural por la que se instituye, y cómo ello tiene que ver con la reinterpretación constante de un sistema de símbolos y significados, dentro de unos límites, resultado de la relación cambiante entre el contexto local y el mundo exterior en el tiempo.

Partiendo de la premisa de que el análisis de las prácticas y las condiciones materiales que condicionan la experiencia de vida deben situarse en el proceso de articulación de la dimensión global y local de la estructura histórica de la que los individuos forman parte (Narotzky, 2001: 69), y que el análisis de la construcción de una historia local en la que se inscribe la experiencia de vida de los individuos debe situarse en relación con ese mismo proceso (Terradas, 1991: 160-162), en el apartado que sigue a continuación se van a describir los factores que han condicionado la relación del Pallars Sobirà y el valle con el exterior y la construcción de su historia reciente. Para ello se partirá de trabajos y estudios de distinta naturaleza, algunos de ellos de carácter oficial y programático, y de la redacción de una serie de ordenanzas municipales iniciada a finales de la década de 1950. Esto ha de permitir comprender cómo la implementación de políticas de patrimonialización de la naturaleza y la cultura local llegan a concebirse como el modo de dinamizar la economía y la sociedad del valle, según avanza el desarrollo de un modelo económico basado en el sector servicios, cómo ello depende de la combinación de formas y significados, y cómo en un contexto de rápidos e importantes cambios los *veïns* construyen una visión del mundo para explicar su experiencia de vida y legitimar el derecho a continuar siendo superiores.

En este sentido, aquí no se trata de constatar la disolución de un mundo anterior al desarrollo de la agricultura capitalista y la emergencia de una nueva sociedad como sostiene Harding (1999 [1984]), en su trabajo sobre un pueblo de Aragón entre 1970 y 1973, ni la pérdida del sentido de comunidad al que hace alusión Barret (1984 [1974]) como resultado del proceso de modernización y de la apertura al exterior de Benabarre, el pueblo de Huesca que estudió entre 1967 y 1968, ni como señala Behar (1986), en relación al estudio que llevó a cabo en un pueblo de León entre 1978 y 1980, de mostrar cómo la organización social se corresponde con la de una sociedad caracterizada por la

ausencia marcada de estratificación social debido a la continuidad y vigencia de una institución política anterior, el Concejo. De lo que aquí se trata es de mostrar cómo la legitimación de un orden social tiene que ver con la recombinación de forma peculiar y distintiva de un sistema de valores y significados que dotan de sentido las distintas versiones que sobre el pasado local emergen en el proceso de articulación del contexto local con el global, para satisfacer las necesidades del presente (Bloch, 1977; Godelier, 1987, 1989; Comas d'Argemir y Contreras, 1990).

La historia local de “lo rural natural”. Ganadería con turismo

El origen del desarrollo del modelo económico actual, dependiente de la puesta en valor de la naturaleza y la cultura locales podría situarse a finales del siglo XIX el contexto de la *Renaixença Catalana*, cuando en un contexto económico y social muy diferente al actual se fomenta el interés por el pasado histórico, el descubrimiento de tradiciones y costumbres, y la práctica del excursionismo como actividad colectiva a través de itinerarios de alta montaña de finalidad recreativa y científica⁸. Durante el primer tercio del siglo XX, la práctica del excursionismo se mantiene muy activa con la edición de boletines y diarios, la celebración de congresos de ámbito local e internacional, favoreciendo la creación de nuevas entidades excursionistas, museos y bibliotecas. Después de la Guerra Civil, y hasta la década de 1950 se experimenta un fuerte crecimiento en el número de asociados, siendo una práctica ampliamente difundida entre las clases acomodadas urbanas, a partir de la década de 1960. Lo que interesa destacar de la práctica del excursionismo es que la idea de “lo rural natural”, como lo auténtico, en que se habría fundamentado se encuentra después de un siglo en el discurso ideológico que legitima la patrimonialización de elementos autóctonos por su relación con un tiempo anterior.

Pero esta historia, la historia de la puesta en valor de los recursos locales por su “autenticidad” es indisoluble de la explotación de estos recursos (patrimonio de las *cases veïnes*) en distintos contextos económicos. El paisaje de la comarca que a principios del siglo XX, se contempla e inspira obras literarias, poco tendría que ver con la imagen de los valles axiales del Pallars Sobirà, entre los siglos XVIII y XIX, cuando

⁸ Esto llevaría a que historiadores, geólogos, filólogos, geógrafos, botánicos y folkloristas, empezaran a viajar por el territorio catalán para documentar los distintos aspectos que caracterizarían la cultura catalana. Una fecha importante será la creación en 1890 del *Centre Excursionista Català*. Debido a que la cima más alta de Cataluña se encuentra en la comarca, concretamente en este valle, la zona cuenta con una marcada tradición excursionista.

las quemas para conseguir tierras de cultivo, las talas de árboles para abastecer de madera la expansión del capitalismo industrial en Cataluña y la construcción naval, y de carbón a las fraguas locales acabarían por dibujar un paisaje muy diferente al actual (Vila, 1934; Vilar, 1964, 1986; Oliver 1997). Las talas profesionalizadas que se incrementaron con la mejora de las vías de comunicación y la apertura de pistas forestales, entre principios del siglo XX y hasta mediados de la década de 1970, fueron un medio importante de recaudación de fondos con que los pueblos costearon el mantenimiento y la mejora de las infraestructuras, muchas veces destinadas a facilitar la continuidad de la explotación forestal por los beneficios que reportaba (Solé Sabarís, 1968; Maluquer de Motes, 1981; Arqué, García y Mateu, 1983). La explotación forestal, como una de las principales actividades económicas de la comarca, continuará hasta la década de 1980, cuando las subastas de madera dejan de ser rentables en comparación con el volumen forestal de otras zonas de Cataluña, y por el bajo precio de adjudicación de la madera, en relación con el aumento de los salarios, y del precio de la maquinaria y el combustible⁹.

La continua explotación forestal de los bosques no impidió que a mediados del siglo pasado, en 1955, se creara el parque nacional *d'Aigüestortes i Estany de Sant Maurici*¹⁰, que ya había reclamado el mundo del excursionismo, cuando a principios del siglo XX alertó de la pérdida definitiva de importantes masas forestales y de la belleza de ciertos parajes, que debían ser declarados parques nacionales, y de la conveniencia de aplicar otra racionalidad económica, para frenar la deforestación¹¹ (Vila, 1934; Majoral, Font y Sánchez, 1996). A finales de 2010, las dos grandes serradoras que había funcionando en la comarca, una fundada en 1965 y la otra en 1985, eran negocios familiares que

⁹ Como explicaron algunos *veïns*, la explotación forestal promovió la mejora de las comunicaciones y la apertura de pistas forestales, por parte de mano de obra de fuera, básicamente andaluza.

¹⁰ Después de su creación, este parque ha visto aumentada su superficie en varias ocasiones, especialmente durante las dos últimas décadas del siglo XX. A finales de 1970, este parque era el espacio natural protegido más visitado de Cataluña y el lugar más frecuentado de la comarca. A mediados de la década de 1990, la mayor parte del presupuesto que la Administración pública invertía en el parque era en concepto de construcción de infraestructuras y equipamientos en los municipios situados en su zona de influencia. Diez años más tarde, a principios de la década del 2000, las inversiones de la Administración se destinaban a la conservación de ecosistemas naturales y a la señalización y adecuación de algunos parajes para su visita turística (*Pla Comarcal de Muntanya*. Pallars Sobirà, 1995-1999; *Pla Comarcal de Muntanya*. Pallars Sobirà, 2001-2005, 2002; *Plans Comarcals de Muntanya*, 2009-2012, 2009).

¹¹ En 1932 el "*Regional Planning*", redactado por Santiago Rubió i Tudurí y Nicolau M. Rubió i Tudurí, que fue la primera experiencia que se llevó a cabo en el Estado español de planificación integral del territorio catalán, incluía en la red de espacios naturales que propugnaba, bajo la denominación de "parques y bosques reservados", diversas zonas de la comarca del Pallars Sobirà (Jiménez, 1999).

continuaban con la tradición familiar. Hoy en día, la mala calidad de la madera de los bosques comunales, el alto porcentaje de territorio sometido a algún tipo de regulación medioambiental, y la disminución en los costes de adquisición favorece la entrada de madera del extranjero, propiciando que las subastas de lotes de árboles de los pueblos queden desiertas.

La pérdida de valor de la explotación forestal se da en un momento en que empiezan a diseñarse políticas específicas para dinamizar las áreas de montaña, preservando al mismo tiempo sus bosques y sus paisajes. Este será el caso del Pallars Sobirà, concebida como una comarca en la que es urgente intervenir debido a su marginalidad, resultado de su “singularidad natural”, según pone de manifiesto la diagnosis socio-económica y el plan de actuación que el primer *Pla Comarcal de Muntanya* (PCM) elabora para el Pallars Sobirà¹². Según el primer PCM de 1991, los índices de abandono, envejecimiento, aislamiento y estancamiento económico de la comarca la situaban como la más pobre de Cataluña, aun cuando presentaba una gran riqueza en recursos naturales, que empezaran a ser puestos en valor por medio de la implementación de políticas de ámbito internacional, mientras se diseña un complejo marco legal para la salvaguarda de los mismos (*Plans Comarcals de Muntanya*. Pallars Sobirà, 1991). En este sentido, a partir de la década de 1990, se empieza a articular una estrecha relación entre el sector primario, orientado hacia una ganadería extensiva que aproveche los recursos naturales de la comarca y ayude a mantener un paisaje alternado por masas boscosas, pastos de alta montaña y prados cultivados, con el desarrollo del turismo de naturaleza y aventura. Hasta este momento el sector primario había estado representado por el vacuno de leche, que se generaliza en la década de 1970 y que avanza desde las

¹² Una singularidad, que habría que entender como el resultado del desarrollo industrial de Cataluña durante la segunda mitad del siglo XIX, que se efectuó articulando el litoral con el resto del Estado español y los principales ejes de comunicación y desarrollo europeos. Desde principios del siglo XX y hasta mediados de los años 60 del siglo pasado, la mayor parte de la producción agropecuaria de Cataluña se concentraba en el litoral catalán. En esta época empiezan a definirse dos tipos de Pirineos catalanes, según las posibilidades y el tipo de relación que se establece con Barcelona y, por ende, con el desarrollo económico de Cataluña que mira hacia el mar para abastecerse de materias primas a un coste inferior (Romero, 2004). A mediados de la década de 1970 la actividad agrícola empieza a desplazarse hacia el interior, de forma destacada hacia la provincia de Lleida, al tiempo en que empieza a configurarse la actual área metropolitana de Barcelona (García, 1993). Si en este proceso las comarcas más meridionales de Lleida adquieren un papel destacado al especializarse en los cultivos de regadío y de cereal y en una ganadería intensiva, principalmente porcina y avícola, que resultará en la figura del agricultor-ganadero, las comarcas pirenaicas dedicadas a la ganadería ovina y bovina, que mantiene unos fuertes vínculos con el medio físico, y al cultivo de forrajes pasan a ocupar un papel secundario (Arqué, Garcia y Mateu, 1982; Mateu, 1983; García, 1993).

áreas más meridionales de la comarca hasta los valles más septentrionales¹³ (Roigé, 1995). Debido a la introducción del vacuno de leche, el ganado vacuno empieza a ser cada vez más importante, aunque el ganado ovino, el que tradicionalmente se ha identificado con la práctica ganadera (pastoril) en la comarca, continúa siendo superior. El coste de los piensos, la inexistencia de unas 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 explotaciones, de entre 12 a 24 vacas, generalmente, derivaron en la falta de competitividad del sector primario, especialmente con la entrada de España en la UE y la implantación del sistema de cuotas¹⁴ (Mateu, 1983; García 1993).

Según contaron, en 2006, algunos *veïns*¹⁵ y veterinarios¹⁶ del *Departament d'Agricultura i Acció Rural* de la *Generalitat de Catalunya*, a finales de la década de 1980 la situación económica de muchas familias de la comarca era insostenible por los condicionantes a los que estaba sometida la producción de leche, y la falta de alternativas y expectativas; ya que en muchas casas, a parte de pagar los créditos que se habían pedido para modernizar la explotación ganadera, también se pagaban los créditos

¹³ En la comarca la producción de leche se remonta a principios del siglo XX cuando un grupo de medianos y grandes ganaderos, siguiendo el ejemplo de comarcas próximas, incentivan la introducción del vacuno de leche. En 1932, se crea la Cooperativa Lechera del Pallars, y en 1935 la Sociedad Anónima Industrias Lácteas del Pirineo, que además de recoger leche elabora queso y mantequilla (Mateu, 1983; Farràs, 2005).

¹⁴ Otro factor que también será decisivo para que la reconversión del sector primario hacia el vacuno de leche no llegue a producirse totalmente será la desintegración de la sección de leche de la Cooperativa lechera del Pallars, en 1976, y el cierre definitivo de *Lleteries de la Seu*, una empresa láctea situada en la comarca de l'Alt Urgell, a principios de la década de 1990. La mala situación económica por la que atravesó la Cooperativa Lechera del Pallars, entre 1975 y 1976, comprometió la situación económica de muchos ganaderos del Pallars Sobirà, favoreciendo que muchos de ellos empezaran a vender la leche a *Lleteries de la Seu*. A principios de la década de 1980, *Lleteries* ya había comprado la planta transformadora de la Cooperativa lechera del Pallars, reduciéndola a un centro de recogida, y en 1984 ya contaba con 415 socios pallareses (Mateu, 1983; Aldomà y Pujadas, 1992). La inauguración en 1986, de una nueva planta, situará a *Lleteries* en una situación crítica por la imposibilidad de hacer frente al pago de los créditos por la inversión realizada, en un momento en que la producción de leche empieza a estar determinada por un mercado europeo excedentario en productos lácteos. El conocimiento de las dificultades económicas de *Lleteries* se tradujo en una menor aportación de leche por parte de los socios ganaderos de la comarca de l'Alt Urgell, que la empresa será capaz de suplir con la leche que aportarán los ganaderos del Pallars Sobirà.

¹⁵ Este no era un tema fácil de conversación. A excepción de algunos *veïns* que puntualmente explicaron que antes de abandonar definitivamente la producción de leche, pasaron dos años produciendo leche sin cobrar para *Lleteries de la Seu*, mientras recibían una compensación económica por abandonar la explotación, nadie más quiso hablar de la “historia de la producción de leche en el valle”.

¹⁶ Algunos de ellos eran originarios de la comarca, concretamente de los valles más septentrionales próximo al valle objeto de este estudio, y conocían la situación de primera mano por haberla vivido en la propia casa.

que se habían pedido para sacar a flote, sin éxito, *Lleteries de la Seu*. En este contexto económico, la comarca sufre un flujo emigratorio sin precedentes, que vendrá a sobreponerse a la pérdida constante de población desde finales del siglo XIX. Entre 1960 y 1980, de 10.240 habitantes se pasa a 5.247, lo que significa una reducción del 75% de los efectivos desde el máximo histórico de 1860 estimado en 20.112 habitantes (Mateu, 1983; Sabartés, 1993, 1998; Sudrià, 2011)¹⁷. Las consecuencias de esta importante despoblación, que se conocerá como “El Éxodo pallarés” (Sabartés, 1993, 1998), y que se explica por la disponibilidad de trabajo en las áreas industriales próximas a Barcelona, convertirá el Pallars Sobirà en la comarca más recesiva de Cataluña, con escasas expectativas de recuperación (Mateu, 1983). No será hasta la década de 1990, cuando empiece a invertirse de forma lenta la tendencia demográfica negativa de las últimas décadas. De 5.463 habitantes en 1991, se pasa a 6.048 en el año 2000, y a 7.220 habitantes en 2014, después de que en 2009 se llegara al máximo de las últimas décadas con 7.529 habitantes¹⁸. En el valle, después de un máximo histórico de 1.483 habitantes en 1860, la situación anterior comportará que se pase de 347 habitantes en 1975, a 287 en 1996, y a 286 en 2015¹⁹. Es importante destacar, que los datos oficiales disponibles no coinciden con el propio recuento de habitantes que, en 2015, era de 152 personas, mientras que en 2005, año del inicio del trabajo de campo, era de 176 personas. Lo que significa que, después de una leve recuperación entre principios y mediados de la primera década del 2000, todos los pueblos del valle vuelven a perder población, a excepción del pueblo del alcalde donde la reforma de casas viejas abandonadas para su venta a *famílies de fora* que se quedan a vivir en el pueblo, comporta un aumento del número de habitantes. Los miembros de estas familias se ocuparan en el sector terciario en diferentes puntos de la comarca, pero no en el valle. Lo que pone de manifiesto que el aumento de población no resulta del crecimiento vegetativo, que continúa siendo negativo, y que la oferta laboral del valle, a pesar del

¹⁷ A finales del siglo XIX, en un contexto de crisis del sector primario a nivel del Estado español ya se constata la marcha de población hacia América del sur.

¹⁸ Datos del Instituto de Estadística de Cataluña [sitio web]. 2015. Barcelona: IDESCAT. [Consulta: 10 junio 2015]. Disponible en: <http://www.idescat.cat/>.

¹⁹ *Íbid.*

desarrollo de negocios de turismo rural ocupa básicamente a los miembros de la familia y en momentos de máxima presión a mano de obra extranjera²⁰.

Si en las décadas de 1970-1980 fueron las necesidades del mercado interno español las que fomentaron la especialización del sector primario en el vacuno de leche, será la implementación de la Política Agraria Común (PAC), lo que favorecerá su abandono²¹, diseñando de forma paralela el marco legislativo que sentará las bases para la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, a principios de la década del 2000²². Así, en la década de 1970, la PAC empieza a contemplar criterios territoriales para mitigar los efectos negativos de las medidas proteccionistas que durante la década anterior habían hecho aumentar las diferencias entre las regiones agrarias del centro y el norte de Europa y las del sur, diseñando las primeras políticas económicas para áreas rurales y de montaña. Entre 1979 y 1984, se ponen en marcha planes de desarrollo agrícola que contribuyen a mejorar la estructura productiva de las regiones del sur, pero que no logran mejorar su desarrollo económico. Lo que pone de manifiesto la necesidad de tener que actuar también en el resto de sectores económicos para mejorar los servicios y las infraestructuras de estas zonas. En 1984, el desarrollo integrado de estas regiones se sitúa en el marco de planes financiados por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), el Fondo Social Europeo (FSE) y la sección Orientación del Fondo Europeo de Orientación y Garantía Agraria (FEOGA-O) (Sumpsi, 1994). A finales de la

²⁰ También hay que decir que debido a la valoración local de la hostelería como una “actividad muy esclava” que implica trabajar largas jornadas y en días festivos, las mujeres y adolescentes del valle rehúsan trabajar en los negocios turísticos de los *veïns* que se ven obligados a contratar mano de obra extranjera, algunas veces en origen, como es el caso de estudiantes de hostelería de países del este de Europa, y otras veces a individuos originarios de países de América del sur que habían llegado a la comarca para trabajar en los grandes hoteles de la zona.

²¹ La dependencia del Pallars sobirà del vacuno de leche también hay que situarla en relación con las políticas de subvenciones del Estado español, en la década de 1970, para incentivar la producción de carne y leche (Naredo, 1971, 1996; Moral Santín, Carballo y Temprano, 1981; García, 1993).

²² Es importante señalar que con anterioridad a la introducción del vacuno de leche entre las décadas de 1950 y 1960 se asiste a la crisis definitiva del sistema agroganadero tradicional de alta montaña, a causa de la pérdida de valor de los animales de labor que se criaban para vender en las ferias comarcales, que se celebraban anualmente. Y que entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se asiste a la crisis definitiva de las grandes compañías trashumantes. A finales del siglo XIX, la práctica de la trashumancia junto con la cría de animales de labor era la principal actividad económica del Pallars Sobirà, estimándose que en 1860 en la comarca había 80.000 ovejas practicando la trashumancia (Farràs, 2005). Como causas de esta crisis se señalan la pérdida de valor de la lana, la pérdida de importancia del abono de origen animal ante la regresión del cultivo de cereales por las malas comunicaciones y por la incapacidad de competir con la producción agrícola de las zonas del *pla* (llano) de Lleida, la dificultad por asumir el sueldo de los pastores cada vez más difíciles de contratar a causa de la emigración de la población hacia las zonas industriales, y la necesidad de mano de obra de la industria hidroeléctrica, que desde principios del siglo XX se implanta en la comarca (Ros, 2001).

década de 1980, en un contexto europeo de excedentes agrarios, la reducción del proteccionismo agrario y la restricción de los mecanismos de intervención –sistemas de cuotas, tasas, etc.- desembocará en una nueva crisis agraria que afectará especialmente a las regiones del sur de Europa. En este contexto, la Comisión Europea elabora, en 1988, la comunicación *El Futuro del Mundo Rural* en la que se pone de manifiesto que la falta de diversificación económica de las zonas rurales, y la especial marginalidad de las zonas de montaña, por su aislamiento y baja densidad de población ponen en peligro la continuidad del mundo rural (Sumpsi, 1994). Para revertir el retraso de estas regiones, a causa de su “excesiva ruralidad”, se procede a la reforma de los Fondos Estructurales, y se impulsa la iniciativa comunitaria *Liaison Entre Actions de Développement de l'Économie Rural* (LEADER), que desde inicios de la década de 1990 persigue encontrar soluciones innovadoras para zonas rurales en declive, con una población de entre 5.000 y 100.000 habitantes, apoyándose en la capacidad de acción y el conocimiento científico-técnico de Grupos de Acción Local (GAL), y de agentes colectivos públicos o privados del medio rural (Sumpsi, 1994; Luzón y Pi, 1999).

En el Estado español y en Cataluña la implementación de las directrices de la PAC vendrán a sumarse a la Ley de Agricultura de Montaña de 1982²³, del Estado español, y a la Ley de Alta Montaña de 1983, del *Parlament de Catalunya*²⁴, pensadas para equiparar las condiciones de vida de los habitantes de estas zonas a las del resto de población (*Pla Comarcal de Muntanya. Pallars Sobirà, 1995-1999, 1995; Collantes, 2004; Pla Territorial de l'Alt Pirineu i Aran, 2006*). De esta manera se va perfilando la reestructuración de las comarcas del Prepirineo y el Pirineo catalán, que se plasmará en los sucesivos Planes Comarcales de Montaña que empiezan a redactarse desde principios de la década de 1990, en colaboración con el *Consell Comarcal* del Pallars Sobirà, órgano de gobierno municipal, creado en 1988, después de la recuperación en 1987 de la división comarcal creada por la *Generalitat de Catalunya*, en 1936, y el *Consell General de Muntanya*, cuya función básica es la aplicación y el desarrollo de Políticas de Alta Montaña²⁵. De forma paralela, las reformas de la PAC se suceden para

²³ Ley 25/1982, de 30 de junio, de agricultura de montaña (BOE de 10 de julio de 1982).

²⁴ Ley 2/1983, de 9 de marzo de *Alta Muntanya* (DOGC 312 de 16/03/1983).

²⁵ Con la aprobación de la Ley de Alta Montaña, se crean, a principios de la década de 1980, los *Consells Comarcals de Muntanya* en cada una de las 10 comarcas de montaña catalanas, que desaparecerán a finales de la misma década con la creación de los *Consells Comarcals* en cada una de las comarcas catalanas. Hasta día de hoy se han aprobado tres PCM específicos para el Pallars Sobirà, cada uno de

dar respuesta a las demandas y necesidades de la población. En 1999, se aprueba la Agenda 2000, que transforma definitivamente la sección FEOGA-O, en el Pilar II de la PAC, conocido como el del Desarrollo Rural, financiado por el Fondo Europeo Agrario para el Desarrollo Rural (FEADER) (Sumpsi, 1994; Rosell y Viladomiu, 2009)²⁶. Lo que, junto con las reformas posteriores de 2003 y 2008, significa que la PAC pasa a asumir las demandas de una sociedad posindustrial como la observación de parámetros ambientales, la seguridad alimentaria, el bienestar de los animales, y la dinamización del mundo rural (Rosell y Viladomiu, 2009). En el marco del primer Plan de Desarrollo Rural (PDR) aprobado por la Comisión Europea para el periodo 2000-2006, el Pallars Sobirà se benefició de 1,350 millones de euros que básicamente se destinaron a la pavimentación de caminos y a la modernización de infraestructuras de regadío. En 2008, dentro del segundo PDR aprobado para el periodo 2007-2013 y en el marco del programa NUEVO LEADER el presupuesto del GAL *Pallars-Ribargorça*, donde se incluía la comarca del Pallars Sobirà, fue con 5,062 millones de euros el segundo GAL, de los 12 existentes en Cataluña, con el mayor presupuesto. La partida presupuestaria destinada a la comarca del Pallars Sobirà se destinó a incentivar el turismo natural y cultural²⁷.

vigencia quinquenal, y un cuarto, que reúne las actuaciones previstas para el conjunto de comarcas catalanas de alta montaña.

²⁶ En 2009 el presupuesto de la PAC fue de 55.000 millones de euros, lo que representó cerca del 44% del presupuesto anual comunitario. Desde mediados de la década del 2000 aparecen una serie de informes que confirman la tendencia a reducir el presupuesto de la PAC, a partir de 2013, y que consideran la conveniencia de mantener a nivel comunitario sólo aquellas medidas que resultan más eficaces a nivel supranacional y que plantean una mayor autonomía a nivel nacional o regional para el desarrollo de determinados programas (Rosell y Viladomiu, 2009).

²⁷ El desarrollo del turismo en la comarca y en el valle, antes de las reformas de la PAC, también tiene su propia historia. Entre 1967 y 1969 se inauguran las primeras pistas de esquí de la comarca asociadas a complejos urbanísticos y hoteleros. En un contexto de liberalización de la economía, y gracias a la entrada de capital extranjero, España implanta una política de fomento del turismo que convierte esta actividad económica en la principal fuente de divisas. La intervención del Estado para el desarrollo del turismo en el Pallars Sobirà se deriva del marco legal definido por el Plan de Desarrollo Turístico del Pirineo, del Ministerio de Información y Turismo, el Estudio para la Ordenación Turística del Pirineo Español de 1960, la II Asamblea Nacional de Turismo, celebrada en 1975, y las ponencias presentadas en las asambleas de la Unión Turística del Pirineo, donde se insiste en las cualidades intrínsecas de la zona para el desarrollo turístico y la promoción internacional de España (Palomeque, 1984, 1996; Bayón 1999). Gracias a los beneficios fiscales de la Ley de Centros y Zonas de Interés Turístico Nacional de 1971, ideada para favorecer el desarrollo económico de zonas desfavorecidas, se inicia la construcción de estaciones invernales (Bayón, 1999; Galiana y Barrado, 2006). Actualmente, la comarca cuenta con tres estaciones de esquí alpino, la última creada en 1986, y dos de esquí nórdico, la última, situada en el valle, se inauguró a principios de la década del 2000. En general, todas las pistas de esquí de la comarca, desde la primera, cerrada a finales de la década de 1980, hasta la última en ser creada, comparten una historia de dificultades económicas recurrentes, que las hace dependientes de subvenciones de la Administración pública. A partir de la década de 1990, la práctica del esquí compartirá protagonismo con la práctica de deportes de aventura. Aunque el inicio de la “especialización” de la comarca en la práctica de deportes de

Paralelamente se continúa incentivando la producción extensiva de vacuno de carne dependiente del aprovechamiento de pastos comunales y del cultivo de forrajes. En lo que se refiere al tamaño y al número de explotaciones ganaderas esto significa que la práctica ganadera se concentra en cada vez menos explotaciones que reúnen un mayor número de ganado y una mayor cantidad de tierras, básicamente prados, que permiten aumentar la Superficie Agraria Útil (SAU). Si en 1982, las explotaciones que en el valle reunían entre 2 y 5 hectáreas de SAU representaban el grupo más importante, en 2009, la mayoría de las explotaciones reunía entre 20 y 50 hectáreas de SAU²⁸. Entre 1982 y 2009, también se observa que el número de hectáreas destinadas a pastos permanentes aumenta y pasa de 265 a 7.071 hectáreas²⁹. Si estos datos oficiales se comparan con los recogidos durante el trabajo de campo, se observa que en 2005 como en 2015 el monte comunal era el principal proveedor de pastos, después de los prados privados, y el arrendamiento de tierras a otras *cases veïnes*, que ya no dependían de la ganadería por la jubilación del cabeza de familia, por depender básicamente del turismo o por haber abandonado el valle durante el último tercio del siglo pasado. Según señalan Rosell y Viladomiu (2009), la prima básica por vaca de orientación cárnica o nodriza era el pago más cuantioso por explotación, en 2007, que al complementarse con dos pagos adicionales más, en el marco de programas medioambientales y de calidad, se convertía en la ayuda que más recursos repartía entre menos perceptores, además de ser la ayuda que más peso tenía dentro del conjunto de ayudas agrarias que recibían los beneficiarios de la PAC. Aunque entre 2003 y 2008, el ganado bovino desciende significativamente en toda Cataluña el ámbito territorial donde el descenso es menor es en las comarcas pirenaicas (Rosell y Viladomiu, 2009). Con datos que se refieren al conjunto de Cataluña, Rosell y Viladomiu (2009) también señalan que el 70% de los ganaderos dedicados a esta modalidad ganadera percibían entre 2.500 y 25.000 euros anuales en concepto de subvenciones. La franja más importante era la de los ganaderos que recibían entre 5.000 y 10.000 euros, situándose la media en 6.800 euros, que se correspondía con explotaciones que poseían entre 15 y 150 cabezas de ganado vacuno. Si se tiene en cuenta que en el valle las casas que dependen exclusivamente de la

aventura se remonta a 1963, cuando se celebra el Ralí Turístico Deportivo Internacional del río Noguera Pallaresa (Jiménez, 1999). Según el *Patronat de Turisme de la Diputació de Lleida*, en 2015, había hasta 27 empresas de esta modalidad operando en la comarca.

²⁸ Datos del Instituto de Estadística de Cataluña [sitio web]. 2015. Barcelona: IDESCAT. [Consulta: 10 junio 2015]. Disponible en: <http://www.idescat.cat/>.

²⁹ *Íbid.*

ganadería cuentan con una media de 80 vacas, el mínimo estaría en 60-70 y el máximo en 100, y que las casas que dependen del turismo y la ganadería tienen alrededor de 18 vacas, se observa cómo la percepción de subvenciones es lo que hace viable la práctica ganadera, como única actividad económica, facilitando la apertura de los negocios de turismo rural en régimen de pluriactividad³⁰. Con todo hay que decir que el fomento de la producción extensiva de vacuno de carne, considerada una modalidad respetuosa con el medio ambiente que continúa aprovechando la abundancia de pastos comunales a los que sólo tiene acceso la población autóctona, nada tiene que ver con “la práctica ganadera tradicional” basada en el pastoreo de rebaños de ovejas, representada por la figura del pastor, además de la cría de ganado de labor.

El desarrollo económico del Pallars Sobirà también está condicionado por el *Pla Territorial General de Catalunya*, de la *Generalitat de Catalunya* (PTGC), que define los espacios y elementos naturales que es preciso conservar, y las inversiones que hay que llevar a cabo para promover usos específicos de determinadas áreas, y dentro del PTGC por las directrices que afectan el *Àmbit Territorial Funcional de l'Alt Pirineu i Aran*, aprobado en 2001, donde se sitúa la comarca del Pallars Sobirà junto con otras seis comarcas de alta montaña. Otro factor a tener en cuenta es la creación, en 2002, de *l'Institut per al Desenvolupament i la Promoció de l'Alt Pirineu i Aran* (IDAPA), con una amplia representación de los *Consells Comarcals* y los ayuntamientos de las capitales de comarca afectadas. Los objetivos del IDAPA son la dinamización socioeconómica del Pirineo, apoyando iniciativas que pongan en valor el patrimonio y ayuden a reafirmar la identidad pirenaica, contribuyendo al despliegue del *Pla Territorial Parcial de l'Alt Pirineu i Aran* (PTAPA) aprobado en 2006. En el marco del PTAPA, en 2008, se aprueba el *Pla Director Urbanístic del Pallars Sobirà*, que sienta las bases para el desarrollo urbanístico y las medidas de protección del suelo no urbanizable, coincidiendo con la redacción y aprobación de los Planes de Ordenación Urbanística Municipal de algunos municipios de la comarca, como es el caso del valle.

Lo que importa destacar de los marcos legales de ordenación territorial anteriores es que el desarrollo económico del Pallars Sobirà, presentado como una comarca con

³⁰ En 1983, Cataluña fue la primera comunidad autónoma en legislar sobre los alojamientos turísticos. Por el artículo 49 de la Ley de 13/2002 los alojamientos de turismo rural se diferencian en Casas de payés y Alojamientos rurales. Las modalidades de masía, masonería, casa de pueblo compartida y casa de pueblo independiente, se incluyen tanto en el primer como en el segundo grupo. La diferencia estaría en que mientras en el caso de las casas de payés el titular ha de obtener rentas de actividades agrarias, en el segundo caso la persona titular no está obligada a obtener rentas de actividades agrarias, ganaderas o forestales, pero debe residir efectivamente en la misma comarca, en los municipios limítrofes de la comarca o en la vivienda, dependiendo de la modalidad de que se trate.

abundancia de espacios abiertos, poco fragmentados por infraestructuras viarias, rica en hábitats y especies exclusivas, raras o protegidas, se plantea por la puesta en valor de sus recursos naturales debido a su función social y ambiental para el resto del territorio catalán. Esto mostraría cómo “la naturalidad” de la comarca es identificada, en algunos momentos, como muestra de autenticidad, y en este sentido como causa de atraso y marginalidad, y en otros como una riqueza que es preciso salvaguardar, cuando desde un contexto internacional se incentiva revertir “la marginalidad de lo rural” invirtiendo en su naturalidad. Un ejemplo de esta racionalidad económica fruto de una determinada visión del mundo rural será la creación, en 2003, del *Parc Natural de l'Alt Pirineu i Aran*³¹ (PNAP), que puede entenderse como el resultado de un proceso iniciado en 1992, con la aprobación del *Pla d'Espais d'Interès Naturals* (PEIN), que en 1995 ya afectaba el 38% de la superficie del Pallars Sobirà, mayormente el territorio de los valles más septentrionales. El PNAP es el parque natural más grande de Cataluña, con cerca de 70.000 hectáreas, siendo el valle el municipio que más hectáreas de monte comunal tiene afectadas por su creación, cerca del 95%³². Desde su creación, el PNAP, en colaboración con un ecomuseo creado a principios de la década de 1990, se ha convertido en el principal impulsor de la producción de patrimonio turístico y de la reinterpretación del pasado local para la inscripción de elementos autóctonos en una visión del pasado que naturaliza la cultura local³³.

³¹ En 1976, el “*Llibre Blanc de la Gestió de la Natura als Països Catalans*” ya señalaba una serie de espacios que tendrían que integrar una futura red de espacios naturales protegidos de Cataluña, algunos de ellos situados en la comarca del Pallars Sobirà.

³² Con anterioridad, en 2001, el Gobierno de la *Generalitat de Catalunya* aprueba la relación de espacios naturales representativos de la región biogeográfica alpina para ser incluidos en la red comunitaria Natura 2000, cuyo objetivo, en cumplimiento de la Directiva 92/43CEE, es hacer compatible la protección de ecosistemas naturales con la actividad humana. En el Pallars Sobirà, estos espacios se superponen a zonas incluidas anteriormente en el PEIN. El PNAP afecta más del 55% del territorio del Pallars Sobirà, o lo que es lo mismo el territorio de 13 de los 15 municipios que integran la comarca. En el proceso que deriva en la creación del PNAP también hay que considerar un informe publicado, en 1999, por el Centro Excursionista de Cataluña y la Liga para la Defensa del Patrimonio Natural. (DEPARTAMENT DE MEDI AMBIENT (2003) *Avantprojecte del Parc Natural de l'Alt Pirineu*, Barcelona, Generalitat de Catalunya. [no publicado])

³³ La explotación forestal profesionalizada y la explotación turística del bosque, por medio de la creación de un parque natural como garantía del desarrollo de un turismo de calidad y sostenible muestran, como apunta Vilar (1964, 1986) que el inventario de los recursos naturales disponibles hay que considerarlo en relación con la capacidad real de ser explotados, según el juego de intereses entre las fuerzas de producción y el desarrollo técnico de una sociedad para una época determinada. A tal efecto también se pueden considerar las actuaciones de la Asociación para la Defensa Forestal (ADF) *Mig Pallars*, creada en 1987, con el objetivo de gestionar gran parte de los bosques comunales de la comarca. Junto con las entidades propietarias de los bosques comunales, la ADF *Mig Pallars* pone en marcha el proyecto “*Pirineu Viu*”, que se ejecuta entre 1998-2001, con un presupuesto global de 960.000 euros. En este

Hasta aquí se ha querido mostrar cómo el despliegue de una serie de medidas, en un contexto internacional que fomenta la “ruralidad” de las áreas de montaña del sur de Europa, desde el último tercio del siglo pasado, acaba afectando las imágenes y las representaciones de estas zonas, y su relación con las áreas urbanas. Hay que tener en cuenta que el objetivo estratégico final de la PAC es invertir para que los estados miembros de la UE mantengan una estructura socioeconómica mínima en las zonas rurales y de montaña que evite la emigración de más población hacia los centros industriales, cuyo crecimiento en las últimas décadas empezaba a acusar problemas de contaminación y saturación, para satisfacer al mismo tiempo las demandas de una sociedad posindustrial que quiere consumir “lo rural natural”, en un contexto de crisis internacional del modelo de producción capitalista (Williams, 2001 [1973]; de Haan y Long, 1997; Chevalier, Chiva y Dubost, 2000; Gray, 2000; Murdock, Lowe, Ward y Marsden, 2003; Lluvich y Ortega, 2004; Berger, Chevalier y Dedeire, 2005; Berger, Chevalier, Cortes y Dedeire, 2009)³⁴. Como resultado de la redefinición de las áreas rurales y de montaña, las *cases veïnes* del valle pasan a depender de la explotación de negocios familiares de turismo rural y de explotaciones ganaderas dedicadas a la producción extensiva de vacuno de carne.

En 2008, la Renta Familiar Disponible Bruta del Pallars Sobirà, era la tercera más alta de Cataluña, y aunque en 2010 había disminuido se encontraba dentro de las 10 comarcas mejor posicionadas³⁵. En lo que se refiere a los datos recogidos durante el trabajo de campo, se observa que el número total de “casas” (viviendas) abiertas aumenta entre 2005 y 2015, cuando de 66 casas se pasa a 71. Si en 2005 el número de *cases veïnes* ascendía a 61 frente a 5 “casas” de *gent de fora* que vivía en el valle, en 2015, 17 “casas” estaban ocupadas por *gent de fora*, frente a 55 *cases veïnes*. En un periodo en que a pesar de la apertura de casas por la llegada de *gent de fora* la población desciende de 176 a 152 habitantes. En lo que se refiere a las actividades económicas en

contexto empiezan a crearse itinerarios turísticos para el dinamizar la comarca, y compensar la pérdida de rentabilidad económica de los bosques

³⁴ La crisis internacional de la etapa de producción fordista, a principios de la década de 1970, lleva a la aparición de los Nuevos Movimientos Sociales, entre ellos el ecologista que, a pesar del distinto arraigo y la evolución política que ha seguido en cada país, se convierte en una subcultura alternativa cuyo discurso ideológico coincide en hacer del desarrollo económico sostenible un valor universal capaz de asegurar la reproducción social en un contexto saturado por el capitalismo industrial (Riechmann y Fernández Buey, 1994; Fernández Durán y Vega Pindado, 1994).

³⁵ Datos del Instituto de Estadística de Cataluña [sitio web]. 2015. Barcelona: IDESCAT. [Consulta: 10 junio 2015]. Disponible en: <http://www.idescat.cat/>.

2005, la ganadería era la actividad económica de la que dependía más casas que vivían de una única actividad económica, mientras que en 2015 el número de casas que sólo dependían de la ganadería había disminuido y era el mismo que el número de casas que sólo dependían del turismo. Entre 2005 y 2015, el número de casas que dependen de la ganadería, de un negocio de turismo rural y de un trabajo en la Administración pública y/o la industria de la construcción en régimen de pluriactividad era el mismo. Lo que aumentará considerablemente será el número de “casas” que dependen del sector servicios (Administración pública e industria de la construcción principalmente), por la llegada de *gent de fora*. Con todo, las pensiones de jubilación, básicamente del sector primario, continúan la principal fuente de ingresos del mayor número de casas. Si en 2005 eran 24 las casas que dependían de una pensión de jubilación, en 2015, eran 25. La información se presenta resumida en las siguientes tablas:

Número de habitantes 2005-2015

Año	2005	2015
Número de habitantes	176	152

Fuente: Elaboración propia

Número de *cases veïnes* y casas ocupadas por *gent de fora* 2005-2015

Año	2005	2015
<i>cases veïnes</i>	61	55
“ <i>cases</i> ” de la <i>gent de fora</i>	5	17
Total “casas”	66	72

Fuente: Elaboración propia

Actividades económicas de las casas 2005-2015

Año	2005	2015
Ganadería	13	8
Negocios turísticos	6	8
Sector servicios (construcción y Administración pública)	15	23
Ganadería, turismo + (construcción y Administración pública)	8	8
Pensiones de jubilación	24	25
Total “casas”	66	72

Fuente: Elaboración propia

La importancia de las cifras anteriores es que permiten pensar la relación entre la transformación de la estructura económica y social del valle, y ver, de entrada, que el cambio de modelo económico no ha impedido que el valle continúe perdiendo población³⁶, y que debido a la edad avanzada de los *veïns*-cabezas de familia y la falta de relevo generacional un tercio de las *cases veïnes* son incapaces de “dar el salto” hacia el turismo. Lo que explicaría que el grupo de población de más de 65 años fuera el más numeroso en 2005 y en 2015³⁷. También se observa que la población asalariada es básicamente *gent de fora*, porque los miembros de las *cases veïnes* cuando dependen de un sueldo suele ser en régimen de pluriactividad mientras continúan explotando la explotación ganadera o el negocio de turismo rural familiar.

³⁶ Como se ha señalado, el aumento de la población no se debe al crecimiento natural sino a la llegada de parejas de fuera, que desde principios de la década del 2000 se instalan definitivamente en el valle. Algunas de estas parejas, a veces se trata de familias monoparentales con hijos, llegan con hijos, mientras otras los tienen en el valle. En relación con el trabajo de Lluvich y Ortega (2004) hay que señalar que la llegada de estos de individuos no se relaciona con el primer movimiento inmigratorio, de la década de 1970, de adultos jóvenes de origen urbano que buscan un estilo de vida alternativo y autosuficiente, dedicándose muchos de ellos a la artesanía, ni al de la década de 1990 caracterizado por jóvenes con un nivel de formación entre medio y bajo que habrían llegado a la comarca para trabajar como monitores de deportes de aventura. Los individuos que habrían llegado al valle a partir de la primera década del 2000, con un nivel de estudios también entre bajo y medio, en la mayoría de los casos, y de origen urbano, sería en busca de la oportunidad para fundar una familia y desarrollar un proyecto de vida que la ciudad no les ofrecía. Muchos de ellos valoran el valle por su paisaje y cualidades naturales, mostrando sensibilidad por cuestiones medioambientales, pero de su visión de la realidad local y de su experiencia en el valle se desprende que este no habría sido el principal motivo que les habría llevado a desplazarse hasta el valle.

³⁷ Entre 2005 y 2015 el grupo de población de más de 65 años se mantiene más o menos estable, de 49 individuos se pasa a 46. En 2005 la cifra de habitantes entre 45 y 55 años de edad era de 24 individuos, cifra muy similar a la de 2015 con 24 individuos. En 2005, la cifra de individuos de entre 0 a 15 años de edad era de 17 personas, mientras que en 2015 había ascendido a 22 personas.

En un contexto en que la ganadería y el turismo dependen de la implementación de políticas globales que dirigen la transformación económica del valle, según un nuevo concepto de lo rural, las distintas actividades económicas de las que actualmente dependen las casas también plantean cuestiones como, por ejemplo, qué significa ser ganadero hoy en día en el valle. ¿Es un signo inequívoco de riqueza, por continuar dependiendo de una actividad que otras casas han tenido que abandonar o complementar con otras fuentes de ingresos?, o ¿es indicativa de una incapacidad para adaptarse a los nuevos tiempos por tratarse de una actividad que se relaciona con un contexto social y económico anterior? Y, ¿qué significa dedicarse al turismo?, ¿Es una muestra de la capacidad de asumir nuevos riesgos en un nuevo contexto económico?, o ¿es interpretado como signo de una mayor dependencia de las casas del exterior? Lo anterior también plantea la importancia de conocer cuáles son los trabajos que realiza la *gent de fora* que vive en el valle, y cómo accede al mercado de trabajo. En los capítulos etnográficos se va a intentar dar respuesta a estas cuestiones, mostrando cómo la superioridad de los *veïns*, sean estos ganaderos, se dediquen al turismo o a ambas actividades a la vez, es indisociable de la institución de la relación lógica patrimonio-*veï* y de la presencia de *gent de fora* que vive en el valle y que es la mano de obra que trabaja para la construcción de una historia local en la que se inscribe la trayectoria de las *cases veïnes* por la continua transformación del patrimonio familiar.

La construcción de una visión hegemónica del mundo

Un modo de comprender cómo la patrimonialización de la naturaleza y la cultura transforma el contexto local, es ver cómo la experiencia de vida de la población resulta afectada, es decir, mostrando cómo los individuos describen el mundo en que viven y cómo se representan a sí mismos y a los demás en ese mundo. La capacidad de la gente para crear un discurso con que describir su experiencia del mundo informa del modo y las formas por las que los individuos dotan de sentido su vida y de cómo los individuos y la sociedad se constituyen mutuamente y como una única realidad a lo largo de este proceso Williams (1984 [1961]: 40-42). Y lleva implícita la relación entre los modelos culturales en tanto aprendidos e ideados y los modelos culturales en tanto son llevados a la práctica en las relaciones sociales, las convenciones y las instituciones (Williams, (1984) [1961]: 89; Castoriadis, 2013 [1975]: 500). Lo que significa que debe acontecer una reorganización de los esquemas cognitivos para crear, aprender y comunicar un conocimiento acerca de la realidad. De forma similar a Williams (1984 [1961]),

Castoriadis (2013, [1975]) señala que es por la institución histórica de la sociedad que hay individuos, cosas y mundo. Esto significa que cada sociedad instituye y organiza su mundo de una forma determinada a partir de un imaginario social. Pero también que en las representaciones –en el flujo de la representación–, algunos elementos se cargan de un índice de realidad, estabilizándose en imágenes y percepciones, al margen del recorrido del flujo creativo de la representación. Como señala el mismo Castoriadis:

“no hay pensamiento sin figuras, esquemas, imágenes, imágenes de palabras (...) en el flujo representativo las figuras y los esquemas se fijan y se estabilizan en soportes materiales-abstractos, a saber, para decirlo brevemente en *signos* (...) el lenguaje implica los signos, no cosas fijas y estables (cosas que se aprenden como no-cosas, es decir, como signos) (...)” (2013, [1975]: 523-525).

Esto significa que los individuos acceden al mundo a través de un lenguaje, un código determinado, que ofrece a los individuos la posibilidad de orientarse en y por lo que dicen, y de recurrir a un mismo código para hacer aparecer otras significaciones u otros aspectos de las significaciones aparentemente ya dados (Castoriadis, 2013, [1975]: 548). Un planteamiento que resulta interesante, porque permite pensar la relación entre la función simbólica del lenguaje, la institución de la sociedad en el tiempo y una lógica identitaria. O lo que es lo mismo, la relación que se da entre un tipo de orden social y la resignificación de un sistema de conceptos y categorías.

El planteamiento de Castoriadis (2013, [1975]) que defiende que la construcción de una visión del mundo es una redefinición de la realidad que lleva consigo la diferenciación y clasificación de los elementos que la constituyen que remite a interpretaciones anteriores, está en relación con el planteamiento de Williams (1984 [1961]) cuando sostiene que la capacidad de los individuos para crear y aceptar nuevos significados es indisociable de su posición en la organización social en la que se encuentran. Lo que significa que las ideas que los individuos tienen acerca de una sociedad concreta son una “manera de describir las relaciones necesarias la vida social bajo la continua presión de la experiencia” (Williams, 1984 [1961]: 120). Williams (1984 [1961]), explica que al describir su experiencia de vida los individuos contribuyen a crear el sistema social en términos del cual viven, y a la continuidad, que no quiere decir estabilidad, de la organización social en la que su propia vida se inscribe. Lo que lleva a la pregunta de cómo una sociedad se perpetúa a sí misma a través del cambio (Williams, 1984 [1961]:

136). O como sostienen Comaroff y Comaroff (1992), cómo una sociedad se constituye por medio de interconexiones significativas a lo largo del tiempo.

La idea de que la significación del mundo para dotar de sentido a la propia experiencia es un proceso histórico, sobre el que nadie tiene el control absoluto (Williams, 1984 [1961]; Castoriadis, 2013 [1975]; Comaroff y Comaroff, 1992), no quita que ciertos grupos sociales sean capaces de imponer su visión del mundo como un modelo de orden social natural, para legitimar su hegemonía en contextos económicos y sociales diferentes. Este sería, por ejemplo, el caso del valle donde los *veïns* consiguen legitimar su superioridad al incorporar a la visión del pasado con la que se identifican de forma exclusiva por medio de una idea de patrimonio concebida como los recursos locales de que habrían dependido las casas a lo largo del tiempo, la idea de patrimonio turístico que en la actualidad se impone desde el exterior. Lo que comporta tener que explicar el proceso por el que el concepto de patrimonio deviene el soporte (el medio) por el que los *veïns* continúan diferenciándose del resto de la población, la *gent de fora*, mientras la forma por la que la sociedad se instituye se concibe como un hecho natural por remitir a un orden social que se identifica con un tiempo anterior.

Para comprender cómo el pasado se incorpora al presente legitimando la estructura de poder local en un contexto de cambios, en lo que sigue se va a hacer referencia a unas ordenanzas municipales que empiezan a redactarse a finales de la década de 1950, que por su relación con un tiempo anterior incorporan la visión del mundo por la que los *veïns* interpretan el presente y legitiman su superioridad. Se trata de una serie ordenanzas destinadas a reglamentar los aprovechamientos madereros del monte comunal, en un contexto en que la explotación de los bosques representa una importante fuente de ingresos para los pueblos, en un contexto en que a la comarca llega mano de obra de fuera, principalmente de origen andaluz, para trabajar en la segunda etapa de actuaciones de las compañías hidroeléctricas. Terminadas las obras de construcción de estas centrales algunas de estas familias se marchan, mientras otras se instalan definitivamente en la comarca (Arqué, García y Mateu, 1982), lo que podía representar que más individuos quisieran beneficiarse de un patrimonio comunal. No obstante, el factor que decisivamente influye en la redacción de estas ordenanzas es que en aplicación del texto refundido de la Ley de Régimen Local de 1955 y el Reglamento de Bienes de las Corporaciones Locales, el disfrute de los bienes comunales pasa a ser objeto de reglamentación mediante la oportuna ordenanza especial, aprobada por el Ministerio de Gobernación, en la que deben fijarse las condiciones de vinculación,

arraigo, permanencia o edad, que según normas consuetudinarias tradicionalmente observadas se hayan venido exigiendo para participar en los aprovechamientos (Nieto, 1964: 700-738)³⁸. Lo más importante de estas ordenanzas es que son el texto al que los *veïns* se remiten para justificar la continua diferenciación de la población en *veïns*, los cabezas de familia de las casas que cuentan con el derecho (*dret de veïnatge*) de explotar el monte comunal, y la *gent de fora* que quedaría excluida de este privilegio. Lo que importa destacar es cómo el desigual acceso al patrimonio comunal se convierte en el criterio de diferenciación social que justifica la inferioridad de la *gent de fora* en cualquier otro ámbito, y cómo los *veïns* por la conversión de distintos recursos en bienes comunales, continúan beneficiándose de forma exclusiva de distintos recursos en diferentes momentos.

En todas las ordenanzas a las que se ha tenido acceso, se explicita que podrán beneficiarse de la distribución de lotes de madera, ya sea en producto o en metálico, para el levantamiento de cargas familiares –mejora de las viviendas, equipos para la explotación agrícola y ganadera, la educación de los hijos, etc.,- quienes posean la condición de vecino-cabeza de familia. Esto es, quien sea originario del pueblo al que pertenece el monte comunal en cuestión, o esté casado con una mujer natural del mismo, fijando su residencia en el pueblo desde la fecha de su matrimonio, con casa abierta de forma habitual y permanente, y formando una familia independiente y separada de cualquier otra por lo menos desde la fecha del matrimonio, o desde un año antes al reparto de lotes. En el caso de no ser autóctono ni estar casado con una mujer originaria del valle, se deberá ser cabeza de familia, con casa abierta de forma habitual y permanente, y con una antigüedad mínima de 12 años en el momento de aprobarse las listas de beneficiarios de los aprovechamientos³⁹. Estas ordenanzas también determinan que figurarán como una sola unidad todos los familiares que convivan y dependan económicamente de un mismo cabeza de familia, vivan bajo un mismo techo y constituyan un solo “fuego”, y exploten una sola unidad agropecuaria aunque,

³⁸ Para el contexto español, en general, Nieto (1964: 732) establece una relación entre una vecindad especialmente cualificada y el aprovechamiento de productos maderables según normas consuetudinarias, en un contexto en que la subida del precio de la madera ofrece la tentación de unos aprovechamientos agotadores de los montes

³⁹ Ordenanzas especiales reguladoras de las subastas de aprovechamientos forestales pertenecientes al Común de Vecinos (1957, 1958a, 1958b, 1958c, 1960, 1979). Ordenanzas especiales reguladoras de los montes comunales pertenecientes al Común de Vecinos (1960a, 1960b, 1960c, 1961a, 1961b, 1979a, 1979b).

legalmente y a otros efectos, tengan también la clasificación de vecinos-cabezas de familia.

El punto que en la actualidad crea mayor controversia, además del requisito de tener que vivir un mínimo de 12 años en el valle para conseguir el *dret de veïnatge* en caso de no ser autóctono, es la exigencia de tener que trabajar de manera estable en el municipio o poseer patrimonio propio: un mínimo de dos jornales de tierra de cultivo de secano, o de medio jornal de regadío, así como la posesión de dos cabezas de ganado mayor o de 15 de menor⁴⁰, porque dada la escasa oferta laboral del valle, por un lado, y la dificultad para disponer de patrimonio (tierras y ganado) en caso de no ser miembro de una *casa veïna*, esto significa que las casas de la *gent de fora* que vive en el valle difícilmente podrá poner en práctica el *dret de veïnatge*⁴¹. Otra lectura que se puede hacer de la exigencia de disponer de patrimonio es frenar la entrada al Común de Vecinos de casas que no dispongan de los recursos necesarios para sobrevivir y que puedan suponer una carga para el resto de casas; ya que la explotación del patrimonio comunal es en beneficio del patrimonio de la casa para garantizar su continuidad. Lo que fomenta la concepción de la relación entre el concepto de patrimonio (privado y comunal) y la categoría *veï* (cada una de las *cases veïnes*) como intrínseca. Estas ordenanzas también prevén que el padrón de vecinos-cabezas de familia beneficiarios de los aprovechamientos comunales se forme anualmente, en los plazos y siguiendo igual procedimiento que los que dispone el reglamento correspondiente para el padrón municipal de habitantes, y que las reclamaciones contra el mismo sigan igual procedimiento, pudiendo modificarse una sola vez al año. También contemplan que sean excluidos de la relación de beneficiarios de los aprovechamientos, los cabezas de familia que rehúsen realizar en los bienes o servicios comunales, los trabajos de conservación y reparación que sean necesarios⁴².

⁴⁰ *Íbid.*

⁴¹ Los criterios que se contemplan en las ordenanzas del valle pueden considerarse especialmente restrictivos, si se comparan con las ordenanzas, que en la misma época se redactan para regular el aprovechamiento de los bienes comunales en un municipio situado en un valle próximo. En estas otras ordenanzas no se hace ninguna referencia a la necesidad de tener que poseer patrimonio, y el tiempo mínimo de permanencia en el valle que se contempla para conseguir el *dret de veïnatge* en caso de no ser autóctono desciende de 12 a 3 años (Ordenanza especial para los aprovechamientos de los bienes comunales aplicables a todas las entidades del municipio, 1959).

⁴² Ordenanzas especiales reguladoras de las subastas de aprovechamientos forestales pertenecientes al Común de Vecinos (1957, 1958a, 1958b, 1958c, 1960, 1979). Ordenanzas especiales reguladoras de los montes comunales pertenecientes al Común de Vecinos (1960a, 1960b, 1960c, 1961a, 1961b, 1979a, 1979b).

Según consta en estas ordenanzas, la finalidad de la regulación del patrimonio forestal sería ayudar a su conservación para que los habitantes de los pueblos tengan unas condiciones de vida dignas y no se vean en la necesidad de emigrar a las grandes capitales o a otras zonas de vida más fácil, origen de tantos males individuales y sociales⁴³. En la actualidad, los *veïns* ya no cumplen con la exigencia de trabajar para el *Comú*, es decir, en el mantenimiento de las infraestructuras de los pueblos –el mantenimiento de los caminos, por ejemplo, es competencia del *Consell Comarcal* y el ayuntamiento, aunque hay opiniones diversas al respecto–, pero la importancia que la población autóctona confiere al hecho de *fer poble* (hacer pueblo) que significa participar en la vida social local participando en la organización de las fiestas podría pensarse como la proyección en el contexto actual de la conveniencia de actuar en beneficio del interés general, que es la expresión simbólica de la interdependencia entre las *cases veïnes* (y no *veïnes*), como se muestra en otro capítulo.

Después de la redacción de las ordenanzas para la regulación del monte comunal entre finales de la década de 1950 y finales de la década de 1970, en 1979, se redacta otra ordenanza especial para regular el aprovechamiento de energía eléctrica, en un contexto económico diferente en el que las necesidades de las casas empiezan a ser otras. En el contexto de la concesión a perpetuidad de un cupo de kilovatios gratuitos a cada Común de Vecinos –hasta finales de la década de 1970, cada pueblo contaba con una pequeña central eléctrica–, por parte de una compañía eléctrica como resultado de la expropiación del salto de agua y la canalización del agua del río debido a la construcción de una central hidroeléctrica en un valle próximo, el objetivo concreto de esta ordenanza es evitar el consumo abusivo del cupo de kilovatios cedido, por la conversión de la energía eléctrica en un bien comunal que queda registrado en el inventario de bienes comunales⁴⁴. A partir de este momento el consumo de energía eléctrica (el cupo de kilovatios cedido a cada Común de Vecinos), queda regulado por las mismas normas consuetudinarias que tradicionalmente se habrían observado para regular el aprovechamiento de los bienes comunales de otra naturaleza, es decir, la explotación del monte comunal. Lo que significa que se aplican los mismos criterios a

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ En el primer capítulo etnográfico se muestra cómo en la práctica una casa llega a ser considerada una *casa veïna* y cómo algunas casas se habrían beneficiado de un mayor número de kilovatios al llegar a disponer de hasta cuatro *drets de veïnatge*.

la hora de determinar los vecinos-cabezas de familia beneficiarios⁴⁵. Según esta ordenanza, la distribución por cuotas escalonadas de los kilovatios consumidos también se contempla en relación al levantamiento de cargas familiares y la mejorar de las condiciones de vida de la población⁴⁶. En este sentido, también se contempla que los posibles beneficiarios cuenten con los medios que les permitan sostener su vida en el municipio, para que el acceso a este bien comunal repercuta en la mejora de sus condiciones de vida, al favorecer el aumento de la productividad de las explotaciones ganaderas de carácter doméstico. La finalidad sería evitar el cierre de casas para que los pueblos no acabaran totalmente deshabitados, comprometiendo la continuidad de las casas que permanecían abiertas. Este momento coincidiría con la dependencia de las casas del vacuno de leche y el aumento de la necesidad de energía eléctrica por parte de las explotaciones ganaderas. Según esta ordenanza las unidades familiares que disfruten de bienes comunales de cualquier índole y naturaleza en otra localidad, que cesen su residencia en el pueblo durante más de tres meses, sin que ello suponga vacaciones y no se haya pedido la baja del padrón, y aquéllas en que el cabeza de familia o sus hijos rehúsen realizar trabajos de conservación en los bienes y servicios de los pueblos, quedarán excluidas de este aprovechamiento⁴⁷.

En 1996, se redacta una nueva ordenanza municipal para regular el aprovechamiento de hongos comestibles en un bosque comunal de fácil acceso. Según se puede leer en esta ordenanza, la Entidad Municipal Descentralizada (EMD) encargada de la gestión del bosque habría decidido actuar con urgencia para evitar que se destruya el patrimonio inmemorial de este pueblo, en un momento en que las estructuras sociales y económicas del Pirineo están sufriendo profundas transformaciones⁴⁸. Esta actuación también se justifica por el interés de actuar para preservar y conservar un bosque comunal, que se describe como un lugar de gran belleza. Como había sucedido con el aprovechamiento del monte comunal y luego con el consumo de energía eléctrica, la recolecta de setas también se entiende como un aprovechamiento vecinal del monte comunal, al que sólo tienen derecho los individuos que reúnen la condición de vecinos-cabezas de familia, según se define en las ordenanzas de finales de la década de 1950. En este caso, el

⁴⁵ Ordenanza especial reguladora del aprovechamiento del bien comunal de energía eléctrica (1979).

⁴⁶ *Ibid*

⁴⁷ *Ibid*.

⁴⁸ Ordenanza especial reguladora del aprovechamiento de hongos comestibles (1996).

control del aprovechamiento lo harán los mismos *veïns* del pueblo al que pertenece el bosque comunal, que serían los encargados de acreditar a los recolectores foráneos⁴⁹. En relación con la redacción de esta ordenanza es importante señalar que la cuestión no sería tanto evitar que la *gent de fora* (básicamente turistas) recoja setas en este bosque comunal, como impedir que lo hagan los *veïns* de los otros pueblos del valle que no pertenecen al Común de Vecinos de este pueblo. Así lo pondría de manifiesto la poca afluencia de turistas en este bosque durante la época de recogida de setas, y los enfrentamientos entre los *veïns* de este pueblo y los del resto de pueblos del valle que habrían coincidido recogiendo setas en el bosque.

La redacción sucesiva de ordenanzas, en un periodo que abarca casi 50 años, hay que entenderla como el modo por el que los *veïns* consiguen continuar explotando de forma privilegiada los recursos locales (patrimonio comunal) cuando en un nuevo contexto económico y social cambia su importancia y las necesidades de las casas. Lo que se consigue transformando los recursos económicos en bienes comunales, como es el caso de la energía eléctrica, como resultado de la interpretación del presente por la actualización de una visión del pasado, como pone de manifiesto que los criterios de diferenciación social contemplados en las ordenanzas de finales de la década de 1950 se consideren en el presente y que estas ordenanzas se fundamenten en normas consuetudinarias tradicionalmente observadas en el aprovechamiento de los bienes comunales. Para comprender cómo la visión del pasado por la que se diferencia a la población en *veïns-no veïns* (*gent de fora*) se legitima y se impone en el presente, en lo que sigue se va a mostrar la reinterpretación de un tiempo inmemorial en relación con la naturaleza de la estructura de poder local

Hoy en día, los límites geográficos del valle comprenden siete núcleos de población, de los cuales sólo cuatro están habitados permanentemente. Debido al clima extremo, dos de los otros tres pueblos sólo están temporalmente habitados⁵⁰, mientras el último permanece deshabitado todo el año, desde finales de la década de 1960. Lo que no impide que todos los pueblos, con independencia del estado en que se encuentren sus casas, cuenten con un número importante de empadronados. Según Tort i Donada (1992) y Sabartés (1993, 1998), la organización administrativa actual del valle dataría

⁴⁹ Alguno de los *veïns* que recogían setas en este bosque lo hacían con la intención de venderlas en los negocios turísticos que regentaban, además de para el consumo propio.

⁵⁰ En este pueblo sólo viven dos hombres solteros. En algunas ocasiones pasan el invierno en el pueblo, pero según los años se trasladan a vivir a otros pueblos del valle o de la comarca.

de 1927 –otros autores como Beltran y Vaccaro (2014) sitúan esta fecha en 1924– cuando tres de los siete pueblos habrían perdido su municipalidad, que dataría de 1848, para integrar uno solo municipio. A finales de la década de 1950, se constituirían cuatro de las tres EMD que hoy existen en el valle⁵¹. La otra EMD habría dejado de existir en la década de 1970. Y otra, de la que también se desconoce el año de creación, habría desaparecido en 1958⁵². En la actualidad, la titularidad compartida de los montes comunales entre cada Común de Vecinos y el ayuntamiento y/o la EMD correspondiente, hay que entenderla como el resultado de un proceso histórico que se inicia a principios del siglo XIX, cuando el Estado español implanta el régimen municipal, y de la Desamortización de 1855 en un contexto de crisis económica que lleva a la diferenciación de los recursos de los que la población habría dependido para su supervivencia en bienes de propios y bienes comunales, y a la inclusión de estos últimos en el Catálogo de Montes de Utilidad Pública de 1901 (Costa, 1983a [1898], 1983b [1898]; Nieto, 1964, Bocanegra, 2008). Según Nieto (1964), este sería el contexto del que se derivaría el concepto actual de bienes comunales⁵³. En lo que al valle se refiere, lo anterior comporta que gran parte de la superficie de los montes pase a integrar el Catálogo de Montes de Utilidad Pública, y que los montes comunales sean posteriormente gestionados por la *Generalitat de Catalunya* (Beltran y Vaccaro, 2014). Como resultado de lo anterior, el Común de Vecinos pasa de ser una agrupación de

⁵¹ A partir de 1987, en Cataluña, el concepto Entidad Municipal Descentralizada viene a sustituir el concepto Entidad Local Menor que continúa en vigor en el resto del Estado español.

⁵² Según se puede leer en el Boletín Oficial del Estado, el motivo de la disolución de esta ELM habría sido la falta de recursos necesarios para atender al cumplimiento de los servicios obligatorios (B.O del Estado, nº 312, 1958). Esto estaría en relación con lo que explica Tort i Donada (1992: 217), cuando explica que la creación de una ELM ocurría cuando su constitución no comportaba la pérdida de calidad en la prestación de los servicios generales del municipio, cuando la entidad contaba con los recursos suficientes para cumplir con sus atribuciones, y si además concurrían circunstancias de orden geográfico, histórico, social, económico o administrativo. Lo que no deja de ser curioso si se tiene en cuenta que 50 años atrás, en 1896, tras la aprobación del Código Civil, los *veïns*-cabezas de familia de este pueblo constituyeron una sociedad de condueños para explotar el monte comunal, considerado por la población del valle como uno de los más ricos (madera y pastos) del Pallars Sobirà, y que es en la época en que esta ELM se disuelve cuando se asiste a la creación de ELM en las comarcas del noroeste de Cataluña, para dotar de personalidad jurídica a colectividades que habrían poseído desde tiempos inmemorables un importante patrimonio forestal (Tort i Donada, 1992: 270-273). Esto lleva a pensar que no sería tanto la falta de recursos locales lo que favorece la disolución de la ELM como la falta de una estructura mínima (un contingente de población) que explote el patrimonio comunal, favoreciendo la continúa transformación (la puesta en valor) del patrimonio privado de las casas, básicamente tierras y ganado, comportando que un número cada vez más reducido de casas tuviera más dificultades para satisfacer sus necesidades.

⁵³ Este autor también destaca que en la legislación desamortizadora no existen bienes comunales o de propios por su naturaleza u origen, sino que hay bienes municipales *in genere* que pueden ser aprovechados comunalmente o pueden ser fuente de ingresos para el municipio (Nieto, 1964: 227).

cases veïnes que “sin llegar a estar dotada de personalidad jurídica era titular de derechos y obligaciones diferentes de los vecinos individualmente considerados” (Nieto, 1964: 266), a una institución híbrida representada por la Corporación Municipal y una Asamblea Comunal. En el valle, esto se traduce por la celebración de *reunions de poble* (reuniones de pueblo) a las que sólo pueden participar miembros de las *cases veïnes*, en principio, los cabezas de familia, aunque cualquier miembro del grupo doméstico mayor de edad puede representar a la casa, y que el presidente de la Junta de Vecinos que representa a cada EMD y el alcalde del municipio sean *veïns*, es decir, individuos autóctonos, sean o no cabezas de familia⁵⁴. Lo que significa que la *gent de fora* que vive en el valle queda desprovista de los medios para ocupar las principales posiciones dentro de la estructura política local, aunque sus votos sean decisivos para que los *veïns* puedan continuar ejerciendo el poder, como siempre habría sucedido⁵⁵. En este sentido, la implantación de una nueva estructura político-administrativa, que no contradice la visión de un tiempo anterior en la que las *cases veïnes* habrían sido superiores por la explotación privilegiada de los recursos comunales, favorece la reinterpretación del pasado según las necesidades del presente, legitimando a los *veïns* para actuar de manera diferente.

La relación que las ordenanzas municipales de la década de 1950 establecen entre el concepto de patrimonio y la condición de *veí*-cabeza de familia, como una relación lógica por remitir a un tiempo ancestral, fomentaría que la diferenciación de la población en *veïns-no veïns* (*gent de fora*) se concibiera como un hecho natural, como ya habría puesto de manifiesto Bringué (1993, 1995, 1996, 1998, 2005) cuando explica la situación de los valles axiales de la comarca del Pallars Sobirà, durante la Edad Moderna, como ya habría sucedido en el feudalismo y con anterioridad. Según Bringué (1993, 1995), a finales del siglo XII, el territorio correspondiente con la actual comarca

⁵⁴ El hecho de que en la práctica sólo sean individuos autóctonos los que ocupan los cargos principales en las instituciones políticas locales, de los que la *gent de fora* que vive en el valle queda excluida, hay que entenderlo en relación con el hecho de que el Común de Vecinos no incluye a toda la población y que esté representado por el ayuntamiento o las EMD. De esto también se desprende que la condición de *veí*, que otorga el derecho a explotar los recursos naturales (comunales), no es lo mismo, aunque pueda coincidir en la misma persona que la condición de vecino de un pueblo en el sentido administrativo.

⁵⁵ En su libro sobre un pueblo de Castilla, Kenny, M. (1961) *A Spanish Tapestry. Town & Country in Castile*. Bloomington, Indiana University Press, también se refiere a la existencia de estatutos municipales en que la residencia habitual se contempla como un requisito para gozar de la condición de vecino. Kenny (1961) también hace referencia a la relación indisoluble entre bienes comunales y vecinos que se remontaría a un tiempo inmemorial, y que ante un aumento de la población habría llevado a que los vecinos hicieran sentir su descontento por la posibilidad de que más individuos tuvieran derecho a participar en el sorteo de lotes de pinos.

del Pallars Sobirà, aparecía dividido en unas comunidades de valle con elevadas cuotas de poder político, que tenían la capacidad para organizar Parlamentos, Consejos Generales o Vistas Generales para relacionarse con el señor, e impartir justicia por medio del *Bon Consell* o *Consell Jurat* integrado por miembros de las casas más ricas y los *Braços de Cort* elegidos entre los miembros del *Bon Consell*, y unas comunidades situadas más al sur que habrían sido incapaces de conseguir o mantener el mismo nivel de independencia⁵⁶. A partir del siglo XIV, las comunidades de valle habrían empezado a plasmar por escrito los usos, costumbres, privilegios y libertades antiguas que habrían mantenido en relación con la propiedad de tierras y montañas, y los servicios colectivos (molinos, hornos, tiendas, carnicerías, hostales, tabernas, etc.). Lo que interesa destacar de esta organización jurídico-política, cuyo origen Bringué sitúa en el siglo XIV y llama “Gobierno de la tierra”, es que los valles constituyen entidades políticas donde las comunidades, junto con el señor, administran un territorio propio para que individuos ajenos a la comunidad no puedan beneficiarse de la explotación de los recursos locales, lo que les habría conferido su condición de *vassalls alodials*⁵⁷ (vasallos alodiales), en un contexto en que la situación general de propiedad de la tierra era el *franc alou* (propiedad alodial), (Bringué, 1993, 1995, 1996). Esto significaba que las comunidades podían explotar en común las montañas –territorio que se correspondía con todo lo que no era tierra de cultivo–, bosques, pastos, aguas, etc., un dominio público sometido a la observación de normas consuetudinarias escritas y no escritas, y hacer un uso particular de las tierras de cultivo, las *colties*⁵⁸ (Bringué, 1995; 1998; 2005). En relación con lo

⁵⁶ El condado de Pallars Sobirà se originó a la muerte del conde Suñer I del Pallars, en 1011, cuando sus hijos se repartieron el territorio creando el condado de Pallars Jussà, situado al sur, y el de Pallars Sobirà situado más al norte. Entre el siglo XI y XII los derechos sobre el valle habrían sido compartidos entre el condado Jussà y Sobirà. En 1272, la venda del valle al conde de Foix por parte del conde Arnau Roger I, conde del Pallars, hará que el valle pase a formar parte del Vizcondado de Castellbó de jurisdicción real (Oliver y Marugán, 2005). Ya en 1512 el Vizcondado de Castellbó es confiscado por Fernando el Católico, que lo cede en dote a su mujer, Germana de Foix, siendo definitivamente incorporado a la Corona de Aragón en 1548, bajo el reinado de Carlos I de Aragón. Según Bringué (1995), la implantación del sistema feudal estaría directamente relacionada con el inicio de la guerra por el dominio del Pallars, a la muerte de Sunyer I en 1010, y aunque el valle se separa del condado de Pallars Sobirà, la organización política que para esta época se identifica con el resto de valles axiales que continúan formando parte del condado, y posterior marquesado de Pallars, a partir de 1491, también es extensible al valle.

⁵⁷ Esta estructura continuaría hasta el siglo XVIII, cuando la aprobación del Decreto de Nueva Planta comporta la prohibición de las atribuciones jurisdiccionales de las comunidades (Bringué, 1995: 561-563).

⁵⁸ Según explican Oliver y Marugán (2005), entre los siglos XI y XII, la población la constituían familias payesas que vivían agrupadas en pequeñas villas, disponían de tierras propias, alodios, que les permitían subsistir, y del acceso a los bienes comunales. Bringué (1995), explica que la crisis de la baja Edad Media hizo disminuir en un tercio los pueblos del marquesado de Pallars, provocando una mayor concentración

anterior Bringué (1995) identifica la propiedad alodial de la tierra con la existencia ancestral de bienes comunales, y afirma que es lógico pensar que las *comunitats de vall*, por su capacidad para continuar explotando los recursos naturales locales en beneficio propio entraran en el feudalismo sin que su organización interna se viera significativamente alterada.

Lo que interesa especialmente de esta organización jurídico-política es cómo instituye la diferenciación de la población en *veïns- no veïns*, y cómo en la actualidad esta diferencia adquiere un valor legal por medio de los textos de las ordenanzas. Según Bringué (1995, 1996, 1998, 2005) entre los siglos XV-XVIII, en los pueblos del actual Pallars Sobirà, cuya dimensión media estima entre 11 y 25 casas, podían distinguirse dos o tres casas ricas, las *cases fortes*, un conjunto de casas medianas, la posición de las cuales oscilaba según la coyuntura económica, y un grupo de *cases pobres*, que representarían la tercera parte del total de casas, cuyo patrimonio privado no permitía que sus miembros lograran subsistir sin hacer jornales en las *cases fortes*, pero sin que ello alterara su condición de *cases veïnes*, si permanecían ocupadas todo el año (tenían el fuego encendido), contribuían a los gastos de la comunidad y participaban en los trabajos de mantenimiento de los servicios e infraestructuras colectivas. La movilidad social en momentos de expansión, habría propiciado que no todas las casas hubieran disfrutado de los mismos derechos, favoreciendo que fueran las *cases fortes*, las más viejas y más ricas, y que poseían un mayor patrimonio propio –tierras, ganado, aperos, y posibilidad de ocupar mano de obra- las que contaran con una mayor capacidad para explotar los bienes comunales en su favor, pero también para establecer filtros de modo que las casas nuevas cuyos miembros eran considerados *veïns* de “segunda categoría”, quedaran excluidas de la explotación de los bienes comunales, sobre los que tampoco tenían ninguna capacidad de decisión. Lo que en otros momentos no impedirá que las casas nuevas o *ajudants*, junto con las *cases fortes* o *focs* sean consideradas *cases veïnes*, frente a los *estadants* (inquilinos) y extranjeros. De esta manera se conseguía que fueran las *cases veïnes* las que tuvieran un acceso privilegiado a los recursos locales, y dentro de éstas que fueran las *cases fortes* las que sacaran un mayor partido de

del hábitat y el inicio de largas luchas para la ocupación de territorios yermos. En el siglo XVIII, con el fin de las disputas entre el rey Felipe V y el duque de Medinaceli, a quien pertenece el marquesado de Pallars, se inicia una etapa de expansión demográfica, principalmente en las zonas meridionales de lo que hoy es la comarca del Pallars Sobirà, concentrada en comunidades pequeñas y muy próximas.

los bienes comunales por la puesta en práctica del *dret de veïnatge* (Bringué, 1996: 117-118).

Bringué (1993), también señala que otro factor que fomenta la diferenciación social a favor de las casa viejas es que el pago de la *quístia*, talla o *fogatge*, a partir del siglo XIV, en un contexto de endeudamiento creciente de los condes, recae especialmente sobre estas casas, favoreciendo, en contrapartida, que continúen beneficiándose de una explotación privilegiada de los bienes comunales, y de un estatus social superior⁵⁹. En relación con lo anterior es importante señalar que cuando las normas consuetudinarias de los comunidades de los valles entran en contradicción con el derecho codificado por los juristas catalanes, especialmente en las zonas bajo jurisdicción real, como en el caso del valle, las comunidades recurren al pago de la *quístia* moderna, que no guarda ninguna relación con la enfiteusis, como la prueba de la explotación de los recursos naturales locales desde tiempo inmemorial para legitimar el derecho a continuar explotándolos (Bringué, 1998). Lo que mostraría cómo a lo largo de la historia las comunidades ya habrían reinterpretado el pasado a favor de los propios intereses, y la importancia de acceder a los recursos naturales, el patrimonio comunal, para que la explotación del patrimonio privado continúe garantizando la continuidad de las casas.

La descripción de cómo en diferentes momentos grupos de individuos concretos – *comunitats de vall*, un conjunto de casas, etc.,- habrían sido capaces de sacar partido de una coyuntura económica y social al interpretar un momento histórico por un sistema de símbolos y significados que remite al pasado, muestra cómo el presente cobra sentido por su inscripción en el pasado, y cómo una nueva organización política legitima la reproducción de un modelo de orden social ideal (tradicional) como un hecho natural. Lo anterior también mostraría que es por la inscripción de la propia experiencia de vida

⁵⁹ Sanllehy (2007: 171-173), describe una situación similar para el Valle de Aran, entre el siglo XVII y XVIII. Según esta autora, las casas viejas (*cases fortes*) serían las continuadoras de la primitiva comunidad. Los cabezas de familia de las casas viejas eran los miembros del *Conselh* (órgano rector de la colectividad, cuyas atribuciones se centraban en las relaciones con el exterior para conseguir privilegios). Las casas nuevas estarían formadas por ahijados de nuevo, segundones originarios del valle, o forasteros. Su admisión les aseguraba derechos económicos y cívicos, pero con limitaciones: podían ser excluidos en momentos determinados, tenían que dar preeminencia protocolaria a las casas viejas, y su participación en el *Conselh* estaba marcada y dirigida al no poder participar en el proceso decisorio. Los *estadants* (inquilinos) no podían disfrutar de los bienes comunales y por tanto no podían poseer ni ganado ni casa propia. A causa de la oposición de la comunidad, o porque no cumplían con algunas condiciones, estos individuos tampoco contaban con el *dret de veïnatge*. “Su situación era anómala: no pertenecían a la comunidad porque no poseían bienes inmuebles, y no podían tener bienes inmuebles porque no pertenecían a la comunidad” (Sanllehy, 2007: 172-173). De lo anterior se desprende que la diferenciación social era un hecho dentro de estas comunidades, que se ponía de manifiesto la organización corporativa de que dependía un grupo de casas, el de las casas viejas, en relación a las casas nuevas.

en un pasado inmemorial, un tiempo indeterminado que se presta a la reinterpretación de la realidad local, que los individuos llevan a cabo el trabajo de producción simbólica por el que legitiman su posición y sus prácticas⁶⁰. La inclusión de una visión anterior del pasado en las ordenanzas de finales de la década de 1950, que cada ordenanza posterior lleva implícita, sería lo que explicaría porqué los *veïns*, aun sin conocer los detalles, recurren a su texto para autentificar su superioridad en el presente, y legitimar un “excedente de poder” para imponer su visión del mundo. De este proceso lo que interesa destacar es cómo el concepto de patrimonio se convierte en la imagen-símbolo que dota de cierta estabilidad a la realidad, y cómo ello es indisociable de la concepción de la relación patrimonio-*veï* como una relación lógica, aun cuando su institución depende de la resignificación del concepto de patrimonio y de las categorías del sistema de clasificación social local. Esto es importante porque permite comprender cómo la sociedad se instituye al dotar de sentido el tiempo por la dicotomía primordial *veïns-no, veïns (gent de fora)*, y porque permite entrever cómo la diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora* se fundamenta en el distinto modo en que unos y otros pueden identificarse con el pasado.

En el próximo apartado se va a mostrar cómo la identificación de los *veïns* con una visión del mundo que se construye como la interpretación posible de la realidad, depende de su capacidad para inscribir el pasado en el presente y el presente en el pasado por medio de los significados de patrimonio que incorporan en sus discursos y

⁶⁰ En relación con el trabajo de Bringué (1993, 1995, 1996, 1998, 2005) y la idea de que los *veïns* habrían explotado los recursos locales (patrimonio comunal) desde un tiempo inmemorial, puede considerarse el trabajo de Malinowski, B., (1977 [1935]) *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia* (primera parte). Barcelona, Labor. En concreto, a la importancia que Malinowski atribuye a ideas mitológicas para explicar los derechos, privilegios y responsabilidades ligados al uso y a la propiedad del suelo en las islas Trobriand, y el tipo de organización social con el que se corresponden. Según Malinowski (1977 [1935]) en relación con la doctrina sobre los orígenes de la especie humana, o acto de la primera emergencia, la población explicaría que uno o más subclanes serían los propietarios legítimos de un determinado territorio, por haber emergido uno de sus antepasados en un lugar sagrado dentro de ese territorio, y ciudadanos de una comunidad, posibilitando que tales derechos originales de ciudadanía fueran transmitidos de un subclan a otro. “Toda la fuerza de la propiedad –la convicción de que determinados derechos son verdaderos y válidos- se apoya en estas ideas mitológicas, históricas y tradicionales” (Malinowski, 1977 [1935]: 351). En la práctica este principio quedaría condicionado por la ley del matrimonio exógamo y patrilocal y por el rango del clan (el subclan superior tendría derecho a reclamar el suelo y a explotarlo según sus intereses), pero en él estaría el origen de la convicción de que sólo pueden ser propietarios a perpetuidad de la tierra las personas con derecho de ciudadanía. Si se establece un paralelismo entre la idea de un tiempo inmemorial y la explotación tradicional de los recursos comunales por parte de los *veïns*, en el caso del valle, y la relación entre el acto de la primera emergencia y la institución de un grupo con derechos de propiedad y uso de la tierra, se observa que en ambos casos el pasado (un pasado difuso) se convierte en un valor en sí mismo por el que se naturaliza un tipo de orden social. En el próximo capítulo se hace referencia a la concepción del Común de Vecinos como un grupo corporativo que explota unos recursos locales, en relación al trabajo de Radcliffe-Brown (1982 [1940]).

sus prácticas. Esto comporta examinar la interdependencia que se da entre las visiones que *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle tienen de la realidad local, y cómo en este proceso la continúa identificación de una visión del mundo con cada categoría contribuye a la redefinición de los límites entre ambas.

Las imágenes de un mundo en transformación

Partiendo de la idea de que la construcción de una visión del mundo pone de manifiesto la centralidad de algunas ideas en determinados momentos históricos por ser el soporte de relaciones significativas entre el presente y el pasado (Baczko, 1984), en lo que sigue se va a examinar cómo el concepto de patrimonio se convierte en un elemento clave del imaginario social local por el que la población explica su experiencia de vida, por las múltiples temporalidades que condensa y significa bajo distintas formas. Examinar cómo “lo ideal” se imbrica con “lo material” para comprender cómo la sociedad se instituye en el tiempo es una idea central del trabajo de Castoriadis (2013 [1975]), que defiende que la institución de la sociedad es la institución de un imaginario social que es indisoluble de las prácticas y los discursos, es decir, de la materialización de un magma particular de significados en referencia al cual los individuos y los objetos pueden existir y ser aprendidos (Castoriadis, 2013 [1975]: 552)⁶¹. Lo que significa que los individuos son capaces de comunicar y hacer comprensible su experiencia del mundo en la medida en que comparten un lenguaje social que funciona como términos de referencia y no como auténticas categorías, porque su significado depende de la creación de nuevas relaciones en contextos diferentes. Con esto se espera mostrar la estructura del sentir, entendida como la conciencia práctica de una historia de vida y vivida de relaciones y valores interrelacionados (Williams, 1984 [1961], 1977) –“un horizonte (campo) de posibilidades imaginarias (...) un límite a ese campo y un conjunto de líneas de desplazamiento hacia fuera” (Sarlo, 2001: 18)-, de la sociedad local en un contexto de cambio del modelo económico.

El periodo que se considerará, como parte de un tiempo inmemorial que engloba todos los demás tiempos, va desde la redacción de las ordenanzas municipales, en la segunda mitad del siglo XX, hasta la actualidad. Se trata de un pasado reciente que se inicia con

⁶¹ En concreto, Castoriadis habla de la implicación recíproca de la institución del *legein*, que encarna y da existencia al representar social, convirtiendo el lenguaje en código, y la institución del *teukhein* que encarna el hacer social, como creaciones indefinidamente determinables. Lo que significa que lo histórico-social es inconcebible fuera de la imaginación creadora tal y como se manifiesta en el hacer histórico, y que una sociedad constituye su simbolismo pero nunca en total libertad (2013 [1975]: 199-201, 235, 290). Sobre el planteamiento de este autor se insiste en el próximo capítulo.

una idea de patrimonio que se identifica con la posesión de tierras y ganado (patrimonio privado de las casas), y la explotación agrícola y forestal del monte comunal (patrimonio del grupo de *cases veïnes*), y que “culmina” con la puesta en valor del pasado local para la producción de un patrimonio turístico que conlleva que las casas continúen transformando su patrimonio privado por la producción extensiva de vacuno de carne y/o la puesta en marcha de negocios de turismo rural. Esto ha de permitir ver cómo una visión del mundo es siempre una construcción en proceso que depende de la incorporación de nuevos significados (de patrimonio) que contiene la justificación de la propia situación, y que está profundamente influenciada por las imágenes que otros individuos construyen sobre la misma realidad.

El proceso de resignificación del concepto de patrimonio se descubre ya en el trabajo de Lluís (1964 [1955], 1967, 1979). Lluís, nacido en el Pallars Sobirà a principios del siglo XX y buen conocedor de la comarca y su población, por sus repetidas visitas a los pueblos, describió una imagen de la comarca, para las décadas de 1960 y 1970, que se corresponde con la de un lugar que asiste a los últimos días de una práctica agroganadera poco competitiva –la cría de animales de labor habría dejado de ser rentable, y las explotaciones ganaderas combinan la producción de leche con la cría de terneros-, incapaz de frenar la despoblación de los pueblos, y en el que la industria hidroeléctrica habría dejado su huella por la construcción de centrales, empleando básicamente a mano de obra de fuera. Las antiguas fondas en que se habían alojado los arrieros, mercaderes y tratantes de ganado empezaban una lenta conversión para dedicarse al turismo. Resultado de las conversaciones que mantiene con la población del valle, que a su paso encuentra trabajando los campos o cuidando del ganado, Lluís (1979) explica que en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, en el valle había 74 casas habitadas permanentemente, ocho más que en 2005, repartidas entre los cinco pueblos, uno más que en 2005, que entonces estaban habitados. Una cifra que contrastaba con las 78 casas que la población estimaba que habían sido abandonadas durante los últimos 40 años, cuando muchas familias emigraron a Francia. La descripción del clima de resignación y desánimo en que vivía la población por el abandono imparable de los pueblos, contrasta con la exaltación que simultáneamente hace de la belleza del valle, y de la bondad y simpatía de sus habitantes, presentadas como características naturales (Lluís, 1979). Lo que lleva a pensar que la imagen que el autor presenta del valle no es tanto un reflejo de la experiencia de vida de la población como la interpretación de la realidad local en base a su trayectoria personal, y a la

proyección sobre el territorio de una visión del mundo rural, especialmente el de los pueblos más recónditos como los de las zonas de alta montaña, que se forja desde las áreas urbanas en la que la idea de atraso se asocia a la de auténtico. En esta época, Lluís ya lleva varias décadas viviendo en Barcelona donde se une a un grupo de intelectuales y folkloristas como Joan Amades y Ramón Violant y Simorra, entre otros, que le animan a escribir sobre su Pallars natal para dar a conocer sus formas de vida. En este sentido, se puede afirmar que el interés de Lluís (1979) por contribuir a definir la cultura tradicional catalana le habría impedido darse cuenta del modo en que la población local vivía los cambios económicos y sociales, definiendo como tradicional el estilo de vida local. Lluís (1967, 1979) entiende que la transformación del paisaje de la comarca por la industria de la construcción es necesaria para el incipiente desarrollo del turismo, pero alerta a sus lectores de que vayan a visitar la zona antes de que el avance de la modernización comporte la desaparición de su imagen (la imagen que se corresponde con la de su niñez) y de un modo de vida auténtico por austero, sencillo y despreocupado de la acumulación de bienes materiales, en contraposición con la manera de vivir en las ciudades, que Lluís (1964 [1955]) define como egoísta, impaciente, inconformista y ambiciosa⁶².

Un aspecto importante a destacar es que en esta época ya no se encuentran jornaleros que quieran trabajar las tierras o cuidar del ganado, porque las generaciones más jóvenes habían perdido el interés por ser payeses, emigrando a Barcelona y a su área de influencia. Según la población cuenta a Lluís (1979), el abandono sucesivo de los campos, que empezaban a verse invadidos de zarzas, comportaría el abandono definitivo de los pueblos cuando el bosque llegara a las puertas de las casas. Una imagen del lugar que contrastaba con la belleza del paisaje que Lluís describe de forma paralela⁶³. Lo que no quita que en este contexto, presentado como agónico, la población o una parte importante de ella, pueda vivir holgadamente. Así lo ponían de manifiesto

⁶² Para los años 70 del siglo pasado, Lluís (1979) explica que los comercios, albañiles, herreros, cerrajeros y carpinteros, se concentraban en los dos pueblos con mayor número de habitantes del valle. Tres de los cinco pueblos habitados contaban con servicio de teléfono, aunque sólo dos tenían escuela, y uno servicio de correos. También se contaban ocho establecimientos (las mismas dependencias de las casas) que hacían la función de hostales y fondas, donde empezaban a instalarse veraneantes de Barcelona. En esta época, Lluís también constata la existencia de al menos una granja de nueva creación para la cría de terneros (muy probablemente la de la casa de Pedro).

⁶³ En su trabajo, Lluís (1967, 1979) abre incisos constantes para describir a su paso por los pueblos o en las salidas a la montaña, que hace solo o acompañado por la población, la belleza y la exhuberancia de los bosques. Lluís (1979) también recuerda que el valle es el lugar donde el Centro Excursionista de Cataluña instala su campamento de verano de alta montaña.

algunos hombres, todos payeses, cuando explicaban que la situación de las casas mejoraría si las bordas y cuadras estuvieran repletas de forrajes y el cuidado de las vacas estuviera encaminado a sacar el máximo partido de los pastos comunales. Pero dado el bajo precio de venta de la leche, trabajar más para producir más leche no salía a cuenta. La población también explicaba que se veía obligada a “tocar mil teclas para sobrevivir”, aunque a diferencia de unos años atrás, cuando el dinero sólo llegaba a través de la venta del ganado de labor en las ferias comarcales, la producción de leche y la venta de terneros permitía percibir ingresos con cierta regularidad, con los que se compraban los víveres que ya no se producían en el valle. Otra actividad económica que continuaba beneficiando al grupo de *cases veïnes* era la explotación forestal del bosque, que además había favorecido la comunicación entre los pueblos por la apertura y mejora de las pistas forestales y carreteras. La idea de que la mayor disponibilidad de dinero había favorecido las condiciones de vida, era una opinión general entre la población que atribuía el abandono de los pueblos a la falta de inversiones que solventaran el aislamiento del valle. El estado de dejadez de los pueblos, hacía que la vida en el valle, donde la población insistía que había que trabajar duro en un clima desfavorable, todavía fuera más sacrificada y que la gente joven emigrara por no que querer vivir en “un rincón perdido del mundo”.

A través de los testimonios que Lluís (1979) presenta se descubre una experiencia de vida que retrata una sociedad que vive por debajo de sus capacidades, sin explotar al máximo el patrimonio de las casas (tierras y ganado, y pastos y bosques comunales), mientras la población explica una vida de sacrificios y penurias. Si esta información se relaciona con la exigencia de poseer un mínimo de patrimonio para continuar viviendo en el valle, según las ordenanzas de finales de la década de 1950, se puede afirmar que las casas que continuaban abiertas en plena década de 1970 eran las que contaban con los medios suficientes para afrontar una situación de crisis. Dentro de este grupo de casas se situarían las que contarían con un importante patrimonio, las *cases fortes*, y las casas que subsistirían a costa de un trabajo mayor por parte de sus miembros y de la posibilidad de diversificar su economía –cultivo de algunas parcelas, producción de leche, cría de terneros y “servicio de fonda”, actividad esta última de la que no dependía ninguna *casa forta*- teniendo todas las casas en común el hecho de ser *cases pageses*⁶⁴.

⁶⁴ En esta época también había el caso de tres casas en que los ingresos que obtenía por el servicio de fonda que ofrecían representaban un recurso económico básico. Sin embargo, en esta época, con un turismo incipiente esta actividad económica no se identificaba con la propia de las *cases riques*, como si

Las casas abandonadas se corresponderían, en su mayor parte, con casas que no contarían con el patrimonio mínimo, por ser escaso y/o por dejar de ser rentable, que garantizara la supervivencia de sus miembros en un contexto económico diferente. El cierre de estas casas habría dejado disponible un patrimonio comunal y privado que acabaría siendo explotado por el resto de *cases veïnes*. Si se tiene en cuenta que la riqueza del valle son los recursos naturales que las casas continúan explotando según el desarrollo técnico del momento, de lo anterior se desprende que entre las décadas de 1960 y 1970 la sociedad del valle no vivía en la miseria, aunque los estándares de vida empezaran a ser otros en comparación con el estilo de vida urbano.

Queda la duda de saber hasta qué punto la experiencia de vida que describe la población coincide con la situación objetiva de las casas, y si no se aprovecha la llegada de alguien de fuera para proyectar una imagen de abundancia que no se corresponde con la realidad, o para destacar los aspectos que confirmarían lo deplorable de la situación, aunque lo que interesa destacar es que la imagen que la población describe del valle como un lugar abandonado por parte de la Administración (no inversión en infraestructuras, ni en el desarrollo del sector secundario) es por la que se pretende legitimar el derecho a ser recompensado por continuar viviendo con pocas comodidades y escasos medios, como se correspondería con un lugar que desde el exterior se identifica con “lo rural natural”⁶⁵. Lo más importante de esto es que permite ver que el discurso que la población construye para explicar su experiencia de vida y las dificultades para que sea otra, se fundamenta en la relación lógica patrimonio-*veï* que se imprime con un nuevo sentido práctico, para que la población (*veïns*) pueda continuar beneficiándose del patrimonio privado y comunal. En este contexto, mantener la casa abierta que se presenta como resultado del esfuerzo de las generaciones pasadas por no haber abandonado el patrimonio –aunque ello también se debiera a la posesión de un patrimonio suficiente–, significa que las generaciones actuales en tanto son parte de ese pasado por descender de las generaciones anteriores, también han de poder continuar viviendo del patrimonio familiar, para que el patrimonio no deje de ser productivo y para que los *veïns* no tengan que dejar de ser *veïns*, y puedan continuar viviendo con cierto desahogo.

sucederá más tarde. Tampoco lo habría sido durante la primera mitad del siglo XX, cuando en relación con una de estas fondas, los *veïns* explicaban, durante el trabajo de campo, que su propietario tenía que andar más de 30 kilómetros cada vez que tenía que ir a por provisiones.

⁶⁵ Esta cuestión se retoma en el segundo capítulo etnográfico.

La relación entre el patrimonio privado, el patrimonio comunal y la continuidad de las *cases veïnes* se puede comprender mejor a través del ejemplo del pueblo que en la década de 1970, como en la actualidad, sólo permanece habitado entre primavera y otoño. Según contaba una mujer de este pueblo a Lluís (1979), de entre 40 y 50 años de edad, durante su juventud éste había sido un pueblo en el que todas las casas tenían las necesidades bien cubiertas. A parte de criar terneros, yeguas, mulas, pollinos, ovejas y cabras, y animales de corral, pollos, cerdos y conejos, en el pueblo también se producía queso, patatas y legumbres. Además del patrimonio de cada casa, ganado y tierras, los *veïns* también tenían derecho a explotar a partes iguales los pastos de alta montaña y a beneficiarse del dinero de las subastas de madera. Según esta mujer, aunque el aspecto del pueblo fuera deplorable: casas abandonadas, pajares y cuadras en ruinas, y campos sin cultivar, no hacía muchos años que éste había sido un pueblo rico, donde todo el mundo “tocaba algún dinerito” y la gente vivía feliz⁶⁶. Otra fuente de ingresos había sido la “práctica tradicional del contrabando”. A pesar de toda esta riqueza, el envejecimiento de la población y sus dificultades para hacer frente a las inclemencias del tiempo, habría propiciado la emigración estacional hasta que el pueblo habría acabado deshabitado. En su trabajo centrado en la historia reciente de este pueblo, Porta (2005) relaciona el abandono temporal del pueblo con los conflictos, cuyo origen se situaría algunas décadas atrás, entre *veïns*, empresarios forestales, inversores inmobiliarios y contrabandistas que habrían terminado con una serie de asesinatos entre las décadas de 1980 y 1995, por el proyecto de construcción de una carretera que conectara el pueblo con Andorra y la construcción de una pista de esquí, en un pueblo en que, según Porta, la vida se habría caracterizado por las relaciones de solidaridad entre las casas, al menos, hasta la segunda mitad del siglo XX. Desde finales del siglo XIX, como resultado de la aprobación del Código Civil, los *veïns* explotaban los pastos comunales como miembros de una sociedad de condueños, de la que cada *casa veïna* era accionista por igual, que constituyeron para comprar la montaña y evitar su expropiación por parte del Estado español. En este contexto, la población acuerda que

⁶⁶ Sin embargo, este será el pueblo cuya ELM se disuelve en 1958, por carecer de los recursos necesarios para atender al cumplimiento de los servicios obligatorios. Una situación que, como se ha señalado, más que explicarse por la idea de riqueza o pobreza que de forma natural se asocia con el pueblo y el valle, tiene que ver con la existencia de un contingente mínimo de población que explote y ponga en valor el patrimonio privado y comunal, aunque ambos factores estén relacionados. Los *veïns* del valle y la población de otros pueblos coincidían en que la montaña de este pueblo era una de las más ricas en pastos de toda la comarca.

será *veí* quien sea cabeza de familia y tenga casa abierta y patrimonio en el pueblo⁶⁷. Porta (2005) que se basa en el testimonio de los habitantes temporales del pueblo –entre ellos el de la mujer con quien había conversado Lluís (1979) tres décadas antes- explica que la armonía entre las casas empezó a verse truncada cuando después de la Guerra Civil algunas de ellas, las mejor posicionadas, empezaron a enviar a sus hijos a la escuela a otros pueblos del valle, donde pasaban el invierno, y luego a colegios privados de Lleida. La salida del pueblo de las generaciones más jóvenes empezó a ser vista como una traición, favoreciendo además la marcha definitiva de algunas familias. Otros factores que habrían fomentado el malestar entre la población habrían sido la marcha de algunos *hereus* (heredero universal del patrimonio familiar que sucede a su padre en la función de cabeza de familia) que habrían sido desheredados al irse a vivir al pueblo de la mujer con la que se habían casado, pasando a heredar el patrimonio familiar otros miembros de las casas, que en algunas ocasiones ya no vivían en el pueblo, y la marcha de algunas familias, las peor situadas, que emigran definitivamente en busca de mejores condiciones de vida, aunque conservan la casa y el patrimonio familiar. Todos estos factores fueron diseñando una dinámica social nueva que quedaba lejos de la época en que se constituyó la sociedad de condueños, haciendo renacer antiguos odios y envidias que informan del proceso de estratificación social cuando los recursos locales (patrimonio comunal) de que depende la población adquieren un nuevo significado. En este caso, cuando se plantea la posibilidad de llevar a cabo proyectos que promuevan el desarrollo turístico de la zona, que unas décadas más tarde se fundamentaría en la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, es decir, por la puesta en valor del patrimonio de los *veïns*.

El ejemplo de este pueblo ilustra el sentido práctico de la relación lógica patrimonio-*veí* por la resignificación de los conceptos patrimonio y *veí* en el tiempo, de modo que el patrimonio, se exprese por la forma que se exprese, pueda continuar siendo explotando por los *veïns*, con independencia de la actividad económica a la que se dediquen. En este proceso la población construye y reinterpreta constantemente su visión del mundo, para encontrar un sentido lógico a su experiencia de vida. Lo que estaría en relación con el planteamiento de Bacsko (1984), cuando sostiene que los símbolos y significados más estables, anclados en las necesidades más profundas, terminan por convertirse en la razón de existir y de actuar de los individuos y los grupos sociales, y por eso mismo en

⁶⁷ Según Porta (2005), otro de los motivos que habría llevado a la constitución de la sociedad de condueños habría sido corregir y evitar algunos abusos, para que la montaña no acabara dividida entre las casas.

los elementos por los cuales se impulsa el cambio. Esto significa que la experiencia de vida, que se corresponde con un imaginario social, también determina el horizonte de expectativas, deseos e intereses, y que es por medio de ciertas ideas (patrimonio) que en grupo de individuos (los *veïns*) establecen una relación nueva entre el presente y el pasado para mejorar o asegurar su posición, en una situación de cambio. La institución de la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo –es decir, la importancia de conocer quién es *veï* en cada momento- es hilo conductor del trabajo de Porta (2005), poniendo de manifiesto la importancia de que en los pueblos quede un contingente mínimo de población que continúe explotando el patrimonio privado y comunal de las casas, para garantizar la continuidad del grupo de *cases veïnes*. Del trabajo de Porta (2005) también interesa destacar cómo el aislamiento geográfico de la zona, junto con la idea de que se trata de un lugar que posee un importante patrimonio (pastos y madera) que debe ser puesto en valor (pista de esquí y construcción de un complejo turístico) para ser explotado, fomenta un imaginario en que el pueblo y el valle se ven como el lugar idóneo para llevar a cabo grandes proyectos, a la medida de la inconmensurable riqueza que se les atribuye⁶⁸. El desarrollo turístico y urbanístico del valle, por la venta de bordas, cuadras y establos, transformados en modernos chalés, y la mejora y construcción de carreteras y pistas de esquí, que tuvieron un reconocimiento internacional, era algo que la población ya imaginaba como la alternativa que podía favorecer la transformación del patrimonio de las casas para continuar viviendo en el valle, cuando Lluís (1979) visitó lo visitó en la década de 1970 poniendo de manifiesto cómo la imagen que el mismo Lluís (1979), y también Violant y Simorra (1979 [1949]), tenían del valle y la comarca no coincidía con los intereses de la población, que asociaba el cambio de imagen del valle como resultado del cambio de valor del patrimonio (comunal) con la continúa transformación del patrimonio privado para mejorar la posición de las casas⁶⁹.

⁶⁸ Por razones de espacio, en este trabajo no se aborda en profundidad la caracterización actual de este pueblo. A principios del siglo XXI, una década después del asesinato de uno de sus descendientes, cuando sale a la luz el trabajo de Porta (2005), la historia de este pueblo se había convertido en leyenda. La imagen actual del pueblo, resultado de la concepción local de sus antiguos *veïns*, vivos o muertos, como valientes, fuertes y honestos, en unos casos, o como envidiosos, rencorosos y avariciosos, en otros, había favorecido que el pueblo empezara a ser visitado por numerosos turistas que, ávidos de nuevas experiencias, buscaban identificar las escenas de los crímenes, y reencontrarse con los protagonistas de ese periodo de la historia local.

⁶⁹ Si en su trabajo Lluís (1967, 1979) advierte a la población de que vuelva a reconstruir las casas, practique las costumbres tradicionales y recupere los rebaños y los bosques, y no se deje deslumbrar por propuestas tentadoras que ofrecen dinero a cambio de la venta del patrimonio, porque ello significa su

La relación del valle con el exterior que fomenta la concepción de “todo un mundo de posibilidades”, muestra el proceso de resignificación del concepto de patrimonio, cómo ello afecta la relación entre las *cases veïnes*, y cómo el orden social pasa a instituirse por la dicotomía *veïns-gent de fora*, que desplaza a la dicotomía primordial *veïns-no veïns*, y se inscribe en el imaginario social como la reproducción del modelo de orden social tradicional. Teniendo en cuenta la definición de Ledrut (1987) sobre los imaginarios sociales, entendidos como arquetipo, esto es, esquemas de representación por los que se interpreta la experiencia social, generando prácticas e ideas sobre las mismas como reales, de modo que cada sociedad tendría sus propios arquetipos, entendidos como principios organizativos, y que lo imaginario engendra lo real y lo real lo imaginario, para comprender cómo la sociedad existe al inventarse en permanencia en lo que sigue se va a presentar cómo al describir su experiencia de vida, *veïns* y *gent de fora* que viven en el valle confirman, aun cuando es cuestionado, el modelo de orden social local ideal, originado en un tiempo inmemorial, que se actualiza por las prácticas de la vida diaria.

Al poco de empezar el trabajo de campo en 2005, Marta una mujer de unos 35 años de edad que llevaba viviendo en el valle unos cinco años, explicaba que ella y su marido, ambos con un nivel de formación básico, decidieron comprar una casa y trasladarse a vivir al valle cuando lo descubrieron por casualidad haciendo turismo por la zona, cumpliendo su deseo de marcharse de Barcelona para ir a vivir a un pueblo pequeño. En ese momento esta mujer era la alguacil municipal, un trabajo dependiente de la disponibilidad de subvenciones, además de hacer la limpieza puntual de apartamentos y casas de segunda residencia. Su marido trabajaba como transportista para la industria de la construcción. Con aire de satisfacción por lo que consideraba que había sido una muy buena decisión, sentada en el balcón de su casa, que ofrecía una visión privilegiada sobre el pueblo y el paisaje, Marta contaba que en el valle se vivía muy bien porque era un lugar donde había calidad de vida, donde los días se vivían intensamente sin que uno se diera cuenta del paso del tiempo, aunque ello significara tener que desplazarse 15 kilómetros para encontrar el supermercado más próximo. Sobre la situación de esta mujer y su marido, al principio de vivir en el valle, un *veï* explicaba que ambos se

perdida definitiva, y la pérdida del control sobre el propio futuro, Violant y Simorra (1979 [1949]), explica que la apertura al exterior de la comarca ha comportado la desaparición de la antiquísima cultura pirenaica, aunque, por otro lado, también prevé que el día en que el Pirineo cuente con una buena red de comunicaciones será cuando se podrán explotar sus incomparables riquezas por medio del turismo y que será entonces cuando la población pueda disponer de medios de vida que le permitan quedarse a vivir en la comarca.

levantaban cada día a las seis de la mañana, para desplazarse juntos a trabajar en el único coche que poseían. A última hora de la tarde, después de trabajar, cada día volvían a reunirse para jugar al fútbol en un pueblo próximo, regresando a casa cuando ya era de noche. Sorprendido por esta dinámica, este hombre, de una edad similar a la de esta mujer, se admiraba de que después de hacer todo esto Marta y su marido explicaran que “esto no era nada comparado con el estrés de vivir en una gran ciudad como Barcelona”. En Barcelona Marta hacía de dependienta y su marido de taxista.

Marta que destacaba la importancia de vivir en el lugar que uno había escogido, antes que vivir donde había la posibilidad de ganarse bien la vida –debido al nivel básico de instrucción de esta mujer la posibilidad de que fuera el desarrollo de una carrera profesional lo que condicionara el lugar de residencia no se contemplaba-, explicaba que durante el tiempo en que duraron las obras de la casa que habían comprado, la gente del pueblo, los *veïns*, le preguntaba con cierta incomprensión si había pensado bien la decisión que había tomado y si sabía de qué iba a vivir. Algo que le sorprendía y confundía, porque siempre había tenido claro que con independencia del lugar donde viviera tendría que acabar trabajando para ganarse la vida. Con el paso del tiempo, había llegado a la conclusión de que la incomprensión de la población se debía a que como “ellos” –los *veïns*- ya contaban con el patrimonio de sus casas para vivir sin demasiados esfuerzos, sin tener que preocuparse por encontrar un trabajo, no podían entender que alguien que no contaba con un patrimonio previo, por no ser hijo de una *casa veïna*, quisiera vivir en el valle dependiendo de la posibilidad de encontrar un trabajo. El desconocimiento y la desconfianza sobre la situación y el futuro de su familia, se acompañó de comentarios en que los *veïns* mostraban su escepticismo sobre su capacidad de aguante para permanecer en el valle, que se relacionaba con la idea de resistencia física, pero también con la de fuerza mental, y que se fundamentaba en el conocimiento de casos –que los *veïns* recordaban con regularidad- de *gent de fora* que en los últimos años habían subido a vivir a la comarca para trabajar o emprender algún negocio relacionado con el turismo, y que al cabo de un par o tres de años se volvían a marchar, “por no haber aguantado”, es decir, por no haber sido capaces de adaptarse a la forma de vida local⁷⁰. Algunos *veïns* opinaban que la *gent de fora* que subía a vivir al

⁷⁰ Comentarios como que la comarca y el valle eran “lugares duros” eran frecuentes entre los *veïns* y sus hijos que aseguraban que para vivir en el valle era preciso haberse criado en él, estando además convencidos de que la gente subía a vivir al valle como quien decidía cambiar de coche. Una idea que reforzaba la desconfianza hacia la *gent de fora* y los proyectos que emprendían, porque si lo que les había movido a desplazarse hasta el valle era una decisión precipitada para la satisfacción de un capricho, uno

valle lo hacía partiendo de la idea de que en la montaña se vivía muy bien, que la vida en los pueblos era fácil, y que con cualquier cosa, un huerto y cuatro gallinas ya se podía vivir. Lo que no era cierto, porque vivir en el valle resultaba tan caro como vivir en Barcelona, donde por el mismo precio se disponía de muchos más servicios. El único medio con el que creían que la *gent de fora* podía ganarse la vida era trabajando en la construcción. Otros *veïns*, entre sorprendidos y confusos, explicaban que en las últimas visitas que habían hecho a conocidos que vivían en Barcelona se habían quedado parados de las reducidas dimensiones de los pisos en los que vivían, más si se comparaban con las de las casas del valle, de modo que no les extrañaba que “la gente se escapara de Barcelona y subieran todos a vivir a la comarca”.

En 2006, con la llegada de otra *família de fora*, proveniente de una comarca próxima a Barcelona, que también había conocido la zona haciendo turismo, el valle pasó a ser un lugar donde llevar una vida sana. Así lo explicó la mujer, madre de cinco hijos adolescentes, que buscaba un lugar donde sus hijos vivieran lejos de las drogas, y otras prácticas de riesgo, que identificaba con las grandes ciudades. Sin embargo, después de vivir durante cuatro años en una casa que un *veí* les había alquilado, y pasar una larga temporada en el paro, a causa de la crisis de la industria de la construcción, la familia acaba mudándose a un pueblo cercano de Barcelona. Cuando esta familia se hubo marchado, empezaron a correr todo tipo de especulaciones sobre los motivos que “en realidad” la habrían llevado a abandonar el pueblo, pero también sobre los motivos por los que habrían llegado a subir. Lo que cabe destacar es que Marta, *una dona de fora*, participó activamente en el fomento de las sospechas sobre la trayectoria de esta familia, con el mismo recelo con que tan sólo unos años atrás los *veïns* habrían especulado sobre los motivos de su llegada. Una reacción, que podía entenderse como la de alguien que después de llevar un cierto tiempo viviendo en el valle había aprendido las pautas de comportamiento y los discursos por los que los *veïns* se diferenciaban de la *gent de fora* donde ella estaba incluida.

En la misma época, el valle también era un lugar al que la *gent de fora* se desplazaba para independizarse del núcleo familiar de origen. Así lo explicaba la administrativa del ayuntamiento de cerca de 30 años de edad, originaria de Barcelona que, en 2005, llevaba tres años viviendo en el valle con su marido. Según explicaba esta mujer, si ella

nunca podía estar seguro de sus intenciones a largo plazo, ni saber lo que se podía esperar de ellos. Además, se trataba de individuos que no solían frecuentar los bares locales y sobre los que se tenía escasa o nula información.

y su marido no hubieran subido a vivir al valle nunca habrían podido independizarse. Antes de comprarse una casa vivieron en distintos pueblos en casas y/o pisos de alquiler de propiedad municipal. Cuando cambiaban de pueblo en busca de casas con mejores condiciones, los *veïns* del pueblo al que llegaban les preguntaban en tono de burla qué habían hecho para que los hubieran echado del otro pueblo. La situación laboral de esta mujer mejora cuando consigue el puesto de administrativa después de haber trabajado, entre otras ocupaciones, en los negocios turísticos de los *veïns*. Para su marido, que ya trabajaba en el bosque cuando conoció a la que sería su mujer, y que desde su creación entra a trabajar en las brigadas del parque natural, vivir en el valle representaba la oportunidad de vivir en un marco natural incomparable. Si se consideraba que desplazarse hasta un lugar “natural”, alejado de las principales vías de comunicación y núcleos urbanos representaba la posibilidad de independizarse, y que esta pareja mantenía escasa vida social con la población del valle y de la comarca, podía afirmarse que otro de los motivos que llevaba a la *gent de fora* a subir al valle era la posibilidad de vivir relativamente aislado, al margen de las convenciones y compromisos sociales. Con el paso del tiempo, cuando su implicación en la vida local es mayor a raíz del nacimiento de sus hijos, y empiezan a aparecer los primeros malentendidos con los miembros de otras, el hombre de la pareja ya no considera el valle un lugar natural, sino un lugar salvaje, que en pocas décadas acabaría totalmente desahitado, y ocupado por animales feroces y plantas exuberantes, porque muertos los miembros de las *cases veïnes* “nadie aguantaría vivir en él”. Lo que ponía de manifiesto que era “el salvajismo social” lo que convertía a la naturaleza en salvaje.

Según un hombre soltero y de una edad similar a la de la pareja anterior, originario también de una comarca cercana a Barcelona, el valle era un lugar donde uno podía “ir a su rollo”. En 2005, este hombre, que llevaba algo más de tres años viviendo en el valle, explicaba que vivía en el valle porque era el lugar donde finalmente, después de buscar mucho, había encontrado una casa de alquiler donde vivir, y que de no poder vivir en el valle hubiera intentado vivir en un sitio similar, porque para él la prioridad era vivir donde uno quería, en su caso lejos de núcleos urbanos importantes, y después “buscarse la vida” para contar con los recursos que lo permitieran. Este hombre, muy crítico con la llegada de turistas en verano, a los que solía caricaturizar, explicaba que no quería trabajar ocho horas al día por 900 euros al mes –este vendría a ser, por ejemplo, el sueldo promedio de un trabajador de las brigadas del parque natural-, porque con tan pocos ingresos era difícil vivir en el valle, y porque uno se quedaba sin tiempo libre

para dedicarse a otras cosas. Decía que prefería controlar él mismo su ritmo de trabajo, ganar todo el dinero posible haciendo varios trabajos a la vez durante unos meses al año, y luego hacer vacaciones, porque si había subido al valle era para tener tiempo libre. Los recursos de este hombre dependían de su subcontratación como obrero de la construcción. La idea que este hombre tenía del valle y el modo en que explicaba su experiencia de vida venía a complementar la visión de la realidad local de Marta, poniendo de manifiesto que para la *gent de fora* vivir en el valle parecía ser el resultado de una elección personal. Quedaba por saber las posibilidades de estos individuos para mejorar su posición en Barcelona y/o en sus lugares de origen, pero es importante señalar que su experiencia de vida en el valle estaba condicionada por su dependencia de *cases veïnes* con influencia⁷¹. También empieza a ponerse de manifiesto que es la *gent de fora* que vive en el valle la que depende de un salario, mientras los *veïns* viven mayormente de la explotación del patrimonio familiar. Todo ello sería indicativo de que es por la distinta capacidad de *veïns* y *gent de fora* para inscribir su trayectoria de vida en un pasado local (de identificarse con un patrimonio) que la diferencia entre ambas categorías se instituye.

En este punto es interesante tomar en consideración el discurso del alcalde, *veí*-cabeza de familia, cuando habla de la situación laboral de la población. Este hombre de algo más de 60 años de edad, y el único empresario de la construcción del valle que opinaba que lo que hacía falta para trabajar eran ganas de trabajar, coincidía con la mayoría de los *veïns* cuando discutían sobre las posibilidades de que las generaciones más jóvenes se quedaran a vivir en el valle. Repasando la situación de la *gent de fora* que vivía en el valle, este hombre explicaba contento que todos trabajaban ya fuera como albañiles, en el mantenimiento de los bosques, o en las brigadas del parque natural, aunque sólo uno de estos individuos ocupara un cargo de responsabilidad. De forma similar se expresaba otro *veí*, padre de tres hombres de entre 32 y 40 años de edad, cuando decía que en el valle sí había trabajo, pero que lo que faltaba eran ganas de hacerlo. A la pregunta de cuál era el trabajo que se podía hacer, este hombre respondió sin vacilar: el de albañil, como había respondido el propio alcalde. Dos de sus hijos, que le habían sucedido en el negocio familiar, trabajaban en una de las dos carpinterías locales. El más pequeño, con estudios universitarios, vivía y trabajaba entre Barcelona y Tarragona. Una decisión que este hombre aprobaba porque de haberse quedado, “¿de qué habría trabajado?”. Lo que

⁷¹ Esta cuestión se trata con más detalle en el segundo capítulo etnográfico.

no quitaba que, por otro lado, continuara insistiendo en que encontrar trabajo no era un problema, y que en el valle se vivía mejor que en Barcelona. Las contradicciones que acompañaban el discurso de estos dos hombres, y que podían hacerse extensible al resto de hombres de su generación, que afirmaban que en el valle había trabajo, pero que se reducía a trabajar en la construcción, informaban de que no toda la población partía de la misma situación ni tenía las mismas posibilidades de enriquecimiento. La paradoja que se daba entre la existencia de un mercado laboral precario y la idea de que el valle era un buen lugar donde vivir también se encontraba en el discurso de la *gent de fora* que vivía en el valle, cuando hablando sobre la situación de los jóvenes autóctonos, mayormente chicas, decían que no entendían porqué estudiaban carreras universitarias que luego no podrían ejercer, dada la escasa demanda de profesionales con un alto grado de especialización, si lo que querían era quedarse a vivir en el valle. En su opinión, los hijos de los *veïns* ayudaban poco en los negocios familiares, y si no podían trabajar en lo que les interesaba por un buen sueldo, esperaban a que les surgiera una oportunidad mejor mientras continuaban estudiando⁷².

Pero si se tenía en cuenta la experiencia de vida de adultos autóctonos, de edad similar a las de las parejas *de fora* que vivían en el valle, se constataba que las cosas no eran ni tan fáciles ni tan sencillas. Así, en invierno de 2006, un hombre de entre 35 y 40 años de edad, hijo único que trabajaba en el negocio turístico familiar, explicaba que estaba harto de vivir en el valle y que si pudiera tirarías todas las montañas abajo. Deseaba impacientemente la llegada del verano, porque los turistas le divertían y le distraían; ya que en el valle la gente siempre era la misma y lo único que les quedaba por hacer para sorprenderse al verse era ir desnudos por la calle. Contaba que en una ocasión, a su padre le surgió la oportunidad de comprar un bloque de pisos en Barcelona, donde supuestamente se trasladaría la familia a vivir, pero que aun teniendo el dinero para saldar la compra de una vez, su padre descartó la oferta, porque no quiso marcharse del valle frustrando la posibilidad de que la situación de la familia fuera otra. Por su parte, el padre de este hombre justificó su decisión argumentando que el valle era un lugar como otro donde vivir, y qué no entendía porqué tendría que haberse marchado si se tenían en cuenta los esfuerzos que habían tenido que hacer muchos de los que habían emigrado para tan sólo conseguir sobrevivir. La decisión de este hombre de permanecer en el valle tenía que ver con que su casa había conseguido mejorar su posición al

⁷² En el segundo capítulo etnográfico se explica que esta no es la situación de todos los jóvenes y que ello depende de la actividad económica de la que sus casas dependen.

invertir en el turismo, garantizando su supervivencia y la de su hijo. A pesar de que el hijo de este hombre manifestara su deseo de que se produjera un cambio, también decía que si no salía en busca de nuevas experiencias y oportunidades, como ocurría con otros hombres de su edad, era por miedo a lo desconocido, de modo que todos continuaban viviendo en el valle. Un comentario que recordaba lo que un joven había comentado en otra ocasión cuando explicaba que en caso de necesidad tendría dificultades para salir a encontrar un trabajo, porque siempre había trabajado de lo mismo en el negocio familiar.

Por su parte, un anciano, que había pasado parte de su vida en diferentes lugares, explicaba que la visión de la realidad que tenía la población autóctona era lo que impedía que la situación de los pueblos cambiara. Según este hombre, la gente de los pueblos se quejaba por costumbre, pero no hacía nada para cambiar la situación porque vivir como vivía ya le iba bien. Comparando el ritmo de vida en el valle con el de Barcelona, este hombre decía que en Barcelona uno no tenía que andar sino correr para poder llegar a alguna parte. En cambio, como en los pueblos nadie se movía, “con andar, uno ya hacía mucho, porque el de al lado continuaba sentado”. En opinión de este hombre, cada sitio tenía sus ventajas y sus inconvenientes, lo que pasaba era que la gente (autéctona) de la comarca pensaba que en Barcelona el dinero se hacía “yendo de paseo”, cuando lo cierto era que había que esforzarse más para conseguir algo, porque la competencia era mucho mayor. Según este hombre, la situación no cambiaría hasta que la población no entendiera que debía saber espabilarse por sus propios medios.

La visión del mundo de este hombre podía tomarse como la síntesis de las visiones de los *veïns* y de la *gent de fora* que vivía en el valle sobre la realidad local. Mientras la *gent de fora* concebía el valle como un lugar donde vivir, a pesar de las dificultades para conseguir los recursos económicos que lo permitieran, los miembros de las *cases veïnes* lo concebían como el lugar donde vivir, porque ello significaba vivir con ciertas comodidades y facilidades, es decir, de la explotación del patrimonio familiar y de su transformación en el tiempo. Esto no significa, que la visión de unos y otros sean dos compartimentos estancos; pues del mismo modo que *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle son interdependientes en sus relaciones y prácticas diarias, sus visiones del mundo también lo son, y sólo tienen sentido si se consideran en relación con la institución continúa de la sociedad como un todo. Lo que, por otro lado, no contradice que la realidad, cambiante e imprevisible continúe siendo representada por un modelo de orden social que continúa diferenciando a la población en *veïns* y *no veïns (gent de fora)*. Es

aquí cuando entran en juego los distintos significados de patrimonio. En el contexto local actual patrimonio significa la cultura y el medio físico (el patrimonio natural y cultural), una explotación ganadera, un bloque de apartamentos, una casa vieja, y una cuadra y un establo en ruinas, pero también el medio por el que identificarse con una visión del pasado. Todos los significados actuales de patrimonio deben su existencia a la transformación de un sistema de símbolos y significados por la implantación de un modelo económico nuevo, e informan de la interdependencia de la población en el día a día, y de su continua diferenciación según un modelo de orden social ideal. Las representaciones sobre la propia experiencia de vida en relación con un imaginario social particular ponen de manifiesto una estructura del sentir (Williams, 2001 [1973], 1977), que gira entorno la resignificación del concepto de patrimonio. La diferente capacidad de *veïns* y *gent de fora* para apropiarse e identificarse con los significados actuales de patrimonio, para beneficiarse del contexto económico actual autentificar la propia trayectoria en el contexto actual, explica la inclusión de la población en una u otra categoría, y pone de manifiesto la relación recíproca que se da entre los acontecimientos de la vida diaria y la estructura de las ideas.

Para comprender los modos en que la población construye una relación entre el pasado y el presente para el futuro, en el próximo capítulo se analiza cómo la institución del tiempo imaginario se expresa según el modelo de orden social ideal (tradicional), y cómo ello depende de la creación paralela de una nueva visión del pasado local que se impulsa desde el exterior.

3. MARCO TEÓRICO

La institución de la sociedad en un valle del Pirineo catalán

En este capítulo se pone especial énfasis en explicar que la institución de un orden social no es un hecho natural, sino la institución concreta de un “magma particular” de significados bajo formas relativamente estables. Teniendo en cuenta que la sociedad no instituye el cambio (el tiempo) en total libertad, se ha recurrido a diversas teorías antropológicas y sociales para ver en que medida la importancia que se ha dado a la historia (la relación entre los hechos y la estructura) es útil para pensar la realidad a través de un modelo de orden social que no es una construcción teórica, sino un modelo “emic” de representación de la realidad que informa de que los *veïns* son capaces de legitimar su superioridad al identificarse con distintas nociones de patrimonio por medio de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. En este proceso se observa que el concepto de patrimonio acaba funcionando como un operador lógico porque en la medida en que significa distintas cosas, actúa como un capital que, por medio de relaciones de analogía y homologías estructurales favorece al que lo posee (se identifica con él). En este capítulo también se hace referencia a la idea de tradición entendida como un proceso activo de creación de significados por el que se reinterpreta y se transmite una visión del tiempo, porque ello permite explicar cómo el sentido de un tiempo anterior con el que se identifican las *cases veïnes* depende de su reinterpretación por la incorporación de la visión del pasado que resulta de la patrimonialización del pasado local con la que se identifica la *gent de fora* que vive en el valle, y cómo la patrimonialización del pasado depende de la existencia de un pasado (patrimonio) previo. A pesar de su interdependencia, cada una de estas visiones del pasado es en sí misma una tradición y así se ha querido mostrar al intentar explicar la lógica en que se fundamenta cada una de ellas en relación con los distintos significados que se han ido asociando con el concepto de patrimonio (los recursos de los que las casas habrían dependido para su continuidad, y la producción de recursos para su consumo turístico) a lo largo del tiempo, y el “corpus teórico” en que se fundamentan y al que fundamentan.

Veïns-no veïns (gent de fora). El cambio bajo la permanencia

La representación del valle como el propio mundo y la representación de la experiencia de vida en ese mundo, al que se contribuye a crear, pone de manifiesto cómo la construcción de un imaginario social es indisoluble de la producción de nuevos y diversos significados de patrimonio y de su institución como una idea central. Cuando se describen las prácticas diarias en relación con la actividad económica de que se

depende para satisfacer las necesidades materiales, o cuando se explica la propia situación en comparación con la del resto de la población el concepto de patrimonio, entendido como el conjunto de bienes del que las casas dependen, transmitidos generación tras generación, siempre está presente. A medida que transcurre el tiempo, esta idea de patrimonio se hace indisociable de la de patrimonio turístico, en la medida en que representa la producción de nuevos recursos económicos de los que las casas deben poder beneficiarse para garantizar su continuidad. La interdependencia de los distintos significados de patrimonio informa de la interdependencia entre las categorías del sistema de clasificación social local, y en este sentido de la necesidad de los *veïns* de inscribir la historia de la producción local de un patrimonio turístico, la única con la que la *gent de fora* que vive en el valle puede identificarse, en la visión del pasado por la que la trayectoria de las *cases veïnes* se legitima en el presente.

Lo anterior implica comprender cómo la sociedad instituye su autoalteridad por la institución social del tiempo. O lo que es lo mismo, cómo por la institución en cada momento de un magma particular de significados imaginarios sociales, la sociedad niega el carácter histórico-social de la institución del tiempo al concebir ese magma de significados y las formas por las que se expresan como un hecho natural. De este modo se espera mostrar cómo el recurso a un tiempo ancestral para continuar legitimando la diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora* depende de la inscripción en ese marco temporal de la tradición por la que se fundamenta la producción un nuevo patrimonio, según se construye un nuevo vínculo desde el presente con el pasado. En este sentido, la interpretación de la realidad en base a unas ordenanzas cuya redacción se extiende durante toda la segunda mitad del siglo XX, también debe entenderse como el inicio de una nueva tradición por la que diferentes contextos económicos y sociales se inscriben en un tiempo anterior, de modo que la relación lógica patrimonio-*veï* continúa legitimando la diferenciación de la población en *veïns-no veïns* a lo largo del tiempo. Lo que viene a confirmar la idea de que la institución del orden social en base a la dicotomía *veïns-no veïns* es indisociable del proceso de resignificación a que están sometidas ambas categorías, según cambia el contexto económico y social, poniendo de manifiesto que la capacidad de *veïns* y *gent de fora* para significar la realidad depende de su capacidad para legitimar su experiencia de vida al crear una relación entre el pasado y el presente por medio de las distintas nociones de patrimonio con las que son capaces de identificarse. Esto significa que la competencia por investir de significado el tiempo, es indisociable de la competencia por acceder a los recursos locales, y de la

posición que los distintos individuos ocupan en la estructura social. De este modo se espera mostrar cómo la relación entre unos pocos elementos que estructura los diversos campos que constituyen el espacio social, acaba por caracterizar la vida social en el valle y la idiosincrasia del desarrollo de un nuevo modelo económico en el contexto local. Así se podrá comprender, por ejemplo, cómo la dependencia del turismo, por la construcción de un espacio museístico, pasa por la puesta en valor de la historia familiar, pero también cómo la continuidad de las explotaciones ganaderas es indisociable de la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, que fomenta la llegada de más turistas y de *gent de fora* que se instala en el valle.

Una idea central de este trabajo es que la continuidad de una tradición, es decir, *de una visión del mundo por la que se transmite la idea de un pasado local, es indisociable de su sentido práctico, esto es, de la posibilidad de que continúe siendo el medio por el que un grupo de individuos puedan establecer relaciones significativas para legitimar sus prácticas y sus representaciones sobre la realidad local, de modo a continuar disfrutando de una posición aventajada*. Esto ha de permitir comprender que es en la medida en que son capaces de inscribir su experiencia de vida y la trayectoria de sus casas en la confluencia de dos tradiciones, la que remite a la concepción de los recursos locales como el patrimonio privado y comunal de las casas que se transmiten a las sucesivas generaciones de las *cases veïnes* –lo que se transmite es el derecho al *veï*-cabeza de familia de explotar una serie de recursos que pertenecen a la casa para garantizar su continuidad en el tiempo, pero no el derecho a explotar dichos recursos para la satisfacción de los intereses individuales⁷³-, y la que remite a la concepción de los recursos locales (el patrimonio de las casas) como un patrimonio turístico, que los *veïns* son capaces de legitimar y ejercitar la superioridad de su condición en el contexto local actual. Lo que no es más que otra manera de decir que los *veïns* son capaces de imponer su visión del mundo en la medida en que la reinterpretan por la incorporación de la visión del pasado en que se fundamenta la patrimonialización de elementos autóctonos, de modo que la idea de un tiempo inmemorial, en el que se inscribe la trayectoria de las *cases veïnes* y en el que los *veïns* habrían sido la categoría social dominante, adquiere un sentido y logra continuidad. De lo anterior se desprende que es el vínculo de doble dirección que los *veïns* son capaces de establecer entre el pasado y el

⁷³ En el segundo capítulo etnográfico se presenta el caso de un ganadero, hijo de una *casa forta*, que es criticado por la mala gestión del patrimonio familiar, y por pasar a depender de un sueldo cuando entra a trabajar para una de las brigadas del parque natural.

presente –el presente adquiere sentido al ser interpretado en base a un pasado que así se verifica en el presente-, lo que hace “naturalmente” diferentes y superiores a los *veïns* en contraposición a la *gent de fora* que sólo es capaz de identificarse con la idea de un pasado que desde el exterior se construye para el presente. La incapacidad de la *gent de fora* que vive en el valle, para inscribir su experiencia de vida en una visión anterior del pasado local significa que sólo pueden identificarse con la idea de patrimonio turístico, pero no con la idea anterior de patrimonio, y que en consecuencia no pueden actuar en nombre de la relación lógica patrimonio-*veï*. Otra forma de decir lo mismo sería: los *veïns* continúan siendo superiores, al legitimar en el presente una relación con el pasado como intrínseca, mientras que la *gent de fora* sólo puede vincularse con el presente por medio de una relación simbólica con una versión de ese pasado.

En lo que sigue, se va a intentar explicar cómo la institución del orden social se explica en base a un modelo de orden social ideal (tradicional) fundamentado en la dicotomía primordial *veïns-no veïns*. La finalidad es hacer explícito que la forma por la que se instituye el orden social, depende de la institución de la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo por la creación de nuevas relaciones significativas. Para comprender mejor la relación entre la construcción de un modelo de orden social representativo del mundo, en base a la experiencia de vida en ese mundo, y la institución de un orden social en el tiempo, se va a hacer referencia al modo en que desde distintas teorías sociológicas se ha abordado la relación entre el tiempo y la constitución de un orden social. El punto de referencia será el trabajo de Castoriadis (2013 [1975]). Como se ha señalado, para Castoriadis (2013 [1975]) la institución de una sociedad es la institución de un mundo particular de significados específicos en cada momento, como si ya hubieran sido plenamente, es decir, como si ya contaran con un significado propio previo, al ser la expresión del hacer/representar de lo histórico-social por medio de las instituciones del *teukhein* y el *legein* consustanciales a la lógica ontológica identitaria, o lógica de conjuntos que les es inherente⁷⁴. Es así, señala Castoriadis (2013 [1975]), cómo cada sociedad discierne entre lo que es y lo que no es, lo que vale y lo que no vale, y cómo es o no es, vale o no vale lo que puede ser o valer. La sociedad instituida no se opone a la sociedad instituyente, porque representa una fijeza/estabilidad relativa y transitoria de las formas/figuras instituidas en y por las cuales lo imaginario radical puede ser y darse

⁷⁴ Castoriadis (2013 [1975]), explica que en la historia heredada del pensamiento lo histórico-social nunca se ha considerado en sí mismo. La sociedad se habría considerado en relación a una norma o fin, con fundamento fuera de ella, y la historia como una perturbación relativa a esa norma.

existencia como histórico-social (Castoriadis, 2013 [1975]: 574). Esto quiere decir que la sociedad constituye cada vez su orden simbólico, pero que esta constitución no es libre porque todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes. Y, en consecuencia, que los cambios se dan en y mediante el proceso continuo de institución de la sociedad “tanto en calidad de *fijación* de lo aleatorio y de lo facultativo en sistemático y obligatorio, como en calidad de *conservación* y *transmisión* de lo que de tal suerte se ha fijado, y, finalmente, en calidad de posibilidad de *variación* y de *alteración* (...)” (Castoriadis, 2013 [1975]: 193, 423).

Castoriadis (2013 [1975]) resuelve abordar cómo algunas formas adoptan cierta estabilidad temporal en el proceso de construcción de nuevos significados, a través de la relación circular que se da entre el tiempo imaginario y el tiempo identitario. El tiempo identitario, el de la definición y determinación, sólo es tiempo en la medida en que el tiempo imaginario le confiere su significación como tiempo, de modo que el tiempo imaginario, el de la creación de un magma indeterminado de significados, sería indefinible, ilocalizable e inaprensible, no sería nada, al margen del tiempo identitario por el que se instituye (Castoriadis, 2013 [1975]: 335). La interdependencia entre el tiempo identitario y el tiempo imaginario es la que llevaría a que la institución del tiempo (del cambio) sea una creación social que es negada confirmando a la estabilidad temporal de ciertas formas culturales un carácter natural. En este sentido, Castoriadis (2013 [1975]) habla de la importancia que en este proceso cobra la lógica ontológica identitaria. Según explica, el tiempo identitario sería indisociable de la lógica ontológica identitaria que mediante una relación de causa a efecto, de medio a fin, o de implicación lógica, sólo puede operar a través de múltiples disecciones simultáneas que actualizan las singularidades virtuales en elementos distintos y definidos en sistemas de relaciones determinadas y determinantes, utilizando esta diferenciación para construir conjuntos y clases (Castoriadis, 2013 [1975]: 281, 535). Para Castoriadis (2013 [1975]), la lógica identitaria, cuya característica principal es que constituye una dimensión esencial de la vida social, en la que ser significa ser determinado, operaría mediante los esquemas operadores del *legein* y el *teukhein* sin los cuales la institución de la sociedad no sería posible.

Para poder pensar en un conjunto hay que poder distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir objetos, es decir, disponer de un esquema de la separación o de la discreción y de su producto esencial, que es irreducible y que su aplicación presupone. Es así que se puede hablar como si se pudiera definir, “de modo que aquello a lo que se dirige la

intención resulte suficiente y adecuadamente designado para la intención de los demás a través de las condiciones instrumentales que supone la institución del decir/ representar social del *legein*” (Castoriadis, 2013 [1975]: 355). Para Castoriadis (2013 [1975]), la representación lleva consigo relaciones de pertenencia, inclusión, etc., que son constantemente redeterminadas, dado que toda representación remite a otras representaciones que la engendran y hacen surgir. En este sentido, una representación “no es lo que suministra “imágenes empobrecidas de las cosas”, sino aquello en cuyo seno algunos segmentos se cargan de un “índice de realidad” y –bien que mal y sin que se trate de una estabilización asegurada de manera definitiva- se “estabilizan en percepciones de cosas”” (Castoriadis, 2013 [1975]: 516). Lo que significa que el flujo representativo de los sujetos contiene y crea sus propios soportes, sin los cuales no serían posibles ni el representar/decir ni el pensamiento. De esto se desprende que una lengua es historia y que al actuar por medio de un código, un sistema de significantes, sometido a la lógica identitaria-conjuntista tiene la propiedad de alterarse sin dejar de funcionar con eficacia, esto es, de “transformar constantemente lo inhabitual en habitual, lo original en adquirido, de ser adquisición o eliminación incesante, y de perpetuar por ello mismo su capacidad de ser ella misma” (Castoriadis, 2013 [1975]: 347). En este sentido, la lengua, en su relación con las significaciones, muestra que la sociedad instituyente está constantemente en acción, y que la acción que sólo existe en tanto instituida, no bloquea el hacer instituyente continuado de la sociedad. Esto sería lo que permitiría que la lengua continuara siendo la misma, sin permanecer igual a sí misma⁷⁵.

Si por la institución del *legein*, la dimensión conjuntista-constituyente de conjuntos del representar/decir social, es por lo que los sujetos tienen acceso a un mundo de significaciones, por la institución del *teukhein*, la dimensión conjuntista-constitutiva de conjuntos del hacer social, es por lo que los individuos llevan a la práctica acciones para una sociedad determinada. Según Castoriadis, antes de que pueda existir una técnica cualquiera es menester que lo imaginario social se reúna-adapte-fabrique-construya como sociedad “y como esta sociedad, a partir de sí mismo y de lo que “está allí”, de manera apropiada a y con vistas a ser sociedad y a ser esa sociedad” (2013 [1975]:411). Lo que significa que todo *teukhein* se apoya siempre en algo que ya está

⁷⁵ Para Castoriadis el lenguaje es lengua en tanto significa, es decir, en tanto se refiere a un magma de significaciones, y el lenguaje es código en tanto organiza y organiza identitariamente, es decir, en tanto es sistema de conjuntos (o de relaciones susceptibles de ser ordenadas en conjuntos) (2013 [1975]: 377). Más adelante se retoma esta cuestión, en relación a la idea de sincronía y diacronía.

ahí, y que por tanto implica que ese algo “ya ha sido ordenado en conjuntos-adaptado como...de manera adecuada a...y en vistas a...” (Castoriadis, 2013 [1975]: 419). En este sentido, disponer del *teukhein*, disponer de la separación y de la reunión, quiere decir disponer de los esquemas de la equivalencia y de la utilización posible, de la iteración y del orden, de modo que *legein* y *teukhien*, el representar/decir y la acción social, se implican mutuamente de manera circular. Lo que significa que la dimensión instrumental o funcional del hacer y la dimensión significativa son indisociables. Como sostiene Castoriadis, “los útiles y los instrumentos de una sociedad *son* significaciones, son la “materialización” de las significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión en la dimensión identitaria y funcional” (2013 [1975]: 559). Así, el *teukhein*, al extenderse sobre todo lo representable redobla la *determinidad* instituida por el *legein*, al postular que incluso lo que no “es” es determinado en cuanto a su poder-ser o no-poder-ser (Castoriadis, 2013 [1975]: 416). Por la institución del *legein* y del *teukhein*, la sociedad fabrica individuos sociales en el curso de su socialización, por la imposición de actitudes, gestos, prácticas, comportamientos, y saber-hacer y representar-decir codificables, de manera adecuada a su vida en esa sociedad y con vistas al sitio que en ella les tocará ocupar.

Castoriadis (2013 [1975]) considera el *legein* y el *teukhein* instituciones primordiales e instrumentales de toda institución, la expresión de una creación, que se apoyan en la organización del aspecto identitario del primer estrato natural. Antes de ser institución explícita del tiempo, posición de referencias e institución de un magma de significados, una sociedad es básicamente la institución de una temporalidad implícita, es decir, de un modo específico de autoalteración a través de la institución del *legein* y el *teukhein*. Esto quiere decir que como resultado de la experiencia de vida en el interior de una temporalidad instituida nunca se tiene acceso a datos primordialmente naturales, sino a datos primordialmente elaborados, y que no se puede pensar la creación sin un apoyo parcial sobre el primer estrato natural de lo dado, que la precede (Castoriadis, 2013 [1975]: 323, 360). Según Castoriadis (2013 [1975]), el estrato natural es susceptible de ser organizado en conjuntos de elementos distintos y definidos por la transformación del hecho natural que siempre es el mismo, por ejemplo, el ser macho o hembra, en significación imaginaria, esto es, en el ser hombre o mujer, en cada sociedad. De este modo, el hecho natural, en tanto aporta puntos de referencia y un soporte lógico a las significaciones imaginarias sociales, es una parte indisociable de las mismas, y así es como debe ser considerado y no como una organización fija y estable de un mundo

natural homólogo que la sociedad recoge (Castoriadis, 2013 [1975]: 365-367). En este sentido, “la realidad natural” impone límites y resistencias a la institución de la sociedad, pero también es indeterminada en grado esencial porque a través de la instrumentalización del *legein* y del *teukhein* se transforma continuamente de forma condicionada. Es así cómo el *legein* y el *teukhein* intrínsecamente, extensibles y transformables, considerados cada vez en el mundo cerrado, que cada sociedad organiza e instituye, son compatibles con una historia específica, permitiendo la institución de significaciones sociales nuevas, dando lugar a sociedades distintas.

Pero la relación entre el estrato natural y las instituciones del *legein* y el *teukhein*, por las que una sociedad se instituye como tal, también pone de manifiesto la negación de la sociedad de la temporalidad como alteridad-alteración a la que da existencia y por la que existe. Según Castoriadis (2013 [1975]), esta negación se debe a las necesidades psíquicas de los individuos en tanto sujetos sociales; pues la sociedad al mismo tiempo que obligaría a los individuos a hundirse en el flujo del tiempo les proporcionaría los medios de representárselo como si discurriera siguiendo la misma dirección “(...) volviendo a traer lo que ya ha sido y prefigurando lo que habrá que ser” (Castoriadis, 2013 [1975]: 340). Aunque lo más importante de esto es que es a través de esta negación que se expresa la a-temporalidad, la determinación, en que se basa la lógica identitaria o de conjuntos que es indisociable de la institución de toda sociedad, poniendo de manifiesto una paradoja inherente a la institución de cada sociedad como tal, y es que la alteridad en tanto forma instituida –temporalmente estable- sólo puede darse si se postula como fuera del tiempo, es decir, si rechaza su alteración. En este sentido, “decir que la institución puede prever, regular, regir su propio cambio, equivale a decir que lo instituye como su no-cambio (...) que pretende regular el tiempo, que se niega a ser alterada como institución.” (2013 [1975]: 341).

Castoriadis (2013 [1975]) explica que la ocultación de la autoalteración de la sociedad en su institución, por el recubrimiento de nuevas formas en constante creación, temporalmente fijas y estables, con una temporalidad esencial, llevaría a la autoalienación de la sociedad. Y que sería el hecho de situar la representación de la sociedad fuera de la sociedad, a pesar de ser cada vez instituida, como resultado de la institución de la lógica identitaria o de conjuntos heredada por medio del *legein* y el *teukhein*, lo que habría llevado a algunas corrientes de pensamiento sociológico a hablar de la existencia de tipos ideales de individuos, objetos y actos, para tipos ideales de sociedades. A lo que Castoriadis (2013 [1975]) se opone enérgicamente porque, desde

su punto de vista, las representaciones sociales no son lo que los individuos se representan, sino el medio a través del cual éstos llegan a existir como individuos sociales con capacidad para representar, actuar y pensar de manera compatible con la institución de la sociedad en la que viven. Esto significa que las significaciones imaginarias sociales son necesariamente diferentes y complementarias, dado que los fenómenos de la sociedad remiten, en cada momento, unos a otros y todos al magma de significaciones que, organizado de determinada manera, sirve de sostén y orientan la institución de la sociedad. Es así, como una sociedad consigue su especificidad y puede ser pensada como esa sociedad y no otra⁷⁶ (Castoriadis, 2013 [1975]: 556, 559, 566-569).

La complementariedad de las representaciones sociales a la que alude Castoriadis (2013 [1975]), permite insistir en la idea de que las distintas visiones del mundo presentadas en el capítulo anterior como pertenecientes a los *veïns* o a la *gent de fora* que vive en el valle, y la interdependencia entre las categorías del sistema de clasificación social debe considerarse en relación con la institución del tiempo identitario por el que la sociedad de un valle del Pirineo catalán se instituye como tal al instituir el tiempo de la significación. En el contexto de este trabajo la idea de que la institución de la autoalteridad de la sociedad es indisociable de la negación de la institución del tiempo, resulta especialmente útil porque permite pensar cómo se establece la relación entre un modelo de orden social ideal que continúa fundamentando la jerarquía social, en base a la dicotomía primordial *veïns-no veïns (gent de fora)*, que se impone para la representación de la vida social, y la experiencia de las relaciones sociales y las prácticas de la vida diaria. Esto ha de permitir comprender cómo los *veïns* instrumentalizan a su favor la aparente atemporalidad del hacer y representar/decir social por la reinterpretación de un tiempo inmemorial (una tradición), que se identifica con la trayectoria de las casas, para poder continuar instituyendo su superioridad, y cómo la *gent de fora* que vive en el valle es capaz de hacer historia en la medida en que participa en la creación de una nueva visión del pasado que depende de la existencia de un pasado anterior. El modo en que *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle participan y contribuyen a la creación de dos tradiciones distintas tradiciones, por su particular modo

⁷⁶ A través de la institución del *legein* y el *teukhein*, Castoriadis (2013 [1975]) también explica la relación entre individuo y sociedad, en el sentido de que por medio del representar/decir y hacer social cada sociedad crea sus propios individuos como sujetos sociales.

de identificación con las distintas nociones de patrimonio, muestra cómo se redefinen los límites entre ambas categorías y cómo se instituye la diferencia entre ellas.

Para Castoriadis (2013 [1975]) lo histórico social, los actos individuales o colectivos, los productos materiales, y las instituciones son impensables fuera de una red de relaciones simbólicas que remiten a una historia, y que superan cualquier vinculación rígida a un significado preciso, dando lugar a relaciones nuevas e inesperadas. Lo que choca, por ejemplo, con la propuesta teórica de Durkheim (1992 [1912]) y de Durkheim y Mauss (1971 [1903]), cuando defienden que la constitución de un orden consiste en separar las cosas y ordenarlas jerárquicamente en grupos distintos entre sí, claramente determinados, como resultado de la función lógica del entendimiento colectivo, que se impone a los individuos coercitivamente. Durkheim y Mauss (1971 [1903]) identifican lo social con un plano ideal, e insisten en que toda clasificación lógica implica el establecimiento de un orden del que ni el mundo sensible ni la conciencia individual brindan el modelo. Para mostrar el origen social de las clasificaciones, Durkheim y Mauss (1971 [1903]) se proponen estudiar los sistemas de clasificación más rudimentarios, que sitúan en las tribus australianas, donde la sociedad, el mundo y los hechos de la vida se organizan y se deciden, según se identifica a los individuos con una serie inclusiva de tótems. Definen el totemismo como el agrupamiento de los humanos en clanes que obedece a la clasificación de los objetos naturales, e inversamente el agrupamiento de los objetos naturales que obedece a la clasificación de los individuos en grupos sociales (Durkheim y Mauss 1971 [1903]), y explican que en estos sistemas clasificatorios -sistemas de nociones jerarquizadas que obedecen a la misma lógica que las clasificaciones científicas- las nociones se le presentan al individuo ordenadas e implicándose mutuamente según una necesidad lógica. De esto se desprende que las sociedades, concebidas como una forma particular de la aplicación de la lógica del pensamiento social, puedan diferenciarse en distintas tipologías.

Según Durkheim (1992 [1912]), los conceptos se oponen a las representaciones sensibles de todo tipo, porque se trata de una manera de pensar que en cada momento del tiempo está fijada y cristalizada, como lo estaría la lengua a través de cuyo vocabulario se expresa un sistema de conceptos dado⁷⁷. Sin embargo, la resistencia al cambio de los conceptos, por no verse influidos por la experiencia de la vida diaria, aun

⁷⁷ En este punto se observa la diferencia que Castoriadis (2013 [1975]) establece entre el lenguaje como lengua y código, en relación a la institución del representar/decir social a través del *legein*. Una distinción que Durkheim (1992 [1912]) no realizaría.

cuando constituyen el marco en la que ésta se desarrolla, contrasta con lo que el mismo Durkheim afirma cuando dice que, en tanto representaciones colectivas, los conceptos “agregan a lo que podemos aprender de nuestra experiencia personal toda la sabiduría y la ciencia acumulada por la sociedad a lo largo de los siglos” (Durkheim, 1992 [1912]: 404). Lo que es importante, porque permite pensar los conceptos como el resultado de un proceso histórico por el que su significado sí habría cambiado para no dejar de ser representaciones colectivas, y continuar expresando la manera en que una sociedad concibe los objetos de su experiencia. El punto de inflexión sería ver cómo los conceptos continúan siendo representaciones colectivas según cambia su significado con el paso del tiempo, dentro de los límites que impone una lógica. Esto es lo que se pretende hacer al mostrar cómo la institución de la sociedad local que se da por la aplicación de la relación lógica patrimonio-*veí* depende de la resignificación en el tiempo del concepto de patrimonio y de las categorías sociales *veí* y *no veí*, desplazada esta última por la categoría *gent de fora* que vive en el valle. Así, si se toma patrimonio como una representación colectiva, es decir, como un concepto que capacita a los individuos para hacerse con un saber y continuar viviendo en sociedad, y que si la sociedad abandonara dejaría de existir como tal, la institución del orden social se puede pensar cómo la constitución de grupos y categorías sociales a medida que los individuos se identifican y son identificados con ciertas nociones de patrimonio (y visiones del pasado) y actúan como miembros de la categoría a la que pertenecen, sin contradecir la lógica por la que los *veïns* quedan legitimados para continuar ocupando una posición superior en relación a los *no veïns* (*gent de fora*). Dado que la jerarquía social viene determinada por la capacidad de los individuos para identificarse y explotar el patrimonio privado y comunal, en tanto miembros de *cases veïnes*, y que en la actualidad patrimonio designa el conjunto de recursos económicos que se producen en la confluencia de dos tradiciones, opuestas pero complementarias, lo anterior significa que un grupo social será superior si es capaz de instrumentalizar la historia local a su favor para identificarse con el mayor número de significados que se asocian con el concepto de patrimonio. Como se ha señalado, son los *veïns* los que cuentan con esta capacidad al inscribir el presente como parte de un tiempo inmemorial, que identifican como el propio de la trayectoria de sus casas y sus antepasados, y que reinterpretan para satisfacer las necesidades del momento⁷⁸.

⁷⁸ La descripción de cómo este vínculo se pone en práctica en la vida diaria, y sus consecuencias, se aborda en los capítulos etnográficos.

Lo anterior ha de poder mostrar que es por la construcción de una relación lógica entre el concepto de patrimonio y la categoría *veí*, que la realidad continúa concibiéndose en relación a un modelo de orden social ideal (por tradicional, en el sentido de natural), fundamentado en la dicotomía primordial *veïns-no veïns (gent de fora)*, mientras la sociedad local continúa instituyendo su autoalteridad en el tiempo. Como se ha indicado, ello depende de un trabajo continuo de resignificación del espacio social, pero también de que las nuevas relaciones significativa continúen garantizando la existencia de *veïns*, que puedan continuar actuando como *veïns*, y de *no veïns (gent de fora)* que han de poder continuar actuando como *no veïns*. Lo que significa que la interdependencia que se da entre ambas categorías es indisociable de la redefinición de los límites entre ellas. En la medida en que *veïns* y *gent de fora* que viven en el valle llevan acabo un trabajo simbólico para inscribir la producción de un nuevo patrimonio en la historia local, se observa cómo las prácticas de unos y otros se orientan de forma complementaria hacia ese fin, al tiempo que se definen parcelas concretas de acción que se identifican exclusivamente con unos u otros, viniendo a reafirmar su posición dentro de la estructura social. Si por un momento se deja de lado la interrelación en el día a día entre ambas categorías de individuos, y se establece una relación de analogía se puede afirmar que los *veïns* son a patrimonio, entendido como los recursos locales de que depende la continuidad de las casas, desde los pastos comunales, a una explotación ganadera, un negocio familiar de turismo rural, y la producción de un patrimonio turístico, lo que la *gent de fora* es a la patrimonialización del patrimonio (de las *cases veïnes*), fundamentada en una nueva concepción de la naturaleza y la cultura local. Esta imagen de la sociedad, como dos mundos idealmente separados, resulta de la naturalización de la relación patrimonio-*veí*, como resultado de un proceso histórico en que debido a su resignificación ambos conceptos continúan implicándose mutuamente. Queda por ver cómo la instrumentalización del pasado abre posibilidades de acción, al tiempo que constriñe las prácticas de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle.

Para comprender mejor cómo la forma que toma la institución de la sociedad se concibe como un hecho natural y la importancia que en este proceso cobran las relaciones de analogía, es especialmente útil introducir el trabajo de Douglas. Inspirándose en el trabajo de Durkheim, sobre el que proyecta una nueva perspectiva, Douglas (1996 [1986]) defiende el origen social de la cognición humana y sostiene que es la sociedad la que da al individuo las clasificaciones, las operaciones lógicas y las metáforas orientadoras que requiere la construcción de un mundo coherente y práctico. De acuerdo

con este planteamiento, Douglas (1996 [1986]) se propone mostrar cómo cualquier proceso cognitivo depende de las instituciones sociales. Según explica, para poder contribuir al establecimiento de un orden, una institución, entendida como una agrupación social legitimada, debe estabilizarse mediante la naturalización de las clasificaciones sociales a través de una relación de analogía que permita reconocer “(...) la estructura formal de un conjunto crucial de relaciones sociales en el mundo físico o sobrenatural (...). Cuando se aplica la analogía una y otra vez (...) su estructura formal se torna fácilmente reconocible y acaba por revestirse de una verdad autovalidadora” (Douglas, 1996 [1986]: 78). Según Douglas (1996 [1986]), sería por medio de relaciones de analogía con la naturaleza cómo las instituciones definen lo idéntico al dotar de contenido moral y político los elementos que han organizado en clases distintas, y consiguen su legitimidad y sobreponerse a las dificultades iniciales de la acción colectiva. La autora también dice que dado que el desorden y la incoherencia son probables, el descubrimiento de un alto grado de lógica y complejidad no pueden ser solamente explicados por el isomorfismo repetitivo de la aplicación de la misma metáfora básica en todos los contextos, sino por un mecanismo externo al individuo que sitúa en la interacción social (Douglas, 1996 [1986]: 86-94). Así, los individuos “Al revolver y escoger entre las analogías que ofrece la naturaleza (...), están haciendo lo propio con sus aliados y adversarios y con el modelo de sus relaciones futuras (...) están construyendo una máquina que piense y tome decisiones en su nombre” (1996 [1986]: 96). Como resultado de lo anterior, Douglas (1996 [1986]) añade que debido a la codificación institucional de la información el dominio del estilo del pensamiento sobre el mundo del pensamiento permanece secreto, y que la comunicación es posible en la medida en que las analogías sociales más corrientes resisten el cambio al imponerse sobre el razonamiento concreto (1996 [1986]: 83, 96). También dice que cuando una analogía se asocia con una estructura de autoridad “la pauta social refuerza las pautas lógicas otorgándole mayor relieve” (Douglas, 1996 [1986]: 99).

Llegado este punto se puede establecer un paralelismo entre el pensamiento de esta autora y el de Castoriadis (2013 [1975]), especialmente en lo que se refiere a la importancia del mundo natural en la institución de la sociedad. En la forma en que Douglas (1978, 1996 [1986]) desarrolla su argumento el mundo natural aparece como un mundo paralelo al mundo social, que éste último construiría para legitimar la continuidad de un tipo de orden social como resultado de la imposición del pensamiento social sobre el individuo. Pero para Castoriadis (2013 [1975]) esta postura surgiría de

concebir como inmanente la forma que la sociedad toma por la institución de lo histórico social, al explicar la constitución de un orden social por medio de la lógica ontológica o de conjuntos. Si se considera, en cambio, que la institución de la sociedad es institución de un tiempo inseparable de la experiencia de vida, se observa cómo la institución de la alteridad está ya inscrita en el mundo natural –el primer estrato, en palabras de Castoriadis- por la institución continua del *legein* y el *tuekhein*. Como dice Castoriadis, ninguna elaboración del mundo natural sería posible “(...) si (éste) no llevara ya en sí una cierta organización; pero de esta organización lo único que podemos afirmar en cada momento es que “se presta” a tal tipo de elaboración (...) *hasta cierto punto* y es precisamente (aquí) donde reside toda la cuestión” (2013 [1975]: 324). En este sentido, Castoriadis (2013 [1975]) afirma que toda sociedad presupone siempre una temporalidad presocial o natural de la que nunca puede abstraerse por completo, porque al prestarse a ser manipulada en una organización regida por conjuntos aporta el soporte lógico a la institución de la sociedad bajo una forma determinada. Lo que no significa que la sociedad la reproduzca o quede determinada por ella (Castoriadis, 2013 [1975]: 259, 235, 362, 370-371, 550). Siguiendo este razonamiento se puede afirmar que si la distinción entre lo real-racional y lo imaginario no se da como tal, intentar establecer correlaciones entre tipos de sistemas simbólicos y tipos de sistemas sociales que piensan por los individuos, como pretende Douglas (1978, 1996 [1986]), tiene poco sentido. No obstante, esto no quita que la manera en que Douglas (1996 [1986]) explica la naturalización de las clasificaciones sociales sea útil para pensar cómo el recurso a un pasado atemporal, que se identifica con un determinado tipo de orden social, es el medio por el que los *veïns* naturalizan una estructura de poder que legitima su superioridad. Dicho con otras palabras, es por su identificación con una idea de patrimonio originada en un tiempo anterior, identificada con los recursos de los que las casas habrían dependido, y que incorpora la posibilidad de su transformación y expresión por distintas formas para garantizar la continuidad de las casas, que los *veïns* consiguen imponer una visión del mundo en que el tiempo de la significación se instituiría como tiempo presocial. Esto explicaría cómo los *veïns* continúan instituyéndose como la categoría social superior, mientras se dedican a diferentes actividades económicas, según cambia el contexto económico y social y el valor del patrimonio privado y comunal del que dependen. Lo que, por otro lado, viene a reafirmar la idea de que el tiempo natural (implícito) sólo puede aprenderse y cobra sentido en tanto ya es instituido como tiempo de la significación bajo formas relativamente estables (Castoriadis, 2013 [1975]), y que

las categorías *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, como el mismo concepto de patrimonio, no pueden tomarse como realidades absolutas.

El modo en que Douglas (1996 [1986]) concibe el pasado tiene que ver con la base social de la cognición humana que defiende. Desde su punto de vista, la manipulación consciente por parte de los individuos en la reelaboración del pasado ocuparía un papel marginal; ya que sólo las instituciones podrían resaltar cierto tipo de acontecimientos y oscurecer otros. Según Douglas (1996 [1986]), el conocimiento que una sociedad tiene sobre su pasado es el que permite y refuerza la pauta de acción colectiva y la continuidad del orden social, lo que pone de manifiesto que es por medio de la codificación de la información que las instituciones se asientan y sobreviven. En este sentido, Douglas (1996 [1986]) argumenta que cada tipo de sistema de social, según el tipo de analogía con la naturaleza en el que se habría fundamentado, se corresponde con un tipo de memoria, sin considerar como pasado y presente se implican mutuamente en la institución de la sociedad. El empeño de Douglas (1978), por establecer tipologías y correlaciones no se detiene aquí llegando a predecir el tipo de universo que se correspondería con distintos tipos de sistemas sociales, y apuntando un modelo para el estudio del cambio social que identifica con el momento en que la correspondencia entre un sistema social y un sistema simbólico deja de existir. Este programa cobra especial importancia si se considera la relación que Douglas (1978) establece entre un orden social y la posibilidad de comunicación dentro de ese orden, entendido como un universo de categorías dadas. Cada universo, cerrado sobre sí mismo, se correspondería con un tipo de cosmología distinto según el sistema codificado de valores y normas que los individuos interiorizan por su participación en la vida social dentro de ese universo. Douglas (1978) no niega la flexibilidad de las categorías por el uso de la experiencia, ni que no puedan darse cambios dentro de una cosmología, o que los individuos puedan verse inmersos en más de una cosmología a la vez, pero cuando contempla esta posibilidad la presenta como una ruptura entre el pasado y el presente, o como causa de desorden. Lo que choca frontalmente con el planteamiento de Castoriadis (2013 [1975]) y la idea que se defiende en este trabajo; ya que lo que interesa no es mostrar la emergencia de una nueva sociedad, en un momento preciso del tiempo, como una unidad discontinua que no guarda ninguna relación con su pasado y que se corresponde con una cosmología determinada, sino cómo la sociedad instituye constantemente su autoalteridad por la creación de nuevas relaciones significativas, en las que el concepto de patrimonio adquiere un papel destacado.

La incompatibilidad aparente entre estos autores no impide que sus ideas sean útiles para interpretar la institución del orden social en el contexto local. En concreto, sirven para pensar cómo la sociedad local se instituye como otra, como resultado de un mismo proceso inacabado de apertura y determinación. Como se ha señalado, el significado actual de las categorías *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, y del concepto de patrimonio es indisociable de su redefinición en el tiempo, como ideas interdependientes. El hecho de que la población recurra a distintas nociones de patrimonio, que se identifican con distintas tradiciones, para construir la propia visión del mundo, muestra cómo la sociedad se instituye como una única realidad. Pero el hecho de que la construcción de nuevas relaciones significativas se acompañe de la institución de un orden social por el que los *veïns* continúan legitimando su superioridad, también implica ver cómo la estructura de poder local se incorpora en las prácticas diarias. En este sentido, entender cómo se establecen relaciones de analogía entre diversos ámbitos (campos) del espacio social, por las que la población es capacitada y legitimada para actuar según la categoría social a la que pertenece, resulta especialmente útil como se muestra más adelante.

Para pensar la relación entre la institución de un orden social y la interacción social es útil introducir la distinción que Firth (1954, 1955, 1964, 1971 [1951]) establece entre estructura social y organización social en su teoría del cambio social. En el estudio de un conjunto de relaciones sociales, Firth (1971 [1951]) sostiene que es preciso distinguir entre su estructura, su función y su organización. El aspecto estructural informaría de los principios sobre los cuales descansa su forma, el aspecto funcional la manera en que sirven a determinados fines, y el aspecto organizativo sobre el modo en que la actividad social se dirige a la consecución de un fin y al mantenimiento de la forma estructural. Según Firth (1971 [1951]) para estudiar el proceso social los tres aspectos son importantes, aunque según se considere la estructura, la forma o la función se incidirá más en el cambio o en la continuidad de una sociedad. En este sentido, Firth (1971 [1951]) sostiene que un análisis estructural por sí solo no puede interpretar el cambio social y que es preciso considerar el aspecto organizativo para explicar el modo en que la sociedad consigue la forma que el aspecto estructural le confiere. Para ello diferencia entre el concepto de estructura social, que concibe como el modelo de la realidad, y el de organización social que tendría que ver con las relaciones sociales

concretas sobre las que ese modelo se habría construido⁷⁹. Según Firth (1971 [1951]), el concepto de organización social reconoce la importancia del tiempo, pero también la existencia de principios estructurales que orientan la acción y favorecen que diversos elementos entren en relación, “incluye las acciones de cualquier individuo como resultado de sus acciones y decisiones (previas) implicando las acciones de otros, como la integración de la sociedad a través de esas acciones” (Firth, 1971 [1951]: 36; 1964: 86). Esto significaría que la acción tendría lugar dentro de un marco estructural que podría alterarse, produciéndose un cambio estructural cuando la combinación de elementos en una nueva forma abre la posibilidad de que se tomen nuevas decisiones y éstas acaben repercutiendo de manera sistemática en las acciones del resto de individuos (Firth, 1964, 1971 [1951]).

En el marco de este trabajo lo que interesa destacar del trabajo de Firth (1954, 1955, 1964, 1971 [1951]) es la asociación que hace entre la idea de continuidad y el concepto de estructura social, y la idea de cambio y el concepto de organización social, en relación a la existencia de principios estructurales, porque permite ver cómo la imposición de una visión del mundo que lleva a la representación de la realidad local por un modelo de orden social tradicional, no resultaría de la persistencia y continuidad de una pautas de comportamiento según unos principios estructurales, sino de la institución del cambio a partir de la resignificación de la relación lógica patrimonio-*veí* que orienta la acción en el tiempo. Con lo que no habría que esperar que, llegado el momento, se produjera un cambio estructural, sino entender cómo la forma (el modelo) resulta del mismo proceso por el que la sociedad instituye el cambio al instituir el tiempo por medio de un sistema de símbolos y significados cambiantes. Esto significa que los *veïns* son capaces de presentar el orden social como un hecho natural, es decir, de tomar la forma estructural de las relaciones sociales como la misma realidad, en la medida en que son capaces de traer el pasado al presente por la continua institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. El interés de Firth (1964, 1971 [1951]), por encontrar regularidades en la constitución de un orden, lo alejan de la idea de que la sociedad es la institución de un magma de significados concretos en cada momento, y que la concepción de un estilo de vida como una serie de patrones de conducta no puede comprenderse al margen de la institución constante del cambio por medio del

⁷⁹ Esta distinción se inspira en el trabajo de Radcliffe-Brown (1940, 1972 [1952]), especialmente, en la diferencia que este autor establece entre forma estructural, entendida como la abstracción de una forma general de comportamiento, y estructura, entendida como la realidad concreta que se puede observar y describir.

representar/decir y el hacer social. No obstante, la diferencia que Firth (1964, 1971 [1951]) establece entre estructura social y organización social, y entre los aspectos estructural, funcional y organizativo de las relaciones sociales, es especialmente útil a la hora de considerar la naturaleza del modelo de orden social, basado en la dicotomía *veïns-no veïns*, que se impone para explicar la realidad.

Para Castoriadis (2013 [1975]), no hay reglas fuera de la institución, y si al funcionalismo le critica su visión del mundo como una circulación íntegra entre un real y un racional-funcional, al estructuralismo le critica su concepción de las instituciones como redes simbólicas autónomas sin tener en cuenta las significaciones vehiculadas por los símbolos. Esta concepción de las instituciones, derivada de no haber tenido en cuenta la historia en la producción de nuevos significados y significantes, ni el modo en que es utilizado un sistema simbólico, en cada instante, habría llevado al estructuralismo a “Considerar el sentido como simple “resultado” de la diferencia de los signos, y a transformar las condiciones necesarias de la *lectura* de la historia en condiciones suficientes de su *existencia*” (Castoriadis, 2013 [1975]: 223)⁸⁰. Castoriadis insiste sobre este punto, y añade que cuando las significaciones se consideran un producto de la razón, como en el caso del estructuralismo, “La totalidad del proceso no es otra cosa que la exposición de las virtualidades necesariamente realizadas de un principio originario presente desde siempre y para siempre.” (2013 [1975]: 278). En ese sentido, la visión del tiempo histórico como un simple receptáculo de encadenamientos dialécticos, habría llevado al estructuralismo a explicar la unidad y la identidad de una sociedad por la construcción de correspondencias rigurosas biunívocas entre signos, al haber abolido el tiempo verdadero, el tiempo de la alteridad radical imposible de deducir o de producir, ocultando, así, que la característica principal de cualquier fenómeno simbólico es su relativa indeterminación (Castoriadis, 2013 [1975]: 223, 278). Para explicar la función simbólica del concepto de patrimonio, en lo que sigue se va a hacer referencia a la posición del estructuralismo ante el simbolismo y al modo en que Castoriadis (2013 [1975]) concibe las significaciones sociales imaginarias. Para Castoriadis (2013 [1975]), la historia es inconcebible fuera de la imaginación creadora de lo imaginario radical tal y como se manifiesta en el hacer histórico. Esto quiere decir que la elección de un simbolismo institucional por cada sociedad es, cada vez,

⁸⁰ A esta crítica se puede sumar la que Douglas (1978) hace a Lévi-Strauss por no haber relacionado las estructuras simbólicas con variantes sociales al centrarse en lo universal y no en lo particular, aunque, como se ha señalado, en Douglas (1978, 1996 [1986]) sería la falta de perspectiva histórica lo que habría impedido que concibiera el cambio social como inherente a la institución de la sociedad.

constituido y articulado en función de un sistema de significados al modo de lo imaginario efectivo, es decir, de lo imaginado, y que las significaciones sociales imaginarias existen en tanto están siempre ya instituidas, aunque su institución no esté simbolizada como tal. En este sentido, Castoriadis (2013 [1975]: 205, 228) sostiene que la producción de significaciones imaginarias sociales inserta en una continuidad histórica, no puede reducirse ni a su componente racional-real –lo que es indispensable para pensar lo real o para ocultarlo-, ni a lo imaginario –donde el significado al que remite el significante es casi imposible de captar como tal-, porque es imaginario efectivo.

La crítica insistente de Castoriadis al estructuralismo por reducir la organización social a una “secuencia finita de sí/no, como si (...) los términos sobre los que recae estuvieran dados desde siempre y desde fuera, mientras que, en tanto términos y en tanto precisamente esos términos, son la creación de una sociedad particular” (2013 [1975]: 276), por la repetición de una misma operación lógica, tiene su contraparte en el modo en que Keck (2009) concibe las operaciones lógicas en relación al trabajo de Lévi-Strauss. Según Keck (2009), si se considera que un sistema de clasificaciones es una manera de describir el mundo tal y como es, y una manera de pensar el medio sobre el que es necesario actuar para superar la incertidumbre, cuando Lévi-Strauss argumenta en *El pensamiento salvaje* que los miembros de sociedades primitivas tienen un pensamiento estructurado porque su percepción sobre el entorno es estructurada, no está diciendo que el medio natural tiene un orden en sí mismo y que las clasificaciones sociales reflejan ese orden, sino que las clasificaciones sociales son fundamentalmente diversas porque dependen del interés de cada sociedad por los elementos de su medio (Keck, 2009: 141). Así, sostiene Keck (2009), si se toma el sistema de clasificación de una sociedad se pueden conocer los elementos del entorno que fuerzan a esa sociedad a pensar.

Para explicar la lógica de los sistemas clasificatorios de las sociedades primitivas, Lévi-Strauss (1997 [1962]) introduce el concepto de *bricoleur*. Según Lévi-Strauss, el *bricoleur* debe operar, a cada instante, “con los residuos de construcciones o destrucciones anteriores” (1997 [1962]: 36-37), para producir nuevas significaciones a partir de diferencias que ya existen que sólo diferirán del conjunto instrumental por la disposición interna de sus partes. Para Lévi-Strauss (1997 [1962]), cada elemento representa un conjunto de relaciones concretas y virtuales, y en este sentido son operadores que, mediante la lógica de lo razonable, la lógica de los signos, pueden

utilizarse para llevar a cabo operaciones diversas en el seno de un tipo de sociedad. Según Keck (2009) hay una lógica en la manera en que forma y materia se constituyen en nuestra percepción, pero la lógica no es sólo la manera en que la forma se impone a la materia hay un nivel intermediario entre forma y materia que es el nivel de los signos. Keck señala que los signos son más abstractos que la materia, expresan algo más, pero continúan atados a la realidad como la forma que producirá su propia materia (2009: 143). Esta observación es importante, porque ayuda a comprender cómo Lévi-Strauss llega a identificar la lógica por la que el *bricoleur* construye el orden en su mundo con la ciencia de lo concreto, inseparable de la intuición sensible (1997 [1962]: 32-35). Inspirándose en la lingüística estructural de Saussure, Lévi-Strauss (1997 [1962]) concibe el signo como el vínculo entre un significado y un significante. Pero para comprender cómo llega a explicar el trabajo del *bricoleur*, por la concepción del signo como un ente concreto con poder referencial limitado (Lévi-Strauss, 1997 [1962]: 37-38), es preciso distinguir la relación que se establece entre un significado y un significante de la relación que se establece entre dos signos. Según Keck, en el primer caso la relación sería arbitraria, una misma cosa puede ser nombrada con diferentes palabras, mientras que en el segundo caso la relación ya estaría motivada porque dependería de los constreñimientos que impondría la lógica que estructuraría la relación entre un conjunto de signos dentro de un sistema (2009: 143-144). Esta distinción, que sirve a Lévi-Strauss (1997 [1962]) para explicar cómo el *bricoleur* opera con lo que tiene a mano, también es la que le permite plantear la relación entre estructura e historia. “El pensamiento salvaje supera esta doble contradicción sacando de ella la materia de un sistema coherente en el que una diacronía, en cierta manera domada, colabora con la sincronía sin correr el riesgo de que surjan nuevos conflictos” (Lévi-Strauss, 1997 [1962]: 343). De esto se desprende que la estructura de las relaciones no cambiaría, obedecería siempre a la misma lógica, sin impedir que pudieran crearse nuevas relaciones significativas dentro de los límites de esa lógica (Lévi-Strauss, 1987 [1958]).

Keck (2009) señala que uno de los aspectos más destacables de la obra de Lévi-Strauss es que, influenciado por Marx, concibe los sistemas de clasificación como construcciones ideológicas que tratan de resolver las contradicciones de la vida diaria desplazándolas al dominio de lo abstracto por medio de una inversión simbólica. Esto significaría que los distintos niveles de abstracción estarían conectados en una situación única por el desplazamiento de oposiciones semánticas a diferentes escalas por un

operador lógico, de modo que la tendencia a operar en diferentes contextos mediante las mismas estructuras lógicas se daría bajo las mismas formas. En este sentido, Keck (2009) señala que el operador lógico se extiende a todos los elementos del mundo relacionando lo abstracto y lo concreto lógicamente y sociológicamente. Como Lévi-Strauss señala “(...) el operador específico efectúa la transición a lo concreto e individual, y a lo abstracto y al sistema de categorías, de modo que (...) define el estatus de las personas dentro de un grupo y proyecta el grupo más allá de los límites tradicionales” (1997 [1962]: 166). Esto significa que el pensamiento salvaje actúa dividiendo los hechos en partes que puedan ser relacionadas con formas de ser ya existentes para integrarlos en clasificaciones previas, en un movimiento que amplía el ámbito de aplicación de las mismas. De modo que para Lévi-Strauss, apunta Keck (2009), lo real no es lo que las clasificaciones representan sino los límites a los que tiende el sistema de clasificación. Si lo dicho hasta ahora se relaciona con el objetivo de este trabajo: mostrar cómo la sociedad de un valle del Pirineo catalán se instituye en la actualidad, permite pensar si el concepto de patrimonio, por su indeterminación, no actuaría como el operador lógico que permitiría explicar el proceso de diferenciación y estratificación social en el contexto de la resignificación actual de los recursos locales (patrimonio de las *cases veïnes*).

La manera en que funcionaría el pensamiento salvaje de Lévi-Strauss, construyendo un orden por la creación continua de diferencias, también es cuestionada por Ricoeur (2003 [1969], 1986). Este autor critica a la lingüística estructural y al estructuralismo de Lévi-Strauss la falta de contenido de las organizaciones sistemáticas para un estado dado. Según Ricoeur (2003 [1969]), en el pensamiento salvaje comprender no consiste en recuperar intenciones de sentido, en reanimarlas mediante un acto histórico de interpretación que se inscribiría, a su vez, en una tradición continua, porque debido a la subordinación de la diacronía a la sincronía, y a la presentación del sistema de diferencias sobre un eje de coexistencias distinto del eje de sucesiones la “inteligibilidad se vincula al código de transformaciones que asegura las correspondencias y las homologías entre ordenamientos pertenecientes a distintos niveles de la realidad social” (2003 [1969]: 57)⁸¹. Para Ricoeur es imprescindible relacionar una teoría general de las relaciones con una teoría general del sentido, y por

⁸¹ En un sentido similar se manifiesta Castoriadis (2013 [1975]), cuando en relación a la distinción del lenguaje como lengua y código, apuntada antes, sostiene que en términos absolutos no se puede distinguir una dimensión sincrónica de otra diacrónica, porque es imposible mantener una distinción entre lo social y lo histórico

ello contrapone los principios del estructuralismo a los de la hermenéutica centrada en la importancia de los acontecimientos históricos, en la construcción de tradiciones, y en la recuperación de un sentido nuevo en un sentido viejo (2003 [1969]: 49). En el marco de este trabajo el planteamiento de Ricoeur (2003 [1969]) es especialmente interesante, porque si el modo en que opera el *bricoleur* de Lévi-Strauss permite pensar la construcción de un orden social a través de homologías estructurales entre distintos niveles de la realidad, a partir de la dicotomía primordial *veïns-no veïns(gent de fora)*, el trabajo de Ricoeur (2003 [1969]), que incide en la idea de excedente de significado de los símbolos, permite pensar la polisemia del concepto de patrimonio como el medio por el que dotar de significado una realidad cambiante sin que la relación lógica patrimonio-*veí* pierda su sentido práctico, porque sus múltiples significados resultan de un proceso histórico de reinterpretación de la realidad. Su identificación con los recursos locales (patrimonio), sobre los que confluyen diversas temporalidades, es lo que permitiría a los *veïns* reinterpretar la relación patrimonio-*veí*, concebida como intrínseca por su origen con un tiempo anterior, e instituirse como superiores en un contexto económico diferente. En este proceso algunos de los significados de patrimonio también son apropiados por la *gent de fora* que vive en el valle, mostrando cómo la interdependencia entre ambas categorías es indisociable de la producción de nuevos significados de patrimonio, pero también cómo cada categoría se instituye como diferente; ya que no toda la población puede identificarse con las mismas nociones de patrimonio, ni del mismo modo.

Para comprender cómo la relación patrimonio-*veí*, concebida como intrínseca, estructura el orden simbólico y logra su sentido práctico, es especialmente útil considerar el concepto de tradición que apunta Ricoeur (2003 [1969]), que a grandes rasgos coincide con el sentido con que aquí se da a la idea de un tiempo inmemorial que continúa en el presente, y con el mismo concepto de tradición que se ha utilizado para explicar como una visión del mundo, en la que confluyen el presente y el pasado y se construye una idea de futuro, depende de la resignificación constante de un sistema de símbolos y significados. Partiendo de la definición de tradición como “la transmisión de un *depositum* (de símbolos y significados) que se interpreta continuamente (...) del que se extrae a manos llenas y que se renueva en la operación misma de agotarlo” (Ricoeur, 2003 [1969]: 31), este autor argumenta que es por la inscripción de la interpretación del excedente semántico de los acontecimientos históricos en el tiempo de la tradición, que una tradición adquiere un sentido práctico. En este sentido Ricoeur concibe los hechos

históricos como símbolos a los que define como “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (2003 [1969]: 17), añadiendo que los símbolos más ricos son los que aseguran la unidad de múltiples interpretaciones “tanto las que se dirigen hacia la emergencia de nuevos significados, como las que se dirigen hacia el resurgimiento de fantasías arcaicas.” (2003 [1969]: 27). Para comprender cómo se da la unidad de interpretaciones, Ricoeur (2003 [1969]) plantea estudiar la polisemia de los conceptos desde una perspectiva sincrónica y diacrónica, es decir, en el intercambio constante entre estructura y acontecimiento. Según dice, un concepto es polisémico cuando en un momento dado adquiere más de un significado como resultado de la historia de su uso. Se trataría de un proceso acumulativo, metafórico, que Ricoeur (2003 [1969]) identifica con la doble historicidad de los símbolos. La historicidad de la tradición que transmite y sedimenta la interpretación, y la historicidad de la interpretación que mantiene y renueva la tradición.

Pero para que la polisemia se de, y lo viejo sea contemporáneo de lo nuevo, Ricoeur (2003 [1969]: 88) explica que el proceso de expansión de los significados debe ser paralelo al proceso de limitación de la sobredeterminación de las palabras. Esto significa que los nuevos valores de uso de las palabras, deben encontrar un lugar en el interior de un sistema, quedando frenados por la mutua limitación de los signos dentro de ese sistema. Este razonamiento es importante, porque al basarse en la apertura del signo –en su capacidad para significar una cosa sin dejar de significar otra, y no en una relación unívoca entre significado y significante-, permite pensar cómo se instituyen los significados en relación con una estructura semántica. Basándose en el trabajo de Lévi-Strauss (1997 [1962]), y en un intento por aproximar el estructuralismo a la hermenéutica, Ricoeur (2003 [1969]) argumenta que el intercambio de valores complementarios que genera la función del signo tiene que ver con el doble sentido de los símbolos; ya que las analogías semánticas que hacen comparables distintos niveles de la realidad, por un operador lógico, llevan implícita una sobrecarga de sentido. En el marco de este trabajo este planteamiento es importante, porque permite pensar cómo la acumulación y delimitación de los significados del concepto de patrimonio se relaciona con la continuidad de la jerarquía social, y con su función como operador lógico. La capacidad del concepto de patrimonio para significar aspectos diversos de la realidad local (recursos económicos de distinta naturaleza que se implican mutuamente), sin

perder su significado anterior por la reinterpretación del pasado, también significa que los distintos significados de patrimonio no son equivalentes, como no lo son las categorías sociales a pesar de su interdependencia. Así lo mostraría, por ejemplo, el hecho de que el concepto de patrimonio que se identifica con el conjunto de bienes que se transmiten generación tras generación para la continuidad de las *cases veïnes*, y que se encuentra en la base del proceso de diferenciación y estratificación social, no sea intercambiable por el concepto de patrimonio turístico, aunque la posibilidad de continuar transformando el patrimonio familiar depende de la incorporación de esta noción de patrimonio a la visión del pasado con la que los *veïns* se identifican. Esto sería otra manera de mostrar cómo los *veïns* al interpretar un tiempo anterior por la incorporación de nuevos significados, y de interpretar el presente por la reinterpretación del pasado consiguen poner límites a la capacidad de acción y significación de la *gent de fora* que vive en el valle que continúa ocupando una posición inferior.

Hasta el momento se ha señalado que la concepción de la relación entre patrimonio y *veí* como una relación intrínseca tendría que ver con su identificación con un tiempo inmemorial y, en este sentido, con su capacidad para instituir la dicotomía primordial *veïns-no veïns (gent de fora)*, como un hecho natural. Se ha insistido en que si la forma por la que se instituye el orden social continúa siendo la misma que en el pasado, no es por causa de la repetición de una serie determinada de relaciones simbólicas a lo largo del tiempo, sino por la construcción de nuevas relaciones significativas entre el concepto de patrimonio y las categorías del sistema de clasificación social por las que la relación lógica patrimonio-*veí* continúa legitimando la estructura de poder que continúa situando a los *veïns* en una posición aventajada, en un contexto económico y social diferente. Y también se ha dicho que, a pesar de su interdependencia, *veïns* y *gent de fora* que viven en el valle continúan instituyéndose como categorías distintas por su distinta capacidad para establecer vínculos de distinta naturaleza entre el pasado y el presente que les permitan identificarse con los diversos significados de patrimonio. Si se toma la relación lógica patrimonio-*veí* para explicar la posición de inferioridad en que se encuentra la *gent de fora* que vive en el valle, y se establece un paralelismo con la situación de los *veïns* por medio de una relación de analogía, lo que se obtiene no es que *no veí* es a no patrimonio como *veí* es a patrimonio, sino que la *gent de fora* que vive en el valle es a patrimonialización-patrimonio como los *veïns* son a patrimonio-patrimonialización-patrimonio. Esto significa que *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle pueden identificarse con el nuevo significado de patrimonio, el patrimonio

turístico, pero que mientras la *gent de fora* que vive en el valle lo consigue en la medida en que es capaz de inscribir su experiencia de vida en la visión del pasado de la que depende la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, los *veïns* lo consiguen al incorporar el nuevo concepto de patrimonio a la visión del pasado por la que reinterpretan la trayectoria de sus casas el presente. Lo que volvería a mostrar que sólo los *veïns* pueden identificarse con el significado anterior de patrimonio. Dicho en otras palabras: los *veïns* pueden identificarse con los significados actuales y pasados de patrimonio al actualizar una relación metonímica con el pasado al relacionarse simbólicamente con la nueva visión del pasado, mientras la *gent de fora* que vive en el valle y no puede legitimar una relación intrínseca con el pasado, sólo puede relacionarse con la visión del pasado con que se identifican los *veïns* por medio de una relación simbólica con el pasado que se construye desde el presente⁸² (Leach, 1985 [1976]; Fernández, 1993). Lo anterior mostraría la función de patrimonio como operador lógico debido a su sobredeterminación. Al ser apropiados algunos de sus significados por *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, ambas categorías sociales se instituyen como interdependientes, compitiendo por identificarse con el mayor número de significados de patrimonio posibles. Pero al ser identificados algunos de sus significados con sólo una de ambas categorías, *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle se instituyen al mismo tiempo como categorías “naturalmente diferentes”. La importancia del concepto de patrimonio como operador lógico que regula el sistema de transformaciones por el que se establecen relaciones de homología entre distintos planos de la realidad, también se observa cuando por un desplazamiento semántico la relación patrimonio-*veí* se convierte en la relación *veí*-alcalde, en el ámbito de la política, o cuando la relación *gent de fora*-patrimonialización-patrimonio se convierte, por oposición a la anterior, en *gent de fora*-no alcalde.

Llegado este punto lo que se plantea es cómo proceder para situar el representar/decir y el hacer social por el que la sociedad se instituye continuamente, en el sentido señalado por Castoriadis (2013 [1975]), en un marco estructurado que de coherencia y forma a la interacción social. En este sentido, la idea de esquemas elementales para la práctica, apuntada por Descola (2011 [2005]), e inspirada en el trabajo de Lévi-Strauss y en el concepto de *habitus* de Bourdieu, resulta interesante porque pretende hacer compatible el análisis estructural de los sistemas sociales con el interés por hacer inteligible la

⁸² El sentido práctico de la construcción de una relación metonímica y metafórica con el pasado se muestra en el último capítulo etnográfico.

realidad empírica. Esta idea surge del modo en que Descola (2011 [2005]: 12-13) concibe la antropología, entendida como una ciencia que debe volver accesible la representación estable del mundo que los individuos adquieren al situarse en él, y que contribuyen a modificar tejiendo vínculos ocasionales o constantes de una diversidad remarcable, pero no infinita, entre ese mundo y ellos mismos, y de la prioridad que concede al estudio de la naturaleza de esos vínculos, el modo en que son compatibles, y la forma en que se actualizan por las diferentes maneras de estar en el mundo. Concretamente, Descola concibe un esquema conceptual para la práctica como una interfaz entre la acción y la estructura que, a la vez, es “concreta, por estar incorporada en las prácticas individuales, particularizada, por reflejar las propiedades objetivas de las relaciones entre los seres, y abstracta, pues sólo se detecta por sus efectos sin ser la emanación de entelequias misteriosas (...)” (2011 [2005]: 161). Y entiende que con este planteamiento se puede llegar a conocer el marco y los procedimientos de objetivación tácitos por los que los individuos, dentro de un sistema, organizan las relaciones entre ellos y entre ellos y el mundo, resolviendo de este modo la relación entre los modelos vernáculos, que concibe como necesariamente imperfectos, porque la acción se fundamenta en la eliminación de los mecanismos cognitivos que la estructuran, y los modelos estructurales que considera incapaces de dar cuenta de las variantes locales (Descola 2011 [2005]: 160-161, 167).

Descola (2011 [2005]) explica que los esquemas integradores de prácticas se pueden reducir a dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva: la identificación y la relación. Por identificación entiende el esquema por el que los individuos establecen diferencias y semejanzas entre ellos y otras formas de existencia (*des existants*), a través de analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que los individuos se imputan a sí mismos y al resto de *existants*. Para Descola se trata de un mecanismo de mediación entre el sí mismo y el no-sí mismo que sería anterior y exterior a la existencia de una relación determinada con un otro cualquiera, en el sentido de que ese otro no es un elemento de una pareja sino un objeto que existe “para mí en una alteridad general a la espera de una identificación” (2011 [2005]: 163). Para Descola (2011 [2005]), esta distinción es más analítica que fenomenológica, ya que de entrada la distinción impone una relación correlativa con el objeto que uno dota con una identidad, ya que la identidad del objeto afecta la relación que se mantiene con él. Pero se trata de una distinción que es importante tener en cuenta, porque cada una de “las fórmulas ontológicas,

cosmológicas y sociológicas que la identificación hace posibles es capaz de proporcionar apoyo a distintos tipos de relación que no resultan de la sola posición que ocupa el objeto identificado o de las propiedades que le son atribuidas” (2011 [2005]: 163-164). En cambio, por relación, Descola entiende los vínculos externos entre los seres y las cosas localizables en los comportamientos típicos y susceptibles de ser traducidos parcialmente en normas sociales concretas, añadiendo una determinación adicional a los elementos que la identificación separa (2011 [2005]: 164-165). Descola (2011 [2005]: 167) explica que cada una de las configuraciones que resultan de la combinación entre un tipo de identificación y un tipo de relación revela la estructura general de un esquema particular de integración de las prácticas por el que los miembros de una colectividad hacen compatibles distintas clases de esquemas especializados, y son capaces de generar otros que guardarían con los anteriores un aire de familia sin ser plenamente conscientes de ello ni de su resultado. Unas configuraciones que identifica con cuatro grandes tipos de ontología –el totemismo, el animismo, el naturalismo y el analogismo- que sirven de punto de partida de cosmologías distintas, de modelos de vínculos sociales y de teorías de la identidad y la alteridad (Descola 2011 [2005]: 167-169, 176). El analogismo, entendido como un modo de identificación que fracciona los *existants* en una multiplicidad de esencias, formas y sustancias “separadas por pequeñas diferencias, (...) a veces ordenadas gradualmente de modo que es posible recomponer el sistema de contrastes iniciales en una densa red de analogías relacionando las propiedades intrínsecas de las entidades diferenciadas” (Descola, 2011 [2005]: 280), es la configuración que aquí se va a tener en cuenta.

Para que el tipo de orden que se corresponde con el analogismo se pueda dar es preciso que los elementos que la analogía relaciona sean diferenciados desde el inicio, porque la capacidad de descubrir similitudes entre las cosas, volviendo invisible su aislamiento, depende de la existencia de estas diferencias. Como Descola señala, “(...) la semejanza suspende la diferencia por un tiempo para crear una nueva, ya que los objetos al mezclarse por correspondencia e imitación se vuelven extraños para sí mismos, es decir, en relación a su identidad primaria.” (2011 [2005]: 281). Al permitir la creación, en todos los sentidos, de lazos de solidaridad y de continuidad, el analogismo haría que el mundo fuera habitable, pero al buscar las semejanzas con las que introducir ese orden también haría evidente la desigualdad constitutiva de los elementos, situados en una gradación de semejanzas y diferencias, y la discontinuidad existente entre los mismos.

En el analogismo cada *existant* debe ocupar un lugar apropiado en el espacio físico y social conforme a su identidad, constituida por la coordinación de una serie de disposiciones, de manera que los seres puedan desarrollarse conforme a su naturaleza. Siguiendo a Descola (2011 [2005]: 296), esto significa que el analogismo define un mundo cerrado donde cada ser, anclado en un punto, perseguiría los objetivos que el destino le habría fijado, según las disposiciones con las que ha sido dotado, rodeado por otros seres con los que se relaciona por una red de correspondencias sobre las que no ejercería ningún control. Lo anterior que sería causa y consecuencia de la importancia que el analogismo concede al destino, comportaría que las relaciones entre seres naturalmente diferentes estuvieran marcadas por una serie de precauciones. Pero a pesar de la determinación a la que parecerían estar sometidos los individuos, del analogismo interesa destacar, como apunta Descola (2011 [2005]), que la sistematización de significados en conjuntos estructurados tiene una función eminentemente práctica que orienta la acción, y que la clasificación de las diferencias en base a estructuras inclusivas, opuestas pero complementarias, actuarían más como “etiquetas” abstractas y convencionales para estructurar las diferencias que como indicadores de un estado de la realidad empírica.

Si por un momento se considera el sistema de clasificación social local como resultado de la clasificación de las semejanzas y las diferencias, según una gradación estructurada por la relación lógica patrimonio-*veí*, se observa cómo los *veïns* ocupan la posición superior y la *gent de fora* que vive en el valle la inferior. Para poder ser y ser superiores, los *veïns* necesitan que exista alguien situado en un nivel inferior dentro de un orden jerárquico. La categoría *gent de fora* sería una categoría vasta donde se incluirían todos los individuos cuyos atributos los identifican como no *veïns*. Más concretamente, supone la creación de una serie de subcategorías ordenadas también jerárquicamente, según el grado de semejanza y diferencia que se les atribuya en relación a la categoría *veí*, y a su inmediata dentro de la categoría *gent de fora*, de modo que las categorías más próximas serían más semejantes, mientras que las situadas a mayor distancia serían más diferentes. Así, la categoría *fills del poble* (hijos del pueblo) –individuos descendientes del valle que ya no viven en él, con independencia de que sus familias mantengan la casa abierta-, se situaría debajo de la categoría *veí*, dentro de la categoría *gent de fora*. En muchas ocasiones, aunque no siempre, esta categoría es intercambiable por la categoría *estiuiejants* (veraneantes), nombre con que los *veïns* también suelen nombrar a los propietarios de segundas residencias, que se situarían a

continuación y debajo de la categoría *fills del poble*. La diferencia básica entre propietarios de segundas residencias y *fills del poble* es que, en general, los primeros no tienen relaciones de parentesco en el valle, ni comparten la historia del pasado de las *cases veïnes*. Debajo de la categoría propietarios de segundas residencias se situarían las categorías turistas/excursionistas. Aquí, el criterio que establecería la diferencia en relación con los propietarios de una segunda residencia sería la propiedad de una casa, pero no el tiempo que hace que unos y otros suben al valle; ya que muchos de los turistas y excursionistas que se alojan en los negocios turísticos de los *veïns*, a veces en familia, llevan más tiempo visitando el valle que algunos propietarios de segundas residencias. Otro factor que diferenciaría a propietarios de segundas residencias de turistas/excursionistas, es que si bien hacer senderismo y salidas a la montaña es una práctica habitual en todos ellos, las excursiones de largo recorrido y cierta dificultad (alpinismo) se asocian básicamente con los excursionistas y algunos turistas, aunque también puedan ser practicadas por propietarios de segundas residencias. Dentro de la categoría *gent de fora* también habría que situar a los técnicos expertos que impulsan la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, y la categoría *dones de fora*. Las categorías *fills del poble*, *estiuejants*, propietarios de segundas residencias, y turistas/excursionistas son categorías que pertenecen a un pasado más o menos reciente como resultado de la transformación económica y social del valle, desde mediados del siglo pasado⁸³, siendo las categorías *gent de fora*, como técnico experto, y *dones de fora* las que remitirían a la fase más reciente de este proceso⁸⁴.

Dentro de la categoría *gent de fora*, mención a parte merece la subcategoría *residents empadronats* (residentes empadronados), que aparece por primera vez en 2007 y que es con la que se autoidentifican algunas *famílies de fora* que viven en el valle. El proceso de creación de esta categoría se presenta en el próximo capítulo, pero por el momento se puede avanzar que su existencia se debe al interés de estos individuos por diferenciarse del resto de subcategorías que integran la categoría *gent de fora*, en un proceso por el que continúan instituyéndose como *no veïns*. La existencia de todas estas categorías y la identificación de los individuos con una u otra, por la que la relación lógica patrimonio-*veï* cobra sentido, mostraría las diferentes visiones de la realidad

⁸³ En relación a lo que se ha dicho en el capítulo precedente, la categoría excursionista que continúa utilizándose en la actualidad, se remonta a principios del siglo XX, en un contexto muy diferente al actual.

⁸⁴ Sobre la categoría *dones de fora* se vuelve extensamente en el segundo capítulo etnográfico. Sobre los técnicos y expertos por los que se legitima el proceso de patrimonialización en el último capítulo.

local, y los diferentes tipos de relación que los individuos son capaces de establecer entre el pasado y el presente, teniendo en cuenta que la similitud con los *veïns* se logra en la medida en que se logra inscribir la experiencia de vida en la visión del pasado con la que aquéllos se identifican. Para comprender la institución del orden social, es importante examinar la naturaleza de la categoría *gent de fora*, y para ello se considera importante que sobre el eje vertical en que se situarían todas las categorías, según su proximidad con la categoría *veí*, se sobreponga un eje horizontal compuesto por la categoría *veí*, situada a la izquierda, y la categoría *gent de fora* (residente empadronado/*famílies de fora* que viven en el valle), situada a la derecha. Según lo dicho más arriba, la categoría residente empadronado situada dentro de la categoría *gent de fora* tendría que ocupar una posición baja dentro de la jerarquía social, porque aunque estos individuos viven en el valle no comparten el mismo pasado que las *cases veïnes*. No obstante, si se tiene en cuenta que por un desplazamiento semántico la categoría *gent de fora* es con la que los *veïns* nombran, en su día a día, a la *gent de fora* que vive en el valle (residentes empadronados/*famílies de fora*) se observa que estos individuos adquieren una relevancia destacada debido a su presencia diaria. La identificación de este grupo de individuos con el nombre de una categoría social que incluye un conjunto estructurado de subcategorías heterogéneas, sería indicativa de la importancia que para los *veïns* tiene el poder diferenciarse de las *famílies de fora* que viven en el valle, cuando la interdependencia entre ambas categorías es cada vez mayor. De esto se desprende que las categorías *veïns* y *gent de fora* (que viven en el valle) se sitúan una al lado de la otra, mientras la segunda continuaría ocupando una posición inferior, instituyéndose como un par de opuestos complementarios. La representación del sistema de clasificación social por la intersección de un eje vertical y otro horizontal muestra la redefinición constante a la que todas las categorías están sometidas, y permite pensar la dicotomía *veïns-no veïns (gent de fora)* como el par de opuestos fundamental que estructurara la jerarquía social, porque resulta de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. Esta relación que, como se ha señalado, es una construcción que se naturaliza al inscribirse como el elemento central que dota de sentido la visión de un tiempo anterior al que legitima al legitimarse a sí misma, sería la que dotaría a la categoría *veí*, con una “superioridad natural”, ocultando que su sentido, como el del resto de categorías, resulta de la institución de la sociedad como autoalteración constante (Castoriadis, 2013 [1975]).

Para explicar la relación entre el cambio y la continuidad, y el papel activo de los individuos, en un mundo cerrado en el que nada se dejaría al azar, como el que se corresponde con el analogismo, Descola habla del papel de los *existants* no humanos (2011 [2005]: 375, 378, 381). Concebidos éstos como ideas genéricas que sirven a los intereses de los humanos, en la medida en que sus propiedades adquieren una significación auténtica y una identidad práctica por su vínculo con un grupo social determinado, *existants* y humanos se complementarían mutuamente, en un proceso de singularización mutuo, constituyéndose como un todo indisociable. Si se traslada este planteamiento a la realidad del valle y se toma el concepto de patrimonio como un *existant* se observa cómo sus diferentes significados son indisociables de la redefinición paralela de las categorías del sistema de clasificación social que se identifican con estos significados, en un proceso en que los múltiples significados del concepto de patrimonio y la jerarquía social local se legitiman mutuamente. Pero, ¿qué tipo de *existant* es la idea de patrimonio? Se ha señalado que patrimonio puede pensarse como una representación colectiva en el sentido que supone un saber que capacita a los individuos para vivir en una sociedad, y que también puede pensarse como un operador lógico específico por el que diferentes planos de la realidad se relacionan por medio de relaciones de analogía. Lo que significa que básicamente se trata de un concepto que sirve a la institución de un orden social en la medida en que es por la identificación con sus múltiples significados que los individuos consiguen ocupar una posición dentro de la estructura social local.

Por lo que se ha expuesto hasta el momento, la cuestión del cambio y la continuidad del orden social, puede resolverse si la institución de la sociedad se piensa como un proceso histórico en el que la repetición de una operación lógica es interdependiente de la institución del tiempo de la significación, es decir, de la creación de nuevas relaciones significativas con un contenido específico, por las que la misma operación lógica continúa dotando de sentido la realidad. En el contexto local, patrimonio habría significado diferentes elementos de la realidad que tendrían en común el hecho de tratarse de recursos económicos de propiedad privada y/o comunal que las *cases veïnes* habrían explotado para garantizar la supervivencia de las siguientes generaciones, por la construcción y reinterpretación de la relación lógica patrimonio-veï en el tiempo. Esto significa que para poder beneficiarse de los significados actuales de patrimonio, la población, como el *bricoleur* de Lévi-Strauss (1997 [1962]), debe establecer nuevas relaciones significativas a partir de una idea anterior de patrimonio que aunque puede

expresarse por distintas formas, continúa haciendo referencia a los recursos locales (autóctonos) de los que los *veïns* han de poder continuar beneficiándose. En este apartado también se ha querido mostrar cómo la naturalización de un tipo de orden social tiene que ver con la naturalización de una visión del pasado que se impone al ser reinterpretada por los nuevos significados de patrimonio que acaba incorporando. En lo que sigue, para comprender mejor cómo a nivel empírico la construcción de una tradición como un hecho natural está intrínsecamente relacionado con el papel de los individuos en el representar y hacer social, la idea de esquemas integradores de prácticas apuntada por Descola (2011 [2005]) se va a contrastar con el trabajo de Bourdieu.

Según Bourdieu, la percepción del mundo social es el producto de una estructuración social que es al mismo tiempo objetiva y subjetiva. Del lado objetivo, la percepción estaría socialmente estructurada, porque “las propiedades atribuidas a los agentes o a las instituciones no se ofrecen a la percepción de manera independiente, sino en combinaciones que son desigualmente probables” (Bourdieu, 1990 [1984]: 287). Del lado subjetivo, la percepción estaría estructurada, porque los esquemas de “percepción y apreciación disponibles en el momento considerado, (...) son el producto de las luchas simbólicas anteriores y expresan el estado de relaciones de fuerzas simbólicas, en una forma más o menos transformada.” (Bourdieu, 1990 [1984]: 287). Esta observación es importante, porque permite pensar la institución de significados como un proceso por el que los individuos luchan para imponer un sistema de categorías y su visión del mundo. En este sentido, Bourdieu (1990 [1984]) explica que todo conocimiento del mundo social es un acto de construcción que elabora unos esquemas de pensamiento y de expresión, esquemas clasificadores, por la actividad estructurante de los individuos para reaccionar, de forma razonable, ante un mundo cuyo sentido ellos mismos han contribuido a producir. El principio de esta actividad estructurante sería un sistema de “*esquemas incorporados* que, constituidos en el curso de la historia colectiva, son *adquiridos* en el curso de la historia individual, y funcionan *en la práctica y para la práctica*.” (Bourdieu, 1998 [1979]: 478). El autor identifica estos esquemas con el concepto de *habitus*, entendido como un “sistema de *disposiciones* duraderas y transferibles (...) estructuras estructurantes (...) principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines (...)” (Bourdieu, 1991: 92). De esto se desprende que la producción del conocimiento sobre el mundo es indisociable de los

condicionamientos asociados a una clase particular de experiencia y, en este sentido, de la incorporación del pasado al presente. Dos ideas sobre las que se articula el trabajo de Bourdieu que podría sintetizarse como sigue: los individuos actúan por medio de prácticas dotadas de sentido común, para unas condiciones sociales dadas, porque en el espacio social actúan por medio de un *habitus*. El espacio social debe ser entendido como la articulación de distintos campos de poder, y las estrategias individuales, como los pensamientos y las percepciones, deben considerarse como inscritos dentro de los límites –donde son eficaces- que marcan las condiciones particulares de su producción. La primera de estas ideas, la que sostiene que las prácticas puedan ser interpretadas como razonables, tiene que ver con el hecho de que el orden social se va inscribiendo progresivamente en los individuos por medio de los esquemas del *habitus*. Al convertirse las divisiones sociales en principios de división que organizan la visión del mundo social, “las regularidades propias de una condición arbitraria aparecen como necesarias, naturales incluso, debido a que están en el origen de los principios [*shèmes*] de percepción y apreciación a través de los que son aprehendidos” (Bourdieu 1991: 93-94). De este modo, sostiene Bourdieu, se establecería un consenso sobre el sentido de las prácticas y el sentido del mundo que produciría y reforzaría la producción continua de un mundo de sentido común (1991: 94, 97, 100). Pero la naturalización de una visión del mundo, y de las prácticas orientadas a su mantenimiento, también tiene que ver con el hecho de que el *habitus* oculta en y por la práctica la relación entre las condiciones sociales de su constitución y las condiciones sociales mediante las que se manifiesta. Según Bourdieu, “El “inconsciente”, que permite ahorrarse esta operación, no es más que el olvido de la historia que la misma historia produce, realizando las estructuras objetivas que engendra en esas cuasi naturalezas que son los *habitus*” (1991: 98). Lo que significa que los individuos pasarían a la acción sin el conocimiento ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para ello. Para explicar cómo los individuos actúan al margen de todo interés calculado previamente y sin una reflexión consciente, Bourdieu hace referencia al modo en que procede la lógica de la práctica. Según dice, la lógica de la práctica opera mediante los principios generadores del *habitus*, como un todo integrado, lo que quiere decir que los individuos “sólo pueden dominar adecuadamente el *modus operandi* que les permite engendrar unas prácticas correctamente formadas, si lo hacen funcionar prácticamente, en situación, y por referencia a *funciones prácticas*” (1991: 152). El hecho de que los esquemas generativos del *habitus*, fundamentados sobre experiencias pasadas, se anticipen, de

modo que el mundo práctico se presenta como un mundo de fines ya realizados, muestra cómo el *habitus* es un producto de la historia que produce historia al actualizar en y por la práctica los principios que lo han engendrado, sin que ello signifique que actúa por un determinismo mecánico, porque permite “la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y acciones inscritos dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción” (Bourdieu, 1991: 96).

En relación con el concepto de espacio social, Bourdieu (1990 [1984]) lo define como la articulación de campos de poder autónomos que están constituidos por “un conjunto de relaciones de fuerza objetivas que se imponen a todos aquellos que entran al campo y que son irreducibles a las intenciones de los agentes individuales” (1990 [1984]: 282). Lo que significa que el espacio social, compuesto por instituciones, individuos (agentes) y prácticas, es estructurante a la vez que está estructurado. Estaría estructurado en la medida en que posee formas más o menos estables de reproducción del sentido por medio de relaciones lógicas, no siempre explícitas, y sería estructurante en la medida en que los principios de funcionamiento de los campos son asimilados por los sujetos a través de su socialización. Por su participación en determinados campos los individuos incorporarían las nociones fundamentales que orientan la racionalidad de sus actos, contribuyendo a estructurar el sentido del mundo. Lo que significa que la construcción de una visión del mundo se da bajo condiciones estructurales, y que hay tantas visiones del mundo como posiciones ocupan los individuos en el espacio social. Como apunta Vizcarra (2002) en relación al trabajo de Bourdieu, de lo anterior se desprende que “lo simbólico” se convierte en un aspecto central del poder, además de un elemento que define y explica la dimensión cultural de las relaciones sociales. De este planteamiento se deriva la cuestión de qué es lo que capacita a los individuos para actuar en los diferentes campos legitimando su visión del mundo, y cómo ello tiene que ver con la existencia de unas posiciones objetivas externas a ellos. Bourdieu y Wacquant (1995) argumentan que la capacidad de acción de los individuos en el interior de un campo depende de la posesión de un tipo específico de capital, pero también del volumen y la estructura determinada del capital global de que disponen como causa y consecuencia de su posición en el espacio social, es decir, en el conjunto de campos. Para Bourdieu y Wacquant (1995), un tipo de capital es el factor eficiente en un campo dado, que permite a los individuos ejercer un poder. Identifican cuatro

tipos de capital: económico⁸⁵, cultural, social y simbólico, que se modifican en los diferentes campos, y que “dependen de la existencia de un juego, un campo, en que dicho triunfo (capital) puede jugarse” (Bourdieu y Wacquant, 1995:65). El estado de las relaciones de fuerza entre los individuos, según su capital, es lo que define la estructura del campo. Aunque cada especie de capital tendría valor dentro de los límites de un campo todas ellas estarían vinculadas entre sí –como lo estarían los campos- pudiendo transformarse unas en otras bajo ciertas condiciones. Si se considera que una visión del mundo es un sistema de categorías sociales por el que se aprende y se construye la realidad, de todo lo anterior se desprende que la capacidad de los individuos para imponer como legítima su visión del mundo resulta del capital(es) de que disponen, porque de ello depende su capacidad para nombrar la realidad y actuar en consecuencia. Si el planteamiento de Bourdieu se transporta al ámbito de este trabajo permite pensar que el concepto de patrimonio es un capital con el que la población debe identificarse para poner en práctica sus estrategias. Pero, ¿de qué tipo de capital se trata? Por significar el conjunto de recursos económicos locales actuales, puede afirmarse que es un capital económico, cuya posesión favorecerá la posición de los individuos que lo posean en los distintos campos sociales. Pero debido a que su significado (inicial) depende de la naturalización de la relación patrimonio-*veí*, patrimonio se ha constituido en su origen como un capital simbólico –un *existant* (idea) en el sentido apuntado por Descola (2011 [2005])– indisociable de la identidad de *veí*. Esto quiere decir que por su identificación con el concepto de patrimonio, los *veíns* parten de una posición económica aventajada, respecto al resto de individuos, que se traduce en un capital simbólico que les permite mejorar su posición en otros ámbitos. Lo que interesa destacar es que la función de patrimonio como operador lógico, radica en su capacidad para relacionar el pasado en el presente, de modo que de la identificación con sus significados (su posesión) depende la capacidad de los individuos para actualizar el sentido de un tiempo anterior, que legitime la puesta en práctica de estrategias diversas para la consecución de los propios intereses. Así se puede entender, por ejemplo, como ser hijo de una *casa veína* con una trayectoria en el contexto socio-histórico local, puede favorecer la consecución de un buen puesto de trabajo. Esto es importante, porque permite comprender como los *veíns* reafirman su hegemonía económica y

⁸⁵ Para Bourdieu, el capital económico es el que puede cumplir esta función de forma más efectiva, debido a que favorece, a los individuos que lo poseen con la mejora de su posición en el interior de campos estructurados por la distribución de otros tipos de capitales que poseen en menor medida.

social, en un nuevo contexto local diferente, pero sobre todo cómo a través de sus prácticas los individuos contribuyen a construir una visión naturalizada del mundo acorde con un modelo de orden social ideal (tradicional). No obstante, hay que señalar que para que las prácticas de la vida diaria no contradigan la reinterpretación de una visión del mundo como un hecho natural, los *veïns* deben ejercer su poder dentro de los límites que se corresponden con la categoría a la que pertenecen. Esto, que no niega que los límites entre las categorías se redefinan constantemente, quiere decir que los *veïns* sólo pueden continuar siendo superiores y diferenciándose del resto de individuos si continúan actuando como *veïns*, es decir, si su comportamiento se adecua al sistema de autoridad tradicional y a la ideología de género que confiere a cada individuo su función. Así se puede comprender, por ejemplo, las diversas estrategias económicas que en un *veí*-cabeza de familia, en su función *d'hereu* (heredero), intenta poner en práctica para la transmisión del patrimonio familiar a las siguientes generaciones, o las críticas con que se juzga el comportamiento de *la jove* (la nuera), especialmente cuando ésta no es originaria del valle, por no supeditar sus intereses a los de la casa. Con todo, también hay que decir que aunque los *veïns* tienen la capacidad, a diferencia de la *gent de fora* que vive en el valle, de explotar en beneficio propio un nuevo patrimonio en nombre de una idea previa de patrimonio, por la creación de nuevas relaciones significativas en base a un sistema de clasificaciones que se fundamenta en un tiempo anterior, la producción de nuevos significados de patrimonio no está en sus manos, porque ello depende de la implementación de políticas económicas que vienen del exterior.

En los capítulos etnográficos se va a mostrar cómo la relación lógica patrimonio-*veí* se instituye en la práctica. Lo que de momento interesa destacar es que por la interiorización de la exterioridad y de la exterioridad de la interiorización (Bourdieu, 1991, 1998 [1979], 2001 [1982]), es decir, por medio del *habitus*, que la lógica de la práctica impone sus límites a la indeterminación, porque ello permite comprender cómo a pesar de su interdependencia, *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle continúan instituyéndose por medio de sus prácticas como dos categorías sociales opuestas, según la relación lógica patrimonio-*veí* se instituye en la práctica. Antes de ejemplificar la interrelación entre la relación lógica patrimonio-*veí*-patrimonio y su complementaria *gent de fora*-patrimonialización-patrimonio, por la que “la unión de los contrarios no anula la oposición, y los contrarios, cuando son reunidos, siguen oponiéndose aunque de forma distinta, manifestando la doble verdad de la relación que los une, a la vez

antagonismo y complementariedad (...)” (Bourdieu, 1991: 341), en el siguiente apartado se va a examinar la lógica de las tradiciones que se identifican con visiones distintas del pasado para comprender mejor cómo la identificación con una u otra afecta la capacidad de los individuos para poner en práctica sus planes de futuro, y cómo su interdependencia, de la que depende su continuidad, transforma el sistema de símbolos y significados por el que la sociedad local se instituye como otra. Con esto también se espera mostrar cómo el control del presente depende del manejo de la historia local.

Patrimonio, patrimonialización y patrimonio. Dos tradiciones y una cultura

En este apartado se va a hacer referencia explícita a las dos tradiciones que fundamentándose en visiones distintas del pasado local definen el sistema de símbolos y significados local. Ambas tradiciones se han presentado como intrínsecamente indisociables a la hora de explicar la interdependencia de los significados de patrimonio y de las categorías *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle. Ahora, lo que se pretende explicar es cómo el modo de orden social que se impone en la representación de la realidad tiene que ver con la articulación de ambas tradiciones, y cómo la lógica en que se fundamenta cada tradición es indisociable de la construcción a escala global y local de discursos ideológicos basados en distintas visiones del pasado local en nombre de las cuales la población compite para legitimar sus prácticas y la mejorar su posición.

En su trabajo Hobsbawm distingue entre “tradición inventada”, expresión con la que identifica a las tradiciones construidas y formalmente instituidas, tradiciones que “emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años y se establecen con gran rapidez” (2002 [1983]: 7), y costumbre. Define el concepto de tradición inventada como un grupo de prácticas “normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente, de naturaleza simbólica o ritual que buscan inculcar determinadas normas de comportamiento por medio de su repetición, lo que implica una continuidad con el pasado” (Hobsbawm, 2002 [1983]: 8). Y sostiene que el pasado histórico en que se inserta la nueva tradición no tiene porque ser largo, pero en la medida en que existe referencia a un pasado histórico la peculiaridad de las tradiciones inventadas es que su continuidad con ese pasado es en gran parte ficticia. En este sentido, Hobsbawm añade que es el “contraste entre el cambio constante y la innovación del mundo moderno y el intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social como invariables e inalterables” (2002 [1983]: 8), y “la necesidad de dar respuesta a nuevas situaciones

que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su pasado por medio de una obligación casi obligatoria, lo que explicaría la invención de tradiciones y su relación con el pasado” (2002 [1983]: 8). Lo que lleva implícita la concepción del pasado como una reserva que pone a disposición un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólica (Hobsbawm, 2002 [1983]: 12). A diferencia de las tradiciones inventadas, que aportan invariabilidad en un contexto de cambios, Hobsbawm entiende que la costumbre, que sitúa en el contexto de las sociedades tradicionales, “tiene la función doble de motor y de engranaje. No descarta la innovación y el cambio (...), a pesar de que el requisito de que parezca compatible con lo precedente le impone limitaciones sustanciales.” (2002 [1983]: 8). Hobsbawm también contrapone la idea de tradición inventada a la de tradición genuina:

“no hay que confundir la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas con la “invención de la tradición”. Donde los modos de vida antiguos aún existían, las tradiciones no tenían porque ser revividas o inventadas. Sin embargo, se podría sugerir que donde se han inventado, a menudo no es porque los viejos modos de vida ya hubieran desaparecido o no fueran viables, sino porque se han dejado de utilizar deliberadamente o se han adaptado” (Hobsbawm, 2002 [1983]: 14-15).

De lo anterior se desprende que hay que esperar que la invención de la tradición se de cuando la transformación de la sociedad debilita o destruye los modelos sociales para los que se habían diseñado las “viejas” tradiciones, o cuando esas tradiciones se vuelven insuficientemente adaptables. Sobre la importancia que justamente tiene la inscripción del concepto de patrimonio en una visión del pasado (una tradición) para el desarrollo de un modelo económico basado en la industria del turismo se vuelve más adelante, lo que de momento interesa es introducir algunos matices al planteamiento de Hobsbawm (2002 [1983]), para clarificar qué se entiende por tradición en este trabajo para luego retomar las ideas de este autor. A diferencia de lo que Hobsbawm (2002 [1983]) plantea, aquí no se considera que deba distinguirse entre tipos de tradiciones, según su relación con el tiempo, es decir, según el momento en que supuestamente se sitúa su origen, y tampoco entre distintos tipos de tradiciones y costumbre, por la repetición en el tiempo que implican las primeras, y la posibilidad de cambio que se supone a la segunda. Como se ha empezado a apuntar en el capítulo histórico y se ha señalado en el apartado anterior, la idea de tradición que aquí se defiende tiene que ver

con el proceso por el cual se legitima la construcción de una visión del mundo. En este sentido, se considera que una tradición siempre es un proceso de creación activo que se da en y por la institución de un sistema articulado de categorías sociales. El significado de estas clasificaciones dependerá de la posibilidad de ser reinterpretadas en el tiempo y de transmitir en un sentido determinado la tradición en la que se inscriben y a la que constituyen, reinterpretándola constantemente. En este punto, y retomando el trabajo de Castoriadis (2013 [1975]), se considera que la relación de una tradición, según se acaba de definir, con el tiempo puede entenderse como la forma por la que cada sociedad se da existencia al instituir el tiempo de la significación como tiempo identitario, es decir, al instituir su temporalidad por un magma concreto de significados. La idea de que cada sociedad es una manera de dar existencia al tiempo, puede relacionarse con el planteamiento de Ricoeur (2003 [1969]) cuando distingue y relaciona las ideas del tiempo de la transmisión, el tiempo de la interpretación y el tiempo del sentido para explicar el modo en que opera el tiempo en una tradición, en relación con la sobrecarga semántica del símbolo, a la que ya se ha hecho alusión, pero que se considera importante recordar:

“Debido a que la regulación semántica procede del exceso de potencial de sentido sobre su uso y su función en el interior del sistema dado en la sincronía, el tiempo oculto de los símbolos puede llevar la doble historicidad de la tradición –que permite transmitir y sedimentar la interpretación- y la interpretación – que conserva y renueva la tradición” (Ricoeur, 2003 [1969]: 40).

El trabajo de Castoriadis (2013 [1975]) y de Ricoeur (2003 [1969]), son útiles porque permiten pensar la idea de tradición como la reinterpretación de significados en el tiempo para un contexto sociocultural dado. Pero también, y especialmente, porque permiten pensar la idea de tradición en relación a la idea de cultura en el sentido en que se ha definido en el capítulo histórico, esto es, como un proceso histórico por el que se constituye y se redefine un sistema de símbolos y significados que caracteriza las relaciones sociales en un contexto y momento determinado, de modo que en algún momento algunos de estos símbolos, significados e ideas cobran una relevancia mayor que el resto, por un periodo de tiempo determinado. En el ámbito de este trabajo, el hecho de entender una cultura como una tradición plantea la necesidad de comprender cómo la función simbólica de patrimonio tiene que ver con la constitución y

articulación de dos tradiciones que obedeciendo a lógicas distintas definen una única cultura, y dotan de sentido una única realidad. Para ello, pero sin ánimo de reconstruir un tiempo lineal organizado en secuencias independientes cada una de las cuales se identificaría con un significado concreto de patrimonio, las distintas nociones locales de patrimonio se van a presentar en relación con la tradición de que serían representativas, para mostrar los factores que han determinado el proceso histórico por el que en el contexto local patrimonio se instituye como un concepto polisémico. De forma paralela se mostrará el tratamiento que el concepto de patrimonio ha recibido desde distintas disciplinas, con la finalidad de examinar la relación entre el “corpus teórico” que analiza y fomenta la producción de nuevos significados de patrimonio y los distintos significados que en el contexto local se identifican con el concepto de patrimonio. Lo que no es más que otra manera de examinar hasta qué punto, en qué ámbitos, y bajo qué circunstancias los diversos significados de patrimonio se sobreponen, se complementan, o se oponen, como de forma paralela se instituyen como interdependientes, hasta cierto límite, las categorías del sistema de clasificación social local.

Este trabajo está influenciado y se sitúa en la línea de las investigaciones que, desde el último tercio del siglo pasado, se han centrado en analizar e ilustrar la relación que se da entre la reproducción de los grupos domésticos (casas), el acceso a los recursos locales en sociedades dependientes del sector primario (básicamente de la ganadería), y el proceso de diferenciación y estratificación social en comunidades del Pirineo⁸⁶. Para el ámbito del Pirineo francés cabe destacar los trabajos de Bourdieu (1962, 1972, 2004); para el caso del Pirineo aragonés las investigaciones de Comas d’Argemir, (1980, 1984, 1991), y Pujadas y Comas d’Argemir (1994), y para el del Pirineo catalán el trabajo de Beltran, Estrada y Roigé (1993). En lo que se refiere al estudio de la relación entre la reproducción de las casas (matrimonio) y la institución de una jerarquía social en relación a la riqueza (patrimonio) de las mismas, este trabajo también estaría relacionado con la investigación de Bestard (1986), sobre la isla de

⁸⁶ Por grupo doméstico entiendo los miembros de una familia troncal, hasta tres generaciones, que viven juntos y dependen de la explotación del patrimonio privado y comunal de la casa. En este trabajo los conceptos de grupo doméstico, casa y familia se utilizan indistintamente. No obstante, para comprender cómo a nivel teórico la idea de grupo doméstico ha substituido a la de familia, y cómo la definición de la morfología y las funciones por las que se expresa un grupo doméstico ha estado influenciada por la idea de casa, en tanto grupo de individuos que explotan corporativamente unos recursos, y por la expresión unidad de residencia, ver, por ejemplo, el trabajo de DEVILLARD, M.J. (1990) “El grupo doméstico. Concepto y realidades” *Política y Sociedad* 6/7,103-111, y el de SEGALÉN, M. (1992) *Antropología histórica de la familia*, Madrid, Taurus.

Formentera, y con la de Barrera (1990) para el caso de la Cataluña rural⁸⁷. En el contexto más amplio de la Península Ibérica este trabajo también estaría en relación con el trabajo de Contreras (1989), centrado en la reproducción de las comunidades campesinas en España, con el de Iturra (1987) para el caso de la Galicia rural, y también con las monografías de O'Neill (1984) y Pais de Brito (1996), inspirada esta última en un trabajo anterior de J. Dias (1953), en las que se analiza el proceso de estratificación social y la reproducción de las casas en relación con el acceso y la explotación de recursos comunales en el noreste de Portugal. Si se considera una área geográfica mayor, este trabajo también estaría en relación con el trabajo de Cole y Wolf (1974) donde el sistema de herencia, la explotación y el acceso a los bienes comunales y la reproducción de los grupos domésticos se relaciona con la creación de una identidad local en dos poblaciones próximas en los Alpes italianos, y con el trabajo de Gray (2000), sobre la región de los *Borders*, en Escocia, en el que se analiza cómo la población de una comunidad dependiente básicamente del sector primario construye su vida (*make a life*) en relación con la intervención, cada vez más significativa, del Estado británico y la Comunidad Europea en la producción agrícola.

Pero aunque este trabajo tiene ecos de todos los anteriores, la perspectiva que se desarrolla es otra⁸⁸. Aquí, el interés radica en incidir en la función simbólica del concepto de patrimonio, a causa de su sobredeterminación, para mostrar cómo las representaciones que los *veïns* construyen sobre el mundo y sobre su experiencia de vida en ese mundo, se inscriben en una tradición cuyo sentido pasa por la institución de la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo, y por la resignificación de la relación entre los conceptos de patrimonio, casa, familia, y un sistema de sucesión y herencia indivisa que prioriza la primogenitura masculina representados por la institución de

⁸⁷ Las estrategias de reproducción del grupo doméstico se explican en el segundo capítulo etnográfico donde se muestra la relación entre la institución de un sistema de autoridad tradicional y las actividades económicas de las que las casas dependen en la actualidad.

⁸⁸ Los trabajos que, desde mediados del siglo pasado, analizan la estratificación social, en el contexto de pequeñas comunidades de España, son varios y diversos: LISÓN TOLOSANA, C. (1966) *Belmonte de los caballeros: a Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford, Clarendon Press; PITT-RIVERS, J.A (1989) [1954] *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Madrid, Alianza; BAENA, L. (1974) *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*. Madrid, Tecnos; GILMORE, D. (1980) *The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*. New York, Columbia University Press, entre otros. Como los anteriores, estos trabajos inciden en el acceso desigual a los recursos locales para explicar la formación de clases y la jerarquía social, pero son los citados anteriormente los que interesan especialmente por la relación que establecen entre la idea de casa, en relación con un sistema de herencia y sucesión y el proceso de diferenciación y estratificación social local.

*l'hereu*⁸⁹ (heredero universal), que se expresa en la figura del *veí-cap de casa* (cabeza de familia).

Para comprender mejor el modo en que la relación entre estos conceptos se da en la vida cotidiana –la lógica de la práctica de la relación lógica patrimonio-*veí*, en el sentido de Bourdieu (1991)- a las ideas de casa, familia y patrimonio es preciso considerar el requisito de permanencia que se “impone” a las sucesivas generaciones de las casas para evitar su abandono y la pérdida (de valor) del patrimonio familiar, privado y comunal, y la importancia de la cualidad de autóctono/a, según se desprende del discurso de los *veïns*, y como se contempla en las ordenanzas municipales. De modo que ser hijo de una *casa veïna* y no abandonarla, se convierten en dos factores indispensables para adquirir la condición de *veí*. Así lo pondría de manifiesto la expresión *tenir arrels* (estar arraigado en el valle) que los *veïns* utilizan justamente para incidir en su origen local como una marca de distinción frente a la *gent de fora* que vive en el valle y que proviene de otro lugar, o frente a los *fills del poble*, que sí son originarios del valle, pero abandonaron su casa por motivos de estudios, de trabajo o para casarse. Por oposición a lo anterior, *no tenir arrels* significa no poder identificarse con la visión del pasado con que se identifica el grupo de *cases veïnes*, y no poder legitimar el derecho a disfrutar de una posición aventajada.

La expresión *tenir arrels* se puede considerar en relación con las expresiones “ser vecino”, “ser de aquí” y “ser de una casa de toda la vida” a las que Comas d’Argemir (1991) se refiere para explicar cómo se establecen las diferencias entre un conjunto de casas que constituyen una única realidad. Comas d’Argemir explica que las expresiones anteriores sirven para distinguir los individuos que poseen las bases del conocimiento social y la competencia cultural para vivir en un lugar, de los que no las poseen. “*Ser de aquí* es conocer el pasado y el futuro de cada persona y de cada casa; es saber conocer, denominar y clasificar. (...) Es en el contexto comunitario donde se produce la asociación significativa entre *casa, estirpe y patrimonio*.” (1991: 142). Según Comas d’Argemir “todo este saber que se adquiere con la socialización y la convivencia, distingue claramente al “que es de aquí” del forastero (incluso aunque resida en la

⁸⁹ Para un análisis del origen de la institución de *l'hereu* en el contexto político, económico y social de la Alta Edad Media en Cataluña, ver TERRADAS, I (1980) “Els orígens de la institució d'hereu a Catalunya: vers una interpretació contextual”. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1: 64-97, y TO, L1 (1993) “Señorío y familia los orígenes del “hereu” catalán (siglos X-XII).” *Studia Historica-Historia Medieval*, XI: 57-79.

localidad)” (1991: 143). En una manera que recuerda a la de Bringué (1995) cuando diferenciaba la población en *veïns* de primera y *veïns* de segunda, y a un nivel superior entre *veïns* y *no veïns*, Comas d’Argemir explica que a pesar del estatuto de igualdad de todas las casas, por el que los vecinos tendrían derecho “sobre los bienes colectivos, a formar parte del Común de Vecinos (...)” (1991: 143), no todas las casas serían iguales. “Unas tienen más prestigio, más solera que las demás, cosa que normalmente se halla relacionada con el hecho de tener también más posesiones (...) son *las casas de toda la vida* las que indiscutiblemente pueden mostrar un pasado vinculado a la comunidad.” (1991: 145). En relación con la idea de contar con un conocimiento sobre el pasado, como un patrimonio, sobre la que se vuelve más adelante, es importante señalar que la sociedad del valle es heterogénea que la existencia de *veïns* no se puede entenderse sin la existencia de la *gent de fora* que vive en el valle, y que la institución de un sistema de símbolos y significados debe ponerse en relación con la construcción y transmisión de tipos distintos, pero interdependientes de conocimiento (tradiciones).

Si se considera la transmisión de un conocimiento como la transmisión de una cultura que se instituye en y por las prácticas de los individuos, y en la reinterpretación constante de la tradición a la que se inscribe, las expresiones locales a las que ha hecho referencia Comas d’Argemir (1991) pueden ponerse en relación con el modo en que Cohen (1982, 1985) explica cómo se establecen los límites entre grupos de individuos en relación con el sentido de pertenencia a un lugar y la experiencia de una cultura en las prácticas diarias. Según Cohen, la gente “conoce una manera de hacer las cosas y conoce un modo habitual de pensar y de actuar que no valoran simplemente porque sea natural, sino porque les conviene para satisfacer sus necesidades (...) la tradición tiene un valor pragmático” (1982: 5). En relación con lo anterior Cohen añade que el sentido de pertenencia es “constantemente evocado por múltiples medios: el uso del lenguaje, el conocimiento compartido de una genealogía (...) esta persistencia en la “producción” y atribución de un valor a la cultura (...) provee un medio fundamental para mantener a las comunidades vivas” (1982: 6). Cohen explica que si una comunidad tiene que sobrevivir en la forma por la que se expresa su estructura debe organizarse en consonancia. Se trata de un orden “que se encuentra en las formas intrincadamente estructuradas por las que las personas pertenecen a sus comunidades y que de alguna manera subordina la individualidad a la comunidad” (1982: 11). El trabajo de Cohen (1982, 1985) y también el de Strathern (1982) permiten pensar que es el valor (sentido) práctico de una tradición lo que permite a los *veïns* identificarse de una manera

concreta y diferente con el concepto de patrimonio, según la coyuntura del momento, y reafirmar la pertenencia a una comunidad de casas (las *cases veïnes*). Pero dado que la sociedad del valle está compuesta por *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, la tradición en la que se inscriben las prácticas de los *veïns* no se puede considerar como un conjunto de significados independientes y autónomos. En la actualidad, la cultura del valle, la forma de vivir y de representar la propia experiencia, se da por la imbricación de dos tradiciones que penetran cualquier ámbito de la vida diaria. De modo que lo que hay que mostrar es cómo estas tradiciones que se sustentan en significados diferentes de patrimonio y por las que la población se diferencia en *veïns* y *gent de fora*, dependen de su influencia mutua para existir y dotar de sentido a la realidad local.

En el capítulo histórico se ha señalado que el *dret de veïnatge* pertenece a las casas que constituyen el grupo de *cases veïnes*, y sólo a estas, y que es en tanto miembro de una *casa veïna* que un individuo, *veí*-cabeza de familia, puede beneficiarse de la puesta en práctica de dicho derecho. Otra cosa es que la capacidad de maniobra real de un *veí*-cabeza de familia acabe dependiendo de la posición concreta de la casa a la que pertenece, es decir, del conjunto de bienes que constituyen los recursos de su casa en relación con el resto de *cases veïnes*. Esta cuestión se ejemplifica en los capítulos siguientes, pero en este punto permite explicar cómo se construye la relación entre las ideas de casa, patrimonio y familia, entendida ésta como un grupo corporativo organizado por un sistema de autoridad, según la edad y el sexo de los individuos, que depende del patrimonio de la casa que se transmite de generación en generación. En condiciones ideales, este sistema de autoridad está representado por el varón más anciano que después de suceder a su padre en la función de *veí*-cabeza de familia y convertirse en *l'hereu* de la casa, representa los intereses de la propia casa ante el resto de *cases veïnes*. De esto se desprende que la relación entre casa y patrimonio se establece por medio del grupo doméstico que trabaja de forma coordinada para la transformación del patrimonio familiar con la finalidad de garantizar la continuidad de la casa, para que exista un próximo *veí*-cabeza de familia que pueda poner en práctica el *dret de veïnatge* y beneficiarse de la explotación del patrimonio comunal en nombre de un patrimonio privado. Esto explicaría cómo se construye una relación intrínseca entre la idea de patrimonio privado y patrimonio comunal por medio de la idea de casa (identificada con un grupo doméstico), y cómo ser *veí* pasa por ser miembro de una *casa veïna* que tiene derecho a explotar el patrimonio comunal por formar parte, junto

con el resto de *casas veïnes*, del Común de Vecinos. Así, si una familia es un grupo de individuos jerárquicamente organizado que se mantiene unido en pro de un patrimonio privado, independientemente de la forma por la que éste se exprese, el grupo de *veïns*, vinculado o no por relaciones de parentesco puede pensarse como un conjunto estratificado de casas cuyos miembros comparten el interés por continuar beneficiándose de la explotación de un patrimonio comunal que con el tiempo cambia de valor y significado. Este planteamiento deja entrever que será por medio de unas prácticas que se inscriban en la relación lógica patrimonio-*veí* dotándola de sentido, que los *veïns* son capaces de identificarse con los recursos económicos locales concebidos como patrimonio, instituyéndose como la categoría social superior. El hecho de que los *veïns* puedan identificarse con los diversos significados de patrimonio para la continua transformación del patrimonio privado de sus casas, pone de manifiesto la interrelación que existe entre la dimensión simbólica y material del concepto de patrimonio, que reafirma la idea de que sin *veïns* no hay patrimonio y que sin patrimonio no hay *veïns*. De lo anterior también se desprende que la continuidad de la casa depende de que los miembros del grupo doméstico subordinen sus intereses personales a los de la casa, para garantizar la supervivencia del próximo *veí*-cabeza da familia que continuará trabajando para el patrimonio familiar.

La importancia que adquiere el hecho de que las casas continúen habitadas (abiertas) con el paso del tiempo por la posibilidad de transformar el patrimonio en el tiempo, explicaría que éste se exprese por diversas formas y que los miembros de las *casas veïnes* desarrollen diversas actividades económicas. De este modo se puede comprender cómo la idea de patrimonio identificada con una explotación agroganadera no es incompatible con la idea de patrimonio materializada por un negocio de turismo rural, si con ello se consigue mantener o mejorar la posición de la casa. Otra cosa es, como se pretende ilustrar, la importancia que en el proceso de estratificación social adquiere el origen y la naturaleza del patrimonio de las casas. En el contexto actual, con el término patrimonio se designa el monte comunal; una explotación ganadera; la posesión de importantes extensiones de prado destinadas al cultivo de forrajes y de unas pocas parcelas destinadas al autoconsumo; un hotel; un bloque de apartamentos; las habitaciones que se alquilan a turistas en la misma casa, las construcciones viejas o abandonadas: casas, pajares, cuadras, establos, corrales y bordas en desuso, y la propia casa. La multiplicidad de las formas por las que se expresa el concepto de patrimonio, significa que un *veí* puede ser un ganadero, un empresario turístico, un guarda de caza,

un taxista, un empresario de la construcción, o un trabajador autónomo o asalariado en empresas auxiliares de la construcción. Lo que significa que la identidad de *veí* no depende de la actividad(es) económica que se desempeña, sino de la pertenencia a una *casa veïna* que posee un patrimonio que se explota por diferentes estrategias económicas, y que comparte con el resto de *cases veïnes* la identificación con un pasado local. La idea de que el patrimonio, con indiferencia del conjunto de elementos que puedan llegar a constituirlo, es algo que básicamente debe ser transformado para poder ser transmitido, ya se encuentra en el trabajo de García (1998), cuando contrapone la cultura como patrimonio al concepto de patrimonio cultural. García entiende la cultura como un patrimonio, es decir, “como un conjunto de recursos que se heredan, de los que se vive, y que, en este sentido, deben modificarse necesariamente” (1998: 14). Esta asociación entre cultura (pasado) y patrimonio es especialmente útil, porque permite retomar la idea del sentido práctico de una tradición y de la relación lógica patrimonio-*veí* en la medida en que el pasado se reinterpreta en términos del presente.

Babelon y Chastel son dos de los autores que recogen el “significado tradicional” de patrimonio que definen como el término que “*a priori* designa un bien transmitido de padre a hijo, de generación en generación” (1994: 49). Amparándose en este concepto de patrimonio, influenciado por la historia del derecho y centrando su estudio en la idea de casa a ambos lados de los Pirineos, algunos años antes, Assier-Andrieu (1986), ya había hablado de la lógica del modelo doméstico, en un sentido que recuerda la lógica de la relación que se ha presentado entre las ideas de patrimonio, casa y familia para el caso del valle. Según Assier-Andrieu, esta lógica, que denomina el espíritu de la casa pirenaica (*l'esprit de la maison pyrénéenne*) con la intención de incidir en la relación indisociable que se construye entre el concepto de casa y patrimonio, más allá de los individuos que temporalmente constituyen el grupo doméstico, estaría “fundamentada en las representaciones jurídicas que favorecen la unidad de un patrimonio, básicamente bienes inmuebles, su transmisión a un solo hijo y las orientaciones matrimoniales que de ello se derivan” (1986: 95). Como resultado del postulado de la unidad del patrimonio, en que se fundamenta el cuerpo de reglas y prácticas que aseguran la reproducción de las casas en el tiempo, el concepto de casa unificaría la vida social, familiar y cultural, legitimando un orden social determinado por el patrimonio que cada casa posee. La fuerza de la lógica del modelo doméstico, se puede

explicar, según Augustins, por el hecho de que en las sociedades tradicionales⁹⁰ las transmisiones entre generaciones “cumplen un doble rol: dan forma al destino de los individuos y contribuyen a perpetuar las entidades familiares” (1990: 149). Augustins (1989, 1990) dice que los elementos que se transmiten son de naturaleza diversa. Se transmiten casas, tierras, joyas, el apellido y el nombre de la casa, pero también las opiniones, la manera de estar y la forma de relacionarse, esto es, un *habitus* en el sentido de Bourdieu (1991). Para Augustins (1990), la importancia de estos bienes radica en el hecho de que es por su transmisión a lo largo de las generaciones, antes que por los bienes que uno reúne por iniciativa propia, que los individuos adquieren un rango y un estatus, “los bienes, y de forma más general, las posiciones que aseguran un prestigio se transmiten antes que ser conseguidas (...) las transmisiones hereditarias no son el único medio de supervivencia y de prestigio, pero sí un dispositivo estratégico clave” (Augustins, 1990: 150)⁹¹. Según Augustins (1989, 1990), esta organización social es indisociable del hecho de que para perpetuarse las sociedades deben definir escrupulosamente el modo en que los derechos entre los individuos y entre los individuos y las cosas deben ser transmitidos.

Para explicar la doble función de los elementos que se transmiten, Augustins (1989, 1990, 1993) recurre a la teoría de la filiación que desarrolla Radcliffe-Brown (1982 [1940]). Para Augustins (1989), todo sistema jurídico expresa una ética estrechamente relacionada con un principio de legitimidad de las transmisiones entre generaciones. Inspirándose en historiadores del derecho privado, diferencia entre las sociedades organizadas por la lógica de la casa patrimonial (*système à maison*), y las sociedades organizadas en base al grupo de hermanos, concepto que toma de Radcliffe-Brown (1982 [1940]). En el contexto de este trabajo lo que interesa destacar es la idea de grupo corporativo de Radcliffe-Brown (1982 [1940]), porque permite comprender la relación entre la lógica de la casa patrimonial y la constitución del Común de Vecinos por parte

⁹⁰ El trabajo de Augustins (1989, 1990, 1993) interesa especialmente por la relación que establece entre un sistema de sucesión y un sistema de herencia en torno al concepto de casa como aquí se entiende. Pero como se ha señalado en el capítulo precedente esto no significa que la sociedad del valle se perpetúe a sí misma al margen del contexto global. Un ejemplo de las profundas transformaciones que habría sufrido la sociedad rural desde mediados del siglo XX para el Pirineo francés se encuentra en el trabajo de Bourdieu (1962, 1972, 2004) sobre el que se vuelve a hacer referencia en el segundo capítulo etnográfico en relación con el mercado matrimonial.

⁹¹ De forma similar se expresa Barrera cuando explica que la casa es algo más que las cuatro paredes y los campos que la rodean, o la suma de sus moradores en un momento dado de su trayectoria. “La casa solariega representa a los antepasados que pasaron por ella (...) y ha de ser preservada para las generaciones venideras. En la casa encarna toda una estirpe (...)” (Barrera, 1990: 24).

de las *cases veïnes*. Si por grupo corporativo se entiende un grupo de individuos que posee colectivamente la tierra y controla su uso, se puede considerar que el grupo de *veïns*, representado por el Común de Vecinos, explota de forma exclusiva los recursos locales, el patrimonio comunal, en su función de *veïns*-cabeza de familia, como resultado de la transmisión de un conjunto de deberes y derechos, en relación con un patrimonio privado por su pertenencia a una *casa veïna*, favoreciendo la cohesión social y las relaciones de solidaridad dentro del grupo⁹². Sobre la idea del Común de Vecinos entendido como grupo corporativo, hay que recordar que se superpone su concepción como una institución híbrida representada por el ayuntamiento o las EMD locales y la Asamblea vecinal (las *reunions de poble*) resultado de la inclusión definitiva de los montes comunales en el Catálogo de Montes de Utilidad Pública a principios del siglo XX, a raíz de la Desamortización de la segunda mitad del siglo XIX⁹³. En este sentido, hay que decir que el Común de Vecinos no tiene personalidad jurídica, como ejemplificaría que las *reunions de poble* a las que asisten los *veïns*-cabeza de familia en representación de los intereses de las casas se convoquen desde el ayuntamiento y se celebren ante la presencia del alcalde o del presidente de la Junta de Vecinos de la EMD⁹⁴. En este sentido, es importante considerar que el alcalde y los presidentes de las

⁹² La importancia de los derechos y deberes que organizan el acceso de las casas a los recursos locales (comunales), se puede comprender mejor si las ideas de Radcliffe-Brown (1982 [1940]) se ponen en relación con la apropiación histórica de los recursos locales por parte de las comunidades de los valles septentrionales del actual Pallars Sobirà, a la que hace referencia Bringué (1995). Pero también con el origen de la familia troncal que Comas d'Argemir (1991) sitúa en la organización histórica de las comunidades del norte de la Península Ibérica, donde la explotación de bienes colectivos, de capital importancia para la supervivencia, está sometida a fuertes regulaciones para limitar el número de familias residentes permanentes, y también con la relación que Augustins (1989) establece entre la evolución de las formas de ocupación y tenencia del suelo en Europa. En concreto, la interdependencia del derecho romano y germánico en las formas de propiedad y explotación de los recursos, su influencia en un tipo de organización comunitaria, y la lógica por la que se legitima la transmisión de la propiedad y el derecho a explotarla.

⁹³ Como se ha señalado en el capítulo anterior, las ordenanzas municipales que empiezan a redactarse a finales de la década de 1950 reúnen ambas concepciones del Común de Vecinos, al considerar que los bienes comunales cuya gestión depende de la corporación municipal, según normas consuetudinarias tradicionalmente observadas, son propiedad del Común de Vecinos de cada pueblo.

⁹⁴ La concepción y función actual de cada Común de Vecinos, sería equivalente a la que Comas d'Argemir (1991) describe cuando se refiere a esta situación para el caso del Pirineo aragonés. El Común de Vecinos también sería la institución que tradicionalmente habría regulado la organización política y la explotación de los recursos locales, en la provincia de León (Freeman, 1970). La organización política que Behar (1986) describe para un pueblo de León también guarda ciertas similitudes con la del valle, al diferenciar esta autora entre el Ayuntamiento, órgano con autoridad legal que representa al Estado a nivel local, y el Concejo que siendo el órgano de gobierno local desde la Reconquista, su expresión habría quedado reducida a la celebración de reuniones periódicas de los cabezas de familia para discutir asuntos que afectan a la vida cotidiana. En este último sentido, ver también a Pais de Brito (1996).

Juntas de Vecinos son todos *veïns* o miembros de *cases veïnes*, aunque la *gent de fora* que vive en el valle puede formar parte del equipo de gobierno local como regidores o vocales de las Juntas de Vecinos.

Hoy en día el Común de Vecinos, además de tomar forma en la celebración de *reunions de poble*, en las que cada *veí*-cabeza de familia tiene voz y voto⁹⁵, también se expresa a través de la sociedad de cazadores y de pesca del valle, cuando los *veïns* explotan los pastos comunales, y van al bosque a buscar setas o hacer leña, cuando se benefician de las subastas de madera – una parte del dinero que entra al ayuntamiento por esta vía se destina al mantenimiento de las infraestructuras de los pueblos, de modo que las *cases veïnes* quedan exentas de asumir su coste-, cuando se benefician del reparto de un cupo de kilovatios a bajo precio, después de que el consumo de energía eléctrica sea considerado y gestionado como un bien comunal, o cuando los *veïns* y sus familias se reúnen en los *sopars de poble* (cenas de pueblo) en el contexto de la fiesta mayor. Sin entrar por el momento en más detalles sobre el modo en el que el Común de Vecinos adquiere un sentido práctico, lo que interesa destacar es cómo ello es indisociable de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* en el tiempo. De ahí surgiría la posición de fuerza de los *veïns* y la legitimidad con que invisten sus prácticas y sus discursos. En cambio, la *gent de fora* que vive en el valle al no poder identificarse con la idea de patrimonio (pasado) con que se identifican los *veïns*, es decir, con los recursos locales de propiedad privada y comunal de los que las casas habrían dependido para su supervivencia, y no formar parte del Común de Vecinos quedaría relegada a una posición inferior.

Para examinar la organización interna del grupo de *veïns*, es útil establecer un paralelismo entre la organización interna de los grupos domésticos que explotan un patrimonio privado y la institución de los límites del grupo de *cases veïnes*, que explotan un patrimonio comunal. Se ha dicho que a pesar de las diferencias y la competencia que pueda haber entre ellos para mejorar la posición de sus casas, los *veïns*

⁹⁵ La *gent de fora* que vive en el valle quedaría excluida de participar en estas reuniones, porque sus “casas” no son convocadas. Sin embargo, esto choca con lo que explican algunos *veïns* cuando dicen que a una *reunió de poble* puede asistir cualquier persona que viva en el pueblo en el momento de su celebración. Pero también con lo que una ocasión comentaban el grupo de jóvenes autóctonos cuando explicaban que no creían que nadie que no fuera invitado por un miembro de una *casa veïna* se atreviera a presentarse a un *sopar de poble*, en caso de conocer su existencia. Yo, por ejemplo, nunca asistí a ninguna *reunió de poble*, porque nunca nadie me invitó formalmente a participar en ellas. Tampoco insistí para ser convidada, porque como individuo de *fora* entendí que ese no era mi lugar, con lo que desconozco si finalmente mi presencia en estas reuniones hubiera sido o no aceptada. La dinámica de estas reuniones la conozco por lo que la población, *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, y que tampoco es convocada a estas reuniones, me han contado sobre ellas.

continúan constituyéndose como un grupo diferenciado en la medida en que son capaces de actuar para defender el interés común por explotar el patrimonio comunal en beneficio de la propia casa. También se ha dicho que si los *veïns* acceden al patrimonio comunal es porque disponen de un patrimonio familiar, identificado con una casa y un grupo doméstico que trabaja de forma organizada para garantizar su transmisión a la próxima generación, que les permite poner en práctica el *dret de veïnatge*. En este sentido, si se vuelve sobre la relación entre patrimonio privado y patrimonio comunal, y a la idea del Común de Vecinos como un grupo corporativo de casas que explotan en común un conjunto de bienes, se observa que de la puesta en práctica del *dret de veïnatge* depende tanto continuidad de la casa, en tanto la explotación del patrimonio comunal repercute en beneficio del patrimonio privado, como la continuidad del grupo de *cases veïnes* que es lo que permite a los *veïns* continuar actuando como *veïns* en relación con la posición (patrimonio) de sus casas, por oposición al resto de individuos que quedan excluidos de la explotación del patrimonio comunal⁹⁶. La interdependencia entre el patrimonio privado y el patrimonio comunal pone de manifiesto la interdependencia de cada casa del resto de casas que conforman el grupo de *cases veïnes*, y la importancia de que cada casa pueda reproducir el grupo doméstico para garantizar su continuidad.

En líneas generales, las ideas que se acaban de exponer ya se encuentran en el trabajo de Assier-Andrieu cuando en relación a la lógica de la casa patrimonial, que obedece al principio de la perpetuación de la casa en el tiempo, hace referencia al principio de la unidad y perennidad del patrimonio y a la elección de un único heredero (1986: 99). Y en el trabajo de Augustins cuando explica que es a través de las transmisiones patrimoniales que el heredero “recibe el derecho a perpetuar la casa, pero también el verdadero derecho de ciudadanía (...) los cabezas de familia (herederos o conjunto de herederos) se reúnen en las asambleas de las comunidades de montaña para la gestión de la madera y los pastos.” (1990: 155). En este sentido, Augustins afirma que en las

⁹⁶ Los trabajos de BELTRAN, O. (1993) “El marc social de l’adaptació. Casa i organització comunal a l’Aran”, en Comas d’Argemir, D.; Soulet, J.F. (eds.): *La família als Pirineus*, pp. 76-91. Andorra, Govern d’Andorra, para el Pirineo catalán, basado en la relación entre el ciclo de vida doméstico, la casa, y la organización comunitaria, entendida como las relaciones entre un conjunto de casas, y de ARGUDO PÉRIZ, J.L. (1993) “La transmisión hereditaria en el derecho aragonés y navarro”, en Comas d’Argemir, D.; Soulet, J.F. (eds.): *La família als Pirineus*, pp. 62-73. Andorra, Govern d’Andorra, son especialmente útiles para comprender cómo la identidad de *veï* se instituye en el proceso por el que la trayectoria de la propia casa se inscribe en el contexto socio-histórico local en relación con la trayectoria del resto de casas que integran el grupo de *cases veïnes*.

sociedades tradicionales “las reglas que definen las posiciones de cada uno son las mismas que están implicadas en la perpetuación de las entidades sociológicas” (1989: 20), y que las sociedades que valorizan la perpetuación “de una entidad patrimonial, una casa, en el sentido pirenaico del término, tienen unas organizaciones comunitarias que son federaciones de casas soberanas e independientes (...) vinculadas por relaciones matrimoniales o fidelidades políticas.” (1989: 79, 185, 197)⁹⁷. En sus trabajos Assier-Andrieu (1986) y Augustins (1989, 1990) ponen de manifiesto, de forma más o menos explícita, el hecho de que en las sociedades pirenaicas lo que prima es la regla de sucesión (heredero universal), y que las variaciones en la transmisión del patrimonio se dan cuando ello no compromete la continuidad de la regla de sucesión establecida. En este sentido, Augustins insiste en que cada regla de sucesión se corresponde con un principio de legitimidad que justifica las disposiciones tomadas para la transmisión del patrimonio. En el caso de los Pirineos sería “el principio de legitimidad de la casa patrimonial el que justifica todas las decisiones en materia de transmisiones entre generaciones.” (1990: 156). En una línea similar se expresa Comas d’Argemir, cuando para el contexto del Alto Aragón dice que “los ideales culturales respecto a la familia y la casa se fundamentan en los principios de *continuidad* y de *estabilidad* del patrimonio y de la comunidad doméstica. La herencia indivisa es uno de los medios que posibilitan que tales principios se cumplan”⁹⁸ (1991: 135).

Lo que se ha expuesto hasta el momento, permite afirmar que las relaciones entre los *veïns*, institucionalizadas por la observancia de un conjunto de deberes y derechos en relación a la explotación de un patrimonio comunal en beneficio de la propia casa,

⁹⁷ Es preciso insistir en que aquí no se trata de ver como una sociedad se perpetua a sí misma, sin como se instituye en el tiempo por la creación de nuevas relaciones significativas. No obstante, los trabajos de Assier-Andrieu (1986) y de Augustins (1989, 1990, 1993), se consideran interesantes, porque ayudan a comprender la importancia de la relación entre las ideas de casa, patrimonio y familia en el proceso de institución de un orden social en las sociedades pirenaicas.

⁹⁸ Los *veïns* se refieren a las situación y posición de las *cases veïnes* diferenciándolas entre *cases fortes*, a las que también se identifica como *cases pairals* y *cases pobres* (a las que también se identifica con la expresión “*gent que no té gran cosa*”, es decir, casas con poco patrimonio) *cases riques* y *cases que van a més*. En este sentido, aunque Barrera no habla de la constitución de un grupo de *cases veïnes*, introducir su definición de *casa pairal*, entendida como “las casas de propietarios-rentistas importantes (...) A cada una de las grandes casas *pairals* o solariegas están vinculadas habitualmente tres, cuatro o cinco pequeñas casas *masoveras* que trabajan una parte de las tierras del patrimonio solariego. Las familias *masoveras* mantienen así una profunda relación asimétrica, de estrecha dependencia con los propietarios, tanto si éstos residen en la casa solariega o han cambiado su residencia” (1990: 7), es útil para pensar la interdependencia entre las casas y el proceso de estratificación social local. La sociedad del valle ya no depende de forma prioritaria del sector primario, pero el orden social que se correspondería con este modelo económico continua alimentando el imaginario de los *veïns* por el que éstos conciben y explican la realidad económica y social actual, como se muestra en los capítulos etnográficos.

guardan un aire de familia, por tratarse de comportamientos, decisiones y acciones que entran dentro de lo previsible (de lo familiar, por conocido) y, en este sentido, por las relaciones de reciprocidad que ello lleva implícito. En este sentido se puede considerar la expresión “entre ellos hacen piña, porque son como una gran familia”, cuando la *gent de fora* que vive en el valle caracteriza las relaciones que se dan entre el grupo de *veïns*, obviando que las *cases veïnes* compiten continuamente por mejorar su posición. Pero también la expresión “hoy por ti, mañana por mi” que en boca de los *veïns* pondría de manifiesto la complicidad que existe entre las *cases veïnes*, a pesar de la enemistad entre algunas de ellas, porque de ello depende la mejora de su posición, informando, además, de que las relaciones de reciprocidad que pueden existir entre los *veïns* y la *gent de fora* que vive en el valle son de distinta naturaleza. Las alianzas entre las *cases veïnes* son básicas para la continuidad de la propia casa y por extensión la del grupo de *cases veïnes*. Con esto no se quiere negar que la presencia de la *gent de fora* que vive en el valle sea fundamental para que los *veïns* puedan continuar diferenciándose e instituyéndose como una categoría superior, pero si se quiere señalar que la continuidad de las *cases veïnes* depende fundamentalmente de su capacidad para transmitir un patrimonio a las siguientes generaciones, y no de la llegada de *famílies de fora* aunque ello sea indicativo del cambio de valor de los recursos locales que favorece la transformación del patrimonio privado de los *veïns* y la continuidad de sus casas.

En este punto se observa cómo el sentido de costumbre, tradición y cultura, se instituyen como indisociables. Como se ha señalado, la dicotomía *veïns-gent de fora* que vive en el valle se fundamenta en la distinta capacidad de los individuos que integran cada una de estas categorías para apropiarse en la práctica de los distintos significados locales de patrimonio. Los *veïns* se instituyen como una categoría “fuerte”, al identificarse con un significado primordial de patrimonio, en el sentido de anterior, pero también de fundamental, en la medida en que es por medio de este concepto que consiguen apropiarse, reinterpretar, y transmitir el tiempo histórico, y legitimar el derecho a actuar en beneficio de sus casas, como habrían hecho sus antepasados. Como resultado de ello la jerarquía social parece instituirse como un hecho natural, mientras los *veïns* legitiman la puesta en práctica de diversas estrategias por la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. Si la transmisión de una tradición se entiende como el proceso de construcción de un discurso ideológico identitario, y se establece un paralelismo con el modo en que García (1987) explica la generación de discursos colectivos en relación con la mistificación de la realidad, se puede comprender mejor

cómo la institución del significado local de patrimonio que hasta ahora se ha presentado, entendido como una representación colectiva por la que el grupo de *veïns* se constituye como un grupo de individuos diferente del resto, depende de que en ese mismo proceso el concepto de patrimonio se instituya como una idea con la que los *veïns* puedan continuar identificándose, para actuar y justificar sus prácticas en contextos diversos. En este proceso patrimonio se construye como un concepto inherente a la condición de *veí*, porque son los *veïns* los que se la apropian aludiendo a su cualidad de miembros de un grupo mayor que tiene el derecho a explotarlo (patrimonio comunal), y porque sólo ellos, en tanto *veïns*, pueden reinterpretar la relación que se da entre las ideas de casa, familia, sistema de herencia indivisa y sistema de sucesión por primogenitura masculina (patrimonio privado) dentro de los límites de la relación lógica patrimonio-*veí*, con la que se identifican. Por otro lado, esto ratificaría la idea de que patrimonio y *veí* no son conceptos estáticos, y que la continuidad del orden social depende de la creación de nuevas relaciones significativas. Lo anterior también pone de manifiesto que la construcción de un discurso ideológico sobre la propia identidad, por el que se busca imponer una visión del mundo y una jerarquía social favorable a la propia condición, no es incompatible con la diversidad de prácticas y estrategias por las que, en el día a día, los *veïns* consiguen identificarse con el concepto de patrimonio y legitimar su posición. Como tampoco niega, sino que más bien reafirma, la dependencia que el grupo de *veïns* tiene del exterior, representado en su día a día por la presencia de *gent de fora* que vive en el valle. Lo que permitiría afirmar que es por la legitimación de una relación intrínseca con el concepto anterior de patrimonio en el contexto actual, que los *veïns* consiguen satisfacer sus intereses.

Pero dado que ello sólo es posible por la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* en el tiempo, lo que se vuelve necesario explicar es cómo en la idea de patrimonio por la que los *veïns* significan los bienes familiares y los bienes comunales se incluye la idea de un nuevo patrimonio para que el patrimonio de las casas puede continuar siendo transformado. Esto ha de permitir comprender cómo un *veí* puede continuar siendo ganadero, convertirse en empresario turístico sin dejar de ser ganadero o pasar a depender básicamente del turismo, en un nuevo contexto económico. Como señala Cohen, lo anterior sería indicativo del sentido práctico de una tradición “El modo en que el pasado es invocado es fuertemente indicativo del tipo de circunstancias que hacen de tal referencia al pasado un hecho notable” (1985:99). Lo que significa que los *veïns* encontrarán un sentido a una realidad cambiante en la medida en que son

capaces de dotar con un significado nuevo a formas significativas ya existentes por su relación con otras formas, y que incorporarán como propio un significado nuevo en la medida en que éste se conciba en términos de significados anteriores. Concretamente, esto quiere decir que los *veïns* serán capaces de beneficiarse de un nuevo modelo económico en la medida en que las formas por las que se expresan los nuevos significados de patrimonio se dotan de sentido por la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. Lo que implica comprender la lógica por la que cada noción de patrimonio adquiere sentido en el contexto de la institución de dos tradiciones interdependientes y en relación con la legitimación de un orden social.

A diferencia de los *veïns*, la *gent de fora* que vive en el valle no puede pensarse como un grupo corporativo, porque no son miembros de *cases veïnes*, no cuentan con un patrimonio familiar en el sentido que aquí se ha presentado, y no pueden ejercer el *dret de veïnatge* para beneficiarse de la explotación del patrimonio comunal, porque no pertenecen al Común de Vecinos. Las relaciones entre este grupo de individuos no están reguladas por un conjunto de deberes y derechos. En general, estos individuos no acostumbran a frecuentar los bares locales, donde sí se reúnen los *veïns* y miembros de sus familias, ni a compartir ningún otro espacio de socialización local o a realizar actividades en común, ya sea con los *veïns* o con otras *famílies de fora*, durante el tiempo de ocio, a excepción de las fiestas señaladas. Mientras algunos de estos individuos participan activamente y en primera línea en la organización de la fiesta mayor, otros quedan en segundo plano participando de la fiesta ajenos a los preparativos y organización de la misma. Algunos de ellos incluso optan por marcharse del pueblo durante la celebración de la fiesta mayor, mientras otros que hacen acto de presencia en la fiesta mayor del pueblo en que viven no asisten a las fiestas mayores del resto de pueblos del valle, como sí acostumbran a hacer los *veïns* y sus familias. Debido a que estos individuos tienen hijos en edad escolar –en la mayor parte de los casos estos niños han nacido después de que sus padres llegaran al valle– el principal ámbito de reunión de estos individuos es la escuela municipal, y las actividades familiares que desde ella se organizan⁹⁹. A partir de 2010, un ámbito en el que estos individuos coincidirán periódicamente junto con el grupo de jóvenes autóctonos, *fills del poble* y propietarios de segundas residencias, serán las reuniones que periódicamente empezarán a celebrarse para la organización de la Feria del Hierro Pirenaico. En la

⁹⁹ Los ámbitos y el tipo de socialización que se da entre *veïns* y *gent de fora*, y entre cada una de estas categorías sociales se muestran en los capítulos siguientes.

misma fecha, y debido a que algunos de estos individuos asumen la dirección de una asociación local, creada en los años 80 del siglo pasado para la conservación del patrimonio del valle, otro ámbito de socialización de la *gent de fora* serán las reuniones que se convocan en nombre de esta asociación a las que también asistirán *fills del poble* y propietarios de segundas residencias, pero en las que no participan ni los jóvenes autóctonos, ni sus padres, a pesar del interés de la *gent de fora* que vive en el valle para que los miembros de las *cases veïnes* se unan a la asociación, como se muestra en un capítulo posterior.

La presencia de *gent de fora* en el valle no está en relación con la oportunidad de poder continuar explotando un patrimonio familiar, sino que se debe a la posibilidad de vivir en un lugar donde poder ganarse la vida y fundar una familia, en un lugar apreciado por su belleza natural, por la tranquilidad e incluso por su relativo aislamiento, por oposición a una experiencia de vida previa en Barcelona o en alguna ciudad cercana a la capital catalana, que definen como lugares inhóspitos, donde la vida transcurre entre desconocidos¹⁰⁰. Se trata de un grupo de individuos básicamente heterogéneo que no comparten la historia de un mismo pasado, y que tienen en común poco más que el coincidir viviendo en un mismo lugar durante un periodo de tiempo de sus vidas¹⁰¹. Es importante considerar que desde el momento en que surge la oportunidad muchos de estos individuos participan activamente en la patrimonialización del pasado local, contribuyendo la nueva identidad del valle que lo ha de identificar con un destino turístico. Lo más importante de este proceso es que permite observar cómo por su identificación con un nuevo significado de patrimonio, la *gent de fora* que vive en el valle busca legitimar y arraigar su trayectoria de vida en el contexto local, mientras el tipo de relación que estos individuos son capaces de construir entre el presente y el pasado los continúa instituyendo como una categoría social inferior, en relación al grupo de *veïns*. De forma implícita, en el discurso de la *gent de fora* que vive en el valle también se encuentran referencias a la relación lógica patrimonio-*veï*, cuando comparan su situación con la de las *cases veïnes* o cuando hablan de las prácticas de los *veïns* para

¹⁰⁰ La visión que algunos de estos individuos tienen sobre el valle se ha presentado en el capítulo anterior. En el segundo capítulo etnográfico se describe la trayectoria de algunos de estos individuos.

¹⁰¹ Como se muestra más adelante, los *veïns* consideran que la estancia de estos individuos en el valle es anecdótica y que tarde o temprano todos acabarían marchándose. Una idea que también está presente en la *gent de fora*, a medida que participan en la vida social y su concepción del valle y de los *veïns* cambia. Pero aunque en algunos momentos estos individuos expresen su deseo de regresar a la ciudad de la que son originarios, ninguna de las *famílies de fora* con las que coincidí a mi llegada en 2005 ha abandonado el valle.

mejorar la posición de sus casas. En el discurso de la *gent de fora* la relación lógica patrimonio-veí aparece como el límite a su capacidad para mejorar su posición condicionando el modo en que se ganan la vida, fundamentando la visión de los *veïns* como un grupo de individuos cuya prioridad es continuar acumulando bienes, que sólo se mueven, en sus relaciones sociales o en cualquier actividad que emprenden, si de ello se deriva un beneficio económico.

El modo en que la *gent de fora* que vive en el valle concibe el modo de vida de los *veïns*, vendría a reafirmar la idea de que en el mundo de los *veïns* no importa tanto la forma material por la que se expresa el concepto de patrimonio como que la identificación con el mismo les permita actuar para continuar transformando y aumentando el patrimonio de sus casas. En este sentido, se puede afirmar que el significado del concepto de patrimonio es el de ser la idea por la que los *veïns* son. Lo que no es más que otra manera de insistir en que es por su identificación con la relación lógica patrimonio-veí, a la que constituyen y por la que se constituyen que los *veïns* se apropian de los distintos significados de patrimonio independientemente de las formas por las que éste se exprese. El tono de los discursos de la *gent de fora* que vive en el valle es de queja por la experiencia de una situación desigual que no tienen armas para combatir. Y en este sentido, su discurso, a diferencia del discurso de los *veïns*, no es un discurso por el que se pretende legitimar y justificar el derecho a continuar disfrutando de una posición aventajada, sino una denuncia por lo que se considera una situación injusta que debe cambiar. A pesar de compartir con los *veïns* el interés por identificarse con un nuevo significado de patrimonio, al no contar con la capacidad de legitimar sus prácticas en relación con las de un grupo de iguales que se identifique con una visión del pasado local, la *gent de fora* que vive en el valle no cuenta con el poder para mejorar su posición si ello significa pasar a formar parte del grupo de *veïns*. Lo que, a su vez, pone de manifiesto que la *gent de fora* que vive en el valle puede actuar para mejorar su posición en tanto continúa instituyéndose como *gent de fora*. En relación con lo anterior puede considerarse que tendría poco sentido que la *gent de fora* aludiera a su condición para intentar mejorar su posición en relación a la de los *veïns*, en el sentido de que la categoría social con la que se les identifica limita más que posibilita. Pero contraponiendo su situación a la de otros individuos considerados también *gent de fora*, (*fills del poble*, turistas, y propietarios de segundas residencias), se observa cómo la *gent de fora* que vive en el valle son capaces de presentarse como siendo “menos de fuera”, por vivir todo el año en el valle, identificarse con la categoría *residents*

empadronats y sacar partido de su condición¹⁰². Esto mostraría cómo la categoría *gent de fora* (que vive en el valle) se instituye como una categoría débilmente estructurada en la que se engloban individuos con orígenes e inquietudes diversas, con una capacidad limitada para nombrar y significar la realidad, como pone de manifiesto que el término con el que son designados y se autodesignan les venga impuesto por los *veïns*.

Se ha dicho que una explotación agroganadera y un negocio familiar de turismo rural son dos de las formas por las que actualmente se expresa el patrimonio de las casas. Pero para que ello pueda ocurrir es menester que otras ideas de patrimonio se instituyan por otras formas. A principios de la década de 1980, en un contexto en que las casas dependen básicamente del sector primario y el valle continúa perdiendo población, empieza a gestarse una nueva idea de patrimonio cuando algunos *fills del poble*, en este caso, hijos de *cases veïnes* que abandonaron sus casas para proseguir sus estudios, instalándose definitivamente fuera del valle, junto con algunos turistas, excursionistas¹⁰³ y propietarios de segundas residencias unen esfuerzos para crear la Asociación para el patrimonio del valle (APV). El objetivo de la APV era recaudar fondos (subvenciones de las que los ayuntamientos quedarían exentos) para restaurar las iglesias y las ermitas del valle, acondicionar fuentes y senderos, además de revitalizar la celebración de alguna romería. La trayectoria de esta asociación se retoma en un capítulo posterior en relación con la celebración de la Feria del Hierro Pirenaico, lo que de momento interesa destacar es que su origen está relacionado con la concepción idealizada del entorno y la cultura locales por parte de individuos que viven a cierta distancia de la realidad local, y que nunca logró captar el interés de la población autóctona. Esto estaría en relación con el hecho de que las actuaciones que la APV había promovido no afectaban elementos que eran considerados como patrimonio por parte de los *veïns*, en el sentido de que de su explotación (e identificación) no dependía la mejora de la posición de sus casas, aunque el patrimonio de algunas de ellas, las que ya dependían del turismo, se beneficiara indirectamente de la imagen del valle que esta asociación promovía. Lo que, por otro lado, no quita que los *veïns* utilicen sin mayor

¹⁰² El contexto y el proceso de creación de esta nueva categoría social se describe en el próximo capítulo.

¹⁰³ Aunque el contexto local sea muy diferente, en el imaginario de los *veïns* a algunos de estos turistas y excursionistas se los concibe como la continuidad de los excursionistas que durante las primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado circulaban por el valle, y que eran apreciados por pagar generosamente a la población cuando se alojaban en las fondas locales y ésta transportaba con animales de carga los víveres y el material de montaña hasta un refugio.

problema el término patrimonio para referirse al nombre oficial de la APV. Con la creación de la APV, empieza un proceso de selección y clasificación de elementos autóctonos que deriva en la identificación de un nuevo patrimonio: iglesias y ermitas. Y con la creación de un parque natural¹⁰⁴, a principios de la década del 2000, dos décadas más tarde, se asiste a la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales y a la aparición del concepto de patrimonio natural y patrimonio cultural, por la puesta en valor del pasado local para su consumo turístico. Lo que interesa destacar es que en ambos casos, la creación de un nuevo patrimonio está promovida por *gent de fora*. En el primer caso, por *fills del poble*, turistas y propietarios de segundas residencias. En el segundo caso, por técnicos, expertos y *gent de fora* que vive en el valle. Una diferencia importante en relación con la identificación de iglesias y ermitas como patrimonio es que la identificación del monte comunal como patrimonio natural se sobrepone sobre unos recursos que los *veïns* ya consideran patrimonio, el patrimonio comunal de las *cases veïnes*, y que la patrimonialización de la cultura local se asienta sobre la visión del pasado con la que éstos se identifican para interpretar el presente por medio de la relación lógica patrimonio-*veí*, que es lo que los legitima para apropiarse de los nuevos significados de patrimonio.

A diferencia de la *gent de fora* que vive en el valle, los *veïns* no utilizan el concepto patrimoni natural para referirse al monte comunal, al que continúan nombrando el “*comú*”, ni el concepto de patrimonio cultural para referirse a su pasado. En cambio, patrimonio natural, relacionado con la idea de biodiversidad y con un paisaje compuesto por bosques frondosos, altas cimas y pastos comunales, y patrimonio cultural, relacionado como la invención, revitalización y recuperación de fiestas y oficios antiguos para la celebración del pasado¹⁰⁵, sí son expresiones que la *gent de fora* que vive en el valle utiliza para referirse al medio físico y a la cultura local. En muchas

¹⁰⁴ El proceso de creación de este parque natural se ha explicado en el capítulo anterior. Sólo señalar que debido a la alta afectación del territorio del valle, el 95% de su superficie quedará incluida dentro del valle, desde el parque natural se proyecta la puesta en marcha de un plan de desarrollo local sostenible para dinamizar su economía. Las iniciativas que contempla este plan y su puesta en marcha se explican en los próximos capítulos. Desde su creación, el parque natural se convierte en el principal agente patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales.

¹⁰⁵ Si la inclusión del territorio del valle dentro de un parque natural sería la prueba de que el valle cuenta con un patrimonio natural, la celebración de la Feria del Hierro sería la prueba de que ya existe un patrimonio cultural, como mostraría la identificación previa de un patrimonio arqueológico, aunque la idea de patrimonio natural y cultural son indisolubles, porque ambos resultan de la patrimonialización del pasado local. De hecho, uno de los intereses a que obedece la creación del parque natural es la preservación de un paisaje compuesto por bosques, pastos de alta montaña y prados cultivados, concebidos éstos como el testimonio de la continuidad de la práctica ganadera “tradicional”.

ocasiones, estos individuos utilizan indistintamente el concepto de patrimonio para referirse al patrimonio natural y cultural del valle. Lo que mostraría cómo la creación de un nuevo patrimonio depende de la selección y separación de elementos que pertenecen a una misma y única visión del pasado como un todo coherente (la visión del pasado de los *veïns*), para establecer nuevas relaciones significativas en un contexto diferente (nueva visión del pasado) por medio de un conocimiento experto. Las diferencias en el uso del concepto de patrimonio por parte de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle muestra la diferente posición que ocupa cada una de estas categorías.

Si se vuelve a la relación *gent de fora* que vive en el valle -patrimonialización-patrimonio, se observa que les *famílies de fora* no pueden identificarse ni legitimar sus prácticas por medio de la relación lógica patrimonio-*veí*, porque no puede inscribir su experiencia de vida en la misma tradición en la que lo hacen los *veïns*. Lo que significa que el sentido de sus prácticas depende de su capacidad para inscribir su trayectoria en otra tradición, que depende de la construcción de una nueva relación entre el presente y el pasado. Si la tradición que se identifica con los *veïns* se fundamenta en la reinterpretación de un tiempo histórico de forma que la trayectoria de las casas se entiende como un proceso continuo que va del pasado al presente y del presente al pasado por la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*, la tradición que se identifica con la *gent de fora* es de una única dirección y sólo se da por la reinterpretación del pasado desde el presente. Lo que significa que al contar con una profundidad temporal menor, la *gent de fora* sólo puede legitimar su experiencia de vida en y por el presente, en el marco temporal donde se inscribe la patrimonialización del patrimonio. Con esto no se quiere decir que los *veïns* no participen en la patrimonialización del pasado local, sino incidir en que es por medio de la identificación con el concepto de patrimonio turístico que la *gent de fora* que vive en el valle puede establecer una relación entre el pasado y el presente para legitimar su situación en el contexto local actual. La articulación entre ambas tradiciones, por la que se instituye el sistema de símbolos y significados que definen la cultura local, pone de manifiesto que la relación lógica patrimonio-*veí*, depende de la institución de la relación *gent de fora* (población no autóctona, técnicos y expertos) -patrimonialización-patrimonio. Pero también muestra las tensiones que surgen a lo largo de este proceso cuando la lógica por la que se instituye un nuevo patrimonio choca con la relación lógica por la que los *veïns* se instituyen como la categoría superior.

Para mostrar cómo ambas tradiciones responden a lógicas distintas, pero complementarias, instituyendo en su articulación los límites entre las categorías sociales y el sentido de las prácticas, se va a hacer referencia al trabajo de Pouillon (1975) y el modo en que concibe la idea de tradición, entendida como una filiación inversa entre el presente y el pasado, en la que se inspira Davallon (2006) para explicar el proceso de patrimonialización como la construcción de una relación simbólica entre el pasado y el presente desde el presente, que se basa en descontextualizar de la tradición en la que se habrían originado los objetos por los que se pretende crear una nueva relación entre el pasado y el presente al inscribirlos, recontextualizarlos, en otra tradición que les conferirá un sentido nuevo (Prats, 1997; Rautenberg, 2003). Según Pouillon, y de un modo que contrasta con el planteamiento de Hobsbawm (2002 [1983]), para comprender el sentido de una tradición es necesario ir del presente al pasado y concebirla como un punto de vista que nosotros tomamos hoy sobre lo que nos habría precedido:

“es necesario que el pasado persista para que podamos sacar partido de él sin que ello signifique que podamos actuar de cualquier modo. El pasado impone los límites dentro de los que nuestras interpretaciones dependen solamente de nuestro presente (...) tomar conciencia de una tradición es encontrar en el pasado un patrimonio (*héritage*), que sólo es aceptado en beneficio de un inventario los criterios del cual son nuestros. (...) la tradición marcha a la inversa de la herencia biológica, aunque con frecuencia se presenta bajo su modelo (...) el hijo, aquí, engendra a su padre, y es por eso que puede tener varios (padres).” (Pouillon: 1975: 160).

De lo anterior se desprende que el recurso a una tradición es una manera de formular la diferencia y de legitimar la identidad de los individuos al presentarse éstos como los sucesores de aquéllos a los que han hecho sus predecesores. De manera similar se expresa Lenclud (1987) cuando, inspirándose en el trabajo de Pouillon (1975), afirma que la utilidad de una tradición, entendida como la transmisión de una cultura, es ofrecer a todos aquellos que la anuncian y la reproducen, día a día, el medio de afirmar su diferencia y su autoridad. Del trabajo de Lenclud interesa especialmente destacar la relación que establece entre las ideas de tradición y cambio social, que explica como sigue: “cuánto más una sociedad tiene los medios para reproducir exactamente el pasado, más apta es para perpetrar el cambio (...) la tradición (*traditionalité*) es una

condición del cambio” (1987: 123), porque permite pensar cómo una visión del pasado local se concibe como hecho natural en la medida en que es reinterpretada en un proceso por el que se instituyen las diferencias, el sentido y los límites entre las categorías del sistema de clasificación social local.

Para continuar examinado la relación entre las diversas tradiciones que coexisten en el seno de una sociedad es indisociable y la institución de una jerarquía social, se considera importante introducir el modo en que Rautenberg (2003) concibe la relación entre la idea de tradición y la transmisión de una memoria colectiva en el proceso de constitución de una identidad. Según Rautenberg, la memoria es uno de los principales soportes de transmisión de la tradición: “cualquiera que sea la sociedad considerada la memoria es portada por la tradición que la fija, permite su transmisión y le da un contexto interpretativo (...) la memoria como la tradición construyen un vínculo entre el pasado y el presente” (2003: 45). Concretamente, Rautenberg (2003) explica las rupturas y continuidades que se dan en la construcción de un vínculo con el pasado a través de los conceptos de memoria doméstica¹⁰⁶ y patrimonio. Según Rautenberg, la memoria doméstica es la que se transmite en el seno de un grupo residencial, entre padres e hijos, entre hombres y mujeres, permitiendo que la historia de cada familia junto con una serie de valores y saberes sean compartidos (2003: 85). Así, y en una forma que recuerda a la de Assier-Andrieu (1986) y Augustins (1989, 1990, 1993), Rautenberg, sostiene que la memoria doméstica permitiría inscribir cada familia y cada casa en un espacio socializado que se identificaría con una historia específica. “La memoria doméstica es la expresión de un vínculo social entre personas dentro de un grupo, entre cada unidad residencial y un colectivo, y de un vínculo social que permite construir una representación colectiva del tiempo” (Rautenberg, 2003: 87). En un sentido que recuerda la expresión filiación inversa señalada por Pouillon (1975), lo anterior permite afirmar a Rautenberg (2003) que la patrimonialización va en dirección inversa al proceso de construcción de un espacio habitado tomando el resultado por la causa¹⁰⁷. En relación con la patrimonialización actual generalizada de las zonas rurales,

¹⁰⁶ El concepto de memoria doméstica no sería tan unitario cuando uno de los conyugues no es hijo del valle. Este hecho se observa, por ejemplo, en el segundo capítulo etnográfico cuando se hace referencia a la relación entre patrimonio y matrimonio, para explicar la función de cada miembro del grupo doméstico en relación a las actividades económicas de que dependen las casas.

¹⁰⁷ Para un análisis de las contradicciones que emergen de “habitar el patrimonio”, identificado con los lugares a los que se les atribuye un significado (valor) diferente por parte de grupos sociales extensos en contraposición a la visión que de ellos tiene la población que los habita, ver GRAVARI-BARBAS, M. (dir.) (2005) *Habiter le patrimoine. Enjeux, approches, vécu*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

lo anterior lleva a Rautenberg a afirmar que la memoria doméstica y el objeto patrimonial remiten a dos filiaciones –a la construcción de vínculos de distinta naturaleza entre el pasado y el presente-, que codifican dos tipos distintos de relación con el pasado, “ambas son portadoras de dos visiones distintas de la realidad: una historia mítica de los orígenes, y la oposición fundadora entre la “ruralidad tradicional” y la modernidad” (Rautenberg, 2003. 92). Según Rautenberg (2003), la primera filiación se fundaría sobre las representaciones que el grupo construiría sobre su propia historia, mientras que la segunda se basaría en la imagen del mundo rural creada desde el exterior. Sobre esta última cuestión se vuelve más adelante, lo que de momento interesa es ver cómo la memoria doméstica, que Rautenberg (2003) identifica con una cultura doméstica, concebida como indisociable de la transmisión del patrimonio familiar, es sobre la que se instituye la memoria colectiva del grupo de *veïns* por oposición a la elaboración de una memoria histórica con la que se identificaría la *gent de fora* que vive en el valle.

Con la expresión “la historia no comienza sino en el punto en que la tradición acaba, momento en que se descompone la memoria social” (1968 [1950]: 68), Halbwachs pone de manifiesto que cuando la memoria de una serie de acontecimientos deja de contar con el soporte de un grupo social es cuando se procede a inventariar algunos elementos del pasado para hacer historia. Lo que permite pensar la historia (una historia) como la solución de continuidad entre la sociedad que crea e interpreta esa historia y los individuos que fueron testimonios o actores de los hechos a los que se hace referencia. “Ciertamente, uno de los objetos de la historia puede ser precisamente el de poner un puente entre el pasado y el presente” (Halbwachs, 1968 [1950]: 69). Según Halbwachs (1968 [1950]), una memoria colectiva es una corriente de pensamiento continua en la que a diferencia de la historia, en la que se distingue una sucesión de periodos históricos, el pasado no se opone al presente, porque el pasado constituye de forma indisociable la conciencia del grupo por la que se expresa. Esta observación es especialmente importante, porque permite a Halbwachs (1968 [1950]) sostener que una memoria colectiva se identifica con un grupo social limitado en el espacio y en el tiempo, que una memoria colectiva cambia según cambia el grupo social al que pertenece –una idea que también se encuentra en Samuel cuando afirma que una memoria colectiva “lejos de transmitirse a guisa de “tradición” atemporal, muda progresivamente con el discurrir de las generaciones (...) y nunca resulta más camaleónica que cuando semeja impasible.”(2008 [1994]: 12)-, y que a diferencia de

una memoria histórica –concepto que para Halbwachs es en sí mismo un contrasentido, porque se trata de una memoria objetiva que la historia elabora por la descontextualización de unos hechos de la experiencia de vida de un grupo concreto-, una memoria colectiva siempre es diversa. En el contexto de este trabajo, las ideas anteriores que llevan a afirmar que “cada grupo define localmente su propia memoria y una representación del tiempo que sólo es suya” (Halbwachs, 1968 [1950]: 100) son especialmente importantes, porque permiten pensar la transmisión y reinterpretación de una memoria colectiva y la construcción de una memoria histórica, en el contexto de la institución de un orden social como resultado de la institución del tiempo identitario por formas relativamente estables (Castoriadis, 2013 [1975]: 574-575). Para ello se va a volver sobre las distintas nociones de patrimonio.

Según Davallon (2000), uno de los problemas que habitualmente presentan las aproximaciones al concepto de patrimonio es el hecho de incidir o en la diferencia que este concepto establece entre “nosotros y aquellos que han sido los productores o los depositarios de determinados objetos”, o en la continuidad “entre nosotros y “ellos” privilegiando el mantenimiento de la tradición, la rememoración y la reivindicación de la identidad” (2000: 8). En el primer caso se trata de una posición que se inscribe dentro de una corriente tradicionalista, mientras que en el segundo caso se trata de una posición que se corresponde con un punto de vista vanguardista. En contraposición con estas posturas, Davallon afirma que el patrimonio opera instituyendo una continuidad entre nosotros y “un otro” lugar y tiempo (*l’ailleurs*) de donde procede, siendo una muestra de ese *ailleurs* en la sociedad actual, al tiempo que establece una diferencia entre ambos mundos (2000: 9). Y sostiene que dado que la transmisión, necesaria para el establecimiento de un vínculo entre el pasado y el presente, es constitutiva del concepto de patrimonio la manera de superar estas posturas es mostrando cómo opera la idea de patrimonio en la construcción social de esa transmisión. En el valle se observa que *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle participan en la patrimonialización de recursos locales para la construcción de un nuevo patrimonio, y que ello depende de su capacidad para identificarse con visiones distintas del pasado que siendo interdependientes se instituyen como diferentes. Si en el caso de los *veïns* la reinterpretación del pasado es indisociable de la transmisión de una memoria colectiva según se instituye en la práctica la relación lógica patrimonio-*veí*, en el caso de la *gent de fora* que vive en el valle la reinterpretación del pasado es indisociable de la participación en la construcción de una memoria histórica por la que se fundamenta la

relación patrimonialización-patrimonio. La diferencia estaría en que la memoria colectiva del grupo de *veïns*, fundamentada en la memoria doméstica de las casas, incluye la constitución de una memoria histórica que es el único medio con el que cuenta la *gent de fora* que vive en el valle para establecer un vínculo entre sus prácticas diarias y el contexto socio-histórico local. Esto permite afirmar que el grupo de *veïns* participa en la patrimonialización de los recursos locales al actualizar la visión del tiempo anterior con la que se identifican por medio de la relación lógica patrimonio-*veí*, mientras la *gent de fora* que vive en el valle se identifica con el pasado en el contexto de la patrimonialización del pasado local, poniendo de manifiesto cómo la patrimonialización precisa de la existencia de un pasado anterior. En este sentido, lo que se observa no es una filiación inversa o una ruptura con el pasado, sino la inscripción del pasado en el presente, y viceversa. Lo que permite afirmar que la patrimonialización del pasado no se da al margen de la historia de un pasado anterior, sino por su continuidad porque la producción de un nuevo patrimonio afecta a elementos autóctonos previamente considerados patrimonio.

La idea de un concepto anterior de patrimonio, a la que se ha hecho referencia en la primera parte de este apartado, que implica la transmisión de unos bienes y de una visión del pasado coincide con el significado de patrimonio en el ámbito del derecho. Lo que significa que su transmisión está regulada en relación a un sistema de herencia y sucesión que afecta las relaciones entre los miembros del grupo doméstico. Así pondría de manifiesto la referencia de los *veïns* a la existencia de capítulos matrimoniales, generalmente en relación con la situación de les *cases fortes*, y también las ambigüedades que emergen cuando algún *veí* en su función *d'hereu-cabeza* de familia no puede vender parte del patrimonio familiar por *no tenir papers*, es decir, por no contar con las escrituras de los bienes familiares a su nombre. El modo en que se instituye la jerarquía social en el contexto local hace que la organización social del valle guarde cierta similitud con la de las comunidades de campesinos y ganaderos estudiadas por los autores citados al inicio de este apartado, aunque como se ha señalado la institución de la sociedad local depende de la creación de nuevas relaciones significativas dentro de los límites de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. Desde el último tercio del siglo pasado, al amparo de directrices político-económicas de la Unión Europea (UE), y cuando se elabora una legislación específica para las áreas de montaña por parte del Gobierno español y catalán, el valle empieza a ser reconocido y a recibir el trato de zona rural de alta montaña. Lo que con el tiempo

se traducirá en la inversión de dinero público para la patrimonialización de la naturaleza y la cultura. Lo que requiere hacer un último inciso para explicar la diferencia y complementariedad entre las distintas nociones de patrimonio. Cuando se hace referencia a la relación lógica patrimonio-*veí* lo que se observa es cómo un grupo de individuos son capaces de legitimar en sus prácticas el derecho a continuar explotando los recursos locales en beneficio de sus casas. Cuando se hace referencia a la relación patrimonialización-patrimonio lo que se observa es que sin la identificación previa de un patrimonio (elementos a los que se les confiere un valor especial por su relación con un tiempo anterior) no se puede dar la patrimonialización para la producción de un nuevo patrimonio. De esto se desprende que para comprender cómo un patrimonio se instituye en un nuevo patrimonio, la institución local del tiempo debe ponerse en relación con la lógica que desde el exterior regula la institución de un nuevo pasado por la producción de significados diversos de patrimonio. Esto también ha de permitir comprender porqué es necesario que exista un patrimonio previo para la producción de un patrimonio nuevo.

La sociedad del valle no es una sociedad tradicional, si por ello se entiende la localización de una estructura social que se perpetúa a sí misma, pero sí una sociedad rural en la era del capitalismo avanzado en el que los significados posibles de los pasados locales adquieren una importancia relevante. Según Harvey (2008), el patrimonio (*heritage*) es un proceso cultural, una construcción discursiva, por la que la gente usa el pasado con finalidades materiales. En este sentido, el concepto de patrimonio debe inscribirse en la experiencia cambiante del espacio y el tiempo, y su estudio, que no puede constituir por sí solo un ámbito independiente de análisis, no debe reducirse a un marco temporal acotado arbitrariamente y/o dado por sentado, como podría ser la segunda mitad del siglo XX. Harvey sostiene que cada sociedad se habría relacionado con su pasado, y sería por la “comprensión del significado y la naturaleza de lo que la gente se cuenta sobre su pasado que los estudios sobre el patrimonio pueden formar parte de los debates sobre la producción de la identidad, el poder y la autoridad en la sociedad en general.” (2001: 3). Según Harvey (2001, 2008), no haber partido de esta perspectiva habría conducido a que en muchos trabajos se encuentre una definición de patrimonio restringida al ámbito de lo comercial, una creciente relación del concepto de patrimonio con formas consideradas postmodernas de ocio, y una asociación de forma casi automática del concepto de patrimonio con el contexto político y económico internacional que empieza a dibujarse en la década de

1970, y que sufre diversas transformaciones hasta el cambio de siglo. Harvey insiste en que en lugar de dar por sentada la actualidad (*presentness*) del concepto de patrimonio, lo que hay que hacer es explicarla, porque “la tendencia actual por la nostalgia y el tiempo de ocio y entretenimiento que se relacionan con el concepto de patrimonio sólo son la última fase de una trayectoria mucho más larga.” (2001: 16). Una idea que ya se encontraría en el trabajo de Samuel (2008 [1994]).

Para comprender cómo el concepto de patrimonio es indisociable de la dinámica del poder en cualquier sociedad, y está íntimamente vinculado con la construcción de la identidad a nivel personal y comunitario, Harvey (2008) insiste en la importancia de relacionar las políticas identitarias sobre el control del patrimonio a nivel oficial con la construcción de un patrimonio personalizado y localizado (*small heritages*). Una idea que podría ponerse en relación con el trabajo de Williams cuando sostiene que del mismo modo que no se puede observar el cambio económico en unas condiciones neutras, sólo “se puede observar la influencia exacta de la herencia (pasado) cuando se encarna en un medio (...) si nos proponemos entender las culturas nos tenemos que atener a un sistema total de vida” (1974 [1958]: 417-418). Harvey (2008) sostiene que la comprensión de cómo se constituye una memoria cultural, entendida como el reflejo de contextos históricos y sociales cambiantes en una construcción colectiva del pasado, ha de permitir entender cómo una visión del pasado se fundamenta en lugares, objetos, conceptos, tradiciones y prácticas que son designados como patrimonio. A su vez, y en términos de esos contextos concretos cambiantes, ello también tendría que permitir explicar una historia del dinamismo institucional y del desarrollo tecnológico, y el acceso cambiante a la producción, al consumo, y a la interpretación del patrimonio (Harvey, 2008: 3). En una línea similar a la expuesta por Harvey, cuando afirma que en todas las épocas la gente ha echado mano de una memoria retrospectiva para recurrir al pasado y transmitir al futuro un significado de destino ya fabricado, que estaría en relación con la concepción de patrimonio como algo que “puede ser encontrado, interpretado, clasificado, presentado, conservado y perdido una y otra vez” (2008: 22), en este trabajo también defiende que en el contexto local el concepto de patrimonio siempre habría estado presente en el sentido en que remite a un pasado por el que se satisfacen las necesidades del presente. En este punto, y en relación con lo anterior, se cree conveniente volver sobre el marco temporal de este trabajo que abarca desde la década de 1950 hasta la actualidad, y puntualizar el porqué de su delimitación. En el capítulo anterior se ha explicado que el inicio de este periodo estaría marcado por la

redacción de unas ordenanzas municipales para la regulación de la explotación del patrimonio comunal, que coincide con el fin del sistema agroganadero “tradicional” de alta montaña, y con el inicio del despoblamiento sin precedentes de la comarca del Pallars Sobirà. Pero lo que me llevó a interesarme por las transformaciones económicas y sociales del valle fueron los discursos locales por los que *veïns* y *gent de fora* que viven en el valle construían cuando recurrían un pasado más o menos reciente para explicar su experiencia de vida, la situación del resto de la población, y las relaciones sociales. Con el tiempo me di cuenta de que estas representaciones sobre el pasado se daban por la articulación de dos tradiciones que se basaban en visiones distintas y complementarias del pasado en las que se fundamentaban nociones distintas de patrimonio que dotaban la realidad con un nuevo sentido. El final de este periodo estaría marcado por el inicio y el final del periodo de trabajo de campo que coincide con el momento en que la *gent de fora* que vive en el valle adquiere un papel destacado en la vida social por su implicación en la patrimonialización del pasado local. Esto significaba que el sentido actual de la noción “tradicional” de patrimonio pasaba por comprender la resignificación de la relación lógica patrimonio-*veï* por medio de un nuevo concepto de patrimonio que dependía de la existencia de un patrimonio anterior. De este modo también se podía explicar el sentido práctico de la polisemia de patrimonio y su relación con la institución de un orden social.

Dada esta situación, para comprender cómo el contexto local se articula con una tradición a escala global, entendida como una cultura humana general “que representaría una línea común de crecimiento a través de diversas variantes y conflictos, y que sólo puede ser comprendida en el contexto de sociedades particulares constituidas por una temporalidad propia” (Williams 1984 [1961]: 59), que legitima la patrimonialización de pasados locales, se va a hacer referencia a la importancia que la vuelta al pasado toma en la constitución del discurso ideológico que justificará el desarrollo del sistema capitalista en el último tercio del siglo XX. Con esto se espera continuar mostrando cómo la forma por la que actualmente la sociedad local instituye su continuidad resulta de la institución de la relación lógica patrimonio-*veï* en el contexto de la patrimonialización del patrimonio (pasado) local. Para ello se va a partir del trabajo de Boltanski y Chiapello (2002). De estos autores interesa destacar la idea – que ya se encuentra en el trabajo de Harvey (1995)- de que cuando el capitalismo se enfrenta a una exigencia de justificación “moviliza algo que ya está ahí, algo cuya legitimidad se encuentra ya garantizada y a lo cual dará un nuevo sentido asociándolo a

la exigencia de acumulación de capital.” (2002: 61). Boltanski y Chiapello (2002) explican que uno de los aspectos en que se ha fundamentado la crítica al capitalismo ha sido el desencanto y la inautenticidad de los objetos, de las personas, de los sentimientos y, en general, del tipo de vida con el que se encuentra asociado. Estos aspectos que se encontrarían articulados en la crítica artística –la crítica social trataría de resolver el problema de la desigualdad y la miseria-, pondrían en primer plano la preocupación por la pérdida del sentido, y más en concreto, “la pérdida del sentido de lo bello y de lo grandioso que se desprende de la estandarización y de la mercantilización generalizada que no sólo afecta a los objetos cotidianos, sino también a las obras de arte (...) y a los seres humanos.” (Boltanski y Chiapello, 2002: 85). Según Boltanski y Chiapello (2002), por oposición al capitalismo que se había desarrollado entre las décadas de 1930 y 1960 –un capitalismo social considerado obsoleto, estrecho y coactivo-, la ideología que justificará el compromiso del capitalismo a partir de las décadas de 1960 y 1970 se apropiará del discurso de la crítica artista, de modo que será la satisfacción de una demanda de diferenciación lo que marcará el desarrollo del capitalismo de final de siglo. Boltanski y Chiapello explican que para aspirar a ser auténticos (diferentes) los bienes deben proceder de fuera de la esfera mercantil, de los “yacimientos de autenticidad” (2002: 559). Lo que significa que la mercantilización de lo auténtico supone el referente de un original que no es una mercancía, sino un valor de uso puro definido por una relación singular respecto a un usuario.

“En cada momento histórico sólo se puede convertir en objeto de deseo y fuente potencial de beneficio a una limitada parte de los seres –materiales o inmateriales, reales o virtuales- (...) la mercantilización de lo auténtico permite reimpulsar desde nuevas bases el procedimiento de transformación del capital en no capital, uno de los principales motores del capitalismo (...) la conversión del no capital en capital obedece a una *serie de operaciones* (...) que crean un “producto” a partir de una diversidad de recursos.” (Boltanski y Chiapello, 2002: 559-560).

Según estos autores, durante los últimos 30 años del siglo pasado, la mercantilización de lo auténtico se habría ido extendiendo a ámbitos hasta entonces considerados económicamente marginales por el aumento de las inversiones culturales y tecnológicas, y por el desarrollo de los servicios, el turismo, la hostelería, etc. La serie

de operaciones, o codificación, por las que se destacan algunos aspectos mientras otros son obviados, a las que obedece la lógica de la mercantilización de lo auténtico, podrían identificarse con las operaciones de que depende la patrimonialización de un patrimonio (concebido como auténtico por su relación con un pasado anterior) para la producción de un nuevo patrimonio (distintivo) para producir una nueva relación entre el pasado y el presente (Rautenberg, 2003; Davallon, 2006). En este sentido también podría considerarse el trabajo de Frigolé (2007, 2013). En concreto, la relación que establece entre cultura, patrimonio, autenticidad y economía política, y que presenta en estos términos:

“la cultura contribuye (a la autenticidad) con modelos generales que permiten pensar e identificar valores nuevos. Autenticidad define una cualidad por relación o asociación con un origen (y ello) crea una sinonimia entre patrimonio y autenticidad. Las realidades con atributos de autenticidad son patrimonializables, pero en la práctica ello depende de políticas económicas específicas. Sin autenticidad no puede existir el patrimonio (...).” (Frigolé, 2013: 3-4).

Sin entrar en la incapacidad de la crítica artística para satisfacer sus aspiraciones por el descubrimiento incesante de una cualidad de auténtico que deja de serlo en el momento en que es mercantilizada, aquí el trabajo de Bolstanki y Chiapello (2002) junto con el de Frigolé (2007, 2013) son especialmente interesantes, porque permiten pensar cómo la naturaleza y la cultura locales son dotadas con un nuevo valor por su relación con una idea de lo auténtico por pertenencia a un tiempo anterior, que se forja en el contexto global, fomentando una visión idealizada del pasado local, es decir, en la medida en que son concebidas como un patrimonio. O lo que es lo mismo: cómo elementos autóctonos, “originales” y “tradicionales” que atestiguan el pasado local se dotan con un nuevo sentido patrimonio en el contexto económico actual. La importancia de este planteamiento es que en el contexto del valle permite pensar la relación entre la resignificación de un sistema de símbolos y significados y la institución de un tipo de orden social. Al reconocer que el valle ya cuenta con un patrimonio (el de las *cases veïnes*) que ha de ser patrimonializado para contar con un patrimonio nuevo, lo que se está haciendo es reafirmar la jerarquía social según un modelo de orden social ideal (tradicional), porque indirectamente se está reconociendo que ese patrimonio es indisoluble de la trayectoria de las *cases veïnes* en el contexto

socio-histórico local y de su visión del pasado. Lo que permite afirmar que la diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora* se instituye como un hecho doblemente natural, como resultado de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* y como resultado de la patrimonialización del pasado local. Como resultado de la articulación de la lógica en que se fundamenta la patrimonialización del patrimonio con la lógica en que se fundamenta la relación lógica patrimonio-*veí*, se instituiría una lógica –una cultura local- que definiría el modo y los límites lógicos dentro de los cuales *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle podrían actuar para beneficiarse al máximo del contexto económico y social actual. En los siguientes capítulos se ejemplifica esta dinámica, por el momento se va a insistir un poco más en la relación que se establece entre la naturalización de un orden social por su identificación con un tiempo anterior y la puesta en valor del pasado local desde el exterior.

Kirshenblatt-Gimblett (1995, 1998, 2001), explica que el patrimonio es una forma de producción cultural en el presente que recurre al pasado que a través de la industria del valor añadido produce lo local para su exportación. En este sentido, dice que “el patrimonio es previo a su identificación, evaluación, conservación y celebración (...) el pasado está esperando a ser explorado” (1995: 369-370). Según esta autora, el patrimonio añade valor a bienes existentes que ya no son viables, que nunca han sido productivos desde el punto de vista económico, o que no son convertibles en beneficios porque se trata de “recursos libres, inherentes, o naturales” o propiedades inalienables. “esta supervivencia se garantiza a través de los valores añadidos que son el pasado, la exposición, la diferencia y siempre que sea posible la cualidad de indígena” (Kirshenblatt-Gimblett, 2001: 45). De lo anterior se desprende que la producción de un patrimonio que se destina a un consumo turístico se representa a través de un proceso que descarta lo que muestra, porque la patrimonialización de un elemento supone su “reaparición” bajo una segunda vida como representación de sí mismo (Kirshenblatt-Gimblett, 2001; Prats, 2006). Lowenthal (1998 [1985]), también se refiere a la transmutación de los objetos patrimoniales en relación con la creciente importancia que adquiere la construcción de una relación con el pasado. En este sentido afirma que el pasado estaría en todas partes no sólo por su supervivencia en edificaciones, recuerdos, artefactos, etc., sino porque se le evoca constantemente, y que no es la presencia del pasado la que nos habla sino su condición de pasado “nosotros ensanchamos nuestro

sentido de lo contemporáneo a costa de darnos cuenta de su conexión con el pasado.” (1998) [1985]:8)¹⁰⁸.

De manera similar a Kirshenblatt-Gimblett (1995, 1998, 2001) y Lowenthal (1998 [1985]), se expresa Samuel (2008 [1994]) cuando sitúa el inicio de la expansión del concepto de patrimonio como *heritage*, -en sus propios términos legado-, entendido como la producción de un patrimonio histórico, en el siglo XIX en relación con la aparición de los estados nación y el desarrollo del Romanticismo y como una reacción al Renacimiento y al pensamiento de la Ilustración. Samuel elabora una genealogía de los diversos significados del concepto de patrimonio en relación con los ámbitos sobre los que se proyectan y las entidades y organismos políticos que actúan para que se exprese por una forma determinada, con la intención de explicar cómo y por qué este concepto adquiere la relevancia de la que goza en la actualidad¹⁰⁹. Samuel, que toma como referencia el caso británico, explica que la inflación experimentada por el concepto de patrimonio, durante el último tercio del siglo XX, es un fenómeno global que se da tanto en el campo como en la ciudad. Samuel (2008 [1994]), explica que la protección de la naturaleza constituye uno de los linajes más largo y continuado. La defensa de la naturaleza sería anterior a la idea de la conservación del entorno urbanizable y estaría relacionada con la alarma ecologista que habría impregnado con una sensación de urgencia las campañas medioambientales, al tiempo que el patrimonio se definía como algo amenazado. Según Samuel (2008 [1994]), el ecologismo cuajó como causa reformista cuando la expansión económica de posguerra llevó la prosperidad a nuevas cuotas. Otra fuente del ímpetu ecologista sería la contracultura de la década de 1960 y los movimientos de regreso a la naturaleza. Así, argumenta Samuel, lejos de constituir el coto cerrado de grupos minoritarios de

¹⁰⁸ Para un análisis del concepto de patrimonio (*heritage*) como esa parte del pasado que se selecciona en el presente para fines económicos, culturales, políticos o sociales, y su papel determinante en la industria del turismo, ver el trabajo de ASHWORTH, G.J.; GRAHAM, B.; TUNBRIDGE, J.E. (2000) *A Geography of Heritage. Power, Culture & Economy*. London, Arnold. Para un análisis de cómo se construye un discurso autorizado sobre el patrimonio (*heritage*) basado en la idea de un valor cultural innato relacionado con la estética, la producción de un conocimiento experto, la monumentalidad, y la profundidad en el tiempo, ver el trabajo de SMITH, L (2006) *Uses of Heritage*. London, Routledge.

¹⁰⁹ Ya en 1980, en su obra *La Politique du Patrimoine*, Guillaume hace referencia al hecho de que en la actualidad todo parecería convertirse en patrimonio. De forma similar, Choay (2007 [1992]) inspirándose en el trabajo de Stengers pone de manifiesto la recalificación del concepto de patrimonio: patrimonio genético, natural, etc., por haberse convertido en un concepto nómada. En relación con el trabajo de Samuel, se puede consultar la obra BENDIX, R.; EGGERT, A.; PESELMANN, A. (2013) (eds.) *Heritage Regimes and the State*. Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, dedicada a analizar la relación entre la aplicación de políticas promovidas por la UNESCO para la promoción y conservación del patrimonio, y las medidas que a nivel local, regional y estatal ya se aplican para la promoción de la cultura.

militantes como habría sucedido en los albores del conservacionismo, “la noción de patrimonio, tal y como cuajó a finales de la década de 1960, era un capital cultural en el que todo el mundo estaba invitado a participar” (2008 [1984]: 282), dando lugar a una retórica por la que se multiplicarían los senderos públicos para que todo el mundo tuviera acceso a la belleza del patrimonio natural.

Si el trabajo de Samuel (2008 [1994]) se pone en relación con el de Boltanski y Chiapello (2002), Kirshenblatt-Gimblett (1995, 1998, 2001), y Lowenthal (1998 [1985]), y con la oposición y complementariedad que Rautenberg (2003) señala entre una ruralidad tradicional y la modernidad –o una memoria colectiva y un objeto patrimonial- se observa cómo llega a construirse el discurso hegemónico que ensalza el valor del pasado e incentiva la producción a escala global de un patrimonio rural. Según Chevalier, Chiva y Dubost (2000) el concepto de patrimonio rural se habría forjado en la década de 1980, con la intención de crear un espacio multidimensional apto para producir y hacer visible la diversidad, esto es, la diferencia por la creación de un patrimonio (*patrimoine*) local distintivo. En este contexto, y en especial para el caso de Francia, empiezan a surgir una serie de trabajos y obras colectivas (Jeudy 1990; Voisenat 1995; Chiva, 1995; Rautenberg, Micoud, Bérard y Marchenay, 2000; Barrere, Barthelemy, Nieddu y Vivien, 2005; Berger Chevalier y Dedeire, 2005; Berger, Chevalier, Cortes y Dedeire, 2009) que, desde diversos ángulos, ejemplifican y analizan la puesta en valor, de recursos locales en zonas rurales. Muchos de estos trabajos se inspirarán en el informe que Chiva (1994) elabora para el Estado francés en el que insta a las autoridades competentes a actuar para la preservación de un patrimonio rural ante la profunda modificación del espacio rural francés debido a su abandono progresivo. La conveniencia de conservar el patrimonio rural, entendido como el paisaje, los productos, los instrumentos y las técnicas locales se promulga en un momento en que las zonas rurales se conciben como un patrimonio de todos los hombres¹¹⁰. Para el análisis de los procesos de mudanza del campo inglés cabría citar la obra de Murdock, Lowe, Ward y Marsden (2003), y para el estudio de los procesos de patrimonialización en el Pirineo catalán, y de algunas zonas rurales de Portugal, Francia e Italia los ejemplos recopilados en Roigé y Frigolé (2010) y en Roigé, Frigolé

¹¹⁰ Como se ha señalado en el capítulo precedente, la puesta en valor de patrimonio rural sería la estrategia en que se fundamentaría la dinamización económica de estas zonas para conseguir que se mantenga un contingente mínimo de población en el territorio que evite la pérdida de valor de estas zonas cumpliendo con la función de ofrecer una serie de servicios al resto de la humanidad.

y del Mármol, (2014). También cabria citar la reciente publicación de Beltran y Vaccaro (2014) en la que se analiza la patrimonialización de los montes comunales en la misma comarca del Pallars Sobirà.

La idea de que un bien patrimonial lo es en la medida en que los hombres se reconocen en él a título individual y colectivo, que se encuentra en el trabajo de Chiva (1994) lleva implícita la conversión de un patrimonio privado, con el que históricamente se habría identificado un grupo concreto de individuos, en un patrimonio público con el que pueda identificarse toda la humanidad. Una conversión que, según Rautenberg (2003), operaría a través del universo doméstico, porque la historia de los objetos domésticos mostraría la transición de los recuerdos que constituyen una memoria familiar transmitida entre las generaciones (la memoria del patrimonio privado), a un patrimonio público que se vende en los anticuarios o se conserva en los museos¹¹¹.

“Es así cómo se observa que la noción de patrimonio vincula lo privado con lo público al acompañar el cambio de estatuto de los objetos: al socializarse y alejarse del contexto doméstico algunos (de estos objetos) adquiriran a la vez la condición de objeto patrimonial (*patrimonialite*) y un valor económico, otros perderan lo uno y lo otro. Objetos en principio funcionales se enriqueceran progresivamente de valores culturales hasta convertirse en objetos inútiles, pero reglamentariamente protegidos si acaban en las reservas de un museo” (Rautenberg, 2003: 96)

En el contexto de este trabajo, en que la prioridad no es analizar la relación entre los distintos significados de patrimonio y la institución de un orden, los trabajos de Chiva (1994), Davallon (2000, 2006) y Rautenberg (2003) se consideran importantes, porque al poner de manifiesto la relación que se da entre la existencia de un patrimonio previo, el de las casas, y la producción de un patrimonio rural para su consumo turístico por la construcción de una versión de un pasado anterior permiten afirmar que la forma por la que actualmente la sociedad instituye el tiempo de la significación a través de distintas nociones de patrimonio es indisociable del modo en que las categorías *veıns* y *gent de fora* que vive en el valle se instituyen como diferentes.

En una línea similar a la que plantea Sutton (2000) en su trabajo para el análisis del uso local del concepto de historia, el análisis de los significados locales de patrimonio tendría que permitir comprender cómo la relevancia del pasado en los discursos y las

¹¹¹ La transformación de un patrimonio privado en un patrimonio público muestra en el último capítulo.

prácticas de la vida cotidiana se relaciona con la institución de la diferencia y la similitud, y del cambio y la continuidad, en un proceso por el que la población dota de sentido el contexto en que vive. En este sentido, para comprender cómo la capacidad de acción (la naturaleza de su poder) de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle depende del tipo de relación que unos y otros son capaces de construir entre el pasado y el presente, se va a hacer referencia a las implicaciones que tiene la constitución de un conocimiento social, una tradición, para la legitimación de una estructura de poder. Partiendo de la premisa de que la constitución de un conocimiento es inherente a los propósitos colectivos de un grupo dentro del cual habría que considerar el pensamiento individual, Mannheim sostiene que una gran parte del pensamiento y del conocimiento no pueden comprenderse si se deja de lado su relación con las implicaciones sociales para la vida, dado que “las condiciones de existencia no sólo afectan a la génesis histórica de las ideas, sino que constituyen una parte esencial de los productos del pensamiento y se hacen sentir en su contenido y en su forma” (1966 [1954]: 358). En una forma que recuerda el concepto de *habitus* de Bourdieu (1991) como un esquema cognitivo que capacita a un individuo para actuar de forma lógica en un contexto determinado, Mannheim sostiene que habría una correlación entre tipos de conocimiento o ideas, y los grupos y los procesos sociales de los que son característicos. Esto significa que la participación en un mismo universo de razonamiento depende del hecho de compartir las mismas condiciones histórico-sociales, y que las categorías por las que los individuos ordenan su experiencia de vida son indisociables de su posición social, es decir, de la perspectiva desde la que se aprende el mundo (1966 [1954]: 353). Pero también que el conocimiento del mundo se da por diversas corrientes de pensamiento, simultáneas y mutuamente contradictorias, que compiten unas con otras por imponer una interpretación diferente de la experiencia común (Mannheim, 1966 [1954]: 347). Mannheim ejemplifica esta situación para la primera mitad del siglo XX que, utilizando la terminología de Max Scheler, identifica con la época de “la igualación” por considerar que es el periodo en que los grupos sociales –naciones, grupos profesionales, etc.,- que habían vivido de forma más o menos aislada entre sí, considerando el propio universo de pensamiento como absoluto, se funden de manera generalizada y a escala global viéndose obligados a un trabajo de producción simbólica para mantenerse y mantener sus ideas. (1966 [1954]: 347-348). Si se establece un paralelismo entre este periodo y el actual, que según lo apuntado en el capítulo histórico podría identificarse como la época de “la interconexión múltiple y

la diferenciación”, y la interacción entre los grupos sociales se sitúa en el contexto actual del valle se observa, una vez más, cómo el conjunto de significados que actualmente constituyen el sentido local de patrimonio es indisociable del modelo de pensamiento por el que *veïns* y la *gent de fora* que vive en el valle se representan la propia experiencia de vida y el mundo en que viven, permitiendo comprender cómo un único término significa cosas muy distintas cuando es usado por categorías de individuos diferentemente posicionadas.

Para comprender la relación entre la determinación de la propia experiencia, la construcción y transmisión de una visión del mundo, y la legitimidad que adquieren ciertos discursos y prácticas de dominación en el contexto local actual, es útil considerar el concepto de ideología total, entendida como la unidad de todo lo que es socialmente pensado, creído o actuado que no excluye la contradicción o el conflicto, apuntado por Mannheim (1966 [1954]) que se situaría en la misma línea que el concepto de ideología que presenta Dumond (1982 [1977]). Mannheim sostiene que cada hecho y cada acontecimiento situado en un periodo histórico “solamente es explicable en términos de significación, y una significación, a su vez siempre se refiere a otra significación (...) la unidad e interdependencia de la significación en un periodo sirve de base a la interpretación de ese periodo” (1966 [1954]: 121), y afirma que sería por la concepción total de la ideología cómo se puede llegar a reconstruir la perspectiva entera de un grupo social que sirva de fundamento a los juicios particulares de los individuos y a sus interpretaciones. En este sentido, Mannheim (1966 [1954]) defiende que todas las significaciones que dotan de sentido el mundo son una estructura históricamente determinada y en continuo desarrollo por las que el hombre se desenvuelve, y que todos los elementos de la significación, para una situación dada, derivan su significación de su interrelación recíproca en un determinado esquema de pensamiento que sólo es posible y válido para un determinado tipo de existencia histórica. Esto trae implícito que la aproximación intelectual al mundo para aprenderlo depende de la naturaleza del conocedor, o lo que es lo mismo de la posibilidad de que la percepción sea ordenada y organizada por un sistema de categorías, es decir, por unos esquemas de referencia que se encuentran disponibles en un determinado momento histórico (Mannheim, 1966 [1954]: 141). Con este razonamiento Mannheim defiende el “relacionalismo” del conocimiento, y supera la idea de una falsa conciencia asociada al concepto de ideología al afirmar que el conocimiento considerado a la luz de la concepción total de la ideología no es una experiencia ilusoria, porque “el

conocimiento de la experiencia, aunque no absoluto, es conocimiento” (1966 [1954]: 140).

De Mannheim (1966 [1954]), interesa destacar la idea de que la significación (el entramado conceptual) sería una realidad colectiva que actuaría como un índice de sensibilidad al cambio. Según dice, las palabras ligan los individuos a toda la historia pasada al tiempo que reflejan la totalidad del presente. Las palabras se usarían para reducir las diferencias individuales de comunicación, pero también para destacar las diferencias de significación y las experiencias únicas de cada individuo convirtiéndose en un instrumento para “descubrir los incrementos originales y nuevos que surgen en el curso de la historia de la cultura añadiendo para ello valores previamente imperceptibles a la escala de la experiencia humana.” (Mannheim, 1966 [1954]: 138). En este sentido, Mannheim sostiene que unas formas dominantes de pensamiento serían sustituidas por otros sistemas de categorías lógicas cuando la base social del grupo de que aquéllas son características se desintegra o se transforma por el impacto del cambio social (1966 [1954]: 137-138). Este planteamiento es útil porque permite pensar la institución de la sociedad del valle desde otra perspectiva y descubrir otros aspectos de la articulación de lo global con lo local, sin dejar de defender que una sociedad es la institución en cada momento de un magma concreto de significados. En el contexto del valle lo que se observa no es la desaparición de un modelo de pensamiento anterior, sino la continua institución de la relación lógica patrimonio-*veí*, por un proceso en que el concepto de patrimonio, en su función simbólica, articula el entramado conceptual que permite la creación de nuevas relaciones significativas, legitimando al mismo tiempo la desigualdad entre *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle. La construcción de una nueva perspectiva sobre la realidad local, por la creación de una relación entre el pasado y el presente desde el presente y desde el exterior, en la que participan *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle (y técnicos expertos) no desplaza el esquema cognitivo de los *veïns*, porque la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* ya contempla la posibilidad de incorporar nuevas versiones sobre el pasado local para la reinterpretación de la visión del pasado en que se fundamenta. Esto significa que de la articulación entre ambas tradiciones, la que fundamenta la idea anterior de patrimonio y la que legitima la creación de un nuevo patrimonio, surge “un estilo local de pensar”. Pero también que debido a la distinta capacidad de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle para establecer nuevas relaciones significativas para aprender y explicar la realidad, cada categoría social se identifica con un modo de

pensar y actuar que son indicativos de su distinta posición en la estructura de poder local.

En este sentido queda por ver cómo en un contexto de cambio económico y social una memoria colectiva (una tradición), llega a convertirse en una retórica por la que se pretende legitimar un tipo de orden social como un hecho natural. En este punto se discrepa de la afirmación de Dumont de que “los elementos de base de la ideología permanecen casi siempre implícitos. Las ideas fundamentales son tan evidentes y omnipresentes que no necesitan ser expresadas: lo esencial se da por supuesto, constituye lo que se llama la tradición” (1982 [1977]: 30), porque si bien se entiende que la efectividad de una estructura de poder pasa por su penetración en todos los ámbitos de la vida diaria, también se entiende que la transmisión y reinterpretación de una tradición, que es donde se encuentra su sentido práctico, es indisociable de la construcción de un discurso ideológico que reafirma y legitima una jerarquía social como un hecho natural. En este sentido, para comprender cómo el concepto de patrimonio se instituye como el concepto por el que los *veïns* legitiman y justifican su supremacía, al tiempo que es el concepto que la *gent de fora* intenta apropiarse para legitimar su capacidad de acción y determinar un espacio de maniobra propio, se va a hacer referencia a la relación que Ricoeur (1986) establece entre las distintas funciones de la ideología: la de distorsión-disimulación, la de justificación o legitimación y la de integración, en las que también se inspira Chiapello (2003).

Ricoeur explica que, en su funcionamiento normal, toda sociedad depende de un sistema de normas y reglas, y de un sistema de símbolos y significados que requiere la interrelación de la acción con una retórica del discurso público que se convierte en ideología a “partir del momento en que es puesta al servicio del proceso de legitimación de la autoridad” (1986: 421). Según Ricoeur (1986), esto sería así porque la pretensión de legitimidad de un sistema de poder siempre supera la inclinación de la gente a creer en su legitimidad como un hecho natural. Ricoeur (1986), relaciona esta plusvalía de creencia que precisa cualquier estructura de poder para ser considerada legítima, con la noción de legitimación, y explica que sería por medio de esta función que la ideología, entendida como una modalidad del imaginario social, compensaría el déficit de legitimidad de los que detentan el poder. Según Ricoeur, los acontecimientos fundadores sólo pueden ser revividos y reactualizados al representarse ideológicamente en la conciencia de un grupo. Lo que significa que sería por medio de una ideología que se difundiría la convicción de que ciertos elementos son constitutivos de una

memoria colectiva y de la identidad de ese grupo (1986: 422-423). Las implicaciones de esto serían que la ideología acabaría relevando a la memoria colectiva, fomentando que un grupo social se constituya una imagen estable y duradera de sí mismo. De este modo se instituiría un marco interpretativo para la acción y una visión del mundo relativamente coherente en relación con un sistema de representaciones colectivas. Ricoeur también argumenta que al convertirse en una visión del mundo, la ideología se convierte en un código universal por el que se interpretan todos los acontecimientos del mundo, es decir, en “un esquema de lectura artificial y autoritario de la forma de vida del grupo y de su lugar en la historia del mundo” (1986: 423-424).

Si estas ideas se consideran para la realidad del valle puede comprenderse que los *veïns* se instituyen como una categoría superior, en la medida en que legitiman el “excedente de poder” por medio de la relación lógica patrimonio-*veí*, que a su vez es por la que el orden social se continúa instituyendo como un hecho natural por la dicotomía primordial *veïns-no veïns (gent de fora)*. Esto no significa que, en día a día, todos los *veïns* procedan de la misma manera o valoren las acciones de sus “iguales” del mismo modo, ello depende en gran medida de la posición de cada *casa veïna* en la estructura social, pero sí muestra cómo el modo en que el grupo de *veïns* interpreta la realidad local es distinta al modo en que la interpreta la *gent de fora*, y cómo a pesar de sus diferencias, actividad económica de la que dependen, etc., los *veïns* se constituyen como un grupo de individuos con unas características y atributos propios que los diferencian de la *gent de fora* que vive en el valle. En este sentido, el discurso por el que los *veïns* explican su visión del mundo, al reinterpretar el pasado para dar sentido al presente, puede entenderse como la retórica por la que este grupo de individuos se proyecta y se representa a sí mismo cómo la categoría social superior en un contexto de cambio. Con esto no se quiere negar que la *gent de fora* que vive en el valle no cuente con un discurso propio, pero sí se quiere señalar que su identificación con el proceso de patrimonialización y un nuevo concepto de patrimonio pone de manifiesto que estos individuos no cuentan con una memoria colectiva, la visión de un pasado transmitido a lo largo de la generaciones junto con un patrimonio. Las críticas y las relaciones de reciprocidad entre ambas categorías habría que considerarlas en la misma línea; pues es así cómo se puede comprender la distinta naturaleza de las alianzas que se dan entre los *veïns*, entre la *gent de fora* que vive en el valle, y entre unos y otros.

En los capítulos que siguen se va mostrar cómo se instituye en el día a día la relación lógica patrimonio-*veí* y cómo ello depende de la construcción de una nueva visión del

pasado por la patrimonialización de elementos autóctonos (de la ida de un pasado anterior).

4. PRIMER CAPÍTULO ETNOGRÁFICO

La lógica de la diferenciación social

En este capítulo se va a ejemplificar cómo la capacidad de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle para legitimar sus prácticas depende, en primer lugar, de la posibilidad de identificarse con la visión del mundo en que se habría originado la relación lógica patrimonio-*veï*, y de la importancia que en este proceso adquiere participar en la política local y/o la capacidad para establecer alianzas con los representantes políticos locales, en segundo lugar. Antes de mostrar algunas de las situaciones por las que la lógica de la diferenciación social se expresa en la vida diaria, como en el contexto de la celebración de la fiesta mayor, se va a presentar el modo en que la población entiende el proceso de estratificación y diferenciación social en relación con la posibilidad de las casas de poner en práctica el *dret de veïnatge*.

Drets dels veïns y drets de la gent de fora. Un esquema para la práctica

Durante el trabajo de campo saber quién en la vida diaria actuaba como *veï*, se reveló como una de las principales preocupaciones de la población local, especialmente del grupo de *veïns*. De entrada, llegar a saber quién era *veï* parecía relativamente fácil. Si se descartaban los individuos que desde principios de la década del 2000 se habían instalado en el valle, *veï* era cualquier cabeza de familia, originario del valle que como sus antepasados no había emigrado y mantenía la casa abierta. Pero otra cosa muy distinta era llegar a saber quién podía y debía actuar como un *veï* por reunir los requisitos anteriores; quién no debía actuar como supuestamente podía hacerlo un *veï* aun reuniendo las condiciones anteriores; quién actuaba como un *veï* sin cumplir con ninguno de los criterios anteriores, y quién siendo considerado *veï* excedía los límites de la capacidad de acción que su condición le confería. En este sentido, reiteradamente se comentaba el caso de las casas que se sabía que tenían más de un *dret de veïnatge*, en especial el caso de una casa que contaba hasta con cuatro *drets de veïnatge*; la situación de casas que siendo ocupadas sólo los fines de semana y en periodos vacacionales continuaban conservando el *dret de veïnatge*, mientras otras en la misma situación hacía años que lo habían perdido, cuando la última generación abandonó definitivamente el valle. También se comentaba la situación de casas que se habían abierto recientemente, entre finales de la década de 1990 y principios de la década del 2000, por parte de individuos autóctonos a raíz de su matrimonio, y que contaban con el *dret de veïnatge*, cuando en la *casa veïna* de origen la generación más anciana continuaba disfrutando del *dret de veïnatge*. Y también la situación de las “casas” ocupadas por *gent de fora* de las

que se decía que no tenía sentido que fueran reconocidas con el *dret de veïnatge*, porque por mucho que pasara el tiempo sus ocupantes nunca podrían ser considerados como *veïns* auténticos. Todas estas intrigas y sospechas se acompañaban de la reinterpretación constante del supuesto texto de las ordenanzas municipales, las que se redactaron a finales de la década de 1950, que muy pocos miembros de *cases veïnes* conocían.

Teniendo en cuenta que el texto de las ordenanzas que regula la explotación de los bienes comunales es básicamente el mismo para todos los pueblos del valle, también sorprendía que los *veïns* de los distintos pueblos establecieran criterios diferentes para determinar las casas que podían disfrutar del *dret de veïnatge* en la actualidad, al tiempo que se constataba que había tantas interpretaciones posibles como individuos eran preguntados. Así, cuando entre la población, especialmente entre la *gent de fora* que vivía en el valle, parecía conocerse el requerimiento de vivir todo el año en el pueblo y de haber transcurrido un período mínimo de 12 años desde la llegada para poder beneficiarse del *dret de veïnatge*, había el caso de *veïns* que sorprendían por dar poca importancia a dichos requerimientos o por exagerarlos al máximo. Este era el caso, por ejemplo, de un anciano de 80 y tantos años de edad que vivía gran parte del año con su hija en una comarca próxima, dejando la casa cerrada, y que continuaba haciendo alusión a su condición de *veí*. Según explicó, en una *reunió de poble* que se había celebrado hacía ya unos años en las dependencias de la Entidad Municipal Descentralizada (EMD) del pueblo, se había acordado que el único requisito que un individuo debía reunir para gozar del *dret de veïnatge* era ser hijo de una *casa pairal* (aquí, la *casa veïna* original), viviera o no de forma permanente en el pueblo. Un aspecto que hay que tener en cuenta sobre la situación de este hombre, viudo y originario de un valle próximo, es que no se convirtió en *veí*-cabeza de familia por descender de una *casa veïna*, sino por haberse casado con una *pubilla*, hija única, (heredera universal del patrimonio de la casa) del valle, llegando a representar los intereses de la casa después de la muerte de su suegro. Otro *veí* anciano, originario del valle, explicaba que “lo del *dret de veïnatge*” era una cosa de *les cases de tota la vida*, al tiempo que añadía que no era algo difícil de conseguir, porque después de haber vivido durante un par de años en el pueblo un mínimo de seis meses al año, cualquier persona (*fills del poble*, propietarios de segundas residencias, y *gent de fora* que vivía en el valle) podía ir al ayuntamiento y pedir “los *drets*”, esto es, el derecho a disfrutar de los privilegios que confiere el reconocimiento de la casa con el *dret de veïnatge*. Sin embargo, cuando este hombre se refirió al hipotético caso de que sus hijas, que llevaban

años viviendo fuera del valle, quisieran volver al pueblo, no dudó en afirmar que difícilmente conseguirían tener *drets*, porque con el tiempo que hacía que vivían fuera ya los habían perdido. Aunque este hombre se había mostrado partidario de que sus hijas salieran del valle para estudiar y encontrar mejores condiciones de vida, este comentario ponía de manifiesto la importancia que para la población autóctona tenía el hecho de quedarse a vivir en el valle, hasta el punto de considerar el abandono de las casas una traición, y de exigir a la Administración un trato favorable que compensara los esfuerzos de los que se habían quedado a vivir en un lugar “sin recursos” y escasas comodidades, como se muestra más adelante¹¹².

Por su parte, el presidente de una EMD local, un *veí* de unos 55 años de edad, explicaba convencido que el tiempo requerido para que un individuo no autóctono que viviera en el valle pudiera ser considerado *veí* había disminuido a 10 años, sin especificar el periodo de tiempo que se habría considerado con anterioridad, mientras un hombre del mismo pueblo, de 45 años de edad, que se había convertido en *veí* después de abrir una casa nueva a raíz de su matrimonio, explicaba que el tiempo mínimo requerido para que un individuo no autóctono llegara a ser considerado *veí* eran 25 años, pasando, al menos, nueve meses al año en el pueblo. Si estos testimonios se comparaban con los anteriores se observaba que cuanto mayor era la edad de los *veïns*, siendo además la última generación que ocuparía permanentemente la casa, porque sus hijos ya vivían fuera, menos importancia se concedía al requisito de cumplir con un periodo de tiempo mínimo para que nuevos individuos pasaran a formar parte del grupo de *veïns*, mientras que en el caso de *veïns* más jóvenes, de los que dependía la continuidad de la casa y la reproducción biológica del grupo doméstico, la referencia al cumplimiento con un periodo de tiempo, incluso superior al que se contemplaba oficialmente, podía entenderse como la manera de evitar tener que compartir el derecho a beneficiarse del patrimonio comunal por la incorporación de nuevas *cases veïnes*. También había el caso de un *veí* de cerca de 50 años de edad que explicaba que cuando regresó a su pueblo de origen, hacía algo más de 20 años, después de pasar parte de su juventud con su familia en una comarca próxima, a la que sus padres habían tenido que emigrar para ganarse la vida, el presidente de la EMD le puso como condición estar casado, tener hijos, y vivir como mínimo seis meses al año en el pueblo, para poder disfrutar del *dret de veïnatge*.

¹¹² El tipo de relación que se establece entre las *cases veïnes* y la Administración se analiza en el próximo capítulo. Con todo, hay que tener presente la imagen del valle que para mediados del siglo pasado se ha descrito en el capítulo anterior.

Este hombre también comentó el caso de una mujer de su generación soltera y que vivía en una casa independiente a la de sus padres, que disfrutaba del *dret de veïnatge*, posiblemente, porque al ser hija de una *casa rica* que dependía del turismo nunca se había visto en la necesidad de emigrar.

En este punto puede resultar importante considerar que muchos *veïns* ancianos, de entre 75 y 85 años de edad, contaban con la experiencia, como sus padres, de haber emigrado a Francia para trabajar, generalmente en la vendimia, mientras que los *veïns* de mediana edad, de entre 55 y 65 años de edad, salvo el caso de algún individuo que había emigrado a Andorra, y especialmente los más jóvenes, de entre 40 y 50 años de edad, no habían salido del valle o de la comarca para ganarse la vida. Lo que ahora se observaba tampoco era que las generaciones más jóvenes salieran para formarse y ya no regresaran, como había ocurrido en las décadas de 1970 y 1980, sino que salían para cursar estudios universitarios, para luego intentar volver a casa de sus padres. Estos cambios, que repercutían en la posibilidad de mantener la casa abierta, y de asegurar la supervivencia del siguiente *veí*-cabeza de familia, se debían a la importante transformación económica y social que el valle había experimentado desde el último tercio del siglo pasado, que había comportado la pérdida de importantes contingentes de población, mientras las casas que se mantenían abiertas pasaban a depender cada vez más del turismo, favoreciendo el regreso de las generaciones más jóvenes para la explotación de un patrimonio familiar próspero¹¹³.

La disparidad en las opiniones sobre lo que es y lo que no es determinante para poder hacer uso del *dret de veïnatge*, puede considerarse como indicativa de que la población tiende a interpretar la realidad (y las ordenanzas) según la propia experiencia de vida, el ciclo reproductivo del grupo doméstico, y las actividades económicas de que depende la casa. Así, según el caso, se destaca la importancia de no haber emigrado, de ser originario del valle, de estar casado, o de ser descendiente de una *casa pairal*, aunque ésta permanezca cerrada en la actualidad. Hay que considerar que la posibilidad de poner en práctica el *dret de veïnatge* por parte de distintos individuos, era un tema de conversación recurrente en los bares de la capital del municipio, el pueblo donde vivía la *família de fora* que en pocos años podía pasar a representar la primera casa ocupada por *gent de fora* que contara con el *dret de veïnatge*, en caso de aplicarse los criterios establecidos en las ordenanzas. De estas conversaciones cabe destacar la concepción del

¹¹³ Sobre la relación entre la transformación del patrimonio familiar y el proceso de estratificación y diferenciación social se vuelve en el siguiente capítulo.

dret de veïnatge como un patrimonio que pertenece en exclusiva a las *cases veïnes*, que se transmitiría de generación en generación junto con el resto de bienes (patrimonio), y que sólo el cabeza de familia de una *casa veïna*, o en su representación algún otro miembro de la casa, podía poner en práctica. Lo que podía entenderse como una manera de garantizar que la próxima generación de *veïns*, estuviera integrada por miembros de *cases veïnes*, como era costumbre, al quedar definitivamente excluida la *gent de fora* que vivía en el valle, aunque las ordenanzas contemplaran tal posibilidad.

En una ocasión, un *veí* de 75 años de edad argumentaba que estaba bien que los hijos de *veïns* gozaran del *dret de veïnatge*, cuando abrían una casa nueva sin esperar a que sus padres, que continuaban viviendo en la casa de origen, se lo transmitieran, porque al ser descendientes de una *casa veïna* eran los únicos que podía llegar a ser *veïns* auténticos. En este sentido, otro *veí*, de 60 y pocos años de edad, añadió que el periodo de 12 años que las ordenanzas contemplaban, como requisito para el caso de la población no autóctona, no había que rebajarlo, como algunas *famílies de fora* parecían haber sugerido, sino que había que aumentarlo, a poder ser, hasta 20 años. Sin embargo, un hombre próximo a los 40 años de edad, hijo único, que vivía con su mujer en casa de sus padres y trabajaba en el negocio turístico familiar, explicaba que no era lícito que la población autóctona que abría una casa nueva contara con el *dret de veïnatge* al mismo tiempo que sus padres, porque sólo un descendiente de la casa en su función de cabeza de familia podía ponerlo en práctica. Él no tenía *drets*, porque el cabeza de familia continuaba siendo su padre. Pero este hombre todavía fue más lejos al comentar que si la población autóctona que abría una casa nueva podía disfrutar del *dret de veïnatge*, las *famílies de fora* que recientemente se habían instalado en el valle también debían tener el mismo derecho, porque mantenían la “casa” abierta, trabajaban en la zona y sus hijos habían nacido en el valle. De forma similar se expresaba su padre cuando decía que los *drets* iban con la persona, es decir, con *l’hereu*-cabeza de familia, y que no se podían dividir. Según este hombre, de cerca de 70 años de edad, con el *dret de veïnatge* se debía proceder del mismo modo que con el patrimonio de las casas, que tampoco podía dividirse para evitar que acabara perdiéndose y la casa desapareciendo. Lo que había que procurar, decía, era que las casas mantuvieran *la soca* (las raíces) firme, a pesar del paso del tiempo. Por su lado, un hombre de 40 y pocos años de edad, *hereu* de uno de los patrimonios más importantes del valle y la comarca, manifestó su total acuerdo con este razonamiento, añadiendo que el *dret de veïnatge* no se podía conceder a la ligera, porque primero había que haber demostrado ser digno de tal privilegio, sin especificar

que era lo que ello significaba. De forma similar se expresaba el alcalde, *veí*-cabeza de familia, cuando explicaba que el *dret de veïnatge* era algo que a la *gent de fora* no se le podía conceder, porque al no ser descendientes de una *casa veïna* no formaban parte de la cadena de transmisión por la que los *drets* se habrían transmitido a las sucesivas generaciones, desde un antepasado común que los habría conseguido no sin esfuerzo. Por su parte, un hombre de cerca de 40 años de edad, soltero, y que vivía con sus padres, comentaba que la población autóctona tenía unos *drets* que no podía tener el resto de población, sino demostraba primero que se quedaba a vivir en el valle. Todo esto, mientras dos *veïns* de poco más de 50 años de edad, insistían en la conveniencia de revisar la situación en que se encontraba cada una de las *cases veïnes*, porque se sabía que había casas con más de un *dret*, cuando de hecho sólo podía haber un *dret* por casa, aunque, según el contexto, la casa pudiera estar representada por distintos miembros del grupo doméstico.

Los testimonios anteriores fundamentan su opinión incidiendo en aspectos diferentes, pero todos tienen en común el hecho de representar la realidad por medio de una visión naturalizada del mundo, aunque para la continua institución del orden social por la dicotomía *veïns-no veïns (gent de fora)*, sea precisa la reinterpretación constante de la relación lógica patrimonio-*veí*. En este proceso se reestablecen los límites entre las categorías *veïns* y *gent de fora*, pero también resulta afectada la relación entre los mismos *veïns* como pone de manifiesto la insistencia de algunos de ellos en que sólo *l'hereu*- cabeza de familia puede poner en práctica el *dret de veïnatge*, excluyendo a las casas *dels cabalers* (las ocupados por los segundones) o a los hijos primogénitos que todavía no han sucedido a su padre en la función de cabeza de familia, de este privilegio. El proceso de estratificación social dentro del grupo de *veïns* se analiza con más detalle en el próximo capítulo, aquí interesa destacar cómo la apertura de casas nuevas sitúa a la *gent de fora* que vive en el valle, y a los jóvenes autóctonos que plantean establecerse definitivamente en el valle en una situación de incertidumbre, que se deriva de la dificultad en establecer unos criterios que puedan ser aplicados en todas las situaciones. La importancia de que en un contexto de cambio económico y social los *veïns* puedan continuar diferenciándose y ser superiores, comporta un trabajo continuo e intenso de reinterpretación de la realidad, como muestran los testimonios anteriores. Todo esto en un contexto en que la garantía del relevo generacional, decisivo para la continuidad de las casas y del patrimonio familiar, pasa cada vez más por que los hijos de los *veïns*, que han salido para formarse consideren la opción de regresar a casa, a

pesar de las limitaciones del mercado laboral en la comarca, si ello además se acompaña de la posibilidad de ocupar un buen puesto de trabajo y de disfrutar de una serie de privilegios¹¹⁴.

Para comprender cómo la apertura de nuevas casas se convierte en el motivo en torno al cual los *veïns* construyen una retórica que legitime la continua diferenciación de la población en *veïns* y *no veïns (gent de fora)*, y la *gent de fora* que vive en el valle un contra discurso que legitime su derecho a ser reconocidos como un *veí* más, se van a introducir los testimonios de miembros de *famílies de fora*. En una ocasión, una *dona de fora*, originaria de Barcelona, que se había instalado en el valle con su pareja a mediados de la década del 2000, explicaba que los *drets* tenían que estar forzosamente vinculados a las personas y no a las casas, porque de lo contrario, ningún individuo *de fora* que viviera en el valle, podría llegar a ser considerado *veí* aunque hubieran transcurrido los 12 años previstos en las ordenanzas. Esta mujer que vivía en una antigua casa abandonada y reformada, insistía en su argumento añadiendo que si la casa donde vivía había estado cerrada durante una serie de años, era obvio que los *drets* se le reconocieran a su familia, y no a los antiguos descendientes de la casa que ya no la habitaban. En este sentido, también decía que una persona podía cambiar de casa sin dejar de vivir en el mismo pueblo, sin que ello tuviera que representar la pérdida de *drets*. Si las ordenanzas no se interpretaban en este sentido, decía esta mujer, las *famílies de fora* que vivían en el valle nunca conseguirían los *drets* por mucho tiempo que pasara. El testimonio de esta mujer es interesante, porque pone de manifiesto cómo su idea de casa es básicamente distinta de la idea de casa en la que los *veïns* fundamentan su visión de la realidad, llevándola a obviar la importancia que tiene compartir el conocimiento sobre el pasado local con que se identifican las *cases veïnes*, para legitimar el derecho a formar parte del grupo de *veïns*. Más explícita y contundente fue Marta, otra *dona de fora*, cuando explicaba que no entendía nada de lo que pasaba en relación con el *dret de veïnatge*. Según decía, cada vez que hablaba de esta cuestión los miembros de *cases veïnes*, en este caso individuos de entre 50 y 65 años de edad, se ponían a la defensiva –como si les fuera la vida en ello, explicaba- advirtiéndole en un tono amenazante que la *gent de fora* que vivía en el valle nunca llegaría a tener *drets*.

¹¹⁴ En este sentido, cabe recordar las conversaciones en las terrazas de los bares las noches de verano cuando individuos pertenecientes a la generación más joven de *veïns* decían a los jóvenes, que acababan de regresar de Barcelona donde estudiaban, que aunque vivieran gran parte del año fuera eran del valle, y los comentarios de los padres de estos jóvenes que aseguraban que si después de terminar los estudios sus hijos regresaban al valle para quedarse y abrían una casa nueva, como descendientes de *cases veïnes*, era obvio que gozarían del *dret de veïnatge*.

En otras ocasiones, estos mismos *veïns* habían llegado a razonar su postura argumentando que debía ser así, porque el *dret de veïnatge* lo habían conseguido los antepasados de las *cases veïnes* con mucho esfuerzo, y como los antepasados de la *gent de fora* que vivía en el valle no eran originarios del valle, era “natural” que las *famílies de fora* no pudieran gozar de ese privilegio. Pero para Marta, que después de ser alguacil se convirtió en regidora del ayuntamiento, entre 2007 y 2011, las cosas no eran tan sencillas; pues se daba el caso de *fills del poble* que manteniendo la casa cerrada todo el año, a excepción de los fines de semana y periodos vacacionales, gozaban del *dret de veïnatge*, cuando otros *fills del poble*, cuya casa se encontraba en la misma situación, habían perdido definitivamente los *drets*. Cuando Marta le comentó al alcalde cómo era posible que existiera un trato desigual entre individuos que aparentemente tenían la misma condición, éste le respondió que la diferencia estaba en que algunos de ellos subían cada fin de semana al valle, como era el caso de un *fill del poble* cuya casa conservaba los *drets*. Según el alcalde, las otras casas de *fills del poble* no conservarían los *drets*, porque además de que éstos sólo visitaban el valle esporádicamente, la familia entera ya hacía años que había abandonado la casa, sin esperar a la muerte de la generación más anciana. Lo curioso del caso fue que a raíz de su cargo político, Marta pasó a ser la persona a la que los *fills del poble* dirigían sus quejas por haber perdido los *drets*. En relación con la situación del *fill del poble* que conservaba los *drets* algunos *veïns* explicaron que ello se debía a que el *dret de veïnatge* se guardaba hasta tres generaciones después de que la casa estuviera cerrada, sin saber explicar porqué otros *fills del poble* en la misma situación los habían perdido.

De esta situación, como de los testimonios anteriores, lo que se desprende es que la cualidad de autóctono o ser hijo de una *casa veïna* son dos requisitos imprescindibles – siendo la situación ideal ser autóctono e hijo de una *casa veïna*-, que un individuo debía cumplir para ser considerado *veí*. Lo que significaba que el cumplimiento de un periodo de tiempo preestablecido era un requisito accesorio, mostrando cómo la falta de ciertas cualidades legitima como un hecho natural la desigualdad entre *veïns* y *gent de fora*; ya que los segundos no son ni pueden ser autóctonos, como tampoco son hijos de *cases veïnes*. Lo que sería otra manera de decir que la *gent del poble* quedaba relegada a una posición de inferioridad, porque no podía identificarse con la relación lógica patrimonio-*veí*. Así lo ponía de manifiesto Marta cuando decía que no era justo que casas que sólo se abrían puntualmente mantuvieran el *dret de veïnatge*, cuando su familia debía esperar a que transcurrieran 12 años desde su llegada, para que su casa que

estaba habitada todos los días del año consiguiera los *dret*, más cuando era evidente que no tenía ninguna intención de abandonar el valle, al menos, a corto plazo. En su opinión, lo que la población autóctona pretendía al no querer reconocer la condición de *veí* a la *gent de fora* que vivía en el valle, era el mantenimiento de una serie de privilegios que les permitieran continuar viviendo sin demasiados esfuerzos. Una situación que a Marta le costaba comprender si se tenía en cuenta que, por otro lado, la población autóctona no paraba de insistir en la importancia de que llegaran más *famílies de fora* para evitar que los pueblos acabaran totalmente abandonados en cuestión de pocos años. En 2013, un año después de haber transcurrido el tiempo reglamentario, la casa que Marta habitaba con su familia, después de comprarla a sus descendientes y reformarla, consiguió el *dret de veinatge*. Un hecho histórico, desde la redacción de las ordenanzas a finales de la década de 1950, del que nadie recordaba ningún antecedente, y que se acompañó de disputas y conflictos, llevando a que un grupo de individuos, un joven autóctono y dos *veïns* de la generación más joven se ofrecieran como voluntarios para constituir una comisión para el estudio y la interpretación del texto de las ordenanzas, y para reformularlo y adaptarlo a la realidad local actual. Mientras esto sucedía, gran parte de la población autóctona coincidía en que era conveniente redactar unas ordenanzas nuevas donde se hiciera explícito que la *gent de fora* que vivía en el valle, nunca pudiera gozar del *dret de veinatge*. Lo que ponía de manifiesto que era la presencia de *gent de fora*, que ante todo pronóstico continuaba viviendo en el valle, lo que había despertado el interés de los *veïns* por conocer el texto de las ordenanzas, en el interés por encontrar un sentido a la realidad que legitimara sus intereses.

Las contradicciones que los testimonios presentados han puesto de manifiesto informan de la complejidad social del contexto local, pero también del sentido práctico de la relación lógica patrimonio-*veí*; ya que es en relación con su institución en el tiempo que hay que considerarlas, posibilitando que los *veïns* puedan continuar instituyéndose como una categoría superior. Si se parte de este supuesto se puede comprender el deseo de los *veïns* de que lleguen más *famílies de fora*, mientras éstas queden excluidas del grupo de *cases veïnes*, como muestra el siguiente ejemplo. En una ocasión, un *veí* explicaba que vivir en el valle resultaba cada vez más caro. Desde hacía unos años, había que pagar un canon del agua, la tasa de la recogida de basuras, etc., y en este contexto, explicaba, no podía ser que las *famílies de fora* que vivían en el valle se convirtieran en *veïns*, porque al final los *veïns* tendrían que acabar pagando como la *gent de fora*. Lo que ponía de manifiesto que la cuestión no estaba en si en el valle se

instalaba más o menos *gent de fora*, como que los que llegaran y se quedaran lo hiciera como *gent de fora*, excluida de los privilegios de los *veïns*¹¹⁵.

Resultado de estas discusiones, los *veïns* empiezan a tomar conciencia de que el contexto local actual es muy diferente del de mediados de siglo pasado, cuando la redacción de las ordenanzas obedecía a otra realidad social y económica, viéndose abocados a un trabajo constante de reinterpretación de la realidad local. Por su parte, la *gent de fora* que vive en el valle empieza a tomar conciencia de la situación de desigualdad en la que vive, orientando sus prácticas para definir un campo de acción propio sin contradecir la relación lógica patrimonio-*veí*. Una vez presentados el contexto y los argumentos por los que *veïns* y *gent de fora* elaboran un discurso sobre su situación en relación, permitiendo contextualizar el proceso de estratificación y diferenciación social local, en lo que sigue se pasa a mostrar cómo la legitimidad de dichos discursos depende de la distinta capacidad de unos y otros para pasar a la acción.

Dret de veïnatge. La práctica del derecho de los veïns a ser diferentes y superiores

En una ocasión, un *veí* de unos 55 años de edad explicaba que el *dret de veïnatge*, básicamente, significaba tener derecho a explotar los pastos y el bosque comunal. Lo que era cierto en el sentido en que el monte comunal continuaba siendo un importante recurso para las casas que dependían de la ganadería, y para abastecer de madera y leña al conjunto de casas. Pero ser *veí*, también significaba otras cosas muy distintas como disfrutar de un número de kilovatios gratuito (a bajo coste). Con motivo de la construcción de una central eléctrica en un valle colindante, entre la década de 1950 y 1974, cuando finalmente entró en funcionamiento, a cada Común de Vecinos de los distintos pueblos que integraban el valle se le concedió a perpetuidad un cupo de kilovatios gratuito, como indemnización por la expropiación del salto de agua y de las centrales eléctricas locales. Esta concesión quedaría registrada en el inventario de bienes y derechos del ayuntamiento o de la EMD correspondiente, como bien comunal cuyo aprovechamiento y disfrute pertenece, exclusivamente, a cada Común de Vecinos. En 1979, debido a lo que se considera un consumo excesivo de energía eléctrica, desde la concesión, sin que se especifiquen las causas del mismo, se redacta una ordenanza especial para regular el consumo de energía eléctrica entre las *cases veïnes* de la capital

¹¹⁵ Como se ha señalado con anterioridad, un ejemplo de estos privilegios sería el hecho de que el grupo de *veïns* quedaría exento de asumir el coste del mantenimiento de las infraestructuras de los pueblos, al quedar cubierto con el dinero que se obtiene de las subastas del monte comunal, mientras las *famílies de fora* deben hacer frente a este gasto individualmente.

del municipio –aunque sólo se haya tenido acceso a esta ordenanza, esto no significa que los demás pueblos no contaran en su día con una ordenanza similar, aunque parece que nadie recuerda su existencia- en la que se acuerda que una parte del cupo de kilovatios debe repartirse entre los titulares del aprovechamiento, los *veïns*-cabeza de familia, con la finalidad de ayudar a levantar cargas familiares y contribuir a la mejora del rendimiento de las explotaciones ganaderas, de carácter doméstico, evitando que la población sienta la necesidad de emigrar. En este sentido se determina que el consumo de kilovatios quede sujeto al pago de cuotas escalonadas, y se dictamina que el ayuntamiento o EMD sea el encargado de su gestión. También se acuerda que el resto de kilovatios se destine a cubrir las necesidades de alumbrado público y el consumo de energía eléctrica de las dependencias del ayuntamiento. La determinación del grupo de beneficiarios, es decir, de quién es considerado *veí*-cabeza de familia se hace siguiendo las normas consuetudinarias tradicionalmente observadas recogidas en las ordenanzas de finales de los años 50 del siglo pasado, por las que todavía hoy se continúa regulando la explotación del monte comunal.

A finales de la década de 1990, en el contexto de la aplicación de la Ley 25/1998 de modificación del Régimen Legal de las Tasas Estatales y Locales y de Reordenación de las Prestaciones Patrimoniales de Carácter Público, y por la necesidad de dar cobertura al periodo transitorio abierto por la transformación del sector eléctrico español en su adaptación al marco legal de la Unión Europea, se redacta otra ordenanza para establecer la tasa por distribución de electricidad. A diferencia de la ordenanza anterior, esta nueva ordenanza contempla el establecimiento de una tasa que compense el importe que la compañía eléctrica cobra a cada Común de Vecinos por la distribución de electricidad. Lo que a efectos prácticos significa el aumento del precio de los kilovatios. Otra diferencia entre la ordenanza de 1979 y la de finales de la década de 1990, es que si en la primera se detallan los requisitos que un individuo debe cumplir para ser considerado *veí* y beneficiarse del reparto de kilovatios, según se recoge en las ordenanzas redactadas 30 años atrás, en la última sólo se habla de *veïns* con *dret* a los aprovechamientos comunales o de *veïns* beneficiarios del aprovechamiento comunal, en contraposición a individuos no beneficiarios del aprovechamiento comunal, sin especificar qué es lo que distingue a un *veí* del resto de la población y sin hacer mención a la ordenanza de 1979. Otra diferencia es que en la ordenanza de 1998 no se menciona la importancia de que la regulación de kilovatios repercuta en la mayor rentabilidad de las explotaciones ganaderas, como sí sucedía en la ordenanza de 1979, haciéndose

referencia, en cambio, a la necesidad que había surgido en las última década de abastecer de energía eléctrica a casa ocupadas como segundas residencias, poniendo de manifiesto el cambio de uso del territorio. Aunque la ordenanza de 1998 constituye el marco legal que en la actualidad se regula el reparto y el precio de los kilovatios, son las ordenanzas de mediados del siglo pasado, las que establecen los criterios de quién es y quién no es *veí* en un contexto dependiente del sector primario, las que continúan estando presentes en el imaginario de la población, *veïns* y *gent de fora*, como se muestra a continuación.

El recuento de kilovatios consumidos por todas las casas, con indiferencia de quien las ocupara, las tiendas, las cuadras y establos, y negocios turísticos, se hacía en relación a dos listas distintas elaboradas por el personal del ayuntamiento. En una se encontraban las casas, edificios y negocios pertenecientes a los *veïns*, que podían beneficiarse del consumo de un cupo de kilovatios a bajo coste. En la otra, las casas ocupadas y/o pertenecientes a la *gent de fora*, a *fills del poble*, no considerados *veïns*, y/o a propietarios de segundas residencias, sobre los que no se aplicaba ninguna distinción. El encargado de realizar la lectura, cada seis meses aproximadamente, era uno de los *veïns*, electricista de profesión, y más tarde Marta en su función de alguacil del municipio, como en otoño de 2006. Según explicaba Marta, la inclusión de las casas en una u otra lista era de capital importancia para que se pudiera establecer la cantidad de dinero final que la población debía abonar a una cuenta bancaria a nombre del ayuntamiento, de donde luego la compañía eléctrica se cobraría el importe total. Entre mediados y finales de la década del 2000 varios factores fomentaron el malestar de los *veïns* por lo que consideraban un aumento indebido de la tasa por suministro de energía eléctrica, debido a la subida del precio del kilovatio y del término de potencia. En este contexto empieza a plantearse la necesidad de regular la situación de las *cases veïnes* que se sabía que contaban con más de un *dret de veïnatge*, lo que significaba que se beneficiaban de un mayor número de kilovatios y de más de un término de potencia a bajo coste, mientras empieza a extenderse el rumor de que ante el aumento del consumo de energía eléctrica el cupo de kilovatios pronto será insuficiente para satisfacer las necesidades de todas las *cases veïnes*, más cuando empieza a acercarse el día de que las primeras *famílies de fora* que se instalaron en el valle a principios de la década del 2000 puedan empezar a pedir el *dret de veïnatge*, en cumplimiento de las ordenanzas.

La primera medida que desde el ayuntamiento se decide emprender para regular la situación es elaborar una lista con todas las *cases veïnes* para llegar a saber los *drets de*

veïnatge con que cada una cuenta. Lo que puso al descubierto una serie de “hallazgos casuales”. Uno de estos hallazgos fue que una sola *casa veïna*, cuyos ingresos provenían mayormente de la explotación de un negocio turístico familiar compuesto por un bloque de seis apartamentos, un bar, un restaurante, una fonda, y una casa y un chalé que se alquilaban a turistas, había llegado a disfrutar de hasta cuatro *drets de veïnatge*, en los momentos en que más *drets* había tenido, y de dos *drets de veïnatge*, cuando menos *drets* había tenido. Lo que significaba que esta casa había disfrutado, como mínimo, del doble de kilovatios de que se habían beneficiado el resto de *cases veïnes*, sobreexplotando a su favor un patrimonio comunal. Durante el tiempo en que esta casa disfrutó de dos *drets de veïnatge*, uno había recaído en la hija mayor, soltera, que constaba como la titular de la fonda familiar, construida a finales de los años 60 del siglo pasado, y de una casa que la familia alquilaba a turistas. El otro *dret de veïnatge* había recaído en el marido de la otra hija, hermana de la mujer anterior, y que era titular junto con otros miembros de la familia del bloque de apartamentos y de un chalé que la familia también alquilaba a turistas. En 2006, cuando los hijos de este hombre y de la hermana de la mujer soltera se independizan, dos hombres de entre 30 y 35 años, y pasan a ocupar dos apartamentos turísticos que la familia había acondicionado para ellos, el ayuntamiento les concede el *dret de veïnatge*, de modo que esta familia que consta como un solo grupo doméstico acaba reuniendo cuatro *drets de veïnatge*. Uno de estos hombres, soltero, sólo hacía vida en el apartamento los fines de semana, cuando regresaba al pueblo para ayudar a su familia en el negocio familiar, después de trabajar en una comarca próxima donde pasa el resto de la semana. Su hermano, miembro del equipo de gobierno local, desde principios de la década del 2000 hasta las elecciones municipales de 2015, también ocupó el otro apartamento junto con su pareja, una chica hija de la comarca, por un periodo breve, pasando el día en la pensión familiar, donde trabajaba, utilizando el apartamento sólo para ir a dormir¹¹⁶. Lo que ponía de manifiesto que se trataba de una unidad familiar, cuyos miembros pasaban gran parte del día juntos, trabajando en la fonda, aunque dormían en viviendas distintas, asumiendo la antigua casa familiar, deshabitada desde hacía ya un tiempo, las funciones de almacén. En la antigua casa familiar continuaba empadronada la mujer anciana, que ahora vivía con su hija mayor en uno de los apartamentos turísticos que la familia había construido a finales de la década de 1980, mientras que el resto de miembros de la familia estaban

¹¹⁶ Este chico es José, sobre la situación de esta casa y las dificultades con que se encuentra para reproducir el grupo doméstico se vuelve en el próximo capítulo.

empadronados en la fonda familiar. Lo que mostraba cómo la prosperidad del negocio turístico familiar se acompañaba de la titularidad compartida del mismo y de que los distintos titulares disfrutaban del *dret de veïnatge*.

Otro descubrimiento fue que una casa que disfrutaba del *dret de veïnatge* no debía haber tenido nunca *drets*, porque “en verdad”, según las ordenanzas, no reunía ninguno de los requisitos para ser considerada una *casa veïna*. Su cabeza de familia, exalcalde del municipio, no podía ser *veï* del pueblo en que vivía ni participar en el reparto del cupo de kilovatios de que se beneficiaba el Común de Vecinos de ese pueblo, porque según parecía continuaba empadronado en su casa natal, situada en uno de los tres pueblos en los que no había ni luz ni agua, y en el que sólo vivían dos hombres solteros. Este hombre, abandonó su casa cuando se casó, a principios de la década de 1970, para ir a vivir al pueblo del su mujer era hija, pero habría continuado empadronado en su casa de origen, para continuar beneficiándose de las subastas de madera y la explotación de los bosques comunales de su pueblo, más ricos que los del pueblo donde vivía. Otro de los motivos por los que continuaba empadronado en su casa de origen era para beneficiarse de la construcción de una casa en un terreno que el Común de Vecinos de su pueblo había comprado cerca de la capital del municipio, para reconstruir el pueblo en una zona de mejor acceso donde las condiciones de vida fueran más fáciles. Durante un tiempo, esta “*casa veïna*” de nueva creación –después de vivir un tiempo con sus suegros este hombre construye una casa en la que va a vivir con su mujer y sus hijas- había dependido de una explotación ganadera entre pequeña y mediana, es decir, de unas 24 cabezas de ganado vacuno, y del sueldo que este hombre percibía por su trabajo en una central eléctrica de la zona. Desde finales de los años 80 y principios de los años 90 del siglo pasado, el turismo se convirtió en otra fuente de ingresos de la casa al poner en marcha un negocio de turismo rural bajo la modalidad *Residència Casa de Pagès* (RCP), cuya titular era su mujer. Este momento coincide con el abandono definitivo de la explotación ganadera, mientras este hombre continúa trabajando en la central hidroeléctrica. Para que la casa continuara teniendo ingresos del sector primario y pudiera continuar explotando un negocio de turismo rural, su mujer pasa a ser la titular de la explotación ganadera de su hermano, que es *veï* de otro pueblo del valle, a cambio de cederle el derecho a explotar los pastos comunales del Común de Vecinos del pueblo del que era hija y en el que vivía. Esta habría sido la situación de esta casa durante la primera década del 2000. Lo interesante de este caso es que permite mostrar cómo sin acabar de vivir definitivamente en ningún pueblo, el hermano de la mujer del exalcalde

llega a disfrutar de dos *drets de veïnatge*, que se traducen en la posibilidad de llevar el ganado a los pastos comunales de dos pueblos¹¹⁷, y también que la casa del exalcalde había sido capaz de poner en marcha toda una serie de estrategias económicas para beneficiarse del desarrollo de un nuevo modelo económico, mejorando significativamente su posición social, sin que ninguno de los miembros de la casa sea *veí*- cabeza de familia del Común de Vecinos del pueblo en el que ésta se encuentra¹¹⁸.

Otro de los hallazgos fue que la casa de un *fill del poble* –al que se ha hecho referencia con anterioridad cuando se ha introducido el testimonio de Marta- acérrimo opositor de la candidatura que había ganado las elecciones municipales y miembro del equipo de gobierno local en representación de la oposición, que llevaba más de 30 años viviendo y trabajando fuera del valle, mantenía el *dret de veïnatge* cuando sólo permanecía abierta los fines de semana y en periodos vacacionales. En 2006, este hombre, hijo de una *casa pobre*¹¹⁹, poseía, junto con su hermano, la antigua casa familiar; una casa vieja que habían comprado y que habían reformado convirtiéndola en una casa de dos pisos, y otra casa vieja que habían acondicionado para instalarse con sus respectivas familias cuando subían al valle. También poseían varias parcelas en suelo urbano, un pequeño rebaño de ovejas, que no pastaba en el monte comunal, y que cerraban en un corral cerca del pueblo, y un huerto que era la admiración de los turistas por sus dimensiones y la variedad de hortalizas que en él cultivaban. Además de poseer estas propiedades en el valle –por lo que eran conocidos con el sobrenombre de “especuladores”-, los dos hermanos eran propietarios de una empresa familiar, que les permitía disfrutar de un buen nivel de vida. En 2009, en pleno debate sobre la conveniencia o no de modificar las ordenanzas y de revisar la situación de las *cases veïnes*, ambos hermanos explicaban la situación de su casa y la relación con el resto de la población. Según decían, haberse marchado a vivir a una ciudad les había facilitado subir una familia. Lo que no entendían era porqué su marcha tenía que comportar que los *veïns* los dejaran de

¹¹⁷ Antes de regularizar su situación y pasar a ser únicamente *veí* de un único pueblo, el cuñado del exalcalde pasaba el día en la casa de sus padres, pero dormía en una casa situada en otro pueblo que durante el día permanecía desocupada. Este hombre habría conseguido esta casa a raíz de su matrimonio con una mujer de un valle próximo, con la que continuaba casado y con la que tenía una hija, aunque ambos llevaban cerca de 30 años viviendo separados.

¹¹⁸ De hecho, la cesión de derechos de la mujer del exalcalde a su hermano también sería ficticia, porque el cabeza de familia era su marido, y éste ya tenía *drets* en el pueblo en que había nacido.

¹¹⁹ Sobre la situación de esta casa, los *veïns* explicaban que sus miembros habían llegado a depender de la única vaca que la familia poseía, y no eran extraños los comentarios en que se aludía a las serias dificultades de los miembros de esta casa para sobrevivir.

considerar del pueblo, es decir, *veïns*, si nada podía cambiar el hecho de que continuaban siendo hijos del pueblo en el que habían nacido y al que cada fin de semana regresaban sin falta. Con la expresión “*un gran buit*” (un gran vacío) explicaban la sensación que les causó cerrar definitivamente la casa tras la muerte de su madre, aunque, ahora, pasar tres o cuatro días seguidos en el valle ya les llegaba para dejar de sentir añoranza por su pueblo. Explicaban que, en un principio, cuando alguien pasaba por su lado y no les saludaba se preguntaban qué debían haber hecho mal para que algunos miembros de *cases veïnes* hubieran dejado de dirigirles la palabra, pero como nunca tenían el modo de saberlo del cierto, habían llegado a la conclusión de que se trataba de una manera de relacionarse la gente en los pueblos que debían aceptar, porque no podían cambiar. Pero del mismo modo que había gente que había dejado de hablarles, estos hombres también afirmaban convencidos que si una de sus ovejas, se quedaba olvidada en alguna parte, la gente del pueblo (los *veïns*), a la que insistían en llamar *la nostra gent* (nuestra gente) la cuidaría hasta que ellos regresaran.

En 2009, uno de estos hombres, casado con una mujer de una *casa forta* de la comarca, explicó que había perdido los *drets* cuando al nacer sus hijos se empadronó en la ciudad en la que vivía. El otro hermano, el único *fill del poble* de la capital del municipio que conservaba el *dret de veïnatge*, continuaba empadronado junto con su mujer y su hija en la casa en la que había nacido. Este hombre explicaba que conservaba los *drets*, pero no sin esfuerzo. El equipo de gobierno local, al frente del cual estaba el *veí*-cabeza de familia que era alcalde desde 2003, había hecho varios intentos para quitárselos, hasta que decidió meterse en política y ser regidor del ayuntamiento en representación de la oposición. Este hombre decía que tenía todo el derecho a continuar teniendo *drets*, porque como pasaba con el patrimonio familiar que se transmitía a lo largo de las generaciones, y que no debía venderse sino era por causa de una fuerza mayor, nadie podía arrebatarle el *dret de veïnatge*, porque era descendiente de una *casa veïna*. En su opinión, quien no debía tener *drets* era la *gent de fora* que vivía en el valle, como tampoco debían tenerlos las casas nuevas que habían abierto miembros de *cases veïnes*, cuando su casa de origen continuaba teniendo *drets*. Sobre el futuro del valle, ambos hermanos decían que era incierto, ya que no estaba claro si los hijos de los *veïns* que tenían negocios familiares podrían continuar viviendo del patrimonio familiar, o tendrían que acabar marchándose como había sido su caso. En este sentido, comentaban, que, a veces, quien mejor lo tenía era quien no tenía nada porque eso le permitía marcharse para ir a ganarse la vida donde quisiera. A pesar de contar con la

oposición de algunas *cases veïnes*, que querían terminar con la situación privilegiada de su casa, estos hombres solían salir a cazar con el grupo de cazadores del valle, compuesto por *veïns*, y esporádicamente propietarios de segundas residencias influyentes, y a participar en los *sopars de poble* que se celebraban en el contexto de la fiesta mayor a los que sólo estaban invitados los miembros de las *cases veïnes*. Con lo que puede pensarse que la situación de esta casa, además de resultar de la implicación de uno de estos hombres en la política local, dependía de la capacidad de ambos hermanos para establecer alianzas con otras *cases veïnes*, los cabezas de familia de las *cases que van a més*, que mantenían buena relación con el equipo de gobierno local.

Pero en la lista de los “hallazgos casuales” todavía había uno más. Se trataba del caso de dos hermanos hijos de un *veí*, que desde que se habían casado y habían abierto una casa nueva también gozaban del *dret de veïnatge*. Ambos eran hijos de una casa que sin poseer demasiado patrimonio, había conseguido salir adelante por la capacidad de sus miembros para “buscarse la vida”, al ser capaces de depender del sector terciario y mantener una amplia red de relaciones sociales. Uno de estos hombres, después de trabajar durante siete años en Andorra como electricista, logra ser socio fundador de una empresa y construir una casa nueva en el pueblo donde había nacido. En una ocasión, este hombre explicaba que mientras vivió en Andorra con la que luego se convertiría en su mujer, regresaba cada fin de semana porque añoraba conversar con los *veïns* en los bares locales, y que cuando empezó a construir la casa donde vivía con su mujer algunos *veïns* se sorprendieron de que “un pobre como él” hubiera llegado tan lejos. Este hombre construyó su vivienda en el tercer y último piso del edificio de nueva planta que levantó, destinando el primer y segundo pisos a apartamentos, dos en total, que empezó a alquilar en 2008, nada más finalizar su acondicionamiento. Se mostraba orgulloso de la casa donde vivía, situada al lado de la de sus padres, pero también decía que no espera vivir en ella toda la vida, porque su intención era mudarse a otra casa, de mejores condiciones, que planeaba construir en un terreno propiedad de su familia, situado a las afueras del pueblo. Lo que significaba que este hombre tendría que continuar trabajando duro si quería mejorar su posición sin tener que abandonar el valle. La situación de estas cuatro casas, que se correspondería con la de individuos autóctonos vivieran o no en el valle, pone de manifiesto que la irregularidad en el reparto de kilovatios no es algo anecdótico; ya que representa la situación de un tercio de las *cases veïnes* de la capital del municipio, esto es, 5 casas de un total de 15 *cases veïnes* que a principios de la década del 2010 había en este pueblo. Lo interesante es que

la situación de estas casas supuestamente conocida; ya que el ayuntamiento era la institución con personalidad jurídica que formalmente concedía el *dret de veïnatge* a las casas y de donde salían dos listas de casas (*veïnes*, y *no veïnes*) para proceder al cobro de la tasa por suministro de energía eléctrica, se convierte en irregular e injusta cuando otras *casas veïnes* entienden que ello puede ser una amenaza para la continuidad de su posición.

Sobre la situación de la primera casa, cabe decir que la acumulación de *drets* se da de forma paralela al proceso de consolidación del turismo como el principal recurso económico de la casa, que la identifica como una *casa rica* (una de las casas más ricas del valle), gracias al trabajo y la dedicación de todos los miembros en el negocio turístico familiar. La recompensa al esfuerzo de la generación más joven, que pasa por “el regalo” de un apartamento a cada nieto, comporta la apertura de dos *cases veïnes* más, habitadas por dos hombres solteros. En lo que se refiere a la casa del exalcalde se observa cómo la acumulación y repartición de *drets* entre los miembros de la familia más o menos extensa, también se relaciona con la mejora de la posición de la casa, aunque aquí la estrategia económica es depender de diversas actividades económicas para llegar a conseguir que el turismo sea el principal recurso económico de la casa, considerada una *casa que va a més*. La diferencia entre ambas casas estaría en que la primera ya habría empezado a depender del turismo a finales de la década de 1960. El caso del *fill del poble* que lucha a toda costa por mantener los *drets* de la casa familiar, lo que muestra no es la importancia *dret de veïnatge* como el medio por el que sacar el mayor partido posible del contexto económico del momento, sino su importancia como el medio por el que mantener un vínculo entre el pasado y el presente, que ponga en valor el ser hijo de una *casa veïna* (autóctono) para legitimar la pertenencia al pueblo de origen en el que ya no se vive. El caso del hijo del *veí* que había conseguido los *drets* al abrir una casa nueva, después de haber tenido que emigrar para conseguir las condiciones para quedarse a vivir en el valle, mostraría cómo el *dret de veïnatge* se concibe como la recompensa por el esfuerzo hecho para establecerse definitivamente en el valle, y como un factor indispensable para continuar mejorando la posición de la casa. En la actualidad, este hombre, como su padre y su hermano, es uno de los individuos más implicados en la organización de actividades que promueven el desarrollo económico del valle a través del turismo.

El reparto de kilovatios, que es la redistribución de un patrimonio comunal entre las *cases veïnes*, ilustra cómo el proceso de estratificación dentro del grupo de *cases veïnes*

depende de la capacidad de los *veïns* para instituir la relación lógica patrimonio-*veí* en el presente y legitimar la puesta en práctica de estrategias económicas diversas. En este proceso las *cases veïnes* se diferencian en *cases fortes*, *cases riques*, *cases que van a més* y *cases pobres*, mientras la población continúa dividida en *veïns-no veïns (gent de fora)*. La resignificación la relación lógica patrimonio-*veí*, según la coyuntura económica y social del momento, también permitiría explicar porqué la vida diaria de los *veïns* transcurre “al margen” del contenido exacto de las ordenanzas, aunque frecuentemente se recurra a ellas como el documento que testimonia la visión de la realidad que se pretende legitimar, porque lo que finalmente importa es llevar la relación lógica patrimonio-*veí* hasta el límite, y actuar de todas las maneras posibles que su institución por la reinterpretación de un tiempo anterior permita.

Una vez elaborada la lista con las casas que presentan una situación “irregular”, y dado que la inclusión y/o exclusión de casas del grupo de *cases veïnes* depende del acuerdo a que lleguen los *veïns*-cabezas de familia, en representación del Común de Vecinos, desde el ayuntamiento se decide convocar una *reunió de poble* para que los *veïns* discutan la situación. A la primera *reunió de poble* que se convocó con esta finalidad sólo asistieron cuatro *veïns*-cabezas de familia, en representación de las únicas cuatro casas a las que se avisó. Según se explicó desde el ayuntamiento, no se había convocado a más casas, porque si se juntaban más *veïns* las posibilidades de llegar a un acuerdo disminuían. Pero en relación con las casas seleccionadas, había que considerar que los *veïns*-cabezas de familia de tres de ellas eran afines al equipo de gobierno local, mientras que el cuarto *veí*-cabeza de familia era más bien indiferente. En esta reunión se acordó que la prioridad era redactar unas ordenanzas nuevas para que ninguna *família de fora* pudiera optar al *dret de veïnatge*, y para que las casas que se habían abierto a partir de una *casa pairal*, quedaran excluidas del reparto de kilovatios, aunque sus cabezas de familia continuarían formando parte del Común de Vecinos, y beneficiándose de los pastos comunales, en caso de tener ganado, y del derecho de abastecerse de leña para uso doméstico. Pasado un tiempo se celebra otra *reunió de poble*, como siempre en las dependencias del ayuntamiento, a la que se convoca a todas las *cases veïnes* de la capital del municipio, en la que coinciden los *veïns* partidarios de implantar las medidas anteriores, y los *veïns* de las casas afectadas. En el tiempo que transcurre entre ambas reuniones, el rumor de que una serie de casas podían quedar excluidas del reparto de kilovatios propicia un ambiente en que las discusiones y las amenazas entre los *veïns* se suceden.

Finalmente, en 2013, empiezan a implantarse las medidas que se acuerdan en la primera *reunió de poble*. Como resultado de ello, la casa que había llegado a disfrutar de hasta cuatro *drets de veïnatge*, se queda con un solo *dret* que recae en el nieto que trabaja a diario en el negocio familiar y que se convierte en el titular de la fonda, después de que su tía renuncie en su favor. Lo sorprendente de este caso es que durante el tiempo que transcurre entre que se detecta la “anomalía” y se toma una decisión, los miembros de esta familia insisten en que desconocían que tantos miembros de la casa tuvieran *drets*, mientras culpan al resto de *veïns*, a los que consideran unos envidiosos, de que su casa pierda tres *drets de veïnatge*. En ningún momento esta familia llega a plantearse que la situación de la que había disfrutado podía representar una injusticia a los ojos del resto de *veïns*. Dada esta situación, el marido de una de las hermanas y padre del hombre que se acaba convirtiendo en el cabeza de familia de esta casa, plantea, en una *reunió de poble*, la posibilidad de que la cantidad de kilovatios a la que su casa, y posiblemente, otras deban renunciar pase a constituir una reserva de kilovatios que fueran repartidos entre las casas que los hijos de los *veïns* fueran abriendo en el futuro, aunque ello significara que la cantidad de kilovatios asignada a cada una de estas casas fuera inferior a la cantidad de kilovatios de que en la actualidad disfrutaban las *cases veïnes*. Pero esta medida, que parecía tener su lógica, no prosperó, porque la prioridad del resto de casas era recuperar los kilovatios y no prever que quedarán disponibles para ser repartidos entre más casas.

En lo que se refiere a la casa del exalcalde, que en una *reunió de poble* llegó a amenazar con denunciar al ayuntamiento si su casa quedaba fuera del reparto de kilovatios, ningún cambio sustancial aconteció. Al acordarse, un día, de que sí estaba empadronado en la capital del municipio, la casa de este hombre no sólo continuó disfrutando del *dret de veïnatge*, sino que además pasó a hacerlo de forma reglamentaria; ya que su cabeza de familia parecía cumplir con los requisitos para ser *veí* del pueblo en el que vivía. Lo que en este caso llama la atención, es la falta de explicaciones por parte del ayuntamiento y el hecho de que la situación de este hombre no se hubiera comprobado antes, si es que no se había hecho, de incluir su casa en la lista de “*cases veïnes*”, cuya situación era preciso regular. Por su parte, y como sucede con la casa de su hermano, la casa del hijo del *veí* que había tenido que emigrar para poder instalarse en el valle, pierde el *dret de veïnatge*, y pasa a pagar la tasa por el suministro de energía eléctrica como *no veí*, es decir, como *gent de fora*. Lo que ha comportado que en varias ocasiones este hombre se haya desplazado hasta el ayuntamiento para quejarse de una decisión que en su caso

considera doblemente injusta, porque además de ser hijo de una *casa veïna* siempre ha *fet poble*, es decir, ha participado activamente en la organización de la fiesta mayor de su pueblo y en la vida social del valle. Desde el ayuntamiento se intenta quitar importancia a la aplicación de tal medida, argumentando que quedar fuera del reparto de kilovatios no significa dejar de formar parte del Común de Vecinos, ni dejar de ser *veí*, porque se podía continuar explotando el monte comunal. Lo que en el caso de este hombre significaba beneficiarse indirectamente de las subastas de madera. Pero lo más interesante de este caso es que explotando directamente el monte comunal para obtener leña, este hombre se situaba de nuevo al lado de la *gent de fora*, porque ésta era una de las prácticas que las *famílies de fora* que vivían en el valle estaban autorizadas a realizar, aunque a diferencia de este hombre no pertenecieran al Común de Vecinos. En lo que respecta a la casa del *fill del poble* su situación, como la casa del exalcalde, no sufre ninguna modificación y este hombre mantiene el *dret de veïnatge*. La situación de esta casa es especialmente difícil de comprender para la *gent de fora*; ya que al tratarse de una casa que está cerrada durante gran parte del año, representa un claro ejemplo de alguien que bajo ningún concepto debería tener *drets*. Según algunos de los *veïns* que asistieron a las *reunions de poble*, este hombre y el exalcalde protagonizaron los enfrentamientos más duros, amenazándose y advirtiéndose mutuamente de no interferir uno en el camino del otro, para que sus casas pudieran conservar los *drets*. Como se muestra en otro momento, las amenazas y afrentas en público dejan entrever la posesión y la transmisión de un conocimiento sobre el pasado de las casas y la historia de las familias que se convierte en un recurso (capital) de valor incalculable para conseguir mejorar la posición de la propia casa. A manera de síntesis, la regulación de la situación de las *cases veïnes* en relación con el consumo de kilovatios comporta que dos casas queden definitivamente excluidas del reparto de kilovatios, aunque continúan siendo consideradas *cases veïnes*, que una *casa veïna* mantenga uno de los cuatro *drets de veïnatge* que había llegado a acumular, y que dos casas que habían disfrutado del *dret de veïnatge* sin cumplir con los requisitos establecidos en las ordenanzas continúen siendo consideradas *cases veïnes* y teniendo parte en el reparto de kilovatios.

Mención a parte merece la situación de la casa de Marta que al cumplir con los 12 años de residencia obligatorios consigue el *dret de veïnatge* y pasa a tener parte en el reparto de kilovatios, al cabo de un año de haberlo solicitado formalmente al ayuntamiento y gracias a la intercesión de un abogado. Durante este tiempo, la excelente relación que esta familia y el alcalde habían mantenido empieza a deteriorarse, después de que el

alcalde les comunicara que los *veïns* de la capital del municipio no querían a la *gent de fora* y que difícilmente conseguirían los *drets*, porque sus antepasados no eran hijos de una *casa veïna*. La inclusión de esta casa en el grupo de *cases veïnes* puede considerarse un hecho histórico; ya que es la primera vez que esta situación acontece después de la redacción de las ordenanzas municipales de finales de la década de 1950. Lo que resulta interesante es ver cómo Marta explica los factores que habrían favorecido que su casa se convirtiera en una *casa veïna*. Según decía, el motivo no había sido que se hubiera respetado el texto de las ordenanzas, sino que el tiempo había transcurrido sin que los *veïns* consiguieran ponerse de acuerdo para redactar una nueva ordenanza más restrictiva, lo que ella aprovechó para ejercer más presión sobre el ayuntamiento, por medio de un abogado. Marta también contó que se enteró de que su casa formaba parte del grupo de *cases veïnes*, cuando en el siguiente recibo de la tasa por el suministro de energía eléctrica se dio cuenta de que se le había aplicado un descuento, además de recibir una carta firmada por el alcalde y el secretario del ayuntamiento en la que se le informaba de que a su casa se le había concedido el *dret de veïnatge*, previo acuerdo del Común de Vecinos, y que en consecuencia debía colaborar en mantener las calles del pueblo limpias, especialmente durante la celebración de la fiesta mayor y la Feria del Hierro, y adornar las ventanas y el balcón de la casa con macetas. A principios de 2014, otra *família de fora* que vivía en el pueblo del alcalde, habiendo transcurridos 12 años desde su llegada, también solicitó al ayuntamiento el *dret de veïnatge* para beneficiarse del reparto de kilovatios a que tenía derecho el Común de Vecinos del pueblo en que vivía. Pero a mediados de 2015, la *reunió de poble* para que los *veïns* llegaran a un acuerdo sobre la cuestión todavía no se había convocado. En este caso hay que considerar que esta familia vive en el pueblo del alcalde, que entre mediados de la década del 2000 y principios de la década de 2010 experimenta un crecimiento considerable de la población por la llegada gradual de *gent de fora* –tres cuartas partes de las casas están ocupadas por individuos provenientes del área metropolitana de Barcelona-, y del que se espera que en los próximos años surjan solicitudes sucesivas de petición de *drets de veïnatge*. En este sentido la demora del presidente de la Junta de Vecinos de la EMD en convocar la reunión puede interpretarse como una manera de ganar tiempo, y evitar en la medida de lo posible que el reparto de kilovatios tenga que hacerse, cada vez, entre más casas¹²⁰.

¹²⁰ En verano de 2015, todavía no se había llegado a ningún acuerdo sobre la situación de esta familia que opta por dejar el asunto en manos de abogados.

El proceso que lleva a una nueva redistribución de kilovatios muestra cómo en el intento por poner freno a la pujanza económica que algunas *casas veïnes* habían conseguido en las últimas décadas, el grupo de *veïns* se ve en la necesidad de tener que “regular” la situación de las *casas veïnes*, pero también la de las *famílies de fora* que viven en el valle, que comporta la identificación de una nueva *casa veïna*, contra toda previsión, mostrando cómo en la puesta en práctica de estrategias para continuar diferenciándose del resto de la población, los *veïns* también instituyen nuevos límites a su capacidad de acción. También se ha mostrado que las casas afectadas son casas que dependen básicamente del turismo, o que han apostado por el turismo para mejorar su posición, quedando las *casas fortes*, las que continúan dependiendo de la ganadería, y las *casas pobres* que dependen del sueldo del cabeza de familia en un segundo plano. Lo que pone de manifiesto que el desarrollo de un nuevo modelo económico afecta el proceso de estratificación social definiendo un grupo de *casas veïnes*, las *casas que van a més*, que son capaces de mejorar su posición al diversificar sus bases económicas en régimen de pluriactividad. Estas casas son las que dependen de una explotación ganadera entre pequeña y mediana, de entre 12 a 24 cabezas de ganado bovino, a parte de algunas cabezas de ganado equino, de la explotación de un negocio de turismo rural familiar, y del puesto de trabajo del cabeza de familia, o de algún otro miembro de la familia, en la Administración pública.

Pero el modo en que se acuerda y se procede a un nuevo reparto de kilovatios, esta situación también informaría de que el estado actual de las casas no es el resultado de una decisión final, sino de una resolución provisional que puede volver a cambiar según se reinterprete la coyuntura económica y social del momento. En este sentido podría entenderse porqué hasta día de hoy no se han redactado unas nuevas ordenanzas, a pesar del interés que la población autóctona parece tener en ello, ni se haya constituido formalmente el Común de Vecinos como desde el ayuntamiento (el secretario) se había sugerido. Lo que de nuevo dejaría paso a una situación de cierta indeterminación que, llegado el caso, tendría que permitir determinar la realidad del momento, según los individuos fueran capaces de defender sus propios intereses según la posición de la propia casa y las alianzas con el equipo de gobierno local. Así lo pondría de manifiesto que al cabo de un año aproximado de la redistribución del cupo de kilovatios, un joven que tenía previsto abrir una casa nueva e instalarse en el valle, hijo de uno de los *veïns* que había impulsado la regularización de la situación de las casas, fuera hasta el ayuntamiento para informar (no solicitar) de que muy probablemente su padre le iba a

ceder una parte de los kilovatios que su casa de origen no consumía. Opción ésta que también barajaban los dos hermanos, hijos de un *veí*, cuyas casas habían quedado excluidas del reparto de kilovatios. Lo que acabará pasando con esta nueva casa y las casas de los dos hermanos está por ver, pero por el momento cabe decir que algunos de estos individuos, junto con el padre de los dos hombres que también pierden el *dret de veïnatge*, cuya casa depende de la explotación de una fonda familiar, pasan a integrar la candidatura que gana las elecciones municipales de 2015, convirtiéndose en regidores. También cabe señalar que si contar con un texto con validez legal en que el reconocimiento de la condición de *veí* se presenta como indisociable del derecho a beneficiarse de los recursos locales (patrimonio comunal) es importante, más importante es poder actuar al margen de él pero en su nombre por medio de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* en el tiempo. Sobre la situación de los hijos de los *veïns* que decidieran abrir una casa nueva en los próximos años, la mayoría de la *gent de fora* que vivía en el valle coincidía en que todos acabarían teniendo *drets*, aunque de momento se hubiera acordado lo contrario. Este podría llegar a ser el caso de muchos de los adultos jóvenes autóctonos que vivían con sus parejas en la capital de la comarca, que sus padres (los *veïns*) consideraban una situación provisional antes de su establecimiento definitivo en el valle.

También resulta interesante ver cómo la *gent de fora* que vive en el valle interpreta la situación de las *cases veïnes* que habiendo acumulado varios *drets de veïnatge*, habían sido capaces de sacar el máximo partido de una situación irregular. Algunos de ellos se asombraban de que algunos de sus cabezas de familia fueran regidores del ayuntamiento cuando la situación de sus casas difícilmente se ajustaba al marco legal definido por las ordenanzas. Otros, como Marta, argumentaban que la única manera de reparar la injusticia que había supuesto disfrutar de más de un *dret de veïnatge* era conseguir que las casas que habían disfrutado de un mayor número de kilovatios abonaran la cantidad de dinero correspondiente al excedente de kilovatios del que se habían apropiado, y que ese dinero repercutiera en beneficio del resto de *cases veïnes*. Marta también decía que la injusticia principal era que en el valle hubiera *veïns de primera* y *veïns de segona*, y culpaba al ayuntamiento por no haber sido capaz de imponerse y hacer cumplir las ordenanzas al margen de la situación particular de cada casa. Si las ordenanzas no se respetaban, decía Marta, era porque en el valle las cosas funcionan por pactos y alianzas, esto es, por “caer en gracia” o ser pariente de representantes políticos locales. Marta también explicaba que había pedido el *dret de veïnatge* para que la tasa por el

suministro de energía eléctrica fuera más barata, pero no porque quisiera formar parte del grupo de *veïns*. En el tiempo que había transcurrido desde su llegada hasta que se convierte en regidora, Marta fue acumulando enemistades que derivaron en un conflicto con el grupo de jóvenes autóctonos. El motivo habrían sido sus críticas al modo en que la comisión de fiestas de la capital del municipio, integrada por el grupo de jóvenes autóctonos, organizaba la fiesta mayor. Otro motivo habría sido que hubiera llegado a ser regidora del ayuntamiento siendo una *dona de fora*. A partir de este momento, Marta y su familia dejan de participar en la vida social de la capital del municipio y del valle en general, en la que se había mantenido muy activa. Esta actitud continúa después de que su casa sea considerada una *casa veïna*, insistiendo los miembros de esta familia en que no quieren tener nada que con lo que pueda afectar al resto de la población; ya que los miembros de las *cases veïnes* no aceptan la presencia de *famílies de fora*, y porque como mejor se vive es ajeno a la vida social del valle. Si había pedido los *drets*, decía Marta, era porque estaba en su derecho, pero no con la intención de que su casa fuera considerada una casa más entre el resto de *cases veïnes*. Una afirmación que no dejaba de sorprender si se tenía en cuenta que su familia continuaba explotando el bosque comunal para proveerse de leña. Lo que, por otro lado, ponía de manifiesto cómo la extensión a otros individuos del derecho a explotar el patrimonio comunal, dependía del cambio de valor de los recursos naturales en el tiempo y de su importancia para la continua transformación del patrimonio privado de las casas¹²¹.

Pero las contradicciones que acompañan el reparto de kilovatios todavía ilustran otro aspecto más de la realidad local, la articulación de los dos tipos de poderes que caracterizan la estructura de poder local: el poder de que participan los *veïns*, en tanto miembros del Común de Vecinos, y el poder que un individuo consigue por su participación en la política local como representante de la Corporación Municipal, una institución que debe garantizar la igualdad de toda la población ante la ley, pero que gestiona los recursos comunales en nombre de los *veïns*. La diferencia entre ambos tipos de poder estaría en que capacitan de distinta forma a los individuos para actuar y defender los intereses propios y los de los demás. La función del Común de Vecinos es garantizar el derecho de las *cases veïnes* a continuar explotando el patrimonio comunal, pero al estar representado éste por el ayuntamiento y las EMD, la defensa de los intereses del grupo de *veïns* acaba siendo una función que corresponde al ayuntamiento

¹²¹ La función del bosque comunal como proveedor de leña para las casas había perdido valor, como también habían ido perdiendo valor las subastas de madera.

y a las EMD. Lo que significa que indirectamente las instituciones político-administrativas locales trabajan para que la población continúe diferenciándose en *veïns-no veïns (gent de fora)*, ya que el Común de Vecinos no incluye a toda la población. En este sentido hay que considerar la importancia que los *veïns* conceden a que el alcalde, los presidentes de las Juntas de Vecinos, y a poder ser también los regidores sean *veïns*-cabezas de familia, o miembros de *cases veïnes*, aunque para ello se necesita el apoyo de todos los posibles votantes vivan o no en el valle, y sean o no descendientes de *cases veïnes*¹²². Esta sería la forma por la que los *veïns* pueden continuar priorizando los intereses de sus casas en detrimento de los del resto de población, legitimando el “excedente de poder” que precisan para continuar siendo superiores, en conformidad con la legalidad (Nieto, 1964). Una de las paradojas a las que lleva esta situación estaría representada por la figura de Marta, una *dona de fora* que se convierte en regidora, sin que su casa tenga *drets* y sin poder participar en las *reunions de poble*, con lo que su capacidad de decisión queda supeditada a las decisiones que toman los *veïns*-cabezas de familia como miembros del equipo de gobierno local y como resultado de su participación en las *reunions de poble*. Según explicaron miembros de otras *famílies de fora*, habría sido la negativa de los miembros de otras *cases veïnes* a integrar la candidatura del alcalde lo que habría llevado a este hombre a “convidar” a Marta, entonces la alguacil del municipio, a formar parte de la lista que él encabezaba, y que volvió a ser la ganadora¹²³.

Por todo lo anterior se puede afirmar que la importancia última del Común de Vecinos, es garantizar la continuidad del grupo de *cases veïnes*, por la explotación privilegiada del patrimonio comunal, favoreciendo las relaciones de reciprocidad entre ellas para que cada una pueda poner en marcha estrategias económicas diversas para continuar transformando su patrimonio privado y mejorar su posición. De este modo podría entenderse cómo la complicidad entre las casas habría favorecido que durante un tiempo algunas de ellas hubieran llegado a disfrutar de más de un *dret de veïnatge*, y cómo la puesta en práctica del *dret de veïnatge* deviene un mecanismo básico de estratificación social. Por otro lado, las expresiones *veïns autèntics* y *veïns no autèntics*, como señalaban algunos *veïns*, o *veïns de primera* y *veïns de segona*, como señalaba Marta, o

¹²² En este sentido se puede considerar la importancia de contar con un número elevado de individuos empadronados, que explicaría que en las casas de los dos pueblos que están deshabitados durante gran parte del año, y que llevan algunas décadas cerradas consten individuos empadronados.

¹²³ La relación entre los miembros del equipo de gobierno local y la *gent de fora* que vive en el valle se analizan con más detalle en el próximo capítulo.

veïns amb aprofitament comunal (*veïns*, con derecho a explotar los bienes comunales) y *veïns sense aprofitament del comunal* (*veïns*, sin derecho a explotar los bienes comunales), que el secretario del ayuntamiento había sugerido como medida disuasoria para evitar más conflictos entre la población, ponen de manifiesto que la estratificación social dentro del grupo de *cases veïnes* se da de forma paralela a la continua diferenciación de la población en *veïns-no veïns* (*gent de fora*). Una diferenciación que explicaría porqué la casa de Marta no es considerada una *casa veïna* por los miembros de las otras *cases veïnes*, después de conseguir el *dret de veïnatge*, al margen del empeño de esta mujer por querer diferenciarse del resto de *veïns*.

Sobre el reparto del cupo de kilovatios en la capital del municipio, cabría añadir que la diferencia entre *veïns* y *no veïns* se encuentra en que los *veïns* se benefician de un número de kilovatios a bajo coste, pagando el resto de kilovatios al mismo precio que la *gent de fora* que vive en el valle, además de quedar exentos del pago del término de potencia correspondiente al número de kilovatios sobre los que se aplica la bonificación. Lo que en total supone un importante ahorro económico. Un trato desigual que se legitima por la conversión del consumo de energía eléctrica en un bien comunal, al que todas las *cases veïnes* tendrían derecho por igual, pero que no había evitado que algunas casas lo sobreexplotaran a su favor. Los kilovatios que quedan disponibles después de que una *casa veïna* se cierre se destinan a cubrir las necesidades de alumbrado público.

En este punto puede resultar interesante establecer un paralelismo entre la situación que conduce a que una casa ocupada por *gent de fora* consiga el *dret de veïnatge*, en 2013, sin llegar a ser concebida como una *casa veïna* por el resto de la población, y el proceso que conduce a la aparición de la categoría social *residents empadronats* (residentes empadronados), en 2007, para ilustrar el proceso de diferenciación social en relación con la delimitación del margen de maniobra de la *gent de fora* que vive en el valle. En verano de 2007, Marta, entonces regidora del ayuntamiento, y otros miembros de *famílies de fora* acordaron proponer al alcalde la creación de un bono de piscina especial, más barato, que sólo fuera válido para los miembros de las casas que se encontraban en la misma situación que la suya, es decir, individuos que vivían y estaban empadronados en el valle, pero que eran considerados *gent de fora*. Según explicó Marta, esta propuesta se plantea después de que algunos propietarios de segundas residencias se opusieran a pagar el bono de la piscina municipal por considerar que su precio era abusivo. Desde el punto de vista de Marta, no era justo que individuos que sólo pasaban unos días al año en el valle exigieran tener *drets* por ser propietarios de

una segunda residencia, cuando la *gent de fora* que vivía todo el año en el valle no tenía ningún privilegio y tenía que pagar el bono de la piscina al mismo precio que ellos. Si el alcalde daba su conformidad, decía Marta, lo que se conseguiría sería que existieran dos tipos de bonos con precios distintos. Uno más barato para la *gent del país* (en este caso la *gent de fora* que vive en el valle y los *veïns*) y otro más caro para la *gent de fora* (en este caso turistas y propietarios de segundas residencias). Según Marta, el bono de la *gent del país* sería al que tendrían derecho los *residents empadronats*, esto es, la *gent de fora* que vivía en el valle, formaran parte o no del Común de Vecinos. Esta era la manera, decía, de conseguir que la *gent de fora* (turistas y propietarios de segundas residencias) colaborara para el mantenimiento de los servicios e infraestructuras de los pueblos; ya que vivir en el valle todo el año resultaba muy caro. Además, si los propietarios de segundas residencias contaban con recursos suficientes para mantener dos casas, y los turistas podían permitirse consumir los servicios turísticos de la zona, bien podrían pagar un bono más caro. Sin demasiadas objeciones, la propuesta fue aceptada por el equipo de gobierno local, y desde 2007 en el valle existen dos tipos de bonos: el bono especial para *residents empadronats* del que se benefician las *cases veïnes* y las “*cases*” *no veïnes* abiertas todo el año, y el bono de la *gent de fora* que es el que deben pagar los turistas y propietarios de segundas residencias.

Según explicó la joven, hija de un *veí*, (una de las hijas de Pedro, el ganadero-informante) que en esa época se encargaba de llevar la piscina municipal de la capital del municipio, parte de la confusión y de las quejas de los propietarios de segundas residencias se debía a que en otro pueblo del valle, donde había otra piscina, construida también a finales de la década de 1990, sólo había un tipo de bono que se pagaba por casa y no por persona, con independencia de vivir todo el año en el pueblo. Esta chica también explicaba que desde hacía un tiempo, cobrar el bono o la entrada de la piscina cada vez era más complicado por la variedad de precios que había. A parte de la entrada puntual de un día, que costaba lo mismo para todos los individuos, había el bono de residentes empadronados que era para toda la temporada, y el bono de turistas y propietarios de segundas residencias cuyo precio variaba si era para una semana, para 15 días, o para un mes entero. Además había que tener en cuenta otro factor y era que si alguien no estaba de acuerdo con los precios estipulados, era suficiente con que fuera al ayuntamiento y se quejara para que hubiera otro cambio. En relación con la importancia de distinguir a los individuos para aplicar una u otra tarifa, esta chica explicaba que eso era lo de menos, porque en el valle todos sabían quién era cada cual.

Lo interesante de este caso era que mostraba cómo situándose en un nivel superior por su identificación con la categoría *gent del país*, que los *veïns* utilizan para designar a la población autóctona, es decir, a sí mismos, la *gent de fora* que vive en el valle es capaz de incluirse en una categoría social más amplia junto con los *veïns*, distanciarse y diferenciarse de las subcategorías que integran la categoría *gent de fora*, y legitimar su derecho a recibir un trato diferente. Si se examina este proceso con más detalle se observa que la inclusión de la *gent de fora* que vive en el valle en la categoría *gent del país* resulta de un doble proceso de diferenciación social. Esto es, de la posibilidad de diferenciarse del resto de *gent de fora*, pero también de su diferenciación del grupo de *veïns*. Para establecer una distancia con los turistas y propietarios de segundas residencias, la *gent de fora* que vive en el valle tiene que establecer una similitud entre ellos y los *veïns*. Pero debido a su incapacidad para identificarse con la categoría *veï*, ello sólo es posible a costa de crear la categoría *residents empadronats*, que pone de manifiesto que a pesar de vivir y estar empadronados en el valle como los *veïns* su condición es otra.

En el apartado que sigue a continuación se va a continuar mostrando cómo el pasado continúa formando parte del presente, por medio de la relación que se establece entre el sentido actual del *dret de veïnatge* y la capacidad de los *veïns* para ampliar los negocios turísticos familiares, y conservar y/o vender cuadras, establos y construcciones viejas en desuso para garantizar la continuidad de las casas. Con ello se espera mostrar cómo el avance de la construcción y el turismo afectan las relaciones sociales y la vida cotidiana de la población, en la medida en que se conciben como el medio principal por el que continuar transformando el patrimonio de las casas en el contexto económico actual.

El derecho a construir y a ser amo del propio patrimonio

Entre 2005 y hasta aproximadamente 2010, en todos los pueblos del valle se llevaron a cabo obras destinadas a la ampliación y mejora de los negocios turísticos familiares. En unos casos eran los *veïns* los que llevaban a cabo las obras, mientras que en otros eran las inmobiliarias y las constructoras a los que los *veïns* habían vendido algunas parcelas y edificios viejos en desuso. En algunas ocasiones la venta se hacía a cambio de dinero, mientras que otras se acordaba una cantidad de dinero, más un par o tres de apartamentos en permuta que los *veïns* confiaban alquilar a turistas. Esta vorágine constructora alterará significativamente la fisonomía de los pueblos, pero especialmente las relaciones entre la población debido a que la construcción de nuevas viviendas

favorece la llegada de más *gent de fora* que se queda a vivir en los pueblos, y a que la posibilidad de seguir construyendo, entendida como un derecho, se concibe como el medio por el que transformar el patrimonio familiar y mejorar la posición de las casas. Entre 2005 y 2007, en uno de los pueblos que en 2005 contaba con 26 habitantes, repartidos en 11 *cases veïnes*, se llegan a construir hasta 19 apartamentos turísticos, repartidos en tres bloques, la mayoría de los cuales se venden como segundas residencias. Esto significa que, entre 2005 y 2014, la capacidad turística del pueblo, que contaba con una única pensión creada a mediados de la década de 1970, crece sin precedentes, mientras el número de habitantes desciende hasta 17 personas. Sólo una pareja que había comprado uno de los apartamentos barajaba la posibilidad de quedarse a vivir en el pueblo si encontraba cómo ganarse la vida en la comarca. Durante este periodo también se procede a la rehabilitación del edificio de la antigua escuela para convertirlo en un albergue, que permaneció abierto entre 2007 y 2012, y de algunas casas por parte de *fills del poble*. Debido a la crisis generalizada de la industria de la construcción, las obras de algunos apartamentos quedan sin terminar, impidiendo su alquiler por parte de los *veïns*. Con anterioridad al desarrollo actual del turismo, este pueblo guarda una historia singular con la construcción de nuevas casas, que se remonta a mediados de la década de 1970, que es importante recordar para comprender cómo 30 años más tarde se construyen bloques de apartamentos en antiguas construcciones que habían quedado disponibles.

Según contó, en 2005, el *veí*-cabeza de familia presidente de la Junta de Vecinos del pueblo, como era fácil de observar, “el pueblo constaba de dos pueblos”, el pueblo viejo y el pueblo nuevo, después de que el pueblo se reconstruyera en la parte baja de una ladera, al lado del río, debido al desprendimiento de rocas de la montaña en la que las casas se encontraban inicialmente ubicadas. El pueblo nuevo se construyó a lo largo de una sola calle, paralela a la carretera local, por una serie de casas adosadas de dos pisos, con garaje y jardín (generalmente huertos) que recordaba la estética de los chalés que en aquella época se construían en las urbanizaciones de las zonas residenciales cercanas a Barcelona. En comparación con el pueblo viejo, con más sol y resguardado de las posibles crecidas del río, al pueblo nuevo a penas le daba el sol y era mucho más húmedo. El presidente de la Junta de Vecinos explicó que el pueblo nuevo constaba de 17 *cases veïnes*, porque ese era el número de casas habitadas en el pueblo viejo cuando se procede a la construcción del pueblo nuevo. Otro *veí*, vino a corroborar las palabras de este hombre añadiendo que el número de casas que inicialmente se había previsto

construir coincidía con el número de casas que en el momento de empezar las obras estaban habitadas, pero no con el número de casas que continuaban ocupadas cuando las obras finalizaron. Según este hombre, las casas que durante el periodo de obras se cerraron perdieron el *dret de veïnatge*, quedando sus miembros excluidos de la posibilidad de acceder a una casa nueva. Estas casas, pasaron a ser del pueblo al comprarlas la EMD. Este hombre también explicó que las casas se habían podido construir gracias a la ayuda del Ministerio de Vivienda, y al dinero de las subastas de madera del monte comunal del que sólo las *cases veïnes* tenían derecho a beneficiarse. Lo que significaba que las familias de las casas que se habían cerrado debían asumir íntegramente el coste de la obra -500.000 pesetas de la época-, porque al perder el *dret de veïnatge* no podían beneficiarse de la explotación del monte comunal. La imposibilidad de poder asumir dicho coste comportó que dos familias se quedaran sin casa en el pueblo nuevo, mientras otra que también había perdido el *dret de veïnatge* consigue una casa nueva al disponer de los recursos necesarios y pagar el precio estipulado. Con el tiempo, la existencia de dos pueblos ha comportado que el pueblo viejo, el mejor situado, se acabe convirtiendo en la zona donde temporalmente reside la *gent de fora*, es decir, los *fills del poble*, y los turistas y propietarios de segundas residencias que se alojan en los apartamentos se han construido en las casas viejas, cuadras, y establos de los *veïns* situados en el pueblo viejo, y que los *veïns* habiten en el pueblo nuevo, el que tiene las peores condiciones de salubridad.

Pero a pesar de la explicación del presidente de la Junta de Vecinos, la situación que habría llevado a la construcción de un nuevo pueblo no es fácil de esclarecer. Según algunos *veïns*, el desprendimiento de rocas se habría producido por la deforestación del bosque a causa de la Guerra Civil española, aunque los ancianos que habían nacido antes de la Guerra Civil no recordaban tener constancia de ningún desprendimiento de rocas. Otros *veïns*, explicaban que habían oído contar que en el pasado habían caído piedras, pero que de ello debía hacer mucho tiempo porque no recordaban ni el motivo ni la época. También había *veïns* de otros pueblos que sin referirse a los motivos de la construcción del pueblo nuevo, sí aprovecharon la ocasión para decir que el Estado había dado ayudas para la reconstrucción del pueblo a condición de que los *veïns* dejaran de habitar las casas viejas. En ningún momento, nadie hizo ninguna referencia al hecho de si ello llevaba implícito la imposibilidad de rehabilitar las casas viejas para poder volver a ocuparlas o tirarlas y/o venderlas para construir apartamentos, pero la cuestión era que 30 años después en el pueblo viejo estaba en pleno proceso de

remodelación, mostrando, una vez más, cómo los *veïns* eran capaces de imponer su interpretación de la realidad para satisfacer sus intereses, y que las contradicciones que surgían sembraban el campo para nuevas reinterpretaciones y posibles acciones. En este sentido no debía ser casual que mientras los *veïns* del pueblo explicaban la historia de los dos pueblos contemplando cómo avanzaban las obras en sus antiguas casas, cuadras y establos se apresuraran a comentar que ya no había peligro de nuevos desprendimientos, porque los árboles habían vuelto a nacer y las raíces sujetaban el terreno. También había *veïns* que comentaban, que nada podía prever que no hubiera nuevos desprendimientos, pero como con el paso del tiempo el pueblo viejo se había acabado cualificando como suelo urbanizable, *fills del poble*, propietarios de segundas residencias, los mismos *veïns*, y ahora también inmobiliarias se habían embarcado en su rehabilitación para volver a hacerlo habitable.

Entre las consecuencias que se derivan de este proceso, como que el pueblo viejo sea el que guarda “una apariencia más tradicional” a pesar de su recién rehabilitación, interesa destacar que la reconstrucción que sufre el pueblo viejo es para hacerlo habitable, pero como zona residencial, sin que haya un aumento de población, y que los *veïns* son una parte decisiva en este proceso al acceder a vender parte del patrimonio familiar que después de quedar fuera de uso adquiere un nuevo valor al adquirir una nueva función como vivienda para turistas o propietarios de segundas residencias, en un nuevo contexto económico. Un valor que es indisociable del avance del turismo, ligado a la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, y de la consideración por parte de los *veïns* de que la venta del patrimonio familiar a buen precio es la mejor forma de ayudar a situar a sus hijos que ya hacía algún tiempo que no vivían en el pueblo. En este sentido, es importante considerar que la venta tiene lugar cuando el cabeza de familia está jubilado y es evidente que la casa se queda sin relevo generacional. Esta es la situación de todos los *veïns* del este pueblo que deciden vender antiguas propiedades a inmobiliarias y constructoras. Otro factor a tener en cuenta es que se trata de casas que básicamente han dependido del sector primario, por el cultivo de unas pocas parcelas destinadas al autoconsumo y al cultivo de forrajes para el mantenimiento de una explotación ganadera entre pequeña y mediana, sin dar el salto al turismo¹²⁴. La incapacidad de estas casas para transformar el patrimonio de uso agrícola para pasar a

¹²⁴ En el capítulo siguiente se vuelve sobre la situación de estas casas en relación con la generación actual de jóvenes autóctonos que después de proseguir sus estudios universitarios regresan al valle para dar continuidad a la casa familiar.

dependen del turismo explicaría su abandono por parte de la generación más joven. Si esto se considera para el conjunto de los pueblos, permite comprender la pérdida de la generación de adultos de entre 40 y 50 años de edad. Esta situación guarda algunas similitudes con la de la generación de adultos de entre 50 y 60 años de edad que con anterioridad ya había abandonado el valle, para proseguir sus estudios. Ambas situaciones mostrarían cómo la dificultad de las casas para ser competitivas en un contexto de crisis del sector primario o para participar del desarrollo de un nuevo modelo económico habría comportado que los esfuerzos de los *veïns*-cabezas de familia se centraran en sacar a los hijos de valle invirtiendo en su educación. Lo que comportó que el prestigio de las casas también pasara a medirse por su capacidad para situar a los hijos en la mejor posición posible fuera del valle. Con el paso del tiempo, el patrimonio familiar (cuadras, establos, pajares, y aperos) acabaría perdiendo su función principal y original, pero su conservación habría permitido, unas décadas más tarde, su venta para ayudar a situar a los hijos fuera del valle, al que solían regresar los fines de semana y en vacaciones para visitar a sus padres. Esta situación habría llevado a que con el tiempo las casas que en la década de 1970 eran entre pequeñas y medianas, y cuyo cabeza de familia tenía sobre los 40 años de edad vean comprometida su continuidad, 30 años más tarde, por “la expulsión de la generación más joven”, que además será la generación mejor formada de *fills del poble*. En cambio, debido a su gran patrimonio (tierras y ganado) las *cases fortes*, y un grupo de casas con cabezas de familia más ancianos, cuyo relieve generacional se da en la década de 1980, diversificando su economía por la inversión gradual del siguiente cabeza de familia en el turismo, son las que consiguen perpetuarse en el tiempo. Estas últimas casas, a las que ya se ha hecho referencia en el apartado anterior, son consideradas las *cases que van a més*. Las *cases pobres* con muy poco patrimonio, en caso de no emigrar la familia entera, habrían conseguido sobrevivir al ser capaces de depender de oficios relacionados con la construcción.

El caso de los *veïns* de este pueblo pone de manifiesto que la puesta en práctica de distintas estrategias económicas, que incluyen la conservación, la transformación y/o la venta del patrimonio familiar, son totalmente coherentes y compatibles según se dota de sentido la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo. Pero también muestra cómo las decisiones que se toman para beneficiarse de la coyuntura económica del momento repercuten en la forma por la que se expresa la implantación de un nuevo modelo económico, que en este caso comporta que el número de viviendas que pueden llegar a ocuparse temporalmente sea casi el doble del número de *cases veïnes*. Por otro lado, el

hecho de que casi todos los *veïns* accedan a vender su patrimonio a cambio de dinero y un par de apartamentos en permuta puede considerarse como la manera de continuar vinculado al patrimonio familiar y la posibilidad de beneficiarse de su continua transformación.

A diferencia del pueblo anterior, el caso que se presenta a continuación ilustra cómo la rehabilitación de casas viejas y la construcción de apartamentos altera las relaciones sociales al ir acompañada de la llegada progresiva de *gent de fora* que se instala en el pueblo. Este ejemplo servirá para caracterizar, en el próximo apartado, el tipo de relación que se da entre los *veïns* y la *gent de fora* que vive en el valle. Este pueblo, sin ser en el que más se construye, es el que durante la segunda mitad de la década del 2000 sufre la transformación más importante. En 2005, este pueblo contaba con 27 habitantes repartidos en ocho *cases veïnes* y tres “casas” habitadas por *gent de fora*. Entre 2006 y 2008, una inmobiliaria construyó un bloque de 10 apartamentos, dos de los cuales se convertirán en la vivienda habitual de dos *famílies de fora*,, alquilándose y vendiéndose el resto a turistas. Desde la década de 1980, en el pueblo también había un establecimiento de turismo rural, pero no fue hasta 2010 y gracias a la llegada de *famílies de fora* y de propietarios de segundas residencias que se abre el único bar del pueblo desde de que el último que estuvo abierto cerrara en los años 90 del siglo pasado. Lo que supuso que durante cerca de 20 años éste fuera el único de los cuatro pueblos habitados permanentemente que no contaba con un espacio de socialización, pasando a asumir esta función la zona de los huertos situada a las afueras del pueblo¹²⁵. Al bloque de apartamentos anterior habría que sumar otros tres apartamentos más que se construyeron entre finales de los años 90 del siglo pasado y principios de la década del 2000. Uno de ellos también se convertiría en la vivienda de una *família de fora*, mientras los otros dos pasarían a ser segundas residencias. Estos apartamentos los construyó la única constructora local, propiedad del alcalde *veí* del pueblo, que entre 2005 y 2008 se encarga de la reforma de tres casas viejas más y de un par de apartamentos para venderlos a *famílies de fora*. Todas estas construcciones se han situado en un extremo del pueblo que cuenta con una vía de acceso desde la carretera local, convirtiéndose en la zona con más vida social. Además, entre 2005 y 2015, tres familias más compuestas por hijos de *veïns* o de *fills del poble*, casados con *gent de*

¹²⁵ Sobre las infraestructuras turísticas de este pueblo también hay que decir que uno de sus bosques comunales se encuentra un refugio, creado en la década de 1990, que a principios de la década del 2000 se convierte en el punto de venta de *forfaits* y alquiler de material de esquí de la pista de esquí nórdico municipal que se crea en esa fecha.

fora, se instalan en el pueblo por la compra de una casa nueva, por la ocupación de la antigua casa familiar o por el alquiler de alguna antigua *casa veïna*, que había quedado deshabitada o que sólo se ocupaba temporalmente. Como resultado de lo anterior, entre 2005 y 2015, el número de viviendas ocupadas por *gent de fora* pasa de 3 a 8, mientras el número de *cases veïnes* desciende de 8 a 6, después de que 2 de ellas se cerraran y una más se abriera cuando un hijo de alcalde pasa a habitar con su mujer una casa recientemente reformada. Lo que mostraba cómo la apertura de nuevas casas por parte de hijos de *cases veïnes* se acompañaba de la posibilidad de disfrutar del *dret de veïnatge*. No obstante, la casa que la hija del alcalde ocupaba con su pareja, la casa de un antiguo *veí*, se queda sin *drets*, porque ella continua empadronada en casa de su padre y su marido que es *de fora*, sólo lleva cinco años viviendo en el valle. Lo que, de nuevo mostraba, cómo la posibilidad de disfrutar del *dret de veïnatge* dependía de la prioridad que se concediera a distintos factores, en un momento determinado. Con todo, entre 2005 y 2015, el número de habitantes del pueblo pasa de 27 a 36, siendo este el único pueblo que durante este periodo ve aumentar su población.

El proceso por el que en este pueblo se llega a la construcción de nuevas viviendas para *gent de fora* es interesante de considerar, porque permite mostrar la relación entre la transformación de un patrimonio familiar abandonado y la capacidad de un cabeza de familia, el alcalde, para actuar en beneficio del patrimonio de su casa en tanto representante político y en tanto miembro del Común de Vecinos del pueblo. Hasta principios de la década del 2010, el alcalde era el propietario de la única constructora que operaba en el valle, antes de la llegada de las inmobiliarias, que además de dedicarse a la construcción de obra pública, se encargaba de reformar casas viejas para su venta, de forma prioritaria, a parejas jóvenes que mostraran interés por quedarse a vivir en el pueblo. Por lo que explicó el mismo alcalde y miembros de las *famílies de fora* que consiguieron adquirir una de estas casas, el proceso que iba desde la adquisición de una casa vieja para su reforma y posterior venta era como sigue. Desde el ayuntamiento se intentaba establecer contacto con los descendientes de las casas viejas que llevaban varias décadas abandonadas, sin que nadie las ocupara llegando en algunos casos a amenazar ruina. Si no se conseguía localizar a ningún miembro de la antigua familia propietaria se abría un expediente de ruina y si el propietario no pagaba los gastos de la demolición de la casa, lo que era de suponer porque no se le había localizado, la casa se expropiaba pasando a ser propiedad de la EMD. Cuando se localizaba a la familia propietaria y el estado de la casa lo requería igualmente se abría

un expediente de ruina, pero si la casa todavía reunía unas condiciones mínimas se hacía una oferta de compra para comprarla a través de la EMD, a través del dinero que provenía de las subastas de madera del monte comunal, de la recaudación de impuestos y de subvenciones. En alguna ocasión se había dado el caso de que la familia optaba por vender la casa a un tercero que, la usaría como segunda residencia, al ofrecer más dinero por su compra. Cuando la reforma de la casa estaba finalizada, contando con el apoyo del *Departament de Governació* de la *Generalitat de Catalunya*, se procedía a venderla, a precio de coste, mediante una subasta, priorizando las solicitudes de parejas jóvenes que quisieran quedarse a vivir en el valle; ya que el objetivo era fijar población en el pueblo. Una parte del dinero que se obtenía de la venta se destinaba a pagar el material de construcción y el trabajo de rehabilitación, mientras el resto quedaba en beneficio de la EMD, destinándose una parte a la compra de la siguiente casa que se iba a rehabilitar, y la otra a la mejora de las infraestructuras del pueblo. Si durante el tiempo en que duraban los trabajos de rehabilitación, ninguna *família de fora* mostraba interés por quedarse a vivir en el valle, la casa se vendía como segunda residencia a quien estuviera dispuesto a pagar la mayor cantidad de dinero. En el caso de que fuera el miembro de una *casa veïna* el que finalmente accediera a la compra de una de estas casas no se hacía ninguna distinción debiendo pagar el mismo precio de venta que el arquitecto había tasado.

Según explicaron miembros de una *família de fora*, la participación en la subasta para acceder a la compra de una casa reformada por “la constructora del alcalde”, dependía del conocimiento de que la subasta se iba a realizar, es decir, de la relación previa con miembros del equipo de gobierno local, y en especial con el alcalde. Lo que significaba que entre las *famílies de fora* que se instalaban en el pueblo y el alcalde se tejían unas relaciones de reciprocidad que comportaban que las *famílies de fora* pudieran acceder a una vivienda, ir a hacer leña al bosque comunal, mantener y/o conseguir un puesto de trabajo (como había sido el caso de Marta, cuando se convierte en la alguacil), o conseguir un terreno donde hacer un huerto, a cambio de votar o integrar la candidatura del alcalde, que de este modo ve aumentar su influencia sobre el resto de la población. Si además se tenía en cuenta que la manera de conseguir una vivienda era *fent córrer la veu* (haciendo correr la voz), es decir, haciendo saber a la población el interés por comprar o alquilar alguna construcción vieja o apartamento, cualquier individuo que estuviera interesado en quedarse a vivir en el valle, por indicaciones de los otros *veïns*, tarde o temprano acababa entrando en contacto con el alcalde. Otro factor a tener en

cuenta era que muchas de las familias a las que el alcalde facilitaba el acceso a la vivienda trabajan para el ayuntamiento o para el parque natural, de cuya creación había sido partidario, lo que significaba que el alcalde y la *gent de fora* que vivía en su pueblo habían definido un grupo de aliados que servía a los intereses de ambas partes¹²⁶. Esto mostraba cómo en la selección de futuros habitantes del valle, se contemplaba que los individuos contaran con los recursos mínimos para sobrevivir, de modo que su presencia no fuera un problema para el resto de casas, pero sobre todo que se tratara de individuos que permitieran al alcalde reafirmar su poder al ser capaz de instrumentalizar su presencia al presentarla como un *bé per al poble i la vall* (algo positivo para el pueblo y el valle), que frenaría el abandono de los pueblos, especialmente del suyo, el que más deshabitado estaba, y ayudaría a dinamizar el valle. Con este discurso el alcalde consigue actuar en nombre de la EMD de su pueblo, cuyo presidente era un miembro de una *casa rica* con el que mantenía una excelente relación, y legitimar las reformas que su constructora llevaba acabo en las casas abandonadas, poniendo en valor un “patrimonio muerto” en beneficio de los intereses de su casa¹²⁷. En este sentido se puede considerar la cláusula que consta en el contrato de venta de la última casa reformada, que obliga a la *família de fora* que la compra a vivir un mínimo de 10 años en el pueblo, y a vender la casa a la EMD, en caso de querer abandonar el pueblo, antes que a cualquier otro posible comprador.

Pero el poder que al alcalde confiere su doble condición de representante político y *veí-*cabeza de familia, propietario además de una constructora, se observa en su capacidad para satisfacer los intereses de algunas *cases veïnes* al proveer de trabajo a sus miembros, mostrando a la población que efectivamente la reforma de casas abandonadas y la llegada de *gent de fora* era algo muy positivo. Esta era la situación de las casas de los *veïns* que tenían su propia empresa relacionada con la industria de la construcción o cuyos miembros eran trabajadores autónomos en el sector. La capacidad del alcalde para adjudicarse nuevas obras, además de favorecer la obtención de recursos para la propia casa, también favorecía que las casas anteriores le dieran su apoyo político con la intención de continuar beneficiándose de las obras que el alcalde pusiera en marcha. La importancia de la participación en política como un medio por el que

¹²⁶ En el próximo capítulo se muestra cómo la naturaleza de las relaciones entre el alcalde y las *famílies de fora* que viven en su pueblo es diferente de las relaciones entre el grupo de *cases veïnes*, en relación con la posición que *veïns* y *gent de fora* ocupan en la estructura social.

¹²⁷ En un contexto en que hay demanda de viviendas por parte de adultos jóvenes de origen urbano.

satisfacer los propios intereses también se observaba en el hijo mayor del alcalde. Este hombre trabajaba con su padre, y el momento en que consigue adjudicarse una casa en cuyos trabajos de reforma había participado coincide con su participación en la política local como presidente de la Junta de Vecinos del pueblo. Debido a su función como proveedor de trabajo, y a su cargo político, sin que lo primero pudiera desvincularse de lo segundo, el alcalde se había convertido en una figura ambivalente. Así, había individuos que recordando el origen humilde de este hombre, que a los siete años ya hacía de pastor en una *casa forta* del valle, insistían en que era un trabajador incansable que había hecho mucho por el valle, y que siempre que podía ayudaba a la gente. Seguramente no debía ser casual que estos comentarios proviniesen de parte de *veïns* que se habían beneficiado de su influencia al favorecer que consiguieran un trabajo, ya fuera en el sector de la construcción o en la Administración pública, de *veïns* a los que había realizado las obras de ampliación de los negocios turísticos, siendo algunos de ellos miembros del equipo de gobierno local, o de propietarios de segundas residencias, empadronados en el valle, cuyas casas había acondicionado. Pero también había quien opinaba que este hombre utilizaba su posición de fuerza para enriquecerse y para priorizar la mejora de las infraestructuras de su pueblo, dejando que los equipamientos del resto de pueblos continuaran deteriorándose frenando la llegada de turistas. Estos individuos eran *veïns* o miembros de *cases veïnes* que dependían mayormente del sector primario, o miembros de *cases veïnes* que dependían del turismo pero que eran hijos del pueblo que hasta finales del siglo pasado había contado con más habitantes y más capacidad turística. Algunos de estos individuos también eran miembros del equipo de gobierno local, pero en representación de la oposición. Así, un *veí*, ganadero, que a mediados de la década del 2000 era regidor del ayuntamiento, en representación de la oposición, expresaba su desacuerdo con “la política del alcalde” alegando que desde que este hombre era alcalde vivir en el valle era como vivir en una dictadura. Según decía, el alcalde tenía los votos contados y quien no le votaba recibía amenazas y acababa teniendo problemas para encontrar trabajo. La población que vivía en su pueblo, *gent de fora* y *veïns* ancianos, vivía sometida a su voluntad, mientras él construía lo que quería como quería. Parte de las quejas de este hombre se debían a que el ayuntamiento no había aprobado su proyecto de reforma de un antigua construcción en un edificio de dos viviendas, una para cada uno de sus hijos, para que pudieran establecerse en el valle, cuando en el solar de al lado se levantaban bloques de apartamentos de hasta 13 metros

de altura (se trataba del caso del primer pueblo), y el alcalde acababa de construir una casa para uno de sus hijos.

A diferencia del pueblo anterior en que son los *veïns* propietarios de un patrimonio familiar los que deciden venderlo cuando en un nuevo contexto éste adquiere un nuevo valor por su conversión en una mercancía, el caso de este pueblo y de “la constructora del alcalde” muestra cómo el poder que un individuo consigue por ser *veí* y alcalde le capacita para poner en valor el patrimonio abandonado de antiguos *veïns*, para aumentar su patrimonio y mejorar la posición de su casa, al actuar en nombre de la EMD y en beneficio del resto de *veïns* del pueblo y del valle. Ambas situaciones ilustran cómo el cambio de valor y la transformación del patrimonio de las casas en el tiempo afectan el proceso actual de estratificación social. Si el primer caso ejemplifica las estrategias económicas de *cases veïnes* que no han dado el salto al turismo, pero que han sido capaces de mantener la casa abierta y conservar el patrimonio familiar vendiéndolo cuando cambia de valor, aunque ello sea indicativo de la falta de relevo generacional y de su desaparición definitiva después de la muerte de la pareja de ancianos que la s habitan. El segundo caso ilustra cómo el abandono de gran parte de las casas de uno de los pueblos más pobre del valle, durante el último tercio del siglo pasado, deja un patrimonio disponible que el alcalde habría sido capaz de movilizar y “apropiarse” mejorando la posición de su casa y favoreciendo que este pueblo (“el pueblo del alcalde”) sea el que experimente el mayor crecimiento. Lo que, de forma paralela, también mostraba cómo la marcha definitiva de unos (los antiguos *veïns*) favorecía la continuidad de las *cases veïnes* por la llegada de *gent de fora*.

En lo que respecta a la capital del municipio, el aumento de la construcción no se acompaña de un aumento de casas habitadas, como en el caso “del pueblo del alcalde”, sino de un aumento de la capacidad turística, como en el caso del primer pueblo. Entre principios de la década del 2000 y hasta 2008, se construyen 11 apartamentos turísticos, repartidos en dos edificios; 3 Alojamientos Rurales Independientes (ARI), situados en otro edificio, y dos edificios de 8 y 4 habitaciones, respectivamente, para ser alquiladas a turistas. A esto hay que sumar la rehabilitación de 2 casas viejas, que se convierten en segundas residencias y la compra y rehabilitación de una casa por parte de una *família de fora* que la convierte en su vivienda habitual. En este pueblo también había un hotel construido a principios de la década de 1990, que contaba con 21 habitaciones; una fonda que databa de la década de 1960, que contaba con 8 habitaciones; dos alojamientos de turismo rural bajo la modalidad RCP, una de ellas creada a finales de la

década de 1980, y la otra a principios de la década de 1990, que contaban con 7 y 5 habitaciones respectivamente, y un camping construido en la década de 1980. En 2013, debido a la redistribución del cupo de kilowatios a la que se ha hecho referencia en el apartado anterior, 13 casas pasan a ser consideradas *cases veïnes*. Quedarían fuera de esta condición el apartamento que, desde 2011, ocupaba una *família de fora* compuesta por una mujer y sus dos hijos, una borda situada a las afueras del pueblo que desde 2012 ocupaba otra *família de fora*, y una casa que desde 2014 ocupaba un joven hijo de una *casa veïna* junto con su pareja. Este pueblo también experimenta un crecimiento negativo, y entre 2005 y 2015 la cifra de habitantes desciende ligeramente pasando de 51 a 47 personas. En este pueblo los *veïns* no venden el patrimonio familiar a inmobiliarias, ni se invierte en la reforma de construcciones antiguas para su venta. En este pueblo, la prioridad es la ampliación y mejora de los negocios turísticos familiares, por la asimilación de antiguas construcciones anexas a las dependencias de las casas. Esta sería la estrategia económica de las *cases que van a més*, que dependen de diversas actividades económicas, y de las *cases riques*, que desde el último tercio del siglo pasado sólo dependen del turismo. La estrategia económica de las dos de las cuatro *cases fortes* del valle situadas en la capital del municipio, que continúan dependiendo del sector primario sería sacar el máximo rendimiento de la explotación ganadera familiar, esperando la llegada del momento oportuno para hacer entrar en el mercado inmobiliario los edificios (cuadras, bordas, pajares, y otras casas) y algunas tierras (prados) que se habían conservado. Para explicar cómo en este pueblo los *veïns* conciben la posibilidad de construir como el medio por el que continuar transformando el patrimonio familiar en el contexto económico actual, se va a partir de los testimonios de la *gent de fora* que vivía en el valle, para ponerlos luego en relación con el testimonio de los propios *veïns*.

En 2006, miembros de una *família de fora*, que vivían en la capital del municipio desde comienzos de la década del 2000, explicaban que se enteraron de que la casa que habitaban estaba en venta después de que miembros de la *casa veïna* en la que se alojaban se lo indicaran al mostrar interés por quedarse a vivir en el valle. Un *veï* que vivía en una casa próxima y guardaba las llaves les acompañó a visitarla. Cuando hicieron pública su intención de comprar la casa, algunos *veïns* les comentaron que de haber sabido que estaba en venta la hubieran comprado, para ampliar su negocio turístico debido a su situación y dimensiones. Un comentario que sorprendió muchísimo a esta familia, porque además de haber sido los mismos *veïns* los que les habían

informado de que la casa estaba en venta, del balcón de la casa colgaba un letrero que también lo anunciaba. Como la casa pertenecía a una anciana sin hijos, que vivía en una residencia, la compra se negoció a través de unos sobrinos. Mientras realizaban las reformas de la casa, algunos *veïns* sugirieron a esta familia que aprovecharan para subirla un piso más y construir habitaciones para alquilarlas a turistas. La insistencia en esta cuestión volvió un tiempo después, cuando la familia hacía obras para transformar en garaje una edificación que habían comprado al lado de su casa. En esta ocasión lo que los *veïns* les sugirieron fue que construyan un par de apartamentos, para alquilarlos también a turistas. Pero esta familia, que dependía del sueldo que el hombre percibía por su trabajo en una empresa de la construcción y de los trabajillos que la mujer lograba realizar en el valle –limpieza en las dependencias de los negocios turísticos y de las casas de los *veïns*- nunca construyó ningún apartamento ni llegó a vivir del turismo, aunque esta sí fuera la prioridad de los *veïns*; ya que según explicaban los miembros de esta familia todos las *cases veïnes* que podían acababan construyendo un par o tres de apartamentos. En este contexto, lo que sorprendía a los miembros de esta familia era que hubieran podido llegar a comprar la casa en la que vivían¹²⁸.

Esta familia también explicaba que los *veïns* acostumbraban a quejarse de los importantes esfuerzos que tenían que hacer para conseguir tan sólo sobrevivir. Lo que, en su opinión, era claramente una exageración; ya que todos podían vivir sin grandes preocupaciones, ni trabajos, gracias al patrimonio de sus casas. Así, señalando una parcela que había delante de su casa donde había una construcción medio en ruinas y rodeada de matorrales, esta familia explicaba que una *família de fora* que quería quedarse a vivir en el valle había hecho una oferta a la familia propietaria, una *casa forta*, para comprarla y construir una casa, pero que había sido imposible, porque el cabeza de familia no había querido ni tan solo escuchar la propuesta de compra. Durante los siete años en que aquella familia vivió en el valle, lo hicieron en una casa de alquiler en el pueblo del alcalde, mientras la antigua edificación, continuaba deteriorándose. Según explicaba esta familia, la misma *casa forta* poseía otras parcelas y edificaciones antiguas en el núcleo urbano, que el cabeza de familia ya había rehusado vender en otras

¹²⁸ No era raro, por lo que esta familia explicaba, que en su presencia, los *veïns* elucubrasen sobre el posible precio de venta de su casa, en caso de que decidieran abandonar el valle. Algún *veí*, incluso había llegado a manifestar su interés en ser el primero en saber sus intenciones de venta para comprarla. Esta familia también explicó que conseguir un terreno donde cultivar un huerto les había llevado cerca de seis años, porque ningún *veí* les había querido vender o alquilar alguna de las parcelas que poseían cerca del pueblo sin cuidar.

ocasiones. En su opinión, la negativa del cabeza de familia, un ganadero¹²⁹, a vender el patrimonio podía deberse a que tenía tres hijas adolescentes a las que debía dar un futuro, aunque otros de los motivos era que los *veïns* no querían que en los pueblos viviera *gent de fora*. Tanto era así, explicaba esta *família de fora*, que los *veïns* preferían que el patrimonio acabara cayendo, o venderlo a alguien que pagara mucho más por él aunque luego construyera una segunda residencia, antes que a una familia joven con hijos que quisiera vivir en el valle y ayudara a dar vida al pueblo. Lo que, por otro lado, entraba en contradicción con el deseo de los *veïns* de que subiera más *gent de fora* para que los pueblos no acabaran despoblados. De modo que lo que se ponía de manifiesto no era tanto que los *veïns* no quisieran que llegara más *gent de fora*, como la posibilidad de vender el patrimonio familiar cuando se diera con quien estuviera dispuesto a pagar más por él.

En un tono similar, y en la misma época, un hombre originario de Lleida que vivía en la capital del municipio en un apartamento de alquiler explicaba que los *veïns* no acostumbraban a vender el patrimonio porque no les hacía falta, pero que si había interés por vender una casa o una construcción vieja, antes de que la *gent de fora* que vivía en el valle se enterara de que estaba en venta otro *veí* ya la habría comprado. Como en el caso de la familia anterior, este hombre también decía que aunque los *veïns* comentaban que les gustaría que *gent de fora* se quedara a vivir en el valle, la dificultad por adquirir una casa, y las preguntas constantes sobre cuándo volverían a marcharse, como era su caso, evidenciaban todo lo contrario. En su opinión, el hecho de que los *veïns* no quisieran vender el patrimonio familiar no se debía a que entendieran que se trataba de unos bienes que había que conservar para transmitirlos a sus hijos, sino una forma de decidir quién podía acabar viviendo en el valle y quién podía ser un propietario de una segunda residencia, porque llegado el caso, como ya había sucedido en otras ocasiones, el patrimonio se acababa vendiendo sin más problemas. Tras dos años de vivir en la capital del municipio, a la que se trasladó al encontrar trabajo en un valle próximo, este hombre, que nunca había expresado su deseo de quedarse en el valle, acaba marchándose.

En relación con el testimonio de este hombre y el de la familia anterior, también cabe recordar el caso de otro hombre soltero y originario de una capital de provincia cercana a Barcelona que, en 2005, también vivía en el valle en una casa vieja de alquiler que

¹²⁹ Este hombre es Pedro, el ganadero-informante, la situación de su casa se explica ampliamente en los dos próximos capítulos.

apenas reunía las condiciones mínimas indispensables para vivir. Como en el caso anterior, este hombre decía que los *veïns* no vendían el patrimonio familiar porque no precisaban de esta entrada de dinero, y añadía que en caso de que decidieran hacerlo preferían venderlo a una inmobiliaria para la construcción de apartamentos turísticos que a un particular, porque la cantidad de dinero que conseguían era mayor. Lo que encarecía el precio del suelo, comportando que alguien como él, que vivía de hacer trabajillos, es decir, de trabajar temporalmente en la construcción y en el mantenimiento de pistas forestales, no pudiera comprar ni un solar ni una casa vieja en el valle. También decía que otro factor que dificultaba la compra de una construcción vieja o una parcela era que en muchas ocasiones se desconocía quién era el dueño de la propiedad, porque o bien no estaba estructurada o bien se había perdido el rastro a la familia. Aunque el factor que decisivamente dificultaba la compra era que los *veïns* orientaban la venta del patrimonio a la *gent de fora*, esto es, a los posibles propietarios de segundas residencias que vivían y trabajaban en otro lugar y contaba con los recursos necesarios para comprar una casa en el valle que ocuparían temporalmente¹³⁰. Quien era *de fora* y vivía en el valle difícilmente podía acceder al mercado inmobiliario, porque su sueldo no se lo permitía¹³¹. En opinión de este hombre, la construcción era muy tentadora. Por un prado podían llegar a ofrecerse y a pedir cantidades de dinero impensables, y si alguien estaba dispuesto a pagarlas era difícil que finalmente los *veïns* no accedieran a vender. También decía que la construcción todavía no había transformado la fisonomía del valle, como sí había transformado la de otras zonas de la comarca, y aseguraba que si la construcción de bloques de apartamentos se volvía imparable se marcharía a vivir a otro sitio, porque no quería que ningún edificio le tapara las vistas a la montaña. Su idea era llegar a ser propietario de una casa y del terreno que la rodeaba para que nadie pudiera construir alrededor. En 2008, y después de llevar varios años *fent còrrer la veu* entre los *veïns*, para que supieran que estaba interesado en comprar una propiedad para

¹³⁰ En este sentido también se puede considerar el testimonio de un *veí* que explicaba que quien tenía patrimonio no vendía, porque esperaba la llegada de un boom inmobiliario. Él mismo había propuesto la compra de una casa a un ganadero, no para construir apartamentos o habitaciones para alquilar a turistas, sino para volver a venderla cuando el precio de venta fuera mayor. En este sentido, una mujer, casada con un *veí* que regentaba un bar, explicaba que los *veïns* ponían el precio que querían, porque estaban convencidos de que en algún momento alguien acabaría comprando, y porque entendían que si alguien tenía el capricho de construir una casa para ocuparla temporalmente, era porque tenía mucho dinero.

¹³¹ La relación entre el tipo de trabajos que se ofertan en la comarca y en el valle, quién los desempeña, cómo se consigue acceder a ellos, y cómo ello define un marco de posibilidades que capacita a los individuos para vivir en el valle, se trata en el siguiente capítulo cuando se hace referencia a la posición de las casas, y las expectativas y planes de futuro de la generación más joven.

quedarse a vivir en el valle, este hombre se marcha a vivir a otro valle, donde sí consigue comprar una vieja construcción en ruinas. Durante el tiempo en que este hombre vivió en el valle su situación era un tema de conversación frecuente en los bares. Los *veïns* decían que era un hombre al que apreciaban mucho y que estarían muy satisfechos de que se quedara a vivir en el pueblo. Algunos de ellos también decían que habían intercedido en su nombre, manteniendo conversaciones con *veïns*-cabezas de familia de *cases fortes*, que poseían diversas propiedades en el pueblo, pero que nadie había querido acabar vendiendo. Un comentario que, por otro lado, daba que pensar si se tenía en cuenta que estos mismos *veïns* tampoco habían accedido a vender el patrimonio en desuso que poseían.

En 2005, la capacidad turística del último de los cuatro pueblos habitados permanentemente, el situado más al norte y en el que más casas dependían del turismo debido, en parte, a su vinculación con la práctica del excursionismo de alta montaña y el alpinismo¹³², estaba constituida por un camping creado en la década de 1990; siete ARI, construidos casi todos a principios de la década del 2000, pertenecientes a dos *cases que van a més*; un hotel creado a mediados de la década de 1960 con 17 habitaciones; dos *Cases de Poble Independents*, en ambos casos se trata del alquiler de la antigua casa familiar; dos RCP creadas entre las décadas de 1980 y 1990; seis apartamentos turísticos construidos a mediados de la década de 1990, y un apartamento que una *casa veïna* había construido adosado a la pared de su casa para alquilarlo a turistas. Entre 2007 y 2009 otro *veï* construye dos apartamentos más en el mismo edificio en que construye su nueva casa¹³³. En este pueblo el aumento de la construcción tampoco se acompaña de un aumento de población, siendo además el pueblo que, entre 2005 y 2015, experimenta la pérdida más importante de población; ya que de 64 habitantes se pasa a 45, repartidos entre 22 *cases veïnes* y una casa sin *dret de veïnatge*. También cabe destacar que en este pueblo el número de casas habitadas durante todo el año es muy similar al número de casas ocupadas temporalmente como segundas residencias,

¹³² En el monte comunal de este pueblo se encuentra un refugio de alta montaña construido en la década de 1930, gracias al esfuerzo de diversas entidades excursionistas. Es el primer refugio federativo de Cataluña.

¹³³ Cuando la población, *veïns* y *gent de fora*, habla de la construcción de bloques de apartamentos no acostumbra a distinguir entre apartamentos turísticos y Alojamientos Rurales Independientes. Dado que muchas casas dependen de ingresos provenientes del turismo entiendo que ello no se debe tanto a una falta de conocimiento real, como al hecho de priorizar en su discurso qué casas son capaces de levantar edificios en un contexto en que la satisfacción de las expectativas de las familias pasa, en gran parte, por la consolidación y explotación de un negocio turístico.

desde que a finales del siglo pasado algunos *veïns* empezaran a vender sus bordas situadas a varios kilómetros del núcleo urbano, a *gent de fora* que, según explicaron algunos *veïns*, llegó a pagar “cantidades de dinero estratosféricas”. Este es el pueblo en que en a principios de la década de 1980 se funda la Asociación para el Patrimonio del Valle (APV).

Pero las obras que más impacto visual y social han tenido son las que se han construido entre 2006 y 2011. Se trata de un bloque de 15 apartamentos que una inmobiliaria construyó en un terreno que compró a una *casa forta*¹³⁴, y la construcción de un complejo turístico compuesto por un bar-restuarante; una zona termal; una sala de reuniones, y 11 apartamentos, que una *familia de fora* que se instala en el valle en 2006 es capaz de levantar después de comprar una antigua *casa veïna* y parte de sus tierras. Después de las elecciones municipales de 2011, un miembro de esta familia se convierte en el presidente de la Junta de Vecinos de la EMD, sin contar su casa con el *dret de veïnatge*, aunque por desavenencias con la población abandona el cargo antes de terminar el mandato. Dado que este pueblo, y a diferencia de lo que ocurre en el pueblo del alcalde, es el único en el que una parte importante de la construcción cae en manos de una *familia de fora* se considera importante presentar cómo esta familia consigue situarse en la posición de fuerza que la capacita para hacerse con el control de la construcción en el pueblo, y cómo ello tiene que ver con la concepción de este complejo turístico por parte de los *veïns* como el medio por el que mejorar la posición de sus casas y competir con el resto de los pueblos, especialmente con el del alcalde, para recuperar el protagonismo perdido en las últimas décadas¹³⁵. En 2009, en pleno proceso de construcción de este complejo, la población se refería a esta familia originaria de Barcelona como los *rics* (ricos) o los “milloneti”, sobre los que nadie sabía del cierto a qué se dedicaban ni de dónde provenía su dinero, aunque tampoco parecía importar demasiado, porque lo prioritario era que el complejo turístico, fuera como fuera, se acabara construyendo. En este sentido, cabe destacar en que sin estar seguros del tipo de

¹³⁴ Se trata de la casa de Ramón. La situación de esta casa se presenta con más detalle en el próximo capítulo.

¹³⁵ Estas obras tienen lugar en un momento en que entre los *veïns* de este pueblo es común la idea de que el único pueblo que progresa es el del alcalde. Esta convicción acabará desencadenando la rivalidad entre este pueblo y el pueblo del alcalde, que en cierto sentido desplaza y se superpone a la rivalidad que “tradicionalmente” había existido y continuaba existiendo entre la capital del municipio y este pueblo, por haber sido los dos pueblos con mayor número de habitantes del valle. La rivalidad entre el pueblo del alcalde y el pueblo en el que se construye el complejo turístico de lujo se analiza con más detalle en el último capítulo.

obra que se iba a construir, los *veïns*, amparándose en los trabajos previos a la construcción de complejo turístico, movimientos de tierras y maquinaria, excavadoras, grúas de grandes dimensiones, etc., aseguraban que se trataba de una familia con mucho dinero y de una obra muy importante en la que sería necesario contratar a mucha mano de obra. Además, casi todos los *veïns* coincidían en que se trataba de un complejo turístico de lujo, destinado a una clientela con alto poder adquisitivo que podría disfrutar de unas vistas magníficas sobre el pueblo; ya que la construcción se situaba en la zona más elevada del mismo.

Durante el tiempo en que duraron las obras esta familia contrató el servicio de algunos *veïns*, incluido el alcalde, aunque el grueso de la obra recayó en profesionales de otras zonas la comarca. Lo mismo sucedió en el caso de la contratación de camareros, cocineros y personal de limpieza y mantenimiento de las instalaciones; ya que si en un principio se contrató a miembros de *famílies de fora* que vivían en el valle, estos trabajos los acaba asumiendo mano de obra extranjera. Lo que supuestamente representaba el incumplimiento de las promesas que esta familia había hecho a la población, en el contexto de las elecciones municipales de 2011, de crear puestos de trabajo estables a cambio de su voto. Básicamente se trataba de miembros de *famílies de fora*, algún joven autóctono que quería establecerse en el valle, y de la generación más joven de *veïns* del pueblo, de entre 40 y 45 años de edad, que quería fundar una familia y veía esta opción laboral como una manera de complementar sus ingresos cerca de casa. Según explicaron miembros de una *família de fora* que puntualmente trabajaron en el mantenimiento del complejo turístico, los *veïns* del pueblo, no habían votado la candidatura de los *rics*, porque simplemente hubieran creído que iban a conseguir un trabajo, sino porque entendieron que representaba una oportunidad para dinamizar la economía del pueblo e intentar ganar la alcaldía; ya que mientras un miembro de esta familia se presentaba para ser el presidente de la Junta de Vecinos del pueblo, otra candidatura presidida por un *veí* del pueblo e integrada por *veïns* del resto de pueblos que iban en contra del equipo de gobierno local –entre ellos, por ejemplo, el ganadero al que no habían dejado construir- se presentaba para gobernar el municipio, y poner freno a lo que creían que era un abuso de poder por parte del alcalde. Pero contra todo pronóstico, la candidatura del alcalde vuelve a salir elegida por los votos que obtiene en la capital del municipio. Según continuó explicando esta *família de fora*, la población de la capital del municipio también estaba dividida, pero ante la posibilidad de que el alcalde del municipio fuera originario del pueblo con el que siempre habían competido

por ser superiores, donde además se planeaba construir un complejo turístico de lujo, hizo que los *veïns* de la capital del municipio volvieran a votar al mismo alcalde. Como también explicó esta *família de fora*, pensar que los *veïns* votaron la candidatura de los *rics* por la promesa de conseguir un trabajo tenía su lógica, aunque lo cierto era que ello difícilmente podía ocurrir; ya que aquella familia pensaban que los *veïns* estaban poco cualificados, lo que contrastaba con las opiniones de los propietarios de segundas residencias para los que habían trabajado. Por otro lado, y según su experiencia, también era difícil pensar que los *veïns* hubieran querido quedarse a trabajar para esta familia; ya que ni el trato ni el sueldo final iban a satisfacer sus expectativas. Lo que mostraba que el modo por el que los representantes políticos conseguían actuar resultaba de establecer pactos a múltiples bandas, y que “meterse en política” o mantener una buena relación con representantes políticos era decisivo para llegar a construir, y lo que también significaba que quedar fuera de la política era un inconveniente a la hora de mejorar la posición de la propia casa.

El caso de los *rics* y de “la constructora del alcalde” también ha puesto de manifiesto la relación que se establece entre las ideas de casa, pueblo (Común de Vecinos y/o ayuntamiento-EMD) y valle, como una relación de niveles organizativos inclusivos, que indica que la continuidad de las casas depende de la continuidad del grupo de *cases veïnes* que a su vez dependen de la prosperidad del pueblo en el que se hayan situadas, como la prosperidad de cada pueblo depende de la prosperidad del valle en su conjunto. Lo que no quita que junto al interés común de la población (*veïns* y *gent de fora*) por hacer del valle un destino turístico que pueda competir con otros valles de la comarca, cada pueblo, y cada casa intente poner en práctica estrategias diversas para mejorar su posición. En este sentido, que el pueblo del que uno es hijo pierda relevancia económica y social puede entenderse como una amenaza a la posición de la propia casa, y al cuestionamiento de la propia identidad. De tal forma que del mismo modo que se recuerda y se revive la rivalidad, y también las alianzas, entre las casas de un mismo pueblo, los *veïns* recuerdan y reviven la rivalidad y las alianzas con los *veïns* de otros pueblos, que resurgen bajo distintas formas según la realidad del momento¹³⁶.

La presentación de la situación en la que se encuentra cada pueblo en relación con la industria de la construcción y su capacidad turística ha sido útil para situar el contexto económico y social en el que las casas han de idear y poner en práctica diversas

¹³⁶ Esta cuestión se retoma en el último capítulo.

estrategias para transformar su patrimonio. En lo que sigue a continuación se va a mostrar la relación entre la conservación, la venta y/o la edificación del patrimonio familiar en el contexto de la redacción y aprobación del Plan de Ordenación Urbanística Municipal (POUM), en un periodo 2005-2014, en que el número total de habitantes del valle pasa de 176 a 152 personas. Unas cifras que indican una pérdida lenta pero constante de la población, aunque entre 2006 y 2011 se observó un aumento del número de habitantes que se acercó a la cifra de 190 personas¹³⁷.

El proceso de ampliación de la capacidad turística del valle ha puesto de manifiesto que la construcción destinada a cubrir la demanda turística no es un fenómeno nuevo de la primera década del 2000, pero que es este el momento en que el turismo se convierte y/o se consolida como un recurso económico de cada vez más *cases veïnes*. Las casas que habrían invertido de manera decisiva en el turismo, sin que las generaciones anteriores hubieran dependido de esta actividad, constituyen el grupo de *cases que van a més*, cuyos cabezas de familia, en 2005, tenían entre 50 y 55 años de edad. Un ejemplo de esta situación sería el de una casa integrada por un *veí*-cabeza de familia, su mujer, y sus tres hijos en edades comprendidas entre los 14 y los 20 años de edad que, en 2006, acababa de construir la segunda fase de un total de 6 ARI. La casa también contaba con una explotación ganadera compuesta por 18 cabezas de ganado entre vacas y caballos, y el sueldo del cabeza de familia como guarda de caza. En una visita a la casa, el cabeza de familia explicó que había decidido continuar invirtiendo en la ampliación del negocio de turismo rural familiar, que había empezado con una RCP, porque el sector primario ofrecía escasas perspectivas de futuro. Según dijo, para que una familia pudiera depender exclusivamente de una explotación ganadera la casa debía poseer el patrimonio necesario, esto es, una explotación con un mínimo de 80 cabezas de ganado vacuno y prados suficientes para el cultivo de forrajes. Por su lado, su mujer, originaria de una comarca próxima, explicó que el fin de la importancia del sector primario se precipitó con el régimen de cuotas impuesto por la Unión Europea, a principios de la década de 1990. En este contexto económico, la familia decidió empezar a dedicarse al turismo al alquilando habitaciones a turistas en la propia casa, a partir de 1993. En el

¹³⁷ En el recuento del número de habitantes para cada pueblo, y para el valle no se han los jóvenes autóctonos que viven fuera de la casa de sus padres por motivos de estudios o por razones laborales por considerar que no formaban parte de las relaciones sociales de la vida cotidiana en el valle. No obstante, la población (*veïns* e hijos de *veïns*) entienden que estos individuos sí son parte de la población al considerar que su situación no es definitiva, porque formaría parte del proceso de transición a la vida adulta, y porque regresan casi cada fin de semana al valle para visitar a sus padres. Si la cifra de individuos que se encuentran en esta situación se tiene en cuenta el número de habitantes en 2015 asciende a 168 personas.

año 2000, la casa empieza las obras de construcción de dos ARI, terminado la construcción de cuatro ARI más seis años más tarde. Según contaba la mujer, el crecimiento de establecimientos de turismo rural no era un problema, porque había demanda suficiente para que todas las casas del valle que se dedicaban al turismo tuvieran clientes. También decía que las casas que se dedicaban al turismo no habían llegado a ningún acuerdo y que cada una establecía su propia lista de precios, que las demás llegaban a conocer por los turistas que en las sucesivas visitas alternaban las casas en las que se alojaban. En relación a los requisitos que se debían reunir para dedicarse al turismo, el cabeza de familia explicó que en los años 90 del siglo pasado era preciso que el 50% de los ingresos de la familia proviniesen del sector primario. Con el tiempo esta cifra había ido disminuyendo gradualmente, dándose el caso de individuos, *gent de fora*, decía, que se habían instalado en la comarca en los últimos años y que también explotaban un negocio de turismo rural después de conseguir un poco de tierra que cultivar, aunque para él esto no significaba depender del sector primario. Este hombre también comentó que, igual que sucedía con la ganadería, un negocio de turismo rural también dependía de la percepción de subvenciones que podían llegar a representar el 20% del coste total de las obras que se justificaran bajo este concepto. Este matrimonio también explicó que en el mundo del turismo rural había mucha competencia desleal, que no tardaron en atribuir a *cases veïnes* que, por ejemplo, continuaban alquilando las dependencias de la casa a turistas, después de haber dado de baja el negocio. Un comentario que bien podía ponerse en relación con los de otros *veïns* cuando explicaban que algunos *veïns* habían empezado a alquilar la buhardilla de su casa o apartamentos que no estaban regulados a turistas. El cabeza de familia de esta casa y su mujer también comentaron que por el momento no tenían previsto construir más apartamentos, y que desconocían si el negocio tendría continuidad, porque sus hijos todavía estaban en edad de estudiar.

Algunos de los *veïns* del pueblo donde se encontraba esta casa, opinaban que el caso de esta familia era un ejemplo a seguir, porque al haber sabido sacar partido del patrimonio familiar invirtiendo en turismo, la casa prosperaba. En este sentido, para ver la importancia que la población atribuía a la posibilidad y conveniencia de construir para ampliar y acondicionar los negocios turísticos familiares para mejorar la posición de la propia casa resulta interesante considerar el testimonio de la mujer que durante cerca de 50 años había regentado el primer negocio de turismo rural del valle. En 2009, esta mujer, con 69 años de edad, explicaba que había podido vivir del turismo por las ayudas

que bajo este concepto el Estado español empezó conceder a los payeses para mejorar sus condiciones de vida a partir de la década de 1960. Mientras ella se encargaba del alquiler de habitaciones en la propia casa y de las tareas domésticas, su marido continuaba trabajando las tierras y cuidando de la explotación ganadera que contaba con cerca de 20 cabezas de ganado vacuno. Según esta mujer, el turismo había sido la fuente regular de ingresos de la casa que había permitido que sus hijos, un varón y una mujer, pudieran estudiar, aunque pasaban los veranos trabajando; el hijo ayudando a su padre en la explotación ganadera y la hija en una fonda en un valle próximo. Este era uno de los negocios de turismo rural sobre el que los *veïns* del pueblo comentaban que continuaba funcionando, a pesar de estar dado de baja, porque durante el verano veían entrar y salir a gente de la casa que no conocían. El negocio había constado de cinco habitaciones que compartían un único cuarto de baño, en el último piso de la casa, y había contado con una clientela fiel que solía regresar cada año, aunque en alguna ocasión los clientes no habían llegado a la casa, porque los dueños del hotel que había a la entrada del pueblo los convencían de que se alojaran en el hotel cuando entraban para preguntar dónde se encontraba la casa de esta mujer. Lo interesante de este testimonio era el convencimiento con que esta mujer insistía en que si tuviera que volver a empezar volvería a dedicarse al turismo, porque le había reportado muchos más beneficios que inconvenientes, y le había permitido tener una vida mejor. En relación con la transformación que su pueblo había sufrido en los últimos años —esta mujer vivía en el pueblo en que se estaba construyendo el complejo turístico más grande del valle—, esta mujer decía que había que dejar que la población construyera para que las casas tuvieran continuidad, pero garantizando que todas pudieran construir un par o tres de apartamentos, para evitar que la construcción quedara en manos de unas pocas individuos.

La conversación con el guarda de caza y su mujer, que se ha presentado un poco más arriba, tuvo lugar justo antes de que el POUM se empezara a redactar, mientras que la conversación con esta mujer se produjo cuando aquél ya estaba aprobado. Hasta la aprobación del POUM, la construcción se había regulado por unas normas subsidiarias que databan de mediados de la década de 1980, y que se habían revisado en 2004, sin que su aplicación se hubiera acompañado de incidentes relevantes. Sin embargo, entre 2006 y 2009, periodo en que se redacta y se aprueba el POUM, las tensiones entre los *veïns* y entre éstos y el equipo de gobierno local emergen, por considerar, los primeros, que las nuevas normas urbanísticas eran más restrictivas, y que la ordenación del suelo

que se contemplaba significaba la pérdida de control de las casas sobre su patrimonio, y que sólo se miraba los intereses de “las cuatro casas de siempre”. Estos *veïns* eran los cabezas de familia de *cases que van a més*, que querían continuar construyendo, y no eran afines del equipo de gobierno local, pero sobre todo los cabezas de familia de las *cases fortes*, que esperaban el “momento oportuno” de poner en circulación el patrimonio de sus casas en el mercado inmobiliario. En este sentido, en 2007, un *veí* de cerca de 70 años de edad, cuya familia poseía un camping creado en la década de 1980; un bar-restaurante, seis apartamentos turísticos, construidos a principios de la década del 2000, además de dos casas que alquilaban a turistas, insistía en que a la población (los *veïns*) se la debía dejar construir sin la imposición de nuevas restricciones, para que las dimensiones de los edificios no fueran todavía menores. En opinión de este hombre no hacía falta que los edificios fueran demasiado altos o grandes, pero sí lo suficiente – esto quería decir un edificio de tres a cuatro apartamentos de altura- para que en caso de necesidad los *veïns* pudieran venderlos a buen precio. Una opción que este hombre sólo contemplaba si en ello iba la continuidad de la casa, pero que no consideraba la forma lógica de actuar, porque lo normal, decía, era aumentar el patrimonio de la casa para transmitirlo a los hijos y evitar que la casa perdiera su posición, pero no venderlo. Así lo expresaba cuando decía que los *veïns* que habían vendido terrenos y edificios viejos a inmobiliarias, o que habían acabado vendiendo alguno de los apartamentos que habían construido para saldar las deudas que habían contraído durante el proceso de su construcción, habían dejado de ser amos de una parte del patrimonio de la casa, abriendo el camino para que en cuestión de poco tiempo los miembros de la casa se vieran en la necesidad de trabajar para otros para sobrevivir¹³⁸. De forma similar se expresaba un *veí* que regentaba una fonda cuando explicaba que muchos *veïns* podían verse en apuros económicos si la construcción se limitaba y el turismo paraba. Según este hombre, continuar construyendo para aumentar la capacidad turística del valle era la forma de obtener los ingresos con que subsanar las deudas que muchas casas habían contraído para empezar a construir, aunque ello significara continuar endeudándose.

En esta época resultaba muy difícil saber cuáles eran las normas urbanísticas que hasta el momento se habían contemplado para la construcción de nuevas edificaciones y, en este sentido, quién las había cumplido. Como sucedía en relación con la cuestión del

¹³⁸ La relación entre la posición de las casas y la percepción de un sueldo por parte de sus miembros se retoma en el próximo capítulo cuando se examina la relación entre *cases fortes* y *cases pobres*. La idea de que el patrimonio de las casas no debía venderse era compartida por la mayoría de los miembros de *cases veïnes*, aunque la práctica no deje de mostrar ejemplos de todo lo contrario.

dret de veïnatge y las casas que podían beneficiarse del reparto de kilovatios, había tantas medidas posibles como *veïns* entraban a discutir la cuestión –pudiendo llegar a variar la altura máxima permitida en un edificio de nueva construcción en más de un metro-, aunque todos coincidían en que lo mínimo que se debía poder construir era una planta baja y dos pisos de altura. Lo más importante del caso era que los *veïns* atribuían las diferencias en las alturas de las casas y los bloques de apartamentos a la implicación de los cabezas de familia en la política local, asegurando que bastaba con mirar la altura de las casas para saber el partido político con el que sus miembros simpatizaban. También decían que cuando se empezaba a edificar lo prioritario era levantar el edificio lo más rápido posible, antes de que la normativa cambiara para satisfacer los intereses de las casas aliadas con el equipo de gobierno local, y luego terminar de acondicionarlo por dentro. Unos comentarios que se veían corroborados por las afirmaciones de algunos regidores del ayuntamiento cuando explicaban el caso de *veïns* a los que no se les había aprobado el proyecto de construcción que habían presentado por no ser afines al equipo de gobierno local, cuando en la misma fecha, a otros *veïns*, que sí simpatizaban con los *veïns*-cabezas de familia que gobernaban se les había dado permiso para construir. En este contexto se puede pensar que la aprobación del POUM no iba a impedir que las cosas continuaran como estaban, y que las casas que tenían alianzas con el equipo de gobierno local acabaran construyendo según su conveniencia¹³⁹.

La redacción del POUM¹⁴⁰ fue un proceso lento que se acompañó de varias reuniones entre el equipo encargado de su redacción, y los *veïns*, y *fills del poble* propietarios de fincas, solares, casas y construcciones antiguas en el valle. Antes de su aprobación final se abrió un periodo de alegaciones, que se prolongó más allá de lo previsto. Los *veïns*

¹³⁹ También es importante señalar que es en 2010 cuando los *veïns* empiezan a pagar la tasa por licencia de obras de la que hasta el momento habían quedado exentos, a diferencia de la *gent de fora* que vivía en el pueblo, los *fills del poble* y los propietarios de una segunda residencia en el valle que sí estaban obligados a pagarla.

¹⁴⁰ La aprobación del POUM coincide con la aprobación del Plan Director Urbanístico del Pallars Sobirà (PDUPS) y del Plan Territorial del Alto Pirineo y Aran (PTAPA), los dos instrumentos de ordenación urbanística que regulan el porcentaje de los diferentes tipos de suelo: urbano, urbanizable y no urbanizable, que cualquier POUM debe respetar. En la comarca, este último tipo de suelo representa el 99% de todo el suelo, donde el 80% del territorio ya estaba afectado por algún tipo de protección especial a causa de su interés agrícola, medioambiental o paisajístico. En las reuniones que se celebraron en distintos municipios de la comarca para explicar las posibles afectaciones que se derivarían de la aprobación del PTAPA y del PDUPS, no coincidí con ningún *veï* del valle, que continuaban enfrascados en discusiones para justificar que las normas urbanísticas del POUM sólo contemplaban la satisfacción de los intereses de los miembros del equipo de gobierno local y de las casas que les daban su apoyo, sin tener en cuenta lo que sucedía más allá de los límites geográficos del valle.

que presentaron propuestas de cambio para alterar la calificación de las parcelas que poseían, ejerciendo presión para la modificación de las normas urbanísticas eran cabezas de familia de *cases que van a més*, que veían en la nueva normativa, más restrictiva, un impedimento para continuar construyendo más apartamentos y más grandes, y cabezas de familia de *cases fortes* que insistían en la recalificación de la extensa superficie de prados que sus casas poseían a la entrada de los pueblos, a continuación de los núcleos urbanos, para que fueran considerados suelo urbanizable y no como suelo anegable como constaba en el POUM, para contribuir al crecimiento natural de los pueblos, y evidentemente a la mejora de la situación de sus casas. Lo interesante de la situación de las *cases fortes*, que continúan dedicándose a la ganadería, es ver cómo sus estrategias económicas son indisociables de la posesión de un “patrimonio expectante”, que se identifica con la superioridad de estas casas en un contexto económico anterior.

Cuando el POUM está en pleno proceso de redacción, empieza a correr el rumor de que la pista forestal que conecta el valle con Andorra se iba a convertir en una carretera que permitiría la llegada de más turistas, fomentando un clima de expectativas por los grandes beneficios económicos que de ello se derivarían. De hecho, se trataba de un proyecto que siempre estaba presente, aunque nunca llegaba a realizarse, como a mediados de la década de 1990 cuando la construcción de esta misma carretera se planteó en relación con el proyecto de unas pistas de esquí alpino que tampoco se llegaron a construir. En 2006, todos los *veïns* hablaban sobre esta carretera, aunque los que más ansiaban la conexión del valle con Andorra, tanto o más que los *veïns* que dependían del turismo, eran los ganaderos. Así, Pedro (el ganadero-informante) *veí*-cabeza de familia de una *casa forta* que poseía grandes extensiones de prados deseaba fervientemente que la carretera se construyera, porque ello fomentaría la construcción de equipamientos y alojamiento para los turistas. Este deseo empezó a tomar forma en el momento en que empezaron los trabajos de acondicionamiento de la pista forestal, que Pedro, como otros *veïns*, interpretó como el esperado inicio de la construcción de la carretera, cuyo avance seguía de cerca. Una actitud que contrastaba con el escepticismo que mostraba otro *veí* que había trabajado en el primer tramo de construcción de la misma, cuando afirmaba que no se había aprobado ningún presupuesto para continuar las obras, pero que en caso de que las obras prosiguieran la carretera resultante sería una carretera local que seguiría el trazado original, a penas modificado de la pista forestal, incapaz de asumir grandes volúmenes de tráfico. Según este hombre, se trataría de una

carretera transitable sólo en verano, porque en invierno, debido al cúmulo de nieve, continuaría cerrada. Hasta día de hoy, no hay ninguna carretera que comunique el valle con Andorra, ya que sólo se ha asfaltado un tramo de pista forestal sin ampliarla ni modificar su trazado. Con la finalización de las obras de acondicionamiento de la pista forestal y la aprobación definitiva del POUM, en que grandes extensiones de prados quedan calificadas como suelo anegable, las expectativas de Pedro se desvanecen, aunque ello no impedirá que cinco años más tarde su casa pase a depender del turismo al construir un espacio museístico en una borda adyacente a las casa, como se muestra en otro capítulo. Después de la aprobación del POUM, las conversaciones entre los *veïns* sobre si la transformación de los pueblos por el avance de la construcción llevaría a que los turistas dejaran de visitar el valle por su cambio de aspecto, dejan de tener lugar. La situación en la que queda una parte importante del patrimonio de la casa de Pedro, y otras *cases fortes*, esto es, “sin valor” y sin la posibilidad de poder transformado en un nuevo contexto económico, volviendo a quedar expectante, propició los comentarios de miembros de *cases veïnes* que ocupaban una posición más baja dentro de la estructura social por poseer escaso patrimonio (tierras y ganado), pero que habían sido capaces de ganarse bien la vida al trabajar en la industria de la construcción, que en tono de burla decían que los ganaderos habían quedado condenados a continuar cultivando forrajes, porque esperando el momento de sacar el máximo provecho de su patrimonio habían acabado perdiendo cualquier oportunidad de venta y/o construcción. Los testimonios presentados en este apartado han puesto de manifiesto cómo es por la puesta en práctica de la relación lógica patrimonio-*veí* que los *veïns* idean y ponen en práctica estrategias diversas para asegurar la continuidad de sus casas, de modo que la transformación, conservación y/o venta del patrimonio familiar se presentan como alternativas compatibles, coherentes y lógicas, dentro de una escala de prioridades en que la venta del patrimonio se contemplaría como la última opción. Pero también han puesto de manifiesto cómo la reinterpretación de la relación lógica patrimonio-*veí* para dotar de sentido práctico a la realidad, encuentra sus límites por la superposición de marcos legales (PTAPA, PDUPS, POUM) que dirigen el desarrollo local desde instancias superiores. Lo que significa que los límites con que se encuentran los *veïns* para controlar la transformación del patrimonio de sus casas, surgen de la transformación del contexto local por políticas territoriales y económicas que se imponen desde el exterior, condicionando su vida diaria. Esto implica que bajo una apariencia de control y autonomía local los *veïns* deben idear nuevas formas de

identificación con el concepto de patrimonio, que pasan por su resignificación, para continuar dotando de sentido un tiempo anterior, y poder legitimar las estrategias económicas de sus casas en el contexto actual, por la construcción de nuevas relaciones significativas.

En el apartado que sigue a continuación, se va a mostrar cómo la continuidad de la celebración de fiestas “tradicionales” –fiestas mayores de los pueblos y romerías-, como expresión simbólica de la identidad de cada uno de los pueblos, depende cada vez más de la participación e implicación de la *gent de fora* que vive en los pueblos, de *fills del poble*, propietarios de segundas residencias y turistas, en la medida en que éstas se convierten en la carta de presentación de los pueblos y del valle. El objetivo es mostrar cómo el cambio en la concepción de las fiestas locales, se acompaña de la interdependencia de las categorías del sistema de clasificación social, y de la redefinición de los criterios de inclusión y exclusión social. Con esto también se espera contextualizar el proceso por el que la celebración de fiestas y eventos públicos deviene el ámbito en que *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, compite por apropiarse de los distintos significados de patrimonio para legitimar la trayectoria de sus casas y su experiencia de vida.

Ser del poble y fer poble. Veïns y gent de fora en las celebraciones “tradicionales”

En 2009, un chico, hijo de un ganadero y el único joven varón que cursaba estudios universitarios, contaba que la *gent de fora* que vivía en el valle sí podía integrarse si se esforzaba por relacionarse con los *veïns*, participaba en las fiestas locales, básicamente la fiesta mayor, y no se inmiscuía donde no debía. Este comentario, en forma de decálogo, sobre lo que podía esperarse y debía ser ofrecido por parte de la *gent de fora* que vivía en el valle, recordaba las palabras de una *dona de fora*, originaria del área metropolitana de Barcelona, que vivía en el valle desde comienzos de la década del 2000, cuando explicaba que en alguna ocasión se había enfrentado con algún *veí*, por haberle recriminado que ni ella ni su familia *fessin poble* (hicieran pueblo); ya que no solían ir a los bares ni asistir a las fiestas mayores de los pueblos del valle. También había el caso de otra *família de fora* que, después de llevar cinco años viviendo en el pueblo, explicaba que los *veïns* les insistían en que debían dedicar más tiempo a relacionarse y a conversar con la población, es decir, con los mismos *veïns*. En un contexto en que los *veïns* explicaban que las noches de verano asistían sin falta a los bares locales, sin regresar a casa hasta que la tertulia no se daba por finalizada, añadiendo satisfechos que

muchos turistas les comentaban sorprendidos que en ningún otro lugar en el que habían estado habían experimentado la posibilidad de relacionarse con la población local al nivel en que conseguían hacerlo en el valle. Aunque la valoración que los *veïns* hacían de los turistas variaba según las actividades económicas de las que dependía su casa, casi todos coincidían en que, a pesar de la gran variedad de turistas con la que uno se podía encontrar, conversar con los turistas les agradaba, porque les informaban sobre cuestiones que desconocían. Con la intención de mostrar la relación entre la interdependencia de las categorías sociales en el contexto festivo y el proceso de diferenciación y estratificación social local se mostrará la idiosincrasia de la fiesta mayor de verano del pueblo del alcalde en comparación con la fiesta mayor de invierno de la capital del municipio.

En 2008, Dolores, una *dona de fora*, que hacía seis años que vivía en el pueblo del alcalde en una de las casas que este hombre había reformado, explicaba que la celebración del *sopar de poble* (cena del pueblo) en el contexto de la fiesta mayor, empezó a celebrarse en 2003, por casualidad, como sucedía todo lo que acontecía de forma natural. Según decía, la celebración de esta cena fue una iniciativa de un grupo de gente, unas 30 personas, todas *gent de fora* (*famílies de fora* que vivían en el valle, *fills del poble* y propietarios de segundas residencias) que a última hora de la tarde, durante los meses de verano, se reunían en un prado, o en distintos puntos del pueblo para practicar taichi bajo la dirección de una *filla del poble* de mediana edad. Según explicó Dolores, que no faltaba a la cita, se trataba de un grupo de individuos, con ganas de hacer cosas y pasarlo bien, abierto a cualquier persona. Con la idea de alargar el tiempo de reunión, entre los participantes surgió la idea de llevar algo de comida para compartir, hasta que se planteó la posibilidad de organizar una cena a la que también pudiera asistir el resto de la población, es decir, los miembros de *cases veïnes* que no practicaban taichi. Pensando en una fecha que favoreciera la asistencia de más gente, la *gent de fora* que vivía en el pueblo, *fills del poble* y propietarios de segundas residencias acordaron celebrar la cena en el contexto de la fiesta de mayor, a la que llamaron *sopar de poble*. Según Dolores y una pareja de propietarios de una segunda residencia, que habían participado en la organización de todos los *sopars de poble*, los ancianos del pueblo estaban muy contentos de asistir a la cena, a la que también asistían la mayoría de los *fills del poble* y propietarios de segundas residencias, que si no estaban en el pueblo regresaban expresamente para celebrar la fiesta mayor.

Por la implicación de Dolores en la organización del *sopar de poble* desde sus inicios, sus palabras podían considerarse la versión oficial de la historia de esta cena que se repetía cada año. Pero otros individuos que no participaban en la organización de la cena, aunque siempre asistían tenían su propia versión de los hechos. En 2008, una *filla del poble*, de 70 y pocos años de edad que cada verano regresaba a la casa de sus padres, explicaba que cuando ella era joven esta cena no se celebraba, y calculaba que a lo sumo hacía un par o tres de años que se organizaba. Decía que le gustaba mucho asistir, porque era la manera de reencontrarse con la gente del pueblo a la que hacía tiempo que no veía, exactamente, desde el *sopar de poble* anterior. Además, celebrándose como se celebraba los viernes por la noche permitía que la fiesta mayor empezara un día antes, y que la *gent de fora* (*fills del poble* y propietarios de segundas residencias) llegara a tiempo –los que no estaban en el pueblo subían expresamente, generalmente desde Barcelona- y pudiera volver a marcharse el domingo por la mañana, como muchos tenían costumbre. Para poder contar con la asistencia de *fills del poble* y propietarios de segundas residencias, la celebración de una comida en domingo, como en alguna ocasión se había planteado, se había desestimado. Por su lado, un *veí* de una edad similar explicó que el *sopar de poble* se celebraba desde hacía nueve o diez años, mientras que una *veïna*, de más de 80 años, contó que esta cena hacía tanto tiempo que se celebraba que ya no se acordaba de su inicio. Con todo hay que recordar que, en 2008, en este pueblo, sólo había seis casas *veïnes*, y que a excepción de la casa del alcalde que estaba habitada por él su mujer y tres de sus cuatro hijos, las otras *cases veïnes* estaban ocupadas por *veïns* solteros de mediana edad, parejas de ancianos, y ancianos o ancianas viudos. Para comprender la relación entre el inicio y el desarrollo de ciertos actos festivos considerados tradicionales, ciertas iniciativas culturales y la presencia de *gent de fora* en el pueblo (el pueblo del alcalde), se va a fijar la atención en la trayectoria de Dolores que había sido una de las artífices del primer *sopar de poble*.

En una ocasión, Dolores explicaba que ella era la que se encargaba de organizar la fiesta mayor y la mayoría de actos que se organizaban en el pueblo; ya que los hijos del alcalde los únicos que por edad podían colaborar, antes de la llegada de otras *famílies de fora*, no asistían si quiera a las reuniones previas que se celebraban para acordar lo que se iba a hacer, y distribuir el trabajo. Lo que en su opinión mostraba que la fiesta mayor “a la gente del pueblo” le importaba muy poco, como también ponía de manifiesto que los hijos del alcalde que en ese momento estaba de vacaciones, aprovechaba para hacer algún viaje en lugar de quedarse en el pueblo. Sin embargo, las palabras de esta mujer

contrastaban con las de los propios hijos del alcalde cuando explicaban que cuando era necesario sí colaboraban, como mostraba que desde su inicio, se hubieran encargado de organizar, alternativamente, con Dolores el *sopar de poble*, aunque ella no quisiera reconocer su esfuerzo. También contrastaban con los comentarios de los miembros de otras *famílies de fora* cuando decían que si Dolores acababa asumiendo el peso de la organización de la fiesta mayor, lo que, por otro lado, estaba por ver, era porque no aceptaba que otra gente colaborara; ya que ellos mismos le habían ofrecido su ayuda y la había rechazado. En 2007, en el contexto de las reuniones que se celebraron para organizar la fiesta mayor en las dependencias de la EMD, a las que básicamente asiste *gent de fora*, se decide constituir una comisión de fiestas integrada por Dolores y un hijo del alcalde, con la intención de administrar el dinero que se recaudaba en la barra que se montaba durante la fiesta mayor, para la organización de las siguientes fiesta mayores. Aunque nadie más pasó a integrar la comisión de fiestas, según explicó Dolores ésta permanecía abierta a cualquiera que tuviera iniciativa y ganas de hacer cosas.

El periodo en que se pone en marcha y se consolida el *sopar de poble* como el acto principal de la fiesta mayor, coincide con la participación de Dolores en la política local, al pasar a ser miembro de la Junta de Vecinos de la EMD, entre 2003 y 2007, cuando mantiene una excelente relación con el alcalde. Este periodo también coincidió con la puesta en marcha de una sala cultural, de la que se encargaban Dolores y miembros de su familia, que estuvo en funcionamiento hasta aproximadamente 2010. Se trataba de un espacio propiedad del pueblo (de la EMD) que permanecía abierto los meses de verano, por Semana Santa, y algún día festivo puntual, en el que se hacían exposiciones de cuadros, además de hacer la función de bar al servir bebidas, en un pueblo en el que no había otro espacio formal de socialización. Según explicó Dolores, ella misma se encargaba de anunciar cada año la apertura de la sala y de hacer propaganda de los artistas invitados colgando carteles en los pueblos del valle y en valles próximos, sin conseguir captar la atención de la población del pueblo (*veïns* y *gent de fora*), ni la de los *veïns* del valle que aprovechaban para visitar la sala cultural en grupo, el día que asistían a la fiesta mayor del pueblo. Rara vez, la sala tenía más de cuatro visitas al día, básicamente turistas y propietarios de segundas residencias de distintos puntos de la comarca, aunque la entrada era libre. Cada verano, Dolores inauguraba la nueva temporada invitando a la gente del pueblo (*veïns*, *gent de fora* que vivía en el valle, *fills del poble* y propietarios de segundas residencias) a una recepción, a cargo de la EMD,

en la misma sala cultural, a la que todos asistían, aunque era raro que luego volvieran a visitar la sala. Según explicó una *veïna* del pueblo, la población se enteraba del día de la inauguración, porque Dolores les invitaba haciéndoles llegar una invitación que dejaba debajo de la puerta de las casas. A la recepción también asistían miembros del equipo de gobierno local –en este caso el alcalde y su hijo- y representantes del *Consell Comarcal*. También hay que decir que esta mujer mantenía buena relación con algunos alcaldes de zonas próximas.

Otro de los actos en los que Dolores tenía un papel destacado, era en la organización de una carrera de alta montaña impulsada por el parque natural y un centro excursionista, que se celebraba en otro pueblo del valle, desde principios de la década del 2000. En alguna ocasión, dolores también se había encargado de organizar algún concierto de música clásica en la iglesia del pueblo, durante el verano, aprovechando la presencia de un chico, hijo de un propietario de una segunda residencia, que era músico. Como pasaba con la fiesta mayor, ella era quien se encargaba de todos los preparativos que además de acondicionar la iglesia pasaban por elaborar un informe describiendo las características del evento, que presentaba al ayuntamiento y al *Consell Comarcal* para conseguir fondos con que pagar la actuación. Según contaba ella misma, este tipo de actos tenían muy buena acogida entre los asistentes, aunque la mayor parte eran de fuera del valle. Desde su llegada, y debido a su formación y habilidad en artes plásticas, con el apoyo de su familia, Dolores también había sido la artífice de ambientar, durante la Navidad, el local donde se reunían los *veïns* de la capital del municipio para celebrar el *sopar de poble*, en una leyenda infantil que ella misma se había encargado de introducir y difundir entre la población. Lo que ponía de manifiesto que, desde su llegada, Dolores había sido capaz de introducirse en la vida social del pueblo en el que vivía participando en fiestas y celebraciones que ya existían, en las que había introducido cambios significativos que les conferían un nuevo sentido, y creando nuevos espacios de socialización. Dolores justificaba su implicación en todos los actos alegando que como en el pueblo vivía poca gente era normal que una misma persona se encargara de organizar varias cosas a la vez.

Pero lo más importante del caso de esta mujer es que permite ver cómo el protagonismo que es capaz de acaparar se debe a que la celebración de “fiestas tradicionales” pasa a ser un espacio que la *gent de fora* puede apropiarse, en la medida en que el pueblo (los *veïns*) precisa de su llegada e implicación para poder continuar dando expresando su identidad frente al resto de pueblos del valle y el exterior. En este proceso, tan

importantes pueden llegar a ser las habilidades personales, como la capacidad para aliarse con miembros del equipo de gobierno local –no es casual, que el periodo de máxima implicación de Dolores en la vida social del pueblo también coincida con su implicación en la política local-, de manera que si para la *gent de fora* que vive en el valle participar activamente en las fiestas locales representa el modo de *fer poble* y conseguir un capital simbólico que la capacite para legitimar sus prácticas en otros ámbitos, y su trayectoria de vida en el contexto local, por su identificación con una expresión cultural que remite al pasado, para los *veïns* (especialmente para los representantes políticos) la continuidad de las celebraciones locales pone de manifiesto la capacidad del pueblo y de las casas, para perpetuarse en el tiempo, aunque dicha continuidad resulte de la institución constante de la diferencia, como ponía de manifiesto la distinta composición de la población y la celebración de un nuevo tipo de fiesta mayor¹⁴¹. En este sentido se puede afirmar que es por la implicación de la *gent de fora* que vive en el valle en las fiestas y la vida social de los pueblos, que políticos, *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle ven sus distintos intereses satisfechos. De lo anterior también se desprende que el ámbito de “lo festivo”, al menos en el pueblo del alcalde, se convierte en el ámbito propio de la *gent de fora* que vive en él y que la competencia por identificarse con la fiesta mayor del pueblo se da entre los distintas categorías de individuos que integran la categoría *gent de fora*. Así se puede entender, por ejemplo, como algunas *filles del poble* intentaban dirigir los preparativos de la sala en la que se iba a celebrar el *sopar de poble*, ante la presencia de mujeres propietarias de una segunda residencia que se habían presentado al lugar dispuestas a colaborar, y que habían quedado relegadas a un segundo plano, y los comentarios de miembros de otras *famílies de fora* que insistían en que les era muy difícil poder participar en la organización de la fiesta mayor, porque Dolores que había promovido la celebración del primer *sopar de poble* no les dejaba ningún margen de maniobra¹⁴². Lo que también podía explicarse por el hecho de que dolores y su familia, fueran la primera *família de fora* que se instaló en el pueblo del alcalde.

Pero a parte de la novedad que supuso la organización de una cena de pueblo, que desde 2003 se celebra sin interrupción, en la que la presencia de *gent de fora* se contemplaba

¹⁴¹ La importancia de la participación de *veïns* y *gent de fora* en los actos públicos se retoma en el último capítulo.

¹⁴² Sin embargo, algunos de estos individuos, a diferencia de Dolores sí conseguirán un protagonismo destacado en el contexto de la Feria del Hierro.

desde su mismo inicio, la fiesta mayor del pueblo del alcalde sufrió otra transformación, esta vez de manos de Marta, mientras fue la alguacil del municipio. En esta ocasión, el objetivo ya no era crear un espacio de socialización exclusivo para la gente del pueblo, sino introducir algún cambio que saliera de la programación habitual para conseguir que la fiesta mayor del pueblo del alcalde fuera la más concurrida del valle. Con esta intención, entre 2005 y 2007, Dolores y Marta decidieron intercalar demostraciones de country durante las sesiones de baile, el día de la fiesta mayor en que se preveía una mayor afluencia de gente. Para dar publicidad al acto y captar la gente suficiente con la que poder hacer la demostración, se estableció una programación que incluía varios ensayos a la semana, ente la capital del municipio y el pueblo del alcalde. El grupo de gente dispuesta a bailar country estuvo compuesto por *gent de fora* que vivía en el valle, *fills del poble*, y propietarios de segundas residencias, además del grupo de preadolescentes, hijas de los *veïns* de los distintos pueblos del valle, y de alguna chica extranjera que trabajaba en los negocios turísticos de los *veïns*. Marta, que en esta época empezaría a criticar a la comisión de fiestas de su pueblo –el grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio–, por el modo en que organizaba la fiesta mayor, fue la encargada de enseñar los pasos. Cuando los ensayos tenían lugar en la capital del municipio, a última hora de la tarde, en la piscina municipal o en el local donde los *veïns* celebraban la fiesta mayor de invierno, miembros de *cases veïnes* que habían acabado la jornada laboral se acercaban para observar con atención el baile, y aunque alguno de ellos llegó a ensayar los pasos, el día de la demostración rehusó bailar en público. Cuando los ensayos se celebraban en el pueblo del alcalde, en las dependencias de la EMD, los *veïns* del pueblo del alcalde, todos ancianos, asistían sin falta comentando que estaban muy contentos de que se organizaran tantas actividades para celebrar la fiesta mayor. Para que las demostraciones de country pudieran realizarse, la orquesta que en aquel momento tocaba “los bailes tradicionales de fiesta mayor” debía interrumpir su repertorio, y las parejas, entre ellas los *veïns* del valle y sus mujeres, debían retirarse de la plaza del pueblo para que *gent de fora* pudiera bailar una coreografía nueva ante los aplausos, los gritos de animación y las fotos que les hacían los asistentes, entre ellos miembros de *cases veïnes* de los otros pueblos del valle. Después de las demostraciones de country, Marta y su familia regresaban a la capital del municipio sin participar en ningún otro acto de la fiesta mayor, porque según explicaron “las fiestas mayores típicas de pueblo” no les gustaban. Después de la primera demostración de country, en 2005, la siguiente y última demostración fue en 2007, en

un contexto muy diferente. En esta época Marta ya se había convertido en regidora al volver a ganar las elecciones la candidatura del alcalde, de la que ella formaba parte, y su desacuerdo con la comisión de fiestas de la capital del municipio se había hecho más evidente, especialmente, a partir del momento en que el grupo de jóvenes autóctonos que la integraban le impide invitar a una amiga al *sopar de poble* que ellos se encargaban de celebrar. Marta no estaba de acuerdo con esta decisión, pero decía que podía aceptarla si se hubiera actuado igual en todos los casos; ya que a algunas *cases veïnes* se les permitió invitar a terceras personas. A raíz de este hecho, que entendió como una discriminación, Marta y su familia no vuelven a asistir a ningún otro *sopar de poble*, aunque la comisión de fiestas de la capital del municipio continúa invitándolos.

Para comprender mejor cómo la innovación en la fiesta mayor del pueblo del alcalde se da por la inclusión de demostraciones de country, es preciso considerar brevemente la experiencia de vida de Marta en el valle. Desde su llegada, esta mujer había continuado bailando y enseñando country en diversos pueblos de la comarca, como había hecho en la ciudad en la que hasta entonces había vivido, cerca de Barcelona. A estas sesiones también solían asistir Dolores, algunos propietarios de segundas residencias del pueblo del alcalde, y esporádicamente algún hijo del alcalde. Según explicó Marta, la idea de dar clases de country había surgido con la intención de que las mujeres contaran con un espacio propio de socialización, al menos, un día a la semana. Se trataba de mujeres de entre 35 y 45 años de edad, que había ido conociendo, algunas originarias de la comarca y otras *de fora*, casadas o en pareja y con hijos, que en las clases de country encontraban la excusa para salir de casa y reunirse con otras mujeres, al margen de las obligaciones familiares¹⁴³. A parte de esto, interesa destacar que habría sido la excelente relación que la Marta mantenía con el alcalde, y que había favorecido que trabajara como alguacil, lo que habría propiciado que participara en la organización de la fiesta mayor del pueblo de este hombre, que a diferencia de la de la capital del municipio, donde vivía, dependía de la implicación de *gent de fora* para su continuidad. Lo anterior mostraba que era por su participación en la fiesta mayor del pueblo del alcalde que Marta era capaz de afianzar su relación con este el alcalde, convirtiéndose en 2007 en regidora, pero también que al introducir cambios para favorecer la continuidad de la fiesta mayor de este pueblo, esta mujer era capaz de identificarse con la fiesta mayor del “pueblo de la

¹⁴³ La relación entre los géneros y la importancia que la generación de mujeres más jóvenes casadas del valle concede al hecho de disponer de un tiempo y un espacio propio se trata en el siguiente capítulo, en relación a la fiesta de santa Águeda y la celebración del día de la mujer trabajadora.

gent de fora” –esta era la expresión con la que algunos *veïns* se referían al pueblo del alcalde-, reafirmando su identidad de *dona de fora*.

El caso de Marta y de Dolores muestran cómo la participación en la política local se convierte en el medio principal por el que la *gent de fora* consigue satisfacer sus intereses, pero también permiten ver cómo la *gent de fora* que vive en el valle no se constituye como un grupo de individuos en el mismo sentido que los *veïns*; ya que su presencia y/o permanencia no se sustenta en la posibilidad de poder continuar beneficiándose de la explotación de un patrimonio comunal y privado, ni en el conocimiento compartido del pasado local¹⁴⁴. De esto se desprende que si las relaciones entre la *gent de fora* que vivía en el valle, no iban muchas veces más allá de la mera cordialidad, las relaciones entre la *gent de fora* que vivía en el valle y los *veïns* eran distintas a las que mantenían los miembros de las *cases veïnes* entre sí, al margen de que los primeros continuaran esmerándose por *fer poble* y participar en la vida social local. Así lo ejemplificaba Dolores cuando explicaba que estaba contenta con la relación que mantenía con los miembros de las *casas veïnas* que tenía más cerca, ocupadas todas por ancianos, aunque les costaba mucho hacer favores y ofrecer su ayuda. Según explicaba, la relación con la población (*veïns*) mejoró cuando nació su primer hijo; ya que tener hijos, según Dolores, era algo que los *veïns* valoraban mucho. También decía que los miembros de las *cases veïnes* no actuaban ni se relacionaban con ella del mismo modo cuando estaban solos que cuando iban en grupo. Como Marta, también opinaba que los *veïns* tenían “*mil cares*”, porque después de criticarse unos a otros, cuando se reencontraban eran capaces de actuar como si nada hubiera pasado, manteniendo la misma actitud cordial de siempre. Dolores también decía que los *veïns* tendían a juzgar el comportamiento de cualquier individuo, queriendo imponer sus propios criterios, aunque la ventaja de vivir en pueblos tan pequeño era que al final todo el mundo se acababa conociendo, a diferencia de las ciudades. Pero el contexto que mejor mostraba los elementos que condicionaban la relación entre la familia de Dolores y la población autóctona, y que se podía hacer extensible al resto de *famílies de fora*, era la posibilidad de pasar a tener parte en el reparto de kilovatios. La familia de Dolores es la segunda

¹⁴⁴ A diferencia de lo que pasa con el grupo de *veïns*, la supervivencia de la *gent de fora* que vive en el valle no depende de la permanencia de otras *famílies de fora*, (no explotan en común un patrimonio comunal), aunque la presencia de individuos que tienen la misma condición pueda favorecer la satisfacción de los propios intereses, como pone de manifiesto el proceso que conduce a la creación de la categoría *resident empadronat*. Como se muestra en otro capítulo la relación entre la *gent de fora* cambia en el momento en que estos individuos son capaces de identificarse con el proceso de patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales.

família de fora, después de la de Marta, que transcurridos los 12 años reglamentarios desde su llegada, solicita formalmente el *dret de veïnatge*, encontrándose con la oposición frontal del alcalde, *veí* del pueblo. Como se ha indicado en un apartado precedente, después de que la solicitud se presentara a principios de 2014, a mediados del 2015 estaba familia todavía no había recibido ninguna respuesta de parte del ayuntamiento, porque el presidente de la Junta de Vecinos del pueblo, hijo del alcalde, todavía no había convocado la *reunió de poble* para discutir la cuestión entre los *veïns*¹⁴⁵. Una reunión en la que en caso de celebrarse, sólo asistirían el alcalde y su hijo, un hombre de mediana edad soltero, un anciano también soltero, una anciana viuda, y una mujer de mediana edad también viuda, es decir, seis individuos en representación de las seis *cases veïnes* que había en el pueblo, después de que dos *cases veïnes* más se cerraran después de que las ancianas viudas que las habitaban se trasladaran a vivir a casa de sus hijos. Lo que en teoría significaba que el pueblo recuperaba los kilovatios de estas casas, aunque ello no fuera así porque aun estando cerradas estas casas conservaran el *dret de veïnatge*, lo que todavía enervaba más a las *famílies de fora* que vivían en el pueblo del alcalde, y que seguían el caso de Dolores como un preludio de lo que podía acontecerles. Esta situación mostraba como el alcalde y su hijo, por edad y por su implicación en la política local eran los que acababan informando al resto de *cases veïnes* de las cuestiones que había que discutir, influenciando en el proceso de toma de decisiones. En este contexto, la negativa de Dolores a continuar organizando la fiesta mayor del pueblo del alcalde puede entenderse como la negativa a participar en la vida social de un pueblo que no reconocía todos los esfuerzos que había hecho para dinamizarlo, sin la ayuda de nadie¹⁴⁶. A día de hoy, como había sucedido en el caso de Marta, la relación entre la familia de Dolores y el alcalde será inexistente. Hay que

¹⁴⁵ En el contexto previo a las elecciones municipales de 2007, el alcalde y *veí* del pueblo promete a la *gent de fora* que vive en su pueblo la repartición de un número de kilowatios a bajo coste, que sería menor del que disfrutaban las *cases veïnes* del pueblo. En este contexto se acuerda redactar unas nuevas ordenanzas para regular el reparto de kilowatios en el pueblo. Pero en 2014 la nueva ordenanza todavía no se había redactado, porque según contaron miembros de las *famílies de fora*, ninguno de ellos había conseguido hacer la suficiente presión para convocar la *reunió de poble* correspondiente e iniciar el proceso. Si se tenía en cuenta, que el ayuntamiento era quien convocaba estas reuniones a petición de los *veïns*, como miembros del Común de Vecinos, lo anterior ponía de manifiesto que sin el apoyo de una *casa veïna* que intercediera a su favor, la *gent de fora* que vivía en el pueblo del alcalde, se veía limitada para defender sus intereses. Mientras esto sucedía, en 2014 el alcalde decide suspender la fiesta mayor de invierno, porque al celebrarse en el contexto de la Navidad, el pueblo se queda sin gente por la marcha de las *famílies de fora* a sus ciudades de origen para pasar la Navidad en familia.

¹⁴⁶ Dolores, como otros miembros de *famílies de fora*, afirmaba que los *veïns* no querían a la *gent de fora*, porque envidiaban su capacidad para hacer cosas diferentes y porque tenían miedo de que la situación privilegiada en la que vivían se viera amenazada.

señalar que Dolores empieza a perder protagonismo en la vida pública del pueblo a partir de 2008, cuando deja de ser miembro de la Junta de Vecinos. No obstante, continúa asistiendo al *sopar de poble* acompañada por su familia, que se encargan de organizar miembros de otras *famílies de fora* y los hijos del alcalde, actuando el mismo alcalde como punto de unión entre todos los individuos implicados, como muestra que sea él mismo el que llama a las casas de la *gent de fora* que vive en el pueblo para animarlos a participar. Este caso ha servido para ilustrar cómo las alianzas entre el alcalde y la *gent de fora* que vive en el valle, benefician a ambas partes, y cómo la satisfacción de los intereses de los segundos queda supeditada a su continúa identificación como *gent de fora*. Lo que mostraba cómo y hasta dónde estaba dispuesto a actuar el alcalde, representante político y *veí*-cabeza de familia, en representación de los intereses del grupo de *cases veïnes*.

Resulta interesante ver quién y cómo se consigue asistir al *sopar de poble* que se celebra en el pueblo del alcalde, aunque de alguna manera ya se ha indicado que todas las categorías sociales, *gent de fora* que vivía en el pueblo, *veïns*, *fills del poble*, y propietarios de segundas residencias eran bienvenidas, a excepción de los turistas posiblemente por lo anecdótico de su presencia¹⁴⁷. Según explicaron miembros de una *família de fora*, que en 2008 llevaban dos años viviendo en otra casa reformada por “la constructora del alcalde”, para poder asistir a la cena era suficiente ser invitado por alguien del pueblo y pagar un tique, cuyo importe era el mismo para todos los asistentes. Los participantes se iban apuntando en una lista, con la intención de prever la comida y el espacio necesario, ya que cada año asistía más gente. Quien guardaba la lista, en la que iba apuntando el número de individuos por casa, era el propio alcalde que se tomaba la libertad de invitar a propietarios de segundas residencias de otros pueblos porque, según decía, *per fer poble* (para hacer pueblo) era importante que a la cena asistiera el mayor número posible de personas. Lo que, a su vez, le permitía estrechar los vínculos con diversos tipos de posibles votantes. El día de la cena, que se celebraba en un local propiedad de la EMD, la lista con los participantes se traducían en unos papeles con el nombre de cada casa que uno de los hijos del alcalde distribuía a lo largo de las mesas. Luego, en el interior de los platos, correspondientes al número de individuos que asistirían por casa, había otro papel indicando de nuevo el nombre de las casas. Con lo que se ejercía un control sobre el número total de asistentes, el número de

¹⁴⁷ Es importante decir que este pueblo era con diferencia el pueblo en el que había menos capacidad turística, y que por tanto no contaba con una clientela (turistas) asidua como ocurría en otros pueblos.

individuos por casa, y la situación de cada casa, es decir, quién acabaría sentándose al lado de quién.

La capacidad de inclusión de este *sopar de poble* que incluso permitía que *famílies de fora* que no podían estar presentes delegaran en otros individuos la representación de sus casas, previo consentimiento de alcalde que era quien manejaba la lista con el nombre de los asistentes, sorprendía si se comparaba con el *sopar de poble* que se celebraba en la capital del municipio, cuyo sentido parecía estar en el proceso de exclusión social que, en principio, llevaba a que sólo los miembros de *cases veïnes* pudieran asistir a la cena. Lo que significaba que había que realizar todo un trabajo de resignificación de las categorías sociales, que permitiera determinar quién era y quién no era *veí*, en este contexto. Es importante considerar que en este caso el *sopar de poble* tenía lugar durante la fiesta mayor de invierno, cuando en el pueblo había menos afluencia de turistas, propietarios de segundas residencias y *fills del poble*. Lo que, en la práctica, no impedía que también asistieran *fills del poble*, miembros de *cases veïnes* de otros pueblos, y a partir de 2007 propietarios de segundas residencias de otros pueblos. Como en el caso del *sopar de poble* que se celebraba en el pueblo del alcalde, aquí también se elaboraba una lista con el nombre de los individuos que asistirían por casa. La diferencia estaba en que si en el caso anterior, eran los propios individuos quiénes hacían saber su intención de asistir a la cena –otra cosa era que entendieran que asistir (*fer poble*) era más conveniente que quedarse en casa-, en el segundo era el grupo de jóvenes de autóctonos, como integrantes de la comisión de fiestas, que se constituye a principios de la década del 2000, los que elaboraban la lista después de pasar por todas las casas del pueblo habitadas (*veïns y gent de fora*) para preguntar quién iba a asistir. Otra diferencia sería que mientras en la capital del municipio era el grupo de jóvenes autóctonos, junto con sus padres y madres, los que se encargaban de preparar y servir la comida, en el pueblo del alcalde cada casa debía traer algo de comida preparada que debía compartir con el resto de casas, hasta que se optó por comprar la comida ya elaborada para evitar trabajo a los asistentes o que unos pocos tuvieran que prepararla para el resto. En este sentido, lo que interesa conocer es qué casas se encargaban de organizar el *sopar de poble* en la capital del municipio.

En 2006, las mujeres que se encargaron de preparar el *sopar de poble* fueron tres mujeres casadas en tres *cases que van a més*. Dos de estas casas dependían del turismo en régimen de pluriactividad, mientras que la tercera había conseguido mejorar su posición al conseguir el cabeza de familia fundar una empresa relacionada con la

construcción. Según contó una joven, hija de un ganadero, su madre se había ofrecido en varias ocasiones para colaborar en los preparativos, pero las otras mujeres, que serían las que se encargarían de preparar la cena entre principios y hasta finales de la década del 2000, siempre encontraban la manera de rehusar su ayuda. Con esto hay que decir que ningún miembro de una *casa forta* tendrá un papel destacado en la organización de la cena, y que las casas cuyos miembros participaban directamente en los preparativos mantenían una excelente relación con el alcalde. En este sentido también se puede comprender, porqué el alcalde era el único *veí*-cabeza de familia de otro pueblo que asistía al *sopar de poble* de la capital del municipio.

La diversidad de categorías de individuos a las que se acababa autorizando para que asistieran a la cena, contrastaba con el comentario generalizado de los mismos *veïns* cuando afirmaban que al *sopar de poble* sólo podía asistir la gente que vivía en el pueblo. Algunos *veïns* justificaban el proceso de selección por motivos de espacio, mientras otros insistían en que quien no era del pueblo no debía asistir a la cena hubiera o no hubiera espacio. Lo que planteaba la necesidad de llegar a determinar quién era del pueblo, poniendo de manifiesto que ser del pueblo y vivir en el pueblo eran cosas diferentes. Si se tenían en cuenta, por ejemplo, las palabras de una joven autóctona cuando explicaba que al *sopar de poble* podía asistir quien fuera descendiente o tuviera parientes en el pueblo, ser del pueblo comportaba la participación de los *fills del poble* en la cena, aunque en la práctica no todos pudieran asistir. Así, no era casual, que uno de los *fills del poble* que asistía a la cena con su familia fuera el hombre que mantenía el *dret de veïnatge* y tenía parte en el reparto de kilovatios, y que otro fuera un adulto joven que mantenía una excelente relación con los jóvenes autóctonos y que colaboraba activamente en el organización de la fiesta mayor bajo las órdenes de la comisión de fiestas. Los otros *fills del poble* habían quedado excluidos, aunque a principios de la década del 2010, en un nuevo contexto de apertura del valle al exterior, algunos de ellos volvieron a ser invitados al *sopar de poble* como habría sucedido en el pasado¹⁴⁸. Miembros de algunas de las familias de *fills del poble* que quedaron “temporalmente excluidas” del *sopar de poble* explicaron que si hubieran sabido que regresando cada fin de semana hubieran mantenido el *dret de veïnatge*, y la posibilidad de continuar teniendo parte en el reparto de kilovatios y de asistir al *sopar de poble*, como era el caso

¹⁴⁸ En este momento la capital del municipio se convierte en el escenario donde se muestra la patrimonialización de la cultura local al acoger la celebración de la Feria del Hierro, que conlleva una nueva relación con el exterior, y también la necesidad de un volumen importante de voluntarios y colaboradores, entre ellos los *fills del poble*.

del hombre anterior, lo hubieran hecho. Pero como nadie les había informado de esta posibilidad habían acabado aceptando su condición (quedar excluidos del *sopar de poble*) creyendo que era la misma para todos los individuos que se encontraban en la misma situación. Lo que ponía de manifiesto que estos individuos olvidaban que debían volver a ganarse el *dret de veïnatge*, por ejemplo, a través de su implicación en la política local, como parecía ser el caso del *fill del poble* que había conseguido ejercer la suficiente presión para conservarlo, o participando en las fiestas locales. Los *fills del poble* que habían perdido los *drets* decían que los *veïns* los trataban como forasteros, lo que consideraban injusto, porque eran descendientes de una casa de toda la vida. Aunque lo más curioso era la forma en que los *veïns* les habían invitado en alguna ocasión a participar en la cena, que consistía en dejar un papel debajo de la puerta informado sobre su celebración, y que consideraban una forma absurda de proceder, porque si la casa estaba deshabitada nadie iba a leer el papel y ningún miembro de la familia iba a poder asistir al *sopar de poble*.

En 2006, algunas de estas familias de *fills del poble* fueron invitadas al *sopar de poble* llegando a presentar hasta tres generaciones de la misma casa, la generación que había cerrado la casa, sus hijos que habrían nacido en el valle y se habrían marchado con sus padres siendo adolescentes, y los nietos de la primera generación que había abandonado el valle y que ya habían nacido fuera, todos muy satisfechos, mientras su presencia era cuestionada por algunos *veïns* y sus hijos, que no entendían como los miembros de estas familias aceptaban la invitación y se obstinaban en no querer comprender que ya no eran del pueblo. En opinión de estos *veïns* a la cena sólo debía asistir quien era del pueblo y no quien pasaba en él unos pocos días al año. Unos comentarios que, por otro lado, también contrastaban con las palabras de otro joven autóctono cuando explicaba que *algú de fora* (alguien de fuera) podría asistir a la cena si se trataba de un conocido, siendo los turistas casuales los únicos que quedarían definitivamente excluidos. Lo que ponía de manifiesto que mantener una buena relación con individuos influyentes, ya fuera por su implicación en la política local y/o por su posición económica y social era un factor decisivo para contar con el apoyo de un grupo de casas que era capaz de imponer su criterio y determinar si uno podía asistir o no al *sopar de poble*. Al mismo tiempo, al ser capaces de imponer su voluntad y tener un papel destacado en la celebración de la fiesta mayor estas casas conseguían renovar su relación con el pasado legitimando la mejora de su posición en el contexto económico actual resultado de su reciente dependencia del turismo.

La implicación progresiva del grupo de jóvenes autóctonos en las fiestas locales, especialmente desde mediados de la década 2000, hijos, en su mayor parte, del grupo de *cases que van a més*, capaces de asegurar la supervivencia de la siguiente generación al haber sido capaces de transformar el patrimonio familiar en el contexto de un nuevo modelo económico, había llevado a que la población (*veïns* y *gent de fora*) identificara la fiesta mayor de invierno y de verano como el proyecto de estos individuos, afirmando que quien asistía al *sopar de poble*, fuera cual fuera su condición, era quien la comisión de fiestas decidía que podía hacerlo. Lo que según algunos *veïns* comportaba que el *sopar de poble* acabara siendo cualquier cosa menos un *sopar de poble*, debido a la variedad de individuos que asistían. Así lo explicaba un *veí*-cabeza de familia de una casa rica, que desde la década de 1970 dependía de la explotación de una fonda familiar. Según este hombre, antes de que la comisión de fiestas se hiciera con el control de la fiesta mayor y del *sopar de poble*, otro *veí*-cabeza de familia que dependía de la explotación de un hotel y él mismo se habían encargado de organizar esta cena preparando incluso la comida, hasta que un grupo de *veïns*, cabezas de familia de *cases que van a més*, les acusaron de participar en la cena sin haber pagado el tique como el resto de asistentes¹⁴⁹.

En este sentido resulta interesante considerar lo que explicaba la mujer de un ganadero sobre la historia de esta cena. En 2008, esta mujer contaba que sólo hacía cuatro años que el *sopar de poble* se celebraba tal y como se conoce en la actualidad. Según decía, con anterioridad, la cena ya se había celebrado en el contexto de la fiesta mayor de invierno, pero como el mal tiempo no favorecía la asistencia de *gent de fora*, básicamente *fills del poble* y propietarios de segundas residencias, se decidió cambiar de fecha y celebrarla por Semana Santa. Pero al cabo de un tiempo la cena volvió a celebrarse en el contexto de la fiesta mayor de invierno, porque se entendió que este debía ser el contexto de su celebración. Si se tenía en cuenta que esta mujer vivía en la capital del municipio desde mediados de la década de 1980, cuando se casó con su marido, puede afirmarse que los cambios en el contexto de celebración del *sopar de poble* estaban relacionados con el número posible de asistentes, en una época en que todos los pueblos del valle continuaban perdiendo población –el número de habitantes

¹⁴⁹ A diferencia de lo que ocurría en el pueblo del alcalde donde la cantidad de dinero que se pagaba para asistir a la cena era para cubrir los gastos puntuales de la cena (comida y bebida), en la capital del municipio, donde era la comisión de fiestas la que fijaba el precio, podían llegar a pedirse hasta 25 euros, con la intención de recaudar fondos para organizar las sucesivas fiestas mayores, desencadenando las críticas de algunos *veïns* por considerarlo un precio abusivo.

no empieza a recuperarse hasta la década del 2000, y gracias a la llegada de *gent de fora*-, el sector primario no es capaz de fijar población y el cambio al turismo todavía no se había producido. La explicación de la historia de esta cena encajaba con el comentario de una joven autóctona que defendía que el *sopar de poble* se tenía que celebrar cuando la gente del pueblo (los *veïns*) lo creyera conveniente. Lo que ponía de manifiesto que las contradicciones que surgían durante la organización y celebración del *sopar de poble* eran consecuencia de la movilización de un conjunto de relaciones sociales que definieran un grupo de individuos que se correspondiera con cierta idea de pueblo y garantizar la continuidad del mismo. De modo que el *sopar de poble* del pueblo del alcalde y de la capital del municipio tenían más en común de lo que a simple vista parecía, porque ambos dependían de la capacidad para establecer nuevas relaciones significativas en contextos económicos y sociales diferentes.

A través de la constitución de la comisión de fiestas también se observaba el interés de las *cases que van a més* por continuar escalando posiciones y la competencia que mantenían con las *cases riques* para identificarse plenamente con el contexto social y económico actual. Según explicaba, un hombre de unos 40 años de edad, hijo de un *veí* que explotaba un negocio turístico familiar, iniciado a finales de la década de 1980, y cuya casa no era afín al equipo de gobierno local, cuando él era joven, la fiesta mayor de verano de la capital del municipio era una de las más bonitas que se celebraban en los valles próximos. Después de que finalizara el baile de madrugada, la fiesta continuaba en los dos bares que entonces había en el pueblo. En uno se reunía la gente mayor y en el otro la gente joven, hasta que se hacía de día. Pero desde que existía la comisión de fiestas, la fiesta mayor de verano había empezado a cambiar; ya que durante la noche los bares se mantenían cerrados para favorecer que los asistentes consumieran en la barra que la comisión montaba en la plaza para recaudar fondos con que pagar las actuaciones de los grupos musicales. Un cambio, entre otros, que él no compartía, ya que cuando no había comisión de fiestas la fiesta mayor igualmente se celebraba y las cosas eran más sencillas. Los músicos se contrataban de mutuo acuerdo entre el ayuntamiento, que era quien pagaba las orquestas, y la gente del pueblo, que también colaboraba económicamente. Un mes antes de la celebración de la fiesta mayor, la población se ponía de acuerdo y empezaba a trabajar en los preparativos. Él mismo, que nunca había sido miembro de la comisión de fiestas, había colaborado en la organización de la fiesta mayor haciendo lo que los *veïns* le pedían, aunque ahora tenía que oír cómo individuos que en el pasado habían rehusado ayudar en los preparativos,

entre ellos algunos cabezas de familia de *cases que van a més*, le reprochaban su indiferencia por las fiestas que se celebraban en el pueblo. Este hombre también decía que no entendía porqué se creaba una comisión para la organización y potenciación de las fiestas locales si cuando alguien tenía la iniciativa de montar algún espectáculo, como había sido el caso de un turista conocido que decidió montar un concierto de música clásica asumiendo el coste de los músicos, nadie del pueblo se presentaba.

A principios del verano de 2006, miembros de la comisión de fiestas pasaron por los establecimientos turísticos de la capital del municipio para pedir su colaboración económica, como ya habían hecho en años anteriores. Según explicaron miembros de la comisión de fiestas, el hombre de cerca de 40 años anterior se había negado a colaborar porque, según decía, la comisión ya recaudaba suficiente dinero con la barra que montaba, y porque con el dinero que conseguía la comisión de fiestas se dedicaba a organizar cenas en los restaurantes de la comarca. Unas semanas más tarde, en el contexto próximo a la celebración de la fiesta mayor, una discusión entre un joven de la comisión de fiestas y miembros de una *casa veïna* que explotaban un negocio turístico familiar mostraría otro ejemplo de las tensiones que había entre miembros de *cases riques* y el grupo de jóvenes autóctonos. Esta discusión tendría sus antecedentes en las ediciones anteriores de la fiesta mayor, en las que esta familia no habría cerrado el bar que regentaba tal y como se había comprometido, continuando sirviendo bebidas con la luz apagada. Después de que el joven que se había acercado hasta el establecimiento para recoger el dinero con que esta familia colaboraba en la celebración de la fiesta mayor se hubiera marchado, después de volver a exigir que el bar se mantuviera cerrado, los miembros de esta familia comentaron que no estaban de acuerdo con el modo en que la comisión de fiestas quería organizar la fiesta mayor, porque para ellos representaba la oportunidad de obtener unos ingresos que no querían dejar pasar. Según decían, la fiesta mayor era mejor cuando los cabezas de familia de la generación anterior, los abuelos de los jóvenes autóctonos, se encargaban de organizar un buen baile, y la gente acababa la fiesta bebiendo y comiendo en los bares del pueblo. Miembros de esta familia –la misma que en esta época disfrutaba de cuatro *drets de veïnatge*- aprovecharon la ocasión para explicar que se sentían marginados por parte de algunas casas, las *cases que van a més*, que no los tenían en cuenta a la hora de organizar y decidir las cosas que afectaban al conjunto de la población. En este sentido, un hijo de la familia comentó que en una ocasión había asistido a una reunión con el resto de jóvenes para discutir la celebración de la fiesta mayor, pero que como no había

sido bien recibido dejó de asistir a las siguientes reuniones, perdiendo el interés por las actividades que se organizaban en el pueblo. Pero a pesar de la tensión que parecía existir entre los miembros de esta familia y algunos jóvenes, no era raro ver cómo el bar que regentaba esta familia se convertía en el punto de encuentro de los jóvenes del pueblo y de sus padres, los *veïns*, y cómo los hijos de esta familia se juntaban para hacer fiesta con el resto de jóvenes cuando habían acabado la jornada laboral en la pensión familiar.

Si se iba un poco más atrás en el tiempo, se observaba que las diferencias entre el grupo de jóvenes autóctonos y los miembros de *cases riques* se habrían originado una generación atrás, cuando los padres de los primeros se habrían visto en la necesidad de trabajar en los negocios turísticos de los segundos, consiguiendo, más tarde poner en marcha sus propios negocios de turismo rural. En este sentido, el modo en que se acababa celebrando la fiesta mayor mostraba las rivalidades entre *cases riques* y *cases que van a més*, pero también la posición de inferioridad que ocupaban las *cases pobres* en la estructura social. En una ocasión, Ana, una mujer de poco más de 60 años de edad, casada con el cabeza de familia de una *casa pobra* que dependía del sueldo que este hombre ganaba trabajando como paleta, explicaba que antes de que existiera la comisión de fiestas la fiesta mayor se celebraba en los bares del pueblo. Lo que significaba que eran las *cases riques* las que más beneficios obtenían de la celebración de la fiesta mayor, por la afluencia de *gent de fora* –turistas, propietarios de segundas residencias, *fills del poble*, y *veïns* de otros valles-, que consumía en sus establecimientos. Si ahora los días de fiesta mayor se alargaban por iniciativa de la comisión de fiestas, quien debía asumir su coste eran los hoteleros que continuaban siendo los que más beneficios obtenían, y no el ayuntamiento con el dinero de todas las casas. Para comprender mejor el sentido de las críticas de Ana a los miembros de las *cases riques*, es preciso ir hacia atrás y ver la evolución de la relación entre su casa y una *casa rica* en el tiempo. Ana recordaba con cierto resentimiento, la ocasión en que su marido dio dinero a un miembro de una casa considerada rica, al pasar a depender exclusivamente del turismo, para que pudiera comprar los víveres para preparar la comida de los músicos que se alojaban en su fonda, porque no disponía del dinero suficiente. La relación entre ambas familias habría sido buena, hasta que la *casa rica* construyó un bloque de apartamentos, a mediados de la década del 2000, sin respetar las normas urbanísticas impidiendo la circulación en coche por la calle en que se encontraba la casa de Ana. En la actualidad, los miembros de ambas casas apenas se

dirigen la palabra. Pero la relación entre esta *casa pobre* y las *casas que van a més*, tampoco iba más allá de un saludo cordial. A pesar de que la comisión de fiestas invitaba años tras año a los miembros de esta casa a participar en el *sopar de poble*, la familia de Ana continuaba rehusando la invitación, porque decían que los miembros de las otras casas los menospreciaban. Los miembros de esta casa tampoco solían asistir al baile, gratuito y abierto a todo el mundo, ni a la mayoría de actos públicos que se celebraban en la capital del municipio o en el resto de pueblos, argumentando que su casa no ganaba nada con ello, que ellos no debían ningún favor a nadie, y que la política había traído el malvivir a los pueblos. El caso de esta familia es interesante, porque permite mostrar cómo su incapacidad por beneficiarse del desarrollo de un nuevo modelo económico la habría dejado al margen de las relaciones de reciprocidad que se daban entre las *casas que van a més*, y que se expresaban por la participación en la fiestas locales y en la política local, acusando la distancia entre la posición de su casa y este grupo de casas, y distanciándose de la vida social del pueblo con la que ya no se identificaba¹⁵⁰.

Los cambios en las fechas de las celebraciones tradicionales no sólo afectaban a los *sopars de poble*, sino también a las romerías. Así se constataba si se consideraba la celebración de una romería en el pueblo en que en 2015 tan sólo vivían 17 personas, todas miembros de *casas veïnes*. Según explicaban algunos *veïns* del pueblo, de cerca de 70 años de edad, antiguamente, la romería se celebraba el mismo día del santo al que se honoraba, pero desde hacía unos años su celebración se había adelantado aprovechando la proximidad de un puente, para que la gente no tuviera que dejar de trabajar para poder asistir. Pero si se tenía en cuenta que la mayor parte de los habitantes del pueblo, que era el que contaba con menos población, estaban jubilados, el cambio podía entenderse como la forma de favorecer la asistencia de sus hijos, que vivían fuera, de *fills del poble* y de propietarios de segundas residencias. Otros cambios serían que la romería pase a celebrarse en sábado y no en domingo para favorecer que la *gent de fora* pueda regresar a su casa el domingo por la mañana, o que se adelante o se atrase para que no coincida con la celebración de otras romerías que se celebraban en la misma época del año, y pueda asistir la población de valles próximos. La diversidad de individuos que finalmente podían acabar asistiendo a la romería, había comportado que las *famílies de fora* que vivían en el valle la concibieran como una celebración abierta a

¹⁵⁰ En el capítulo siguiente se muestra cómo esta familia interpreta la transformación económica y social del valle en las últimas décadas.

la que cualquiera podía asistir, aunque comentaban que no estaba de más comentar al presidente de la Junta de Vecinos del pueblo, la intención de hacer acto de presencia.

Si el modo en que se llegaba a celebrar esta romería, que los *veïns* de otros pueblos identificaban como la romería que se había celebrado toda la vida, se comparaba con la historia de la celebración de la romería que se celebraba en el pueblo del alcalde se observaba que los cambios y la reinterpretación del pasado también estaban detrás de esta otra romería. En 2009, el alcalde y uno de sus hijos explicaban que, a diferencia de la romería anterior, la romería que se celebraba en su pueblo era mucho más reciente; ya que empezó a celebrarse en la década de 1990 cuando acabaron los trabajos de restauración de la ermita –impulsados por la APV- y de la imagen del santo al que se honoraba. Una anciana de cerca de 90 años vino a corroborar las palabras de estos hombres, cuando explicaba que cuando ella era joven la romería no se celebraba, aunque la gente del pueblo subía a la ermita con cierta frecuencia a hacer plegarias. Como en el caso de “la romería de toda la vida”, la *gent de fora* que vivía en el valle decía que cualquier individuo podía asistir a esta romería, si previamente había cumplido con la formalidad de comunicar su interés por asistir a algún *veí* del pueblo; ya que cualquiera que mostrara ganas en participar era bien recibido. En ambos casos se trataba de celebraciones multitudinarias, en las que podían llegar a reunirse más de 500 personas, y a las que también asistían miembros de *cases veïnes* de otros pueblos. En este contexto, el alcalde, como *veí* del pueblo, era el que se encargaba de cumplir con “la tradición” que el mismo había inventado de repartir pan y vino entre los asistentes.

La importancia de contar con el mayor número posible de participantes en cualquier acto social que se celebrara, vinieran de donde vinieran, también se observaba en el *sopar de poble* que, en el contexto de la fiesta mayor de verano, se organizaba en el pueblo en que se celebraba “la romería de toda la vida”. En este caso, y a diferencia de lo que pasaba en la capital del municipio y en el pueblo del alcalde, cada *casa veïna* podía invitar hasta un máximo de cinco personas. En un pueblo en el que no vivía ninguna *família de fora*, los *fills del poble* y los propietarios de segundas residencias también eran invitados. Debido a las relaciones de parentesco entre los pueblos, la posibilidad de invitar a otros miembros favorecía que el grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio se convirtiera por un día en el grupo de jóvenes de un pueblo en el que el 50% de la población superaba los 60 años de edad. Una “costumbre” que no era nueva si se tenía en cuenta, como contó una mujer de unos 60 años de edad que vivía en la capital de municipio, que ya en el pasado los jóvenes de la capital del

municipio habían asistido a la fiesta mayor de este pueblo animados por sus *veïns*, cuando en la década de 1960 el pueblo se queda sin un grupo de jóvenes (solteros) que animaran la fiesta. En 2006, dadas las desavenencias entre los miembros de las pocas *cases veïnes* la participación de *gent de fora* (miembros de *cases veïnes* de otros pueblos, *fills del poble* y propietarios de segundas residencias) se vuelve imprescindible para que el *sopar de poble* se pueda celebrar. En esta ocasión, una hija de un propietario de una segunda residencia y un pariente de un *fill del poble* fueron los que se encargaron de la mayoría de los preparativos incluida la confección de las camisetas con el nombre del pueblo que lucieron los jóvenes de la capital del municipio. A través de su presencia en este *sopar de poble*, pero también en las dos romerías que se celebraban en el valle, en las que no pasan desapercibidos, el grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio gana visibilidad y se convierte en un elemento imprescindible para la celebración de cualquier fiesta local. Cabe señalar que los miembros de las *cases veïnes* de este pueblo no invitaban a las *famílies de fora* que vivían en el valle al *sopar de poble*, y que éstos tampoco asistían por iniciativa propia al baile que se celebraba después de la cena que era abierto a todo el mundo, como tampoco asistían al baile que se celebraba en la capital del municipio después del *sopar de poble*. En alguna ocasión a este baile habían asistido turistas que se alojaban en el pueblo. A diferencia de lo que sucedía con los miembros de las *cases veïnes* que solían asistir a las fiestas mayores de todos los pueblos del valle, en esta época, mediados de la década del 2000, la *gent de fora* que vivía en el valle sólo participaba en la fiesta mayor del pueblo en el que vivía. Debido a que para asistir a cualquiera de los *sopars de poble* que se celebraban en el valle era preciso pagar un tique, muchos de los participantes coincidían en que lo que finalmente permitía a uno asistir a alguna de estas cenas era pagar lo que se pedía. No obstante, el caso de otro pueblo mostraba que ello no siempre era así. Se trataba del *sopar de poble* gratuito que se organiza en el pueblo, que a mediados de la década del 2000, estaba habitado por dos hombres solteros de cerca de 60 años, al que se accedía por una pista forestal difícil de transitar. Según explicaron algunos de los pocos *veïns* de los otros pueblos este *sopar de poble* era gratuito para favorecer la asistencia de gente a la fiesta mayor que se celebraba en noviembre, a la intemperie. También decían que a “la gente del pueblo” le gustaba mucho recibir a gente de otros pueblos durante la fiesta mayor. Este pueblo era el que había perdido la capacidad de gestionar el monte comunal, cuando en la década de 1970, debido a su despoblación, la EMD se disuelve y pasa a depender directamente del ayuntamiento. Esto significaba que el coste de la fiesta

mayor del pueblo corría a cargo del ayuntamiento, sin que ello supusiera un coste importante debido al reducido número de asistentes. La logística de este *sopar de poble*, era mucho más sencilla que la de las otras cenas, ya que en el pueblo no había ni agua ni luz. En 2006, el número de participantes a la cena no alcanzó la cifra de 30 individuos que comían de pie cerca de la plaza del pueblo, en la que de pie y de vez no cabían más de 15 individuos. Un *fill del poble* se encargaba de preparar la comida, con la ayuda de un grupo de mujeres, también *filles del poble* o casadas con algún *fill del poble*, que habían elaborado los postres que uno de los hombres que vivía en el pueblo repartía entre los asistentes. Es importante señalar que el *fill del poble* que se encargaba de preparar la comida era el exalcalde, cuya casa disfrutaba del *dret de veïnatge* en la capital del municipio. De modo que para este hombre organizar el *sopar de poble* al que básicamente asistían *fills del poble* y *veïns* de otros pueblos, representaba una oportunidad para autentificar su propio pasado, el ser hijo de una *casa veïna* de este pueblo, que proyectado en el contexto de la capital del municipio donde vivía desde que se había casado le permitiera ejercer de *veí*-cabeza de familia sin serlo. A esta cena apenas asisten jóvenes autóctonos, y menos *gent de fora* que vive en el valle, que en algunos casos desconoce la celebración de esta fiesta mayor.

El modo en que en la práctica acaban desarrollándose los *sopars de poble* y las romerías que se celebraban en los distintos pueblos del valle, mostraría como en todos los casos su celebración era indisociable de la relación con el exterior y de un trabajo continuo de diferenciación social por el que se instituye la dicotomía *veí-no veïns* (*gent de fora*), como resultado de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*, que pone de manifiesto que *fer poble* no es lo mismo que *ser del poble*. Quien es capaz de identificarse con la idea de pueblo en todos los contextos, reafirmando su convicción de que sólo ellos lo representan, son los *veïns* al movilizar a distintos tipos de individuos que actúan en su nombre para “hacer pueblo” y satisfacer sus intereses. De esto se desprende que sin *veïns* no hay pueblo y sin pueblo no hay *veïns*. No obstante, la realidad muestra que para que haya un pueblo con el que los *veïns* puedan identificarse, y continúe celebrándose la fiesta mayor y los *sopars de poble*, y éstos puedan continuar instituyéndose como la categoría social superior, es necesario que otras categorías de individuos puedan relacionarse con la idea de pueblo, aunque sea de modo distinto en que consiguen hacerlo los *veïns*. Esto significa que el concepto de pueblo no es una idea estática y que para que los *veïns* puedan continuar apropiándose, otras ideas de pueblo, que se relacionan con la presencia e implicación de otros individuos, han de

poder ser expresadas, como mostrarían los cambios de los que depende la continua celebración de fiestas locales “tradicionales”. En este sentido la información que se ha mostrado en este capítulo informa de la relación indisociable entre la reinterpretación de tradiciones originadas en un pasado más o menos lejano, la institución de un orden social y la creación de nuevas relaciones significativas que doten de sentido la experiencia de vida y la trayectoria de las casas en contextos diferentes.

El creciente valor que en el contexto local adquiere la celebración de actos lúdicos hace que éste sea el espacio al que progresivamente se van desplazando las tensiones entre las *cases veïnes*, y entre las *cases veïnes* y la *gent de fora* que vive en el valle. En el tercer capítulo se vuelve sobre el modo y los posibles motivos que llevan *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, a los que se les continúa reconociendo el derecho a organizar la fiesta mayor (del pueblo del alcalde) como ámbito que continúa disponible, a competir para identificarse con la organización de nuevas fiestas cinco años más tarde. En el capítulo que sigue a continuación, se va a continuar mostrando el proceso de diferenciación y estratificación social local a partir de las estrategias económicas de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle.

5. SEGUNDO CAPÍTULO ETNOGRÁFICO

Cases fortes, cases riques, cases que van a més, cases pobres y famílies de fora

Para continuar explorando la idiosincrasia del proceso de diferenciación y estratificación social, en este capítulo se va a mostrar cómo las diversas estrategias económicas de las casas dependen de la capacidad de sus miembros para inscribir su trayectoria en un tiempo anterior al que se dota con un nuevo sentido. Esto ha de permitir mostrar cómo la reinterpretación del pasado por la institución y resignificación de la relación lógica patrimonio-*veí* en el presente permite que las casas se identifiquen con el nuevo concepto de patrimonio, resultado de la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, legitimando el derecho a mejorar su posición y las prácticas de sus miembros. Con la intención de mostrar, al nivel más concreto posible, cómo la institución del orden social por la forma de un modelo de orden social ideal resulta de la creación de nuevas relaciones significativas, se van a perseguir tres objetivos interrelacionados. Por un lado, se va a describir cómo el significado que la población local confiere a determinadas actividades económicas depende de su desempeño por parte de determinados individuos, del tipo de patrimonio y de la posición de las casas a las que pertenecen. Por otro lado, se espera mostrar cómo la transformación y transmisión del patrimonio familiar es indisociable de la institución de una jerarquía entre los miembros del grupo doméstico por un sistema de autoridad representado por el varón más anciano y una ideología de género que legitima la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Finalmente, también se quiere poner de manifiesto cómo el cambio de orientación de las estrategias económicas de las casas y la movilidad social de la población tiene que ver con su capacidad para activar a su favor una red de relaciones sociales, por medio de la participación en la política local o por medio de la alianza con individuos influyentes. Con todo, lo que se espera es continuar caracterizando la sociabilidad del valle según avanza el desarrollo de un nuevo modelo económico.

La ganadería el recurso económico de las *cases fortes*

En 2007, Ana, la mujer de 60 y pocos años de edad, hija de uno de los pueblos deshabitados del valle, y casada en una de las *cases veïnes* más pobres de la capital del municipio, explicaba que antes, en el valle, todo el mundo era payés. Cuando ella era pequeña, en casi todas las casas se criaba alguna cabeza de ganado que luego se vendía en las ferias y se cultivaban algunas parcelas de tierra para alimentar a los animales y a los miembros de la casa. Según esta mujer, entonces las casas tampoco tenían las

comodidades ni las dimensiones que tenían ahora. Las habitaciones, un par o tres de ellas –una para el matrimonio anciano, otra para *l'hereu* y su mujer, y otra para sus hijos- no eran tan numerosas como ahora y solían encontrarse en el *cap de casa* (el último piso de la casa). Pero desde hacía unos 15 años, cuando algunas casas habían empezado a recibir subvenciones para mejorar su acondicionamiento y dedicarse al turismo rural, las relaciones entre las casas habían cambiado, porque los miembros de estas casas, (las *cases que van a més*), a los que llamaba *polls ressuscitats* (nuevos ricos), que problemas habían tenido para conseguir comida en el pasado, creían ser alguien. En opinión de Ana, la facilidad con que estas casas conseguían obtener ingresos, habría llevado a que dejaran de esforzarse por ir a cultivar parcelas de tierra en medido de la montaña, a varios kilómetros de distancia de los pueblos, que ahora habían quedado yermas.

De forma similar, un *veí*, de unos 75 años de edad, también se refería a la agricultura y a la ganadería como las principales y/o únicas actividades económicas de las casas, en un pasado reciente, cuando explicaba que en su casa siempre habían sido payeses. Cuando él era un chico, en su casa había entre ocho y diez vacas, y entre cuatro y cinco caballos que cuidaban los hombres de la casas, es decir, su padre y él que además iba a hacer jornales a las *cases fortes* del valle, donde siempre se necesitaba mano de obra para trabajar las tierras y cuidar de los animales. En 2008, cuando muchas de las *cases que van més*, terminaban las obras de ampliación y acondicionamiento de los negocios de turismo rural, esta hombre explicaba que si fuera más joven y con hijos adolescentes a su cargo, también habría intentado dedicarse al turismo; ya que las casas que habían sido capaces de mantener una pequeña explotación ganadera y poner en marcha un negocio de turismo rural eran las casas que prosperaban, las *cases que van a més*. Como el hombre anterior, otro *veí*, de una edad similar, también explicaba que las casas del valle siempre habían vivido de la ganadería¹⁵¹. Según este hombre, hasta los años 50 del siglo pasado en las casas todavía se criaban yeguas, potros, mulas y machos para vender en las ferias. Incluso las *cases més xiques* (las casas más pobres), las que apenas tenían patrimonio, lograban tener unas pocas ovejas, entre siete u ocho vacas, aunque difícilmente criaran mulas y machos. Cuando los animales de labor empezaron a perder

¹⁵¹ Cuando la población autóctona se refiere a la práctica ganadera, indistintamente utiliza las palabras *ramaderia* y *pagesia*, con lo que ser *ramader* (ganadero) y payés vendría a ser lo mismo, aunque los *veïns* distinguen claramente entre el trabajo que realiza un ganadero en el valle, y el que realiza un payés de las zonas más meridionales de la misma provincia de Lleida que depende del cultivo de cereales, de la vid, de explotaciones de árboles frutales, de olivos y de almendros, y de alguna granja de cerdos o terneros.

su valor por la entrada de maquinaria agrícola, muchas *cases fortes* tuvieron serias dificultades para mantenerse a flote. La disponibilidad de un mayor patrimonio¹⁵² habría favorecido que estas casas lograran adaptarse a un nuevo contexto económico, mientras las *cases xiques* habrían ido desapareciendo. Este hombre también explicaba que en las últimas décadas el bosque se había vuelto más espeso, pero que antes, entre la masa de árboles había importantes claros, que se divisaban desde los pueblos, donde la gente cultivaba patatas y trigo. Entonces, insistía este hombre, cuando cualquier rincón de tierra se cultivaba, las casas estaban llenas de gente, no como ahora cuando en muchas casas sólo vive una pareja de ancianos, hombres o mujeres de edad avanzada viudos, u hombres de mediana edad y ancianos solteros. En su opinión, si los pocos campos que todavía se cultivaban se abandonaban el bosque continuaría avanzando y sería el final de los pueblos. Los hijos de este hombre, casado en una casa que había conseguido sobrevivir con muchos esfuerzos, se habían marchado a vivir otro lugar, porque en el valle no tenían los medios con que ganarse la vida. Después de vender unas cuerdas a una inmobiliaria esta casa había conseguido una importante cantidad de dinero y mejorar la posición de sus hijos. Lo que interesa destacar de las palabras de este hombre es que la visión de un pasado mejor, en el que todo el mundo sería capaz de sobrevivir y los pueblos tendrían un mayor número de habitantes, es indisociable de la incapacidad de su casa para asegurar el relieve generacional al no haber podido continuar transformando el patrimonio familiar en un nuevo contexto económico. En este sentido se puede afirmar que si en la actualidad los pueblos continuaban teniendo menos habitantes que cuando este hombre era joven, después de una época de pérdida constante de las generaciones más jóvenes, (1960-1990), era porque el desarrollo del turismo, la actividad económica que iba a traer el progreso al valle, todavía no había tenido tiempo de fijar en el territorio a la que debía ser la siguiente generación de *veïns*, es decir, al grupo de jóvenes autóctonos que seguía su formación en Barcelona o Lleida. El proceso gradual de abandono de la práctica agroganadera y la dependencia de las casas del turismo, al que se refieren los testimonios anteriores, sería el mismo que habría conducido a la identificación de la ganadería con la actividad económica de las *cases fortes*. Así lo pondría de manifiesto los comentarios de los veterinarios y los

¹⁵² Como se explica en relación a la casa de Pedro, no es sólo la disponibilidad de un patrimonio importante, sino también la capacidad de diversificar los recursos económicos por la participación en distintas actividades, lo que habría facilitado que estas casas mantuvieran su posición en el tiempo. Lo que pondría de manifiesto que la ganadería no habría sido la única actividad económica de la que estas casas habrían dependido.

técnicos de la oficina del *Departament d'Agricultura Alimentació i Acció Rural* (DAR) de la *Generalitat de Catalunya* en la comarca, originarios, en su mayor parte, del Pallars Sobirà o comarcas próximas. Según contaban estos hombres, entre 2006 y 2009, la tendencia era que el sector primario continuara en retroceso, aunque de forma más lenta, que en décadas anteriores, y que la actividad ganadera continuara concentrándose en explotaciones cada vez más grandes¹⁵³. Estos hombres explicaban que para que una casa pudiera vivir sólo de la ganadería, en este caso de la producción extensiva de vacuno de carne, debía contar, como mínimo, con cerca de 80 vacas. Las explotaciones más grandes de la comarca de ganado vacuno podían llegar a reunir hasta 200 vacas, pero también había muchas explotaciones más pequeñas, que contaban con poco más de una docena de vacas, cuyo tamaño recordaba el de las explotaciones en que “tradicionalmente” se habría desarrollado la ganadería, que pertenecían a casas que también dependían de la explotación de un negocio de turismo rural. Según los veterinarios y técnicos del DAR, las explotaciones ganaderas de las casas que en el valle sólo dependían de la ganadería, contaban entre 70 y 100 vacas, aproximadamente, sin ser de las más grandes de la comarca. Estos hombres también explicaban que el hecho de que la población fuera en gran medida propietaria de las tierras que trabajaba, a diferencia de lo que ocurría en comarcas próximas, había conferido a las casas una mayor capacidad de maniobra para superar la crisis del sector ganadero de principios de la década de 1990, favoreciendo que las *cases fortes*, las que más tierras poseían, pudieran continuar dedicándose a la ganadería en un nuevo contexto económico. Las palabras de estos hombres vendrían a coincidir con las de la mujer de un ganadero cuando, en 2006, en relación al número de cabezas de ganado y de explotaciones que había en el valle explicaba que la situación actual no tenía nada que ver con la de tan sólo 15 años atrás cuando el ganado estaba repartido entre más *cases veïnes*.

Pero aunque en el pasado la ganadería hubiera sido una práctica de la que habría dependido un mayor número de casas, también habría habido casas que nunca habrían sido *cases pageses*, por no poseer el patrimonio, las tierras necesarias, para mantener a unas pocas cabezas de ganado. Esta habría sido la situación de la casa del marido de Ana. En el pasado, esta casa habría dependido del sueldo que los anteriores cabezas de familia –el padre y el abuelo del actual cabeza de familia- ganaban trabajando como

¹⁵³ Estos hombres explicaban que la actividad ganadera tradicional se había centrado en la cría de ovejas y caballos, que la cría extensiva de vacuno de carne habría desplazado progresivamente. No obstante, el ganado ovino, estimado en 19.000 cabezas, continuaba siendo superior al ganado vacuno, estimado en 6.000 cabezas.

albañiles. La madre del marido de Ana, hija de una *casa baixa* (pobre), que en 2005 tenía 83 años de edad, se había criado en una *casa forta* del valle donde había vivido durante 14 años trabajando de criada. Con el dinero que ganaba, su familia, a la que sólo veía muy de vez en cuando, pagaba la contribución de la casa. El suegro de esta mujer, que además de trabajar como albañil, habría sido jornalero de otra *casa forta*, se casó con una mujer hija de una familia que había trabajado las tierras de otra *casa forta*. El marido de la suegra de Ana, además de ganarse la vida trabajando de albañil como su padre, también habría trabajado en el bosque, y como muchos hombres del valle también habría conseguido unos ingresos haciendo el contrabando. La subsistencia de esta familia también habría dependido de la posibilidad de acceder a una parcela de tierra donde hacer un huerto. Después de cultivar durante un tiempo una parcela propiedad de una familia que había abandonado el pueblo, el huerto que Ana cultivaba se encontraba en una parcela propiedad de la *casa forta* en la que el abuelo de su marido había sido jornalero. La historia de esta casa, que como explicaba Ana era la historia de quien no tiene ni *un pam de terra* (un palmo de tierra), era una historia de criados, jornaleros y masoveros. En la actualidad, sus tres hijos vivían en Barcelona, donde se habían instalado después de terminar su formación, en busca de mejores oportunidades. Cuando en verano pasaban unos días en la casa familiar, miembros de otras *cases veïnes*, los discriminaban tratándolos como forasteros.

Para ilustrar el contexto en que se sitúa este comentario puede ser interesante recordar la historia reciente de la casa de Ana. Según contaron Ana y su marido, un ejemplo de la discriminación que sufrían sus hijos lo mostraba el trato que recibían cuando utilizaban los servicios públicos. En una ocasión la mujer del *veí* que se encargaba de explotar las piscinas dijo a uno de sus hijos que debía pagar el bono como forastero, es decir, al mismo precio que los turistas y los propietarios de segundas residencias, porque constaba que ya no estaba empadronado en el pueblo¹⁵⁴. Pero según Ana y su marido, el hecho de exigir que pagaran un precio diferente al resto de miembros de *cases veïnes*, no se debía tanto a que sus hijos llevaran tiempo empadronados fuera del valle como a la emigración de la familia durante la década de 1970, por cuestiones laborales. Al cabo de un tiempo la familia volvió a regresar al valle para volver a marcharse a una capital de comarca próxima, cuando el hijo mayor tuvo que empezar a ir a la escuela, con la intención de que la adaptación a la vida urbana fuera más fácil en caso de que sus hijos

¹⁵⁴ Después de proseguir sus estudios en Barcelona, donde acaba encontrando trabajo, el hijo de Ana decide empadronarse en Barcelona para poder optar a un piso de protección oficial.

quisieran proseguir estudios universitarios. No obstante, Ana y su marido accedieron a la petición de la maestra del colegio del valle de matricular a su hijo en la escuela municipal para evitar su cierre. Pero incluso así, después de colaborar con el pueblo, el día de su marcha tuvieron que escuchar, a su paso en coche, como algunos *veïns* les gritaban que si se iban no hacía falta que volvieran. Desde entonces la marginación que su familia habría sufrido por parte del resto de *cases veïnes* habría sido una constante. Un hijo de Ana vendría a corroborar y completar la versión de los hechos que había explicado su madre cuando comentaba que sus padres habrían decidido marcharse del pueblo cuando él tenía que empezar a ir a la escuela, para evitar que sus hijos crecieran en un contexto en que las alianzas y las enemistades entre las casas acababan determinando el tipo de sociabilidad en cualquier ámbito. Sus padres querían que él y sus hermanos vieran otras cosas y tuvieran la cabeza más abierta, y eso, fue lo que los *veïns* no les habían perdonado. A pesar de los cambios de residencia, la casa de Ana nunca quedó deshabitada porque en ella siempre permanecieron sus suegros, y tampoco había visto mejorada sustancialmente su posición. En este sentido, el rechazo que esta familia sentía de parte de los miembros del resto de *cases veïnes* podía entenderse como el malestar por continuar reconociendo los *drets* a una casa que, a diferencia de las otras *cases veïnes*, se habría “beneficiado” de la salida al exterior –posibilidad del cabeza de familia de encontrar un trabajo y mejor educación para sus hijos-, sin dejar de ser miembros de una *casa veïna*.

La historia de la casa de Ana pone de manifiesto que los conflictos no eran un fenómeno propio del contexto económico actual, aunque ahora los motivos fueran otros, aunque ella los obvie cuando con las expresiones *tots érem pagesos, tots érem un* (todos éramos uno) presenta una sociedad anterior, basada en la armonía y las relaciones de solidaridad entre las casas. La idealización que esta mujer hacía del pasado debía entenderse en relación con el desarrollo de un nuevo modelo económico que al ofrecer nuevas posibilidades de enriquecimiento, de las que su casa había quedado definitivamente excluida, alterando profundamente el proceso de diferenciación y estratificación social. Desde hacía al menos tres generaciones, la casa del marido de Ana continuaba ocupando la posición más baja dentro del grupo de *cases veïnes* de la capital del municipio, al que continuaba perteneciendo por su identificación con la visión del pasado local que comparten el resto de *cases veïnes*, en la que habría *cases fortes, cases riques, cases que van a més* y *cases pobres*, según la trayectoria de las casas en el contexto socio-histórico local. Esta casa también ocuparía una de las posiciones más

baja dentro de la estructura social local junto con la *gent de fora* que vive en el valle. No obstante, la pertenencia de la casa de Ana al Común de Vecinos, que le confiere la posibilidad de beneficiarse de un patrimonio comunal (el reparto de kilovatios), aunque no haya contado con los medios para explotar el patrimonio comunal (tierras y ganado), por formar parte de un pasado con el que la *gent de fora* no puede identificarse, la historia de las *cases veïnes*, comporta que simbólicamente la posición de la casa de Ana sea superior.

La situación de la casa de Ana también mostraba cómo de importante era poseer un patrimonio mínimo (tierras y ganado) para diversificar la economía de las casas y escalar posiciones. Así lo ponía de manifiesto la situación de casas que también habrían dependido del sueldo que el cabeza de familia habría percibido por desempeñar un oficio, como carpintero o lampista, pero que al poseer unas pocas tierras y unas cuantas cabezas de ganado habían sido capaces de invertir en el turismo mejorando significativamente la posición de su casa. Este era el caso de los dos hoteleros de la capital del municipio. Según explicó, en 2009, uno de estos hombres, de unos 60 años de edad, mientras sus padres tiraban la casa adelante cuidando de la media docena de vacas que poseían, él se ganaba la vida trabajando en el bosque. En la década de 1970, ya casado, su mujer pasó a trabajar en una pequeña fonda familiar junto con su tía, hermana del padre de este hombre casada con un hombre que regentaba una pequeña fonda creada durante el primer tercio del siglo XX. Como este matrimonio no tiene hijos este hombre se convierte en su ahijado. Cuando el dinero que reportaba la explotación de la fonda y el sueldo que este hombre percibía permitieron acumular el capital necesario, la familia pasó a depender de forma exclusiva del turismo al construir un hotel en un edificio de nueva planta, a principios de la década de 1990. En este momento este hombre, con 40 y pico de años, deja de trabajar en el bosque, para dedicarse al turismo junto con su mujer y su tía en el hotel. Este hombre y su mujer tienen un único hijo, Carlos. A principios de la década del 2000, esta familia construye un bloque de cuatro apartamentos. A mediados de la misma década continúa ampliando el negocio turístico familiar al convertir la antigua fonda familiar en un edificio de habitaciones para turistas. Este hombre continuaba conservando las tierras de su familia, pero según decía para prosperar la clave estaba en invertir en el turismo; ya que la ganadería y los payeses estaban condenados a acabar desapareciendo. Si en el valle todavía había casas que dependían sólo de la ganadería, decía, era por la disponibilidad de subvenciones.

La historia reciente de la casa de este hombre, recordaba la de la otra casa de la capital del municipio que también había conseguido hacer del turismo una fuente importante de ingresos. En este caso, el anterior cabeza de familia habría compaginado la práctica del oficio de lampista con el cultivo de las tierras familiares, que sin ser abundantes tampoco eran escasas, y el cuidado de una explotación ganadera más bien pequeña. A mediados de la década de 1960, se pone en marcha una pequeña fonda para dar alojamiento a algún turista, pero sobre todo a pescadores franceses, convertida en la actualidad en una moderna fonda familiar. A mediados de la década de 1980 esta familia construye un bloque de seis apartamentos, y más tarde compra un chalé de lujo que alquila a turistas. En la actualidad, las tierras de esta casa que, según los *veïns* nunca fue una *casa pobra*, las trabaja Pedro (el ganadero-informante) para aumentar la producción de forrajes. En una ocasión, una hija del anterior cabeza de familia, el que habría puesto en marcha la fonda familiar, explicaba que el turismo había acabado llegando por su propio peso, y muy mal tendrían que ir las cosas para que su familia tuviera que tener que volver a *fer herba* (cultivar y recoger forrajes) para poder subsistir. En su opinión, si en el valle todavía había casas que se dedicaban a la ganadería, ya fuera en régimen de pluriactividad o como única actividad, era porque la Unión Europea (UE) destinaba fondos a mantener vivo el sector. Esta mujer es la madre de José, el hombre que en el contexto de la redistribución del cupo de kilowatios se convierte en *veí*-cabeza de familia sobre el recae el único *dret de veïnatge* de la casa, esta casa había tenido hasta cuatro *drets*, al pasar a ser el titular de la fonda familiar. Como en el caso de Carlos, la situación laboral y de pareja de José se retoma en el próximo apartado. Esta casa y la del hotelero anterior que habían sido capaces de invertir reiteradamente en el turismo hasta convertirlo en la única o la principal actividad de la casa representaban el modelo actual de *casa rica* que cualquier *casa veïna* quererría seguir¹⁵⁵.

Los testimonios anteriores pondrían de manifiesto que la capacidad de las casas para transformar en capital su riqueza era de crucial importancia para diversificar sus bases económicas y escalar posiciones, y que la posesión de patrimonio (tierras y ganado)

¹⁵⁵ La casa que en la década de 1960 pone en marcha una fonda familiar, también había dependido del sueldo que algunos de sus miembros habían percibido por su trabajo como maestros en un instituto de la zona, o como taxistas y conductores de autocares. Pero eran las importantes inversiones que esta familia habra llevado a cabo para ampliar el negocio turístico familiar, y el supuesto volumen de capital que este negocio era capaz de generar, lo que llevaba a la población a identificar esta casa con una *casa rica*.

había sido un factor decisivo, aunque no el único¹⁵⁶. Lo anterior también permitiría comprender cómo la práctica de la ganadería, como única actividad económica de las casas, se identificaba con una actividad de otro tiempo que era conveniente ir dejando atrás para prosperar; ya que su continuidad se asociaba con la continuidad de las *cases fortes*, identificadas como las casas que hasta no hacía mucho habían ocupado una posición dominante por la posesión de un importante patrimonio (tierras y ganado) que todavía conservaban, por oposición pero al lado de las *cases riches* que dependían plenamente del turismo. En este sentido, la posición de las *cases fortes* no tendría que ver tanto con el capital que se derivaba de la posesión de una moderna explotación ganadera, que también, como con la posesión de una forma de riqueza, identificada con un modelo económico anterior, que continuaba legitimando su superioridad en el contexto económico y social actual. Para comprender mejor el proceso que conduce a la diferenciación de las casas en *cases riches* y *cases fortes*, por el que ambas ocupan la posición superior, se va a mostrar el modo en que la población concibe a quien actualmente se dedica a la ganadería como única actividad económica y el tipo de relaciones que se establecen entre las casas, según la actividad económica de la que dependen.

A mediados de la década del 2000, las casas que dependían exclusivamente de la ganadería parecían despertar, entre el resto de la población, un sentimiento que era una extraña mezcla de admiración, resentimiento y desdén por ser capaces de soportar el paso del tiempo, por un lado, y por representar las desigualdades de un orden social anterior que había que superar para poder avanzar, fomentando otras desigualdades¹⁵⁷. En 2006, una *dona de fora*, de cerca de 40 años de edad, casada con un *veí* cuya casa dependía de una pequeña explotación ganadera familiar, compuesta por unos pocos caballos y el sueldo que su marido percibía por su trabajo en una industria de la construcción, explicaba que para que una casa pudiera vivir sólo de la ganadería debía poseer muchas tierras, además de ser capaz de trabajar las tierras de otras *cases veïnes*

¹⁵⁶ Como se ha señalado en el capítulo anterior otros factores decisivos son la edad del cabeza de familia y que el grupo doméstico entienda que el lugar de la generación más joven está en el valle, y no fuera, según el patrimonio de la casa y las posibilidades de su transformación en el contexto económico del momento.

¹⁵⁷ Aunque se insista en que las *cases fortes* continúan ocupando una posición destacada, hay que tener en cuenta que la práctica ganadera se da en un contexto muy diferente al de principios o mediados del siglo pasado. También es importante recordar, que las *cases fortes* apenas intervienen en el debate sobre la redistribución del cupo de kilovatios entre las casas, que por protagonistas tiene a las *cases que van a més* y a las *cases riches*, que son las que más enérgicamente se oponen a la cesión de *drets* a la *gent de fora* que vive en el valle.

que habrían ido quedando disponibles por la jubilación del cabeza de familia, o por el cierre gradual de las casas. Ante el pesimismo de los ganaderos por un posible recorte en las subvenciones por la entrada de más países en la UE, a partir de 2013, esta mujer comentaba que sólo había que esperar a que las subvenciones se acabaran para comprobar cuáles eran los *veïns* que en condiciones adversas continuaban dedicándose a la ganadería; ya que en su opinión algunos *veïns* continuaban siendo ganaderos, porque el patrimonio de sus casas se lo permitía y porque en la actualidad ser ganadero representaba una manera fácil de obtener unos ingresos que muchas veces no repercutían ni el cuidado de los animales ni en la mejora de las instalaciones de las explotaciones. Esta mujer fundamentaba sus comentarios en el hecho de que en primavera, cuando el ganado volvía a circular por las calles de los pueblos para ir hasta algún prado próximo, antes de subir a la montaña, podía verse quién había alimentado correctamente el ganado durante el invierno, cuando era preciso comprar forrajes. En una línea parecida a la de esta mujer, miembros de *famílies de fora* explicaban que lo único que los ganaderos sabían hacer era recibir subvenciones, equiparando el trabajo de un ganadero con el de un gestor, y esperar a que las cosas sucedieran por sí solas. Comparando las jornadas laborales de los meses de verano de los *veïns* que sólo se dedicaban al turismo con las de los *veïns* que sólo se dedicaban a la ganadería, la *gent de fora* que vivía en el valle comentaba que los *veïns* que mejor vivían eran los ganaderos. No obstante, las críticas más severas venían de parte de la población autóctona. Así, Ana y su marido explicaban que daba igual a la hora que uno pasara por delante de los bares locales, porque siempre podía verse a los ganaderos sentados conversando, especialmente en invierno. Algunos *veïns* que habían visto como con su jubilación, la explotación ganadera familiar quedaba abandonada por falta de recambio generacional, insistían en que los ganaderos del valle vivían muy bien, porque dejaban los animales solos en prados cercados por hilo eléctrico sin vigilancia, cerrando el acceso a caminos y senderos que eran de acceso público. Otros *veïns*, que poseían escasas tierras y que nunca habían podido depender de la ganadería como una única actividad económica, explicaban que una de las principales demandas que los ganaderos hacían al ayuntamiento era la mejora de las pistas forestales para acceder en coche a los pastos comunales. Por su parte, miembros de *cases veïnes* que dependían de la construcción y de empresas auxiliares, comentaban que en invierno los ganaderos dejaban el ganado a la intemperie, bajo temperaturas extremas, para no tener que limpiar el estiércol de las cuadras, o que con el dinero de las subvenciones, en lugar de

comprar forrajes, se iban a comer a restaurantes caros de la comarca. Teniendo en cuenta el modo en que la población local valoraba la práctica ganadera, no era de extrañar que los testimonios anteriores coincidieran en que el gran problema de la ganadería eran las subvenciones, porque al mismo tiempo que permitían que esta práctica continuara siendo viable, también la condicionaban sobremanera, repercutiendo de forma negativa en el modo en que los ganaderos cuidaban de sus explotaciones. En este sentido, la población coincidía en que los ganaderos debían tener más iniciativa propia y no esperar a que la solución a sus problemas llegara de fuera.

El modo en que la población local describía la ganadería y a los ganaderos contrastaba con la manera en que los técnicos del DAR caracterizaban a los payeses (ganaderos) de la comarca. Según estos hombres, los ganaderos no sabían gastar el dinero, tuvieran mucho o tuvieran poco, porque su educación era básicamente conservadora. Esto quería decir que por todos los medios evitaban que el patrimonio que poseían –dinero, tierras, ganado- y que debían transmitir a la siguiente generación disminuyera, gastando lo prescindible y asumiendo los mínimos riesgos. También decían que por naturaleza eran pesimistas y llevaban la queja incorporada. Una manera de enfrentarse al mundo, que los técnicos del DAR justificaban por las dificultades con que la gente de las zonas de alta montaña habría tenido que convivir para subsistir en un clima extremo y con escasas infraestructuras y comodidades. En opinión de estos hombres, esto explicaría porque la población autóctona era tan individualista, envidiosa y competitiva, y luchaba al máximo para no perder el control sobre los recursos locales, que consideraba parte del patrimonio de la propia casa, y se sentía amenazada ante la llegada de *gent de fora* que llegaba para quedarse, porque no entendían qué era lo que subían a buscar en un lugar donde la *gent del país* ya tenía problemas para sobrevivir, y donde siempre había que tener un ojo puesto en las otras casas para evitar que la defensa de sus intereses perjudicara la satisfacción de los propios¹⁵⁸. Desde su punto de vista, aunque el cooperativismo fuera una experiencia que la mayoría de la población no conocía, la ganadería, a nivel de la comarca, continuaba existiendo porque la cooperativa agraria y ganadera de la capital de la comarca hacía algunas gestiones de la que todos los ganaderos se beneficiaban, como la búsqueda de clientes; ya que si fuera por los propios ganaderos, cuyo día a día se centraba en la defensa de los intereses de sus casas, la

¹⁵⁸ En un apartado posterior dentro de este capítulo se muestra cómo los *veïns*, dependan o no de la ganadería, consiguen acceder a los recursos locales y mejorar la posición de sus casas por su participación en una red de relaciones, resultado de la institución de la relación lógica patrimonio-*veï*, de las que la *gent de fora* que vive en el valle queda excluida.

ganadería habría dejado de existir. En líneas generales, las palabras de estos hombres coincidían con las de la mujer de Carlos cuando, basándose en la experiencia que tenía tratando con ganaderos en el bar que su suegro regentaba, explicaba que los ganaderos difícilmente se quedarían sin dinero, porque a diferencia de lo que ocurría con otros clientes, turistas y propietarios de segundas residencias, en su caso la diferencia de un céntimo más o menos en el cambio, hacía toda la diferencia. Esta mujer también decía que por mucho dinero que tuvieran, los ganaderos no acostumbraban a comprarse coches caros, ni a hacer vacaciones, ni a salir los fines de semanas con sus mujeres. Por su parte, los ganaderos del valle, *hereus d'una casa forta*, que tenían entre 45 y 55 años de edad, decían que la ganadería desaparecería el día en que ellos se jubilaran, porque ya nadie quería depender de un trabajo tan sacrificado que había que realizar todos los días de la semana.

Lo que interesa destacar de los comentarios de los técnicos y veterinarios del DAR es que el modo en que describían a los ganaderos, coincidía con el modo en que la *gent de fora* que vivía en el valle concebía a los *veïns*, en general, con independencia de la actividad económica de la que sus casas dependieran. En este sentido, si se volvía al comentario de Ana, con el que se ha iniciado este apartado, puede considerarse que con la expresión “todas las casas habían sido *cases pageses*”, se hacía referencia al tiempo en que la mayoría de las casas habían dependido de la ganadería, pero también al hecho de que las *cases veïnes* habrían estado unidas por un sistema de valores centrado en el trabajo duro y el esfuerzo por conservar y transmitir el patrimonio familiar a las generaciones futuras, que poco tendría que ver con la ostentación que las *cases que van a més* hacían de la mejora de su posición económica y social, que Ana consideraba que no era el resultado de una vida de penurias y sacrificios, sino de la coyuntura económica del momento, insistiendo en que la situación de estas casas era cosa de “cuatro días”. La distinta socialización y manera de entender el mundo explicaba que las prácticas de *veïns* y *gent de fora* que vivía en el valle fueran diferentes y que se instituyeran como dos categorías sociales “naturalmente distintas”. Lo que interesa destacar es que lejos de la imagen que Ana parecía presentar del pasado reciente, como si el pasado siempre hubiera sido el mismo, sin grandes cambios ni rupturas, en relación a un sistema de valores concreto, el proceso de diferenciación y estratificación social se habría dado justamente por la actualización de ese mismo sistema valores, al instituirse la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo, favoreciendo que los *veïns* se hubieran embarcado en actividades económicas diversas para garantizar la continuidad de sus casas. Así se

puede comprender, por ejemplo, la importancia de la continuidad de una organización doméstica que viene del pasado para la explotación de los negocios turísticos familiares¹⁵⁹. Los testimonios presentados hasta el momento permiten afirmar que los sentimientos contradictorios que los ganaderos despertaban entre la población se debían a su identificación con un orden social y económico que se relacionaba con el pasado, pero cuya lógica continuaba dotando de sentido las prácticas y legitimando la institución de un tipo de orden social en el presente¹⁶⁰. En este sentido se puede afirmar que la interpretación de la jerarquía social por un modelo de orden social ideal (atemporal) en el que las *cases fortes* continúan ocupando una posición dominante, por su capacidad para resistir el paso del tiempo y continuar dedicándose a la ganadería es indisociable de la institución del cambio, como muestra la movilidad que experimentan las *cases que van a més* en que la ganadería se practica en régimen de pluriactividad. La identificación de la ganadería como una actividad del pasado, que no representa los intereses de la mayoría de las casas, si no se da junto con otras actividades, como el desarrollo de un negocio de turismo rural, permitiendo la transformación del patrimonio familiar, se observa en una discusión que tuvo lugar, en 2005, en un bar local entre Pedro, *l'hereu d'una casa forta*, y un taxista que hacía el transporte escolar, además de excursiones por la montaña y que dependía de manera importante de la llegada de turistas. La discusión que tenía como trasfondo la reciente creación de un parque natural y las posibles restricciones a la práctica ganadera por la afectación del monte comunal, puso de manifiesto que las *cases fortes* contrarias, en principio, a la creación del parque se habrían quedado solas en la defensa de sus intereses, sin recibir el apoyo del resto de *cases veïnes*, que siendo dependientes del turismo, en mayor o menor grado, se mostraban entre escépticas y expectantes por los beneficios económicos que el parque les podía reportar. Según contó Pedro, en las reuniones que se celebraron en el ayuntamiento para informar a los *veïns* sobre la creación del parque natural, sólo estuvieron representadas casas que dependían de la ganadería, y no todas. Lo que, en su opinión, era una muestra de la indiferencia con que la población, como la

¹⁵⁹ Esta cuestión, que se considera de suma importancia para comprender cómo el pasado se actualiza en el presente dotando de sentido al presente, por medio de las prácticas individuales se trata con detalle en el próximo apartado.

¹⁶⁰ En este sentido se pueden considerar los comentarios de miembros de *cases riques* que se quejan de que las vacas ensucian mucho los pueblos, saliendo a limpiar las calles con una manguera después de que un manada de vacas pase por delante de sus establecimientos. Lo curioso de esta situación, es que algunas de estas vacas (las vacas de Pedro) que solían permanecer en un prado situado dentro del núcleo urbano, entre una fonda y un hotel, se habían convertido en una importante atracción turística.

Administración, consideraba la práctica ganadera. El taxista contestó a Pedro que no iba a entrar en discutir las posibles consecuencias de la creación del parque natural, porque no disponía de información suficiente, pero que en el valle debía haber sitio para todos, para los *veïns* que vivían del turismo como para los *veïns* que se dedicaban a la ganadería, porque unos necesitaban de los otros. Pero Pedro replicó que eso no era cierto porque él podía “vivir de lo suyo” sin tener que esperar la llegada de turistas, y que la población estaba más interesada en organizar la fiesta mayor, que en discutir cómo la creación de un parque natural y la posible pérdida del control sobre el patrimonio comunal que ello podía suponer iba a repercutir en la explotación de los bienes comunales por parte de las siguientes generaciones de *veïns*. El taxista contestó a Pedro, que lo que explicaba no era del todo cierto, porque si bien su casa tenía mucho patrimonio (tierras y ganado) todos sabían que si la ganadería continuaba siendo viable era por la disponibilidad de subvenciones. En relación con la situación de la casa de Pedro también hay que considerar que a principios de la década de 1990, esta familia ya se había visto en la necesidad de vender algunos prados, donde ahora se encontraban las piscinas municipales de la capital del municipio, para la compra de un tractor más potente. Lo que cabe destacar del discurso de Pedro es la búsqueda de la complicidad y el apoyo del resto de casas al hacer extensible la marginalidad a la que supuestamente habían quedado relegadas las *cases fortes* –aunque en esta época se desconocen las posibles restricciones y beneficios que el parque natural puede aportar al sector-, al resto de *cases veïnes* por ser la ganadería la única actividad económica por la que se continuaba explotando el monte comunal (patrimonio comunal).

La discusión anterior, que tuvo lugar ante una audiencia integrada mayormente por otros *veïns*-cabezas de familia y propietarios de segundas residencias, comportó que en conversaciones que se alargaron en los días sucesivos, Pedro, como el resto de ganaderos, fuera considerado una persona huraña e insolidaria, que sólo miraba por los intereses de su casa y que siempre se quejaba por todo. La caricatura que la población construyó para ridiculizar a los ganaderos a partir del comportamiento de Pedro, podía interpretarse como la de un grupo social que se resistía a los cambios y se aferraba al pasado por miedo a que sus casas perdieran definitivamente el estatus y el prestigio social. Si el caso de Pedro mostraba cómo la (aparente) resistencia al cambio debía justificar por sí misma el derecho a continuar ocupando una posición destacada en el presente, el testimonio de Ramón otro ganadero, *hereu d'una casa forta* de 45 años de edad, ponía de manifiesto la importancia, y la necesidad, de poder diversificar los

recursos económicos de su casa para garantizar su posición, en un nuevo contexto económico. En 2006, ante una audiencia compuesta por *veïns* que vivían del turismo y que insistían en que los ganaderos vivían cómodamente de subvenciones sin trabajar, Ramón se defendió alegando que si se beneficiaba de subvenciones era porque poseía el suficiente patrimonio (tierras y ganado) para recibirlas, y que era lógico que quien no había podido continuar dedicándose a la ganadería no las recibiera. Lo que pasaba, decía, era que en el valle había mucha incultura, y gente muy desconfiada y envidiosa que no soportaba que a los demás las cosas les fueran bien, disfrutando de ver a los demás en apuros. Ramón identificaba esta actitud con la de los miembros de *cases veïnes* que progresivamente habrían tenido que abandonar la ganadería por su incapacidad para hacer frente a las sucesivas reestructuraciones que había sufrido el sector; ya fuera, porque, de entrada, poseían menos patrimonio, o porque sin descendientes varones y con las hijas casadas fuera de valle la explotación se había quedado sin continuidad. Ante los *veïns* que lo escuchaban atentamente, Ramón añadió que si quería, aunque no iba a hacerlo, podía aumentar en 500 cabezas el número de ovejas que su explotación poseía –en aquella época, este hombre contaba con una explotación que rondaba las 300 ovejas- y anexionar una nave de 400 metros cuadrados a la granja que acababa de construir, con el objetivo de que su familia, compuesta por su madre y su mujer pudieran continuar viviendo cómodamente. En este sentido, también justificaba la construcción de un bloque de apartamentos que una inmobiliaria llevaba a cabo en un terreno correspondiente a unas antiguas cuadras de la casa, a cambio de una cantidad de dinero y dos apartamentos en permuta que Ramón esperaba alquilar a turistas tan pronto como estuvieran terminados. Una decisión que ya había despertado los comentarios de algunos *veïns* que no acababan de entender cómo Ramón vendía el patrimonio familiar, y no era capaz de vivir de la explotación ganadera poseyendo como poseía los mejores prados del pueblo en que vivía. Ramón justificó su decisión argumentando que a diferencia del pasado, cuando en su casa había jornaleros que trabajaban las tierras y cuidaban del ganado, y criadas que se encargaban del trabajo doméstico, se había quedado solo al cargo de la explotación ganadera. Con el alquiler de los apartamentos esperaba recibir unos ingresos que le permitieran vivir más tranquilo y hacer frente a las inversiones para la mejora de las instalaciones y la compra de maquinaria, que le facilitaran continuar siendo ganadero. Pero con esta afirmación Ramón también acababa de poner de manifiesto que, a pesar de continuar siendo considerada una *casa forta* su casa había ido a menos y que para continuar viviendo de

la ganadería, la práctica que atestiguaba su superioridad en el pasado, había tenido que vender parte del patrimonio familiar y pasar a depender del turismo¹⁶¹. El comportamiento de Ramón, que no se correspondía con el que era de esperar de *l'hereu d'una casa forta*, pondría de manifiesto cómo, entre 2005 y 2015, el proceso de estratificación social se caracterizaba por la reducción de las distancias entre las *cases que van més* y las *cases fortes*, en la medida en que las segundas empezaban a depender del turismo y las primeras se distanciaban de las *cases pobres*, por unas pocas *cases riques* que reafirmaban su superioridad en la medida en que eran capaces de invertir periódicamente en la ampliación del negocio turístico familiar, y por un grupo de *famílies de fora* que dependerían del sueldo de sus miembros y que ocupaban la posición inferior, no tanto por la falta de recursos económicos, como por no contar con un patrimonio (una historia) que los identificara como miembros del Común de Vecinos.

Para explorar un poco más cómo se traslada al presente la visión de un pasado en que las diferencias entre las *cases veïnes* no habrían sido tan marcadas y las relaciones entre la población más armónicas, puede resultar interesante introducir el testimonio de Antonia, una *pubilla d'una casa forta* (en caso de no haber ningún varón, hija primogénita heredera universal del patrimonio familiar) de 75 años de edad, y madre de otro ganadero¹⁶². Haciendo recuento, en 2006, Antonia explicaba que en el valle sólo había un par o tres de casas que vivían del sector primario –aunque en realidad fueran algunas más- sin tener en cuenta las *cases que van a més*, ni la casa de Ramón, por considerar que ganadero era quien vivía de cuidar el ganado y trabajar la tierra, pero no de vender el patrimonio o del turismo. Según decía dedicarse a la ganadería era cada vez menos rentable, y que quien vivía bien era el que había aprendido algún oficio se había sabido colocar y ahora tenía un buen sueldo, es decir, quien supuestamente había emigrado por ser hijo de una casa con poco patrimonio, o por ser *cabaler* (segundón). Remontándose a su niñez, Antonia decía que como antes no había carreteras la gente se quedaba a vivir en los pueblos y todo el mundo acababa encontrando la manera de subsistir, porque había trabajo para todos. En su casa había trabajado población del valle

¹⁶¹ Sobre la situación de la casa de Ramón también se vuelve en el próximo apartado. Otra fuente de ingresos de esta casa es el sueldo que la mujer de Ramón percibe por su trabajo como maestra.

¹⁶² Esta situación sucedía cuando en la casa no había ningún hijo varón. Como se muestra más adelante en relación a las estrategias matrimoniales de algunas *cases fortes*, las excepciones al modelo de sucesión y herencia ideal (primogenitura masculina) eran más bien la norma. Antonia, por ejemplo, se convirtió en la *pubilla* de la casa siendo la segunda de un total de cinco hermanas.

como jornaleros y criadas, pero ahora que ya nadie quería ser payés, el jornalero que ayudaba a su hijo, el mismo entre 2005 y 2007, venía de Rumania con un contrato en origen, a través de un sindicato agrario. Según Antonia, el paso del tiempo había comportado la desaparición progresiva de las *cases pairals*, “*les cases de tota la vida*”, lo que ella interpretaba como signo inequívoco del desmembramiento de la sociedad local. Cuando las *cases pairals* (aquí, *cases fortes*) eran más importantes y tenían más fuerza, la gente estaba más unida, las casas se ayudaban más y siempre había tiempo para conversar con los vecinos. Ahora, en cambio, la gente se había vuelto más individualista, preocupándose sólo por el bien de su casa, sin querer comprender las necesidades de los demás.

Pero como sucedía con la idea de pasado a la que recurrían Ana y su marido, en que la unión entre las casas habría caracterizado la sociabilidad local, presentando un presente en que las desavenencias, los conflictos y las enemistades eran la norma, la historia de la casa de Antonia era una historia de disputas y enfrentamientos con otras casas y entre los miembros de la misma familia. Desde principios de la década de 1980, su casa estaba enemistada con la casa de Pedro, a raíz de una fuerte discusión entre los dos *hereus*-cabezas de familia, aunque entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando la casa de Pedro se encargó de llevar las tierras de la casa de Antonia, cerrada durante 40 años, ambas casas habían estado emparentadas. La añoranza de Antonia por un pasado mejor, cuando la superioridad económica y social de su casa era un hecho incuestionable, también informaba de las dificultades con que se encontraban los miembros de las *cases fortes* para garantizar la posición de sus casas, sin abandonar la ganadería que continuaba siendo identificada como la principal actividad económica de la casa. Así, desde principios de la década del 2000, el hijo de Antonia complementaba los ingresos que provenían de la cría extensiva de vacuno de carne con la venta directa de la carne de los terneros que la explotación familiar producía. El hijo de Antonia también se había planteado construir un bloque de apartamentos turísticos en un pajar anexo a la casa, pero las dificultades para hacer frente al pago de un nuevo crédito, después de que la familia todavía estuviera pagando el que había pedido para la construcción de una granja, lo habían impedido. Lo que no impedía que Antonia criticara a Ramón por haber vendido unas cuerdas a una inmobiliaria para la construcción de apartamentos. Comparando la situación de su casa con la de otras casas que tenían menos patrimonio, Antonia aseguraba que la situación de su casa continuaba

siendo privilegiada, porque debido al importante patrimonio que poseía (tierras y ganado) todavía podía dedicarse a la ganadería.

Las palabras de Antonia venían a reafirmar la idea de que una *casa forta* era una casa que continuaba ocupando una posición alta al continuar dependiendo de forma “casi” exclusiva del sector primario, por contar con el patrimonio suficiente: tierras, ganado y maquinaria. El cambio en las condiciones de vida de los ganaderos, la modernización de las explotaciones, la nueva orientación del sector primario, y la percepción de subvenciones indicaban que la ganadería era una actividad tan moderna y tan dependiente del exterior como el turismo. Pero esto no significaba que una *casa forta* fuera lo mismo que una *casa rica*, como ponía de manifiesto el endeudamiento de las primeras y/o la venta cíclica de una parte del patrimonio familiar para disponer de capital y continuar dependiendo de la ganadería¹⁶³. De ahí la concepción local de la ganadería como la actividad de los que no han sabido adaptarse a los nuevos tiempos, por no haber puesto todavía en marcha un negocio turístico. Las *cases riques* son las que, sin poseer mucho patrimonio, empezaron a orientar su economía hacía el turismo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, y especialmente a partir de la década de 1970-1980, invirtiendo gradualmente en la ampliación y mejora del negocio turístico familiar, hasta llegar a depender de forma “casi” exclusiva del turismo. La riqueza de estas casas se habría ido generando en el mismo proceso en que el valle empezaba a ser un destino turístico de alta montaña. Nadie en el valle confundía al *veí-cabeza* de familia de una *casa forta* con el *veí-cabeza* de familia de una *casa rica*, que además se diferenciaban por sus distintas habilidades sociales y por su distinta implicación en la política; ya que si los primeros no participaban en la política o era miembros del equipo de gobierno local en representación de la oposición, los segundos sí formaban parte del equipo de gobierno local en representación del partido político que tradicionalmente ganaba las elecciones municipales en la comarca.

En este contexto se puede comprender cómo Pedro responsabilizaba al alcalde de haber permitido que el valle fuera el municipio con más hectáreas de monte comunal afectadas por la creación de un parque natural, a cambio de recibir “un cheque en

¹⁶³ El planteamiento que aquí se defiende puede parecer contradictorio con lo que en una ocasión explicó un representante de la *Generalitat de Catalunya* en el Pirineo, cuando explicaba que los ganaderos tenían tanto o más dinero que los hoteleros, porque además de todas las subvenciones que recibían de parte de la PAC, de la UE, de la red Natura 2000, y de parte del parque natural poseían patrimonio (tierras y ganado), pero no lo es si se tiene en cuenta que lo que aquí interesa es incidir en que es la distinta naturaleza de la riqueza de las *cases fortes* y las *cases riques*, en relación con el contexto económico actual, lo que las hace diferentes.

blanco” de parte de la Administración. Sin embargo, las palabras de Pedro contrastaban con las del propio alcalde cuando explicaba que, desde el primer momento, los *veïns* habían estado de acuerdo con la creación del parque natural, porque se entendió que aportaría recursos al territorio y ayudaría a mejorar la posición de las casas. Unos beneficios que, según Pedro, no se veían por ninguna parte, a excepción de la construcción de algún abrevadero en el monte comunal¹⁶⁴. En este sentido, Pedro y Antonia exigían una compensación económica por parte de la Administración, porque sus casas continuaban dedicándose a la ganadería, al ser ésta la actividad que habría favorecido la puesta en valor del paisaje del valle en el contexto actual, aun cuando el parque natural no había impuesto ninguna restricción significativa a las prácticas de los ganaderos, que justificaban por la supuesta pérdida de control sobre el patrimonio comunal que la creación del parque representaba para las generaciones futuras de las *cases veïnes*¹⁶⁵.

En lo que sigue a continuación se va a hacer referencia a la relación que se establece entre la práctica ganadera y la creación del parque natural, para mostrar la competencia que se da entre todas las casas por identificarse con la práctica ganadera, especialmente cuando el parque natural empieza a conceder subvenciones en concepto de mantenimiento del monte comunal, es decir, por llevar el ganado a los pastos comunales y favorecer la continuidad de los mismos. En 2007, un *veï* que vivía de un negocio turístico en expansión, y que poseía unos pocos caballos, expresaba abiertamente su desacuerdo con que fueran los ganaderos los únicos que pudieran beneficiarse de la explotación de los pastos comunales, al sumar hectáreas de monte comunal a las hectáreas de prados que ya poseían, para recibir más subvenciones¹⁶⁶. Si se consideraba

¹⁶⁴ Mientras los ganaderos se quejaban de que el parque natural no llevaba acabo inversiones a favor de la ganadería, el director del parque natural explicaba que para el periodo 2006-2007, el sector de la ganadería había sido al que se había destinado la mayor partida presupuestaria con cerca de un millón de euros. Algunas de las actuaciones que se habían realizado a favor de la práctica ganadera, habían sido la creación de infraestructuras en el monte comunal y la prevención de daños de la fauna salvaje.

¹⁶⁵ Los ganaderos se referían a esta situación con la expresión de que el territorio había quedado hipotecado. Algunos de ellos también explicaban que con la intención de que el parque natural se asentara sobre el territorio, la Administración había “soltado” animales que no eran *del país* y que hacían destrozos en las fincas privadas a las que iban a comer. Otros también decían que habían escuchado explicar que en algunas zonas de la comarca se habían lanzado bolsas con escorpiones, desde helicópteros, que al caer al suelo se habrían para que los animales reintroducidos –corzos y gamos- tuvieran alimento. Uno de estos escorpiones había picado a un hombre al que habían tenido que amputar el brazo.

¹⁶⁶ La posesión de unas pocas cabezas de ganado, especialmente caballos, no era una cosa infrecuente. Así, además de esta casa, en 2006, dos casas más estaban en esta situación. Con el tiempo todas estas casas habrían ido aumentando el número de cabezas de ganado equino llegando a tener un mínimo de 6 y un máximo de 12 caballos. Llegar a poseer seis caballos era importante porque, según había explicado

que todos los *veïns*-cabezas de familia estaban legitimados para poner en práctica el *dret de veïnatge* y explotar el patrimonio comunal, todos debían poder sacar algún beneficio del monte comunal, que se pudiera destinar al mantenimiento de las infraestructuras de los pueblos, más cuando las subastas de madera habían perdido rentabilidad. Según este hombre, era normal (lógico) que quien no tuviera ganado no pudiera explotar los pastos comunales, pero ello no quitaba que las casas que no dependían de la ganadería no fueran recompensadas; ya que al cambiar de actividad económica habían favorecido que más superficie de pastos quedaran disponibles. La idea de que los ganaderos hacían un uso “demasiado privado” del monte comunal también la compartía el alcalde, que haciendo referencia a las ordenanzas municipales recordaba que todos los *veïns* tenían el derecho de beneficiarse por igual del patrimonio comunal, añadiendo además que los ganaderos eran los que más provecho sacaban del mantenimiento de las pistas forestales. Otros *veïns* se quejaban de que el parque natural invirtiera en la construcción de infraestructuras ganaderas de las que sólo se beneficiaban unas pocas casas. Pero si se tenía en cuenta el ganado de las casas que *van a més*, que dependían de la ganadería y el turismo, se observaba que el número de casas que en la práctica acababan explotando el patrimonio comunal ya no eran tan pocas, aunque cuando se hablaba del uso exclusivo del monte comunal por parte de los ganaderos, la población se refería a los *veïns*-cabezas de familia de las *cases fortes*.

La idea de que había que tomar alguna medida para que la explotación del monte comunal fuera más equitativa fue calando entre la población autóctona sobre todo a partir, de 2009, cuando el parque natural empieza a conceder subvenciones a los ganaderos por la explotación del monte comunal, después de aportar pruebas que demostraran que actuaban cumpliendo con los parámetros de calidad requeridos por la Administración, que en la práctica consistían en un certificado expedido por el ayuntamiento en el que constaba que el ganadero explotaba el monte comunal. Pero esta medida no estuvo exenta de tensiones en el sentido de que no todas las casas que dependían de la ganadería recibieron el dinero al mismo tiempo ni la misma cantidad. Según explicó un *veí*, cuya casa dependía de una explotación ganadera y de un negocio

este mismo *veí*, era la que permitía recibir subvenciones. En el recuento de casas que se dedicaban a la ganadería, presentado en el capítulo histórico, estas casas no se han tenido en cuenta debido a que ninguna de ellas dependía exclusivamente de la ganadería ni los negocios turísticos de los que dependían estaban vinculados a una explotación ganadera. Sin embargo, se considera que este dato es importante porque aporta información sobre cómo los discursos que la población elabora sobre las distintas actividades económicas, según la posición de sus casas, no contradice que en distintos momentos esos mismos individuos justifiquen la reorientación de las estrategias económicas de sus casas por la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*.

de turismo rural, los primeros en cobrar la subvención habrían sido los ganaderos, es decir, los cabeza de familia de las *cases fortes*. Dado que las casas que practicaban la ganadería en régimen de pluriactividad habían quedado inicialmente excluidas de esta subvención, por considerar que no se trataba de su actividad principal, este hombre intentó hablar con algunos ganaderos, *hereus de cases fortes*, para buscar su apoyo, y aunque algunos entendían que la situación no era justa, otros se habían mostrado más reticentes a hacer un frente común alegando que cada cual debía defender los intereses de su casa. El malestar entre la mayoría de la población autóctona, representado por el grupo de *cases que van a més*, que era el más numeroso, por un reparto injusto de las subvenciones, forzó la celebración de varias reuniones entre representantes del ayuntamiento y las EMD, del parque natural y de la *Generalitat de Catalunya*, que terminaron con el acuerdo de que todas las casas que dependían de la ganadería percibirían dicha subvención. La cantidad de dinero que cada casa percibiría iría en función del tamaño de las explotaciones, de modo que las que poseían un mayor número de cabezas de ganado, esto es, las *cases fortes*, serían las que acabarían recibiendo más dinero. De este modo se conseguía que a parte de las *cases fortes*, las *cases que van a més* también fueran recompensadas por la explotación del monte comunal, del que se beneficiaban doblemente, por ser una fuente de alimento para el ganado y por la subvención que recibían del parque natural. Pero esta medida continuaba dejando fuera a las *cases riques*, las *cases pobres* y las que casas que dependían de empresas auxiliares de la construcción, que no explotaban directamente los pastos comunales. En 2010 se convoca una *reunió de poble* en la capital del municipio para que estas casas también puedan beneficiarse del nuevo valor que adquiere el monte comunal. En esta reunión se acuerda dividir las hectáreas de monte comunal entre todas las *cases veïnes*, de modo que a cada una se le reconoce el derecho a explotar 45 hectáreas de monte comunal, debiendo pagar 15 euros por cada hectárea de más que precise. Esta tarifa es la misma que se aplicará en el caso de que algún *veí* quiera llevar a pastar el ganado al monte de otro Común de Vecinos (pueblo). La capital del municipio, donde vivían dos de los ganaderos más importantes del valle, Pedro y el hijo de Antonia, y el pueblo que había perdido la EMD en la década de 1970, cuyo monte gestionaba directamente el ayuntamiento, son los únicos que aplicaran esta medida¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Este pueblo es el mismo en que en 2006 se continuaba celebrando la fiesta mayor a pesar de estar habitado solamente por dos *veïns*. En 2010, representantes de las antiguas *cases veïnes* se reúnen para proceder como en la capital del municipio y repartir las hectáreas de monte comunal entre todos los *veïns*,

El reparto equitativo de hectáreas de monte comunal entre todas las *cases veïnes* por su pertenencia al Común de Vecinos muestra cómo los *veïns* son capaces de presionar para imponer límites a lo que en un momento determinado se considera una explotación desmesurada del patrimonio comunal por parte de algunas casas, restringiendo su capacidad de enriquecimiento y evitando el acrecentamiento de la distancia entre las casas, como poco tiempo después también mostraría la redistribución de kilovatios entre las *cases veïnes*. El control que se lograba ejercer sobre el proceso de diferenciación y estratificación social en la medida en que se era capaz de presentar una situación como injusta, mostraba de nuevo el sentido práctico de la relación lógica patrimonio-*veí*, y el modo en que los *veïns* conseguían legitimar la puesta en práctica de estrategias económicas diversas para participar del desarrollo de un nuevo modelo económico. Lo que significaba que el valor que se confería a la ganadería desde el exterior, por su función como proveedora de paisaje y de servicios medioambientales en el contexto de la creación de un parque natural y la implantación del sector terciario, no contradecía la concepción local de la ganadería como una actividad en retroceso, que había comportado que los pastos comunales se convirtieran en un patrimonio prescindible, mientras más casas querían identificarse con esta actividad económica; ya que lo que importaba era poder beneficiarse del nuevo valor que se atribuía al monte comunal, dependiera éste o no de la continuidad de la práctica ganadera, para liberar de cargas la economía familiar orientada a la consolidación de un negocio turístico¹⁶⁸.

El nuevo valor que se atribuye a la ganadería significa que ser ganadero en la actualidad no es lo mismo que ser ganadero en el pasado. Así lo expresaba, en 2006, el director del parque natural cuando explicaba que ya hacía mucho tiempo que la ganadería había dejado de ser una actividad económica rentable y sin ningún futuro, porque más del 50% de las ganancias del sector procedían de subvenciones, que favorecían a las grandes explotaciones. Estableciendo un paralelismo con las dificultades por las que atravesaban otros sectores económicos, este hombre argumentaba que los ganaderos no

llegando a tocar 26 hectáreas de monte comunal por casa. Como en el caso del pueblo anterior esta decisión se habría tomado para que todos los *veïns*, sin vivir en el pueblo ni depender de la ganadería, pudieran beneficiarse indirectamente de los pastos comunales, que explotaba un único *veí*, *l'hereu* de una *casa forta* que todavía se dedicaba a la ganadería y que vivía todo el año en la capital del municipio. Lo que significaba que los ingresos que este pueblo podía llegar a percibir por esta vía eran más bien insignificantes.

¹⁶⁸ En relación con la presión que los *veïns* ejercen para beneficiarse del nuevo valor de los pastos comunales cabe recordar cómo los *veïns* sí reconocen el derecho de la *gent de fora* que vive en el valle a ir al bosque a hacer leña (derecho, en principio, reservado a los miembros del Común de Vecinos) cuando con el paso del tiempo la leña y la madera pierden valor.

tenían porque recibir un trato diferente por parte de la Administración del que recibían otros individuos que se habían visto en la necesidad de tener que empezar de cero y cambiar de actividad económica. Si los ganaderos recibían compensaciones económicas era para continuar con su práctica pero bajo unas condiciones nuevas que no podían exigir cambiar, porque el control de la práctica ganadera no estaba en sus manos. En este sentido, ante las expresiones *fer de jardiniers* (hacer de jardineros) y *fer avorrir de ser pagès* (hacer aborrecer el ser payés) que eran comunes entre los ganaderos, *hereus de cases fortes*, para exigir que la ganadería tuviera un mayor reconocimiento, el director del parque natural añadía que si los ganaderos no estaban satisfechos con el trato que recibían ni con las directrices político-económicas en las que se enmarcaba su actividad lo único que podían hacer era dar de baja las explotaciones y dedicarse a otra cosa; ya que el paisaje de alta montaña ya era bonito de por sí sin que nadie cuidara de él.

Las palabras del director del parque natural y del reparto de las hectáreas de monte comunal entre las *cases veïnes* también ponían de manifiesto que si los *veïns* conseguían apropiarse de los nuevos significados de patrimonio por medio de la relación lógica patrimonio-*veí*, la producción de un nuevo tipo de patrimonio no dependía de ellos, sino de la implementación de políticas de patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales. En este sentido es importante considerar que el patrimonio comunal continúa siendo el patrimonio de las *cases veïnes* para comprender mejor la exigencia de los ganaderos a ser recompensados por su trabajo, pero también como su cambio de valor explica la falta de control de la población sobre la ganadería a la que alude el director del parque natural. El testimonio de Pedro y de Antonia muestran cómo la desarticulación de un modelo económico centrado en el sector primario se acompaña de la experiencia de un mundo que se acaba y de la incertidumbre sobre la capacidad de continuar transformando el patrimonio de la casa en un nuevo contexto económico, que se fundamenta en la resignificación de las actividades económicas y en el desarrollo de nuevas y diversas prácticas. En este sentido, la continuidad de la práctica ganadera a la que Pedro aludía como muestra de la superioridad de su casa por no haberse visto en la necesidad de tener que diversificar su economía no sería una muestra de la autonomía de las *cases fortes* en un contexto de cambios, como el resultado de la puesta en valor de la ganadería concebida como “una práctica tradicional” por su relación con un tiempo anterior.

La interpretación de los miembros de las *cases veïnes* de su experiencia de vida en relación con un pasado reciente, ha puesto de manifiesto cómo los individuos tienen una idea propia del pasado, según la trayectoria de sus casas en el contexto socio-histórico local. Esto significa que la visión del pasado de las *cases veïnes* no es una visión homogénea, y que hay tantas visiones de la historia local como posiciones ocupan las distintas casas. Pero esto no quita que no se pueda hablar de la visión del pasado de las *cases veïnes* en contraposición a la visión del pasado de la *gent de fora* que vive en el valle, en el sentido de que la idea de pasado de los primeros se fundamenta en las relaciones de interdependencia de las casas a lo largo del tiempo, de modo que las visiones que los *veïns* tienen del pasado sólo tienen sentido si se consideran en conjunto. Lo que, por otro lado, acabaría mostrando la importancia de formar parte de un grupo mayor, el grupo de *cases veïnes*, para la defensa de los intereses de la propia casa. La referencia a una visión de un pasado, más o menos idílico al que se refieren los miembros de las *cases veïnes*, con independencia de su posición, en el que la práctica ganadera habría sido la actividad de la que “casi” todas las casas habrían dependido, sería el modo de expresar cómo el cambio de modelo económico y las diversidad de prácticas económicas por las que se expresa, aumenta la distancia entre algunas casas, como entre las *cases pobres* y las *cases que van a més*, y acorta la distancia entre otras, como entre las *cases que van a més* y las *cases fortes*. Para continuar mostrando cómo las casas reinterpretan el pasado para la continua transformación de su patrimonio, en el apartado que sigue a continuación se va a mostrar la relación entre la institución del sistema de autoridad que organiza las relaciones entre los miembros de las casas, determinando su posición y función, las estrategias económicas de las casas, y la reproducción del grupo doméstico.

Patrimonio, familia y matrimonio

En una ocasión, Antonia, que se había convertido en *pubilla* después de que su hermana mayor renunciara a este estatus al casarse fuera del valle, explicaba que en el pasado *fer el casament* (casar a la gente) era algo muy frecuente. El matrimonio entre sus padres, por ejemplo, había ocurrido de esta manera. Su padre, originario de una comarca próxima, regresó de Francia donde había ido a trabajar, cuando se le ofreció la posibilidad de convertirse en *l'hereu d'una casa forta*, que estaba cerrada por falta de descendencia, a cambio de que se casara y tuviera hijos. La elección de su padre como el posible candidato para reabrir la casa se fundamentaba en que al llevar el mismo

apellido que los antiguos moradores de la casa, su incorporación permitía la transmisión del apellido familiar a las siguientes generaciones¹⁶⁹. Según explicó Antonia, encontrar una mujer que reuniera los requisitos para convertirse en la dona de *l'hereu* de una *casa forta* no fue fácil, porque era importante que fuera hija de una *casa bona* (una casa con buena posición) y hubiera seguido algún tipo de formación acorde a su posición. Una vez se dio con la posible candidata, el compromiso entre los futuros cónyuges se formalizó durante la celebración de una feria de ganado en un valle próximo. De este matrimonio nacieron cinco hijas. Lo que significaba que, de nuevo, la casa volvía a ver amenazada su continuidad al no poder transmitir el apellido familiar. La cuestión quedó definitivamente resuelta cuando el hijo varón de Antonia, el primogénito de un total de tres hijos, y *l'hereu* de casa, altera el orden de sus apellidos después de la muerte de su padre. Antonia, viuda desde principios de la década del 2000, era el único miembro de la familia que vivía en la *casa pairal*, junto con el jornalero que ayudaba a su hijo en la explotación ganadera. Su hijo, que desde que se casó vivía en una comarca próxima, se desplazaba cada día cerca de 50 kilómetros para regresar al valle y trabajar en la explotación ganadera familiar. En 2005, las dos hijas de Antonia, casadas y con estudios, llevaban ya algún tiempo viviendo fuera de valle.

Antonia también contaba que en los pueblos siempre había habido solterones. Se trataba de hombres que vivían o habían vivido casi toda su vida de la ganadería, que a menudo solían pasar algunos días fuera de casa, en la montaña con el ganado, que normalmente eran los *hereus* de la casa, pero que el no haber conseguido casarse llevaban una vida muy dura, no tanto por sufrir dificultades económicas como por el aislamiento en que, en general, vivían convirtiéndose en seres peculiares, de hábitos y manías extrañas¹⁷⁰. A

¹⁶⁹ Eran varias las versiones locales que, en 2006, corrían por el valle acerca de las condiciones en que se produjo la reapertura de esta casa. Según algunos *veïns* el padre de esta mujer sólo tendría en común con los últimos moradores de la casa, y por casualidad, el hecho de tener el mismo apellido. En cambio, otros *veïns* decían que si este hombre y los antiguos miembros de la casa tenían el mismo apellido era porque efectivamente todos eran parientes y descendían de un mismo antepasado originario del valle. Sobre la importancia de disponer de pruebas que atestiguaran un determinada versión del pasado de las casas para la legitimación de las prácticas y estrategias actuales se vuelve en el tercer capítulo en relación con la creación de un espacio museístico.

¹⁷⁰ Entre 2005 y 2006, sólo había dos mujeres solteras autóctonas, de más de 40 años, originarias del valle que continuaban viviendo en la casa familiar, o en algún apartamento, propiedad de la familia, que trabajaban en el negocio turístico familiar. En la misma época la cifra de hombres solteros, de entre 48 y 78 años ascendía a 12 individuos. De éstos, los que no estaban jubilados continúan dedicándose a la ganadería. Por solterón/na se entiende los individuos que nunca han estado casados o han convivido con una pareja. La situación que Antonia describe está en relación con las estrategias matrimoniales que Bourdieu (1962, 2004) describe para la zona del Bearn, en Francia, cuando afirma que el “derecho de primogenitura integral sólo puede comprenderse relacionado con la salvaguarda del patrimonio indisoluble de la continuidad de la extirpe (...) el derecho de primogenitura no es tanto un derecho de

grandes rasgos, la descripción que Antonia hacía de un solterón, concordaba con la actitud de algunos de estos hombres, fomentada por su afición al alcohol. No obstante, es importante señalar que en los encuentros en los bares locales, estos hombres raramente increpaban a los presentes si no era en respuesta a la actitud de los *veïns* de la generación más joven o de algún joven autóctono, que no tenían ningún reparo en caricaturizarlos y ridiculizarlos en público. Dada la situación en la que estos hombres vivían, Antonia explicaba que para evitar tener costumbres raras lo mejor era vivir en familia, aunque estar casado suponía la pérdida de libertad para hacer la propia vida. Antonia no dio detalles de las circunstancias que derivaron en su matrimonio con un hombre, *hereu d'una casa forta*, al que se desheredó a raíz de su matrimonio con esta mujer, convirtiéndose en *el jove* de la casa¹⁷¹. Pero algunos *veïns* sí explicaron que al padre de Antonia le había costado mucho encontrar un buen candidato que quisiera convertirse en el marido de su hija a causa de su carácter, dando finalmente con un hombre alocado y de maneras rudas, que nunca contó con el apoyo de su suegro, y que bajo las órdenes de su mujer, a la que responsabilizaban de incitarlo a desafiar al resto de los *veïns*-cabezas de familia en público, no supo encontrar su lugar en la casa en que se había casado. Según algunos testimonios, Antonia y su marido habrían vivido distanciados casi desde el inicio de su matrimonio, debido a las continuas discusiones y conflictos entre ambos y el padre de ella. El distanciamiento entre el matrimonio se habría acusado después de que Antonia tuviera a su primer hijo, un varón¹⁷².

propiedad como el derecho, o mejor, el deber de actuar como propietario” (2004:24-25), como se muestra a lo largo de este apartado.

¹⁷¹ En otras zonas rurales de Cataluña como, por ejemplo, en el *Pla* (Llano) de Lleida al *jove* se le denomina *pubill*. Según explicaron los *veïns*, no era frecuente que el hombre que se casaba con una *pubilla* recibiera dote, a excepción de cuando la casa de origen del futuro *jove* tenía mucho patrimonio.

¹⁷² Este relato contrastaba con lo que en otra ocasión explicaba un anciano, hijo de un valle próximo que se había casado con una *pubilla*, hija de *casa mitjana*, ni alta ni baja, según él mismo la definía. Este hombre contaba que entre él y su suegro nunca había habido malentendidos ni una palabra de más, porque la noche antes acordaban el campo que iban a trabajar. Después de trabajar regresaban a casa, volvían a acordar que era lo que harían al día siguiente, y así sucesivamente. Este era el modo en que este hombre había pasado gran parte de su vida, sin ver ningún inconveniente en ello; ya que como en algún lugar había que acabar trabajando para sobrevivir lo que menos importaba era si uno trabajaba para la casa de su mujer o para otros. Después de que murieran sus suegros y su mujer, este hombre, que en 2006, pasa gran parte del año en casa de su hija en una comarca próxima, continúa siendo considerado como un *veï*, por ser él quien representa la casa, durante los meses de verano, que es cuando regresa al pueblo de su mujer. Lo interesante de este caso es que permite ver cómo la institución de un mismo sistema de autoridad en el ámbito doméstico, cuya lógica es la conservación del patrimonio familiar, comporta situaciones y experiencias diversas, según el patrimonio de la casa de origen y de la casa en que uno se casa, y la posición que se ocupa dentro del grupo doméstico.

Antonia contaba que el hombre candidato a casarse con un *pubilla* no debía ser, en principio, *l'hereu* de su casa de origen, porque ello implicaba que uno de los dos herederos universales, la *pubilla* o *l'hereu*, tuviera que renunciar a su estatus, en favor del patrimonio de la casa en la que se casaba contradiciendo la relación lógica patrimonio-*veí*. Al pasar a ser miembro de otro grupo doméstico la prioridad dejaba de ser la defensa de los intereses de la casa de origen, para pasar a actuar en defensa del patrimonio de la casa del cónyuge. Pero el candidato ideal para contraer matrimonio con una *pubilla* tampoco debía ser hijo de una casa con una posición demasiado inferior, porque el estatus y el prestigio de la casa de la *pubilla* podían verse comprometidos. En este sentido, todas las estrategias matrimoniales que se habían puesto en marcha para que la casa de Antonia tuviera continuidad, era un ejemplo de toda una serie de “excepciones” que se habían puesto en práctica como resultado de la institución del sistema de autoridad que determinaba la jerarquía dentro del grupo doméstico, en relación con la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* en el tiempo. El modo por el que llega a celebrarse el matrimonio de Antonia, además de mostrar la importancia de poder poner en práctica la estrategia matrimonial ideal para la buena gestión del patrimonio, según la posición de la casa, también pone de manifiesto cómo la idea de matrimonio es indisociable de las ideas de patrimonio y familia, debido a las distintas funciones que se atribuyen a los miembros de la casa según un sistema de autoridad y una ideología de género que legitima la superioridad de los hombres y la autoridad de la generación más anciana.

Para continuar explorando la importancia de celebrar un buen matrimonio en relación con el patrimonio de la casa y las actividad/es de las que ésta depende, se va a pasar a describir las estrategias matrimoniales de las casas de Pedro y Ramón. En verano de 2006, Pedro, de 50 y pocos años de edad, explicaba que durante su juventud había mantenido una relación con una chica de Barcelona, que durante un tiempo vivió en un valle cercano. Esta mujer, de profesión geóloga, lo acompañaba con cierta frecuencia cuando salía a la montaña con el ganado para recoger muestras de minerales. Ocasionalmente, esta chica había asistido a alguna celebración familiar en casa de Pedro, pero nunca se había quedado a dormir, como parecía que ahora era la costumbre entre las parejas de adolescentes. Según Pedro, llegó el momento en que esta mujer se planteó abandonar su profesión para quedarse vivir con él en el valle, lo que no llegó a ocurrir porque la relación se acabó rompiendo. En contraposición con la concepción local de las *dones de fora*, ya se tratara de turistas o de mujeres no autóctonas casadas

con algún *veí* o con algún hombre *de fora*, que eran vistas como la causa del malestar en las casas en las que vivían, además de ser consideradas capaces de seducir a cualquier hombre, Pedro argumentaba que no era cierto que una *dona de fora* fuera una mujer con la que era más fácil tener una relación sexual, en comparación con las *dones del país* (autóctonas), porque cada persona era un caso en sí mismo, pero reconocía que los hombres autóctonos esperaban la llegada del verano para tener alguna relación con alguna turista sin la intención de ir más allá. Lo que contrastaba con la concepción que sobre las *dones de fora* tenía su hija pequeña de 14 años de edad, cuando decía que los jóvenes autóctonos preferían “ligar” con estas mujeres, pero que era con chicas del valle o de otras zonas de la comarca con las que querían casarse, viniendo a describir la estrategia matrimonial que había seguido su padre; pues aunque Pedro parecía situar en un plano de igualdad a las *dones de fora* y a las *dones del país*, finalmente no se casa con una *dona de fora*, sino con una mujer autóctona. Pasada la treintena, después de haber salido con varias chicas, y de decidir que había llegado el momento de casarse, Pedro se casa con una mujer del valle, hija de una “*casa de pagesos de toda la vida*”, bien situada, a la que conocía desde siempre, pero con la que nunca hubiera imaginado que acabaría casándose, después de poco más de un año de noviazgo oficial. Según Pedro, en un tono que recordaba las palabras de Antonia, quedarse soltero tampoco era conveniente, porque la gente que vivía sola, tenían ideas y costumbres extrañas que fomentaban que sólo pudiera continuar viviendo sola. En contrapartida, estar casado y tener que sacar una familia adelante comportaba ocupar la cabeza pensando en cómo sacar una familia adelante. Es importante señalar que la evitación de la soltería no se debería tanto a la preocupación por no convertirse en un individuo extraño, como su identificación con la imposibilidad de transmitir el patrimonio familiar y dar continuidad a la casa.

Para comprender mejor las circunstancias que rodean el matrimonio de Pedro, es importante señalar que es el pequeño de tres hermanos, un varón y dos mujeres, y que se casa después de que su hermano mayor, el primogénito, muriera estando casado sin descendencia, y a los pocos meses de la muerte de su padre. Siendo el pequeño de tres hermanos, Pedro había proseguido su formación en diversos colegios de la comarca, hasta que a los 17 años se traslada a Barcelona para aprender el oficio de mecánico, con la intención de encontrar los medios con que ganarse la vida fuera de casa. Pero su deseo no es vivir en Barcelona, sino regresar a casa y trabajar con su padre y su hermano en la explotación ganadera familiar. Dado que la explotación ganadera estaba

en pleno proceso de expansión y la familia necesitaba mano de obra, Pedro consigue regresar a casa donde se instala definitivamente, convirtiéndose en el cabeza de familia después de su matrimonio, a mediados de la década de 1980. La narración somera de la trayectoria de vida de Pedro, permite ver cómo “su decisión” de contraer matrimonio, convirtiéndose en el siguiente *veí*-cabeza de familia en representación de los intereses de la casa, se da en el momento en que es preciso reestablecer un orden dentro del grupo doméstico para garantizar la transmisión del patrimonio familiar y la continuidad de la casa. Lo que muestra cómo las “propias decisiones” adquieren sentido en el mismo proceso por el que se legitima un sistema de autoridad y una jerarquía entre los miembros del grupo doméstico. Las circunstancias que habían acompañado el matrimonio de Antonia y Pedro mostraban la importancia de celebrar un buen matrimonio especialmente cuando la casa poseía un importante patrimonio, legitimando la institución de *l'hereu*, y en su defecto de la *pubilla*¹⁷³.

Pero la historia de las *cases fortes*, cuya riqueza se asocia con la posesión y transmisión de importantes extensiones de tierra (prados) y ganado, y con la continuidad de la práctica ganadera, muestra que la posibilidad de continuar siendo una *casa forta* (una importante *casa pagesa*) habría dependido de la capacidad de estas casas para diversificar su economía para conseguir más tierras y ganado, como ponía de manifiesto la historia de la casa de Pedro. A mediados del siglo XVIII, esta casa se dedicaba a la compra de seda de Brasil para su venta en distintas ciudades de Cataluña, y a la cría y venta de ganado. Estas actividades habrían favorecido la constitución de un capital que aumentaría en las siguientes generaciones por la continuidad de estas actividades, además de por la compraventa de cereales y vino. Durante todo el XIX, con la creación de una fragua de la que esta familia fue la principal accionista, la exportación de hierro se convirtió en otra fuente de ingresos de la casa, además de la compraventa de animales de labor. Cuando la “fragua familiar”, debido a los elevados costes de producción por la deforestación del monte comunal –entre el siglo XVII y hasta finales del siglo XIX, en el valle habrían existido hasta cuatro fraguas-, y la competencia de la metalurgia industrial, cierra definitivamente en la década de 1880, la compraventa de ganado se convierte en la principal actividad económica de la casa, después de haber intensificado la compra de más tierras desde mediados del siglo XIX. Otras inversiones fueron la compra de acciones de empresas tabaqueras y refinerías de azúcar chilenas, y la compra

¹⁷³ En el valle, había algunas casas con esta situación,. Cuando se celebraba una *reunió de poble* quien asistía en representación de los intereses de la casa de su mujer, *la pubilla*, era *el jove*.

de divisas. Después de la Guerra Civil, en la que la casa pierde casi todo el ganado y el dinero, los padres de Pedro se enfrentan al trabajo de volver a constituir un patrimonio. Con ayuda de un préstamo se consigue pagar la contribución de la casa y las tierras. Se empieza a sembrar de nuevo trigo, se vuelve a cultivar forrajes, y poco a poco la casa vuelve a llenarse de jornaleros y criadas. En la década de 1950 se compra el primer tractor, y a principios de los años 60 las primeras vacas de leche, mientras se continúa criando caballos. A principios de la década de 1970 se construyen dos granjas de engorde de terneros y se cambia el tractor por otro más potente, pero con la muerte del hermano de Pedro las granjas dejan de funcionar y la explotación ganadera se reorienta hacia el vacuno de leche y carne. Después de vender la producción de leche a diferentes cooperativas de la comarca y de una comarca próxima, Pedro abandona el vacuno de leche a finales de la década de 1990, para dedicarse a la producción extensiva de vacuno de carne. En 2002 empieza a producir carne de vacuno ecológica, actividad que continúa en la actualidad. En 2005, en la casa de Pedro vivían él y su mujer con sus tres hijas, y su madre viuda. Cada verano, las hermanas de Pedro, que vivían en Barcelona, regresaban a la casa natal para visitar a su madre.

Muchos *veïns* explicaron que la gran capacidad de la casa de Pedro para restituir el patrimonio después de la Guerra Civil y para superar las diversas crisis del sector primario se debía al gran patrimonio (tierras) que la casa poseía. En este sentido, es importante señalar el papel decisivo que en este proceso jugó la entrada de capital proveniente de la dote de las mujeres, *les joves*, que se casaron con los sucesivos *hereus* de la casa, favoreciendo la participación de la casa en diversas actividades económicas, y fomentando su capacidad para actuar como prestamista. No es de extrañar que la casa estuviera emparentada con otras *cases fortes* de la comarca¹⁷⁴, o de comarcas próximas como la misma madre de Pedro, predestinada a ser la *pubilla* de su casa por ser la hija mayor, hasta que después de varias mujeres nace un hijo varón. Como tampoco era de extrañar que Pedro optara por casarse con la hija de una *casa pagesa* bien situada, que no tenía la misma relevancia que la suya, pero de la que se podía esperar que supiera cumplir con la función de *jove* (nuera) *d'una casa forta*, por reconocer la importancia de identificar la conservación y transmisión del patrimonio familiar con los intereses y prácticas individuales.

¹⁷⁴ Según consta en documentos familiares, una de estas mujeres, que se casó en la casa de Pedro a principios de la segunda mitad del siglo XIX, habría aportado 2.000 duros de oro y plata además de varias cómodas con ropa, vestidos y sombreros confeccionados expresamente para ella en París.

Haciendo repaso a la historia de su familia, con la ayuda de una de sus hijas que se había encargado de poner en orden la vasta documentación que atestiguaba la superioridad de la casa en el pasado, Pedro no dudaba en afirmar que “la suya era una casa con mucho historia”, aunque el futuro se presentaba incierto. Pedro y su mujer explicaban que su prioridad era poder dar a sus hijas la formación que escogieran y, en este sentido, entendían que si salían fuera a estudiar difícilmente querrían quedarse en casa para continuar con la explotación ganadera familiar, porque la ganadería era una actividad muy sacrificada. En septiembre de 2006, una de sus hijas empezó a cursar estudios universitarios en Barcelona, la segunda le siguió al cabo de un año, mientras la tercera, que siempre había manifestado su deseo de ser *pagesa*, fue a formarse a una escuela agraria para quedarse en casas y ayudar a su padre. En un tono distendido, esta joven solía insistir en que aunque fuera la hija pequeña no estaba dispuesta a “quedarse con las manos vacías”. De hecho, era ella quien solía acompañar a su padre en sus salidas a la montaña con el ganado.

La mujer de Pedro, la tercera de cuatro hermanos, nunca había trabajado fuera de casa todo y haberse formado como secretaria que, según contó una de sus hijas, era la formación que las casas que tenían medios habían intentado dar a las mujeres de la generación de su madre. Su día a día transcurría entre la casa, donde se encargaba del trabajo doméstico y de atender a su suegra, las dependencias próximas, como el corral, donde cuidaba de gallinas, conejos y patos, y el huerto situado enfrente de la casa. En alguna ocasión acompañaba a su marido cuando iba a la montaña, pero como sucedía con otras mujeres de su generación –en 2005, tenía 51 años de edad- raramente se la veía en los bares del pueblo acompañada de otras mujeres o en compañía de su marido. Tampoco se la solía ver por las calles del pueblo, procurando que fueran sus hijas las que hicieran los encargos, ni tomar el fresco en la plaza a última hora de la tarde, los días de verano, conversando con otros *veïns*, turistas o propietarios de segundas residencias, aunque sí recibía la visita de algunos de ellos en casa¹⁷⁵. En alguna ocasión, el día de mercado se la veía en la capital de la comarca, pero no con la misma regularidad con que, por ejemplo, se veía a las mujeres de los *veïns*-cabezas de familia de las *cases que van a més*. Esta mujer decía que en su casa, desde la que había una vista inmejorable de la carretera que daba acceso al pueblo, era donde mejor y más

¹⁷⁵ En este sentido hay que recordar que la mayoría de turistas que se veían por el valle en verano eran antiguos conocidos de los *veïns*. En muchos casos se trataba de distintas generaciones de una misma familia que no habían alterado su destino vacacional, que continuaban alojándose en las antiguas pensiones, ahora convertidas en modernos establecimientos turísticos.

tranquila estaba. La cocina era el espacio de reunión de los miembros del grupo doméstico cuando coincidían en casa. La madre de Pedro, una mujer nonagenaria, de quien los *veïns* decían que continuaba ejerciendo un fuerte control sobre el patrimonio familiar, siempre estaba presente.

A principios de la década del 2000, como en la actualidad, la casa de Pedro continuaba siendo considerada una *casa forta*, pero por las palabras de sus hijas no era difícil imaginar cuán distinta debía haber sido la vida de casada de su abuela de la de su madre. Las hijas de Pedro contaban que su abuela siempre había vivido bien. De pequeña, porque había nacido en una *casa forta*. De adulta, porque se había casado en una *casa forta* donde pudo vivir cómodamente por la disponibilidad de criadas y niñeras. Y de mayor porque contaba con su madre (*la jove*) para hacer el trabajo de casa y cuidarla. Esto era indicativo de un cambio en las funciones de la mujer de *l'hereu*, pero también y especialmente de que para poder mantener su posición esta casa había tenido que renunciar a ciertos privilegios como la disposición de jornaleros y criadas. Cuando Pedro se casó en la casa todavía vivía un jornalero, pero desde finales de la década de 1980, él era el único hombre que trabajaba en la explotación familiar, aunque una vez al año, durante los meses de primavera, contrataba a un jornalero, de origen rumano, para que le ayudara a acondicionar las acequias que irrigaban sus prados. Esta situación era común a otras *cases fortes*, como la casa de Ramón, en la que en el pasado también habían habido jornaleros y criadas.

La mujer de Pedro explicaba que desde que se había casado, la población del valle la llamaba por el nombre de la casa de su marido, que era el nombre con que se conocía a Pedro en la comarca. Pero a diferencia de sus hijas que se sentían muy orgullosas de ser llamadas por el nombre de la casa, la mujer de Pedro prefería ser llamada por su nombre. Haciendo referencia a su casa de origen, la mujer de Pedro explicaba que su padre había muerto antes de hacer testamento, y que como su padre y su madre al casarse no habían hecho capítulos matrimoniales, como sí había sido el caso de su suegra, su madre continuaba viviendo en la casa familiar, pero sin tener ninguna capacidad de decisión sobre el patrimonio familiar. En la casa también vivía su hermano mayor, ganadero, su mujer y sus dos hijos, que se había convertido en *l'hereu* de la casa sin serlo, al explotar en beneficio propio las tierras familiares, después de que los otros tres hermanos hubieran dado su consentimiento sin que ello significara que siempre debiera continuar siendo así; ya que si un año de malas cosechas su casa (la de su marido) necesitara llevar las vacas a pastar a los prados familiares (los de su casa de

origen) bien tendría que poder hacerlo, porque ella tenía el mismo derecho a beneficiarse del patrimonio familiar que su hermano. Este comentario dejaba entrever las tensiones inherentes al desigual aprovechamiento del patrimonio familiar entre los miembros de una misma casa según su posición dentro del grupo doméstico, poniendo de manifiesto cómo la desconfianza y la conveniencia de guardar las distancias caracterizaban las relaciones entre las casas, en un contexto en que la relación lógica patrimonio-*veí* fomentaba la competencia de las casas por el control de los recursos locales¹⁷⁶. Pero también mostraba cómo los individuos que pasaban a integrar otro grupo doméstico, *la jove* y/o *el jove*, cumplían con su función de defender los intereses de la casa de sus cónyuges -como era de esperar-, dotando de sentido sus prácticas y trayectoria personal. En este sentido cabe considerar los comentarios de la población local, cuando comentaban que esta mujer y sus hijas se habían convertido en las principales defensoras del patrimonio de la casa, tanto o más que Pedro, que era *l'hereu*. La idea de casa como una unidad económica y social autónoma en la que sus miembros trabajaban para la conservación de un patrimonio del que dependían, también se encontraba en el discurso del presidente del parque natural, que es interesante recordar por la relación que establece entre las ideas de casa, patrimonio y familia, y la práctica ganadera. Según este hombre, académico y activista del movimiento ecologista, la comarca del Pallars Sobirà era el único caso, de los que él conocía de primera mano, en que se había hecho una manifestación en contra de la creación de un parque natural. Cuando quiso reunirse con las plataformas que habían convocado la manifestación se encontró con que no había ningún grupo de personas organizado, sino individuos que iban por libre en representación de los intereses de sus casas, que casualmente habían coincidido en la manifestación. Con aire de sorpresa e incredulidad, este hombre explicaba que en la comarca todavía se daban situaciones que parecían del siglo XIX, como cuando los ganaderos no querían que se interviniera en ninguna de las bordas de su propiedad que había en el monte comunal, por miedo a perder su propiedad y no poder dejarla en herencia a sus hijos. En relación con las quejas insistentes y las demandas recurrentes de los ganaderos en las oficinas del parque natural, este hombre decía que era impensable que el modo en que la población local se relacionaba con la Administración, exigiéndole solucionar sus propios problemas, se diera en una zona

¹⁷⁶ Con esto no se quiere negar que existan alianzas entre las casas, de hecho las hay y son imprescindibles para satisfacer los intereses de la propia casa, pero sí se quiere incidir en que las alianzas y las enemistades pueden darse y coger un rumbo inesperado según cambien los intereses de las casas.

urbana. En su opinión, la mentalidad conservadora de las zonas de montaña, obstaculizaba la entrada de ideas progresistas, siendo el principal factor que impedía la aceptación local del parque natural. Cabía esperar que en la medida en que la comarca se fuera abriendo al exterior la actitud de la población en relación con el parque natural fuera cambiando. Pero lo más interesante de esta situación no era como sostenía este hombre esperar a que la sociedad local fuera otra, y comprobar que ciertos comportamientos y maneras de pensar se habían superado, sino ver cómo la institución de la sociedad dependía de la incorporación del pasado al presente para dotar de sentido al presente por la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. Dado que la práctica agroganadera se habría legitimado por la institución de esta relación en el tiempo, podía comprenderse cómo Pedro en tanto *veí*-cabeza de familia y en su función *d'hereu d'una casa forta*, que continuaba dependiendo de la ganadería, creía estar en una posición de fuerza para exigir el derecho a ser recompensado por el nuevo valor que se atribuía al monte comunal que su casa había contribuido a crear al depender de la ganadería desde el pasado. Cabe señalar que en esta época, 2005-2006, la mujer de Pedro empieza a plantearse la posibilidad de construir un museo y abrir una parte de la casa al público, para que los turistas pudieran conocer una antigua *casa pairal* por dentro. Ella misma, sin la necesidad de salir de casa con la ayuda de alguna de sus hijas podría encargarse de hacer la visita guiada¹⁷⁷.

A través de la historia de la casa de Ramón, otro *hereu d'una casa forta*, de 40 y pocos años de edad, se va a continuar mostrando las diversas formas por las que “la organización doméstica tradicional” se instituye y adquiere un sentido práctico. A diferencia de Pedro, Ramón si estaba casado con una *dona de fora*. En este caso, una mujer originaria *del pla de Lleida* (zona geográfica correspondiente con las comarcas más meridionales de la provincia de Lleida), que a principios de la década de 1990 había subido al valle para trabajar en la hostelería y costearse los estudios universitarios¹⁷⁸. En 2005, mientras esquilaba el rebaño de poco más de 300 ovejas que poseía, en una nave de grandes dimensiones que había construido a la entrada del pueblo, Ramón explicaba que a excepción de los meses de verano, su mujer pasaba gran

¹⁷⁷ En esta época, otras fuentes de ingresos de la casa eran el dinero que una de sus hijas recibía por trabajar los meses de verano y días festivos en un hotel del valle, y el sueldo que el ayuntamiento pagaba a otra de sus hijas por explotar las piscinas de la capital del municipio.

¹⁷⁸ En esta época, esta práctica era relativamente frecuente entre las jóvenes *del pla*. Las que no subían a la montaña para trabajar en la hostelería se empleaban en la campaña estival de recogida de fruta.

parte de la semana fuera de casa, en Andorra donde “trabajaba de lo suyo”¹⁷⁹. Según decía, su mujer y él, habían acordado en que por el momento esta fuera su situación conyugal. En opinión de Ramón, uno de los problemas con que se encontraban los hombres del valle, y de la comarca en general, era encontrar una chica para casarse que quisiera quedarse a vivir en la zona, porque la vida en la comarca, y más en el valle, era muy dura. También decía que tanto su mujer como él querían tener hijos, aunque el momento todavía no había llegado. Según sus cálculos, que hacía en relación a la disminución de cabezas de ganado desde principios de la década del 2000¹⁸⁰, Ramón afirmaba convencido que en un par de años, a más tardar, las explotaciones ganaderas que todavía había en el valle acabarían cerrando, aunque ese no sería su caso porque ya que había hecho una fuerte inversión en la construcción de una granja continuaría siendo ganadero un tiempo más. No obstante, tampoco descartaba, de hecho preveía, poder acabar viviendo también del turismo como la mayoría de *veïns* (*les cases que van a més*). En su caso no sería a través de la puesta en marcha de un negocio de turismo rural, sino por el alquiler del par de apartamentos, que una inmobiliaria le había ofrecido como permuta, a cambio de construir un bloque de 15 apartamentos, donde antes había dos cuadras propiedad de la familia¹⁸¹. En el contexto de esta conversación, en que Ramón iba explicando su historia de vida reciente, sus proyectos a corto plazo, y el tipo de relación que mantenía con su mujer, resulta interesante ver cómo un hombre soltero, de 70 y pocos años de edad, se queda perplejo ante los comentarios de Ramón, por no

¹⁷⁹ Aunque en este caso se trata de ganado ovino, el modo en que este hombre cuidaba del ganado –según la población local (*veïns* y *gent de fora*), Ramón descuidaba el ganado en el monte comunal sin hacer un seguimiento diario del rebaño- hacía que nadie en el valle identificara a este hombre con un pastor. En lo que se refiere al resto de ganaderos, dedicados mayormente a la cría extensiva de vacuno de carne, sólo ocasionalmente se les llamaba *vaquers*, y muy excepcionalmente *pagesos*, siendo el concepto *ramader* el que la población utilizaba para referirse indistintamente a cualquier individuo que dependiera de una explotación ganadera con independencia del tipo de ganado que la constituyera.

¹⁸⁰ No quedó claro en que basaba Ramón sus cálculos. Posiblemente en el abandono gradual de explotaciones ganaderas por la jubilación de algunos *veïns* que se dedicaban a la ganadería; ya que en esta época un *veï* aumenta hasta 100 el número de vacas de su explotación, y las *cases que van a més* mantienen sus explotaciones.

¹⁸¹ La construcción de este bloque de apartamentos se hizo en diversas fases, durante aproximadamente tres años. Esta construcción ha resultado ser una de las más polémicas que se ha llevado a cabo entre mediados y finales de década del 2000. Un motivo de las quejas, entre *fills del poble*, fue el impacto visual que una construcción de estas dimensiones tenía en la imagen del pueblo, mientras los *veïns* alertaban de la incapacidad de las infraestructuras del pueblo para suministrar luz y agua a los apartamentos. El punto álgido del malestar por esta construcción fue cuando una de las grúas se desplomó sobre la casa de una mujer provocando grandes desperfectos, sin que la mujer que la habitaba sufriera ningún daño por encontrarse fuera de la casa.

entender cómo Ramón y su mujer tenían una relación tan complicada si las mujeres antes no trabajaban y las casas igualmente salían adelante.

La situación que Ramón describía ponía de manifiesto diferencias significativas en relación con la situación de las casas de los *veïns* de la generación anterior como Pedro, cuyas mujeres, dependiera su casa de la ganadería o del turismo, no trabajaban fuera de casa. Aunque algunas de estas mujeres también son consideradas *dones de fora*, por no ser originarias del valle, la distancia geográfica entre el valle y el lugar de origen de las mujeres que se casan con *veïns* aumenta entre la década de 1990 y principios del siglo XXI. Lo que ponía de manifiesto que entre la década de 1980, cuando se casa Pedro, y principios de la década del 2000, cuando se casa Ramón, el mercado matrimonial había cambiado sustancialmente. Uno de los factores que explicaba esta situación era que la mayoría de las mujeres autóctonas de la edad de Ramón habían salido fuera a estudiar y ya no habían regresado al casarse e instalarse definitivamente en otros pueblos y ciudades, dificultando que los *hereus* del valle, dependieran sus casas de la ganadería y/o del turismo, encontraran una mujer autóctona con la que casarse¹⁸². El desarrollo del turismo en la comarca y el valle, que facilitó la llegada de *dones de fora*, favoreció que Ramón y otros hombres, próximos a su generación, pudieran encontrar una mujer con la que casarse y dar continuidad a la casa. Este hecho explicaría porqué no había hombres solteros de 40 y pocos años de edad en 2005, y sí había *concos* (solteros) de más de 50 años de edad, todos dependientes de la ganadería a la que continuarían dedicándose hasta el día de su jubilación. Estos hombres, los solterones a los que se refería Antonia, serían los mismos a los que hace referencia Lluís (1967) cuando habla de la soltería masculina de las primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado, y que los hombres de la comarca atribuían a un cambio de comportamiento en las mujeres que habían pasado a preferir el matrimonio con trabajadores y operarios de las centrales hidroeléctricas, porque ello les permitía vivir en un piso, en alguna ciudad mediana, lejos de la vida sacrificada que les esperaba en una casa payesa. Lo que había acabado comprometiendo la continuidad de las casas, viéndose los *hereus* obligados a mal vender el patrimonio y buscarse un trabajo en otro lugar, o a quedarse en la casa y vivir solos.

¹⁸² Más adelante, en otro apartado se hace referencia a la relación entre la inversión de las casas en los negocios turísticos y el retorno de los jóvenes autóctonos que habían salido del valle para estudiar, en un contexto de crisis económica generalizada en que las posibilidades de encontrar un buen trabajo se habrían reducido considerablemente. Esto también favorecería que se emparejaran con mujeres y hombres originarios de la comarca donde preveían instalarse definitivamente.

El matrimonio con una *dona de fora* habría evitado que Ramón se convirtiera en un *conco*, pero dado que no se trataba, como en el caso de Pedro, de una mujer hija de una *casa pagesa* del valle educada para subordinar los intereses personales a los de la casa, sino de una mujer 17 años más joven con una formación superior y el deseo de desarrollar una carrera profesional, la dinámica familiar de este hombre era muy diferente a la de Pedro, aunque ambos habían conseguido casarse, cumpliendo con una de las principales funciones de un *hereu*.. Para ver cómo la casa de Ramón era capaz de reproducir el grupo doméstico y diversificar su economía para garantizar su continuidad por la reinterpretación de un sistema de autoridad tradicional que instituye la jerarquía en el ámbito doméstico, se va a presentar el modo en que la mujer de Ramón concibe la función de *la jove* de la casa.

En 2007, la mujer de Ramón contaba que sólo pasaba tres días a la semana en casa, con su marido y su suegra, viuda y de 80 y pocos años de edad, porque el resto de la semana vivía en Andorra donde trabajaba como maestra. Su trabajo le satisfacía mucho, y no se planteaba cambiarlo por un puesto de trabajo en el instituto de la capital de la comarca, situado a poco más de 30 kilómetros del pueblo en el que se había casado. También decía que no descartaba poner en marcha algún negocio de turismo rural, pero que esta opción la dejaba para más adelante cuando tuviera un hijo, porque entonces tendría que pasar más tiempo en casa. Lo que por el momento consideraba prioritario era continuar trabajando en lo que se había formado, para lo que contaba con el apoyo incondicional de su marido¹⁸³. En una visita a la casa de Ramón fue su mujer quien se encargó de mostrar las distintas estancias de la casa, incluida la capilla, mientras su suegra permanecía en la cocina, poniendo especial énfasis en el mobiliario antiguo que contaba con piezas catalogadas. Según esta mujer, en la casa se había encontrado mucha documentación referente a la actividad económica de la casa, entre el siglo XVI y hasta la primera mitad del siglo XX, que ella misma se había encargado de revisar y de depositar en el archivo comarcal. La ganadería había sido un recurso importante de la casa, que también habría mantenido relaciones comerciales con Cuba y había sido accionista de una fragua local. Haciendo un repaso de las mujeres que habían sido *les joves* de la casa, la mujer de Ramón explicaba que todas habían sido “muy señoras”, esto es, hijas de casas muy importantes e influyentes de la comarca que les habían

¹⁸³ Según contaba esta mujer, turistas y propietarios de segundas residencias le habían sugerido que construyera un museo en casa, porque entendían que su casa, que “tenía mucha historia”, era un lugar de visita obligado para todos los que quisieran conocer el pasado del valle.

proporcionado una buena educación y una buena dote¹⁸⁴. Un origen social que ni ella ni su suegra compartían, aunque lo que diferenciaba especialmente a la mujer de Ramón del resto de *joves*, era el hecho de que ella no era hija ni del valle ni de la comarca.

La relación entre la madre y la mujer de Ramón parecía ser bastante buena, quizá porque ambas se habían visto en la necesidad de trabajar de jóvenes, aunque su vida diaria, una vez casadas, fuera básicamente diferente, como ponía de manifiesto la historia de vida de la madre de Ramón. En 2008, la madre de Ramón explicaba que la primera vez que había entrado en la casa de la que acabaría siendo *la jove* fue como criada de la mujer que se convertiría en su suegra. En aquella época, primera mitad del siglo XX, en la casa había hasta 13 personas entre jornaleros y criadas. Esta mujer interpretaba su boda con el hijo que su suegra había tenido en segundas nupcias, cuando se casó con el hermano del que fuera su primer marido después de quedarse viuda, como la repetición de una situación que ya se había dado un tiempo antes, cuando una tía suya se había casado con el hijo que su suegra había tenido del primer matrimonio, a pesar de la oposición de su suegra porque su tía, como ella, eran hijas de una *casa baixa* (una casa pobre). Según contaron algunos *veïns* del pueblo, el matrimonio de la tía de la madre de Ramón y el primer hijo de su suegra llegó a celebrarse, porque el importante patrimonio de la casa de Ramón permitió que los dos hijos de su abuela llegaran a un acuerdo para repartirse a partes, más o menos iguales, los bienes de la casa, permitiendo que la nueva casa (el que se marcha de casa es el hijo del primer matrimonio) fuera también una *casa forta*, sin que la *casa pairal* viera disminuir su posición. Según la madre de Ramón, la relación con su suegra mejoró con el tiempo, especialmente en los últimos años cuando era mayor y precisaba que la atendiera, aunque nunca se lo puso fácil por mucho que ella se esmerara en hacer lo que le decía y en hacerlo bien. Durante los primeros años de matrimonio la madre de Ramón contó con la ayuda de criadas y niñeras, pasando luego a asumir toda la carga del trabajo doméstico. Su marido había contado con la ayuda de jornaleros para trabajar la tierra y cuidar del ganado, pero su hijo siempre había llevado la explotación ganadera solo.

La historia de la casa de Ramón era la historia de la puesta en práctica de toda una serie de estrategias matrimoniales diversas, siendo el matrimonio con una *dona de fora* una más de ellas, para garantizar la continuidad de la casa por la institución de un sistema de autoridad que asigna a cada miembro del grupo doméstico una posición y una función.

¹⁸⁴ La dote de una de estas mujeres, hija de un notario de la comarca, preveía los servicios de una criada que cada mañana le llevara el desayuno a la cama.

Haciendo referencia a las distintas generaciones de una familia que podían convivir en la misma casa, la mujer de Ramón decía que para evitar posibles conflictos lo mejor era que cada generación dispusiera de un espacio propio, como sucedía en su casa. Cuando regresaba al valle después de la semana laboral, Ramón y su mujer ocupaban el piso superior de la casa que habían convertido en una vivienda independiente, mientras la madre de Ramón continuaba viviendo en el piso de abajo, el que los miembros de la familia siempre habían ocupado. Cuando su mujer se marchaba, Ramón se trasladaba al primer piso para hacer vida con su madre. En este punto es importante considerar el modo en que Ramón entendía la relación entre suegra y *jove*, comparándola con la relación entre suegro y *jove*. Según decía, al relación entre yerno y suegro se basaba en ponerse de acuerdo sobre el trabajo que iban a realizar el día siguiente¹⁸⁵, mientras que la relación entre las mujeres de la casa siempre estaba envuelta de tensiones y malentendidos, más si la *jove* no era originaria del valle o de alguna zona próxima, porque las *dones de fora* no sabían vivir en los pueblos de alta montaña. Lo que significaba que podía llegar el día en que quisieran marcharse, llevándose a sus hijos y comprometiendo la continuidad de la casa. Ramón explicaba que las *dones de fora* que se habían casado con *veïns*, en la década de 1980, después de venir a trabajar en la hostelería, y que eran las mismas que trabajaban desde casa en el negocio de turismo rural familiar de las *cases que van a més*, tenían más probabilidad de adaptarse al tipo de vida del valle, porque eran originarias de otras zonas de montaña¹⁸⁶. Cuando de más lejos venía la mujer, afirmaba Ramón, menos probabilidades había de que aguantara vivir en el valle. A pesar de describir una situación que bien se correspondía con la suya propia, Ramón puntualizó que él y su mujer mantenían una excelente relación, no como otros hombres de su generación, también casados con *dones de fora*, que se veían obligados a someterse a la voluntad de su mujer. En este contexto Ramón hizo alusión a la expresión local “*mai cap tronc bo riu amunt*” (nunca un tronco bueno circula río

¹⁸⁵ Es de destacar que este hombre plantee la relación entre suegro y yerno en el contexto de una economía basada todavía en el sector primario. En la época de esta conversación, en ninguna casa del valle se daba esta situación. Por otro lado, este hombre, que nunca había convivido con su suegro, tampoco contaba con esta experiencia. Es de destacar que en este caso como en el caso del anciano anterior cuando explicaba su experiencia como *el jove* de la casa presentan una relación entre yerno y suegro exenta de conflictos. Si en el caso de Ramón esto puede explicarse por no contar con la experiencia que le muestre lo contrario, en el caso del anciano puede deberse a la importancia de evitar los conflictos cuando la posición que se ocupa no legítima a uno para actuar de otra manera.

¹⁸⁶ Estas mujeres habrían venido a trabajar en las fondas que ya existían a principios del siglo XX y que se habían modernizado, y en el primer hotel del valle, pero con anterioridad a estas mujeres, sobre mediados de los años 50 del siglo pasado, otras mujeres originarias de valles próximos, ya ancianas y casadas con *veïns*, habrían llegado para trabajar en las fondas locales o como criadas en las *cases fortes*.

arriba), para reafirmar su convicción de que uno no se podía fiar de “lo que llegaba de fuera”, en este sentido de *les dones de fora*. Por su parte, la madre de Ramón corroboró las palabras de su hijo añadiendo que un *hereu* nunca debía abandonar la casa.

Es importante señalar que Ramón se convierte en *l'hereu* después de que su hermano mayor, al que se dio estudios, renunciara en su favor, mostrando como sucedía en el caso de Antonia, que tampoco era la primogénita, cómo la importancia de conservar y transmitir un patrimonio familiar para la continuidad de la casa conllevaba la creación de nuevas relaciones significativas para la institución de una jerarquía entre los miembros del grupo doméstico, legitimando la continuidad del sistema de autoridad tradicional. De igual modo, la clasificación de las mujeres en distintas categorías, *del país* y *de fora*, según se las consideraba más o menos idóneas para contraer matrimonio con un *veí*, no debería ser considerada como resultado de los constreñimientos que impone la institución de una organización doméstica, según un sistema de autoridad fundamentado en un tiempo anterior, sino como la resignificación de la realidad para que nuevas categorías de individuos, puedan pasar a completar el grupo doméstico para que todas las posiciones y funciones precisas para la continuidad de la casa estén representadas. Las palabras de Ramón habría que considerarlas en esta dirección, mostrando además cómo la no satisfacción de la situación ideal, casarse con una *dona del país*, generaba una serie de contrariedades e incertidumbres sobre el futuro de su matrimonio y de la propia casa.

Después de que Ramón hubiera terminado de describir su idea de una *dona de fora*, su mujer, que en presencia de su suegra le llamaba *l'hereut*, de forma cariñosa pero con tono irónico, le replicó diciendo que como él siempre había vivido en la casa donde había nacido con su madre, donde muy probablemente moriría, no podía comprender la experiencia de sentir que no se pertenece al lugar en el que uno vive. En otras ocasiones, y ante la presencia de otras *dones de fora* de su generación, que también se habían casado en el valle después de subir a trabajar en la hostelería, la mujer de Ramón había explicado que cuando alguien le preguntaba de dónde era, siempre respondía que vivía en el pueblo de su marido –lo que, por otra parte, no era del todo cierto–, pero que era hija del pueblo en el que había nacido, en el que se había criado y en el que vivía su familia. También había comentado que nunca había imaginado que acabaría casándose en el valle, hasta que un día, “le dio el amor”. Cuando expuso a su familia su intención de casarse en el valle sus padres intentaron disuadirla, porque entendieron que era una locura. Haciendo balance de su vida como casada, la mujer de Ramón decía que se

sentía muy afortunada y que mantenía una relación cordial con toda la población, a la que casi no veía, porque cuando estaba en el valle pasaba gran parte de su tiempo en casa. También comentaba que se sentía feliz, porque había conseguido llevar la vida que deseaba, es decir, trabajar en lo que se había formado, aunque el día que tuviera un hijo las cosas cambiarían porque entonces tendría que implicarse más en la vida social del valle. Su principal confidente era otra *dona de fora*, originaria de un pueblo próximo al suyo. Del discurso de la mujer de Ramón se desprende que si bien pasa a ocupar una posición dentro de un sistema jerárquico, lo que prima es la realización de sus proyectos personales. En este sentido, el hecho de no entrar en sus planes tener un hijo a corto plazo añadía incertidumbre a la posible continuidad de la casa por la imposibilidad de transmitir el patrimonio.

En relación con su experiencia de vida previa, la mujer de Ramón explicaba que en los pueblos siempre pasaban cosas, pero que conflictos como los que había entre las casas del valle, especialmente entre las *cases fortes* y las *cases pobres*, nunca los había visto. Según esta mujer, en el pueblo vivía una familia, originaria de una *casa pobra* que estaba enfrentada con la suya debido a la construcción del bloque de apartamentos que una inmobiliaria construía en el terreno que habían ocupado unas cuerdas de la familia, por considerar que el edificio no cumplía las normas urbanísticas. Según decía, algunos miembros de esa casa habían trabajado como jornaleros en la casa de Ramón y en otras *cases fortes*, que les habían ayudado a sobrevivir al proporcionarles un sustento, pero en lugar de estar agradecidos y valorar la importante función que las *cases fortes* habían hecho en el pasado, al favorecer la mejora de las condiciones de vida del resto de casas, ahora se dedicaban a denunciar y a amenazar a su marido. Las palabras de la mujer de Ramón ponían de manifiesto cómo los conflictos entre las casas por la desigual posesión de patrimonio, con independencia de la forma por la que se expresara, siempre volvían al presente. Aunque lo más interesante era que dejaban entrever cómo en las últimas décadas la distancia entre las casas se había acortado, cuando las casas con menos patrimonio habían sido capaces de dedicarse al turismo. Esto era lo que había pasado con la *casa pobra* anterior, convertida en una *casa que va a més*, –en las elecciones municipales de 2015 su cabeza de familia se convierte en el presidente de la Junta de Vecinos del pueblo–, que en un nuevo contexto económico había escalado posiciones y contaba con la fuerza suficiente para enfrentarse a una antigua *casa forta*. La mujer de Ramón contó que en la casa de su marido ya no había jornaleros, porque no se podía afrontar el pago de los sueldos, lo que significaba que la casa aun siendo

considerada una *casa forta* había perdido capacidad económica. En este sentido, la mujer de Ramón también contó que conseguir que una *casa forta* se tuviera en pie costaba mucho dinero, porque los sueldos eran los mismos para todos los individuos (con independencia de la casa de la que fueran hijos), pero los gastos de mantenimiento y conservación de las distintas estancias de una *casa forta*, según su forma original, sólo hacían que ir en aumento. Según Ramón, su mujer y él se ganaban bien la vida, pero desde que se habían casado los gastos cada vez eran mayores. Uno de estos gastos era la casa que su mujer empezó a construir en el pueblo del que era hija. Ramón explicaba que aunque la casa era de su mujer, porque ella había asumido su coste con el dinero que ganaba, la economía familiar también se había acabado resintiendo. También hay que considerar que el tipo de vida que Ramón y su mujer llevaban, poco tenía que ver con la austeridad en la que vivían Pedro y su familia. La construcción de la casa de la mujer de Ramón, de la que muchos *veïns* estaban al corriente, fue interpretada como la prueba de que este matrimonio acabaría rompiéndose, porque la mujer de Ramón acabaría marchándose a su pueblo de origen como era de prever en una *dona de fora*.

En relación con las dificultades económicas en las que parece que se encuentra la casa de Ramón para mantener su posición y satisfacer las necesidades de sus miembros, es importante considerar todas las estrategias económicas que los miembros de la casa idean y/o son capaces de poner en práctica entre 2006 y 2009. Entre 2007 y 2008, Ramón pasa a recibir un sueldo por su trabajo en una de las brigadas del parque natural, junto con otros hombres autóctonos que se dedicaban a la ganadería a tiempo parcial. Según contó Ramón muy satisfecho, este trabajo, de media jornada, le iba a permitir tener un sueldo y continuar cuidando de la explotación ganadera. Sin embargo, su “decisión” *d’anar al jornal* (ir al jornal), fue ampliamente criticada por los *veïns* por consideraban que era una práctica que no se correspondía con la condición *d’un hereu d’una casa forta*. Otras críticas habían sido que las dificultades económicas de la casa de Ramón se debían a su mala gestión, que ya se había visto en la necesidad de vender importantes extensiones de tierra, porque no le gustaba trabajar. La transformación de Ramón en trabajador asalariado, fue poco más que anecdótica. Lo que cabe destacar es que desde su punto de vista se trataba de una opción que tenía su lógica, porque en su función *d’hereu*, que miraba por el patrimonio familiar, le iba a permitir conseguir más recursos para la casa. Mientras tanto su mujer ideaba otras formas para aumentar las entradas de capital. Una de estas iniciativas era la construcción, en dependencias anexas a la casa, de un obrador para el despiece del ganado y la venta de carne en una pequeña

tienda que pensaba abrir al lado mismo del obrador. La idea era que la tienda estuviera abierta los fines de semana, los días festivos, por Semana Santa y durante los meses de verano, que era cuando ella estaba en casa y no sabía cómo ocupar el tiempo. Según Ramón, esta obra que se realizaría aprovechando la disponibilidad de subvenciones y estaría acabada en un par de años, también implicaría aumentar el número de cabezas de ganado. Pero a día de hoy, el obrador es una idea pasada. El principal motivo que habría impedido su construcción había sido la dificultad para conseguir un crédito. Otra iniciativa que la mujer de Ramón planteaba, siguiendo algunos ejemplos que conocía, era la conversión de una borda familiar de fácil acceso en un restaurante durante los meses de verano. Esto permitiría sacar una rentabilidad de un patrimonio que había perdido valor al quedar gradualmente en desuso, e invertir los beneficios que se obtuvieran en reformar la misma borda para evitar que entrara en estado de ruina. Ramón se mostraba muy ilusionado con ambas posibilidades, porque ello fomentaría que su mujer pasara más tiempo en casa, siendo entonces el momento de tener un hijo. Pero esta idea, como la anterior, tampoco llega a materializarse.

Finalmente, en 2009 nació el primer y único hijo de Ramón, después de siete años de matrimonio. Poco tiempo antes de quedarse embarazada, su mujer, que se acercaba a los 40 años de edad, explicaba que su suegra insistía en que tuviera hijos, porque aunque el hermano de Ramón había tenido hijos era importante que *l'hereu* de la casa tuviera sus propios hijos. Pero contra todo pronóstico, el nacimiento de su hijo no altera la dinámica familiar de Ramón. Como en 2005, y hasta día de hoy, su mujer continúa trabajando y viviendo gran parte de la semana en Andorra, mientras en la *casa pairal* permanecen Ramón, su madre y su hijo, que el mismo Ramón atiende mientras cuida de la explotación ganadera¹⁸⁷. La decisión de la mujer de Ramón de dejar a su hijo recién nacido en casa y marcharse a trabajar fuera fue ampliamente criticada por otras *dones de*

¹⁸⁷ Este no era el único caso de un matrimonio que pasaba gran parte del tiempo separado. En el valle también vivía un *veí*, también ganadero, que se había casado hacía 30 años, aunque sólo había convivido con su mujer al inicio de su matrimonio, cuando nació a su hija. Su mujer, originaria de un valle cercano, se había trasladado con su hija a una ciudad de la costa catalana donde trabajaba y vivía. Según contaron algunos *veïns*, en un inicio, las visitas entre ambos eran relativamente frecuentes, con el tiempo pasaron a ser menos regulares hasta convertirse en esporádicas, por no decir inexistentes. En 2005, con 57 años de edad este hombre, que durante el día habitaba la casa de sus padres en su pueblo natal, mientras dormía en otro pueblo, en una casa que había pertenecido a un pariente de su mujer, explicó que no se planteaba ir a vivir con su mujer, a la que apenas visitaba, porque no se acostumbraba a la vida de ciudad. Una explicación que contrastaba con la de la población local (*veïns* y *gent de fora*) que decían que este comportamiento debía entenderse como la manera de no abandonar el patrimonio (básicamente, propiedades inmuebles) con el que este hombre y su mujer se habían hecho a raíz de su matrimonio. Otros *veïns* también decían que casarse para vivir así no valía la pena.

fora (mujeres originarias de otros lugares casadas con *veïns* y/o con hombres no autóctonos) también madres, que tenían una situación laboral más precaria o dependían básicamente del sueldo de sus maridos, que afirmaban que tener un buen puesto de trabajo no lo era todo en la vida. Cuando uno decidía casarse con alguien, debía tener en cuenta en que casa se casaba, porque era obvio que Ramón siendo ganadero y *hereu* no podía abandonar la casa, porque dependía de su patrimonio para vivir y porque en ella vivía su madre. Mientras tanto Ramón insistía en que las condiciones laborales de su mujer eran demasiado buenas como para abandonar su trabajo¹⁸⁸. Además, cuando estaba en casa también le ayudaba en la explotación ganadera. La defensa que este hombre hacía de su mujer ante *veïns* y *dones de fora* tenía que ver con que su mujer se había convertido en una fuente importante de ingresos, que favorecía que la ganadería continuara siendo identificada como la principal actividad económica de la casa, pero también con que debido a su formación se había convertido en una fuente de prestigio para la casa. Un capital simbólico, que como era de esperar de una buena *jove*, la mujer de Ramón invertía a favor de la familia, fomentando las relaciones de la casa con el exterior; pues era ella la que en casa de su marido atendía las visitas de propietarios de segundas residencias, turistas y *fills del poble*, bien situados. En este sentido, también es importante considerar que Ramón no tomaba ninguna decisión que afectara el patrimonio de la casa hasta que no había escuchado la opinión de su mujer, delegando en ella gestiones y trámites administrativos. Pero lo anterior no quita que lo que confiere a la mujer de Ramón su capacidad de maniobra y la posibilidad de desarrollar una carrera profesional fuera de casa es que de ella depende la reproducción del grupo doméstico. La situación de la casa de Ramón muestra cómo la institución del sistema de autoridad que garantiza la transmisión del patrimonio y la continuidad de la casa impone límites a la capacidad de acción de los miembros del grupo doméstico dirigiendo sus prácticas, pero también cómo el sentido de un sistema de posiciones jerárquicas interdependientes depende de su institución por distintas formas, en distintos momentos. Así se puede entender la demora de la mujer de Ramón en tener un hijo, pero también el acceder en dar un *hereu* a la casa, que se llamará como su padre, que esta mujer vuelva a reemprender su carrera profesional después de ser madre, y que Ramón continúe viviendo en casa con su madre y su hijo.

¹⁸⁸ Es importante tener en cuenta, que una idea generalizada entre los *veïns* era que a les *dones de fora* casadas con *veïns* no les gustaba trabajar, que pasaban el día criticando al resto de la población y que presionaban a sus maridos para que satisficieran sus demandas.

En lo que sigue a continuación se va a mostrar cómo la lógica que fundamenta las estrategias matrimoniales de las *cases fortes*, las que poseen un importante patrimonio, tierras y ganado, por la institución de un sistema de autoridad tradicional compromete la reproducción del grupo doméstico de las *cases riques*. En 2006, Carlos, de treinta y pocos años de edad, *hereu*¹⁸⁹ de un negocio turístico, compuesto por un hotel y un bloque de cinco apartamentos, explicaba que había conocido a la que se convirtió en su esposa un verano que ella había ido al valle a hacer turismo. Lo que más valoraba en una mujer era que fuera trabajadora, que mirara por el bien de la casa y que no se fijara en otros hombres. El día a día de Carlos, como el de sus padres transcurría entre las cuatro paredes del hotel familiar en que trabajaban. Su mujer, hija de una *casa pagesa* bien situada de una comarca del centro de Cataluña, explicaba que había cursado la educación secundaria, y que su hermano pequeño, por ser hombre, se había convertido en *l'hereu* de su casa. En 2006, esta mujer tenía 28 años, y hacía cuatro que se había casado y se había instalado en el valle. Hasta entonces había vivido con sus padres en la masía familiar ayudando en la explotación agrícola. La masía de sus padres pertenecía a un pueblo muy pequeño, aunque mayor que el pueblo en el que ahora vivía. Desde que se había casado trabajaba en el negocio turístico de la familia de su marido, en el que se había iniciado cuando todavía era novia de Carlos, ambos vivían en el último piso del hotel que habían acondicionado como su vivienda. La mujer de Carlos, también contaba que desde que se había casado acostumbraba a hacer vacaciones con su marido, dos veces al año, en las épocas en que el negocio familiar lo permitía. Pero según explicaba la población local (*veïns* y *gent de fora*), esta mujer no pasaba mucho tiempo en el valle, porque entre semana acostumbraba a pasar los días en casa de sus padres, regresando los fines de semana para trabajar en el hotel de su suegro.

En una ocasión, la mujer de Carlos explicaba que vivir en el valle no era fácil, porque era un lugar muy diferente del que ella procedía. La principal diferencia, decía, estaba en que la población acostumbraba a justificar sus acciones y sus consecuencias argumentando que se había limitado a proceder cómo siempre se había procedido, como si las cosas no pudieran ser de otra manera. En tono irónico también decía que le hubiera ido bien leer algo acerca de cómo era la población antes de subir a vivir al valle, porque después de cuatro años todavía continuaba sorprendiéndose de su

¹⁸⁹ Con la expresión *hereu* la población local suele referirse a los cabezas de familia de las casas que sólo viven de la ganadería. Pero esto no quita que en el resto de casas, tengan éstas más o menos patrimonio, y dependan de distintas actividades económicas, no haya un *hereu* que en su función de cabeza de familia represente la casa ante el resto de *cases veïnes*.

comportamiento. En su opinión, la población (*veïns*) era muy cerrada, y más la que no trabajaba de cara al público. Decía que el valle justo estaba empezando a abrirse al exterior, y que quedaba por ver qué pasaría dentro de unos años con la llegada de más mano obra inmigrante para trabajar en la hostelería. Como otras mujeres del valle, autóctonas y no autóctonas, de diferentes generaciones, calificaba a los *veïns* y a sus hijos de machistas, y recordaba el día en que había discutido con su marido, porque un *veí* del pueblo había ido a decirle que había estado hablando durante un buen rato con otro hombre. Si una mujer hablaba más de media hora con un hombre, los *veïns* ya daban por hecho que “se entendían”. Una deducción que le parecía curiosa, si se tenía en cuenta que la población autóctona se definía como muy moderna, en lo que a las relaciones entre hombres y mujeres se refería. Pero según Carlos, cuando estas situaciones se daban, y un hombre avisaba a otro del comportamiento de su mujer, él debía tener en cuenta la advertencia, porque al venir de un conocido suyo sólo podía decírselo por su bien. En relación con la posibilidad de que algún *veí* le hiciera algún tipo de proposición, la mujer de Carlos explicó que esto difícilmente ocurriría, no para evitar comprometerla, sino por respeto a su marido y sobre todo a su suegro. De todas formas, a toda costa, evitaba que su comportamiento pudiera dar pie a malentendidos, aunque ya había experimentado que ello no dependía de uno mismo, sino del que los interpretaba. También añadía que, en el valle, era impensable que un matrimonio llegara a divorciarse, aunque, muchas parejas lo harían de buena gana, sino fuera por los comentarios que ello suscitaría entre la población¹⁹⁰.

La mujer de Carlos, como la de Ramón, no estaba empadronada en el valle, y tampoco acostumbraba a relacionarse con la población local, sino era cuando los atendía en el bar del hotel. Decía que iba a la suya, que pasaba de las críticas que los *veïns* pudieran hacer sobre su aspecto físico, sobre si era una aprovechada y no le gustaba trabajar, y que evitaba al máximo meterse en problemas. En la misma época, un hombre originario de la misma comarca que esta mujer, y que se había convertido en su confidente, explicaba que a la mujer de Carlos le había costado mucho adaptarse a su nueva vida en el valle. El motivo, decía, era que había abandonado su casa natal en la que no podía ser nadie –

¹⁹⁰ En esta época, en el valle vivía un hombre autóctono de 50 y pocos años de edad, ganadero y *l'hereu* de su casa que se había divorciado a principios de la década del 2000, después de vivir un tiempo separado de su mujer originaria de otro pueblo de la comarca. Según los *veïns*, el motivo del divorcio habría sido la incapacidad de este hombre por imponerse a la voluntad de sus padres, y de no mirar por su propio bien. Un comentario que sorprendía si se tenía en cuenta que lo que se inculcaba en las generaciones más jóvenes era el respeto, casi incondicional, a la autoridad de las generaciones más ancianas.

su hermano la había “destronado” al convertirse en *l'hereu* - para ir a vivir a otra casa en la que tampoco conseguía ser alguien, ocupa la posición de *la jove* y no de la *pubilla*, aunque sus suegros le habían reconocido cierta autonomía en algunos ámbitos del negocio familiar. El origen de esta mujer y el hecho de que no fuera muy bien aceptada entre el grupo de jóvenes autóctonos que solían reunirse en el bar de la familia, hizo que esta mujer fuera conocida con el sobrenombre de “*la pubilleta*”. De forma sistemática, los *veïns* y sus hijos la responsabilizaban de los cambios que se producían en el negocio turístico, que interpretaban como una muestra de que el negocio ya no funcionaba tan bien como antes. Era como si su llegada se asociara a toda una serie de novedades que se resistían a aceptar. Se quejaban de que tuviera aires de propietaria y que hablara en primera persona, como si el negocio de su suegro fuera suyo. Aunque lo que más les molestaba era que no tuviera las mismas consideraciones con ellos que con los turistas y propietarios de segundas residencias. El trato desigual que los *veïns* y algunos de sus hijos creían recibir por parte de la mujer de Carlos, había llevado a que algunos de ellos manifestaran su malestar a su suegro, favoreciendo el distanciamiento entre ambos. Por su parte, la mujer de Carlos decía que el grupo de jóvenes autóctonos sólo tenía en la cabeza la llegada del verano para salir cada fin de semana a celebrar las fiestas mayores de los pueblos de la zona. En su opinión, los jóvenes del valle vivían 20 años atrasados en comparación con los jóvenes que vivían cerca de zonas urbanas importantes, como era el caso de su pueblo, y que por muy modernos que creyeran ser por salir a menudo hasta altas horas de la madrugada, en el fondo, eran tan conservadores como sus padres. Por ejemplo, ninguno se planteaba ir a vivir en un piso de alquiler o independizarse, porque en casa de sus padres vivían muy bien. Aunque si sus padres consentían esta situación era porque les costaba imaginar que sus hijos quisieran marcharse de casa abandonando el patrimonio familiar¹⁹¹.

La mujer de Carlos nunca habló de la posibilidad de tener hijos como un proyecto a corto plazo, siendo su suegra la que con cierta frecuencia comentaba que después de cuatro años de matrimonio su hijo ya podía haberle dado algún nieto. Aunque la madre de Carlos encontraba cierto consuelo en el hecho de que ninguna de las parejas que se había casado desde principios de la década del 2000, cuyas casas también dependían del turismo, tuviera hijos. En una ocasión, haciendo repaso al origen de las mujeres que vivían en el valle, Carlos comentaba que en el valle había muchas *dones de fora*, como

¹⁹¹ La situación de estos jóvenes en relación con el patrimonio de sus casas se muestra en un apartado posterior.

la suya propia. Lo que no dijo era que su propia madre también era *de fora*, en este caso de un valle próximo, que como ella misma explicaba todavía continuaba sintiéndose *de fora* después de llevar poco más de 30 años viviendo en el valle, desde que se casó con su marido. El día a día de esta mujer, de poco más de 60 años de edad, transcurría trabajando en las dependencias del hotel del que apenas salía. A diferencia de su nuera, esta mujer nunca se quejó de las largas jornadas laborales que conlleva dedicarse a la hostelería, porque al tratarse de un negocio familiar siempre había que estar pendiente de que todo estuviera en orden. En cambio, quien trabajaba para otro, decía la mujer de Carlos, sabía la hora a la que empezaba y a la que terminaba, pudiendo olvidarse del trabajo hasta el día siguiente.

A principios de 2008, la mujer de Carlos abandonó el valle para ir a pasar unos días a casa de su familia, como hacía normalmente, aunque esta vez no regresó hasta un par de meses más tarde, dando pie a todo tipo de especulaciones sobre su paradero y el motivo de su ausencia. Una vez de vuelta, una *dona de fora* que tuvo ocasión de hablar con ella explicó que la mujer de Carlos le había contado que pasaba más tiempo en casa de sus padres, porque los pueblos de la zona contaban con más servicios –gimnasios, piscinas, etc.-, y porque las posibilidades de encontrar un trabajo con un buen sueldo eran mayores que en el valle o la comarca. También le contó que había retomado sus estudios, porque se había dado cuenta que era mejor estudiar que pasar el tiempo detrás de una barra de bar. La *dona de fora* interpretó las palabras de la mujer de Carlos, como indicativas de que su vida en el valle no le satisfacía y que buscaba alternativas para tener una mayor independencia económica al margen del negocio de la familia de su marido, donde aparte de los miembros del grupo doméstico trabajaba mano de obra proveniente de países del este de Europa o de América del sur. Todo esto en un contexto en que muy probablemente la relación con su marido no pasaba por el mejor momento, y buscaba la manera de ganarse la vida para poder marcharse. Mientras la presencia de la mujer de Carlos en el valle es cada vez más esporádica, la familia de su marido continúa ampliando el negocio turístico con la construcción de un bloque de habitaciones para alquilarlas a turistas, después de que a mediados de la década del 2000 esta casa terminara la construcción de un bloque de apartamentos. Después de una ausencia más prolongada, sobre mediados de 2009, se confirma el divorcio de Carlos y su mujer, que miembros de *cases veïnes* coincidieron en justificar por la incapacidad de esta mujer para adaptarse a la vida en el valle, como era de prever: la vida *d'una jove d'una casa rica* de la que se esperaba que se dedicara al negocio turístico familiar. La

mujer de Pedro, por ejemplo, comentó que a la *gent de fora* le resultaba difícil vivir en el valle, porque eran incapaces de adaptarse a la manera de hacer local, pero que la gente del valle (población autóctona), en cambio, sí podía salir y adaptarse a otras formas de vida¹⁹². Pedro, por su parte, decía que era de esperar que la situación no se generalizara, porque la separación de un matrimonio siempre era una desgracia para una casa, más si lo que había en juego era un importante patrimonio. La mujer de Pedro, basándose en la experiencia de una de sus hijas que con cierta regularidad trabajaba en este hotel, también comentó que la hostelería era un trabajo muy duro, porque la clientela había cambiado mucho con el tiempo y cada vez era más difícil satisfacer a todo el mundo. En relación con los comentarios de algunos turistas que, llevaban cerca de 20 años tratando con la familia de Carlos, y que responsabilizaban a su padre de ser un hombre excesivamente controlador y avaricioso, la mujer de Pedro también añadió que los tiempos habían cambiado y que si las generaciones más viejas no daban paso a las que venían detrás, las casas acabarían sin tener continuidad¹⁹³. Hasta día de hoy, Carlos continúa divorciado y trabajando en el negocio familiar, con su padre y su madre. Apenas sale del hotel, y menos del valle, y no se le ha conocido ninguna otra pareja, aunque es hijo de una de las casas más ricas del valle. En opinión de su madre, si Carlos se hubiera casado con una mujer como Marta, la exalguacil, una *dona de fora* dispuesta a trabajar en lo que fuera para sacar la casa adelante, su hijo nunca se habría divorciado.

El caso de la mujer de Carlos es especialmente ilustrativo, porque permite varias reflexiones importantes. Podría considerarse que “la decisión” de la mujer de Carlos de casarse con él, *l’hereu d’una casa rica*, tendría una relación directa con el hecho de ser la hija mayor de una *casa pagesa* bien situada, en la que pasa a ocupar un segundo plano, después de que su hermano pequeño se convierta en *l’hereu* y se quede en casa, porque ello le permite salir de su casa y entrar a formar parte de una *casa rica* en la que pasa a ocupara la posición de *la jove*. Lo que en la práctica comporta que no tenga ningún control sobre el patrimonio de la casa y que su capacidad de decisión sea mínima, a pesar de tener que trabajar duro para tirar la casa adelante. Posiblemente, la

¹⁹² Este comentario resultaba curioso si se tenía en cuenta que esta mujer, como la mayoría de los miembros de las *cases veïnes* no habían vivido fuera del valle, y los que lo había hecho impulsados por la necesidad de tener que ganarse la vida no les había quedado otro remedio que adaptarse.

¹⁹³ En este sentido, quizá no sea de extrañar que cuando la familia de Pedro decide empezar la construcción de “un museo”, una iniciativa que es obra de su mujer, para obtener ingresos del turismo y sacar una rentabilidad de “un patrimonio muerto”, la madre de Pedro hacía poco más de un año que había muerto.

socialización de esta mujer en una cultura campesina, fundamentada en un sistema de autoridad que priorizaba al sexo masculino y a la generación más anciana, también se tuvo en cuenta a la hora de considerar sus posibles aptitudes para desempeñar la función de *jove* de la casa. En relación con lo anterior, la inadaptación de esta mujer a la vida del valle, cuyo síntoma serían las frecuentes idas y venidas de casa de sus padres, pasando varios días a la semana fuera de casa, como la mujer de Ramón, aunque en este caso fuera por motivos de trabajo, y su decisión de regresar a casa de sus padres se explicaría por el hecho de que la nueva función que había pasado a ocupar la relegaba de nuevo a un posición secundaria, con la desventaja de que tenía que trabajar para el patrimonio de otros. Lo que, por otro lado, mostraba cómo la autonomía de la pareja se adapta mal a un sistema de autoridad que determina una jerarquía de posiciones y funciones.

La situación en la que queda Carlos, que vuelve a quedarse soltero tras el divorcio, podría entenderse cómo el resultado de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* llevada a las últimas consecuencias, poniendo de manifiesto que si en el pasado reciente había sido la dependencia de la ganadería lo que había comportado que hombres de un par de generaciones más antiguas se quedaran solteros, ahora era la dependencia de las casas del turismo lo que estaba detrás del divorcio y la soltería de los *hereus* que debían convertirse en la siguiente generación de *veïns*. Lo que permitía afirmar que el complejo sistema de autoridad tradicional cuya finalidad era la salvaguarda del patrimonio familiar había acabado comprometiendo la capacidad de reproducción de los grupos domésticos que incansablemente continuaban trabajando para acrecentar el patrimonio de las casas. La situación de Carlos como la de Ramón mostraban que eran las mujeres las que se movían, las que llegaban y las que se marchaban, mientras los hombres, junto con el patrimonio y las casas, eran los que permanecían en el valle. En este contexto, las palabras de la mujer de Pedro, cuando decía que la gente del valle sí podía adaptarse y vivir en otro lugar había que considerarlas en relación con la experiencia de vida de los que se habían visto en la necesidad de emigrar, pero no con la de los *hereus* de las casas con importantes patrimonios que pasaban su vida en su casa de origen. En este sentido, había quien decía que Carlos difícilmente volvería a encontrar una pareja, sino volvía a subir una *dona de fora* que quisiera quedarse a vivir en el valle, porque aparte de que él no salía de casa, tampoco se podía esperar que se marchara a vivir a otro sitio teniendo en cuenta todo el

patrimonio que la casa poseía¹⁹⁴. La situación de la casa de Carlos ejemplificaba que el sistema de autoridad que organizaba el trabajo, las relaciones, las posiciones y las funciones entre los miembros del grupo doméstico en un contexto de terciarización de la economía era el mismo que habría organizado la vida doméstica en un contexto económico anterior, cuando la ganadería era la principal actividad económica de las casas, por mucho de que las *casas riques* insistieran en diferenciarse de las *cases fortes*. Para continuar mostrando cómo la institución de un sistema de autoridad tradicional para la transformación del patrimonio en un nuevo contexto económico compromete la reproducción del grupo doméstico, y la importancia de la socialización de los miembros de la generación más joven en un sistema de valores que reconoce el sacrificio, el esfuerzo y el trabajo de los miembros del grupo doméstico para la continuidad de la casa legitimado en ese sistema de autoridad, se va a presentar la situación de José, miembro de otra *casa rica*. En este caso la futura *jove* no era una *dona de fora*, sino una *dona del país*, esto es, originaria de la comarca. Un par de años antes de su divorcio, la mujer de Carlos había predicho que la novia de José, cuya casa también dependía de la hostelería, no se quedaría a vivir en el valle. Como era su caso, lo más seguro era que pasara unos días en el valle y otros en la capital de la comarca, de donde era hija, en casa de sus padres. En cambio, miembros de *cases veïnes* afirmaban que esta chica a diferencia de la mujer de Carlos sí se quedaría a vivir en el valle y sería capaz de llevar el negocio turístico de la familia de su novio, porque antes de instalarse en el valle ya ayudaba en la fonda los fines de semana, después de trabajar como administrativa el resto de la semana. Lo que satisfacía mucho a la familia de José, aunque ello también significara que esta chica y José, apenas tuvieran tiempo de ocio, porque cuando estaban juntos era para trabajar en el negocio turístico de la familia de él. Entre 2006 y 2007, esta familia –la misma que había disfrutado de hasta cuatro *drets de veïnatge*- acabó de acondicionar los dos apartamentos turísticos que decide “regalar” a los dos nietos de la casa, siendo entonces cuando José y su pareja viven juntos en el valle. Pero apenas transcurridos poco más de dos meses de convivencia, y después de algo más de siete años de noviazgo, la relación se rompe, regresando la novia de José a la casa de sus padres. La situación de esta casa, como había pasado en el caso de la casa de Carlos,

¹⁹⁴ En relación con el caso de Carlos, cabe recordar el caso de dos hombres de cerca de 70 años que eran hijos de una casa con un importante patrimonio, sin ser una *casa forta*, que en la década de 1970 decidieron abandonar el valle e instalarse en Lleida para evitar quedarse solteros, justamente a causa del patrimonio. Según decían, en una ciudad había más oportunidades para relacionarse y conocer gente. Uno de ellos había conseguido casarse y fundar una familia, el otro permanecía soltero. En el valle conservaban la casa familiar y las tierras que explotaba el hijo de Antonia.

también se convierte en tema de conversación recurrente entre la población local. Así, un *veí*, de unos 70 años de edad, explicó que desconocía lo que podía haber pasado, aunque había oído decir que esta chica se había marchado, porque no quería pasar los días trabajando en el negocio turístico de la familia de su novio, lo que desde su punto de vista tampoco era tan grave porque en algún lugar había que acabar trabajando. Por su lado, Eva, una mujer, también originaria de la comarca, casada con el hijo de un *veí*, que había desestimado vivir en el mismo pueblo que sus suegros, explicaba que muy probablemente la ruptura se debía a la decisión de esta chica de no querer continuar siendo la mano de obra que siempre debía estar disponible para trabajar en el negocio de la familia de su novio sin ninguna consideración. Lo que contrastaba con lo que comentaba una *dona de fora*, que había coincidido trabajando con esta chica en el negocio turístico de la familia de José, cuando explicaba que a la futura *jove* se le preparaba la comida aparte, y nunca comía con el resto de trabajadores. Según Eva, los miembros de esta familia eran muy trabajadores, pero también eran muy exigentes con la mano de obra que contrataban, generalmente chicas estudiantes de hostelería originarias de Bulgaria. A Eva, le costaba entender la codicia de esta familia y le parecía casi enfermizo que en esa casa sólo se tuviera en la cabeza el continuar acumulando más patrimonio (dinero), con todo lo que ya tenían¹⁹⁵. Esta mujer también explicó que la madre de José –una de las dos hijas de la casa- había comentado que a la novia de su hijo no le gustaba trabajar y que había sido una aprovechada. También había dicho, que siendo como era la hija de una mujer que trabajaba como limpiadora, contenta podía estar de haber tenido la oportunidad de pasar a formar parte de una familia como la suya. Pero lo que más sorprendía a Eva era que la madre de José llegara a comentar que si sus hijos no encontraban la mujer adecuada para casarse se quedarían solteros, porque le costaba entender cómo una madre podía subordinar la felicidad de sus hijos a la continuidad del negocio familiar. José, trabajaba a diario en la fonda familiar de la que apenas salía, mientras su hermano, que tenía otra ocupación, ayudada los fines de semana, cuando regresaba al valle y cuando más trabajo había, sin percibir ninguna remuneración, según había explicado sus propia madre¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Ya se ha hecho referencia al patrimonio de esta casa en otra ocasión, sólo recordar que además de una pensión y un bloque de seis apartamentos, poseían otras dos casas más que alquilaban a turistas.

¹⁹⁶ Desde mediados de la década de 1990, esta familia había constituido una S.L, una tipo de sociedad mercantil por la que las casas de la comarca que dependen exclusivamente del turismo, suelen gestionar el negocio turístico familiar. Según explica, en 2015, el director del gremio de hoteleros del Pallars Sobirà, propietario de un hotel, la constitución de una S.L respondía a la prioridad de preservar el patrimonio

Otras mujeres, autóctonas, se expresaron en una línea similar a la de la madre de José, argumentando que esta chica debía haber considerado la situación de la casa de su novio, que trabajaba y vivía del negocio familiar, porque era obvio que José no iba a abandonar la casa. Por su parte, la novia de José habría explicado que no recibía ninguna remuneración por trabajar en el negocio de la familia de su novio, para evitar el compromiso de tener que trabajar cada fin de semana, aunque lo cierto era que si esta chica quería ver a su novio no le quedaba otra opción que trabajar en la fonda que era donde él siempre estaba. Excepcionalmente, en alguna ocasión habían conseguido ausentarse, pero siempre bajo motivos más que justificados, como una visita médica. La madre de José era maestra, pero los fines de semana y cuando regresaba a casa después de la jornada laboral, también ayudada (trabajaba) en el negocio de casa.

Para comprender mejor la dinámica de esta familia es importante considerar el testimonio de la abuela de José, y la relación que esta mujer establecía entre las ideas de casa, patrimonio y familia. En 2006, esta mujer, de 80 años de edad, que solía pasar las tardes en el bar familiar, explicaba que la suerte de un negocio familiar dependía de la implicación de todos los miembros de la familia. Contaba que había pasado algo más de 40 años de su vida trabajando en la cocina de la fonda, de donde apenas salía¹⁹⁷, y que a sus dos nietos, siendo todavía unos críos, ya los vestían con los uniformes de camarero y cocinero respectivamente, para que fueran introduciéndose en el negocio, porque el éxito y la continuidad de un negocio familiar dependía del tipo de educación que recibía la generación más joven. Orgullosa, esta mujer todavía recordaba el día en que un cliente había querido contratar a sus nietos para su negocio de restauración por el buen servicio prestado. Las dos hijas de esta mujer, la madre de José y su hermana mayor, soltera, compartían el mismo punto de vista que su madre. Ambas coincidían en que la hostelería era un trabajo duro que comportaba jornadas laborales interminables, pero

inmueble de la casa (el edificio del hotel) de la gestión empresarial del negocio. A efectos prácticos esto significaba que era la S.L la arrendataria del negocio, y que era ella, los accionistas que la integraban, los que deberían responder en caso de una mala gestión, sin que ello supusiera la pérdida de patrimonio. Los accionistas son generalmente miembros de la familia, de modo que son los miembros del grupo doméstico los que asuman la función de administrador, vocal, etc., aunque otros individuos puedan ser socios fundadores. Los accionistas que trabajan para la S.L lo hacen como trabajadores autónomos y perciben unos ingresos según el cargo que desempeñen, además de percibir la parte proporcional de los beneficios, según el capital aportado. Los trabajadores que la sociedad precisa contratar reciben un salario, según el convenio de la S.L.

¹⁹⁷ Esta mujer llega a explicar que incluso los médicos iban a visitarla a la cocina. Con anterioridad, esta mujer había trabajado como niñera en la casa de Pedro, siendo él quien en la actualidad explotaba las tierras de esta casa.

también opinaban que había sido el cambio en la educación de los hijos lo que había propiciado que los establecimientos turísticos del valle, y de la comarca en general, se vieran obligados a contratar mano de obra extranjera, porque ninguna joven de la zona quería trabajar en la hostelería¹⁹⁸. Según estas mujeres, el par de apartamentos que la familia había acondicionado para José y su hermano eran la forma de agradecerles el esfuerzo que hacían para que el negocio funcionara, beneficiando con ello a toda la familia. La tía de José, también explicaba que la familia decidió apostar por el turismo cuando su hermana pequeña se casó y decidió quedarse a vivir en el valle, y que cuando sus sobrinos se quejaban por el trabajo que les exigía les respondía que el esfuerzo que hacían no era en beneficio de ella, sino en el suyo propio porque el negocio lo continuarían ellos. A día de hoy, José y su hermano continúan solteros y sin pareja. Después de continuar su formación, la chica que había sido la novia de José se instala en la capital de la comarca con su nueva pareja con la que tiene un hijo.

La situación de la casa de José es interesante porque permite valorar la importancia de factores como la educación y la edad de la futura *jove* de una *casa rica*. En este caso podría afirmarse que si la relación no prosperó no fue a causa del origen geográfico de la mujer, sino porque la que iba a convertirse en *la jove* de la casa, de poco más de 25 años de edad, contaba con una formación y un trabajo que le permitió encontrar una alternativa a la situación de opresión que parecía vivir. Lo más interesante del caso es que la educación de esta mujer que pasaba por conseguir una formación que le permitiera una independencia económica chocaba frontalmente con el tipo de educación a la que hacía referencia la abuela de José, que se basaba en la sumisión de los proyectos personales a los intereses de la casa. El sistema de valores en que se había educado, siendo hija como parecía ser de una familia trabajadora (sin patrimonio), no era el mismo que había guiado la educación de José, enfocada en la continuidad de la casa y la conservación de un patrimonio. La paradoja estaba en que sin ser hija de una casa con patrimonio, la novia de José había conseguido independizarse y fundar su propia familia, mientras José que continuaba trabajando para aumentar el patrimonio de la suya continuaba soltero.

Para mostrar cómo la posibilidad de tener un empleo y percibir un sueldo se convierte en el factor que acaba comprometiendo la reproducción del grupo doméstico se va a introducir el tercer y último caso, importante también porque las valoraciones que la

¹⁹⁸ Sobre el hecho de que las mujeres y algunas jóvenes del valle rehúsen trabajar en la hostelería se vuelve ampliamente en el siguiente apartado.

madre de José hace de la situación de esta casa permiten comprender mejor el modo en que más tarde juzgaría el comportamiento de su exnuera. En este caso no se trataba de una casa tan rica como las dos anteriores, aunque sí era una casa, como decían algunos *veïns*, que “movía dinero”. Se trataba del matrimonio de Luís que, en 2005, apenas supera los 30 años de edad, y que vivía en el mismo edificio que sus padres, de cerca de 70 años de edad, pero en un piso independiente, con su mujer, originaria de la comarca, y que trabajaba de dependienta en una tienda en la capital de la comarca. En 2005, esta pareja llevaba cerca de dos años de matrimonio, después de unos cuantos más de noviazgo, y de haber convivido durante un periodo de tiempo breve. Luís hijo único ayudaba a su padre, considerado un trabajador infatigable, en el bar y en la tienda que la familia regentaba, y en el acondicionamiento y alquiler de los apartamentos que la familia poseía. En 2006, en relación con el matrimonio de su hijo, el padre de Luís comentaba que lo que pasaba en su casa no podía pasar en ninguna otra casa del valle, porque era demasiado increíble. Según explicaba, desde que su hijo se había casado, *la jove* no quería trabajar en casa, cuando sí lo había hecho cuando todavía era la novia de su hijo, porque prefería trabajar de dependienta. Él no tenía nada en contra de que la mujer de Luís trabajara fuera de casa y ganara un sueldo que desconocía, lo que ya no le parecía tan bien era que en el tiempo que tenía libre no quisiera echar una mano en la tienda o limpiando los apartamentos. El padre de Luís contaba que en la última planta del edificio de apartamentos turísticos que la familia había construido se encontraba el piso donde vivían Luís y su mujer. Un piso que la familia había construido y decorado siguiendo las indicaciones de la futura *jove*. Este hombre estaba satisfecho con que su hijo viviera con todas las comodidades, sin importarle tampoco que su nuera fuera a trabajar cada día en el coche de gama alta que él había pagado, pero le costaba entender porqué no valoraba el esfuerzo que la familia había echo para que estuviera contenta y se sintiera a gusto viviendo en el valle, y no colaboraba un poco en el negocio de casa cuando no trabajaba de dependienta.

Poniendo como ejemplo a la mujer de Carlos, el padre de Luís decía que la mujer de su hijo bien podía hacer lo mismo y trabajar en casa, donde ya había trabajo, evitando la contratación de mano de obra extranjera, en este caso de Rusia, para la campaña turística de verano. En su opinión, esta mujer hacía perder el tiempo a su hijo, pero él prefería no decir nada para evitar discusiones entre Luís y su mujer que acabaran implicando a toda la familia. Algún verano, que era cuando tenía vacaciones de su trabajo en la tienda, la mujer de su hijo se había encargado de alquilar los apartamentos,

pero ahora ya no hacía ni eso, porque en agosto prefería trabajar para poder ir de viaje con unas amigas en septiembre, como sucedió en 2005. A finales del verano de 2006, entre la población empezó a correr el rumor de que esta mujer y su marido tenían planes inminentes de divorcio. Luís, como era de esperar, se quedaría a vivir en el pueblo, en casa de sus padres, mientras su mujer se marcharía a vivir a un apartamento de alquiler en la capital de la comarca. Pero el divorcio no llega a producirse, porque poco tiempo antes de la separación, la mujer de Luís muere en un accidente de tráfico camino de su trabajo. Lo que en este punto interesa destacar es cómo la madre de José valoró el comportamiento de la mujer de Luís mientras estaba casada.

Según esta mujer, antes de casarse, Luís y su mujer habían mantenido un noviazgo largo y habían convivido en casa de los padres de él, siendo entonces cuando ella se involucra en el negocio de la familia de su futuro marido. En esta época la familia está en plena construcción del bloque de apartamentos, en el que construyen un piso para Luís perdiendo la posibilidad de tener dos apartamentos más para alquilar a turistas. Según la madre de José, todos los miembros de la casa habían puesto de su parte para que esta mujer se sintiera a gusto en el valle, pero nada había sido suficiente para que ella cediera un poco y ayudara en el negocio familiar. En opinión de esta mujer, después de haber llegado a convivir con el que sería su marido la mujer de Luís ya podía conocer la casa en la que se iba a casar, y lo que se iba a esperar de ella. Lo que era inadmisibles era que quisiera continuar haciendo una vida aparte del resto de los miembros de la familia, y hacer como si no se hubiera casado con nadie (con una casa), más cuando Luís se desvivía por ella. Para la madre de José, una cosa era que una pareja decidiera vivir sola y hacer su vida, y otra muy distinta entrar a formar parte de una casa, porque entonces las decisiones tenían que tomarse de acuerdo con el resto de miembros de la familia. A día de hoy, Luís, que tampoco tiene pareja, continúa viviendo en el piso en que vivía cuando estaba casado y trabajando en el negocio turístico con su padre. En este caso, como en el caso de José habría sido la independencia económica de *la jove* lo que explicaría su no sumisión a un sistema de autoridad que limitaba la entrada de cambios en las relaciones entre los miembros del grupo doméstico.

Los casos que se han presentado también pondrían de manifiesto cómo las estrategias matrimoniales de las *cases fortes* y las *cases riches* obedecen a la misma lógica, aunque el origen de su riqueza y las formas por las que se expresa su patrimonio sean diferentes. La “insistencia” de las *cases riches* por seguir el modelo ideal de relaciones entre los miembros del grupo doméstico asociado a una “cultura campesina”, basada en

el esfuerzo y el sacrificio, por entender que es el que puede garantizar la continuidad de la casa y la conservación del patrimonio ha de entenderse en relación con la socialización y transmisión entre las sucesivas generaciones de las casas de un sistema de valores que se corresponde con un tiempo anterior, cuando la ganadería y la agricultura eran las principales actividades económicas. En este sentido, se puede afirmar que la institución de un sistema de autoridad tradicional favorece la entrada de las casas en un nuevo modelo económico, pero cuando la búsqueda de cada vez más beneficios (patrimonio) pasa por la exigencia de más trabajo en relación con un sistema jerárquico de posiciones y funciones, dicho sistema de autoridad empieza a perder sentido en el sentido en que acaba por comprometer la reproducción del grupo doméstico. Esto lleva a la paradoja, de que 40 años más tarde del contexto descrito por Lluís (1967), los *concos* ya no sean los ganaderos, sino los hijos de las casas que habían apostado por abandonar la ganadería e invertir en el turismo concebido como la actividad económica del futuro que iba a garantizar la continuidad de las casas. Estableciendo un paralelismo con el trabajo de Bourdieu (1962, 1972, 2004), la incapacidad de los grupos domésticos para reproducirse, sería indicativa de las dificultades de una sociedad rural para perpetuarse en el contexto global actual. Lo anterior también pondría de manifiesto, que a pesar del intento de las *cases riques* por distanciarse de un tiempo anterior e identificarse de lleno con el desarrollo de un nuevo modelo económico, éstas sólo consiguen escalar posiciones a costa de poner en práctica una organización doméstica que se corresponde con un pasado asociado a la continuidad de las *cases fortes*, en relación con la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. Con todo hay que decir que entre 2006 y 2013, en el valle, se cuentan hasta seis rupturas de parejas y/o matrimonios, coincidiendo con las obras de ampliación de muchos negocios turísticos¹⁹⁹, que pueden considerarse como la llegada de una situación que afecta a toda la sociedad en general, y que en el valle tiene su propia especificidad. Los divorcios y separaciones afectan a las *cases riques*, y a las *cases veïnes* que dependen

¹⁹⁹ Uno de estos casos sería el de una mujer de origen cubano que vivió en el valle desde principios de la década del 2000 hasta 2008, cuando se marchó para no regresar. Esta mujer llegó al valle con 40 años de edad, acompañada del *veí* que se convirtió en su marido, que trabajaba en la industria de la construcción y con el que se llevaba 14 años de edad. Mientras vivió en el valle trabajó en los negocios turísticos de algunos *veïns* y en algunos hoteles de la comarca. Según explicaron algunas *dones de fora* que habían coincidido trabajado con ella, esta mujer habría llegado al valle engañada, porque difícilmente podía imaginar el tipo de vida que le tocaría vivir. Estas mujeres también explicaron que se trataba de una mujer con motivaciones e intereses diversos, pero que difícilmente salía de casa y se relacionaba con la población local. Por otro lado, entre 2006 y 2013, se producen dos nuevos matrimonios. Se trata de individuos que trabajan en la industria de la construcción, o en la Administración pública.

del sueldo de sus miembros, y que ocuparían posiciones opuestas en la estructura social. Si en el primer caso las rupturas se explicarían por la presión del sistema de autoridad tradicional sobre los nuevos miembros, en el segundo podría explicarse por una mayor movilidad asociada a una independencia económica, como también había mostrado la situación de algunos *joves de cases riques*. En cambio, los divorcios no se daban ni entre las *cases fortes* y tampoco entre las *cases que van a més*, que cumplían con el modelo tradicional de pareja conyugal, adaptado a los intereses de la casa. La mayor edad de los cónyuges y un origen geográfico similar, las mujeres que se casaban en estas casas eran originarias de zona de montaña, jugaban a favor. Otro factor decisivo que favorecía la estabilidad de estos matrimonios era que las mujeres casadas en las *cases fortes* y las *cases que van a més* trabajaban para la casa desde casa, convirtiéndose en el segundo caso en las titulares de las explotaciones ganaderas y los negocios de turismo rural, pasando a tener un papel destacado y reconocido en la economía familiar. El divorcio tampoco afectaba a las *famílies de fora*, constituidas por parejas entre los 30 y los 35 años de edad, mayormente, y sus hijos, aunque había el caso de un par de mujeres divorciadas con sus hijos que se habían instalado en el valle, como tampoco afectaba a las *cases pobres*, posiblemente porque en estos casos la presión sobre los miembros de la pareja era menor, y porque el modelo de pareja permitía que cada cónyuge tuviera su propio espacio.

Para continuar mostrando cómo la institución de un sistema de autoridad tradicional afecta el proceso de diferenciación y estratificación social en relación con la ideología de género local hegemónica, en el próximo apartado se vuelve sobre las prácticas diarias de las mujeres en relación con la celebración de la fiesta de santa Águeda y del día de la mujer trabajadora. Con esto también se espera mostrar, cómo las *cases veïnes* consiguen legitimar su superioridad, a pesar de la interdependencia con la *gent de fora* que vive en el valle.

Santa Águeda y el día de la mujer trabajadora. Fiestas, conflictos y alianzas para la continuidad de un orden

En el valle no era difícil encontrar testimonios de mujeres casadas con *veïns* que habían llegado en diferentes momentos del siglo XX para suplir las necesidades de mano de obra de la hostelería. Las que a mediados de la década del 2000, tenían 70 años de edad, explicaban que habían llegado al valle a principios de la segunda mitad del siglo pasado para trabajar en alguna *casa forta*, como criadas o niñeras, o en las fondas y hostales

fundados a principios del siglo XX. Todas estas mujeres eran originarias de valles próximos, mientras sus maridos trabajaban en la explotación ganadera familiar, además de hacer algún jornal en alguna *casa forta*. Una vez casadas, estas mujeres se dedicaban a la crianza de sus hijos, a las tareas domésticas y a ayudar a sus maridos en las explotaciones ganaderas. Durante la década de 1970 y principios de la década de 1980, otras *dones de fora*, procedentes de comarcas próximas, llegaron para trabajar también en la hostelería. Algunas de estas mujeres también se casaron en *cases veïnes*. En esta época el sector primario continúa siendo la principal actividad económica de las casas, y estas mujeres pasan a trabajar en la explotación ganadera familiar. A finales de la década de 1980, estas casas continúan dependiendo de la ganadería, pero a partir de la década de 1990 también pasan a depender del turismo al poner en marcha un negocio de turismo rural, bajo la modalidad *Residència Casa de Pagès* (RCP). Es importante señalar que en este momento gran parte de los maridos de estas mujeres perciben un sueldo de parte de la Administración pública por su trabajo como guardas de caza, pasando a ser ellas las titulares de las explotaciones ganaderas y del negocio de turismo rural, lo que les permite trabajar para la casa desde casa²⁰⁰. La inversión de estas casas en el turismo también suele coincidir con la jubilación del cabeza de familia al frente de la explotación ganadera, siendo sus hijos (los maridos de estas mujeres) los que asumen la función de cabeza de familia. El anterior cabeza de familia, que con el paso del tiempo se convertirá en el *vell de casa* (el varón más anciano, padre del actual cabeza de familia) continúa ayudando a su hijo y continúa siendo consultado en las decisiones que afectan al patrimonio de la casa. Estas mujeres son las madres de los jóvenes autóctonos que, en 2005, tenían poco más de 20 años de edad.

²⁰⁰ El hecho de que en estas casas las mujeres pasen a ser las titulares de las explotaciones ganaderas y del negocio de turismo rural, se debe básicamente a que ello facilita la percepción de subvenciones, dependientes del Departamento de Agricultura de la *Generalitat de Catalunya*, que de otra manera sería imposible de percibir, dado que la ganadería deja de ser la actividad principal de sus maridos que ya perciben un sueldo, aunque continúan encargándose a tiempo parcial de la explotación ganadera familiar. Con esta situación, las mujeres también salen beneficiadas al pasar a tener una situación laboral regulada, una seguridad económica y más fuerza (poder) dentro del grupo doméstico. En este sentido, se puede recordar la situación de la casa del exalcalde, a la que se ha hecho referencia en el capítulo anterior, para ver cómo después de abandonar la explotación ganadera —el cabeza de familia entra a trabajar en una central hidroeléctrica— la casa continúa beneficiándose de la percepción de subvenciones al pasar a ser su mujer la titular de la explotación ganadera de su hermano. En relación con el estatus y el trabajo doméstico de las mujeres ver los trabajos de Lamphere (1983), Harris (1984) y Dubish (1986). Para un análisis de la relación entre la realización de los proyectos individuales en el contexto de las relaciones de parentesco del trabajo de Collier (1997). Para un análisis de la relación entre importancia que cobra el trabajo de las mujeres y el reconocimiento de su posición dentro del grupo doméstico, en el contexto de cambio de un modelo económico basado en la agricultura al sector servicios ver el trabajo de Galaní-Moutafí (1993), y para la contextualización del sistema de valores que determina las relaciones entre la población y los miembros de la casa, el trabajo de Du Boulay (1979).

Pero la llegada de *dones de fora* no cesa y entre finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990, otras mujeres, también originarias de comarcas próximas, llegaron al valle para trabajar en la hostelería. Algunas de estas mujeres también se casaron en *cases veïnes* que dependían de la industria de la construcción o de empresas auxiliares. Pero a diferencia de las mujeres que las habían precedido, una vez casadas, estas mujeres dejan de trabajar en la hostelería y en cualquier otra ocupación fuera de casa –habrá el caso de una mujer que trabajará como taxista con su marido–, pasando a ser económicamente dependientes de sus maridos, aunque el nivel de educación de estas mujeres, que generalmente ha cursado la educación secundaria, es mayor que el de las mujeres que habían llegado con anterioridad. Tampoco atienden a sus suegros ancianos, como sería el caso de *les joves* de las *cases fortes* y de *les joves* de las *cases que van a més*, porque estas mujeres con sus maridos viven en casas de nueva construcción²⁰¹. Las hijas adolescentes de estas mujeres tampoco trabajan en la hostelería. La única adolescente que en 2005 trabajaba con cierta regularidad en la hostelería era una de las hijas de Pedro, como continúa haciendo en la actualidad.

En la década de 1990, en pleno proceso de modernización de hoteles y fondas, más *dones de fora* suben al valle, en este caso, se trata de mujeres originarias de comarcas del *pla de Lleida*, para pagarse los estudios universitarios, como había sido el caso de la mujer de Ramón. Una vez casadas, estas mujeres trabajan fuera de casa en las profesiones para las que se han formado, a excepción de una que trabaja en el bar familiar. Lo que diferencia a estas mujeres de las que llegaron a finales de la década de 1980, cuya edad es similar, es el nivel de formación y ser originarias de zonas más próximas a áreas urbanas. A principios de la década del 2000, llegan otras *dones de fora*, esta vez del área metropolitana de Barcelona, con distintos niveles de formación, que a diferencia de las mujeres anteriores no se casan con hombres autóctonos, porque suben con sus parejas, siendo identificadas como miembros de las *famílies de fora* que viven en el valle. Antes de encontrar una estabilidad laboral, algunas de estas mujeres también trabajan en los negocios turísticos de los *veïns*, y algunas de ellas continúan haciéndolo de forma esporádica en momentos de necesidad. A partir de la década del 2000, las necesidades de mano de obra que los miembros del grupo doméstico no pueden asumir, se cubren con mujeres procedentes de Bulgaria, Rusia, Rumania, y de países de

²⁰¹ Algunas de estas casas, con la nueva redistribución quedan fuera del reparto de kilovatios. En todos los casos se trata de casas abiertas por *cabalers* (segundones).

América del sur. Estas mujeres se alojan en los negocios turísticos de los *veïns*, siendo las más jóvenes las únicas que se relacionan con la población local en su tiempo libre.

Ante las dificultades por emplear a mujeres del valle, algunas de ellas aparentemente disponibles, como las que llegaron a mediados de la década de 1980 y sus hijas, en 2007, el padre de Luís explicaba que se veía obligado a contratar a mano de obra extranjera. Con anterioridad, algunas de estas mujeres habían trabajado para él, pero según decía, no les gustaba trabajar y ponían poco interés en lo que hacían. Este hombre también explicaba que las hijas de estas mujeres seguían los pasos de sus madres y como tampoco querían trabajar en la hostelería, no se podía contar con ellas para las campañas turísticas de verano. Aunque lo que más le sorprendía era que algunas de estas mujeres, sin motivo aparente, habían dejado de hablarle y de ir a comprar a su tienda, aunque sus maridos continuaban yendo a su bar. Un bar que la población identificaba como el lugar al que los hombres autóctonos acudían para ponerse al día de los últimos acontecimientos del valle, y para criticar ampliamente a las mujeres, según ellas mismas, autóctonas y no autóctonas, explicaban. Yendo un poco más allá, el padre de Luís afirmaba convencido que las *dones de fora* habían traído el malvivir a los pueblos, porque al no tener nada en que ocupar su tiempo se pasaban el día criticando a los demás. Luís opinaba como su padre, y añadía que algunas de estas mujeres, aunque aquí ya no se tratara exclusivamente de *dones de fora*, se reunían las tardes de verano en la parte alta del pueblo, donde algunas casas tenían los huertos que ellas cuidaban, para intercambiar información sobre el resto de la población. Lo más interesante de los testimonios de Luís y su padre era que, extrapolando un comportamiento que desaprobaban, identificado, en principio, como el propio de las *dones de fora*, al resto de mujeres, ambos afirmaban que en las casas mandaban las mujeres, porque eran ellas las que por envidia de otras casas y mujeres condicionaban el comportamiento de sus maridos en público. Un comentario que, por otro lado, concordaba con lo que en una ocasión explicaba un *veï* de poco más de 75 años de edad, cuando decía que la clave del éxito de un matrimonio estaba en dar con una mujer que supiera llevar y comprender al hombre.

Pero las mujeres también tenían su propia visión de la situación de las otras mujeres que vivían en el valle. En 2006, sobre las mujeres que habían llegado al valle a finales de la década de 1980, Marta, que todavía trabajaba de alguacil, comentaba que no les gustaba que sus maridos fueran a los bares después de la jornada laboral, porque entonces era cuando las criticaban ocasionado discusiones cuando regresaban a casa. Según habrían

explicado estas mismas mujeres, sus maridos, con frecuencia las acusaban de no querer trabajar. Lo que según Marta no era mentira, porque aparte de hacer alguna limpieza puntual, algunas de ellas se pasaban el día en casa, sin hacer nada para colaborar en la economía familiar. Pero Marta también comentaba que los *veïns* casados con estas mujeres eran capaces de hacer más de dos horas de viaje para ir al entierro de alguien con el que nunca habían hablado sólo por guardar las apariencias, y ser incapaces de salir con sus mujeres los fines de semana a visitar otras zonas. En una ocasión uno de estos hombres comentó que él ya quería que su mujer lo acompañara el domingo a algún bar local a tomar algo, pero que ella no quería porque lo que le gustaba era salir a dar vueltas en coche, y a él eso no le apetecía. Lo que acababa ocurriendo era que su mujer continuaba quedándose en casa, fin de semana tras fin de semana, mientras él continuaba reuniéndose en los bares locales con otros hombres.

En relación con la dificultad que parecía que algunas de estas mujeres tenían para encontrar un trabajo, mientras la hostelería era la opción que continuaba disponible, Marta, que en 2005 no tenía ni el graduado escolar, aunque en 2011 llega a finalizar el ciclo formativo de grado medio en Gestión Administrativa, decía que uno debía moverse y estar dispuesto a trabajar en lo que fuera para ganarse la vida, en lugar de quedarse en casa esperando a que las oportunidades cayeran del cielo. Según explicaba, cuando su marido y ella se plantearon la posibilidad de subir a vivir al valle, su marido le propuso subir primero él solo para encontrar un trabajo antes de mudarse definitivamente, pero ella le contestó que no, porque los dos habían tomado la decisión de vivir en el valle y los dos debían esforzarse por encontrar un nuevo trabajo. En la práctica, esto significó que durante algo más de dos años ambos se levantaron a las seis de la mañana para ir a trabajar, porque al disponer de un solo coche Marta debía acompañar primero a su marido al trabajo y luego desplazarse ella hasta el suyo. Uno de los primeros trabajos que esta mujer realizó en la comarca fue como repartidora de carne para una empresa cárnica local, hasta que tuvo a su hija y decidió quedarse en casa cuidándola. Cuando llevó a su hija a la guardería, decisión que la población autóctona le criticó, porque ella permanecía en casa, empezó de nuevo a buscar trabajo, convirtiéndose al cabo de poco tiempo en la alguacil del municipio. De lo que la población también se sorprendió, porque no consideraban que ese fuera trabajo para una mujer²⁰². En este momento en cuando la relación entre la familia de Marta y el alcalde

²⁰² La concepción local del trabajo de alguacil parecía estar llena de contrariedades. Antes de que lo desempeñara esta mujer, un *veï* ya lo había realizado, pero lo habría abandonado por considerar que se

empieza a estrecharse. Posteriormente, Marta también trabajó como monitora del comedor escolar, esporádicamente como informadora turística del parque natural y administrativa, y finalmente como dependienta, además de realizar la limpieza de las dependencias de los negocios turísticos de los *veïns*, y/o de sus propias casas. Todo lo anterior significaba que si bien Marta no había parado de trabajar desde que había llegado, su trayectoria laboral se caracterizaba por trabajos temporales, a tiempo parcial, sujetos a la disponibilidad de subvenciones, sin estar dada de alta en la Seguridad Social en algunas ocasiones, y mal remunerados. Lo que comportaba que entre trabajo y trabajo, no siempre pudiera beneficiarse del subsidio de desempleo. Al inicio de vivir en el valle, el padre de Carlos quiso contratarla para que trabajara de forma habitual en su establecimiento, pero Marta rehusó la oferta porque, según decía, la hostelería era muy sacrificada y los días festivos y fines de semana eran para pasarlos en familia²⁰³.

Por su parte, las *dones de fora* a las que se criticaba su inactividad, excusaban su negativa a volver a trabajar en la hostelería, argumentando que las jornadas laborales eran agotadoras y que los *veïns* explotaban a cualquiera que trabajara para ellos. Por esa misma razón tampoco querían que sus hijas trabajaran en la hostelería, los meses de verano, después de terminar el curso escolar. El último trabajo que una de estas mujeres había realizado, según explicó ella misma fue cuidar de una anciana, miembro de una *casa veïna* que vivía en otro pueblo, por el que había cobrado tres euros la hora. Esta mujer, que no tenía carné de conducir, pasando a recogerla en alguna ocasión algún miembro de la casa de la anciana, consideraba que la cantidad de dinero que había percibido era ridícula, pero que como esto era todo lo que le habían ofrecido decidió aceptar el trabajo y no decir nada. Lo que interesa destacar de esta situación, es que deja entrever cómo estas mujeres, miembros de casas que dependen del sueldo del cabeza de familia, que no son consideradas *cases pobres*, pero que no cuentan con la fuerza de las *cases que van a més*, y menos con la de las *cases riques* o las *cases fortes*, se convierten en el blanco fácil de las críticas y de comportamientos abusivos por parte de otras casas mejor situadas.

había convertido en el *mosso* (mozo) *de l'ajuntament*, y por darle apuro que la población lo viera arriba y abajo del valle barriendo las calles de los pueblos, pintando barandas y dependencias del ayuntamiento, etc.. Sin embargo, cuando esta mujer consiguió el trabajo, algunos *veïns* comentaron que de saber que estaba disponible se hubieran interesado en conseguirlo. También hay que considerar que este trabajo dependía de planes de ocupación, lo que significaba que si no había disponibilidad de subvenciones el puesto de trabajo desaparecía, como pasó entre 2007 y 2008.

²⁰³ Esta idea mudará radicalmente cuando después de un periodo largo de paro, esta mujer consigue un trabajo de dependienta que la obliga a trabajar los sábados y los domingos por la mañana.

En 2006, a Julia, una mujer que continuaba trabajando puntualmente en los negocios turísticos de los *veïns* desde su llegada al valle a principios de la década de 1990, le surgió la oportunidad de trabajar de dependienta un día a la semana en un pueblo cerca de la capital de la comarca. Un trabajo que no le aportaría grandes beneficios económicos, pero que estaba decidida a aceptar, porque le iba a permitir salir del valle y cambiar de aires. Cuando Julia se lo explicó a su suegra, añadiendo que ello comportaría dejar de trabajar para una de las *cases veïnes*, su suegra le comentó que eso no es muy conveniente porque las relaciones entre las casas podían resultar afectadas, más cuando la otra casa estaba mejor situada y tenía cierta influencia sobre el resto de casas del pueblo. En relación con su larga experiencia laboral en los negocios turísticos del valle, Julia comentaba que los *veïns* estaban muy bien acostumbrados, porque cuando se presentaba la necesidad puntual de más mano de obra les bastaba con llamar a las casas donde había adolescentes o mujeres jóvenes para pedirles que trabajaran para ellos, porque contaban con el precedente de que alguna siempre acababa aceptando. Lo que favorecía que los *veïns* pudieran tirar sus negocios adelante sin verse en la necesidad de tener que contratar más mano de obra de la de costumbre, con independencia del volumen de trabajo. Julia también explicaba que cuando la llamaban siempre aceptaba, para que la continuaran llamando y teniendo en cuenta, porque ello le permitía conseguir unos ingresos trabajando tan sólo a dos pasos de casa. Lo que hace que la situación de Julia sea especialmente interesante es que en 2007, decide dejar de trabajar para los *veïns* para abrir su propio negocio turístico, un albergue, en un edificio de propiedad municipal. Aunque el albergue ofrecía servicios diferentes al resto de establecimientos, su apertura enfrentó a esta mujer con algunas *cases veïnes* que dependían del turismo, entre ellas una para la que había trabajado durante largo tiempo. En relación con la apertura de este establecimiento, *veïns* de otros pueblos comentaron que el pueblo, donde ya había un bar, perteneciente a una de las casas para la que Julia había trabajado, había salido ganando, porque además de ver diversificada su oferta turística tenía más vida social. Por su parte, los *veïns* del pueblo explicaron que intentaban asistir a los dos locales para evitar conflictos, pero que en el pueblo no había gente suficiente para dar vida a dos bares. Después de amenazas de denuncia por incumplimiento de alguna normativa, alguna discusión en público entre esta mujer y miembros de las *cases veïnes* en las que había trabajado, y la dificultad en captar clientes este establecimiento cierra definitivamente en 2012, después de que el último año y medio apenas tuviera actividad. Julia no volverá a trabajar en la hostelería,

pasando gran parte de su tiempo en casa, viviendo de la pensión de invalidez de su marido, al que atendía. En opinión de Marta, en lugar de haber gastado dinero y esfuerzos en poner en marcha un negocio nuevo, con todos los malentendidos que surgieron por el camino, y que debía haber previsto, lo que Julia debía haber hecho era buscar un trabajo fuera del valle, que le permitiera una estabilidad laboral, pasar unas horas fuera de casa y conocer otra gente para salir del círculo cerrado de relaciones sociales en las que uno vivía inmerso si nunca salía del valle. Lo que significaba que para Marta lo importante ya no era que las mujeres trabajaran, sino que trabajaran fuera del valle.

A pesar de las diferencias que había entre el tipo de vida de las *dones de fora* que llegaron al valle entre mediados de la década de 1980 y principios de la década de 1990, y las *dones de fora* que llegaron al valle a principios de la década del 2000, la vida de todas ellas era muy diferente del día a día de las *dones de fora* que habían llegado entre las décadas de 1970 y 1980, y de las mujeres autóctonas casadas con *veïns*, dependieran sus casas de la ganadería o del turismo. La principal diferencia estaba en que las segundas sí trabajaban para la casa, y además sin salir de casa. Estas mujeres explicaban que podían pasar meses sin verse hasta que por casualidad un día que iban a hacer algún encargo coincidían en la calle, aunque normalmente mantenían contacto telefónico. Sobre algunas de estas mujeres, que en 2005 tenían sobre los 50 años de edad, Marta decía que apenas disfrutaban del matrimonio, porque nunca iban de vacaciones con sus maridos ni salían a visitar otros lugares. En su opinión, la principal función de estas mujeres y de sus familias era trabajar para que sus hijos contaran con el mayor patrimonio posible. Marta también decía que la única vez que estas mujeres habían hecho un viaje fue cuando se casaron, y que trabajaban incansablemente para las casas de sus maridos –hacían gestiones, cuidaban de sus suegros, atendían a los clientes, etc.,- sin recibir ninguna atención a cambio. Los comentarios que Marta hacía sobre el día a día de estas mujeres, ponían de manifiesto cuán diferente era la organización doméstica de las *cases veïnes*, de la organización doméstica de las *famílies de fora*, donde sólo coincidían una o dos generaciones de individuos, basadas, en principio, en la igualdad entre los cónyuges, aunque el sueldo del hombre, en general, fuera superior. En un contexto en que las relaciones de pareja, el estado de ánimo y las prácticas diarias de las mujeres se habían convertido en un tema de conversación habitual, entre las mismas mujeres, Marta insistía en que la calidad de vida de todas las mujeres mejoraría si se acostumbraran a salir más de casa. El discurso más contradictorio de todos parecía ser el

de las mujeres autóctonas que si bien se quejaban de tener una vida repetitiva con pocos alicientes, también se presentaban como las continuadoras de la importante función que las mujeres habrían realizado en el pasado a favor de las casas. Según decían estas mujeres, una *bona mestressa* (ama de casa) era un factor decisivo para la buena economía y la buena marcha de la casa. Hasta no hacía mucho, las mujeres tenían que hacer el trabajo doméstico y “*anar al de fora*” (trabajar en los campos y cuidar a los animales) como los hombres. Lo que muchas veces suponía tener que volver a casa recoger la comida ya preparada y llevarla otra vez hasta donde estaban los hombres y continuar trabajando a su lado. Si una mujer no sabía hacer de *mestressa*, insistían, una casa podía acabar desapareciendo. Era evidente que, en la actualidad, ser *mestressa* no implicaba la realización de trabajos arduos como en el pasado, pero también quedaba claro, como se ha indicado en el apartado anterior, que continuaba siendo una labor sacrificada, que requería de la educación de las mujeres en el contexto de una ideología de género que legitimaba la superioridad de los hombres y un sistema de autoridad que subordinaba la realización de los propios intereses a la satisfacción de los intereses de las casas²⁰⁴. No obstante, esto no significaba que estas mujeres no consideraran que verse más a menudo con otras mujeres y poder charlar no fuera una cosa positiva, como explicaba la misma mujer de Pedro.

Durante un tiempo, algunas *donees de fora* que habían llegado al valle entre finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990, entre ellas Julia y Carmen, se habían reunido cada tarde para jugar a cartas en uno de los bares del pueblo, después de que sus hijas salieran del colegio, instaurando un hábito nuevo; ya que con anterioridad ninguna mujer de esta edad, sobre los 30 años, había actuado de forma similar. Con ellas también tenía la costumbre de sentarse un anciano viudo. Un día este hombre salió de casa por la mañana, pero al no regresar al medio día los miembros de la *casa veïna* en la que vivía dieron el aviso al resto de la población. Todas las casas participaron en su búsqueda hasta que lo hallaron colgado de un árbol propiedad de la familia. Sin ser la primera vez que algo así ocurría —en el valle había varias familias con miembros que se

²⁰⁴ Con esta afirmación no se está negando que el resto de miembros de la casa no tengan que supeditar la realización de los propios proyectos en beneficio de los intereses comunes de la familia para la continuidad de la casa, como se ha mostrado en el apartado anterior. Lo que se quiere enfatizar es que el sistema de autoridad que organiza las relaciones entre los miembros del grupo doméstico, y que da prioridad a la generación más anciana y al género masculino se hace extensible al espacio público, como se muestra más adelante.

habían quitado la vida²⁰⁵-, la noticia convulsionó a todo el valle por lo inesperado al tratarse de una persona extrovertida, que parecía vivir sin demasiadas preocupaciones. En busca de una explicación posible empezó a correr el rumor de que las *dones de fora* con las que cada tarde se reunía para jugar a cartas debían tener algo que ver en el suceso, llegándose a afirmar que habría sido una ofensa provocada por un desafío sexual de parte de alguna de ellas, que el anciano se vería incapaz de cumplir, lo que lo habría llevado a quitarse la vida. Evidentemente esto fueron especulaciones que nunca se confirmaron. Lo importante del caso es que desató toda una serie de críticas, hasta el momento encubiertas, que pusieron de manifiesto la desaprobación de la población local con el comportamiento de estas mujeres, que después de este suceso dejaron de reunirse en los bares. La crítica principal, por parte de mujeres y hombres, había sido que el tiempo que estas mujeres pasaban cada tarde en el bar era un tiempo en que dejaban a sus casas desatendidas. Pero de los encuentros de estas mujeres en el bar surgió una iniciativa que acabó afectando a todas las mujeres del valle con independencia de su lugar de origen, la posición de su casa, la edad y sus prácticas diarias: la celebración de la fiesta de santa Águeda, desde finales de los años 90 del siglo pasado.

Según contaron Julia y Carmen, las principales artífices de la celebración de santa Águeda en el valle, esta fiesta empezó a celebrarse como una excusa para que las mujeres se reunieran y salieran de fiesta, como ya ocurría en otros pueblos. En la década de 1990 santa Águeda ya se celebraba en zonas más meridionales de la comarca, como resultado de su proximidad con la comarca del Pallars Jussà, situada al sur, donde santa Águeda ya hacía algún tiempo que se celebraba. Desde sus inicios esta celebración había consistido en ir a cenar en un restaurante de la comarca, y luego ir a tomar algo en un bar musical próximo. Julia y Carmen eran las que se encargaban de los preparativos y de llamar al resto de mujeres, que habían delegado en ellas esta función, indicándoles el lugar, el día, la hora y el menú de la cena. En 2006, 24 mujeres asistieron a la celebración de santa Águeda, entre *dones de fora* y *dones del país*. La edad de las mujeres se situaba entre los 70 y los 20 años de edad, llegando a asistir, en algunos casos, hasta tres generaciones de mujeres de la misma casa. En esta época, cuando santa Águeda llevaba cerca de una década celebrándose, sorprendentemente, las mujeres de

²⁰⁵ Uno de estos suicidios se produjo en 2006, estando yo en el valle. En este caso el anciano se había ahorcado delante mismo de la puerta de la casa, a media mañana siendo visible su cuerpo a cualquiera que pasara por la calle. En este trabajo el estudio del suicidio no se aborda, pero para un análisis del suicidio en relación a un conjunto de normas y un sistema de valores y opciones en tono a la muerte ver, por ejemplo, el extenso trabajo sobre la muerte en los vaqueiros de alzada, CÁTEDRA, M., (1988) *La muerte y otros mundos*. Madrid, Júcar.

más edad, *dones del país* de entre 60 y 70 años, que habían asistido a casi todas las ediciones de la fiesta, explicaban que sólo hacía unos tres años que la fiesta se celebraba, y que con anterioridad nunca se habían reunido bajo ningún pretexto para salir fuera a cenar. Otras *dones del país*, de entre 50 y 60 años de edad, explicaron que santa Águeda lleva unos seis años celebrándose. Las hijas de estas mujeres, la generación más joven de mujeres autóctonas que asistía a la fiesta, dijeron que esta fiesta hacía muy poco tiempo que se celebraba, aunque sí habían oído explicar que en otros pueblos de la comarca ya hacía algún tiempo que se celebraba. Por su parte, las *dones de fora* que llegaron al valle a principios de la década del 2000 y que tenían entre 30 y 40 años de edad insistían, como sus maridos, en que santa Águeda era una fiesta de toda la vida que llevaba muchos años celebrándose. Todo esto mientras la población, hombres y mujeres de más de 80 años de edad, que nunca habían asistido a la celebración de santa Águeda, explicaban que nunca antes se había celebrado una fiesta como esta. Cuando ellos eran jóvenes, cada pueblo celebraba su fiesta mayor y también el Carnaval, pero eso era todo. Ahora, en cambio, cada día había más fiestas, porque rápidamente la gente se ponía de acuerdo y organizaba una fiesta nueva. Lo que les parecía bien si con ello se favorecía que la población mantuviera el contacto, y que las mujeres, como sucedía en el caso de la fiesta de santa Águeda, pudieran “hablar de sus cosas” sin la presencia de hombres.

A diferencia de las mujeres, que no tenían un espacio propio de socialización, los *veïns* pasaban mucho tiempo juntos. Entre semana en los bares locales, y los fines de semana, de otoño hasta finales de invierno, mientras cazaban en el monte comunal, incluido el alcalde. Los sábados, como los domingos, entre las nueve y la diez de la mañana ya se reunían para almorzar en uno de los bares. Sobre media mañana empezaba la jornada de caza, dándola por terminada entre las cuatro y las cinco de la tarde, cuando de nuevo volvían a reunirse en la capital del municipio, donde se encontraban en el matadero, para descuartizar la caza, retirándose sobre las 10 ó las 11 de la noche. Lo que en la práctica significaba que muchos de los *veïns* del valle pasaban el fin de semana juntos. Pero entre los *veïns* podía establecerse una diferenciación, según si coincidían en todos los ámbitos de socialización masculinos o no. Así, los que practicaban la caza eran cabezas de familia de *cases que van a més*. Estos hombres se reunían los fines de semana, pero entre semana no solían asistir a los bares locales, que sí era donde se reunían los cabezas de familia de las *cases fortes*, que en contrapartida no eran cazadores. Las noches de verano, casi todos coincidían en los bares locales. Las

mujeres, en cambio, permanecían en casa fuera verano o invierno. Cuando la temporada de caza terminaba, los *veïns* que eran cazadores acostumbraban a organizar una cena en uno de los bares locales, a la que asistían acompañados de sus familias. Por su lado, los hombres no autóctonos no asistían a los bares locales, no practicaban la caza, y tampoco se reunían entre ellos. En este contexto, la celebración de santa Águeda, era un acto esperado al que las mujeres no solían faltar. Lo curioso del caso era que quien invariablemente continuaba encargándose de su organización eran las *dones de fora*, y que la implicación de las *dones del país* en los preparativos continuaba siendo inexistente, como sucedía desde el inicio de la fiesta.

En algunas ocasiones había sido un *veí*, propietario de un autocar (el padre de José), el que había acompañado a las mujeres hasta el restaurante y luego de vuelta a casa, pero en 2006 y hasta 2010, las mujeres se desplazaron en los coches que ellas mismas conducían acompañadas por otras mujeres. En el contexto de la celebración de santa Águeda de 2006, algunas de las mujeres, las de más edad, comentaron que habían oído explicar que, en otros lugares, la fiesta consistía en que los hombres cocinaban para las mujeres, y que esa podía ser una buena manera de continuar celebrando santa Águeda, porque así los hombres también podrían participar. Pero las más jóvenes insistían en que lo mejor era continuar como hasta ahora, saliendo de fiesta solas, fuera del valle, y sin hombres. Otro tema de conversación, entre las mujeres autóctonas, fue el día en que santa Águeda debía celebrarse. Esta fiesta siempre se celebraba el fin de semana siguiente al día de la semana en que caía santa Águeda, pero había desacuerdo sobre si la fiesta había que celebrarla en sábado o en domingo. Algunas mujeres decían que la fiesta había que celebrarla cuando a las mujeres que vivían en el valle les pareciera más oportuno, mientras otras decían que era importante escoger bien el día para que más mujeres, que ya no vivían en el valle pero que lo visitaban con cierta regularidad, *filles del poble*, también pudieran asistir. En este sentido, la organización de la fiesta de santa Águeda mantenía algún parecido con la celebración de los *sopars de poble*, aunque esta fiesta, al menos de entrada, parecía menos excluyente, porque se contemplaba la posibilidad de invitar a mujeres diversas, como familiares de las mujeres de las *famílies de fora* que vivían en el valle. Lo que podía explicarse porque las *dones de fora* casadas con *veïns* que se encargaban de organizar la fiesta de santa Águeda mantenían buena relación con la mujeres que llegaron a principios de la década del 2000, pero también porque eran *dones de fora* las que continuaban encargándose de los preparativos de la fiesta. Lo que ponía de manifiesto que santa Águeda es una fiesta que dependía de la

iniciativa de *dones de fora*, aunque sin la participación de *dones del país* perdía su sentido. Por su parte, las mujeres casadas en *cases que van a més*, dijeron que les daba igual si la fiesta se celebraba en sábado o en domingo, porque para “ir a trabajar” no tenían que salir de casa.

En 2007, otras *dones de fora*, las que llegaron al valle a principios de la década del 2000, como Marta y la administrativa del ayuntamiento, empezaron a encargarse de organizar la fiesta de santa Águeda, porque debido a las quejas recurrentes de algunas *dones del país* sobre el modo en que se desarrollaba la fiesta, Carmen y Julia se negaron a continuar organizándola. En esta ocasión santa Águeda se celebró en el albergue que Julia, que mantenía una excelente relación con Marta, acababa de poner en marcha, con la intención de dar visibilidad al establecimiento. A diferencia de los años anteriores, en esta ocasión no se invita a las mujeres llamándolas por teléfono, sino que se decide colgar carteles anunciando la celebración en los distintos pueblos del valle. La afluencia de mujeres fue similar a la de 2006²⁰⁶. Pero en esta ocasión, mientras las mujeres celebraban la fiesta de santa Águeda en el albergue de Julia, los *veïns* que practicaban la caza celebraban solos, sin sus familias, la cena de fin de temporada, en el bar que regentaba una de las *cases veïnes* para las que Julia había trabajado, con la que estaba enemistada, situado a menos de 100 metros del albergue. Ninguna *dona del país* quiso establecer ninguna relación entre ambos hechos, asegurando que se trataba de una casualidad de última hora. Según explicó Ana, la mujer casada en una *casa pobra*, cuyo marido era cazador aunque no iba a cazar cada fin de semana, la cena de los cazadores estaba prevista para unos días antes, pero como la fecha que inicialmente se había acordado no iba bien, se decide aplazar la cena coincidiendo con el día de la celebración de santa Águeda. Hay que señalar que la fecha se cambia para satisfacer los intereses de algunos *veïns*-cabezas de familia de *cases que van a més*, entre ellos el hermano de la mujer casada con el *veí* que regentaba el establecimiento en el que se iba a celebrar la cena de los cazadores. Este hombre mantenía una excelente relación con el alcalde habiendo formado parte de su candidatura en gobiernos anteriores. A pesar de que nadie quisiera dar ninguna importancia a esta coincidencia, era un hecho que de momento quedaba ahí.

Pero el acontecimiento que marcará un antes y un después en la celebración de santa Águeda, a partir de 2008, será una enfrentamiento que tiene lugar entre Marta, en este

²⁰⁶ Algunas mujeres autóctonas no asistieron, porque prefirieron ir con su familia a una cena que organizaba una asociación gastronómica en la capital de la comarca.

momento, regidora, y miembros de las *cases veïnes* de la capital del municipio, en el contexto de una reunión informativa que se celebra en las dependencias del ayuntamiento. El motivo de este enfrentamiento habría sido una discusión que la Marta había mantenido previamente con un joven, hijo de un propietario de una segunda residencia que mantenía una relación con la hija de un *veí*, miembro del grupo de jóvenes autóctonos, ante la presencia del alcalde, que optó por no tomar partido. Este enfrentamiento que resultó en la ruptura de las relaciones entre la familia de Marta y algunas *cases veïnes*, hasta día de hoy, hay que entenderlo como el resultado de un proceso que se había iniciado un tiempo atrás.

A las pocas semanas de la discusión entre Marta y el hijo de un propietario de una segunda residencia, desde el ayuntamiento se convoca una reunión informativa (no se trata de una *reunió de poble*), que se celebra en las dependencias del ayuntamiento y a la que asisten cerca de 25 personas entre miembros de *cases veïnes* y *famílies de fora*. Según contó Marta, después que desde el ayuntamiento se hubiera llamado a las casas para anunciar la reunión, alguien habría vuelto a llamar a las casas para insistir en que era importante asistir a la reunión, porque era una oportunidad que las casas tenían para manifestar su desacuerdo con su actitud. Pocos días después de la discusión con el hijo de un propietario de una segunda residencia, Marta ya había sido convocada a otra reunión a petición de este joven y su novia, por medio del juez de paz, a la que no se presentó argumentando que ella resolvía las cosas personalmente y no por medio de intermediarios. Cuando la reunión que se celebra en el ayuntamiento finaliza los miembros de las *cases veïnes*, le empiezan a exigir explicaciones por sus supuestas críticas a la comisión de fiestas de la capital del municipio, integrada por jóvenes autóctonos, por el modo en que organizaban el *sopar de poble*, que se celebraba en el contexto de la fiesta mayor de invierno, y la fiesta mayor de verano²⁰⁷. Según contó Marta, algunos cabezas de familia, de *cases que van a més*, y padres de los jóvenes autóctonos, llegaron a advertirla de que dejara de criticar a la comisión de fiestas, porque de lo contrario acabaría poniéndose a todo el pueblo en su contra, y en un pueblo solo (sin aliados) no se podía vivir. Pero Marta no acababa de entender el motivo de una reacción tan exagerada, porque lo único que había hecho, era comentar, cuando la ocasión lo había propiciado que no estaba de acuerdo con el modo en que se

²⁰⁷ Hay que recordar, como se ha señalado en un capítulo anterior, que un punto de inflexión en la relación entre esta mujer y los jóvenes autóctonos, como miembros de la comisión de fiestas, es cuando en 2007 se ve con la imposibilidad de invitar a una conocida suya al *sopar de poble*, mientras a las *cases veïnes* se les reconoce una capacidad de maniobra mayor, pudiendo invitar individuos de fuera del valle.

organizaban las fiestas locales, y que algunos de los actos que se celebraban no le gustaban. Tampoco entendía cómo era posible que algunas mujeres miembros de *cases veïnes* con las que había estado conversando momentos antes de que empezara la reunión, y que le habían comentado que asistían acompañadas de sus hijas adolescentes “para que vieran cómo funcionaban las cosas”, también le hubieran exigido explicaciones sobre su comportamiento responsabilizándola, además, de que su hija de seis años no participara en la vida social del valle, porque ella y su marido se resistían a *fer poble*, y apenas hacían acto de presencia en las fiestas mayores. En esta época la familia de Marta ya llevaba más de un año sin asistir al *sopar de poble*, al que no volverán a asistir en ninguna otra ocasión, aunque cada año los jóvenes autóctonos vuelven a su casa para invitarla. Con anterioridad a este incidente, que calificaron de linchamiento, Marta y su marido habían explicado que llevaban siete años viviendo en el valle, y que su vida había transcurrido con total normalidad, aunque a su llegada más de un *veí* dudara de que fueran capaces de pasar dos inviernos consecutivos en el valle²⁰⁸.

En este sentido es importante señalar que la familia de Marta también se había beneficiado de la solidaridad vecinal, como ponía de manifiesto el día en que llamó a una casa próxima a la suya, porque su marido se indispuso y que en cuestión de pocos minutos todo el pueblo se presentó en su casa para ayudar en lo que fuera necesario. Marta también había comentado que se sentía muy afortunada con las mujeres autóctonas que tenía por vecinas, con las que mantenía una excelente relación, porque cuando las había precisado siempre la habían ayudado. Pero cuando Marta se convierte en regidora la relación que mantenía con una de estas mujeres, casada en una *casa pobra*, Ana, empezó a cambiar. Las visitas que con cierta regularidad se hacían una a la otra empezaron a espaciarse, llegando apenas a saludarse cuando casualmente se encontraban por la calle, aprovechando Ana para criticar el mal estado en que se encontraban los pueblos y hacer explícito su desacuerdo con las decisiones que tomaba el equipo de gobierno local. Cuando Marta no estaba presente, Ana no dudaba en decir que desde que se había “metido en política”, actuaba con prepotencia. En su opinión, el modo en que Marta actuaba no era el más adecuado para vivir en un sitio al que acababa de llegar. Primero debía haber observado cómo funcionaban las cosas, dejar hacer, y no

²⁰⁸ Como se ha señalado, la casa de esta mujer es la primera casa habitada por *gent de fora* que desde la redacción de las ordenanzas municipales, a finales de la década de 1950, pasa a integrar el grupo de *cases veïnes*, en 2013.

querer ir por delante. En relación con la ocupación de Marta como alguacil, Ana comentaba que no había actuado bien al pasar todo el día fuera de casa, yendo de un pueblo a otro, y pasando información entre los *veïns* y entre los *veïns* y el alcalde. Pero Ana también afirmaba que si Marta había aceptado meterse en política muy probablemente debía ser porque había recibido alguna presión por parte de algún miembro del equipo de gobierno local o del propio alcalde, del que decía que también presionaba a las *famílies de fora* que vivían en su pueblo para que lo votasen. Según explicaba Ana, en el valle todo eran favores y contra favores, y el que no entraba en el juego se quedaba solo y desamparado. En su opinión, la política había traído la desgracia a los pueblos, porque antes, cuando nadie tenía gran cosa, todos tenían que ayudarse más²⁰⁹. Con el tiempo, la relación entre Ana y Marta mejorará, pero no volverá a ser como era antes de que Marta se convirtiera en regidora.

Según Marta, la reacción colectiva de los miembros de las *cases veïnes* en el contexto de la reunión celebrada en el ayuntamiento había puesto definitivamente de manifiesto lo que hasta entonces sólo intuía, que las *cases veïnes* no querían que *famílies de fora* se instalaran en el valle, y que la población autóctona tenía “*mil cares*”, expresión que Ana solía utilizar para referirse al comportamiento de los miembros de las *cases que van a més*. Así, Marta contaba que al día siguiente del enfrentamiento cuando coincidió con algunos de los individuos que la habían increpado, éstos volvieron a saludarla como si nada hubiera ocurrido, queriendo incluso entrar en conversación como en otras ocasiones había sucedido. Una reacción que no compartía, porque desde su punto de vista no se podía faltar al respeto a alguien, no disculparse, hacer como si nada, y querer mantener la misma relación que antes. El hecho de que el alcalde no defendiera a Marta, que en esta época ya era regidora, ni el día de la discusión con el hijo de un propietario de una segunda residencia ni el día de la reunión en el ayuntamiento, comportó que la relación entre Marta y el alcalde empezara a distanciarse. Marta explicaba que el modo en que se comportaban los miembros de *cases veïnes*, cambiando su actitud y comportamiento según estuvieran solos o en grupo, y en relación con los individuos que pudieran estar presentes no le gustaba, porque, en su opinión, uno debía comportarse siempre del mismo modo, al margen de quien estuviera presente. Según Marta, si hubiera preguntado a cada miembro de las *cases veïnes* que asistió a la reunión en el ayuntamiento el día del enfrentamiento, qué era lo que en concreto les había hecho para

²⁰⁹ Sobre la relación entre tener un grupo de aliados y participar en la política para ver mejorada la posición de la propia casa se vuelve en el próximo apartado.

que reaccionaran de esa manera, seguramente no hubieran sabido qué responderle. Marta también decía que si no se era miembro del grupo de *veïns*, uno quedaba limitado para tomar las propias decisiones y emprender iniciativas, porque los *veïns* querían que las cosas continuaran siendo como siempre habían sido, impidiendo que los demás (la *gent de fora* que vivía en el valle) progresaran. En opinión de Marta tan fuerte parecía ser la capacidad de control que ciertos *veïns* llegaban a ejercer que, en las *reunions de poble*, a los *veïns* de las casas peor situadas, como el marido de Ana, no les quedaba otra opción que asentir a lo que “los cuatro de siempre” ya habían acordado de antemano, y no porque no pudieran manifestar su desacuerdo y votar en contra, sino porque al no contar con la fuerza suficiente (patrimonio y alianzas) sus opiniones no eran tenidas en cuenta, viéndose incapaces de alterar el curso natural de los hechos. Según Marta, esto no sólo favorecía que fueran un grupo de casas las que finalmente acababan imponiendo su voluntad (las *cases que van a més* y las *cases riques*), sino que además fomentaba los malentendidos entre los miembros de las *cases veïnes*, porque la población se había acostumbrado a no hablar claro. Una interpretación de la sociabilidad local en la que Ana también coincidía. En este sentido se puede comprender cómo la posición de inferioridad que estas dos casas ocupan en la estructura de poder local, la “casa” de Marta no era siquiera invitada a las *reunions de poble*, y la de Ana tenía escasa capacidad de decisión, había fomentado la complicidad entre ambas familias, aunque la regidora fuera considerada *gent de fora* y Ana miembro de una *casa veïna*. Excluidas sus casas del ámbito restringido en que “los cuatro de siempre” tomaban las decisiones, al margen de las *reunions de poble*, que acababan por afectar la vida diaria del conjunto de la población, por no contar con un patrimonio que transformar en el nuevo contexto económico ni compartir los mismos intereses que las *cases que anaven a més*, Ana y Marta presumían de decir las cosas a la cara. En este contexto, la reacción de Ana de negar la palabra a Marta cuando ésta es capaz de mejorar la posición de su casa dentro de la estructura de poder local por su participación en la política local puede entenderse como el modo de sancionar un comportamiento considerado desleal por posicionarse del lado de “los cuatro de siempre”, los que participaban en la política y los que eran “*falsos*” (hipócritas) para continuar escalando posiciones.

Pero la expresión “*tenir mil cares*”, como mostraba la reacción de los *veïns* de querer continuar relacionándose con la regidora a pesar del enfrentamiento, también informaba de que la capacidad para desplegar un repertorio diverso, aparentemente contradictorio, de comportamientos y actitudes más que signo de hipocresía, era la muestra del dominio

práctico de las habilidades sociales que en el contexto local favorecían continuar satisfaciendo los intereses diversos y cambiantes de la propia casa, según la coyuntura del momento. En este sentido también se podían considerar los comentarios de una adolescente cuando decía que siempre evitaba enfrentarse con alguien del mismo pueblo (miembros de *cases veïnes*), porque al día siguiente tendría que volver a verlo, y también de una *dona de fora*, originaria de un valle próximo, cuando decía que la ventaja de vivir en una comarca tan poco poblada era que todo el mundo se conocía y que ya se sabía lo que se podía esperar de cada cual, o quizá no, dada la “tendencia natural” de la población a desconfiar del comportamiento y los intereses de cualquier individuo, más de los que vivían en la casa de al lado. Con todo, como ya se ha señalado en un capítulo precedente, la participación de un miembro de una *familia de fora* en la política local había llevado a que un regidor del ayuntamiento quedara excluido de la participación en las *reunions de poble*, donde se reunían los cabeza de familia de las *cases veïnes*, observándose así como la entrada de Marta en la política local, que no tenía capacidad para interferir en el día de la población, favorecía los intereses de “los cuatro de siempre”.

El proceso por el que Marta, una *dona de fora*, se convierte en regidora siendo alguacil es especialmente interesante, porque permite ver la relación entre los elementos que definen la estructura de poder local, las vías por las que se accede a información privilegiada, y contextualizar las relaciones de solidaridad y la enemistad como formas distintas de la expresión de las relaciones entre las casas en distintos momentos. La marginalidad en que quedaba la *gent de fora* que vivía en el valle en relación con la estructura de poder local, era un signo de su incapacidad para identificarse con la relación lógica patrimonio-*veï*, y beneficiarse en el contexto actual de una relación previa con el conjunto de las *cases veïnes*, al no poder identificarse con su misma visión del pasado local. En este sentido, puede considerarse el comentario de otra *dona de fora*, que también llegó al valle a principios de la década del 2000, cuando establecía una diferencia entre el enfrentamiento que se había dado entre Marta y las *cases veïnes*, y la enemistad que parecía haber entre algunas de estas casas. Según esta mujer, se trataba de dos situaciones totalmente distintas. La relación que se daba entre los *veïns* era similar a lo que ocurría dentro de una gran familia, con sus avenencias y desavenencias, de la que la *gent de fora* no era miembro. Si el enfrentamiento entre las *cases veïnes* y la regidora se miraba desde esta perspectiva, se podía entender que aquél era la forma que los miembros de las *cases veïnes* habían encontrado de unir fuerzas

para reestablecer el orden (Marta habría ido demasiado lejos), limitar la capacidad de acción de la *gent de fora* que vivía en el valle, y continuar instituyéndose como el grupo social dominante, que era el interés que todos compartían y lo que los hacía diferentes del resto de la población, por encima de las desavenencias entre sus casas. Si en este punto se interpretaba la realidad con los ojos de los *veïns*, considerando que la *gent de fora* que vivía en el valle vivía en un mundo al que no pertenecía, podía pensarse que la ofensa que Marta experimentó estaba fuera de lugar, aunque para ella representara una ruptura de la sociabilidad cotidiana. La finalidad del enfrentamiento era situar a la regidora en su lugar, indicándole cómo debía comportarse para continuar viviendo en el valle sin dejar de pertenecer a la categoría *gent de fora* que era la que le correspondía. En este sentido, sólo podía ofenderse quien había sido injuriado por un igual y quien contaba con la capacidad para defenderse y actuar en consecuencia, pero no quien de entrada ya no contaba con los medios para poder “contraatacar”. El enfrentamiento con Marta se había convertido en un pretexto para reorganizar y dotar de sentido la realidad, y en este contexto no cabía esperar que Marta pretendiera defenderse.

En relación con este enfrentamiento, Carmen, una de las *dones de fora*, que se había encargado de organizar la fiesta de santa Águeda desde su inicio hasta 2007, explicó que el motivo que había propiciado el enfrentamiento era que las *cases veïnes*, especialmente el grupo de jóvenes autóctonos, no aceptaban que Marta hubiera pasado de ser la alguacil a ser una regidora del ayuntamiento. Según esta mujer, los miembros de las *cases veïnes* opinaban que desde que se había metido en política, Marta se había vuelto una persona autoritaria, sin tener en cuenta que si era regidora era porque nadie más en el valle había querido ocupar su lugar. Lo que no dejaba de sorprender ya que para que Marta fuera regidora, las casas aliadas con el alcalde, cuyos miembros también formaban parte del equipo de gobierno local, habían tenido que dar su consentimiento. Mientras tanto, Marta justificaba su participación en la política local argumentando que sólo había sido con la intención de apoyar la candidatura del alcalde, como él mismo le había pedido. Por su parte, otra *dona de fora*, que llegó con su marido, a principios de la década del 2000, comentó que el enfrentamiento era una muestra evidente de que los *veïns* no querían de ninguna de las maneras que *gent de fora* se quedara a vivir en el valle, aunque sin la *gent de fora* el valle estaría muerto, porque los que eran capaces de ganarse la vida de distintas maneras en otros lugares (supuestamente los miembros de

las casas con poco patrimonio), ya hacia tiempo que se habían marchado²¹⁰. También decía que sus hijos, que habían nacido en el valle, sólo podrían llegar a dejar de ser considerados *gent de fora*, cuando las generaciones que vivieran en el valle ya no se acordaran del momento en que ella y su marido habían llegado. Por su parte, el marido de esta mujer comentaba que las cosas empezarán a cambiar cuando más *gent de fora* llegara y su número fuera superior al de los miembros de las *cases veïnes*. Según este hombre, lo que a los *veïns* les costaba aceptar era que la *gent de fora* estuviera mejor capacitada para tirar *el país* (el valle) adelante²¹¹.

El enfrentamiento entre la única regidora del ayuntamiento y los *veïns* de la capital del municipio se produjo a principios de 2008, pocas semanas después de que las mujeres (*del país* y *de fora*) acordaran posponer la fiesta de santa Águeda. El motivo había sido la proximidad de esta fiesta con el Carnaval que las mujeres autóctonas solían celebrar con sus maridos, para tener una excusa que les permitiera volver a salir de fiesta más adelante. Finalmente, y por iniciativa de Marta, que ya se había encargado de organizar esta fiesta, en 2007, santa Águeda se celebró en marzo, coincidiendo con el día de la mujer trabajadora, cuando el enfrentamiento ya se había producido. La elección de este día se explicaría por haber aprovechado una fecha señalada para las mujeres, aunque en el contexto del valle no fuera así, porque nunca antes se había celebrado el día de la mujer trabajadora. Como en las ediciones anteriores de santa Águeda, la celebración consistirá en ir a cenar en un restaurante de la comarca. En esta ocasión sólo asistieron siete mujeres entre *dones de fora* que vivían en el valle, y *filles del valle* que vivían en distintos puntos de la comarca. Ninguna mujer autóctona hizo acto de presencia. Como en 2007, también se colgaron carteles anunciando la celebración de santa Águeda en los distintos pueblos del valle, confeccionados desde el ayuntamiento, en los que constaba el teléfono de Marta y del propio ayuntamiento para que las mujeres pudieran confirmar su asistencia. También se llamó a casa de algunas mujeres, para que se hiciera correr la voz entre el resto de casas, pero incluso así no se consiguió que la afluencia de mujeres fuera mayor. Según explicó una mujer autóctona que no acostumbraba a participar en la fiesta de santa Águeda, la causa de la menor participación de mujeres habría sido el mal tiempo. Otras *dones del país* habrían alegado que no les iba bien salir de fiesta, porque

²¹⁰ Entre la *gent de fora* que vivía en el valle comentarios como que en el valle sólo habían quedado (población autóctona) los que podían vivir del patrimonio o “los que no sabían dónde ir” (por falta de habilidades) eran recurrentes.

²¹¹ Esta cuestión se discute en el próximo capítulo en relación con la celebración de la Feria del Hierro.

tenían trabajo en casa atendiendo a los clientes del negocio turístico familiar. Pero, en opinión de Marta, el motivo que explicaba la no participación de mujeres autóctonas en la fiesta se debía básicamente a que después del enfrentamiento las *dones del país* no querían continuar participando en una fiesta que ella organizaba desde 2007, y a la que seguro asistirían el resto de *dones de fora*, evitando así posicionarse del lado de la *gent de fora* que vivía en el valle. Si las mujeres de los *veïns* se quedaban en casa, explicaba Marta, justificando además su ausencia por motivos de trabajo, lograban sortear la situación anteponiendo los intereses de su casa (y los del grupo de *cases veïnes*) sin hacer explícitas sus preferencias.

En 2009, la fiesta de santa Águeda vuelve a celebrarse a principios de febrero como era habitual antes del cambio de fecha de 2008. En esta ocasión, la cena tuvo lugar en el hotel de la familia de Carlos, situado en la capital del municipio, para favorecer la asistencia del mayor número posible de mujeres. Las mujeres que se encargaran de su organización serán Marta y otra *dona de fora*, la administrativa del ayuntamiento, que como ella vivía en el valle desde principios de la década del 2000. Según contó Marta, después de la poca afluencia de mujeres en la celebración del año anterior, su intención no era continuar organizando la fiesta de santa Águeda, pero como su marido la animó, finalmente volvió a encargarse de los preparativos. En esta ocasión también se colgaron carteles informativos, asistiendo un total de 15 mujeres. La única mujer autóctona que participó fue la mujer del alcalde, ya que otra mujer autóctona que previamente había confirmado su asistencia acabó desistiendo. Esta mujer era Ana, que había desestimado la invitación por desavenencias con la *casa rica* (la familia de Carlos) que regentaba el establecimiento turístico en que se iba a celebrar la cena²¹². Pero Ana también contó que si el resto de mujeres autóctonas no había asistido a la fiesta de santa Águeda era porque ya lo habrían pactado de antemano. Así lo pondría de manifiesto que pocos días antes de la celebración de la fiesta, algunas de estas mujeres estuvieran reunidas a la entrada de la capital del municipio, después de dar el paseo de primera hora de la tarde, según le había explicado su suegra que solía coincidir con ellas cuando después de comer salía a pasear. Teniendo en cuenta esta información y la poca afluencia de mujeres autóctonas, por no decir inexistente, a las últimas celebraciones de santa Águeda, Marta comentó que so sería de extrañar que el próximo año estas mujeres celebraran otra fiesta. Y así

²¹² Se trata de la casa con la que su familia había dejado de hablarse, después de que la construcción de un bloque de apartamentos acabara impidiendo la circulación en coche por la calle donde estaba la casa de Ana.

fue, pero no el próximo año, sino el mismo año, unas semanas más tarde, en el contexto del día de la mujer trabajadora. De modo que 2009 es el primer año en que se celebra la fiesta de santa Águeda y el día de la mujer trabajadora.

Según explicó Marta, las dos mujeres autóctonas que se encargaron de su organización, una casada en una *casa que va a més* y otra miembro de una *casa rica* (la madre de José) se encargaron de llamar a todas las mujeres casa por casa, para invitarlas a celebrar el día de la mujer trabajadora que, como la fiesta de santa Águeda, consistió en ir a cenar a un restaurante de la comarca. Todas las *dones de fora* fueron invitadas. La madre de José fue la que llamó a Marta para invitarla, cuando en presencia de otras mujeres autóctonas apenas le dirigía la palabra. A la primera celebración del día de la mujer trabajadora asistieron cerca de 25 mujeres, cifra que recordaba el número de asistentes a la celebración de santa Águeda, antes de 2007. Se trataba de *dones del país* acompañadas de sus hijas y algunas *dones de fora* casadas con *veïns*, como Carmen y Julia, pero no las *dones de fora* que llegaron a principios de la década del 2000, entre ellas Marta y la administrativa del ayuntamiento que se habían encargado de organizar las últimas ediciones de la fiesta de santa Águeda. Marta excusó su ausencia diciendo que en casa, con su marido y su hija, era donde mejor estaba. Después de que las *dones del país* iniciaran la celebración del día de la mujer trabajadora, Marta comentó que el próximo año volvería a encargarse de organizar la fiesta de santa Águeda, porque esta era la fiesta que las mujeres siempre habían celebrado.

Otra *dona de fora*, que en 2009 llevaba cuatro años viviendo en el pueblo del alcalde explicó que, en su caso, fue la mujer del alcalde la que le hizo saber que esta invitada a la celebración del día de la mujer trabajadora de parte de las mujeres autóctonas de la capital del municipio, que la habían llamado para que en su nombre invitara al resto de mujeres del pueblo. Lo que sorprendió gratamente a esta *dona de fora* fue que la mujer del alcalde decidiera no celebrar el día de la mujer trabajadora, porque según decía la fiesta de santa Águeda ya se había celebrado en su momento, es decir, en febrero cuando siempre se había celebrado. Por su parte, el alcalde, como la suegra de Ana, comentó que la idea de celebrar el día de la mujer trabajadora habría surgido de las conversaciones que las mujeres autóctonas mantenían cada tarde cuando se reunían para ir a pasear. Pero la decisión de la mujer del alcalde de no asistir a la fiesta de la mujer trabajadora y continuar asistiendo a la fiesta de santa Águeda, evitando ser identificada de forma exclusiva con el grupo de mujeres autóctonas, al que por otro lado ya pertenecía por el solo hecho de haber nacido en el valle, y haber vivido en él durante

toda su vida, podía ser interpretada como una demostración pública del apoyo de la familia del alcalde a las *famílies de fora* que vivían en el mismo pueblo, el pueblo donde más *gent de fora* vivía después de que su marido les favoreciera el acceso a las casas que reformaba en nombre de la EMD local. Esto significaba que a través del comportamiento de su mujer el alcalde afianzaba las alianzas con las *famílies de fora*, mientras de forma paralela continuaba mirando por los intereses de las *cases veïnes*. En este sentido, el comportamiento de la mujer del alcalde mostraba cómo dar apoyo a *les dones de fora* servía a los intereses de la propia casa. La decisión de la mujer del alcalde también podía considerarse una manera de evitar entrar en una dinámica que en cualquier momento podía desencadenar un conflicto entre las *cases veïnes*, que sí eran los que era conveniente evitar, como mostraba el precedente de una celebración que algunas *cases veïnes* habían dejado de celebrar juntas, entre ellas la del propio alcalde, a raíz de una discusión entre dos mujeres. El motivo de la discusión había sido la inclusión de la casa de una de estas mujeres, en la lista que la otra había elaborado, a petición del ayuntamiento, con todas las casas que se dedicaban al turismo para poder aplicar la tasa correspondiente de recogida de basura. En concreto, se trataba de una casa que contaba con una habitación anexa a la propia casa con una entrada independiente que la familia alquilaba ocasionalmente a turistas sin pagar los impuestos correspondientes, que el mismo alcalde había construido unos años antes. En opinión de la mujer de esta casa, la mujer que había elaborado la lista y que regentaba una RCP, María, la habría incluido su casa en la lista, que supuestamente no era para el cobro de la tasa de recogida de basura, sino para hacerla llegar a hacienda, para que su familia se viera obligada a legalizar la habitación y a pagar los impuestos correspondientes como el resto de casas que dependían del turismo. Desde el ayuntamiento se insistió en explicar a esta mujer que la lista no iba a trascender el ámbito local, pero convencida de que ello acabaría comprometiendo la posibilidad de continuar alquilando la habitación, esta mujer deja de dirigir la palabra a María. Por su parte, María explicó que pensaba que había actuado correctamente, porque todo el mundo en el valle sabía que la habitación existía, como ponía de manifiesto que ella misma y otras casas que dependían del turismo enviaban turistas a esta casa cuando sus establecimientos ya no tenían capacidad para asumir más clientes. En opinión de María, lo mejor era quedarse en casa y no explayarse en los encuentros casuales con la población, para hablar lo mínimo y no meterse en problemas. En este sentido, decía que podían llegar a pasar varias semanas hasta que por casualidad se encontraba con alguna mujer por las calles

del pueblo. Pasados dos años estas mujeres reanudaron la relación, si bien sus maridos siempre actuaron como si nada hubiera pasado. La actitud de sus maridos podía entenderse como una manera de evitar alterar las relaciones entre las casas, pero al identificar el conflicto como “una cosa de mujeres” dejando que “las mujeres se entendieran entre ellas”, lo que los *veïns*-cabezas de familia conseguían era asociar la posibilidad de conflictos con el comportamiento de las mujeres, reafirmando la idea local de que la mujeres eran la causa de las desavenencias entre las casas.

Otra situación que ilustraba la proyección de la relación entre la población en el contexto de la celebración de la fiesta de santa Águeda y del día de la mujer trabajadora, era la de la mujer de Pedro. Después de participar en una ocasión en la celebración de santa Águeda, cuando esta fiesta empezaba a celebrarse, con la intención de salir de casa y de pasar un rato en compañía de otras mujeres, esta mujer decidió no volver a asistir, porque no acababa de encontrar su lugar, entre las mujeres de las *cases que van a més*, que eran la mayoría. La distancia entre la mujer de Pedro y algunas mujeres autóctonas de la capital del municipio, se constató, por ejemplo, el día que las mujeres del pueblo coincidieron en la iglesia para acondicionarla y ornamentarla para la celebración de la Navidad, a petición del ayuntamiento. En este contexto, la mujer de Pedro, apenas intercambia unas palabras con el resto de mujeres. Unos días más tarde, cuando en agradecimiento a su colaboración, desde el ayuntamiento se invita a las mujeres a una merienda en un bar local, la mujer de Pedro no se presenta. Lo que, por otra parte, también podría considerarse como la negativa a participar en un acto organizado por el ayuntamiento, dado que su casa no mantenía buena relación con el equipo de gobierno local. Todo lo anterior permite afirmar que aunque todas las mujeres son invitadas a la fiesta de santa Águeda y a la celebración del día de la mujer trabajadora, lo cierto era que a la fiesta de santa Águeda habían asistido mayormente *dones de fora* casadas o no con *veïns*, y mujeres autóctonas casadas en *cases que van a més*, que tiene en común el hecho de mantener una buena relación con el equipo de gobierno local, quedando al margen las mujeres de las *cases fortes* (Antonia tampoco participaba en esta fiesta) y las de las *cases pobres*, contrarias, en general, al equipo de gobierno local²¹³, mientras a la celebración del día de la mujer trabajadora asistían mayormente mujeres casadas en *cases riques* y *cases que van a més*.

²¹³ La mujer de Ramón había comentado que en alguna ocasión había asistido a la fiesta de santa Águeda, aunque entre 2006 y 2010 no asistió en ninguna ocasión.

Para comprender el inicio de la celebración del día de la mujer trabajadora, hay que considerar lo que diferencia a las *dones de fora* que llegaron al valle a principios de la década del 2000, de las mujeres autóctonas: poner en cuestión la legitimidad de la estructura de poder local al desafiar la autoridad de los miembros de las *cases veïnes*. Una situación ambivalente sería la de las *dones de fora* que llegaron entre la década de 1980 y 1990, y se casaron con *veïns*, como Carmen y Julia. En este sentido, la asistencia de estas mujeres a la celebración del día de la mujer trabajadora puede entenderse como la forma de evitar conflictos con las mujeres autóctonas (y las *cases veïnes*), cuando ya se habían desmarcado de la organización de la fiesta de santa Águeda, a la que también continúan asistiendo. Así, Carmen justifica su asistencia a la celebración del día de la mujer trabajadora, explicando que su marido, *veí*-cabeza de familia, se lo había pedido. Pero, además, en un intento de marcar distancias con el resto de *dones de fora*, especialmente con Marta, Carmen comentó que las mujeres autóctonas habían empezado a celebrar el día de la mujer trabajadora para mostrar su desacuerdo con el comportamiento de Marta, porque cuando ella se encargaba de organizar santa Águeda, el día de la mujer trabajadora no se celebraba. Lo que no quitaba que no hubiera tensiones; ya que esta mujer deja de organizar santa Águeda por las quejas de las mujeres autóctonas. En este sentido, Carmen añadió que durante la celebración de la primera edición del día de la mujer trabajadora, un comentario recurrente entre las mujeres autóctonas fue que la *gent de fora*, esto es, las *familíes de fora* que vivían en el valle, no mandaban en la *gent del país*.

En 2010, Marta y la administrativa del ayuntamiento, volvieron a impulsar la celebración de la fiesta de santa Águeda. Como en 2009, con el objetivo de favorecer la asistencia del mayor número posible de mujeres se plantea celebrar la cena en otro establecimiento de la capital del municipio, esta vez en la fonda que regentaba la familia de José, cuya madre se había convertido en la principal promotora de la celebración del día de la mujer trabajadora. Pero esta familia no aceptó la propuesta alegando que después del periodo de vacaciones el establecimiento no reunía las condiciones²¹⁴, de modo que santa Águeda vuelve a celebrarse en el albergue que gestionaba Julia. En esta ocasión, asistieron un total de 11 mujeres, y como en la edición anterior la única mujer autóctona fue la mujer del alcalde. Según Marta, las *dones del país* no habrían asistido a la cena de santa Águeda, porque seguramente, más adelante, volverían a celebrar el día

²¹⁴ No era raro que los establecimientos turísticos de la comarca hicieran vacaciones entre enero y febrero (mes en que se celebraba santa Águeda), que era cuando bajaba la demanda turística.

de la mujer de trabajadora. En relación con las enemistades que parecían haber surgido entre las mujeres a raíz de la celebración de dos fiestas distintas, la mujer del alcalde decía que ella tenía la costumbre de saludar a todas las mujeres, porque en pueblos tan pequeños era cuestión de tiempo que una casa necesitara la ayuda de las otras. Un comentario curioso si se tenía en cuenta que en su pueblo apenas había mujeres autóctonas, y que las tres que había se acercaban a los 80 años de edad. En este sentido, la participación de la mujer del alcalde en la fiesta de santa Águeda, también podía entenderse como una manera de afianzar la relación con las familias de las que dependía la continuidad del pueblo y de su propia casa. En el contexto de esta celebración, la cuarta edición de la fiesta de santa Águeda que organizaba Marta, Carmen aprovechó para comentar que el resto de mujeres autóctonas no asistían, porque le habían comentado que con la *gent de fora* no tenían nada que celebrar. Un comentario, que según Marta y la administrativa del ayuntamiento, ponía de manifiesto la intención de la población autóctona de despreciar cualquier iniciativa que viniera de la mano de la *gent de fora* que vivía en el valle; ya fuera una fiesta o la apertura de un negocio turístico. En este sentido, Marta comentó que al no asistir a la fiesta de santa Águeda las mujeres autóctonas no sólo discriminaban a Julia por ser *de fora*, sino que además mostraban su desacuerdo con la decisión de Julia de haber abierto un negocio turístico. Si en 2007, habían asistido, comentaba Marta, había sido para guardar las apariencias, ya que la celebración de la fiesta de santa Águeda había coincidido con la apertura del establecimiento al público, pero pasado un tiempo y después de los diversos enfrentamientos que había habido entre Julia y miembros de las *cases veïnes* para las que había trabajado, ya no tenían la necesidad de mantener las formas, menos cuando la asistencia a este establecimiento para celebrar santa Águeda representaba ponerse del lado de la *gent de fora* que vivía en el valle. Si en este punto se recuerda que, en 2007, mientras las mujeres celebraban santa Águeda en este establecimiento los *veïns*-cabezas de familia celebraban el fin de la temporada de caza en un bar propiedad de una familia para la que Julia había trabajado, situado en el mismo pueblo, se observa cómo las *cases veïnes* habían empezado a posicionarse hacía ya algún tiempo. Como Marta, la mujer del alcalde también desaprobó el comportamiento del resto de mujeres autóctonas, ya que en su opinión, Julia, era como si *fos del país* (como si fuera del valle), estaba casada con un *veí*, tenía dos hijas y llevaba cerca de 20 años viviendo en el valle, pero sin serlo, como corroboraba el comportamiento de las otras mujeres autóctonas.

En 2010, Carmen se compromete a volver a organizar la fiesta de santa Águeda si el resto de *dones de fora* se comprometen a asistir a la fiesta del día de la mujer trabajadora, en caso de volver a celebrarse. Como en 2008 y 2009, a las pocas semanas de haberse celebrado santa Águeda, las mujeres autóctonas vuelven a celebrar el día de la mujer trabajadora. De nuevo, todas las *dones de fora* vuelven a ser invitadas, pero Marta y la administrativa del ayuntamiento continúan sin asistir. Como venía siendo habitual, el padre de José llevaba a las mujeres en autocar hasta un restaurante de la capital de la comarca, y cuando la cena había terminado las traía de vuelta a casa. Según Marta, la insistencia de las mujeres que organizaban esta fiesta llamando casa por casa, hasta que convencían al mayor número posible de mujeres, tenía que ver con que la celebración del día de la mujer trabajadora se había convertido en el modo de mostrar su diferencia y superioridad. Si las mujeres que asistían a la celebración de santa Águeda, acordaran celebrar también el día de la mujer trabajadora, ellas (las mujeres autóctonas) empezarían a celebrar otra fiesta, y así sucesivamente. A partir de 2011, cuando Marta decide dejar de continuar organizando la fiesta de santa Águeda, y ninguna otra mujer la releva, santa Águeda deja de festejarse por primera vez desde su inicio, después de cerca de 15 años de celebración ininterrumpida, hasta día de hoy. En cambio, el día de la mujer trabajadora continuará celebrándose. Como siempre, todas las mujeres del valle serán invitadas, aunque Marta y la administrativa del ayuntamiento continúan sin asistir. Según explicó, Marta no asistía a la celebración, porque las mujeres autóctonas no tenían ningún interés en que asistiera. Si la continuaban invitando era porque sabían que ella continuaría negándose a asistir, y porque así guardaban las apariencias dejando que fuera ella la que se ponía en evidencia al rechazar la invitación. Por su parte, la mujer del alcalde que también continuaba sin celebrar el día de la mujer trabajadora dijo que la fiesta de santa Águeda ya existía (ya contaba con una fecha) y que dejar de celebrar una fiesta para celebrar otra nueva en nombre de la anterior no tenía sentido.

En este punto resulta interesante ver cómo María, una mujer autóctona, explicaba la “substitución” de una fiesta por la otra. En 2012, cuando la fiesta de la mujer trabajadora hacía dos años que se celebraba en solitario, esta mujer de unos 50 años de edad, casada en una *casa que va a més*, explicaba que cuando ella era pequeña la fiesta de santa Águeda no se celebraba, y que empezó a celebrarse hacía unos diez años cuando Carmen y Julia se encargaron de organizarla por primera vez. Según María, desde hacía cinco años, como santa Águeda había caído entre semana, y a las mujeres no les iba bien salir de fiesta, se acordó celebrar santa Águeda en marzo, en el contexto

del día de la mujer trabajadora, para no perder una fiesta que ya hacía algún tiempo que se celebraba. Esta mujer que, desde 2008, celebraba santa Águeda el día de la mujer trabajadora, junto con el resto mujeres autóctonas, dejando de celebrar santa Águeda con las *dones de fora*, en ningún momento hizo alusión al enfrentamiento entre Marta y miembros de *cases veïnes*, entre los que se encontraban una de sus hijas y su marido, aunque costaba de creer que el motivo del cambio del día de celebración fuera que santa Águeda hubiera caído entre semana, porque nunca se había celebrado entre semana. María también explicó que otro motivo que había propiciado el cambio de fecha era la sucesión de fiestas que en el valle había entre Navidad y finales de enero, cuando se celebraba la fiesta mayor de la capital del municipio. Si las mujeres posponían la celebración de santa Águeda, les quedaba otra ocasión para volver a salir de fiesta más adelante, cuando en el valle no había otras fiestas que celebrar. En este sentido, la coincidencia de santa Águeda con el día de la mujer trabajadora era “pura casualidad” sin tener que ver con ninguna reivindicación feminista, porque en los pueblos, a diferencia de las ciudades, ya se sabía que la continuidad de las casas dependía de que una *bona mestressa* las administrara. Como ya habían puesto de manifiesto las *dones de fora* al concebir la celebración de la fiesta de santa Águeda como el medio por el que salir de fiesta fuera del valle, María también destacaba la función práctica de esta fiesta al explicar que en la actualidad representaba una de las pocas ocasiones en que las mujeres del valle se reencontraban y se relacionaban con otras mujeres de valles próximos con las que coincidían esa misma noche en la capital de la comarca. Según María, unos años antes de empezar a celebrar santa Águeda, sobre principios de la década de 1990, los hombres y mujeres del valle participaban en una liga comarcal de bolos, que favorecía que la población mantuviera el contacto entre sí y con la de otros valles, cuando cada domingo iban a un pueblo diferente para jugar la partida de bolos. Pero estas partidas dejaron de existir. Los ancianos habían dejado de jugar, y las siguientes generaciones, como la suya propia, ya tenían trabajo en casa atendiendo a los clientes de los negocios turísticos. María también explicaba que, antes, la gente hacía más vida en la calle. Las mujeres, por ejemplo, solían salir cada tarde a coser, y así hablaban y se relacionaban. Ahora, en cambio, podían pasar semanas hasta que se reencontraban en la calle, porque todas permanecían mucho más tiempo en casa sin salir. Para coincidir con mujeres del valle y de otros puntos de la comarca, María iba cada semana al mercado comarcal tuviera o no necesidad de hacer compras, porque así podía hablar y relacionarse. En su opinión, la situación de los hombres era totalmente

diferente, porque cada fin de semana se reencontraban para salir a cazar juntos. La mujer del alcalde, de algo más de 60 años de edad, también coincidía con María cuando explicaba que cuando ella era joven las mujeres salían más de casa, especialmente en verano cuando después de cenar se reunían para dar un paseo y charlar, y también una anciana de poco más de 80 años de edad, cuando explicaba que en el pasado las mujeres se veían con mucha más frecuencia ya fuera, para coser, para caminar, o para pasar un rato juntas en los bares locales, después de cenar y haber dado un paseo.

Pero 2013 fue el último año en que se celebró el día de la mujer trabajadora, cuando ya hacía tres años que santa Águeda no se celebraba. Como en las ediciones anteriores, las mujeres autóctonas salieron a cenar a un restaurante de la capital de la comarca, y volvieron a invitar a todas las *dones de fora*. Marta y la administrativa del ayuntamiento continuaron rechazando la invitación. En 2015, sobre los inicios de esta fiesta, la madre de José, que se había encargado de su organización durante los cinco años en que se había celebrado, explica que el día de la mujer trabajadora había empezado a celebrarse a raíz de las conversaciones con otras mujeres autóctonas sobre qué podían hacer para salir de fiesta, y visto que todas eran mujeres trabajadoras empezaron a celebrar el día de la mujer trabajadora. Como María, esta mujer tampoco hace referencia al enfrentamiento que, en 2008, tuvo lugar entre Marta y miembros de *cases veïnes*. En relación a los motivos que habrían llevado a que el día de la mujer trabajadora también dejara de celebrarse, la tía de José aludió a la muerte de una mujer autóctona. Lo que no significaba, añadía, que la celebración de santa Águeda no pudiera retomarse más adelante. Lo interesante del caso era que esta mujer hablaba de la fiesta de santa Águeda y del día de la mujer trabajadora como si fueran la misma fiesta. Por su lado, la mujer del alcalde explica que el día de la mujer trabajadora ya no se celebraba, porque algunas mujeres autóctonas habían manifestado su desacuerdo con el modo en que las mujeres de la capital del municipio organizaban esta fiesta. En la misma época, 2015, una de las respuestas más sorprendentes fue la de la administrativa del ayuntamiento que, manteniendo como mantenía relación diaria con miembros de las *cases veïnes* por motivos de trabajo, afirma convencida que el día de la mujer trabajadora continuaba celebrándose, mientras Carmen, que había ido restringiendo sus apariencias en público y su participación en la vida social del valle para evitar tener conflictos, afirma que desconoce si el día de la mujer trabajadora continua celebrándose, porque apenas mantiene contacto con la población.

El contexto de la celebración de la fiesta de santa Águeda, y posteriormente el de la mujer trabajadora, ilustran las tensiones que surgen cuando la ideología de género hegemónica, legitimada en la institución del sistema de autoridad tradicional entre los miembros del grupo doméstico, asignando a cada sexo una función, entra en contradicción con las prácticas de las *dones de fora* y su capacidad para conquistar nuevos espacios y conseguir mayores cuotas de poder. Como muestra el capítulo anterior en relación a la celebración de las fiestas mayores, el inicio de la fiesta de santa Águeda de manos de *dones de fora* debe entenderse como la posibilidad de satisfacer las propias necesidades de ocio en un contexto en que las mujeres autóctonas acusan la falta de oportunidades de relación y contacto con otras mujeres, y la creación de nuevos espacios de socialización queda disponible. Así puede comprenderse la gran afluencia de mujeres que se apuntan a celebrar santa Águeda, esto es, a salir del valle para ir de fiesta. El hecho de que sean las *dones de fora* las que cada año toman la iniciativa de volver a organizarla, y la no participación de las mujeres autóctonas en los preparativos de la fiesta, pueden entenderse en relación a una socialización que no legitima (capacita) a las *dones del país*, para asumir un papel destacado en el ámbito público. De esto se desprende que las mujeres autóctonas continuaran saliendo de fiesta con las *dones de fora*, siempre y cuando ello no suponga un desafío al sistema de autoridad tradicional encabezado por sus maridos, los *veïns-cabezas* de familia, mostrando cómo su continua participación en la fiesta de santa Águeda es en cumplimiento de un rol que supedita los intereses personales a la defensa de los intereses de las casas. De esta forma se puede comprender que las mujeres autóctonas dejen de celebrar santa Águeda en el momento en que la *dona de fora* con la que se han enfrentado miembros de las *cases veïnes*, a las que ellas también pertenecen, es quien continúa organizándola. En este sentido, la fiesta de santa Águeda puede comprenderse como la definición de los límites de un espacio de socialización propio de las mujeres, que separa el mundo de los hombres del mundo de las mujeres, y con el tiempo el mundo de las mujeres autóctonas del mundo de las *dones de fora*, devolviendo las primeras al mundo de los hombres, del que nunca se habrían separado. Esto pone de manifiesto que sería inscribiendo su trayectoria en la historia de las casas en las que se han casado, cómo las mujeres autóctonas legitiman su experiencia de vida, mientras las *dones de fora* se quedan solas comprobando cómo se redefinen los límites a su capacidad de acción. En este contexto el interés de las *dones de fora*, especialmente las que llegaron a principios de la década del 2000, en continuar organizando la fiesta santa Águeda se explicaría por ser el medio con que estas mujeres

cuentan para legitimar sus prácticas en relación con un pasado local²¹⁵, además de ser una ocasión para continuar saliendo de fiesta. En este sentido, no contar un pasado por todos conocidos no es signo de tener una mayor libertad para actuar, sino indicativo de quedar excluido del apoyo “incondicional” del grupo de *cases veïnes*, pasando a ser el blanco de las críticas de hombres y mujeres autóctonos.

Como señalaba María, la celebración del día de la mujer trabajadora podría interpretarse como el modo en que las mujeres autóctonas continúan celebrando santa Águeda en un contexto diferente. Pero celebrar la fiesta de santa Águeda no era lo mismo que celebrar el día de la mujer trabajadora, como se desprendía de las palabras de la mujer del alcalde, ya que obedecían a motivos diferentes. El proceso que conducía a la celebración del día de la mujer trabajadora no resultaba de encontrar una excusa para que las mujeres pudieran reunirse para salir de fiesta, como habría sido el caso de la fiesta de santa Águeda que las *dones de fora* son capaces de organizar al incluirse en un grupo mayor de mujeres junto con las mujeres autóctonas, sino de la importancia de reestablecer el orden, más cuando Marta parece que empieza a tener “demasiado poder”. En este sentido, la celebración de la fiesta de santa Águeda y del día de la mujer trabajadora informan del proceso de estratificación y diferenciación social, que continúa diferenciando a la población en *veïns* y *gent de fora*, esto es, entre *dones del país* y *dones de fora*, a pesar de su interdependencia. La celebración de dos fiestas de mujeres expresaría las distintas formas de ser mujer en el valle, además de mostrar cómo las mujeres autóctonas son capaces de legitimar su autoridad al instituir una nueva fiesta con el apoyo de las *cases veïnes*.

La celebración de la fiesta de santa Águeda y del día de la mujer trabajadora también muestran el distinto vínculo que une a las *dones del país* y a las *dones de fora*. Mientras las primeras comparten el hecho de pertenecer a una *casa veïna*, a pesar de la distinta posición que ocupan sus casas en la estructura social, las segundas comparten el interés por disfrutar de la situación privilegiada de los miembros de las *cases veïnes*, pero sin poder identificarse con un mismo pasado por el que legitimar sus prácticas en el contexto local actual. El hecho de que las *famílies de fora* tengan que idear las propias estrategias para sobrevivir, sin que la situación de unas repercuta en la situación de las otras, podría explicar porqué la *gent de fora* que vive en el valle tampoco crea otros

²¹⁵ Sobre la capacidad de los individuos para identificarse con el pasado local para legitimar sus prácticas y la posición de sus casas se vuelve en el siguiente capítulo.

espacios socialización cuando santa Águeda deja de celebrarse²¹⁶. Lo que, por otro lado, contrastaría con la implicación y la competencia entre algunos de estos individuos por participar en la organización de la fiesta mayor del pueblo del alcalde, como se ha señalado. Pero ya sea por un motivo o por otro, lo que se constata es que terminada la celebración de santa Águeda y del día de la mujer trabajadora todas las mujeres pierden una oportunidad para salir y relacionarse, pasando más tiempo en casa, especialmente las autóctonas, donde en nombre de la ideología de género dominante y el sistema de autoridad tradicional que les confiere su posición y una función dentro del grupo doméstico, continúan trabajando para la casa desde casa en beneficio del patrimonio familiar.

En el apartado que sigue a continuación se va a continuar mostrando la importancia de establecer alianzas con los miembros del equipo de gobierno local para acceder en este caso a un puesto de trabajo. Lo que se quiere poner de manifiesto es cómo la trayectoria de las *cases veïnes* en el contexto socio-histórico local y la historia de un pasado compartido se convierte en un recurso (capital) que capacita de distinta manera a la población para satisfacer los propios intereses y presionar a terceros para que actúen en beneficio propio. Esto permitirá comprender porqué son los miembros de las *cases veïnes* los que continúan sacando un mayor provecho del contexto económico actual, y porqué la posibilidad de la *gent de fora* que vive en el valle de mejorar su situación queda supeditada a su continúa identificación con una categoría social inferior.

Patrimonio, trabajo y política

En 2006, María explicaba que su hija mayor acababa de finalizar los estudios universitarios en Barcelona, y que iba a continuar su formación para especializarse y tener más posibilidades de acceder a los pocos puestos de trabajo cualificados que se ofrecían en la comarca. Mientras fue a la universidad, esta joven compartió piso con su hermana pequeña y otras jóvenes de la comarca. Según María, en Barcelona, sus dos hijas vivían con todas las comodidades que ella y su marido podían ofrecerles, aunque después de llevar unos años viviendo fuera del valle lo que deseaban era volver a casa. Una decisión que ella compartía plenamente, porque en la comarca se vivía muy bien, sino fuera por las dificultades que los jóvenes tenían para encontrar trabajos cualificados. Antes de que sus hijas empezaran a ir a la universidad, María y su marido

²¹⁶ En el próximo capítulo se muestra como algunas de estas familias si unen esfuerzos, en el contexto de la patrimonialización de la cultura local, cuando entienden que ello puede repercutir en la mejora de la propia situación.

se plantearon cómo proceder para orientar su futuro, y viendo las posibilidades laborales que la comarca ofrecía a las mujeres, se decidió continuar invirtiendo en su educación. María y su marido consideraban que trabajar de dependientas en los comercios de la capital de la comarca, no iba a permitir que sus hijas pudieran situarse, como tampoco lo iba a facilitar que trabajaran en la hostelería, porque se trataba de un trabajo agotador y mal pagado, como María había comprobado cuando de jovencita había trabajado en el incipiente negocio turístico de una *casa veïna* (el de la casa de José) que se había convertido en una *casa rica*. No obstante, sus hijas sí la ayudaban en el negocio de turismo rural familiar que María explotaba, los fines de semana y los meses de verano cuando estaban en casa, a cambio de una cantidad de dinero. Un dinero que María igualmente tenía que darles para su manutención durante el curso escolar, que de este modo justificaba en concepto de su trabajo. En 2005, esta casa, considerada una *casa que va a més*, dependía de un próspero negocio de turismo rural, compuesto por una RCP, creada a mitad de la década de 1990, un bloque de tres apartamentos, construidos a principios de la década del 2000, una explotación ganadera que contaba con unas 18 cabezas de ganado vacuno, y el sueldo que el cabeza de familia percibía por su trabajo como guarda de caza, desde finales de la década de 1980. Además, esta familia se esmeraba en mantener buena relación con las elites políticas locales²¹⁷.

Según explicaba María su hija mantenía el contacto con los jóvenes de la comarca que ya ocupaban un puesto de trabajo relacionado con su misma formación, con la intención de que intercedieran a su favor y pudiera ocupar el siguiente puesto que quedara disponible. En 2007, la hija de María consiguió su primer trabajo como ingeniera en la comarca, que no tardó en abandonar por el escaso sueldo, 600 euros al mes, que percibía. Según contó María, ella misma y su marido habían aconsejado a su hija que abandonara el trabajo e intentara buscar una ocupación mejor, porque con ese sueldo no valía la pena continuar trabajando. Aunque lo que María no acababa de comprender era cómo los operarios que trabajaban con su hija lograban sobrevivir, sino tenían estudios universitarios y supuestamente tenían un sueldo inferior. María también explicó que en una ocasión, a su hija menor le había salido la oportunidad de trabajar en un museo de la comarca, durante los meses de verano, pero como su trabajo consistía en accionar una estructura de madera, después de asistir un par de días, ella y su marido también le aconsejaron que dejara el trabajo, porque por lo que hacía (un trabajo poco cualificado)

²¹⁷ En el contexto previo a las elecciones municipales de 2011 esta fue una de las casas que recibió la visita del alcalde del valle y otros alcaldes de la zona, para pedir el voto de los miembros de la familia.

no valía la pena continuar trabajando. En este punto resulta interesante considerar los comentarios de Marta que mantenía una excelente relación con la familia de María, en un momento en que el sueldo de su marido, que no contaba con el graduado escolar y trabajaba como transportista en la industria de la construcción, era el que permitía a la familia de Marta vivir sin demasiados apuros. Según Marta, los comentarios que María hacía sobre la experiencia laboral de sus hijas, eran un ejemplo de lo distanciada que vivía la población autóctona de la realidad del mundo exterior, donde la gente no dejaba pasar la oportunidad de trabajar al precio que fuera, más cuando lo que uno necesitaba era coger experiencia, para un día poder situarse²¹⁸. En relación con la actitud de María, que se esforzaba por ser especialmente complaciente y mantener el contacto con los clientes bien posicionados que se alojaban en su casa por si un día tenía que pedirles algún favor para sus hijas, Marta comentaba que era por medio de *padrins* (enchufe) que los miembros de las *cases veïnes* conseguían vivir bien, además de contar con la herencia de una patrimonio familiar. Pero “tener enchufe”, como el patrimonio no estaba al alcance de toda la población; ya que ello dependía de la posición de la casa y de las alianzas que sus miembros fueran capaces de establecer con individuos influyentes.

En relación con las hijas de María, Marta comentaba que estaban muy bien acostumbradas, porque por echar una mano a su madre en el negocio turístico familiar, de vez en cuando, la familia destinaba la casi totalidad del sueldo del cabeza de familia a costear la vida acomodada a la que se habían acostumbrado. Cuando estaban en el valle, solían salir de fiesta casi cada fin de semana como el resto de jóvenes autóctonos. Cuando estaban en Barcelona llevaban el mismo estilo de vida que los jóvenes que vivían en una ciudad, se compraban ropa a menudo, iban al gimnasio, estudiaban inglés, etc. Una vida sin demasiados esfuerzos, según se desprendía de las palabras de Marta, que contrastaba con la falta de capacidad de sacrificio que María atribuía a las generaciones más jóvenes cuya preocupación principal, decía, era tener una vida lo más cómoda posible. Así lo manifestaba cuando explicaba que sólo la falta de ganas de trabajar podía explicar que un solo individuo de la comarca se hubiera presentado para

²¹⁸ Marta se refería especialmente a su experiencia laboral, y a la de otros individuos que vivían en zonas cercanas a Barcelona, que como ella dependían de la posibilidad de continuar realizando trabajos poco cualificados.

trabajar en la campaña de recogida de fruta²¹⁹. Yendo incluso más lejos, María explicaba que la situación de crisis económica a la que se había llegado se debía a que la gente no había sabido administrarse, especialmente la gente de la ciudad. En su casa se había llegado a alojar gente que ganaba entre 3.000 y 4.000 euros al mes, pero que no tenía un duro porque el dinero se les iba en pagar el préstamo que cada año pedían para hacer vacaciones. En cambio, ella como mucha gente del valle, nunca había hecho vacaciones e igualmente vivía. Según contaba, la gente de los pueblos ya sabía que uno no podía gastar más de lo que tenía y que debía evitar hacer tratos con los bancos, porque sus padres, como sus abuelos habían hecho primero con ellos, así se lo habían enseñado. Comparando los hábitos de las generaciones actuales con los de su época de juventud, María decía que antes no se acostumbraba a salir de fiesta tan a menudo, porque sólo se celebraban las fiestas mayores. La gente volvía a casa a última hora de la tarde, cuando había terminado el baile de tarde para cenar. Si luego había algún coche disponible se volvía a salir de fiesta, pero si no se daba el caso, que era lo más habitual, uno se quedaba en casa tan tranquilo.

El cambio en las prácticas consumistas entre su generación y la generación de jóvenes actual, del que sus propias hijas parecían ser un claro ejemplo, al que María hacía referencia se fundamentaba en dos sistemas de valores opuestos pero complementarios que ponían de manifiesto la concepción que la población autóctona tenía de la gente ciudad, y el sistema de valores con los que en contraposición se identificaban. Si el despilfarro era una característica de la gente de ciudad, el esfuerzo, el sacrificio y la austeridad lo eran de la gente de los pueblos. Lo interesante de esto era que los jóvenes autóctonos del valle llevaban un estilo de vida parecido al de la gente de ciudad. La aparente contradicción entre el sistema de valores en que se fundamentaba el modelo de conducta ideal local y las prácticas de los jóvenes que se correspondían con un sistema de valores que venía de fuera, y la tolerancia de los *veïns* al estilo de vida “despreocupado” de sus hijos mientras estudiaban, podría explicarse por la concepción de la educación como un capital simbólico que repercutiría a favor de la propia casa, ya fuera como fuente de prestigio o como un medio por el que aumentar la rentabilidad del patrimonio familiar. El nivel de educación de los hijos, y el estilo de vida que llevaban

²¹⁹ Entre 2005 y 2014 las únicas familias que vivirán una situación de paro larga, más de un año, serán dos *famílies de fora*, dependientes del trabajo del hombre en la industria de la construcción, y en menor medida, de los trabajillos, como la limpieza puntual de las *cases de los veïns*, que puntualmente realizaban las mujeres.

mientras estudiaban, también era una forma que las casas tenían de mostrar su pujanza, especialmente las que habían sido capaces de poner en marcha un negocio de turismo rural²²⁰.

Sobre la educación de la generación actual de jóvenes, un *veí* de 70 y picos años de edad, hijo de una *casa ni rica ni pobre*, según él mismo la definía, que toda su vida había trabajado de payés en su casa y haciendo algún jornal en las *cases fortes* del valle, explicaba que en el pasado, unos 40 años atrás, las condiciones de los jóvenes que salían fuera a estudiar no eran las mismas de las que disfrutaban los jóvenes actuales. Haciendo referencia a la época de escolarización de sus dos hijas, de entre 45 y 50 años de edad, este hombre contaba que como entonces no había transporte escolar los jóvenes tenían que quedarse internos en los colegios, hasta el fin de semana, cuando algún padre podía ir a buscarlos. Tampoco había ningún tipo de ayuda económica y eran las familias las que tenían que asumir el coste de la escolarización de los hijos. En la misma época y de forma parecida se expresaba una mujer autóctona de una edad similar, cuya casa había dependido de una explotación ganadera más bien pequeña, cuando explicaba que sus dos hijos pudieron estudiar gracias al dinero que entraba en casa a través de las pensiones de jubilación de sus padres. Para esta mujer y su marido, poder dar una educación a los hijos era de suma importancia, porque al disponer de pocas tierras esa era la mejor manera de favorecer que tuvieran mejores condiciones de vida en otro lugar, aunque ello también significara el abandono definitivo de la casa²²¹. En relación con su propia experiencia de vida, esta mujer y el *veí* anterior explicaban que haber vivido en el valle les había supuesto demasiados esfuerzos para tan sólo llegar a sobrevivir. Estos dos testimonios son importantes, porque permiten establecer un paralelismo y comparar el sentido que se asigna a la educación de los hijos en distintos momentos. Si en las décadas de 1970 y 1980, cuando el valle y la comarca continuaban perdiendo habitantes, debido a la imposibilidad del sector primario para fijar población, las familias concentraron sus esfuerzos en dar una educación a los hijos para favorecer su salida de un mundo con pocas expectativas, a principios del siglo XXI la

²²⁰ Los jóvenes que tenían hábitos más consumistas eran los hijos de las *cases que van a més*, que a excepción de dos *cases fortes*, eran las casas donde se concentraba la generación de individuos jóvenes. El comportamiento de los hijos de las *cases fortes* se diferenciaba en varios aspectos. Tomando como ejemplo las hijas de Pedro, estas chicas no salían tanto, reduciendo sus salidas a las fiestas mayores más cercanas, consumían lo mínimo, y en raras ocasiones cenaban fuera de casa.

²²¹ La casa de esta mujer es una de las casas que a principios de la década del 2000 decide vender las cuadras familiares a una inmobiliaria.

preocupación de las casas que habían podido dar el salto y participar del desarrollo de un nuevo modelo económico (por edad del cabeza de familia, por la disponibilidad de subvenciones, por la capacidad de asumir un riesgo económico, etc.) era cómo conseguir que los hijos regresaran y pudieran desarrollar la carrera profesional para la que se habían formando, para continuar explotando un patrimonio familiar próspero y dar continuidad a la casa²²².

En 2010, la hija mayor de María participa en un video que se difunde por las redes sociales para dar apoyo a la candidatura de un político local, en el que aprovecha para dar a conocer su situación y explicar que había decidido quedarse a vivir en el pueblo en el que había nacido, porque era donde estaban su casa y sus *arrels* (raíces), y porque si todos los jóvenes que salían a estudiar fuera decidían no volver, en cuestión de pocos años el pueblo acabaría desapareciendo. Pero lo cierto era que a los tres años de haber terminado la carrera, y de haber trabajado como secretaria y de “lo suyo” (ingeniera de telecomunicaciones) a tiempo parcial, entre 2007 y 2009, esta chica todavía no había encontrado un trabajo estable ni tenía unos ingresos regulares. Después de un noviazgo de siete años, se casa, en 2012, con un hombre originario de la comarca, donde vivirá en un piso propiedad de la familia de su marido. En 2014, con 31 años, cuando se dedica a dar clases particulares a domicilio, tiene a su primer hijo. El convencimiento con que la hija mayor de María expresaba ante una cámara su deseo de quedarse a vivir en el valle, contrastaba con las palabras de otra joven autóctona cuando explicaba que si esta mujer había regresado después de finalizar los estudios en Barcelona, era porque su novio era hijo de la comarca; ya que uno de sus planes, según ella misma habría explicado, era buscar un trabajo y quedarse a vivir en Barcelona, al menos, durante unos años. Sobre la situación de la hija mayor de María, otro *veí* también comentaba que el nivel de formación que había adquirido, había acabado por poner a su familia en un dilema. En la comarca, no acababa de encontrar un trabajo que le permitiera situarse, según sus expectativas. Podía instalarse en casa y encargarse del negocio de turismo familiar, pero tenía otra hermana, y además su marido trabajaba en un negocio familiar relacionado con la industria de la construcción en la capital de la comarca, con lo que era de esperar que no quisiera subir a vivir al valle. Comparando la situación de la hija mayor de María con la de otra joven autóctona, cuya casa dependía del salario que su padre percibía por su trabajo en la industria de la construcción, este hombre decía que esta otra chica

²²² La pérdida de las generaciones de 1960, 1970 y 1980 se observaba en el reducido número de individuos autóctonos que, en 2005, tenían entre 40 y 50 y pocos años de edad.

tendría más facilidades para ganarse la vida, porque como era hija de una casa que no tenía patrimonio podía marcharse a trabajar donde quisiera.

La situación de la hija menor de María era parecida a la de la hermana mayor, aunque algo diferente. Después de haber cursado la carrera de Pedagogía y de Educación Infantil, esta chica también regresa a la comarca instalándose con su novio, que trabajaba en la industria de la construcción, en la capital, en un piso de alquiler. Aunque en alguna ocasión, había manifestado la voluntad de buscar trabajo en Barcelona, para cambiar de aires, esta idea acaba perdiendo fuerza a medida que pasa el tiempo. Como su hermana, alternaba periodos de trabajo a tiempo parcial y completo con periodos de paro forzado, que no impidieron que, en 2014, también tuviera a su primer hijo que empadronó en casa de sus padres. Desde este momento, la hija menor de María y su pareja viven entre la capital de la comarca y el valle, donde se instalan en un apartamento familiar²²³. Sobre la situación de las hijas de María, que no contaban con una estabilidad laboral que permitiera que fueran económicamente independientes ni había perspectivas de que la situación mejorara a corto plazo, Marta comentaba que no entendía cómo su madre las animaba a tener hijos. La única explicación posible era que además de contar con los recursos de sus parejas también pudieran recurrir al patrimonio familiar, en caso de necesidad²²⁴.

A Marta también le costaba entender porqué las familias del valle invertían tanto en la educación de sus hijos, si cuando éstos regresaban a la comarca, que parecía ser la tendencia actual, no podían trabajar en lo que se habían formado, porque el mercado laboral de la comarca no demandaba trabajadores altamente cualificados²²⁵. En relación con las quejas de María y otros *veïns* por la dificultad con que sus hijos se encontraban para encontrar un trabajo acorde con su formación que favoreciera su retorno, Marta decía que uno tenía que saber lo que quería. Si la prioridad era vivir en el valle, uno trabajaba de lo que fuera y se ganaba la vida como podía, porque vivir donde quería recompensaba el esfuerzo. Esta sería la situación en la que se encontraban ella y su

²²³ Entre principios de la década del 2010 y hasta 2014, cinco adultos jóvenes, hijos del valle, coincidieron viviendo con sus parejas, todas originarias de la comarca, a excepción de un caso, en pisos de alquiler en la capital de la comarca.

²²⁴ La idea de pasar un tiempo trabajando en un puesto de responsabilidad fuera de la comarca, después de terminar los estudios, era común entre muchas chicas, que también decían que cuando quisieran crear una familia y llevar un ritmo de vida más tranquilo, sería cuando se plantearían volver a la comarca.

²²⁵ Entre 2005 y 2006, en el valle sólo había un chico cursando estudios universitarios frente a cuatro chicas. En esta misma época, se contaban hasta 15 individuos de entre 13 y 24 años de edad de ambos sexos.

marido. Pero si lo que uno quería era vivir en el valle, porque ello significaba poder vivir sin demasiados esfuerzos, entonces la prioridad no era el sitio, como argumentaban los jóvenes autóctonos y sus padres, sino vivir donde estaba el patrimonio familiar, y para ello no hacía falta tener tantos estudios. Marta podía estar en lo cierto, pero el caso de la hija mayor de María había puesto de manifiesto otra realidad, y era que el patrimonio de su casa, el mismo que había permitido que pudiera estudiar y el que podía garantizarle los medios de vida para vivir en el valle, también había condicionado la posibilidad de desarrollar su carrera profesional al favorecer su retorno. Uno de los aspectos en que su formación podía haber jugado a su favor habría sido a la hora de conseguir casarse con un hombre autóctono, cuya familia poseía un negocio. Marta también explicaba que durante el tiempo en que los jóvenes del valle estudiaban, básicamente chicas, casi cada fin de semana regresaban a casa. Lo que, en su opinión, dificultaba que conocieran otro tipo de gente y ambientes, que hicieran nuevos amigos, o que salieran con chicos que no fueran de la comarca. Salir del valle y pasar unos cuantos años viviendo en Barcelona o en cualquier otra ciudad debía ser la oportunidad para conocer un mundo nuevo que estas chicas, bajo su punto de vista, no sabían aprovechar, por no haber sabido distanciarse de sus casas. Convencida, Marta afirmaba que si la mayoría de jóvenes manifestaba su deseo de volver al valle una vez finalizaban los estudios o de no marcharse en caso de no haber salido nunca, era porque casi todas las casas del valle contaban con un patrimonio que aseguraba su supervivencia. Pero esto tenía la compartida de no poder desarrollar una profesión, mostrando cómo la incapacidad de los jóvenes para realizar sus proyectos estaba en relación con un sistema de valores que fomentaba que los miembros de las casas continuaran supeditando los intereses personales a los intereses de la casa.

A Marta también la sorprendían los comentarios de algunos propietarios de segundas residencias y turistas asiduos, cuando le decían que podía considerarse privilegiada por poder vivir en un pueblo tan bonito y que si ellos pudieran también abandonarían Barcelona y subirían a vivir al valle, porque la visión del valle de estos individuos no tenía nada que ver con la experiencia de la vida diaria en él. Según Marta, el valle podía ser un lugar muy bonito, pero vivir en la montaña durante todo el año era duro y caro, especialmente durante los meses de invierno, cuando cada cual tenía que preocuparse de mantener su calle limpia de nieve, y hacer frente a los gastos de un buen sistema de calefacción. Cuando algún turista o propietarios de segundas residencias le insistían en que eso eran cosas menores, en comparación con la belleza del lugar, ella les contestaba

que dejaran el trabajo que tenían, el mismo que les permitía contar con los recursos para tener una segunda residencia y consumir los servicios turísticos de la comarca, y experimentaran vivir en el valle trabajando en cualquier cosa. Entonces, decía Marta, todos callaban.

La idea de volver a casa después de terminar los estudios universitarios, también estaba presente en los hijos de las *cases fortes*. Según explicaban algunos jóvenes de la comarca, hijos de ganaderos, su idea era estudiar alguna ingeniería que luego les permitiera mejorar las instalaciones y la productividad de la explotación ganadera familiar, para poder establecerse en la comarca y seguir con la actividad económica de la casa. Pero si estos chicos entendían que tener una buena formación era importante para ganarse mejor la vida y poder continuar explotando el patrimonio familiar, también decían que tener estudios no lo era todo, porque en la comarca todo tenía que ver con la política; ya que sólo se colocaban (“enchufaban”) “los cuatro de siempre”, es decir, los miembros de las familias que contaban con las alianzas más influyentes²²⁶. En 2006, en el valle un solo chico, hijo de un ganadero, cursaba estudios universitarios. Este chico comentaba que no le importaría quedarse en casa ayudando a su padre. Después de terminar los estudios de ingeniería agrónoma y trabajar durante un tiempo de “lo suyo” a cambio de un buen sueldo, según explicaron algunos *veïns*, este chico decide abandonar su puesto de trabajo y volver a casa para trabajar en la explotación familiar. Este momento coincide con su decisión de encabezar una lista electoral en las elecciones municipales de 2015. Un camino similar seguirá la hija menor de Pedro, cuando decide quedarse en casa y trabajar con su padre en la explotación ganadera familiar. Lo más sorprendente es que en este caso se tratará de la candidatura que se presenta en representación del partido político que tradicionalmente ha ganado las elecciones en la comarca, con el que la casa de Pedro siempre se había mostrado contrario²²⁷. El *veï* que encabezaba esta misma lista, miembro de una *casa rica*, (el padre de José) habría ido a buscar a esta chica, por su capacidad de iniciativa y con la

²²⁶ Como se ha indicado en relación con la situación de la casa de Ana, esta expresión era relativamente frecuente entre los miembros de las *cases pobres*, pero no entre los miembros de las *cases que van a més*. También se escuchaba entre los miembros de las *cases fortes*, como mostraba el caso de estos chicos, lo que podía ser interpretado como signo de que sus casas aun continuando estando bien posicionadas, habían perdido fuerza ante las *cases riques* y las *cases que van a més*.

²²⁷ En relación con la implicación de los miembros de esta casa en política, un *veï* explicaba que contrariamente a lo que podía pensarse, Pedro afirmaba que era de izquierdas, pero que eso tampoco quería decir nada porque “esta gente” (los miembros de las *cases fortes*) tenían conocidos y parientes en todas las bandas.

intención de conseguir el apoyo de los miembros de otras *cases fortes* que dependían de la ganadería, aunque sospechaba que ni Pedro ni los otros miembros de la familia le votarían, porque como siempre continuarían votando a la lista de la oposición, que en este caso encabezaba el chico anterior, hijo de otra *casa forta* y sobrino de Pedro²²⁸. Ya en las elecciones municipales de 2011, la hija mayor de Pedro había integrado la lista electoral, encabezada por su tío, el padre del sobrino de Pedro, también en representación de la oposición. Por encima de los motivos que cada individuo pudiera alegar para justificar su participación en la política local, los casos anteriores mostraban cómo las generaciones más jóvenes de las casas acababan “metiéndose en política”, cuando la forma por la que se expresaba el patrimonio de sus casas –una explotación ganadera competitiva y/o un negocio de turismo rural próspero- favorecía su retorno y/o permanencia en el valle²²⁹, y les garantizaba poder continuar disfrutando de una posición aventajada. También mostraban cómo las relaciones de parentesco que actuaban como un recurso para contar con un grupo de apoyo, tampoco eran un obstáculo para que en un contexto diferente se fomentaran las alianzas con otras casas, si con ello se conseguía defender los intereses de la propia casa, que era la prioridad principal.

Era tanta la importancia que la población concedía al hecho de “tener enchufe”, como el principal medio por el que conseguir un buen puesto de trabajo, que trabajar para la Administración, la principal proveedora de lo que en la comarca se consideraba un buen puesto de trabajo, era sinónimo de “ser un enchufado”. Así lo ponía de manifiesto un hombre originario de la comarca cuando en relación al *Consell Comarcal*, el órgano de gobierno supramunicipal cuya composición variaba con los resultados de las elecciones municipales, decía que era imposible que alguien que no tuviera el carné del partido político que gobernaba en casi todos los ayuntamientos de la comarca, y por extensión en la mayoría de las comarcas del Pirineo catalán, entrara a trabajar en esta institución; ya que todos los que trabajaban en el *Consell* era por enchufe. Cuando alguien dejaba su puesto, porque había encontrado un trabajo mejor, colocaba a un pariente o a un

²²⁸ Después de haber sido alcalde durante 12 años, en 2015, el *veí*-cabeza de familia propietario de una constructora ya jubilado, deja de encabezar la lista por el partido político con el que había gobernando, pero continua integrando la candidatura por el mismo partido político para favorecer que el padre de José con el que mantenía una excelente relación se convierta en el próximo alcalde.

²²⁹ Así, la hija mayor de María había formado parte de la candidatura que ganó las últimas elecciones municipales, como también era el caso de otra joven cuya casa también dependía del turismo y la ganadería.

conocido en su lugar, sin que hubiera ningún proceso de selección y sin que importara demasiado si era eficaz en su trabajo, porque lo que importaba a parte de ocupar un puesto de trabajo que permitiera percibir un sueldo era aprovechar la oportunidad para establecer nuevos contactos de los que poder beneficiarse en un futuro. Lo que significaba que los organismos e instituciones político-administrativas locales se concebían como un medio para llegar a satisfacer los intereses y las necesidades de la propia casa²³⁰. Según este hombre, esta forma de proceder se debía a que sólo hacía cuatro días que la comarca se había abierto al exterior, pero tampoco veía que las cosas fueran a cambiar fácilmente, porque para continuar ocupando el mismo puesto y continuar estando bien relacionada la población cambiaba de color político según la coyuntura del momento, de modo que “los cuatro de siempre” continuaban sin moverse de sitio. De forma similar se expresaba un *veí* del valle, hijo de una *casa pobra*, contrario al equipo de gobierno local, que había conseguido mejorar su posición al poner en marcha un negocio turístico, cuando explicaba que era muy difícil que otra candidatura que no fuera la del partido político que solía ganar las elecciones municipales a nivel comarcal saliera escogida, porque como la gente tenía parientes y conocidos trabajando en el *Consell*, siempre se volvía a votar al mismo partido para que aquéllos conservaran el puesto de trabajo, y pudieran actuar a favor de uno en caso de necesidad.

Antes de continuar mostrando la importancia de participar en política y/o de establecer alianzas con representantes políticos locales para satisfacer los intereses de la propia casa, se considera importante volver al testimonio de María para ver cómo la expresión “*tenir arreles*”, que se encuentra en el discurso de su hija mayor, y en el suyo propio, por la que se hace referencia a un sentimiento de pertenencia indisociable del hecho de ser hijo de una *casa veïna*, se convierte en el medio por el que justificar el derecho a que la generación actual de jóvenes autóctonos pueda acceder a un buen puesto de trabajo, y satisfacer sus expectativas. María, como otros miembros de *cases veïnes*, explicaba que por mucho que pasara el tiempo, la *gent de fora* que vivía en el valle nunca llegaría a ser considerada igual que los miembros de las *cases veïnes*, porque sus *arreles* eran otras. Comparando la situación de su hermana pequeña (*filla del poble*) y la suya –ella era la

²³⁰ En este sentido pueden considerarse las quejas de los técnicos y el director del parque natural, cuando decían que la población les presionaba para satisfacer los intereses de sus casas, ya fuera en las oficinas del parque natural o en encuentros casuales fuera del horario laboral. Pero también pueden considerarse los comentarios del secretario y la administrativa que trabajaban en el ayuntamiento, que no eran originarios de la comarca, cuando explicaban que la población local creía que el ayuntamiento tenía que acabar solucionando todos sus problemas.

única de tres hermanas que se había quedado a vivir en el valle, llegando a depender durante un tiempo de la pensión de jubilación de sus suegros hasta que su marido consiguió un puesto como guarda de caza-, María insistía en que su hermana ya no era del valle a pesar de regresar cada fin de semana a la casa natal, donde vivía su madre y donde continuaba empadronada, porque ya había pasado mucho tiempo desde que se había marchado para ir a estudiar, y porque estaba claro que no iba a abandonar el puesto de trabajo con el que se ganaba muy bien la vida para regresar al valle. En un contexto en el que se entendía que los que se habían marchado para estudiar estaban bien situados y vivían cómodamente, María justificaba el derecho de los jóvenes autóctonos a ganarse también bien la vida, pero en el valle o en la comarca para continuar explotando el patrimonio familiar y asegurar la continuidad de la casa, en relación a un sentimiento de pertenencia que los impulsaba a regresar a sus casas, que no había impedido que las generaciones anteriores hubieran abandonado el valle para no regresar. Si se tenía en cuenta la limitada demanda de puestos de trabajo cualificados que ofrecía el mercado laboral de la comarca, podía entenderse cómo haciendo referencia a las *arrels* los miembros de las *cases veïnes* pretendían legitimar su derecho a “ser enchufados”²³¹. De lo anterior también se desprende que la importancia que los jóvenes concedían a las *arrels* era el resultado de la transmisión de un sistema de valores que paralelamente coartaba la realización de las aspiraciones personales. En este sentido, puede afirmarse que con la expresión “*tenir arrels*”, frecuente en el discurso de los miembros de las *cases veïnes* con independencia de su edad y sexo, se transmitía el sentimiento de pertenencia a una casa y un lugar junto con la identidad individual. Para comprender la relación entre “*tenir arrels*” y la capacidad para establecer y activar alianzas con individuos influyentes, para satisfacer los propios intereses se va a presentar el caso de otra joven. Esto también va a permitir comprender el sentido práctico que toma el pasado de las casas por la puesta en valor de una relación anterior entre casas y las distintas generaciones que integran el grupo doméstico.

²³¹ Los comentarios sobre los individuos que habían abandonado el valle, con anterioridad, en las décadas de 1950-1960, para buscar un trabajo, eran distintos. En este caso no se decía que se trataba de individuos que vivían muy bien, sino de individuos que habían tenido problemas para sobrevivir, muchos de los cuales habrían vuelto sino fuera por la vergüenza de tener que reconocer que habían fracasado, según explicaban los *veïns*. Las palabras de María ayudaban a comprender mejor las tensiones y las envidias que caracterizaban la relación entre *veïns* y *gent de fora* (*fills del poble*), y la insistencia de los miembros de las *cases veïnes* por diferenciarse y distanciarse de los *fills del poble* que habían abandonado el valle en la década de 1970.

En una ocasión Alicia explicaba que no se imaginaba viviendo lejos de su casa y que no comprendía la actitud de otros jóvenes originarios también de pueblos pequeños, que sólo hacían que quejarse por todos los inconvenientes que les había supuesto haber nacido en pueblos con poco recursos de los que deseaban marcharse, aun siendo el lugar donde vivía su familia y donde tenían las *arrels*. En otoño de 2005, cuando había finalizado su primer contrato laboral, Alicia hija de una *casa que va a més* después de que sus padres pusieren en marcha un negocio de turismo rural explicaba que se sentía muy satisfecha, porque sólo haber finalizado los estudios universitarios en Lleida, había encontrado “trabajo de lo suyo”, en una capital de comarca situada a más de 100 kilómetros de distancia del valle, a la que se desplazaba cada día en autocar desde el piso que sus padres tenían en una pequeña ciudad situada a mitad de camino. Pero a pesar de todas las ventajas que Alicia veía en el hecho de adquirir experiencia profesional en lo que le gustaba y para lo que se había formado, también lamentaba no haber estado en casa los meses de verano, para ayudar a su madre en el negocio turístico familiar. Después de haber finalizado su primer contrato Alicia se había quedado en paro, pero con el año a punto de finalizar, y habiendo trabajado en casa esperaba la entrada del año nuevo para volver a empezar a buscar trabajo. El contrato que acababa de finalizar lo había encontrado después de presentar currículos en distintas poblaciones y capitales de comarca de la provincia de Lleida. Alicia, decía que uno tenía que moverse e ir a trabajar donde hiciera falta, porque las oportunidades no se podían dejar pasar, pero también comentaba que no se planteaba buscar trabajo en Barcelona, porque le costaría mucho acostumbrarse al ritmo de una gran ciudad, si bien las posibilidades de encontrar trabajos cualificados en la comarca eran escasas, porque todo el mundo se conocía y los puestos de trabajo bien remunerados ya estaban ocupados. Si “uno no tenía enchufe” poca cosa podía acabar haciendo. Según decía todo tenía que ver con la política, es decir, con las alianzas con que contaba la casa de la que uno era hijo. Alicia comentaba que en casa, con sus padres, no estaba mal, pero que le gustaría encontrar los medios para ganarse la vida y poder ir más a la suya, aunque no le gustaría que ello significara dejar de vivir en el valle o en la comarca, o que a su pareja no le gustara vivir en un pueblo pequeño, porque por nada del mundo se imaginaba viviendo en otro lugar que no fuera el pueblo donde había nacido. Esta última preocupación desaparece definitivamente cuando al cabo de un par de años acaba casándose con el hijo de un propietario de una segunda residencia que sube a vivir al valle y que se implica activamente en todos los actos y fiestas que se organizan.

Alicia contaba que a menudo pensaba en cómo sería su pueblo dentro de unos años y quién viviría en él, y que se le hacía un nudo en el estómago de sólo pensar que podía acabar deshabitado y abandonado. Los padres de esta chica valoraban que ella y sus dos hermanas mayores, que también tenían estudios universitarios y vivían fuera del valle, hubieran adquirido un nivel de formación superior al suyo, pero no acababan de entender porqué se preocupaba tanto por conseguir un trabajo, cuando en casa ya había trabajo suficiente. Según explicaba Alicia, a sus padres, que regentaban una RCP desde finales de la década de 1980, les había costado mucho esfuerzo conseguir todo lo que tenían. Cuando la casa dependía de la ganadería los esfuerzos de la familia se centraban en cuidar de la pequeña explotación que poseían, y aunque ella –en 2006, tenía 24 años de edad-, a diferencia de sus hermanas, ya no tenía la experiencia de ir a la montaña para cuidar del ganado, sí recordaba cómo los planes que sus padres habían hecho contando con el dinero que obtendrían de la venta de los terneros, desaparecían de la noche a la mañana si los animales se despeñaban o morían de alguna enfermedad. En 2005, el turismo era la única actividad de la que dependía esta casa, aunque es importante señalar que otro recurso económico de la casa era la pensión de jubilación que el padre de Alicia recibía por su trabajo anterior en una empresa hidroeléctrica, y que este hombre era el exalcalde del municipio y promotor de la fiesta mayor del pueblo en el que había nacido, en el que sólo vivían dos hombres solteros, y el cabeza de familia de una casa que había llegado a disfrutar del *dret de veinatge* sin aparentemente cumplir con ninguno de los requisitos contemplados en las ordenanzas. En opinión de Alicia, cuando los padres insistían en que todo lo que tenían y habían conseguido a fuerza de trabajo y sacrificios era para los hijos, lo que conseguían era volver a los hijos incapaces de tomar las propias decisiones por temor a contrariar y no cumplir con las expectativas y los planes de los padres. En este sentido, decía que los padres eran egoístas porque anteponían sus intereses, que eran los intereses de la casa para la conservación del patrimonio familiar, al bienestar y la felicidad de los hijos. Lo que mostraba, como había puesto de manifiesto el caso de la hija mayor de María, que la transmisión del patrimonio familiar, era indisociable de la transmisión paralela de un sistema de valores y una visión del mundo en los que la defensa de los intereses de la casa era la prioridad.

A principios de 2006, y ante la previsible baja por maternidad de la administrativa del ayuntamiento, el secretario y el alcalde empiezan a pensar en las posibles candidatas que podrían pasar a ocupar este puesto de trabajo. Como en el valle se sabía que Alicia

buscaba trabajo –pasa parte del invierno trabajando en una empresa de deportes de aventura, y en la guardería de una pista de esquí- es convocada, junto con otras dos mujeres, a un proceso de selección, supervisado por el secretario del ayuntamiento. Las otras dos mujeres también son originarias de la comarca, pero ninguna de ellas es hija de una *casa veïna* del valle. Con el proceso de selección terminado, y conocido el resultado de las pruebas, el alcalde y el secretario comentan en uno de los bares locales que debido a la baja puntuación obtenida, Alicia no iba a ocupar el puesto. Pero antes de que el secretario pudiera comunicarle el resultado personalmente, un *veï* que había escuchado la conversación se adelantó y comunicó a Alicia la noticia, ante el resto de jóvenes autóctonos. Al día siguiente Alicia se presentó al ayuntamiento para manifestar su desacuerdo con el resultado de las pruebas y reprochar al secretario que no hubiera actuado en su favor, después de haberle insinuado que ella era la candidata favorita. El secretario justificó su decisión, amparándose en el resultado objetivo de las pruebas, siendo entonces cuando Alicia comentó que el trato que había recibido era injusto, porque cuando su padre había sido alcalde lo había dado todo por el valle. Por su parte, el padre de esta chica también manifestó su desacuerdo con la decisión del secretario, que no cesaba de insistir en que la elección de la candidata no dependía de su voluntad, sino del resultado de un proceso riguroso de selección. La reacción de Alicia y su padre había que situarla en relación con varios factores. La objetividad del proceso de selección a que hacía referencia el secretario para justificar una decisión que no dependía de él había impedido que los miembros de una *casa veïna* pudieran ejercer su influencia sobre un tercero para que éste intercediera a favor suyo, limitando su capacidad para actuar según la relación lógica patrimonio-*veï* y no poder transmutar la historia de las relaciones y alianzas de la casa por un puesto de trabajo²³². En este sentido, la reacción de Alicia podía entenderse como el resultado de haber concebido su participación en “un proceso riguroso de selección” como un mero trámite, al dar por hecho que el puesto de trabajo sería para ella. Lo curioso del caso era que esto acontecía en el ámbito del ayuntamiento una institución que si bien debía actuar siguiendo criterios objetivos en reconocimiento de la igualdad de todos los individuos, también era la institución que miraba por los intereses de las *cases veïnes* al representar al Común de Vecinos, que su padre había presidido en su función de alcalde, en tanto *veï*-cabeza de

²³² Las contrariedades que surgían de la interdependencia entre una organización político-administrativa y la estructura de poder local ya se habían puesto de manifiesto en el contexto del reparto de kilovatios, y las dificultades por hacer cumplir las ordenanzas.

familia. Lo que suponía, que con su decisión el secretario no sólo no reconocía el valor del pasado de la casa de la Alicia, sino que tampoco reconocía la trayectoria en la política local de su cabeza de familia. Con lo que la ofensa de Alicia y su padre era doble; ya que Alicia se veía incapaz de poner en valor el ser hija de una *casa veïna* y de un hombre largamente vinculado a la política local, mientras su padre quedaba deslegitimado para satisfacer los intereses de su casa después de haber actuado en beneficio de todas las *cases veïnes* cuando había sido alcalde²³³. El comportamiento de Alicia y su padre, también mostraba cómo la denuncia de la situación de individuos que se consideraba que “eran unos enchufados” no impedía que la población intentara por todos los medios conseguir “un buen enchufe”.

Otro caso que mostraba la importancia de las alianzas con los representantes políticos locales como un medio por el que favorecer a la propia casa era la explotación de la piscina municipal de la capital del municipio. La redacción de una cláusula en el contrato de compra-venta de los prados en que se construyó esta instalación, propiedad de la familia de Pedro, había permitido que sea esta familia tuviera prioridad para explotar la piscina por encima de cualquier otro individuo que estuviera interesado²³⁴. Desde su creación, a finales de la década de 1990, y a excepción de algún año en que miembros de otra *casa veïna* que mantenían buena relación con la casa de Pedro se habían encargado de llevarla, siempre habían sido las hijas y/o la mujer de Pedro las que habían explotado la piscina. Pero en verano de 2011, otra joven accedió a explotar la piscina, en agradecimiento al apoyo que los miembros de su casa habían dado a la candidatura del alcalde que en el contexto de las elecciones municipales de ese mismo año volvió a salir reelegido. Así se desprendía de las palabras de un miembro del equipo de gobierno local, y así lo explicó la familia de Pedro. Según el miembro del equipo de gobierno local, la versión oficial había sido que las hijas de Pedro ya no llevaban las piscinas, porque por razones de estudios no estaban disponibles para abrirlas a finales de junio que era la condición que el ayuntamiento había impuesto. Pero el “motivo real” del cambio de fecha en la apertura de la instalación, no respondía a la intención de sacar un mayor rendimiento de las piscinas sino al interés del alcalde por saldar la deuda que había contraído con la otra casa, después de darle su apoyo político, evitando, además,

²³³ Como sucedía con el alcalde actual, y quizá con cualquier otro individuo que llegara a ser alcalde, no era extraño que los *veïns* comentaran que este hombre había aprovechado su posición de fuerza para beneficiar a su casa sin tener en cuenta los intereses del resto de *cases veïnes*.

²³⁴ Según algunos *veïns*, la venta de este terreno y alguna otra parcela sirvió para que esta familia pudiera comprar un tractor más moderno para trabajar las tierras.

tener que negociar un año más con la familia de Pedro, a la que se consideraba especialmente intransigente, las condiciones del contrato. La familia de Pedro dijo que debido a la buena relación que había entre el alcalde y la casa de la chica a la que se acabó contratando, no había ninguna duda de que se trataba de una promesa electoral. Por su parte, los miembros de las *famílies de fora*, que en esta época estaban en paro y habían presentado el currículum al ayuntamiento para poder explotar las piscinas, se quejaban de no haber sido convocadas a un proceso de selección, y que no se hubiera tenido en cuenta que en el valle había familias con dificultades económicas a la hora de contratar a otro individuo para que llevara las piscinas. Además, decían, la chica a la que le había dado el contrato no vivía en el valle y tampoco poseía el título de socorrista, que eran dos de los requisitos que desde el ayuntamiento se habían determinado para filtrar a los posibles candidatos, aunque ello sólo fuera para dar la imagen de que se seguía algún criterio de selección, porque el contrato se había ofrecido a quien había satisfecho los intereses del alcalde. Algunos de estos individuos fueron más allá y añadieron que el cambio constante de criterios y el incumplimiento de lo que en principio parecía haberse acordado era lo que también habría favorecido a la casa de Pedro; ya que el contrato de compra-venta de los prados contemplaba que esta familia tuviera prioridad en la explotación de las piscinas sólo el primer año de su apertura. Según decían, en el valle parecía que nadie tenía la autoridad suficiente para hacer cumplir lo acordado, favoreciendo que los *veïns* interpretaran cada situación o hecho como mejor les convenía y que fueran las casas que contaban con las mejores alianzas las que pudieran acabar imponiendo su criterio. Esto fomentaba un clima en que el estallido de conflictos siempre estaba presente, en un contexto en que, por otra parte, la población autóctona parecía actuar según unas pautas de comportamiento fijas en relación con un modelo de orden preestablecido.

En 2012, la joven de la *casa veïna* que mantenía buena relación con el alcalde volvió a obtener la concesión de la piscina. Por su parte, y sin quedar claro si desde el ayuntamiento se les había vuelto a ofrecer la posibilidad, la familia de Pedro explicó que no había querido hacerse cargo de la piscina, por la poca consideración con que desde el ayuntamiento se les había tratado el año anterior. En 2013, quien se encargó de la piscina, ya no fue la chica hija de la casa que había dado su apoyo al alcalde, sino un conocido del secretario y un hombre *de fora* que había trabajado para el alcalde y que vivía en el mismo pueblo. Desde el ayuntamiento, el cambio se justificó aludiendo a la falta de interés que había mostrado la joven que había llevado la piscina los dos últimos

años, y por el mal funcionamiento de la piscina, al que nunca antes se había hecho referencia. Lo más curioso del caso fue que desde el ayuntamiento se atribuyó la despreocupación de esta joven por volver a llevar la piscina –se la había llamado en varias ocasiones y se había comunicado a sus familiares que vivían en el pueblo que se le estaba intentando localizar, sin éxito-, al hecho de tener enchufe, es decir, a la seguridad con que contaba para volver a explotar la piscina si mostraba un mínimo de interés. Pero si el episodio de la piscina, que es interesante en la medida en que muestra la diversidad de factores que intervienen a la hora de favorecer unas casas u otras, puede parecer anecdótico, porque de su explotación no depende la supervivencia de ninguna casa, mantener una buena relación con el alcalde sí era un factor decisivo, aunque no el único, para la supervivencia de las *cases veïnes* que dependían de la industria de la construcción o de pequeñas empresas familiares afines (carpinteros, lampistas, electricistas, paletas, etc.). Todos estos negocios tenían sus propios clientes repartidos por diferentes puntos de la comarca, gracias, en parte, al hecho de que los miembros de estas casas formaban parte de una extensa red de relaciones, pero en el valle solían trabajar con “la constructora del alcalde” en las casas que rehabilitaba para vender a la *gent de fora*, como se ha señalado en el capítulo anterior. Lo que significaba que a través de su relación laboral estos individuos reforzaban los vínculos personales con el alcalde, que les continuaba proveyendo de trabajo, al tiempo que participaban en la política local, ya que muchos de ellos integraban la candidatura del alcalde, siendo en muchos casos regidores o presidentes de la Juntas de Vecinos de sus pueblos²³⁵. Lo que significaba que por medio de la participación en la política o por su relación con representantes políticos locales este grupo de individuos junto con el alcalde eran capaces de impedir el asentamiento de cualquier negocio que entrara en competencia con el suyo propio. Esto explicaba porqué la *gent de fora* que vivía en el valle no se aventuraba a poner alguna pequeña empresa relacionada con el sector de la construcción, a pesar de contar con experiencia. En este sentido, también se podía comprender la seguridad con que los miembros de las *cases veïnes* que trabajaban para el alcalde, la mayoría de ellos entre 40 y 45 años de edad, afirmaban que lo prioritario era ocupar a la *gent del país* antes que a la *gent de fora*, y que estaban conformes con la llegada de *gent de fora*, siempre y cuando respetasen la manera de hacer de los *veïns*.

²³⁵ Muchos de estos individuos continuarán mostrando su apoyo al *veí*, cabeza de familia de una *casa rica*, que se presenta como alcalde en representación del mismo partido político que el anterior alcalde, en las elecciones municipales de 2015.

Esta dinámica, que a nivel práctico, impedía la apertura de cualquier negocio sino contaba con el apoyo de los *veïns*, también reforzaba la idea de que los negocios en los que se embarcaba la *gent de fora*, tenían el fracaso asegurado porque, según los *veïns*, lo único que la *gent de fora* buscaba era trabajar un par o tres de años para conseguir el capital mínimo que les permitiera dejar el trabajo, marcharse y empezar de nuevo en otro lugar. En el valle había el antecedente de unas bordas de propiedad municipal que en alguna ocasión y sin éxito habían explotado *gent de fora* de otros puntos de la comarca, al hacerlas funcionar como restaurante. En un principio el fracaso se atribuyó a la falta de disciplina y a las pocas ganas de trabajar de estos individuos, aunque según contaron algunos miembros de *cases veïnes* del valle, este negocio difícilmente podía funcionar porque el ayuntamiento llevaba varios años sin hacer ninguna inversión en unas instalaciones bastante deterioradas. Según explicó la *gent de fora* que vivía en el valle, otro motivo que había impedido continuar explotando estas bordas había sido las denuncias de parte de algunos *veïns* que vivían del turismo. Esto ponía de manifiesto que había un cierto tipo de negocios, como el anterior, en que los *veïns* descartaban involucrarse —como la producción artesana de alimentos y de objetos decorativos—, mientras tendían un cerco sobre el territorio de modo que sólo fueran los miembros de las *cases veïnes* los que pudieran acabar desarrollando la actividad de la que sus casas dependían. Sobre los posibles motivos que llevaban a la población autóctona a no aventurarse en estas actividades económicas, el secretario del ayuntamiento comentaba que la población no llegaba a contemplar tal posibilidad, porque sus casas ya contaban con suficientes recursos, aunque también añadía que sería difícil dar con la persona autóctona que quisiera o estuviera capacitada para tomar la iniciativa y asumir el riesgo de la inversión inicial. Según este hombre, venir de fuera y empezar un negocio costaba mucho, porque ello significaba partir de cero sin la seguridad de un patrimonio previo. Pallareses en paro, decía el secretario, no había. Otro ejemplo de la influencia del alcalde en el ámbito laboral lo mostraba el modo en que este hombre era capaz de adjudicarse las obras que el parque natural proyectaba realizar en el valle. Según explicaban algunos individuos *de fora*, que habían trabajado como mano de obra subcontratada para el parque natural, el alcalde conseguía realizar las obras porque antes de que el parque natural hiciera pública la lista de ayudas que concedía para la mejora de las infraestructuras de los pueblos, el alcalde ya contaba con la información. Según estos individuos el mismo parque se la habría facilitado en compensación por el gran número de hectáreas de monte comunal, pertenecientes al Común de Vecinos de cada

pueblo (patrimonio comunal de las *cases veïnes*), que el valle tenía dentro del parque natural, aunque la única casa que salía beneficiada era la del alcalde.

El caso de María, de Alicia y de los miembros de las *cases veïnes* que trabajaban para “constructora del alcalde” ilustran como la población autóctona legítima “su derecho a tener enchufe”, pero la situación de la *gent de fora* que vive en el valle es mucho más compleja. El factor que marca la diferencia es el hecho de que aun cuando la *gent de fora* cuenta con la propia red de relaciones que ha ido tejiendo desde su llegada, acaba precisando de que un *veí* o un miembro de una *casa veïna*, de fe de su trayectoria (pasado) en el valle, e interceda a favor suyo como garantía de la satisfacción de sus intereses. Los *veïns*, en cambio, ya contarían con el poder suficiente para ser capaces de defender sus intereses (con la historia del pasado con la que se identifican las *cases veïnes*), aunque la relación con un individuo influyente, sea o no *veí* –puede tratarse de un propietario de una segunda residencia bien situado-, les continúe favoreciendo, aunque la posición de sus casas también sea un factor decisivo. En el caso de la *gent de fora* la imposibilidad para identificarse con la historia de las relaciones entre las *cases veïnes* y la no posesión previa de un patrimonio, estaría en el origen de su dependencia de los representantes políticos locales, ilustrando cómo su distinta capacidad para lograr un enchufe es un elemento más que intervine en el proceso de estratificación social y en la diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora*; ya que ello acaba determinado el tipo de trabajos que realizan unos y otros y que los recursos de los que dependen varíen ostensiblemente. En los casos que siguen a continuación se va mostrar cómo la no pertenencia a una *casa veïna*, se relaciona con el tipo de trabajos que la *gent de fora* acaba realizando, y con su dependencia de una red de relaciones en las que no dejan de ocupar una posición periférica. Esto también servirá para establecer una comparación entre el modo de vida que la generación de jóvenes adultos planeaba llevar en el valle, y el modo en que la *gent de fora* que vivía en el valle lograba sobrevivir.

En 2006, un hombre, de 30 años de edad originario de una ciudad próxima a Barcelona y que llevaba algo más de tres años viviendo en el valle, explicaba que como había escogido vivir en el valle, por su entorno natural y la distancia a la que se encontraba de Barcelona, algo más de tres horas en coche, tenía que vivir de hacer trabajillos, lo que parecía no importarle. Decía que probablemente en la ciudad de la que era originario también podría acabar viviendo del mismo modo (haciendo varios trabajos a la vez a tiempo parcial), pero que en la comarca era más fácil, porque al conocerse más la gente y saber cómo trabajaba cada cual, era difícil que si uno trabajaba bien se quedara sin

trabajo. Este hombre mantenía buena relación con la población autóctona que lo definía como “un chico para todo”. Pero difícilmente trabajaba de paleta, que era una de sus principales ocupaciones, en el valle o en obras de envergadura de la comarca, debido a la mala relación que mantenía con el alcalde, por no darle su apoyo político, y por depender de una red de relaciones –individuos que como él se dedicaban a hacer trabajillos- que parecía que no le permitía ir más allá. Una situación opuesta a la de este hombre, en lo que a la relación con los representantes políticos se refiere, era la de Marta que si bien mantenía buena relación con el alcalde (al inicio del trabajo del campo) lo cierto también era que los trabajos que pudo acabar realizando gracias a la relación con este hombre siempre fueron precarios, y que se trataba de trabajos que los miembros de las *cases veïnes* habían descartado realizar previamente. Esta realidad que sólo en parte, sería imputable al bajo nivel de instrucción de alguna *gent de fora* que vivía en el valle, dado que a excepción de las generaciones más jóvenes, y no todos los jóvenes, los miembros de las *cases veïnes* tenían un nivel de formación similar, volvía a poner de manifiesto que el principal factor que determinaba la distinta posición que *veïns* y *gent de fora* que vivía en el valle ocupaban en la estructura social se debía a que los primeros poseían un patrimonio familiar que los identificaba con un pasado local que podían poner en valor, si tenían enchufe, para mejorar su posición. De modo que era la no posesión de un patrimonio y la no participación en una red de relaciones sociales que informara sobre la historia de ese patrimonio, lo que comportaba que la *gent de fora* que vivía en el valle dependiera de un sueldo quedando disponible para la realización de los trabajos más precarios, los peor remunerados y menos valorados, pero imprescindibles de llevar a cabo para que los *veïns* pudieran continuar instituyéndose como la categoría social superior. Esto ayuda a contextualizar los comentarios de los *veïns* a los miembros de las *famílies de fora* cuando se sorprendían de que quisieran instalarse en el valle, porque no entendían de qué iban a vivir, y a entender cómo la forma en que la población accede a un puesto de trabajo se relaciona con su experiencia laboral previa, y con la categoría social con la que se le identifica.

En una ocasión, Marta explicaba que al inicio de vivir en el valle el alcalde le había sugerido que fuera hasta las oficinas del parque natural, situadas a 10 minutos en coche desde la capital del municipio, para hacer saber a los técnicos y al director que buscaba trabajo, porque el parque natural, acabado de crear, necesitaba mano de obra para entrar en funcionamiento. Previamente, el alcalde ya había transmitido la misma información a María, por si sus hijas estaban interesadas en trabajar durante los meses de verano, pero

al quedar la oferta descartada por tener estas chicas trabajo en casa ayudando a su madre, María también le facilita la información. Marta duda de que con una visita a las oficinas del parque natural consiga un puesto de trabajo, pero dada la insistencia del alcalde y de María va hasta la sede del parque, pero no consigue ningún empleo, porque el técnico que la atendió no supo decirle que tipos de trabajo se ofrecían. De regreso al valle, Marta fue a hablar con el alcalde para explicarle que, como le había indicado, había ido hasta las oficinas del parque natural, pero que no había conseguido ningún trabajo, porque los posibles puestos de trabajo, en caso de existir, ya debían estar adjudicados de antemano a parientes y conocidos. El alcalde insistió en que volviera a presentarse, porque sabía de cierto que el parque natural precisaba gente y se estaba llevando a cabo un proceso riguroso de selección, sin que quedara claro cuáles eran los criterios por los que dicho proceso se llevaba a cabo. Además de la importancia de mantener buena relación con los representantes políticos locales para conseguir información sobre cómo conseguir un empleo, esta situación también mostraba lo importante que era disponer del poder para presionar a terceros en beneficio de los propios intereses; ya fuera por la puesta en valor de un pasado (el de la casa a la que se pertenecía) o por contar con los conocimientos (currículum) que permitieran presentarse en nombre propio. Lo que permitía comprender, porque Marta no fue mejor atendida en las oficinas del parque natural a pesar de utilizar el nombre del alcalde como referencia. Esto significaba que si uno era de fuera y fuera no era nadie, porque no contaba con los medios para situarse (formación), difícilmente conseguiría ser alguien en el valle, porque ello pasaba por ser miembro de una *casa veïna* por la posesión de un patrimonio y por la capacidad de ejercer una mayor presión para conseguir un buen enchufe. Así, en 2007, unos meses después de que la candidatura encabezada por el alcalde fuera reelegida y Marta se convirtiera en regidora, el mismo técnico del parque natural que la había atendido cuatro años antes, la llamó personalmente para ofrecerle un puesto de trabajo como informadora turística, argumentando que desde el parque natural se valoraba especialmente que la persona que ocupara este puesto, en la caseta de información que el parque tenía en el valle, fuera alguien (viviera) del valle. El tiempo estimado de contrato, que incluía la campaña de verano, era de seis meses. Pero a pesar de las condiciones laborales, que habrían sido de las mejores de las que habría podido

disfrutar, Marta no llegó a cumplir todo el periodo del contrato, porque no cumplía con el requisito indispensable de contar con una titulación mínima²³⁶.

Para continuar mostrando la importancia de la figura del alcalde como proveedor de recursos básicos para las *famílies de fora*, y como captador de recursos del exterior que benefician a su propia casa en nombre de la población local, asegurándose el apoyo político de *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle, se va mostrar cómo es capaz de intervenir en el ámbito de la Administración, para que desde el parque natural se contrate a población local para cubrir los puestos de trabajo de las brigadas. Esto también servirá para continuar mostrando los distintos tipos de trabajos que realizan *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle. En 2005, solamente un individuo, miembro de una *família de fora*, trabajaba en una de las dos brigadas que el parque tenía en funcionamiento. En 2007, en pleno proceso de asentamiento del parque en el territorio, cuatro individuos más, miembros de *cases veïnes*, pasaron a trabajar en las cuatro brigadas que entonces se encargan del mantenimiento de los caminos y senderos turísticos del monte comunal. Uno de estos cuatro individuos era Ramón, los otros tres eran hijos de *cases veïnes*, con poco patrimonio que dependían del sueldo de sus miembros, y que con este trabajo de media jornada esperaban complementar los recursos de sus casas mientras continuaban trabajando en la explotación ganadera familiar. En 2006, cuando el parque natural contaba con dos brigadas, su director explicaba que el objetivo era doblar el número de brigadas para poder dar un servicio mínimo a todos los sectores (valles) que integraban el parque natural, que se extendían entre dos comarcas. Además de los trabajadores de la brigada, en esta época, en el parque natural también trabajaban tres técnicos, y una secretaria, aunque se estimaba que se precisaba un equipo de cerca de 100 personas para que el parque pudiera desarrollar de forma óptima todas sus funciones. Sobre el origen de los trabajadores de las brigadas, el director del parque decía que todos “*son d'aquí*”, es decir, vivían o eran originarios de la comarca, aunque algunos se desplazaban desde comarcas próximas. Según decía, una de las prioridades era que los trabajadores de las brigadas fueran *gent del país*, pero como los contratos los hacía una empresa pública de la *Generalitat de Catalunya*, el parque natural se veía en la obligación de reclutar a los trabajadores

²³⁶ El hecho de que se le pidiera una titulación mínima sorprendió mucho a Marta, que explicaba que para trabajar nunca nadie le había pedido ningún título. Lo que ayudaba a hacerse una idea del tipo de trabajos que esta mujer habría desempeñado. Cuando se le ofrece este contrato, esta mujer no cuenta con ningún título académico por no haber finalizado la educación primaria, y se sorprendía de que algunos *veïns* que estaban en su misma situación hubieran llegado a tener un puesto de trabajo estable y bien remunerado al llegar a ser guardas de caza.

siguiendo criterios objetivos, limitando la capacidad de interceder a favor de la población. En este contexto, explicaba el director de parque, priorizar la contratación de *gent del país* sería cometer una ilegalidad, porque se vulneraría el derecho de todos los individuos a tener las mismas posibilidades de acceder a un trabajo.

Pero las explicaciones del director del parque contrastaban con el modo en que miembros de *cases veïnes* que dependían del sueldo de sus miembros pretendían legitimar su derecho a recibir un trato diferencial por parte de la Administración, por entender que este era el modo de compensar en el contexto actual el esfuerzo de las generaciones anteriores que al no haber abandonado la casa, se habían quedado con menos posibilidades para mejorar su situación en comparación con los individuos que vivían en zonas urbanas donde había más oportunidades. Así, en 2009, una *dona de fora* casada con un *veí* que había trabajado en la brigada del parque natural, en un par de convocatorias, explicaba que era de esperar que el parque natural favoreciera a la población local (individuos autóctonos), sin seguir ningún proceso de selección impuesto desde Barcelona, que era donde se tomaban las decisiones que acababan influyendo en la realidad local, porque el valle llevaba un retraso de 20 años en comparación con las zonas industrializadas donde la gente tenía más medios para ganarse la vida. Esta mujer, explicaba que su marido hijo de una *casa pobla*, de 40 y pocos años de edad, no había podido continuar estudiando, porque sus padres, payeses con pocas tierras, no habían contado con los recursos suficientes para costear sus estudios. Cuando su marido era pequeño, todos los niños del pueblo, una treintena, iban juntos a una única clase con el mismo maestro hasta los 12 años de edad, que era cuando los que tenían posibilidades de estudiar se marchaban internos a otros colegios. Lo que en opinión de esta mujer dificultaba que cada niño pudiera recibir una educación adecuada a sus necesidades, y proseguir su formación. Este comentario tenía lugar en un momento en que el malestar entre la población autóctona por la creación del parque natural iba en aumento, por el incumplimiento del plan de desarrollo local sostenible que el parque había diseñado especialmente para el valle, en el que se contemplaba la creación de puestos de trabajo, y que el alcalde entendía como una oportunidad para presionar a los técnicos y al director del parque natural para que contrataran a miembros de *cases veïnes* y conseguir el apoyo político de más individuos. Sobre los miembros de las *cases veïnes* que entraron a trabajar para el parque natural, un total de cuatro cabezas de familia, la población autóctona comentó que desde que trabajaban para el parque se mostraban orgullosos de “tener un parque natural”, cuando habían sido los primeros que

se habían mostrado reacios a su creación. También hay que decir que no todos los miembros de *cases veïnes* que habían intentado trabajar para el parque lo consiguen. Este era el caso de uno de los hijos de Ana, que después de presentarse a las primeras pruebas de selección y no ser admitido acaba marchándose a Barcelona, donde finalmente encuentra trabajo y se instala definitivamente. Sin tener en cuenta que la necesidad de mano de obra del parque natural aumenta con el tiempo, Ana no vaciló en comentar que su hijo no había sido contratado a causa de su origen humilde.

En un momento en que el parque natural parecía acceder a los deseos del alcalde, mientras el director del parque insistía en la importancia de seguir un proceso riguroso de selección, resulta interesante ver cómo un miembro de una *casa veïna* consigue trabajar para el parque natural. En 2008, cuando el parque ya contaba con cuatro brigadas, después de abrir varios procesos de selección, y se planteaba la posibilidad de constituir la quinta, el director del parque explicó que una *persona del país* (aquí, miembro de una *casa veïna*) que no había sido seleccionada en una convocatoria anterior, había ido hasta las oficinas del parque para manifestar su desacuerdo, cuestionando la finalidad del parque natural si su creación no servía a los intereses de la población local. En tono de amenaza, este hombre también diría que si desde el parque no se cambiaba de actitud, todos los propietarios que habían decidido incluir sus fincas voluntariamente en el parque las retirarían. En la siguiente convocatoria, y por méritos propios, según puntualizó el director, este hombre supera el proceso de selección y pasa a integrar una de las brigadas del parque, siendo uno de los trabajadores más motivados. A diferencia de los puestos de trabajo de las brigadas, el puesto de informadora turística en los puntos de información ubicados en los distintos valles sí era una ocupación, según explicaba el director del parque, en la que se podía priorizar a la población local, al menos, en una primera época. Para cubrir estos puestos de trabajo, desde el parque se pedía una lista a la *Oficina de Treball* de la *Generalitat de Catalunya* en la comarca con los individuos que reunían el perfil más adecuado para el puesto de trabajo. Luego se procedía a la selección de las candidatas, siempre se trataba de mujeres, priorizando a las que con anterioridad ya habían trabajado para el parque, porque era más fácil entenderse con gente conocida que ya tuviera experiencia. Si no se podía volver a contratar a las mismas mujeres, entre las personas que reunían una mínima formación se priorizaba a las que fueran *de aquí*, esto es, a quien viviera en la zona, aunque *vivir aquí* y *ser de aquí*, no siempre quería decir lo mismo, puntualizaba el director. Si los trabajadores de la brigada tenían un contrato de nueve meses, que renovaban si en cada

convocatoria volvían a pasar un proceso de selección, el contrato de las informadoras turísticas era de seis meses al año²³⁷, reduciéndose luego a tres meses, hasta que con el paso del tiempo, por falta de financiación, estos contratos acaban desapareciendo. A partir de 2010, ya no habrá ninguna informadora turística en la caseta de información del parque en el valle, que había construido “la constructora del alcalde”. Las mujeres que en el valle ocuparon estos puestos de trabajo fueron la novia de un hombre autóctono, originaria de la comarca, una *dona de fora* casada con un *veí*, y otra *dona de fora* que vivía en la capital de la comarca, y que también había trabajado como monitora de deportes de aventura. Las diferencias en el proceso de selección para trabajar en la brigada o ser informadora turística, ponían de manifiesto cómo las exigencias eran menores a medida que las condiciones laborales empeoraban, y cómo eran las mujeres, en concreto las *dones de fora*, las que “estaban disponibles” para ocupar estos puestos de trabajo y las que tenían las peores condiciones laborales. También ponían de manifiesto que a excepción de algún caso puntual, los miembros de las *cases veïnes* tenían poco interés en trabajar para el parque natural, porque según decían ya tenían trabajo suficiente en casa, en la explotación ganadera, en el negocio turístico familiar o en la pequeña empresa relacionada con la industria de la construcción que regentaban. Es importante señalar que si los miembros de las *cases veïnes* podían evitar trabajar para el parque no era porque, su nivel de formación fuera superior a la de los miembros de las *famílies de fora*, sino porque los primeros a diferencia de los segundos poseían un patrimonio familiar que les permitía no tener que depender de un sueldo de forma exclusiva.

En relación con el hecho de que los técnicos y el director del parque natural fueran *de fora*, la población autóctona comentaba que “eran todos unos enchufados”, porque como la creación del parque natural se había decidido en Barcelona desde de la Administración se había priorizado colocar a individuos conocidos de individuos influyentes en las esferas donde se tomaban las grandes decisiones que afectaban al conjunto del territorio, sin tener en cuenta el nivel de formación de estos hombres. Este comentario también ponía de manifiesto que el poder que confería la condición de *veí* a nivel local tenía poca fuerza ante decisiones políticas que se imponían desde arriba. Por otro lado, también resultaba interesante observar cómo el discurso generalizado en

²³⁷ El miembro de una *família de fora*, que desde la creación del parque natural había trabajado en una de las brigadas, se convierte en un trabajador fijo después de superar el proceso de selección hasta en cuatro ocasiones. Pasada la campaña estival, las informadoras turísticas acaban de cumplir el tiempo de contrato, diseñando itinerarios, traduciendo folletos informativos, etc, desde las oficinas del parque natural.

contra del parque por contratar sólo a *gent de fora*, también se acompañaba de las quejas de parte de la población autóctona, especialmente de los miembros de las *cases fortes*, que consideraban que la mano de obra que el parque natural subcontractaba para ejecutar algunas obras podría ser prescindible si los trabajadores de las brigadas trabajaran más, en lugar de pasar la jornada laboral plantando carteles a pie de carretera y en las pistas forestales más concurridas, anunciado a los visitantes la entrada en un parque natural, porque ello permitiría que el parque tuviera más recursos para favorecer a la ganadería. Lo que ponía de manifiesto que los *veïns* no denunciaban tanto una situación que consideraran perjudicial para el conjunto de la población, como que desde el parque natural no se priorizaran los intereses de sus casas, según la actividad económica de la que dependieran.

Después de un periodo de crecimiento, que culmina en 2008, en un contexto de crisis económica generalizada el parque empieza a reducir sus brigadas. Es en este momento cuando la población autóctona deja de renovar su contrato, hasta que en verano de 2013 llega a plantearse la total disolución de las brigadas del parque. El motivo era el Expediente de Regulación de Ocupación que la empresa pública que suministraba los trabajadores al parque, y al resto de parques naturales de Cataluña planeaba llevar a cabo. En este contexto, el hombre de la *família de fora* que todavía trabajaba para el parque natural, pidió poder intervenir en una reunión de la Junta Rectora del parque para exponer la situación a los alcaldes de los municipios afectados por la creación del parque, para pedirles que intercedieran a favor de los trabajadores de la única brigada que todavía existía escribiendo una carta dirigida al *Departament d'Agricultura, Ramaderia, Pesa, Alimentació i Medi Ambient de la Generalitat de Catalunya*, en la que expusieran la conveniencia de que continuara habiendo brigadas para la conservación y mantenimiento del monte comunal. Pero ya fuera por la presión de los alcaldes o por la incongruencia que podía suponer la existencia de un parque natural sin brigadas, lo cierto fue que la única brigada que quedaba constituida se mantiene y que este hombre conserva su puesto de trabajo. El hecho de que este hombre recurriera a los alcaldes locales era indicativo de que conocía el poder y la influencia que podían llegar a tener en el ámbito institucional, como habría podido comprobar a través de la relación personal que mantenía con el alcalde del municipio, y que ya con anterioridad le había favorecido al priorizar su solicitud de compra de una de las casas que su constructora reformaba. Teniendo en cuenta que la mujer de este hombre era la administrativa del ayuntamiento, desde principios de la década del 2000, la relación entre el alcalde y esta

familia de fora no tardó en estrecharse, convirtiéndose en fieles votantes de las candidaturas que el alcalde encabezaba, además de ser miembros de la Junta de Vecinos del pueblo en el que vivían presidida por uno de los hijos del alcalde. En el contexto de las elecciones municipales de 2015, el último “favor” que el trabajador de la brigada del parque natural hace al alcalde es integrar la misma candidatura que él para favorecer que el padre de José se convierta en el próximo alcalde. De esta forma el alcalde devuelve el apoyo político a una *casa veïna* que lo había apoyado con anterioridad, y el trabajador de la brigada satisfacer los deseos del alcalde por si un día tenía que volver a pedirle que intercediera a favor suyo.

Para la administrativa del ayuntamiento y su marido, que en 2005 tenían 30 y 27 años de edad, marcharse de Barcelona para ir a vivir al valle había supuesto la posibilidad de independizarse, y acabar fundando una familia que parecía ser el destino de cualquier pareja *de fora* que se quedara a vivir en el valle. Antes de vivir en la casa que habían comprado en el pueblo del alcalde, habían vivido en una borda en medio de la montaña, y en otros dos pueblos del valle. Primero, en una casa de propiedad municipal que también hacía la función de consultorio médico, y en la que también vivían otros individuos vinculados a *l'Associació per a la Defensa Forestal mig Pallars (ADF mig Pallars)*, que tenía la sede en un pueblo cercano de la comarca, como era el caso del hombre de la pareja²³⁸. En esta época la administrativa del ayuntamiento, que abandona los estudios universitarios que cursaba en Barcelona, pasa a trabajar como repartidora de pan. Al poco tiempo consiguen trasladarse a un apartamento, también de propiedad municipal, en la capital del municipio, después de que el equipo de gobierno local “pidiera informes” a los *veïns* del pueblo en el que habían vivido sobre su origen y sus costumbres. Una vez instalados en la capital del municipio, donde vivieron durante un año y medio, la mujer de la pareja pasa a trabajar en los negocios turísticos de varias *cases veïnes*, mientras continuaba repartiendo pan. Pasado un tiempo, esta pareja se muda a un valle próximo, para explotar un refugio de propiedad municipal, cuya concesión consiguieron por la disponibilidad de fondos europeos, el apoyo de la *ADF mig Pallars* a este tipo de iniciativas, y porque el suyo fue el único proyecto de gestión que se presentó. Mientras el hombre de la pareja explota el refugio, también trabaja para

²³⁸ Algunos de los individuos que trabajan para la (*ADF mig Pallars*) pasaron luego a formar parte del parque natural, ya sea como trabajadores de la brigada o como técnicos, viniendo a reforzar la idea, por parte de la población autóctona de que todos los trabajadores del parque natural eran unos enchufados; ya que la finalidad del parque natural no sería trabajar en interés de la población, sino permitir que una serie de individuos continuarán manteniendo buenas ocupaciones.

el parque natural, además de hacer puntualmente de leñador, mientras su mujer continúa trabajando en la hostelería hasta que consigue el puesto de administrativa del ayuntamiento, al ser la única candidata que consigue superar el proceso de selección al que se habían presentado otras siete mujeres de las que sólo una, otra *dona de fora* casada con un *veí*, vivía en el valle²³⁹. En Navidad de 2005, esta pareja se muda a la casa que compra en el pueblo del alcalde. En 2006, nace su primer hijo y, en 2008, el segundo, siendo una de las *families de fora* que en 2017 podrá pedir el *dret de veïnatge*, si las cosas no cambian. Lo que interesa destacar sobre la situación de esta pareja es que su estilo de vida, que en cierto modo recordaba al de la familia de Marta –realización de más de un trabajo por parte de sus miembros, generalmente a tiempo parcial y mal remunerados hasta que no consiguen una estabilidad laboral- tiene poco que ver con la experiencia de vida de la generación de adultos jóvenes del valle, y el grupo de jóvenes autóctonos que planea instalarse definitivamente en el valle. Cuando la pluriactividad es la estrategia económica de las *cases veïnes*, la lógica en que se fundamenta es la de encontrar un trabajo cuyas ingresos repercutan en la mejora del patrimonio de las casas –negocios turísticos y/ explotaciones ganaderas- o en la posibilidad de continuar teniendo tiempo para continuar explotando el patrimonio familiar, como era el caso de los cabezas de familia que habían entrado a trabajar en las brigadas del parque natural y poseían una pequeña explotación ganadera.

En relación con la reciente emigración de los jóvenes autóctonos hacia la capital de la comarca, entre 2009 y 2010, donde se instalan “provisionalmente” en pisos de alquiler junto con sus parejas, la administrativa del ayuntamiento y su marido comentaban en tono irónico que en el valle no acababa de quedar gente joven, y que ellos (la *gent de fora*) se habían convertido en los guardianes de los pueblos. En este sentido, es importante señalar que la marcha de algunos jóvenes autóctonos será otro de los factores que alterará la relación entre el grupo de jóvenes, especialmente entre los hijos de las *cases fortes* y los hijos de *cases que van a més*, mostrando además como su movilidad tenía que ver con el modo en que habían orientado su futuro en relación con la actividad económica de la que dependían sus casas. Si los hijos de las *cases fortes* permanecían en casa de sus padres porque habían decidido seguir una formación que les

²³⁹ La mujer que anteriormente había ocupado este puesto de trabajo era otra *dona de fora* que subió al valle a principios de la década de 1990, junto con la que luego se convertiría en la mujer de Ramón, para trabajar en la hostelería. Esta mujer abandonó el trabajo en el ayuntamiento cuando consiguió trabajo de maestra. Con el tiempo pasa a ser la directora de la única escuela del valle, situada en la capital del municipio.

permitiera trabajar en las explotaciones ganaderas de sus padres, como la hija menor de Pedro y su sobrino, los hijos de las *cases que van a més*, que contaban con una formación de la que no dependía, al menos de entrada, la rentabilidad del patrimonio familiar, se habían instalado en la capital de la comarca donde las posibilidades de encontrar un puesto de trabajo acorde a su formación eran mayores, como mostraba el caso de las hijas de María. Pero esto no impide que sean los hijos de las *cases que van a més* los que continúan teniendo un papel destacado en las celebraciones que se organizaban en el valle, porque se reúnen y toman las decisiones desde la capital de la comarca sin necesidad de desplazarse hasta el valle. Lo que criticado por las hijas de Pedro, por considerar que para *tirar el país endavant* (mirar por el futuro del valle) había que vivir en el valle, y no donde la vida fuera más fácil. Según explicaron estas chicas, la buena relación que parecía existir entre el grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio, era fruto de la creación de la comisión de fiestas, a principios de la década del 2000, de la que todos eran miembros para participar en la organización de la fiesta mayor; ya que con anterioridad, debido a los intereses divergentes de sus casas y su distinta implicación en la política local, algunos de ellos apenas se dirigían la palabra. Lo que, por otro lado, también explicaría que fueran los hijos de las *cases que van a més* los que consiguen un mayor protagonismo, como había puesto de manifiesto la organización de los *sopars de poble*. El proceso de patrimonialización de la cultural local, que toma fuerza a partir de 2010, con la inauguración de la celebración de la Feria del Hierro Pirenaico en la capital del municipio, vuelve a poner de manifiesto cómo la implicación de los miembros de las *cases veïnes* en un acto que se idea para dinamizar la economía del valle a partir del turismo, depende de la actividad económica de la que sus casas dependen, y cómo, a pesar de sus desavenencias, el grupo de jóvenes autóctonos une esfuerzos para hacerse con el control de una celebración que es la muestra de la implantación de un nuevo modelo económico y que inicialmente había quedado bajo el control de la *gent de fora* que vivía en el valle.

En el próximo capítulo se va a mostrar la idiosincrasia de este proceso, a través de la creación de diversas asociaciones con las que se identifican las distintas categorías de individuos, a medida que la Feria del Hierro se convierte en uno de las celebraciones más relevantes del contexto local, en el afán de la población de *fer poble* y de identificarse con una visión del pasado que legitime sus prácticas y la trayectoria de sus casas en el contexto local actual. También se vuelve sobre los conceptos de patrimonio comunal, patrimonio privado y patrimonio turístico para mostrar la interdependencia

entre la dimensión material y simbólico-identitaria de las distintas nociones de patrimonio que entran en juego en el proceso de patrimonialización del pasado local, para terminar mostrando cómo la patrimonialización de propio pasado depende de la inscripción de la historia de las casas en la visión del pasado que la patrimonialización de la cultura local construye desde el presente.

6. TERCER CAPÍTULO ETNOGRÁFICO

La patrimonialización de recursos autóctonos. La interdependencia del patrimonio turístico y el patrimonio comunal y privado de las casas

El objetivo de este capítulo es explorar la interrelación entre el concepto de patrimonio, entendido como el conjunto de bienes y derechos que se transmiten para garantizar la continuidad de las casas, y el concepto de patrimonio que resulta de la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, para mostrar cómo ello es indisociable de la institución de un orden social por el que la población continúa diferenciándose en *veïns* y *gent de fora*. Con la intención de mostrar los elementos por los que esa interrelación es posible y acaba siendo necesaria, y la naturaleza misma de la polisemia del concepto de patrimonio, se va a incidir en la dimensión material y simbólico-identitaria inherente a la idea de patrimonio y se va a volver sobre los conceptos de patrimonio comunal y patrimonio privado de las casas.

En el primer apartado se va a mostrar cómo la participación en la celebración de la Feria del Hierro Pirenaico se convierte en el medio por el que los *veïns* y la *gent de fora* que vive en el valle pretenden legitimar el derecho a ocupar una posición destacada en el contexto local actual y del futuro, y cómo en este proceso el distinto modo por el que ambas categorías recurren al pasado tiene que ver con los límites a su capacidad de acción y con la distinta posición que ocupan en la estructura social. Mientras los *veïns* se sirven del pasado de sus casas, que es la historia del patrimoni familiar para legitimar su trayectoria en el contexto actual, de modo que el presente y los proyectos de futuro cobran sentido en la medida en que quedan inscritos en un tiempo anterior que los engloba, fomentando la experiencia de una idea continua del tiempo por la que el pasado se justifica en términos del presente y el presente en términos del pasado, la *gent de fora* que vive en el valle, que no puede identificarse con el pasado de las *cases veïnes*, porque su origen y su historia es otra, depende básicamente de la posibilidad de participar en la construcción de una visión del pasado que se impulsa desde fuera para dotar de sentido su experiencia de vida en el contexto local actual. A pesar de la interdependencia entre ambas categorías que se observa a lo largo de este proceso, también se constata su continúa separación y diferenciación, que se explicaría porque sólo los *veïns* son capaces de dotar de sentido el presente por la actualización de un tiempo anterior (un tiempo inmemorial) que se identifica con la trayectoria de las *cases veïnes* en el contexto socio-histórico local. En este sentido, aquí ya no se trata de ver cómo la continuidad de “fiestas de toda la vida” depende de su reinterpretación por parte de la *gent de fora* que vive en el valle, como mostraría el inicio de la celebración

de algunos *sopars de poble* y los cambios introducidos en la fiesta mayor del pueblo del alcalde, sino de examinar cómo *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle compiten por identificarse con el contexto económico actual por medio de su participación en la organización de nuevas fiestas por las que se inscribe la tradición que legitima la patrimonialización del pasado en el contexto local.

En el segundo apartado se va a mostrar cómo la interrelación entre la dimensión material y simbólico-identitaria de los conceptos de patrimonio comunal y privado, que comporta que el sentido de ambos conceptos sea indisociable como cada *casa veïna* es indisociable del grupo de *cases veïnes* al que pertenece, explicaría que los *veïns* conciben como un derecho el poder beneficiarse de la producción de un patrimonio turístico, que se fundamenta en la resignificación de la naturaleza y la cultura identificadas desde el exterior como un patrimonio por su identificación con un tiempo anterior, por la institución de la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo. En este proceso, que pasa por la creación de nuevas relaciones significativas entre ciertos elementos del pasado, lo que se observa no es una ruptura con un tiempo anterior sino como la construcción de nueva visión del pasado se inscribe en la idea de un pasado anterior y viceversa, dotando de sentido a la realidad como resultado de la institución de de la sociedad en el tiempo. La patrimonialización necesita de evidencias (patrimonio de las *cases veïnes*) de un tiempo anterior donde poder anclarse, y los *veïns* necesitan de la actualización del tiempo anterior donde se inscriba la trayectoria de sus casas para continuar instituyendo su superioridad, como en el pasado, legitimando la continúa diferenciación de la población en *veïns-no veïns* (*gent de fora*).

La explotación del patrimonio comunal, que pasa por la pertenencia a un Común de Vecinos, comporta que los *veïns* de cada pueblo compitan por hacer del suyo el pueblo donde se lleven acabo los proyectos destinados a la producción de un patrimonio turístico del que sus casas puedan beneficiarse. En este proceso se observa cómo la patrimonialización de la naturaleza y la cultura local, despierta antiguas rivalidades entre los pueblos (los distintos Común de Vecinos), y crea otras nuevas que se sobreponen a las anteriores, en la competencia de la población por identificarse con el nuevo significado de patrimonio. La patrimonialización de la cultura local por la patrimonialización de la naturaleza debe entenderse en relación a la titularidad compartida de los bienes comunales por parte del ayuntamiento, las EMD y el Común de Vecinos de cada pueblo. Esto deja entrever que el proceso de patrimonialización es indisociable de las alianzas entre los técnicos expertos, los representantes del parque

natural y los representantes políticos locales, poniendo de manifiesto la existencia de intereses partidistas, permitiendo comprender porqué la patrimonialización del pasado local empieza a tomar forma por la creación de un parque natural, en un contexto en que “resulta imposible” que la nueva idea de patrimonio se materialice en el patrimonio privado de las casas cuando ello se concibe como una pérdida de la capacidad y de autonomía de los *veïns* para poner en práctica estrategias económicas diversas que les permitan sacar el máximo rendimiento del patrimonio familiar, según la coyuntura del momento. En este sentido, se observa que cuando la visión del pasado que fomenta la patrimonialización pasa por la puesta en valor de elementos que se identifican con la historia de la propia casa, los miembros de las *cases veïnes* recurren a la existencia de pruebas *papers* (documentos) que atestigüen la relación de las casas con ese pasado y legitimen el derecho a poner en práctica diversas estrategias económicas para beneficiarse de la versión que de ese pasado se construye y mejorar la posición de sus casas en el contexto económico actual. Esto reafirma la idea de que la visión del pasado con la que se identifican las *cases veïnes* y la visión del pasado que fomenta la patrimonialización son interdependientes y que ambas “tienen valor” en la medida en que se reinterpretan mutuamente y se inscriben como parte de una única historia.

Sobre la interdependencia de las distintas visiones del pasado gira el tercer apartado, en el que se muestra la transformación del patrimonio familiar que ha quedado en desuso por la puesta en valor del propio pasado. La dificultad por inscribir la patrimonialización del pasado local en el patrimonio privado de las casas, también explicaría porqué la nueva versión del pasado local se expresa por medio de la celebración de una feria durante un fin de semana una vez al año que remite al pasado local, pero sin interferir en la historia particular de las *cases veïnes*. Esto también ha de permitir comprender porqué la *gent de fora* que vive en el valle no queda excluida de la producción de una nueva visión del pasado.

La identificación de *veïns* y *gent de fora* con las distintas nociones de patrimonio

A principios de la década de 1980 se crea la Asociación para el Patrimonio del Valle (APV) con el objetivo de recaudar subvenciones, a las que los ayuntamientos no tenían acceso, para la conservación del patrimonio, esto es, para la restauración de iglesias y ermitas locales, marcando el inicio de la irrupción de un nuevo concepto de patrimonio en el contexto local. La creación de la APV la impulsa un hombre originario de Barcelona y miembro del Centro Excursionista Pirenaico, con la intención de mejorar

las condiciones de vida de la población del valle en agradecimiento del trato recibido durante la Guerra Civil española. El resto de socios son propietarios de segundas residencias, algún turista, y sobre todo *fills del poble* del pueblo que había acogido a este hombre.

En primavera de 2009, Pilar, una *filla del poble*, de 50 y pico años de edad, que había sido secretaria de la APV, explicaba que los socios originarios del valle, que además solían presidir la Junta de la APV, eran individuos como ella, es decir, miembros de *cases veïnes* que se habían marchado del valle siendo jovencitos para proseguir sus estudios y que habían acabado instalándose fuera, principalmente en Barcelona. La APV se había mantenido activa hasta principios de la década del 2000, pero la falta de implicación de la población autóctona y la falta de apoyo del ayuntamiento y la EMD local, especialmente en los últimos años, había llevado a la desmotivación de los socios que sin proyectos que poner en práctica se plantean disolver la APV, en verano de 2005, que era el momento del año en que se celebraban las reuniones para que la asistencia de socios fuera mayor. Según explicaba Pilar, en un principio, las reuniones se celebraban en las dependencias del ayuntamiento, en la capital del municipio, pero como ello no comportaba la participación de miembros de *cases veïnes* de otros pueblos, se decidió acabar celebrando las reuniones en la dependencias de la EMD del pueblo en que se había originado la APV, el mismo que siempre había competido con la capital del municipio por ser el pueblo más importante del valle. Lo que favorecerá que la APV se acabe identificando de forma exclusiva con este pueblo, y con los intereses y las iniciativas que la *gent de fora* de ese pueblo (*fills del poble* y propietarios de segundas residencias) pone en marcha, fomentando que la implicación de la población autóctona de ese pueblo y del resto de pueblos del valle todavía sea menor, a pesar de que la APV lleva acabo actuaciones –rehabilitación de iglesias y ermitas- en todos los pueblos. Dado que la mayor parte de socios residían en Barcelona y el interés de la población por los proyectos de la APV era casi inexistente, Pilar también explicó que hubo un momento en que se barajó la posibilidad de celebrar las reuniones en Barcelona, pero que la idea se descartó por el temor de que ello fuera el detonante que acabara por desvincular definitivamente la APV (y a sus miembros) del valle.

La exsecretaria de la APV también contó que antes de la creación de esta asociación los jóvenes autóctonos que como ella regresaban a sus casas en verano después del curso escolar, ya solían organizar actividades como alguna caminata por los alrededores del pueblo y exposiciones de fotos antiguas a las que la población no solía faltar, aunque

siempre había dificultades para que la EMD del pueblo cediera sus dependencias. Cuando tres jóvenes adultos del pueblo, de entre 35 y 40 años de edad, entraron a formar parte del equipo de gobierno local, y una *dona de fora* casada con un *veí* pasó a ser la administrativa del ayuntamiento, los miembros de la APV (los *fills del poble*) pensaron que finalmente se habían dado las condiciones ideales para que la APV consiguiera mayor apoyo y visibilidad. Pero ello no fue así, porque la *dona de fora*, sólo trabajó en el ayuntamiento un periodo de tiempo breve, y porque los tres hombres que se habían “metido en política” en representación de distintos partidos políticos básicamente buscaban defender los intereses de sus casas. Así lo ponía de manifiesto las palabras de uno de estos hombres cuando explicó a Pilar que su coincidencia en el ayuntamiento con dos hombres más del pueblo era casual, porque “cada uno iba a lo suyo”, y el hecho de que poco tiempo después de pasar a ser miembro del equipo de gobierno local este mismo hombre consiguiera construir una granja de grandes dimensiones que fue criticada por parte de los miembros de la Junta de la APV por su impacto visual. Según Pilar, la actitud de este hombre no era de extrañar, porque en el valle ya se sabía que cada casa miraba por sus intereses. En este contexto, era previsible que los intereses de la APV, integrada por *gent de fora*, no fueran ninguna prioridad para la población local a no ser que ésta entendiera que acercarse a la asociación podía repercutir en beneficio de la propia casa. Así lo mostraba, por ejemplo, el hecho de que en una ocasión se pidiera a la APV que asumiera los costes de un año sabático de un hombre casado con una *filla del poble* que planeaba escribir un libro sobre la variante dialectal del catalán que se hablaba en la zona, junto con una joven hija de una *casa veïna*, o que desde la EMD se pidiera a la APV que asumiera el coste del tablado para la orquesta durante la fiesta mayor. Cuando desde la APV se respondió que ni uno ni lo otro era competencia de la asociación, argumentando además que las actividades que se organizaban desde la APV, en las que podía participar cualquier individuo, eran gratuitas, algunos de los pocos miembros de las *cases veïnes* que eran socios se dieron de baja.

Pero el ejemplo que mejor ilustraba este tipo de dinámica fue la intervención de la hija mayor de Pedro en el contexto de una reunión de la APV para pedir que la asociación asumiera los costes de reparación de una valla que cercaba los prados de la familia, contiguos a una ermita que la APV había restaurado, y en la que cada verano se celebraba una romería en la que los *fills del poble*, miembros de la APV tenían un papel destacado. La petición tuvo lugar en el contexto de la reunión que la Junta de la APV

convocó en verano de 2005, para hablar de la posible disolución de la asociación. A la reunión asistieron cerca de 25 personas, básicamente *gent de fora* (propietarios de segundas residencias, *fills del poble* y algún turista), y como hecho excepcional la mayoría de los jóvenes autóctonos de la capital del municipio. Aprovechando la presencia de estos individuos, a los que en varias ocasiones se agradece su asistencia, por favorecer que ésta fuera una de las reuniones más concurridas de las últimas celebradas, el presidente de la APV recuerda que el objetivo de la asociación es fomentar y preservar el patrimonio del valle, insistiendo en que la APV era una asociación abierta a todos los pueblos del valle. Durante la reunión se discutieron cuestiones como los preparativos para la presentación de un libro sobre las iglesias del valle, en la capital del municipio, la publicación del próximo boletín que la APV, y la colaboración de la asociación en la organización de una carrera de alta montaña, que se celebraba desde principios de la década del 2000. Al final de la reunión, el presidente de la APV comunica que Pedro le había llamado para pedir que la asociación asumiera el coste de la reparación de una valla que cercaba su propiedad. La hija mayor de Pedro corroboró las palabras del presidente, añadiendo que su padre había accedido a que se habilitara un paso a través de sus fincas para que se pudiera acceder a la ermita salvando el río, a cambio de que se instalaran un par de vallas que cercaran sus prados para evitar que la gente circulara por ellos. Sin dar explicaciones sobre el posible motivo de los desperfectos, y en un tono entre advertencia y amenaza, la hija mayor de Pedro insistió en que si la valla no se reparaba inmediatamente –la romería se celebraría al cabo de una semana- quien quisiera acceder a la ermita tendría que cruzar el río²⁴⁰. Según explicó más tarde la hija mayor de Pedro, su padre ya se había puesto en contacto con el presidente de la Junta de Vecinos de la EMD del pueblo en que se había originado la

²⁴⁰ Según los *veïns* de la capital del municipio esta ermita se encontraba situada en el término municipal de su pueblo, pero según los *veïns* y *fills del poble* del pueblo en que se había originado la APV la ermita se encontraba dentro del término municipal de este otro pueblo. También había *veïns* de ambos pueblos, que decían que la ermita no pertenecía a ningún pueblo, porque se encontraba en el límite de ambos términos municipales. Pero el caso era que la imagen de la Virgen que presidía el altar de la ermita, se guardaba en el pueblo en el que se había fundado la APV, y que eran sus miembros los que se encargaban de los preparativos de la romería, ayudando a fomentar la creencia, entre turistas y propietarios de segundas residencias, de que la ermita pertenecía a este pueblo. Gran parte de la población local, de poco más de 60 años de edad, explicaba que esa romería siempre se había celebrado, aunque era desde hacía unos años, después de que la ermita se hubiera restaurado, que había vuelto a cobrar importancia. En la actualidad asisten *fills del poble*, propietarios de segundas residencias, y algunos miembros de *cases veïnes* principalmente del pueblo en que se había originado la asociación, aunque en el pasado los asistentes eran los *veïns* de los pueblos del valle y sus familias. El grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio, que no asistía a la romería, explicaban que para “apoderarse” de la ermita los *veïns* del pueblo en que se había originado la APV habían inventado la historia de que en el pasado habían existido unos papeles, que se habrían quemado, en los que constaba que la ermita pertenecía a ese pueblo.

APV para comunicarle el estado de la valla, pero aquél no había emprendido ninguna acción al respecto. Dado que el parque natural tenía competencias en la gestión de la tierra que se encontraba situada a cuatro metros de distancia de la orilla del río, y que la valla se encontraba a menos de un metro, la hija de Pedro también contó que su padre había ido hasta las oficinas del parque natural para ver si podía acceder a alguna ayuda que le permitiría reparar la valla, pero que tampoco consiguió ningún tipo de apoyo. En el contexto de la reunión, el presidente de la APV se comprometió a hablar personalmente con el presidente de la Junta de Vecinos, para que la EMD asumiera el coste de la reparación de la valla, proponiendo como solución provisional que fuera Pedro el que se encargara de arreglar la valla, pasando luego la factura de la reparación a la APV. Pero no queriéndose conformarse con una solución a medias, la hija de Pedro respondió que lo que más conveniente era arreglar la valla de forma definitiva para zanjar la cuestión de una vez por todas. Pasado un tiempo, la hija de Pedro admitió que la APV no tenía ninguna responsabilidad sobre el estado en que se encontraba la valla, ni sobre los prados circundantes que eran propiedad de su familia, pero que si su padre había llegado hasta el presidente de la asociación era con la intención de que alguien acabara asumiendo la reparación de los desperfectos. Fruto de la intervención de la hija de Pedro en la reunión de la APV celebrada, en 2005, su presidente y Pedro acuerdan reunirse para comprobar los desperfectos de la valla, pero no será hasta 2009 cuando ésta quede definitivamente reparada. Finalmente será el parque natural y la APV los que acaben asumiendo el coste de la reparación, siendo los trabajadores de una de las brigadas del parque los que realicen los trabajos de acondicionamiento, bajo la sospecha de que muy probablemente había sido Pedro el que había causado los daños en la valla con la maquinaria agrícola²⁴¹.

Después de que la hija de Pedro hubiera terminado de exponer su petición, el grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio –esta fue la primera y única vez que asistieron a una reunión de la APV-, decidieron regresar a su pueblo. De vuelta a casa, algunos de ellos comentaron que habían decidido asistir a la reunión, porque el mismo presidente en persona se lo había pedido, pero que no se habían sentido cómodos porque la mayoría de los asistentes eran *gent de fora* (*fills del poble* y propietarios de segundas residencias). Alguno de estos jóvenes había colaborado puntualmente con la APV,

²⁴¹ En otra ocasión, otro ganadero también recurrió a la APV para que asumiera los trabajos de restauración de una pequeña capilla propiedad de su familia. En aquella ocasión, la Junta de la APV no accede a la petición, argumentando que la finalidad de la asociación no era actuar en beneficio del patrimonio privado de las de casas, sino en las iglesias y ermitas de los pueblos.

escribiendo en el boletín que ésta publicaba anualmente, pero como sus padres ellos tampoco eran socios de la asociación ni se planteaban serlo. La mayoría de estos jóvenes estaban descontentos con los miembros de la APV porque, según decían, opinaban que la *gent del país* no se implicaba en la conservación de los pueblos y del entorno. Lo que no podían aceptar de ninguna de las maneras, porque ellos y sus familias que eran los que vivían todo el año en el valle eran los primeros interesados en que los pueblos mantuvieran las infraestructuras y los servicios y no acabaran abandonados. Comparando el discurso de los miembros de la APV con el de algunos turistas y propietarios de segundas residencias, estos jóvenes decían que lo único que a ambos les importaba era que las pistas forestales y los caminos estuvieran en buen estado para poder hacer excursiones, además de tomarse la libertad de opinar sobre cómo tendría que actuar la población para que las cosas fueran de su agrado. Pero lo que más molestaba a los jóvenes de la capital del municipio era el trato que recibían por parte de algunos miembros de la APV porque, según decían, sólo contaban con ellos cuando necesitaban mano de obra que les ayudara en los actos que organizaban durante el verano, sin pedirles su opinión. Un comentario que sorprendía si se tenía en cuenta que estos jóvenes no tenían ningún interés por implicarse en los proyectos de la asociación porque, según explicaban, ya tenían obligaciones que cumplir en casa, y porque su prioridad era encontrar el tiempo para discutir la organización de la fiesta mayor de su pueblo, como miembros que eran de la comisión de fiestas de la capital del municipio.

Otro aspecto que cabe destacar del discurso de los jóvenes autóctonos era que las críticas que hacían a los miembros de la APV, en tanto *gent de fora* que iba a la suya y que sólo miraba por sus intereses, al margen de los de la población, eran las mismas con las que juzgaban el comportamiento de los miembros de las *cases veïnes* del pueblo en el que se había originado la APV, de quienes decían que siempre habían querido ser diferentes y destacar por encima del resto de pueblos, especialmente de la capital del municipio. Un factor que no era de menor importancia, porque ayudaba a comprender cómo los proyectos de la APV identificada exclusivamente con uno de los pueblos, son vistos por los habitantes del resto de pueblos como ajenos a su realidad inmediata²⁴². Otro aspecto de que informaban los comentarios de los jóvenes de la capital del municipio, tanto o más importante que el anterior, era que la población autóctona no

²⁴² Más adelante, cuando se exponga el proyecto de construcción del museo de la fragua, que no llega a materializarse, y el desarrollo de la Feria del Hierro Pirenaico, se vuelve sobre la rivalidad entre pueblos.

reconocía como propios los proyectos de la APV por estar asociados a una idea de patrimonio –iglesias y ermitas- de la que no dependía la continua transformación del patrimonio de las casas. Lo que ayudaba a contextualizar el discurso de Pilar, la exsecretaria de la APV, cuando se quejaba de la poca implicación de la población en las iniciativas de la asociación.

En 2009, Pilar atribuía la falta de implicación de la población en los proyectos de la APV, a que desde la asociación no se había sabido explicar los objetivos que se perseguían, y a que la visión de la realidad local de los *veïns* y de los socios de la APV habían acabado por ser opuestas. Así lo mostraba, por ejemplo, que desde la APV se hubiera conseguido paralizar el proyecto de construcción de una plaza donde se encontraba el antiguo cementerio, que la EMD había impulsado con la aprobación de la población, porque si el cementerio se acondicionaba podía convertirse en una atracción turística del pueblo, como sucedía en otros lugares. Pero también la oposición de la APV a la ampliación del camino que conducía hasta una antigua serradora, una pequeña central hidroeléctrica y un molino de harina, que formaban parte del *Museu Nacional de la Ciència i de la Tècnica de Catalunya*, para que conservara su trazado “original”, aunque ello impidiera la circulación de autocares²⁴³. También cabe recordar la oposición de algunos miembros de la APV a la modificación del último tramo de la carretera que recorre el valle porque, según decían, una carretera de montaña sin curvas no era una carretera de montaña, aunque ello supusiera un mayor riesgo para la población que circulaba por ella a diario durante los meses de invierno²⁴⁴. La oposición de la APV a toda una serie de iniciativas que la población entendía que mejorarían sus condiciones de vida, acabó fomentando que los *fills del poble* miembros de la APV se convirtieran en el blanco de las críticas de la población local. Por su parte, los *fills del poble* que integraban la APV justificaban su posición diciendo que en el valle, como en todas partes, las cosas debían cambiar, pero que los cambios tenían que respetar las formas

²⁴³ Pilar se mostraba especialmente crítica con la construcción de un bloque de 15 apartamentos, propiedad de una *casa forta*, (la de Ramón) a los que se ha hecho referencia anteriormente, por su impacto visual y porque, en su opinión, ponían en peligro las infraestructuras del pueblo, especialmente el suministro de corriente eléctrica. Pero dado que las cuerdas en las que se habían construido los apartamentos, habían sido propiedad de la familia del primer presidente de la APV, algunos *veïns* opinaban que ni los mismos miembros de la APV tenían las ideas claras.

²⁴⁴ Hay que tener en cuenta que un factor tanto o más decisivo que la oposición de los miembros de la APV, para que el trazado de la carretera no se modificara fue la presión que algunos *veïns* relacionados con la política local y miembros de *cases riques* habrían ejercido para que la “nueva carretera” no cruzara por sus prados.

originales, que en este caso eran las que identificaban con sus recuerdos de juventud antes de abandonar el pueblo.

Sin reparar en que la incompatibilidad de las visiones de la realidad local de la población y de los miembros de la APV se debía a que los miembros de las *cases veïnes* priorizaban la transformación del territorio que facilitara el desarrollo de un nuevo modelo económico y la transformación del patrimonio de sus casas, y que los socios de la APV, ajenos a la vida diaria en el valle, priorizaban la conservación de la imagen del valle anterior al desarrollo turístico, Pilar continuaba responsabilizando a la población local y a los representantes políticos de que la APV hubiera llegado al estado de inercia en el que se encontraba, preguntándose qué era lo que la gente de los pueblos tenía en la cabeza para ser tan pasiva y no involucrarse en ninguna iniciativa que favoreciera la conservación de los mismos. Pilar entendía que la población no podía saberlo todo, pero si mostraba un poco de interés era fácil conseguir ayuda y asesoramiento, porque hacía muchos años que al valle subían propietarios de segundas residencias y turistas bien situados y con conocimientos, que estarían encantados de ayudarles. Si el discurso de Pilar se consideraba con atención se observaba que la inactividad de la APV, no era causa, o al menos no la causa directa, de la falta de implicación de la población local, ya que por lo que parecía ésta siempre se habría mostrado indiferente a los proyectos de la APV, sino que se debía a que los miembros de la APV no habían vinculado sus proyectos a otra idea de patrimonio, la que resultaba de la patrimonialización del pasado local, que en el contexto local actual era la que favorecía el desarrollo de un modelo económico basado en el sector terciario. También hay que señalar que las casas de origen de los *fills del poble* que integraban la APV, donde vivían sus padres ancianos no dependían del turismo, sino de pensiones de jubilación por su dependencia anterior del sector primario, y que estas casas quedan definitivamente cerradas con la muerte de la generación que las ocupa. En este sentido, la inercia en la que había caído la APV, desde principios de la década del 2000, por la falta de nuevos proyectos podía relacionarse con el progresivo cierre de las casas de los *fills del poble* que integraban la Junta de la asociación por la falta de relieve generacional.

A pesar de los rumores sobre su desaparición, la APV no sólo no se disuelve sino que a partir de 2010 empieza una nueva etapa cuando miembros de las *famílies de fora* que viven en el pueblo del alcalde relevan a los *fills del poble* y pasan a integrar la Junta de la asociación. Esto significará que una nueva categoría de individuos que la población autóctona, y también los *fills del poble* que hasta el momento habían integrado la APV

identifican como *gent de fora* a pesar de vivir en el valle, pasa a tomar el mando de la APV, reafirmando la idea de la población local de que la APV era cosa de la *gent de fora*. Antes de los descendientes de las *cases veïnes* de uno de los pueblos, y ahora de las *famílies de fora* que vivían en el pueblo del alcalde. Un cambio que también afectará la relación entre los pueblos. A la rivalidad entre la capital del municipio y el pueblo en que se había fundado la APV, se sobrepone la rivalidad que empieza a gestarse entre este último pueblo y el pueblo del alcalde, que además de ser el que había experimentado un mayor crecimiento debido a la llegada de *famílies de fora*, por la posibilidad de acceder a una de las viviendas que había reformado “la constructora del alcalde”, debido a la implicación de estos individuos en la APV pasa a ser pueblo que se identifica con los proyectos que se ponen en marcha para la patrimonialización de la cultura local. No en vano, el nuevo presidente de la Junta de la APV es un técnico del parque natural que vivía en el pueblo del alcalde. Esto muestra que la APV logra tener continuidad en la medida en que la nueva Junta es capaz de identificarse con un nuevo concepto de patrimonio, que surge de la implementación de políticas específicas de patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, superando el concepto de patrimonio en nombre del cual la APV había justificado sus proyectos. Esto no significa que la APV no hubiera llevado a cabo un proceso anterior de patrimonialización al restaurar (poner en valor) iglesias y ermitas locales para su conservación en un contexto en que el abandono de los pueblos amenazaba su deterioro y la pérdida de sus señas de identidad²⁴⁵. Pero después de algo más de 30 años, la identidad de los pueblos ya no pasaba por el mantenimiento de un patrimonio arquitectónico, sino por la creación de una nueva identidad que identificara el valle como un destino turístico.

Pero cuando, en un contexto económico y social diferente, la razón de ser de la APV pasa a ser la promoción de los recursos locales (patrimonio de las casas) como patrimonio turístico, entendido como el elemento que ha de favorecer la continuidad de las casas y la justificación de las prácticas diarias, la relación entre los miembros de la APV, la *gent de fora* que vive en el pueblo del alcalde, y la población local, el grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio, pasa de la indiferencia a la rivalidad. Según explicó, en 2010, el expresidente de la APV la entrada de *gent de fora* que vivía en el pueblo del alcalde era la única alternativa que permitía que la APV continuara existiendo, después de que se hubiera intentado que fueran los hijos de las *cases veïnes*

²⁴⁵ Con anterioridad a su restauración algunas ermitas habían hecho la función de cuadras.

de los pueblos los que pasaran a integrar la nueva Junta; ya que se entendía que la implicación de individuos que vivían todo el año en el valle y conocían la realidad local favorecería la continuidad de la APV. Pero al no conseguir la implicación de los miembros de las *cases veïnes*, ante el interés de las *famílies de fora* que vivían en el pueblo del alcalde por formar parte de la APV, se accedió a que estos individuos pasaran a integrar la nueva Junta. En este sentido, el cambio de Junta era una decisión de última hora, después de haber evitado sin éxito que *gent de fora* que no descendía del valle, y que además vivía en el pueblo del alcalde se hiciera con el control de la APV. El antiguo presidente de la asociación pasa a ser el nuevo vicepresidente, un cargo simbólico con poca capacidad de decisión.

Entre los nuevos proyectos que pone en marcha la APV, en su identificación con una nueva realidad económica y social, y en este sentido con un nuevo concepto de patrimonio, se encuentran la publicación de una revista ideada para la divulgación de las actividades que se preveía poner en marcha para la dinamización del valle, a través de la promoción del patrimonio natural y cultural local, en sustitución del antiguo boletín. Otra iniciativa será la creación de una página web, a través de la cual la nueva APV divulgará sus actividades, además de ser el medio por el que la *gent de fora* que pasa a integrar la nueva Junta difunde su compromiso de trabajar desde la APV en beneficio de toda la población, reafirmando la importancia de su presencia y su vínculo con el contexto local. Así lo pondrá de manifiesto que al lado del nombre de cada uno de los integrantes de la nueva Junta conste el antiguo nombre de la casa que habitan, que habían fijado en la fachada, y el anuncio de que el cambio de Junta iba a permitir que la APV se convirtiera en la asociación de referencia con la que toda la población podría identificarse, porque los nuevos miembros vivían todo el año en el valle y conocían la realidad local de primera mano. Lo que ponía de manifiesto que si para los miembros de las *cases veïnes*, la APV era un recurso en beneficio del propio patrimonio o no era nada, para la *gent de fora* que vivía en el valle ser parte de la APV era el medio (que había quedado disponible) de conseguir un mayor protagonismo y de justificar sus prácticas en nombre de toda la población, al identificarse con la noción de patrimonio de la que depende la transformación del patrimonio de las *cases veïnes* en el contexto económico actual. Algo que, por otro lado, no deja de sorprender si se tenía en cuenta que, unos pocos años atrás, estos mismos individuos –la *gent de fora* que vivía en el pueblo del alcalde– se mostraban indiferentes ante las celebraciones locales y apenas participaba en la vida social del valle, más allá de la fiesta mayor del pueblo del alcalde.

Algunos de los antiguos socios de la APV decían sentirse esperanzados con el cambio de Junta, porque la entrada de individuos que vivían todo el año en el valle favorecería que la APV pusiera en marcha proyectos más acordes con la realidad local. Pero también había otros socios que no eran partidarios del cambio, porque al haber “dado” la APV a un grupo de individuos que representaba los intereses del alcalde, ello iba a significar que fuera el pueblo del alcalde, en el que la Administración (el parque natural) ya había invertido mucho dinero, el que continuara viendo mejoradas sus infraestructuras en detrimento del pueblo en que se había fundado la APV, que era el que había experimentado la mayor pérdida de población. Teniendo en cuenta que la relación entre los miembros de la nueva Junta y el alcalde empieza a tomar forma a partir del momento en que les favorece en el proceso de selección para la adquisición de una vivienda, la entrada de miembros de las *famílies de fora* en la APV puede entenderse como una muestra más de los favores y contra favores por los que el alcalde y la *gent de fora* que vive en su pueblo afianzaban su alianza. Pero a los pocos meses del cambio de Junta, la APV empieza a perder socios. El motivo de las bajas, según explicó el expresidente, fue que la Junta pasara a estar constituida por *gent de fora*, que muchos de los antiguos socios, turistas y propietarios de segundas residencias, no conocían. Mientras esto ocurría, los miembros de la nueva Junta de la APV no cesan de idear y poner en marcha nuevas formas de dar a conocer la asociación y captar más socios, como la organización de excursiones, salidas y encuentros en plena montaña en las que la participación de población autóctona es insignificante.

Pero la iniciativa de mayor envergadura en que participó la APV desde el cambio de Junta en 2010, y que vendría a corroborar el interés de la *gent de fora* que la integraba por convertirse en una pieza indispensable para la dinamización económica del valle, fue la organización de las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle y en la primera edición de la Feria del Hierro Pirenaico, celebradas en otoño del mismo año, promovidas por el parque natural, un ecomuseo comarcal, el ayuntamiento, una caja de ahorros y *l’Institut per al Desenvolupament i la Promoció de l’Alt Pirineu i Aran* (IDAPA). Dos actos que se celebraron durante un mismo fin de semana, y que reunieron a representantes del mundo académico, directores y técnicos de museos, el director y los técnicos del parque natural, el alcalde del valle, el presidente del *Consell Comarcal* del Pallars Sobirà y representantes de distintos departamentos de la *Generalitat de Catalunya*, además de la asistencia de *fills del poble*, propietarios de segundas residencias, a parte de la población. Lo que en este contexto interesa destacar

es la intervención del trabajador de la brigada del parque natural que vivía en el pueblo del alcalde y que también integraba la nueva Junta de la APV. Este hombre, de unos 35 años de edad, aprovechó su participación en una mesa redonda para reivindicar la importancia de que toda la población uniera esfuerzos para dinamizar el valle, participando y colaborando en la organización de la Feria del Hierro. Recordó que en el pasado la APV había hecho una labor muy importante en la restauración de ermitas e iglesias y en el fomento de la práctica del excursionismo, y explicó que para que la APV pudiera continuar representando los intereses de la población –una afirmación que no se acababa de corresponder con la realidad si se tenía en cuenta que los intereses de la población y los miembros de la APV nunca habían acabado de coincidir- se había decidido cambiar la Junta, integrada por gente joven que vivía todo el año en el valle para acercar la asociación a las EMD locales y conseguir que la población volviera a sentirse representada por la APV, presentada como uno de los motores del cambio hacía una nueva etapa. Según este hombre, era importante que el nombre del valle –que también formaba parte del nombre de la APV-, se entendiera como una marca turística con la toda la población con independencia del lugar de procedencia y en el pueblo en que viviera debía poder identificarse para trabajar en común para desarrollar la economía del valle. En este sentido, la intervención de este hombre no sólo fue una declaración de intenciones, sino la manera de justificar el liderazgo de la APV y de los miembros de la nueva Junta que la integraban (la *gent de fora*) en las iniciativas que fomentaran la patrimonialización del pasado local en beneficio de toda la población.

Es importante señalar que aunque la participación del alcalde en la mesa redonda no estaba inicialmente prevista, éste permaneció sentado al lado del trabajador de la brigada del parque natural, rompiendo con un aplauso el silencio de la sala cuando aquél terminó su intervención. A continuación, el mismo alcalde tomó la palabra para decir, ante una audiencia compuesta por *fills del poble*, propietarios de segundas residencias, técnicos expertos (en patrimonialización), y miembros de *cases veïnes*, que el trabajador de la brigada era un hombre muy responsable y trabajador que tenía mucho interés en llevar acabo iniciativas que activaran la economía del valle, pero que era preciso que toda la población se implicara en los proyectos –es decir, apoyara a la APV-, porque sino difícilmente habría futuro para nadie. Entre estas iniciativas, según explicó el trabajador de la brigada del parque natural, se encontraba la recuperación de un encuentro transfronterizo en plena montaña, que algunas comunidades del Pirineo catalán y francés habrían celebrado en el pasado para el intercambio de productos, la

celebración de la matanza del cerdo en una sala adjunta a las dependencias del ayuntamiento, y la demostración de la siega tradicional de los prados con guadaña. A estas iniciativas, como a otras actividades que organizó la nueva Junta de la APV, apenas asistió población autóctona y la que lo hizo pertenecía a casas afines al equipo de gobierno local, esto es, miembros de las *cases que van a més*. También asistieron los técnicos y/o el director del parque natural, el alcalde y miembros de las *famílies de fora* que vivían en el mismo pueblo. La no implicación del resto de población autóctona en las actividades promovidas por la nueva APV, que pasaban básicamente por la celebración de actos sociales relacionados con la cultura rural local, podría entenderse como el desinterés por participar en la teatralización de la propia experiencia de vida, más cuando ello no repercutía a favor de los intereses de la propia casa, poniendo de manifiesto que la patrimonialización no sólo comportaba un proceso de selección y resignificación, sino también de simplificación.

La intervención del trabajador de la brigada del parque natural en la mesa redonda al lado del alcalde, volvía a poner de manifiesto lo importante que para la *gent de fora* que vivía en el valle era mantener alianzas con los representantes políticos locales, y cuán importante era para el alcalde consolidar nuevas alianzas para aumentar su influencia. Pero esta no era la situación en la que se encontraban todas las *famílies de fora*, como ejemplificaba el caso de Marta. Después de tener una presencia anecdótica en la celebración de la primera edición de la Feria del Hierro, en 2010, Marta deja de participar en cualquier acto social que se celebre en el valle cuando el equipo de gobierno del que formaba parte termina su mandato en 2011, como resultado de la mala relación que mantenía con el alcalde. La no participación de la familia de la Marta en la vida social del valle también comportará su distanciamiento del resto de *famílies de fora* que vivían en el valle, que cada vez estaban más implicadas en la celebración de la Feria del Hierro. Con el tiempo, esto significará que la familia de Marta no cuente apenas con una red mínima de relaciones sociales. En este sentido, se puede afirmar que el contexto de la celebración de la primera Feria del Hierro había vuelve a poner de manifiesto la importancia de formar parte de una red de relaciones de solidaridad para vivir en el valle, pero también de la dependencia de las *famílies de fora* de terceros y los límites a su capacidad de acción²⁴⁶.

²⁴⁶Si la relación entre la *gent de fora* que vivía en el valle y el alcalde se caracterizaba, en parte, por la complicidad, de la que se daba muestras en público, derivada de la dependencia mutua para la satisfacción de los propios intereses, la relación entre la *gent de fora* que vivía en el valle y el resto de

Después de la intervención del trabajador de la brigada del parque natural, que vendría a representar los intereses de las *famílies de fora* que vivían en el pueblo del alcalde, la próxima intervención, protagonizada por una mujer autóctona, de 50 y pocos años de edad que trabajaba en el negocio turístico familiar, devolvería la mesa redonda a “la realidad” al comentar que si bien la creación de un parque natural había favorecido la llegada de *gent de fora* al crear nuevos puestos de trabajo, lo cierto también era que el valle se estaba quedando sin gente joven, porque no se emprendía ninguna iniciativa que diera vida *al país*. Un ganadero que intervino desde el público, al no conseguir que los organizadores de las jornadas científicas –representantes del ecomuseo comarcal y del IDAPA- le permitieran participar en la mesa redonda, vino a corroborar las palabras de esta mujer añadiendo que no veía que los jóvenes autóctonos tuvieran demasiado interés por participar en este tipo de actos. También aprovechó la intervención para reivindicar la importancia que el sector primario había tenido en la historia del valle²⁴⁷. Según este hombre, los ganaderos merecían el derecho a tener un puesto destacado en la Feria del Hierro, porque el paisaje del valle que ahora tanto se valoraba era indisociable de la continuidad de la práctica ganadera a lo largo del tiempo, y porque los animales mulos y caballos que en la época de las fraguas habrían transportado el carbón y el hierro también mostraban la importancia de la práctica ganadera en el pasado. Los miembros de las *famílies de fora* interpretaron la intervención de este hombre como una manera de llamar la atención y llevar la contraria, ni que fuera a costa de rozar el ridículo. Aunque

miembros de las *cases veïnes*, se caracterizaba por una mezcla de cordialidad e indiferencia que comportaba que la vida diaria de unos y otros transcurriera de forma de paralela. Esto no quitaba que entre algunas *cases veïnes* y algunas *famílies de fora* llegara a existir cierta intimidad, teñida de celos y sospechas, que también se encontraban en las relaciones entre las *cases veïnes*, que en este caso a diferencia del caso anterior se inscribían en una historia local de conflictos y alianzas de la que la *gent de fora* no formaba parte. Esto comportaba que en caso de conflicto entre *cases veïnes* y *gent de fora*, fueran éstos los que salieran perdiendo, como ya había puesto de manifiesto la historia de la celebración de la fiesta de santa Águeda, pero también el hecho de que el alcalde, ya no como representante político, sino como *veí*-cabeza de familia, defendiera la redacción de unas nuevas ordenanzas para que ninguna casa ocupada por *gent de fora* fuera reconocida con el *dret de veïnatge*, y pudiera participar en el reparto de kilovatios con independencia del tiempo transcurrido desde su llegada. Lo que mostraba las contrariedades en las que sustentaban las alianzas entre el alcalde y la *gent de fora* que vivía en el valle.

²⁴⁷ A esta mesa no se invita a ningún ganadero, porque según explicaron algunos de los organizadores del acto, la finalidad de la feria y las jornadas era fomentar el desarrollo turístico del valle, y en esto, decían, los ganaderos no tenían nada que ver, al tiempo en que insistían en que ambas actividades se habían organizado pensando en los intereses del conjunto de la población. Lo que indicaba que el futuro del valle se había concebido en torno al desarrollo de una actividad económica, el turismo, y al margen, al menos de entrada, de las *cases fortes*. Ante las quejas de este ganadero por no ser invitado a la mesa redonda, desde el ayuntamiento se explicó que se había llamado a todas las casas, incluidas las de los ganaderos, por si alguien quería montar un puesto en la feria para mostrar objetos antiguos o vender productos locales, y que los que menos interés habían mostrado habían sido los ganaderos, que llegaron a afirmar que nadie les había avisado.

lo que más sorprendió a estos individuos fue que el ganadero, como la mujer que le había antecedido, lamentaran la falta de gente joven y/o su no implicación en este tipo de actos; ya que allí estaban ellos dispuestos a hacer lo que fuera necesario para “*tirar el país endavant*”.

Pero lo que resultó especialmente interesante de la intervención del ganadero era que mostraba cómo la concepción de la realidad local que se pretendía imponer no contemplaba las casas que se dedicaban a la ganadería, por no ser representativas del desarrollo de un nuevo modelo económico, a pesar de que el número de casas que dependían de esta práctica como única actividad económica era el mismo que el número de casas que dependían del turismo, también como única actividad económica. Esto también permitía comprender que los jóvenes a los que se refería este ganadero, eran los hijos de las *cases fortes*, que apenas se involucraron en la celebración de la primera Feria del Hierro. La actitud de Pedro, en 2010, cuando refiriéndose a la escasa participación de su familia en la Feria del Hierro, decía “esto del hierro no está hecho para nosotros”, mientras con su tractor transitaba por la carretera local dificultando el paso a los asistentes, era otro ejemplo que corroboraba esta situación. Pero si los hijos de las *cases fortes* no acababan de implicarse en la feria del hierro, los que sí lo hacían, y de forma destacada, eran los hijos de las *cases que van a més*, que integraban el grupo de jóvenes autóctonos de la capital del municipio, junto con sus padres. Como las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle empezaron en día laboral, muchos de estos jóvenes que en esta época terminaban sus estudios en Barcelona, adelantaron el día de regreso para poder estar presentes desde el inicio. Con su participación, satisfacían los deseos del alcalde que en varias ocasiones había insistido en la importancia de que las generaciones más jóvenes se implicaran en los actos que se celebraban en el valle, mientras daban visibilidad a sus casas en un nuevo contexto festivo.

A diferencia de las *famílies de fora*, que durante la primera celebración de la Feria del Hierro montaron un puesto para dar publicidad a la APV, los jóvenes autóctonos de la capital del municipio no contaron con ningún espacio propio con el que identificarse. En la segunda edición de la feria, la APV volvió a montar un puesto, presidido por una enorme pancarta con el nombre y el logo de la asociación, en el que miembros de las *famílies de fora* que integraba la nueva Junta y antiguos socios, básicamente, propietarios de segundas residencias, pero no los *fills del poble* que habían integrado la Junta anterior, a excepción del expresidente, vendían camisetas de la asociación y de la

feria, que ellos mismos vestían, además de libros relacionados con la historia del valle, y algún que otro objeto de hierro, mientras intentaban captar nuevos socios repartiendo boletos de inscripción entre los asistentes. La novedad fue que en esta ocasión el grupo de jóvenes autóctonos sí contó con un puesto situado justo enfrente del de la APV. Ataviados con camisetas con el nombre de la capital del municipio, los jóvenes autóctonos vendieron bocadillos y refrescos para recaudar fondos con que organizar la próxima fiesta mayor. En este contexto, a pesar de su proximidad, la comunicación entre el grupo de jóvenes autóctonos y los miembros de la nueva Junta de la APV fue casi inexistente, reduciéndose a un saludo cordial cuando coincidían fuera de sus respectivos puestos, como sucedía cuando casualmente se encontraban por el valle.

Después de la pérdida de socios que había acompañado el cambio de Junta, la publicidad que las *famílies de fora* consiguen hacer de la APV en el contexto de la feria, favorece la captación de nuevos socios, aunque entre éstos la población autóctona apenas será representativa. En este sentido, la indiferencia que mostraba el grupo de jóvenes autóctonos hacía el puesto de la APV, podía entenderse como una muestra del desinterés que la población autóctona continuaba mostrando por la asociación. Esto también permite comprender el rechazo del grupo de jóvenes autóctonos a la propuesta de los nuevos miembros de la APV de organizar conjuntamente las próximas ediciones de la Feria del Hierro, porque según habían comentado los jóvenes autóctonos lo mejor era que la APV y la Asociación cultural de la capital del municipio, que se había constituido a raíz de la comisión de fiestas que ellos mismos integraban, siguieran su propio camino. Según contaron las *famílies de fora* implicadas en la APV, esta respuesta no les hubiera sorprendido de no ser que con anterioridad habían ido a hablar con un hombre autóctono que mantenía buena relación con el grupo de jóvenes para que intercediera a su favor y les ayudara a conseguir su colaboración. El rechazo de los jóvenes autóctonos a implicarse en los proyectos de la APV, podía entenderse como el rechazo a ser identificados con una asociación integrada por individuos considerados *gent de fora*, porque no era hijos de una *casa veïna* a pesar de vivir en el valle, justamente la situación inversa de los *fills del poble* que habían integrado la Junta anterior, y que eran considerados *gent de fora* por no vivir en el valle aun siendo hijos de una *casa veïna*. Lo que mostraba que los que acababan imponiendo su visión de la realidad eran los miembros de las *cases veïnes*, al ser capaces de interpretar el presente en términos del pasado. En este sentido, la negativa de los jóvenes autóctonos a juntar esfuerzos con la nueva Junta de la APV debe entenderse como la manera de evitar ser

identificados con las prácticas de una categoría social de la que más que nunca es preciso distanciarse, manteniendo la propia capacidad de acción y decisión, para continuar siendo diferentes y superiores. Lo que no quita que la interdependencia entre ambas categorías de individuos sea cada vez mayor²⁴⁸. En este proceso las críticas de los jóvenes autóctonos a los miembros de la nueva Junta de la APV, y viceversa serán una constante.

Según explicaba una joven autóctona, en 2011, en el contexto de la segunda Feria del Hierro, la Junta de la APV sólo había permitido a los jóvenes autóctonos vender unos pocos bocadillos y unas cuantas camisetas, sin tener en cuenta su opinión en otras cuestiones como, por ejemplo, la elección de las bandas de música que tocarían durante la feria. Como protesta por el trato recibido, el grupo de jóvenes autóctonos se niega a encargarse de la barra, como en un principio se había acordado, siendo los miembros de las *famílies de fora* los que acabaran sirviendo las bebidas. En relación con este hecho, que fue ampliamente comentado por los jóvenes autóctonos y la *gent de fora* que vivía en el valle, una joven explicó que otro de los motivos que había llevado a los jóvenes autóctonos a negarse a llevar la barra era que no querían servir bebidas a *gent de fora* (algunos de los asistentes a la feria) que en su opinión no sabía cómo comportarse²⁴⁹. Una actitud que sorprendía, si se tenía en cuenta que uno de los intereses del grupo de jóvenes autóctonos era encargarse, siempre que era posible, de la barra, porque era el principal medio por el que conseguían fondos para organizar la fiesta mayor. A parte de los posibles motivos, la reacción de los jóvenes resulta interesante porque muestra la capacidad de los miembros de las *cases veïnes* para hacer explícito su desacuerdo con las decisiones que no compartía, más si era la *gent de fora* que vivía en el valle quien las había tomado, alterando la organización inicial de la feria. Así se puede comprender, porque tan sólo un par de semanas antes, en el contexto de la celebración de la fiesta

²⁴⁸ Anteriormente se ha señalado cómo la creación de un parque natural favorece a las *cases fortes* y a las *cases que van a més*, por los ingresos que perciben en concepto de mantenimiento de monte comunal, por depender ambas de la ganadería. No obstante, la diferencia entre ambas casas estaría en que mientras las primeras continúan dependiendo únicamente de la actividad ganadera, las segundas dependen también del turismo, y en este sentido de la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, como las *cases riques*.

²⁴⁹ No era extraño que los jóvenes autóctonos criticaran y menospreciaran el comportamiento de adultos jóvenes, originarios generalmente del área metropolitana de Barcelona, que pasaban temporadas en la comarca, como monitores de deportes de aventura, y que asistían a las fiestas locales por su indumentaria y aspecto físico –rastas, aspecto descuidado, etc.– los llamaban *hippies* o “cumbas” y aunque apenas los conocían, porque evitaban relacionarse de ellos, comentaban que no tenían modales acusándolos de tener hábitos poco saludables. No obstante, algunos de ellos tendían a copiar su apariencia cuando salían de fiesta. En el contexto de la feria del hierro, las críticas no sólo se dirigen a este grupo de individuos, sino a cualquier participante joven que no es conocido y que aprovecha la ocasión para divertirse a su manera.

mayor de verano, el grupo de jóvenes autóctonos no tuvo ningún inconveniente en encargarse de la barra, porque el ayuntamiento había asumido el coste de los barriles de cerveza, como ellos querían.

Un año más tarde, en 2012, según explicó la *gent de fora* que integraba la nueva Junta de la APV, la organización de la Feria del Hierro había sido más fácil, porque el grupo de jóvenes autóctonos se había mostrado muy participativo y colaborador, asistiendo a todas las reuniones que se habían convocado desde la APV. El grado de sintonía al que habían llegado las dos partes parecía ser tal, que la *gent de fora* que vivía en el valle se sorprendía de que los jóvenes autóctonos se “dejaran llevar”, permitiendo que ellos tomaran la iniciativa. Lo que les satisfacía especialmente porque, según decían, ello les hacía sentir más integrados, aunque los continuaran considerando como *gent de fora*. En este contexto, llegado el día de la tercera edición de la feria, que desde 2011 se celebraba en julio –sólo la primera edición de la feria, la de 2010, tendrá lugar en otoño– para adelantar el comienzo de la temporada turística de verano, todo está a punto para que la feria vuelva a ser un éxito de participación. Además de los miembros de la nueva Junta de la APV, de algunos socios antiguos, propietarios de segundas residencias, del grupo de jóvenes autóctonos y de sus padres, cerca de 70 voluntarios entre parientes y conocidos de la población local, colaboran en la organización de la feria vigilando las diversas exposiciones que se montaron en distintos puntos de la capital de la capital del municipio, y echando una mano en todo lo que fuera necesario. El grupo de jóvenes autóctonos colaboró en la organización de todas las actividades, aunque la actividad de la que se encargaron en exclusiva, a parte de llevar la barra, de la que se hacen cargo ininterrumpidamente después de imponer su criterio en la elección de los grupos musicales, es la preparación de las comidas, junto con sus padres, para los forjadores y los visitantes a la feria, que se sirve en una carpa habilitada para la ocasión. La división del trabajo entre todos los voluntarios y colaboradores surgió de las distintas comisiones que se habían creado en las reuniones que se habían celebrado previamente, y como resultado de las pautas que marcó una empresa especializada en crear y gestionar proyectos para la dinamización de zonas rurales y de montaña, que se había contratado para ayudar a la organización de la feria. Cada comisión contaba con un responsable, y aunque cada persona interesada en colaborar en la feria podía apuntarse a la comisión que más le interesara, lo cierto era que el grupo de jóvenes siempre había controlado la venta de tiques de la comida; ya que ello suponía otra forma de continuar recaudando fondos para la celebración de las próximas fiestas mayores. Lo que indicaba que si para

el grupo de jóvenes autóctonos participar en la Feria del Hierro era importante, porque les permitía identificarse con el contexto económico actual favoreciendo la mejora de la posición de sus casas, continuar organizando la fiesta mayor, como venían haciendo desde principios de la década del 2000, suponía una fuente de prestigio y liderazgo mientras reforzaban el vínculo de sus casas con el pasado local en un contexto de importantes cambios. La implicación en la Feria del Hierro de los miembros de la nueva Junta de la APV pasa por ser los encargados de cuestiones de tipo logístico, por continuar vendiendo camisetas de la feria y de la asociación, y por intentar captar nuevos socios, lo que les valdrá las críticas de los jóvenes autóctonos por no implicarse en trabajos que requieren de un mayor esfuerzo físico, mientras buscan la manera de encontrar su sitio en el contexto local actual.

La percepción que los asistentes tienen de la Feria del Hierro es que se trata de un acto muy bien organizado, gracias, en gran parte, a la implicación de los jóvenes autóctonos. En cambio, el secretario del ayuntamiento, no duda en comentar que la población autóctona se había implicado en la organización de la feria cuando había visto que funcionaba, después de que la *gent de fora* que vivía en el valle la hubiera impulsado a través de la APV, en 2010. En relación con las críticas que los nuevos miembros de la Junta de la APV habían recibido, por parte del grupo de jóvenes autóctonos, y de los miembros de las *cases veïnes* que, en general, opinaban que las *famílies de fora* continuaban sin implicarse en la vida social local, y que podían entenderse como una manera de deslegitimar el protagonismo que estos individuos habían adquirido en el contexto de la organización de la Feria del Hierro, el secretario también comentaba que la población autóctona continuaba pensando que la *gent de fora* que vivía en los pueblos “eran cuatro *hippies*” que habían subido de la ciudad para llevar una vida contemplativa o vivir de cuidar unas pocas cabras y ovejas, y que tan pronto como se les pasara “la neura” y se dieran cuenta de que la montaña no era sitio para ellos volverían a marcharse²⁵⁰, sin querer darse cuenta de que la *gent de fora* que ahora vivía en el valle era gente que no había llegado para marcharse, porque había comprado antiguas *cases veïnes*, porque habían tenido sus hijos en el valle, y porque todos contaban con medios para ganarse, mejor o peor, la vida. Según el secretario, las críticas de los miembros de las *cases veïnes* hacia las *famílies de fora* que vivían en el valle se debían a que a los

²⁵⁰ En el valle no había la experiencia de un colectivo de individuos que vivieran de su producción artística, pintura, escultura, artesanía, etc., como sí sucedía en otros pueblos próximos, a los que la población de la comarca también solía llamar *hippies*.

primeros les costaba aceptar que el futuro de los pueblos, en los que cada vez vivía menos gente y más ancianos, estaba en manos de la *gent de fora*, porque eran éstos los que tenían la capacidad de iniciativa y las habilidades para poner en marcha nuevos proyectos²⁵¹. Otro de los factores que el secretario señaló para explicar la falta de iniciativa de la población local, además de la falta de gente joven, eran las enemistades ancestrales que había entre las casas, que se proyectaban en cualquier ámbito y que dificultaban la puesta en marcha de cualquier proyecto por la dificultad de satisfacer los intereses de todas las casas. Por su parte, Marta decía que no entendía porqué las *famílies de fora* que habían pasado a integrar la Junta de la APV organizaban actos de los que pudieran beneficiarse las *cases veïnes*, teniendo en cuenta el menosprecio con que en el valle se trataba a la *gent de fora*²⁵². A pesar de ser fruto del esfuerzo de la *gent de fora*, lo que podía acabar pasando, decía Marta, era que los *veïns* intentaran apropiarse de la feria, alegando que habían sido ellos los que la habían inventado. Esta mujer, cuyas prácticas no se identificaban ni con las de la *gent de fora*, ni con las de los miembros de las *cases veïnes*, por quedar gradualmente desvinculada de la vida social local, se molestaba especialmente cuando miembros de las *famílies de fora* insistían en que debía participar en la Feria del Hierro, porque representaba una oportunidad para *fer poble*, es decir, para intentar mejorar la propia situación en nombre del interés de toda la población. La no participación de la familia de Marta en las fiesta locales, también había comportado que sus prácticas, se parecieran cada vez más a las de la familia de Ana, la mujer casada en una *casa pobra*, que cada vez participaba menos en la vida social del valle por considerar que actos como la Feria del Hierro sólo favorecían a “los cuatro de siempre”, es decir, a las *cases riques* y las *cases que van a més*. Lo que comportará que la casa de Ana y la familia de Marta vivan cada vez más alejadas de una realidad en la que no encuentran su lugar.

Pero llega el momento en que la capacidad de la *gent de fora* de inscribir la propia trayectoria en la historia local, queda condicionada por los límites que el grupo de jóvenes autóctonos imponen a sus prácticas. Así, a finales de 2012, en un clima aparente de total sintonía, un adulto joven, presidente de la Junta de Vecinos de una EMD local,

²⁵¹ El contexto y el conjunto de agentes que intervienen de forma decisiva para que la Feria del Hierro tenga lugar se presentan con más detalle en el próximo apartado.

²⁵² Como se ha señalado anteriormente, en 2012, Marta y su familia empezarán las gestiones para conseguir el *dret de veïnatge*. Durante este tiempo se dan varios enfrentamientos entre el alcalde y miembros de esta familia por haberles comunicado, el primero, que los *veïns* de la capital del municipio se oponían a aceptar que su casa se convirtiera en una *casa veïna* más.

que mantenía una estrecha relación con el grupo de jóvenes autóctonos, ya aprovechó una visita al ayuntamiento para comentar al alcalde que era necesario tomar alguna medida, porque no podía ser que la *gent de fora* que vivía en el valle se atribuyera el éxito de la feria, siendo el resto de individuos (el grupo de jóvenes autóctonos) los que más se esforzaban para que la feria continuara celebrándose. A finales de este mismo año, antes de la celebración de la cuarta edición de la Feria del Hierro, se constituye la Comisión organizadora de la IV feria del hierro pirenaico, prevista para julio de 2013, con la intención de que hubiera un grupo de referencia que de forma exclusiva se dedicara a la organización de la feria. La Comisión la integran los jóvenes autóctonos, el técnico del parque natural y el trabajador de las brigadas del parque que vivían en el pueblo del alcalde, miembros de la nueva Junta de la APV, y un joven adulto autóctono que se convierte en el presidente. Según explicaron los miembros de la nueva Junta de la APV, la Comisión se había constituido por iniciativa de los jóvenes autóctonos, porque estaban insatisfechos con el modo en que la APV organizaba la feria. En opinión de estos individuos, la función de la Comisión era poco más que convocar reuniones mensuales, sin que de ello se siguiera la elaboración de planes concretos para pasar a la acción. Por su parte, algunos jóvenes, como la hijas de Pedro, explicaron que de la celebración de estas reuniones, en las que los hijos de las *cases que van a més* tienen un papel destacado, solían enterarse cuando ya se habían celebrado²⁵³.

La celebración de la cuarta edición de la Feria del Hierro coincidió con la celebración del quinto encuentro de *Fallaires del Pirineu* en la capital del municipio²⁵⁴. La recuperación de una celebración que se pretende anterior a la Feria del Hierro –en 2005, ningún anciano de más de 80 años de edad tenía la experiencia de haber bajado *falles* (entorchas), aunque algunos habían oído explicar que ello había sido una costumbre en el pasado-, permitirá que el grupo de jóvenes autóctonos recobre el protagonismo en el ámbito festivo de la capital del municipio al inscribir una “tradición anterior” en el contexto de la celebración de una “tradición nueva”. Esto permite afirmar que es por la

²⁵³ En esta época es cuando muchos hijos de *cases que van a més* coinciden viviendo en la capital de la comarca.

²⁵⁴ Se trata de la reunión de representantes de otros pueblos del Pirineo en que, como era el caso de la capital del municipio, durante la noche de san Juan se practica “la costumbre” de bajar entorchas encendidas desde algún punto en la montaña hasta los pueblos. Con esta iniciativa la Asociación cultural del municipio pretende recuperar y potenciar la tradicional *baixada de falles* de la capital del municipio, que supuestamente se venía celebrando desde mediados de la década de 1980, después de que algunos ancianos del lugar contaran que habían oído explicar que, antes, se habían bajado entorchas desde una cima próxima.

reinterpretación e inclusión de la visión de un pasado anterior, expresada en la *baixada de falles* entendida como un patrimonio propio de las *cases veïnes*, en una nueva visión del pasado local, expresada por la celebración de la Feria del Hierro, que el grupo de jóvenes autóctonos reafirma su superioridad y recobra el protagonismo en el ámbito festivo. En este contexto puede comprenderse lo poco que podía importar la antigüedad de la *baixada de falles*, o si antes de la década de 1980 había llegado siquiera a celebrarse, porque lo importante era que la *baixada de falles* y la Feria del Hierro tuvieran continuidad en el contexto actual para que las distintas visiones del pasado pudieran imbricarse y cobraran un sentido práctico, mientras *veïns* y *gent de fora* que vivía en el valle continuaban instituyéndose como dos categorías sociales “esencialmente” diferentes. Así lo ponía de manifiesto que sólo el grupo de jóvenes autóctonos fuera capaz de identificarse al mismo tiempo con la Feria del Hierro y la *baixada de falles*, en tanto descendiente de *cases veïnes*, y que la *gent de fora* que vivía en el valle participara en la *baixada de falles*, junto con turistas y propietarios de segundas residencias, pero no tuviera ninguna capacidad de decisión en la organización de esta celebración. Lo anterior también permite afirmar que la Feria del Hierro Pirenaico y la *baixada de falles* eran el resultado de un único proceso por el que se recuperaban, creaban e innovaban fiestas locales para su consumo turístico, y que en la medida en que eran el medio por el que distintas categorías de individuos expresaban y reafirmaban su diferencia en un nuevo contexto económico y social, también eran una muestra de su interdependencia. En este proceso es en el que la celebración de la Feria del Hierro y la *baixada de falles* cobran sentido.

Desde la primera edición de la Feria del Hierro, y gracias a la colaboración de turistas, propietarios de segundas residencias, *fills del poble*, de los diversos pueblos del valle, y *gent de fora* que vivía en el valle, el grupo de jóvenes autóctonos había llevado a cabo demostraciones de *baixades de falles*, como una semanas antes hacían en el contexto de la celebración de la fiesta mayor, el ámbito festivo en el que venían celebrándose desde su recuperación. En cada edición de la feria, según aumenta el número de visitantes y posibles colaboradores, la *baixada de falles* consigue ser más espectacular²⁵⁵. De forma paralela, a medida que la *baixada de falles* se consolida con un atractivo de la Feria del

²⁵⁵ Los forjadores que participan en la tercera edición de la feria del hierro, regalan a la capital del municipio una escultura de hierro que representa la *falla major* que, en 2013, se “plantará” en una pequeña cima en motivo de la celebración del 25 aniversario de la *baixada de falles*, haciendo que éste sea el elemento del pasado local en torno al cual gire la celebración de la cuarta edición de la Feria del Hierro Pirenaico.

Hierro, los jóvenes autóctonos de la capital del municipio no cesan de introducir cambios en la demostración de la *baixada de falles* que se celebra durante la fiesta mayor, como la introducción de un nuevo itinerario, para conseguir mayor espectacularidad también en este contexto. Lo que interesa destacar es que en este proceso la promoción de la “tradicional *baixada de falles*” de la capital del municipio será otra de las funciones de la Asociación cultural de la capital del municipio, además de continuar organizando la fiesta mayor. Cuando, en 2014, la capital del municipio integra la candidatura presentada a la UNESCO, junto con otros pueblos del Pirineo catalán y de Andorra, para que *falles*, *haros* (tronco que quema en el centro del pueblo, encendido por el fuego de las *falles*) y *brandons* (hachón), sean reconocidos como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, la Asociación cultural integrada por jóvenes autóctonos cambia de nombre para convertirse a partir, de 2015, en la Asociación cultural y de *fallaires* de la capital del municipio. Sin querer proseguir en los detalles sobre la celebración de la fiesta mayor y la recuperación de la *baixada de falles*, la información que se ha presentado se considera relevante, porque permite ver cómo la patrimonialización de la cultura local es indisociable de la creación de nuevas fiestas y la constitución paralela de nuevas asociaciones, que muestran el distinto modo en que los miembros de las *cases veïnes* y la *gent de fora* que vive en el valle expresan y reafirman su vínculo con el pasado local para legitimar sus prácticas en el presente

En 2014, el técnico del parque natural que vivía en el pueblo del alcalde, y que acaba convirtiéndose en su director, deja de ser el presidente de la nueva Junta de la APV por incompatibilidad con su puesto de trabajo. Al no tener ningún miembro de la nueva Junta de la APV la misma capacidad de influencia que este hombre –como técnico del parque natural se había convertido en una pieza clave a la hora de captar recursos para la celebración de la feria-, la APV empieza a perder protagonismo, mientras en las reuniones que celebra la Comisión organizadora de la Feria del Hierro el grupo de jóvenes autóctonos continúa expresando su desacuerdo con la forma en que la APV plantea el desarrollo de la feria, en la que todavía tiene un papel destacado. En este contexto, el presidente de la Comisión, el mismo hombre al que los miembros de la nueva Junta de la APV habían recorrido en el intento de mejorar las relaciones con el grupo de jóvenes autóctonos, se presentó al ayuntamiento para manifestar la conveniencia de crear una nueva asociación, que específicamente se dedique a la organización de la feria. Cuando desde el ayuntamiento se respondió que ya había una asociación al frente de la feria, la APV, este hombre insistió en que igualmente había

que crear una asociación nueva al margen de la APV. En presencia del alcalde este hombre también dijo, más bien exigió, la colaboración del ayuntamiento en la feria con un aporte inicial de 6.000 euros. Aunque, según explicaron los miembros de las *famílies de fora* que estaban presentes, lo más sorprendente del caso no fue la demanda de este hombre, sino la reacción del alcalde que sin plantear la cuestión en un pleno del ayuntamiento a punto estuvo de firmar un cheque por esa cantidad de dinero, en reconocimiento al esfuerzo realizado por el grupo de jóvenes de autóctonos en la organización de la feria, sin referirse en ningún momento al trabajo previo realizado por la *gent de fora* que vivía en el valle, para conseguir poner la feria en marcha. Lo que volvía a poner de manifiesto, que una de las prioridades del alcalde era aprovechar cualquier ocasión para continuar mostrando su “apoyo incondicional” a los miembros de las *cases veïnes*, en su condición de *veí*-cabeza de familia además de representante político, y que la capacidad de acción y decisión de la *gent de fora* quedaba supeditada a su condición de *no veïns*. Basándose en que la Feria del Hierro había funcionado bastante bien, tal y como se había venido organizando, los miembros de las *famílies de fora* que integraban la APV quitaron importancia al asunto afirmando convencidos que ninguna otra nueva asociación iba a crearse.

Las quejas por la implicación de la APV en la Feria del Hierro no sólo vendrían de parte del grupo de jóvenes, que buscan hacerse con el control de esta celebración, sino también de socios antiguos que recriminaban a la nueva Junta su implicación en la organización de la Feria del Hierro, por tratarse de un acto que se celebraba en la capital del municipio²⁵⁶. En opinión de los individuos que eran socios de la APV, desde sus inicios, propietarios de segundas residencias y/o individuos casados con *fills del poble* en el que se había originado la asociación, la APV no se había creado para organizar ferias, sino para restaurar iglesias y ermitas, y esa debía continuar siendo su prioridad. Pero a estas alturas, en lo que menos pensaban lo miembros de la nueva Junta era dedicarse al mantenimiento de iglesias, o retomar proyectos que habían quedado paralizados, como la restauración del reloj de un de los campanarios porque, según decían, trabajar en provecho del patrimonio era algo más que mantener en pie iglesias y ermitas, además de que ya no quedaba ninguna por restaurar. Esto comentarios resultan interesantes porque permite ver cómo en distintos momentos la identificación con distintas ideas de patrimonio permite a distintas categorías de individuos identificarse

²⁵⁶ De hecho, está será el único proyecto de envergadura en que participe la APV, después del cambio de Junta.

con el pasado, para legitimar sus prácticas en contextos diferentes. En este sentido, el interés de la nueva Junta de la APV por desvincularse de un concepto anterior de patrimonio, ermitas e iglesias, debe entenderse como el modo de distanciarse de un pasado que ha dejado de ser relevante, para no quedar relegados a la situación periférica respecto a la realidad local en la que parecían encontrarse los *fills del poble* que habían fundado la asociación, y poder vincularse plenamente con el contexto local actual al participar en la creación de un nuevo pasado (un nuevo patrimonio) que tomaba forma en la celebración de la Feria del Hierro. Otra cuestión que estaba implícita en las demandas de los socios antiguos de la APV era que el cambio de los intereses de la nueva Junta, en base a un nuevo concepto patrimonio, se había acompañado de la pérdida de protagonismo del pueblo en que se había fundado la APV, a favor de la capital del municipio y del pueblo del alcalde. La falta de identificación de los antiguos socios de la APV con la visión del pasado con la que la nueva Junta se identifica, comportará que gradualmente estos individuos se desvinculen de la asociación y pierdan el interés por participar en sus iniciativas, incluido su expresidente.

De forma similar a como había hecho, en 2009, Pilar, una de las exsecretarias de la APV, el expresidente de la asociación de 50 y pocos años de edad, explicó que siendo un jovencito había salido del valle para estudiar, instalándose definitivamente en una comarca próxima, donde trabajaba en lo que había formado. Su marcha del valle, le había creado un sentimiento de deuda con sus padres y los miembros de las *cases veïnes* que se habían quedado en el valle y que con su esfuerzo habían facilitado que él y otros jóvenes del pueblo encontraran un futuro mejor fuera, para que su vida fuera menos sacrificada que la suya. Para saldar esta deuda, este hombre y otros *fills del poble* en su misma situación habían pasado a integrar la APV para poner en marcha proyectos que remediaron el estado de abandono de los pueblos y mejoran la calidad de vida de la población, aunque ésta no acabara de encontrar un sentido a sus actuaciones. Esto quería decir que en un contexto económico y social nuevo, en que las generaciones que integraban las casas ya eran otras y defendían la transformación del valle para la transformación del patrimonio de sus casas, y la generación de jóvenes no planteaba marcharse sino quedarse, los proyectos de la APV acabaron de perder su sentido. En relación con el desinterés que la población autóctona continuaba mostrando hacia la APV, este hombre decía que si el problema de la anterior Junta había sido estar constituida por *fills del poble* que no vivían en el valle, el problema de la Junta actual era estar constituida por individuos que vivían en el valle, pero que no *eren del país*.

Este hombre explicaba que a la población autóctona le costaba mucho entender que en un mismo sitio pudiera vivir gente diversa con intereses diferentes, y que no sería hasta que pasaran unas cuantas generaciones cuando la situación empezara a cambiar. Sobre el cambio de Junta este hombre también comentó que había sido obra del alcalde, porque él mismo le había presentado el técnico del parque natural que se convirtió en el siguiente presidente. De este modo, decía el expresidente, el alcalde conseguía que la *gent de fora* que vivía en su pueblo cobrara un mayor protagonismo afianzando las alianzas con posibles votantes, que además trabajaban para el parque natural. En este sentido, este testimonio también ponía de manifiesto la estrecha relación que había entre los representantes políticos locales y los técnicos y el director del parque natural, mostrando cómo la relación con alguna *gent de fora*, los que contaban con un capital simbólico (conocimientos y relaciones), era un medio para poner en marcha iniciativas que en nombre de la población autóctona permitieran aumentar la influencia del alcalde, situándolo en las mejores condiciones para continuar haciendo favores a cambio de votos, mientras daba visibilidad y protagonismo a las *famílies de fora*. Las palabras de otros *fills del poble*, socios antiguos de la APV, vinieron a corroborar las palabras de su expresidente, cuando comentaron que no participaban en la Feria del Hierro para no favorecer los intereses del alcalde, porque a través de la implicación de la *gent de fora* que vivía en su pueblo lo que había conseguido era llevar a cabo iniciativas en la capital del municipio que era el pueblo donde más votos obtenía.

En contra de los pronósticos de la *gent de fora*, en 2014 se constituye una nueva asociación, la Asociación de los bosques y el hierro (ABH) para que existiera un grupo de referencia que controlara el proceso de organización de la Feria del Hierro, y se implicara en la dinamización del valle tomando como elemento central la actividad siderúrgica del pasado. La ABH estará constituida por representantes de todas las EMD locales, un representante de la Asociación cultural de la capital del municipio, y un representante de la APV. La Junta la integrarán un *veí*, de 40 y pocos años de edad, él mismo que había exigido la colaboración del ayuntamiento con 6.000 euros, la hija pequeña de Pedro –un hecho más que sorprendente si se tenía en cuenta que, hasta el momento, los hijos de las *cases fortes*, habían tenían un papel más bien secundario²⁵⁷ - y un *fill del poble* de la capital del municipio que mantenía una excelente relación con el

²⁵⁷ En un capítulo anterior, ya se ha explicado la decisión de esta joven de “meterse en política” cuando decide quedarse en casa.

grupo de jóvenes autóctonos, y que siempre colaboraba en la organización de la fiesta mayor.

Entre los socios fundadores, un total de 25 individuos, constarán jóvenes autóctonos y otros miembros de *cases veïnes*, propietarios de segundas residencias, *fills del poble* de los distintos pueblos del valle, y miembros de la nueva Junta de la APV. La constitución de esta asociación puede entenderse como la culminación de un proceso, iniciado con la inauguración de la primera Feria del Hierro, en 2010, por el que el grupo de jóvenes autóctonos consigue arrebatarse “definitivamente” el protagonismo que la *gent de fora* que vivía en el valle había conseguido y desbancar a la APV, que aunque no se disuelve queda en un estado de inactividad similar al de 2005, cuando se planteó la posibilidad de su disolución. Se dejará de publicar la revista que, desde 2010, se publicaba anualmente, se dejará de convocar reuniones regularmente, y sus proyectos por ser inexistentes dejarán de difundirse en las redes sociales²⁵⁸. Sobre los estatus de la ABH cabe destacar que, en un tono que recuerda el texto de las ordenanzas municipales de finales de la década de 1950, se incide en la importancia de que para ser socio de la nueva asociación era preciso ser *veí* de algún pueblo del valle, o tener el aval de otros dos socios. Lo que para ser miembro de la AVP nunca se había exigido. En este caso no se especifican los requisitos que un individuo debe cumplir para ser considerado *veí*, aunque quien en la práctica acaba imponiendo la propia definición de *veí*, continúan siendo los miembros de las *cases veïnes*. Así se constataba en primavera de 2015, cuando un *veí* que regentaba un negocio turístico explicaba que la ABH se había constituido una tarde en que el grupo de jóvenes autóctonos se había reunido en su bar, para que la nueva asociación sólo estuviera constituida por *gent del país*, es decir, por miembros de *cases veïnes*²⁵⁹. Lo que según este hombre ya era indicativo de que se trataba de una asociación abierta pero cerrada, como también indicaba que los miembros de la nueva Junta de la APV fueran socios de la ABH, pero no tuvieran ocuparan ningún cargo de responsabilidad. Aunque, según este hombre, ser miembro de

²⁵⁸ En 2014, a los cuatro años del cambio de Junta, la APV continúa celebrando alguna reunión, preferentemente en verano, para facilitar la asistencia de los socios, aunque sólo asisten una media de 5 personas, el número total de socios en esta época se acerca a las 100 personas. Los asistentes a las reuniones son la *gent de fora* que había pasado a integrar la nueva Junta, propietarios de segundas residencias, y algún *fill del poble*.

²⁵⁹ A diferencia del grupo de jóvenes autóctonos, los miembros de las *famílies de fora* no tenían la costumbre de asistir a los bares locales, y en este sentido no era de extrañar que no estuvieran presentes cuando se decide constituir la nueva asociación. Esto también es indicativo de la importancia de asistir con cierta regularidad a los bares para tener acceso a la información sobre los últimos acontecimientos.

la Junta de la ABH no era ningún privilegio, porque ello comportaba tener que trabajar mucho antes y durante la celebración de la feria para que todo saliera como se había previsto. Este hombre también explicó que la ABH se había constituido para evitar que la feria dejara de ser una prioridad para el equipo de gobierno local, si como resultado de las siguientes elecciones municipales el alcalde era originario del pueblo en que se había fundado la APV y la feria dejaba de ser una prioridad para el equipo de gobierno local.

Si el testimonio de este hombre era importante, porque ilustraba cómo la creación de nuevas asociaciones respondía a la continua diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora*, y como las rivalidades entre los pueblos se redefinían en un nuevo contexto económico y social, no menos importante era examinar la situación de los individuos que pasaron a integrar la Junta de la ABH. Así, el *fill del poble* de la capital del municipio que era el tesorero de la Junta de la ABH era uno de los pocos individuos que sin ser miembro de una *casa veïna*, la casa de sus padres llevaba ya algún tiempo cerrada, continuaba asistiendo al *sopar de poble* que se celebraba en el contexto de la fiesta mayor de invierno, por invitación del grupo de jóvenes autóctonos²⁶⁰. Este hombre opinaba que lo importante para ser miembro de la Junta de la ABH no era ser *veí*, sino mantener un vínculo con el valle. Lo que en su caso significaba volver con frecuencia a la casa de sus padres, y participar activamente en las actividades que organizaba el grupo de jóvenes autóctonos, como la *baixada de falles*. El *veí* que ejercía de presidente, socio de una empresa relacionada con la industria de la construcción, para cuyo funcionamiento eran decisivos los contactos y la relación que pudiera mantener con el mayor número de individuos posible, con independencia de la que categoría con la que se les identificara, explicaba que la ABH la había constituido el grupo de jóvenes autóctonos en un bar local, estando él también presente, para contar con una asociación que pusiera todos sus esfuerzos en la organización de la Feria del Hierro; ya que se trataba del acto más importante que en la actualidad se celebraba en el valle²⁶¹. Es importante señalar que mientras la feria se consolida como una celebración de referencia en el ámbito comarcal, este hombre queda excluido del reparto de kilovatios,

²⁶⁰ En el primer capítulo ya se ha señalado cómo la dificultad para establecer un único criterio sobre quién puede y quién no puede asistir a los *sopars de poble* de la capital del municipio es una fuente de tensiones no sólo entre *veïns* y *gent de fora*, sino también entre algunos *veïns* que ven limitada su capacidad de acción por el grupo de jóvenes autóctonos.

²⁶¹ A diferencia del grupo de jóvenes que insistían en que cada edición de la feria reunía un público mayor, algunos asistentes que habían visitado la feria en varias ocasiones, decían que después de las tres primeras ediciones la feria había empezado a perder público.

aunque su casa no deja de ser considerada una *casa veïna*, porque se le reconoce el derecho a continuar explotando el bosque comunal. No obstante, al no depender de la ganadería los beneficios que de ello puede obtener son mínimos. Lo que permite afirmar que la implicación de este hombre en la celebración de la Feria del Hierro, cobrando un mayor protagonismo al ser miembro de la Junta de la ABH representaba el medio de contribuir al desarrollo económico del valle (*fer poble*), con el objetivo de ganarse el derecho a volver a tener *drets* y volver a tener parte en el reparto de kilovatios. En este sentido, tampoco debe considerarse casual que en el contexto de las elecciones municipales de 2015, este hombre decida “meterse en política” algo que hasta el momento no había contemplado por temor a que su trabajo se viera perjudicado. La secretaria de la Junta de la ABH, la hija menor de Pedro, era la misma que un par de años atrás se quejaba de que los hijos de las *cases que van a més*, no comunicaban al resto la celebración de las reuniones de la Comisión de la Feria del Hierro. Según esta joven la ABH era una asociación abierta a toda la población, incluidas las *famílies de fora*, ya que algunos de sus miembros constaban como socios fundadores. Esta joven no hará ninguna referencia a la reunión que habría tenido lugar en un bar local, a la que supuestamente asistió, insistiendo en que el lugar de las reuniones siempre eran las dependencias del ayuntamiento. En 2015, esta chica explicaba que desde la ABH se había constituido la Feria del Hierro funcionaba mucho mejor (sólo se había organizado la edición de 2014), porque se había definido un grupo de personas de referencia que tiraban del resto para que la feria continuara siendo un éxito. El protagonismo que esta chica adquiere en el contexto de la celebración de la feria, por su incorporación a la Junta de la ABH, también hay que relacionarlo con la nueva estrategia económica de su casa que pasa por la apertura de un espacio museístico, y con su implicación en la política local a partir de las elecciones municipales de 2015.

La situación de los tres miembros que integraban la Junta de la nueva ABF, un *veí*, un miembro de una *casa veïna*, y un *fill del poble*, ponía de manifiesto que la ABF quedaba controlada por individuos, descendientes todos de *cases veïnes*, que al compartir un conocimiento sobre el pasado local aparecían como más similares entre sí, aunque su condición fuera diferente. En este sentido, la cualidad de autóctono volvía a imponerse como un criterio que diferenciaba de forma natural a los descendientes de las *cases veïnes* de la *gent de fora* que vivía en el valle, que había quedado excluida de la Junta de la ABH y relegada a un según plano. Por su lado, los miembros de la Junta de la APV, explicaron que la ABH se había constituido para que el grupo de jóvenes autóctonos

ganara visibilidad y protagonismo. En concreto, el extécnico del parque natural y actual director, dijo que estaba claro que la ABH era una asociación cerrada, porque si como socio fundador fue convidado al acto que se celebró en las dependencias del ayuntamiento para formalizar su constitución, los individuos que pasaron a integrar la Junta ya estaban escogidos de antemano. La constitución de la ABH ha comportado que sean los jóvenes autóctonos los que convoquen a la *gent de fora* que vive en el valle a las reuniones para tratar la organización de la feria, limitando su campo de decisión y acción.

En el siguiente apartado se explora cómo la patrimonialización del pasado pasa por la continua patrimonialización de la naturaleza, patrimonio comunal de las *cases veïnes*, en relación con las dificultades para actuar sobre el patrimonio privado de las casas.

Las formas de la patrimonialización del pasado local

En la memoria del proyecto del parque natural que se elaboró en 2003, para su aprobación definitiva, el parque natural se presenta como un instrumento para el desarrollo socio-económico de los pueblos afectados, por medio de la creación, mejora y consolidación de sus equipamientos y servicios, especialmente en los municipios de los valles laterales, como era el caso del valle, por ser los más despoblados y los que tenían las infraestructuras más deterioradas. De forma paralela, el parque natural preveía crear una marca de calidad distintiva para promocionar las actividades económicas que se desarrollaban en su ámbito: la ganadería, el turismo rural, y la explotación forestal, así como la puesta en marcha, entre 2006 y 2010, de un programa de desarrollo local sostenible específico para el valle, por ser el municipio que más hectáreas de monte comunal tenía afectadas por la creación del parque y el que tenía la economía menos diversificada. Este plan planteaba mejorar las condiciones de vida de la población a través de la creación de puestos de trabajo y la inversión en los deportes de invierno. Al mismo tiempo, el parque natural también preveía colaborar con el *Consell Comarcal* para la planificación de la red básica de senderos cuya creación, homologación y señalización se realizaría en colaboración con la *Federació d'Entitats Excursionistes de Catalunya*. Dentro de esta red básica de senderos se incluirían todos los itinerarios interpretativos, los que se promovieran desde el parque natural y los que estuvieran impulsados por otros organismos públicos o entidades privadas. Dentro del esquema global de ordenación del uso público del territorio afectado por el parque natural, también se contemplaba la creación de una red de centros de interpretación y

equipamientos temáticos, que además de cumplir con la función de dar a conocer el parque natural también ofrecerían el servicio de educación ambiental y otras actividades para atraer a los turistas. La idea era que todos los centros estuvieran interconectados para poder ofrecer información sobre el resto de centros y equipamientos, y que se complementaran con una serie de puntos de información de atención al público. Para la creación de estos equipamientos temáticos y centros interpretativos se contemplaba la colaboración con un ecomuseo comarcal. De los 11 centros de interpretación temáticos que se preveía crear en total, el museo de la fragua y el centro de interpretación del excursionismo se ubicarían en el valle, donde también se planeaba crear un centro de fauna con ungulados, como equipamiento complementario. Cada uno de estos equipamientos se situaría en un pueblo distinto, siendo el pueblo del entonces teniente de alcalde, y alcalde del municipio, entre 2003 y 2015, el único en el que no estaba previsto llevar a cabo ninguna inversión.

En invierno de 2006, entre la población, impaciente por ver cómo alguno de los equipamientos que el parque natural planeaba construir en el valle tomaba forma, empieza a correr la voz de que finalmente el parque natural va a construir el museo de la fragua en la capital del municipio. Este momento coincide con la redacción del Plan de Ordenación Urbanística Municipal (POUM), fomentando un clima de optimismo en el que los *veïns* ven en la construcción de un museo la posibilidad de dinamizar definitivamente el valle, situándolo en las mismas condiciones que los valles próximos, que ya poseían equipamientos similares. En el ayuntamiento, la noticia también se vive con euforia, al ver que finalmente el parque natural había decidido invertir en los núcleos urbanos porque, según explicaba el secretario, además de invertir en la promoción turística del monte comunal, también era importante que se invirtiera en la mejora de las infraestructuras de los pueblos. El lugar donde se planeaba construir el museo era un edificio catalogado como un *bé integrant del patrimoni cultural català*, propiedad de la familia de Jaime, un ganadero, que se relacionaba con el pasado minero del valle, sin que quedara muy clara cuál habría sido su función –almacén de hierro, palomar desde donde saldrían palomas mensajeras hacia las ciudades donde se comercializaba el hierro del valle, etc.-, situado a escasos metros de un parking que el parque natural había cofinanciado, con la idea de construir más tarde el museo.

En 2007, el director del parque natural explicaba que con la intención de comprar el edificio, el parque natural había concretado una reunión con el ayuntamiento para hacer algunos cambios en el POUM y ofrecer a Jaime unos terrenos del Común de Vecinos de

la capital del municipio que se calificarían como suelo urbanizable. Pero la compra no llegó a realizarse, porque los *veïns* de la capital del municipio se opusieron a ceder terreno comunal en permuta; ya que de la construcción del museo también se beneficiarían los *veïns* de los otros pueblos sin perder ni un trozo de tierra. Pero las palabras de otro ganadero, que en esta época era regidor del ayuntamiento en representación de la oposición, matizarían las palabras del director del parque natural. Según explicó este hombre, el terreno que se había ofrecido a Jaime no era del Común de Vecinos, sino de propiedad municipal, porque el ayuntamiento lo había comprado con dinero del municipio, y no con el dinero obtenido de la explotación del monte comunal por terceros (subastas de madera). La oferta de compra, a un precio tasado, no la había hecho el parque natural, sino el ayuntamiento con la idea de que el edificio y unas cuadras adyacentes que también se preveía comprar, fueran propiedad del pueblo. En el terreno que se ofrecía en permuta, además de una cantidad de dinero, a Jaime se le iba a permitir construir hasta 2.000 metros cuadrados, cediendo el 45% de la superficie al ayuntamiento para la construcción de servicios y equipamientos. Pero no satisfecho con estas condiciones, Jaime intentó negociar la posibilidad de construir la mitad de los 10.000 metros cuadrados que tenía el terreno que se le ofrecía. Como el ayuntamiento no había dado su consentimiento y Jaime se negaba a aceptar las condiciones iniciales de compra, el museo no se había construido. La única diferencia, explicó este ganadero, era que a partir de este momento el ayuntamiento había pasado a asumir los gastos de conservación del edificio, por tratarse de un edificio catalogado²⁶². La *gent de fora* que vivía en el valle calificó la negativa de Jaime a vender el edificio como una muestra de la mentalidad cerrada de la población, y especialmente de los ganaderos que continuaban resistiéndose al cambio; ya que de otro modo no se podía entender como

²⁶² En relación a las contradicciones sobre la figura de protección del edificio, hay que señalar que desde 2008 este edificio está incluido en el catálogo del patrimonio arquitectónico, histórico y artístico del valle como un *bé integrant del patrimoni cultural català*, aunque antes de su inclusión en el catálogo el edificio ya estaba sometido a una regulación que restringía su transformación, por tener tres de las cuatro fachadas y el tejado, protegidos. Desde el ayuntamiento también se informa de que el interés por comprar el edificio no era del ayuntamiento, sino del parque natural. Y que el ayuntamiento, en contraposición de lo que afirmaba el ganadero que era miembro del equipo de gobierno local en el momento de las negociaciones, no acabó asumiendo el coste de su conservación, porque se trataba de una propiedad privada. En caso de que Jaime hubiera acabado cediendo el edificio, el mantenimiento lo hubieran asumido los Departamentos de Agricultura y de Medio Ambiente de la *Generalitat de Catalunya*. También hay que decir que la familia de Jaime poseía este edificio, no por herencia sino por haberlo comprado a un ganadero que a su vez lo había comprado a otro ganadero. Mientras los dos primeros ganaderos sí eran descendientes de antiguos propietarios de fraguas, la casa de Jaime, la dueña actual del edificio, nunca había poseído ninguna fragua.

alguien podía haber dejado escapar la oportunidad de enriquecerse con la venta y/o alquiler de todos los apartamentos que podía haber llegado a construir.

También era interesante ver cómo los *veïns* de la capital del municipio justificaban la decisión de Jaime. Algunos de estos hombres explicaban que Jaime no había vendido el edificio, porque no era el propietario del patrimonio familiar. Jaime, soltero de algo más de 50 años de edad, vivía con su hermano menor también soltero en la casa natal, tenía tres hermanas casadas que ya hacía años que vivían fuera del valle, y hacía la función *d'hereu veï*-cabeza de familia, pero no podía vender el edificio, porque no contaba con los *papers* (escrituras) que lo identificaran como su dueño. Otros *veïns* decían que si se hubiera ofrecido una buena cantidad de dinero, posiblemente la familia de Jaime habría acabado vendiendo, porque una cosa era “tener el dinero en la mano, billete sobre billete” y otra muy distinta depender de la aprobación final del POUM que nadie sabía del cierto en qué iba a acabar. Al margen de los posibles motivos que habrían llevado a que Jaime no accediera a vender el edificio interesa ver cómo ante el valor que el edificio parece adquirir de repente –algunos turistas extranjeros había comentado a los *veïns* que el edificio tenía mucho valor, porque existían muy pocos con las mismas características-, los *veïns* coinciden en que debía ser el ayuntamiento el que comprara el edificio, y no el parque natural, para que el edificio continuara siendo del pueblo, porque muestra cómo el resto de *cases veïnes* pretenden apropiarse del nuevo valor que adquiere el patrimonio privado de una casa por medio de la intercesión del ayuntamiento como representante de los intereses de las *cases veïnes* (del Común de Vecinos), y porque permite contextualizar las rivalidades entre la población de los distintos pueblos (Común de Vecinos) para conseguir que el suyo sea el patrimonio comunal donde se lleven a cabo las inversiones para poner en valor el pasado local, en beneficio del patrimonio de la propia casa. No menos importante era el hecho de no *tenir papers*, porque mostraba la historia particular de la transmisión del patrimonio privado de las casas a lo largo de las generaciones, y las circunstancias que condicionaba la función de *l'hereu veï*-cabeza de familia en la práctica.

El director del parque natural también se refirió a la falta de *papers* de Jaime, como otro de los motivos que habría dificultado la compra del edificio, pero destacando que el motivo que había impedido la compra había sido la cifra desorbitada de dinero que Jaime, en nombre de su familia, había pedido por un edificio que además amenazaba ruina. Según el director del parque natural, con la Administración no se podía especular. Cuando desde la Administración se hacía una oferta de compra se tenía que presentar un

informe técnico detallando las características del edificio, en base a las cuales se determinaba el precio de compra. Lo que no podía ser, decía el director, era que se pidiera tres veces más de la cantidad de dinero que “realmente” costaba el edificio. El director también decía que una de las prioridades del parque natural era construir cuanto antes alguno de los equipamientos que se contemplaban para el valle, y que si el museo de la fragua no se podía construir en la capital del municipio, se intentaría construir otros equipamientos en los otros pueblos. Lo que no quería decir que el parque natural dejara de estar interesado en la construcción del museo de la fragua, porque continuaba siendo una inversión prioritaria. Un museo, que no se contemplaba ubicar en un edificio de nueva planta, explicaba el director, sino en un edificio que ya existiera y que se reformaría para la ocasión. En este sentido, la idea tampoco era reconstruir una antigua fragua, sino un centro de interpretación en el que se explicara la creación del parque natural y la idiosincrasia del valle en relación con otras zonas que integraban el parque, incidiendo en la época de las fraguas. Lo que contrastaba con los comentarios de los *veïns* que aseguraban que desde el parque natural se iba a impulsar la reconstrucción de una fragua antigua, para que los turistas pudieran ver cómo se trabajaba el hierro en el pasado.

En este contexto, los *veïns* de los distintos pueblos discutían sobre el mejor lugar (pueblo y sitio exacto) donde emplazar el museo de la fragua. Según unos, el museo debía construirse en el mismo sitio que habría ocupado una antigua fragua. Como en el valle estaban documentadas hasta cinco fraguas, situadas a las afueras de los cuatro núcleos de población que actualmente estaban habitados, cualquiera de los pueblos, y no únicamente la capital del municipio, podía albergar el museo de la fragua. Según explicó el ganadero que, en 2006, era regidor del ayuntamiento en representación de la oposición, antes de que el parque natural existiera, una *casa veïna*, la casa de Pedro, ya había propuesto al ayuntamiento la creación del museo de la fragua en una borda propiedad de la familia, cerca del emplazamiento de una antigua fragua, como mostraban los restos de algunas paredes y la acequia que conducía el agua desde el río. Pero el ayuntamiento desestimó la oferta, porque dos *veïns* miembros de dos *cases riques* de la capital del municipio (el padre de José y el padre de Carlos) vinculados a la política local se opusieron al proyecto. Según este ganadero, el motivo que estos dos *veïns* alegaron fue que si el museo se construía fuera de la capital del municipio los turistas que subieran a visitarlo ya no pararían en el pueblo, dejando de consumir de forma exclusiva y prioritaria en sus establecimientos. En 2009, transcurridos tres años

de las negociaciones con Jaime y sin que el museo se hubiera construido, la mujer de Pedro corroboraría las palabras de este hombre²⁶³. Esta mujer explicó que la primera oferta que su familia había hecho al ayuntamiento para la construcción del museo de la fragua se remontaba unos 15 años atrás, aprovechando un informe que el colegio de ingenieros de Lleida había elaborado para el ayuntamiento, con la idea ya de construir el museo de la fragua. La ubicación de la borda donde la familia proponía construir el museo era inmejorable. Si el museo se construía en la borda, situada en el lado opuesto del río en que se encontraban los restos de la última fragua que estuvo en funcionamiento, a finales del siglo XIX, de la que esta familia había sido copropietaria, se podía utilizar la fuerza motriz del agua para accionar el martinete, al tiempo que el museo quedaba resguardado de posibles inundaciones; ya que nunca antes la borda había resultado afectada por las crecidas del río. Por otro lado, el hecho de que la borda se encontrara cerca de una ermita románica muy visitada, la construcción del museo sería un elemento más que favorecería la atracción de turistas hacia el lugar. La mujer de Pedro también explicó que el proyecto no se llevó a cabo por el temor de que los turistas no consumieran en los establecimientos de la capital del municipio²⁶⁴. Pero en opinión de esta mujer, la oposición de los hoteleros no tenía sentido, porque si la visita del museo se planteaba como una parada más dentro de un circuito que contemplara visitar todos los pueblos del valle, todos los *veïns* podían salir ganando. En cambio, con esta actitud, lo que se conseguía era que el museo no se construyera en ninguna parte.

Las dificultades con que el parque natural se encontraba para construir el museo de la fragua, dejaban entrever que la dirección que tomaba la patrimonialización de recursos autóctonos, y la creación de una nueva identidad que identificara el valle como un destino turístico, dependía de la posibilidad de descontextualizar ciertos elementos del pasado local para su puesta en valor en un nuevo contexto económico. En este sentido, tener en cuenta el pasado de las casas y la historia de su patrimonio –cuál había sido el proceso de su transformación, las formas por las que se expresaba en la actualidad, y las distintas actividades económicas de las que las casas habían dependido- permitían comprender mejor las estrategias de los *veïns* para garantizar la continuidad de sus

²⁶³ Según esta mujer, otro motivo que desde el ayuntamiento se alegó para no construir el museo en la borda propiedad de su familia, fuera del núcleo familiar, fue la posibilidad de robo de los objetos expuestos.

²⁶⁴ El temor era que los turistas llegaran hasta el pueblo situado más al norte, el que competía con la capital del municipio para atraer las inversiones que le permitieran volver a ser el pueblo más importante del valle, el mismo en el que se había fundado la APV.

casas. Un pasado que siempre venía al presente para explicar la fortuna o la mala suerte de las casas. Antes de la creación del parque natural, la propuesta de la casa de Pedro no había sido la única que se había presentado al ayuntamiento para la construcción del museo de la fragua. Así lo ponía de manifiesto un *veí* hijo de una *casa pobra*, que había conseguido mejorar su posición al conseguir poner en marcha un negocio turístico, a principios de la década de 1990, después de regresar al valle del que había emigrado junto con toda su familia en busca de mejores condiciones de vida. Este hombre explicó que en esa época, planteó al ayuntamiento convertir el edificio de las antiguas escuelas de uno de los pueblos, propiedad de la EMD local, que ya había hecho la función de casa de colonias, en un refugio que pretendía mantener en funcionamiento todo el año a través de grupos de escolares, pero esta iniciativa fue desestimada²⁶⁵. Más tarde, con la intención de hacer del valle un lugar más atractivo, y conseguir una mayor ocupación turística, junto con otros individuos, sobre los que no da detalles, aunque por lo que explica en una ocasión otro *veí*, podría tratarse de otros *veïns* con intereses en el turismo y propietarios de segundas residencias, vuelve al ayuntamiento para proponer la reconstrucción de una antigua fragua basándose en un proyecto elaborado por el colegio de ingenieros de Barcelona²⁶⁶. Pero esta propuesta como la anterior también fue desestimada. Lo interesante del caso es que sin hacer referencia a cuestiones como, por ejemplo, una posible falta de financiación, este hombre aseguraba que en las dos ocasiones la negativa del ayuntamiento se debía a su origen humilde, y a la falta de alianzas con *veïns* influyentes y/o miembros del equipo de gobierno local²⁶⁷.

Pero después de la creación del parque natural la propuesta de Pedro tampoco será la única. En 2009, cuando la idea de la creación del museo de la fragua todavía estaba presente, el hijo de Antonia (la mujer que se convierte en *pubilla* cuando su hermana mayor renuncia a ser la heredera universal del patrimonio familiar), también ganadero, propone al ayuntamiento la posibilidad de construir el museo en un pajar propiedad de la familia. Pero, según explicó un regidor, intuyendo que el precio de venta que propondría el hijo de Antonia sería demasiado elevado, esta posibilidad no llegó ni a

²⁶⁵ Este edificio será el mismo que en 2007, Julia sí consigue reabrir como refugio.

²⁶⁶ Nótese que en la época a la que este hombre se refiere, en el pueblo del que era originario ya existía el *Museu de la Fusta*, creado en la primera mitad de la década de 1980.

²⁶⁷ En relación con el modo en que este hombre interpretaba su situación, es importante señalar que después de la elecciones municipales de 2015, se convierte en el presidente de la Junta de Vecinos en representación de la EMD del pueblo en el que vive.

contemplarse²⁶⁸. Según este regidor, desde el ayuntamiento había el interés de apostar por la construcción del museo, pero después de que el tema se tratara en los plenos y en las reuniones del equipo de gobierno local, volvía a olvidarse hasta el próximo pleno o reunión, sin que mientras tanto nadie intentara poner en marcha ninguna iniciativa al respecto. Este hombre también explicó que otras de las posibilidades que se barajó fue construir el museo cerca de donde se encontraba la antigua central eléctrica, añadiendo terreno de un prado propiedad de la casa de Pedro, situado en el núcleo urbano de la capital del municipio, pero esta opción también tuvo que acabar desestimándose después de que el POUM calificara esta parcela como suelo anegable²⁶⁹. Basándose en estos ejemplos, el regidor dijo que era preciso continuar insistiendo sin desfallecer, porque se corría el riesgo de que el museo quedara definitivamente en el olvido y nunca llegara a construirse. Por su parte, algunos *veïns* que también discrepaban sobre las posibilidades reales de que el museo llegara a existir, decían que en caso de construirse el museo no se ubicaría en la capital del municipio como estaba previsto, sino en un bosque comunal del Común de Vecinos del pueblo del alcalde, aunque inicialmente no estuviera contemplado, porque ese bosque era donde iba a parar gran parte del dinero que el parque natural invertía en el valle.

También en 2009, el secretario del ayuntamiento se quejaba de la situación en que había quedado el proyecto de construcción del museo, porque sin haber ningún indicio claro de que fuera a existir, tampoco era un tema que se hubiera descartado totalmente. Según este hombre, después de seis años desde su creación, el parque natural no había invertido en ninguno de los equipamientos que se contemplaban para el valle, y era importante que alguna actuación se llevara a cabo, porque la situación, debido a las quejas reiteradas de los *veïns*, empezaba a ser insostenible. Este hombre explicaba que el parque natural, que se había creado aprovechando que el monte comunal ya estaba afectado por una reserva nacional de caza, por la Red Natura 2000, y el Plan de

²⁶⁸ Este pajar era el mismo en el que el hijo de Antonia había barajado la posibilidad de construir un bloque de apartamentos. Pero debido a la imposibilidad de hacer frente a los costes de construcción esta idea acaba desestimándose.

²⁶⁹ Como se ha señalado en otro momento, la redacción del POUM fomenta un clima de expectativas, especialmente entre los ganaderos, por ser las suyas las casas que poseían grandes extensiones de prados, a la entrada de los pueblos. La aprobación definitiva del POUM acabó impidiendo la construcción en gran parte de estas extensiones de prados, por ser calificados como suelo anegable, pero al dificultar también la ubicación de nuevos equipamientos, en lugar de ser visto como el instrumento que iba a permitir el desarrollo urbanístico del valle y la posibilidad de enriquecimiento de las casas, el POUM acaba por ser concebido como el instrumento, elaborado desde Barcelona, que frustra las expectativas de los *veïns*.

Espacios de Interés Natural, era un “engaña bobos”. Las únicas actuaciones que había llevado acabo había sido la construcción de algún abrevadero en el monte comunal, que además había levantado las quejas de los ganaderos por considerar que se trataba de unas infraestructuras insuficientes que sólo se habían construido para “mantenerlos callados”. Según el secretario, las condiciones de vida de la población eran las mismas que antes de la creación del parque natural, pero ahora la sensación era que se vivía peor, porque el incumplimiento de las promesas había fomentado un clima de expectativas frustradas. Lo importante, insistía el secretario, era que el parque acabara poniendo en marcha cuanto antes alguno de los proyectos que tenía previstos para el valle.

Al cabo de poco más de un año, en 2010, fue cuando el parque natural impulsó uno de sus proyectos más ambiciosos, el proyecto Bosques del Hierro, que se había presentado en público a finales de 2009²⁷⁰. La finalidad del proyecto era la dinamización socioeconómica del valle por medio de la activación del patrimonio cultural y arqueológico vinculado con la antigua actividad siderúrgica. Presentado como una actividad dentro del programa de desarrollo local sostenible del valle –aunque inicialmente, nada de esto estuviera contemplado–, el proyecto cuenta con la financiación de una caja de ahorros, y con el apoyo del *Departament de Medi Ambient de la Generalitat de Catalunya*, el ecomuseo comarcal y la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), además del parque natural y el ayuntamiento. El objetivo del proyecto, a corto plazo, era la creación de los primeros productos culturales, como rutas de senderismo interpretativo en torno a la explotación histórica local del hierro, la edición de una guía divulgativa y la elaboración de una exposición itinerante. Para más adelante, se contemplaba la vinculación del proyecto a la iniciativa *La Ruta del Ferro als Pirineus*, que agrupaba una red de museos, instituciones y centros culturales de España, Francia y Andorra. En verano de 2010, empezaron a celebrarse las primeras actividades enmarcadas dentro de este proyecto, en las dependencias del ayuntamiento, como un taller de conservación y restauración de objetos de hierro, y un ciclo de conferencias sobre el patrimonio cultural del valle. Para fomentar la participación de la población local, desde el ayuntamiento se informa de la celebración de estas actividades

²⁷⁰ Como se ha señalado en el apartado anterior, este momento coincide con el cambio de Junta de la APV, que permitirá a la *gent de fora* que vivía en el valle presentarse cómo un elemento clave para la construcción de un futuro mejor.

a todas las casas del valle, ya fuera por teléfono o dejando una nota debajo de la puerta, como sucedió en la capital del municipio.

Uno de los responsables del ciclo de conferencias, un representante del ecomuseo comarcal, dijo que se habían organizado para que población fuera familiarizándose con el pasado local de la mano de historiadores y estudiosos locales. Pero la asistencia de la población a las charlas apenas fue significativa, siendo básicamente propietarios de segundas residencias y *fills del poble* los que asistieron. Algunos *veïns* se excusaron argumentando que aunque habían recibido una nota, que guardaban en casa, habían olvidado el motivo de las conferencias, mientras otros dijeron que si conocer más detalles sobre la historia del valle siempre era interesante, lo cierto era que los que conocían el pasado eran los propios *veïns*, y que lo que realmente importaba no era que se dieran charlas, sino que se construyera el museo de la fragua. Un comentario que ponía de manifiesto que había distintas versiones sobre el pasado local, pero que ello no suponía ningún inconveniente si la construcción de un museo permitía que todas las visiones de ese pasado formaran parte de la misma historia, si con ello se favorecía la transformación del patrimonio privado y la continuidad de las casas en el tiempo. Al final de una de estas conferencias, el representante del ecomuseo explicó que la puesta en marcha de este proyecto no significaba que el museo de la fragua no se fuera a construir, porque continuaba siendo uno de los objetivos prioritarios del parque natural. Pero como el contexto económico no era el más propicio para emprender proyectos de tal envergadura, por el momento se había decidido poner en marcha una serie de actividades paralelas. Por su parte, el alcalde, que sí asistió a las conferencias, dijo que había un terreno de propiedad municipal, situado en la capital del municipio, donde podía emplazarse el museo, pero que en caso de ser posible las obras no empezarían hasta dentro de un par o tres de años. Aunque lo más sorprendente de todo fue ver cómo el alcalde relacionaba la construcción del museo con la construcción paralela de un centro de interpretación sobre la antigua actividad minera que se ubicaría en un bosque que pertenecía al Común de Vecinos de su pueblo; ya que en un inicio este equipamiento tampoco estaba contemplado. Por su parte, el hombre a cargo del cual corrió una de las conferencias, miembro de la Asociación para el Patrimonio del Valle (APV), propietario de una segunda residencia, y autor de un libro sobre el valle, corroboró las palabras del alcalde, añadiendo que era lícito que se construyera un centro de interpretación en ese bosque, porque las más de 900 carboneras que un grupo de docentes e investigadores de la UAB habían inventariado probaban que ese bosque

había sido realmente un importante centro minero. En su opinión, era importante que algunas de estas carboneras fueran restauradas para que los turistas pudieran visitarlas. A finales de 2010, se puso en marcha la primera fase del proyecto Bosques del Hierro, que consistió en la celebración de las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle y de la primera edición de la Feria del Hierro Pirenaico. En el contexto de la primera edición de la feria, es cuando el director y técnicos de parque natural, representantes políticos locales y de la *Generalitat de Catalunya*, y representantes del mundo académico participan en la inauguración de un itinerario interpretativo que une diversos elementos arqueológicos relacionados con la explotación del hierro en diferentes épocas, en el bosque comunal del pueblo del alcalde. Se trata de una actividad a la que todos los asistentes a la feria pueden participar libremente. Después de llegar en vehículo hasta el refugio, que hacía la función de restaurante, además de ser el punto de alquiler de material de esquí y de venta de *forfaits* de la pista de esquí nórdico, inaugurada a principios de la década del 2000, los asistentes se dividieron en dos grupos para empezar el recorrido a pie, guiados por técnicos expertos. Antes, el director del parque natural explicó que el itinerario constaba de tres rutas. Dos de ellas, transcurrían por este bosque, mientras la tercera sería una ruta urbana. El objetivo de esta última ruta, todavía en fase de diseño, y en la que se preveía incluir a los cuatro pueblos permanentemente habitados, era dar a conocer las construcciones relacionadas con la actividad de las antiguas fraguas y los objetos de hierro que mostraran el trabajo del hierro, que previamente se habrían incluido en una guía, que tampoco se había elaborado porque al incidir sobre el patrimonio privado de las casas todavía no se sabía como proceder. Entre los participantes, algo más de 100 personas, apenas hubo población autóctona. Según se avanzaba en el recorrido, uno de los arqueólogos responsable del trazado de las rutas, fue haciendo las paradas oportunas para mostrar las carboneras y las minas que él mismo había ayudado a identificar. Según explicó, la idea era que en cada parada, que se correspondía con “un elemento de valor” por su vinculación al pasado siderúrgico del valle, se ubicara un panel informativo donde además de un dibujo que reprodujera el elemento que se quería poner en valor en su contexto original, también hubiera un texto explicativo sobre su antiguo uso y función. También se barajaba la posibilidad de reconstruir una carbonera en algún punto del recorrido, para que los turistas pudieran imaginar más fácilmente lo que se les trataba de mostrar y explicar. Por su parte, el director del parque natural dijo que el mantenimiento

y acondicionamiento de las rutas que integraban este itinerario interpretativo correspondería a las brigadas del parque natural²⁷¹.

Durante el recorrido el arqueólogo hizo referencia al concepto de patrimonio cultural. Según dijo, este concepto que se utilizaba en el contexto de la celebración de las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del valle y de la Feria del Hierro era una construcción del presente, porque para la gente que vivió en diferentes momentos del pasado, cuya actividad se buscaba identificar para legitimar el uso de este concepto en el contexto local, el bosque era básicamente un lugar de donde extraer recursos para vivir. Una observación que era importante, porque ponía de manifiesto que el concepto de patrimonio cultural era una idea que venía del exterior y que tenía sentido en el contexto económico actual, en la medida en que se sobreponía a una serie de recursos que ya eran patrimonio de las *cases veïnes*, pero que los conferenciantes en las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle parecían haber olvidado al no tener en cuenta que la interrelación entre la dimensión simbólico-identitaria y material de cada una de las nociones de patrimonio que confluían en el contexto local (patrimonio turístico, y patrimonio comunal y privado de las casas) lo que volvía la patrimonialización de elementos autóctonos extremadamente compleja, como mostraba las dificultades para emplazar el museo en una antigua construcción. Otro aspecto que cabe destacar es que la ruta que se acababa de inaugurar venía a sobreponerse a unas pistas forestales que durante el invierno hacían la función de pista de esquí, estando ya señalizadas por ese motivo, además de ser el lugar por donde transitaban los *veïns* los días de caza, cuando iban a recoger setas, o a cuidar del ganado, además de situarse en uno de los bosques con mayor afluencia de turistas, por ser el que mejor comunicado estaba con la carretera local²⁷². Con lo que tampoco era de extrañar que en el bosque ya existiera *L'antiga Ruta de les Fargues*, que de hecho era el antiguo camino real que hasta no hacía mucho tiempo, los habitantes del valle utilizaban para desplazarse de un

²⁷¹ Es importante señalar que el origen de este itinerario se remontaba al año 2000, cuando desde el ecomuseo comarcal, junto con técnicos de cultura del *Consell Comarcal* del Pallars Sobirà, la ADF *mig Pallars*, un parque nacional, que desde mediados del siglo pasado también afectaba la comarca, y a partir del 2004 el parque natural, se decide contactar con el Departamento de Prehistoria de la UAB para llevar a cabo investigaciones arqueológicas en los valles axiales del Pirineo con la finalidad de documentar e inventariar los vestigios de la acción humana sobre el medio. En el marco de estas investigaciones empiezan a llevarse a cabo los trabajos que identificarán el bosque comunal del pueblo del alcalde, donde ahora se inauguraba una ruta interpretativa, como uno de los conjuntos patrimoniales relacionados con la antigua actividad siderúrgica más importantes de todo el Pirineo.

²⁷² Quizá tampoco fuera de extrañar que este bosque fuera el lugar escogido para la presentación, en 2003, del futuro parque natural.

pueblo a otro a pie. Según los responsables de la oficina de turismo de la comarca, esta ruta se había incluido en las dos guías de senderos que el *Consell Comarcal* había publicado en 2004. La elección del nombre correspondía a la intención de hacer la ruta más atractiva, aunque en ella no se identificaran restos de antiguas fraguas. Cuando se inaugura el parque natural, la ruta que cuenta con una señalización propia pasa a formar parte de los senderos que gestiona el parque²⁷³.

La creación de la ruta interpretativa que se inaugura en 2010, también hay que situarla en relación con el plan de ordenación del uso público que el parque natural empieza a elaborar exclusivamente para este bosque comunal, a partir de 2006, en el marco del programa de desarrollo local sostenible del valle. Una de las actuaciones que se contemplaba dentro de este plan era la dinamización de la estación invernal (la pista de esquí nórdico), y para ello se invierte en la mejora de las instalaciones del refugio y se diseña un paquete de actividades de educación ambiental para grupos de escolares. En 2009, se redacta el proyecto de mejora del uso público en este bosque que conlleva la mejora de la señalización²⁷⁴ y del estado de los muros de los caminos que forman la red de senderos del parque natural, volviendo a invertir en la ampliación del refugio. Pero la inversión más controvertida, de todas las que el parque natural llevó a cabo en este bosque, fue la compra de una máquina para el acondicionamiento de la nieve, para mejorar la rentabilidad de la pista de esquí nórdico, y la cofinanciación del asfaltado de cinco kilómetros de la pista forestal que desde la carretera local conducía hasta las bordas donde, según el alcalde, se iba a construir un centro de interpretación²⁷⁵. Según los *veïns* de otros pueblos, las inversiones que se llevaban a cabo en este bosque comunal, eran fruto de la relación personal entre el alcalde, el director y algunos de los técnicos del parque natural, como era el caso del técnico que vivía en su pueblo.

²⁷³ En relación con la diversa señalización que, hoy en día, se encuentra en el bosque comunal del pueblo del alcalde se puede hacer referencia al concepto de “*palimpsest patrimonial*” al que Kirshenblatt-Gimblett (2001) alude cuando hace referencia a las diversas designaciones de que es objeto un lugar, cada una por un motivo diferente, que se utilizan para más de una finalidad.

²⁷⁴ Ante las quejas por la aparición en el monte comunal de diversas señales en que se prohíbe la circulación excepto a los *veïns*, desde el parque natural se explica que no se había puesto ninguna señal sin el consentimiento del ayuntamiento. Especialmente sonado fue el caso, en 2006, de una señal que prohibía la circulación rodada excepto a los *veïns* a la entrada de un bosque comunal y que fue retirada debido a la presión que los turistas ejercen escribiendo cartas a los periódicos locales. Lo que no impedirá que un año más tarde, la señal vuelva a colocarse en el mismo lugar

²⁷⁵ El resto de dinero provendrá del *Departament d’Agricultura, Ramaderia, Pesca i Medi Natural* de la *Generalitat de Catalunya*.

Pero al continuar invirtiendo en este bosque, el parque natural continuaba descuidando el mantenimiento de los caminos de los otros pueblos que estaban en peor estado y que precisaban de una actuación inmediata para volver a ser transitables. Esta era el caso del pueblo en que se había fundado la APV que, por otro lado, era el que más hectáreas de monte comunal tenía afectadas por la creación del parque natural. En el término municipal de este pueblo, donde se encontraban las cimas más altas del Pirineo catalán, el mal estado en que se encontraban algunas de las pistas creaba verdaderos colapsos de tránsito en verano, cuando los ganaderos coincidían con los turistas y/o excursionistas en sus salidas a la montaña²⁷⁶. En general, los *veïns* no veían mal que se quisiera fomentar la explotación turística del paraje en que se encontraban las bordas que se querían transformar en un centro de interpretación, lo que no compartían era que ese dinero no se aprovechara para el acondicionamiento de otras pistas que igualmente conducían hasta las bordas y que estaban situadas en los términos municipales de los otros pueblos, porque ello favorecería que los turistas se adentraran en el valle y visitaran el resto de pueblos. Los *veïns* también decían que la mejora de la pista forestal que conducía a estas bordas beneficiaba básicamente a la estación de esquí nórdico, de propiedad municipal, pero no a la *veïns* del pueblo del alcalde, donde sólo una casa tenía un negocio de turismo rural. Las continuas actuaciones que se llevaban a cabo en este bosque podían entenderse mejor si se tenía en cuenta que la estación de esquí había sido un proyecto del alcalde y un hotelero del valle (el padre de José), como contó un trabajador de la empresa de deportes de aventura que tenía la concesión de la pista²⁷⁷. El repaso a las actuaciones que se habían llevado a cabo en este bosque comunal desde principios de la década del 2000, mostraba como efectivamente era el lugar que más inversión de dinero público había recibido, mostrando el avance del proceso de patrimonialización de los recursos locales, el patrimonio comunal de las *cases veïnes*, gracias, a las alianzas entre el alcalde y el director y los técnicos del parque natural. Lo

²⁷⁶ Mientras algunos *veïns* culpaban al parque natural del mal estado en que se encontraban los caminos, por entender que eran las brigadas del parque las que debían hacer su mantenimiento, otros *veïns*, contrarios al equipo de gobierno local culpaban al ayuntamiento, mientras el ayuntamiento se excusaba diciendo que los caminos y las pistas forestales eran competencia del *Consell Comarcal*.

²⁷⁷ Antes de la creación de la pista de esquí nórdico, se llevaron a cabo varias reuniones con el Común de Vecinos de los dos pueblos, cuyos bosques comunales resultaban afectados, siendo el bosque comunal del pueblo del alcalde el que más afectado resultó. La pista de esquí se construyó con el dinero de las dos EMD y del ayuntamiento. Desde 2008, varias zonas de este bosque formaban parte del catálogo del patrimonio arquitectónico, histórico y artístico del valle al ser consideradas *béns integrants del patrimoni arqueològic català*.

que venía a reafirmar la idea de algunos *veïns* de que las actuaciones en este bosque servían para satisfacer los intereses de “los cuatro de siempre”. Al conseguir captar capital que favoreciera la implantación del sector terciario, el alcalde se afianzaba la fidelidad de las *cases riques* y las *cases que van a més*, las que tenían fuertes intereses en el desarrollo de un nuevo modelo económico. Al mismo tiempo, los representantes del parque natural podían continuar poniendo en marcha proyectos que justificaran la necesidad del parque natural en el territorio, salvando las dificultades que planteaba una intervención sobre el patrimonio privado, indisociable de la historia particular que paralelamente cada casa transmitía de generación en generación. Esto ponía de manifiesto la interdependencia entre la dimensión material y simbólico-identitaria de los distintos conceptos de patrimonio que entraban en juego, mostrando cómo la continuidad del patrimonio de las *cases veïnes* y el sentido de la explotación del patrimonio comunal en el contexto actual era indisociable de la producción de un patrimonio turístico. Si en el contexto local no había unos elementos autóctonos que “desde fuera” fueran identificados como patrimonio por su relación con un tiempo anterior, su puesta en valor para la producción de un patrimonio turístico carecía de sentido. Pero esta imbricación por la que se justificaba la puesta en valor de un patrimonio anterior en un nuevo contexto económico, también dificultaba limitar ámbitos concretos de la realidad que se identificaran exclusivamente con cada una de estas nociones de patrimonio, porque la producción de un nuevo patrimonio afectaba a elementos que “desde dentro” ya eran considerados patrimonio de las *cases veïnes*. Esto ayudaba a comprender mejor porqué la patrimonialización de la cultura local pasaba por la puesta en valor del patrimonio comunal (los recursos naturales locales) al ser la expresión del pasado sobre la que se podía actuar por medio de los representantes políticos –salvando la historia particular de las casas–, en tanto eran el ayuntamiento y las EMD las que gestionaban los bienes comunales de cada Común de Vecinos, mostrando la singularidad del proceso de patrimonialización del pasado local.

Si esta estructura simbólica se correlacionaba con el orden de las categorías dentro del sistema de clasificación social local, lo que se observaba era que los individuos que podían identificarse con el patrimonio comunal y privado de las casas, y un patrimonio turístico eran los *veïns*, porque la apropiación del concepto patrimonio turístico, resultado de la puesta en valor de un patrimonio anterior, ya se contemplaba por la institución de la relación lógica patrimonio-*veï* en el tiempo, mientras la *gent de fora* que vivía en el valle, sólo podía identificarse con el proceso de producción de un

patrimonio turístico y la nueva visión del pasado en que se fundamentaba. Aunque no se podía olvidar el control que sobre todo este proceso ejercían instituciones como el parque natural y técnicos expertos, al priorizar ciertas actuaciones en detrimento de otras. De modo que *veïns*, *gent de fora* que vivía en el valle y técnicos expertos participaban todos en la puesta en valor del pasado local, aunque por modos distintos y finalidades diferentes. Esto ponía de manifiesto el sentido práctico de la idea de tradición que se defiende en este trabajo, y la importancia que en este proceso cobra la función simbólica del concepto de patrimonio, ya que ello permite comprender cómo ciertos individuos son capaces de crear límites artificiales y distinguir clases de cosas en un mundo que es continuo por naturaleza, para reorganizarlas y adaptarlas según sus intereses (Leach, 1985: 46, 49). En este sentido, siguiendo a Fernández (1993) cuando hace referencia a la función metafórica del símbolo como imágenes-signo abstraídas que permiten crear nexos aparentes con diferentes sujetos en diferentes contextos, el concepto de patrimonio se puede pensar como un símbolo cuya función es proporcionar una identidad a los sujetos sociales en una situación de cambio e incertidumbre dentro de unos marcos de referencia. Esto permitiría afirmar que sería el modo por el que individuos diversos se identifican con diferentes conceptos de patrimonio, por los que se expresan diferentes versiones del pasado, lo que establece los límites y legitima la jerarquía entre las categorías del sistema de clasificación social local. También permite ver que si a pesar de su interdependencia *veïns* y *gent de fora* que vive en el valle continúan diferenciándose, ocupando los primeros una posición preeminente, no sólo es porque se identifican con distintas nociones de patrimonio, sino porque se identifican con ellas de forma “esencialmente” diferente. La relación intrínseca que se da entre la categoría *veï* y el concepto de patrimonio, por haberse originado en un tiempo anterior, de modo que sin *veïns* no hay patrimonio, y viceversa, es la que capacitaría a los *veïns* para establecer una relación simbólica con el concepto de patrimonio turístico, entendido como un recurso del que las casas han de poder beneficiarse (identificarse) para mejorar su posición en nuevo contexto económico. De esto se desprende, que los *veïns* son capaces de instituir su identidad como un grupo diferenciado del resto de individuos al inscribir su experiencia de vida en una visión del pasado que continúa en el tiempo, según se adicionan nuevos elementos (nociones de patrimonio) por los que la idea de un pasado inmemorial adquiere un sentido práctico. Lo que no sería más que otra manera de decir, que la capacidad de los *veïns* para autodeterminarse como una categoría social superior surge del doble vínculo que son capaces de establecer entre el

pasado y el presente. Y que la *gent de fora* que vive en el valle queda en una situación de inferioridad, porque no puede legitimar una relación de contigüidad (metonímica) con el pasado local con el que sólo puede identificarse simbólicamente (metafóricamente) por su identificación con un nuevo concepto de patrimonio que se construye desde el presente.

En este contexto puede afirmarse que la patrimonialización del monte comunal es la expresión de una relación simbólica que se establece entre el pasado y el presente por la que el concepto de patrimonio turístico se sobrepone a una realidad preexistente (los bienes comunales), que se concibe como una expresión del pasado del grupo de *cases veïnes* en el presente, pero que no se identifica de forma exclusiva con la historia de ninguna de ellas. En este sentido, la no señalización hasta día de hoy de la ruta urbana que tenía que completar las otras dos que se habían inaugurado en el bosque comunal del pueblo del alcalde, en 2010, puede entenderse como una muestra más de la dificultad por patrimonializar el patrimonio privado de las casas. Mientras el bosque comunal del pueblo del alcalde, continuaba siendo el lugar al que se dirigían gran parte de las intervenciones que el parque natural ponía en marcha, cada una con su correspondiente señalización, nada indicaba que la ruta urbana, que debía inscribirse con placas en la fachada de las *cases pairals* más relevantes (*cases fortes*) y en las construcciones más significativas, fuera a formalizarse. Lo máximo que se había conseguido, al menos hasta 2013, era un circuito guiado en el contexto de la celebración de la Feria del Hierro que básicamente se desarrollaba en la capital del municipio. A falta de indicadores, el antiguo socio de la APV, que ya había colaborado en el ciclo de conferencias, en 2010, fue el encargado de hacer la visita guiada por el pueblo. El recorrido incluía dos *cases pairals*, la casa de Pedro y la casa de Antonia. Lo que interesa destacar es que mientras en la casa de Pedro sólo se hacía una breve parada desde la calle, sin entrar en el recinto conformado por la casa y las cuadras adyacentes, clasificado como un *bé integrant del patrimoni cultural català*, que durante la celebración de la feria se mantiene cerrado al exterior con una verja, el recinto de la casa de Antonia, cuyos miembros son identificados, con algunas discrepancias, como los descendientes²⁷⁸ de antiguos propietarios de fraguas, permanece abierto al público, especialmente una torre catalogada como *bé cultural d'interès nacional*, y una cuadra

²⁷⁸ Estas discrepancias estarían en relación con el hecho de que a finales del siglo XIX esta casa permaneció cerrada durante cerca de 40 años, y que fuera reabierto por un hombre que llevaba el mismo apellido que sus últimos moradores, sin que quedara claro si era o no un descendiente de la casa.

que la familia había cedido para la exposición de objetos de forja. Durante el tiempo en que la visita transcurría por el recinto de la casa de Antonia, los miembros de la familia participaban activamente explicando ellos mismos el antiguo uso de algunas de sus dependencias, y dando detalles sobre el pasado de su casa a cualquiera que tuviera interés por conocerlo, recreando al mismo tiempo la historia de la casa que cobraba un sentido y un valor por su inscripción en una nueva visión del pasado.

Otro punto incluido en la visita guiada por la capital del municipio fue una herrería, ocasionalmente todavía en funcionamiento, donde se mostraba cómo herrar un caballo y donde se escenificaban ciertos episodios del pasado local. Esta herrería no tenía nada que ver con el tiempo de las fraguas –en el sentido en que los miembros de esta casa no eran descendientes de antiguos propietarios de fraguas, y que su existencia se debía básicamente a la importancia que en el pasado había tenido el oficio de herrero-, pero su visita se había incluido en el circuito para “crear ambiente” y mostrar el trabajo del hierro, ni que fuera con técnicas actuales. Lo que ponía de manifiesto, que el patrimonio privado que se ponía en valor era el que las casas dejaban disponible para su recontextualización en una nueva visión del pasado, al margen de si esos elementos, como las casas, habían tenido un papel destacado o marginal durante la época de las fraguas, o si ni siquiera existían. Lo que, por otro lado, no contradecía, sino que estaría en sintonía con la importancia que los técnicos expertos conferían al hecho de continuar investigando para “reconstruir de forma rigurosa” el pasado local, es decir, para dar con nuevos elementos del pasado que se prestaran a su resignificación para construir una nueva historia local. También es importante señalar que en esta época, a diferencia de la casa de Pedro, la casa de Antonia y la casa propietaria de la herrería local mantenían excelentes relaciones con el alcalde. El último punto de la ruta urbana era el edificio propiedad de la casa de Jaime, que el parque natural había intentado comprar para construir el museo de la fragua. El edificio se contemplaba desde el exterior, sin que el hombre encargado de hacer la visita guiada le prestara demasiada atención. Desde de 2012, este circuito urbano, que empezó a realizarse en 2011, contaba con una “señalización temporal” que indicaba los sitios que era conveniente visitar. Pasada la celebración de la Feria del Hierro, la señalización se retiraba hasta el próximo año.

Durante las primeras ediciones de la Feria del Hierro, la idea de la construcción del museo de la fragua continuaba estando presente, aunque la prioridad empezaba a ser reunir fondos para asegurar la continuidad de la feria. Pocas semanas antes de la celebración de la primera Feria del Hierro, en 2010, el parque natural junto con el

ayuntamiento, organizó una salida para que la población aprendiera a ambientar el valle para la celebración de la feria. El destino fue Andorra, donde se visitó una antigua fragua convertida en un centro de interpretación, y un complejo turístico en el sur de Francia donde un grupo de animadores escenificaban antiguos oficios que la población ya no desempeñaba, como curtidores, tallistas de piedra, herradores, etc. El complejo también contaba con talleres diversos y una sala para el pase de diapositivas que complementaban la información sobre el pasado local, además de una antigua fragua donde se reproducía el trabajo del hierro con un martinete accionado por una rueda hidráulica²⁷⁹. A esta salida, que se celebró en día laboral, asistieron cerca de 50 personas, básicamente miembros de *cases veïnes*. En su mayor parte individuos ya jubilados, o que contaban con la posibilidad de que otros miembros del grupo doméstico pudieran suplirlos puntualmente en su trabajo en la explotación ganadera o en el negocio turístico familiar. La mujer de Pedro fue una de las asistentes, y también las hijas de María, hijas de una *casa que va a més*, que en esta época habían regresado a casa después de terminar los estudios y estaban a “la espera de encontrar un buen puesto trabajo”. También asistieron el director del parque natural y el delegado del *Departament de Medi Ambient i Habitatge de la Generalitat de Catalunya a l’Alt Pirineu i Aran*. Desde el parque natural esta actividad se justificó como una oportunidad para mostrar a la población otras experiencias locales de la puesta en valor del patrimonio minero y siderúrgico. Semanas más tarde, en el contexto de la celebración de las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle, la pregunta del director del parque natural a los conferenciantes sobre cómo conseguir el lugar donde construir un museo, pondría de manifiesto que la construcción del museo todavía se contemplaba. Por sorpresa del director, la respuesta de los conferenciantes fue que el lugar (edificio) se conseguía pagando²⁸⁰. Pero en esta misma época, algunos de estos conferenciantes que mantenían estrecha relación con los técnicos y el director del parque natural, en un ambiente más restringido sin la presencia de la población, de representantes del parque natural ni políticos locales, ya comentaban que el museo nunca se construiría. Un año más tarde, en 2011, una conversación casual con un

²⁷⁹ En 2012, la población local, *veïns* y *gent de fora*, también va a visitar, aunque esta vez por cuenta propia, una feria de artesanos de la forja en un pueblo situado al norte de la provincia de Barcelona.

²⁸⁰ El comentario de que si el museo no se realizaba era porque no había dinero también era un comentario frecuente al que algunos *veïns* se referían para explicar porqué el museo no se construía. Pero también había *veïns* que opinaban que el problema no era el dinero, sino la falta de un interés real por construirlo; ya que si realmente hubiera habido la intención de construirlo la manera de financiarlo se hubiera acabado encontrando.

hombre vinculado al mundo académico que había colaborado en la catalogación de las carboneras del bosque comunal del pueblo del alcalde, aportaría más información al respecto. Este hombre, geógrafo de profesión, que con frecuencia se desplazaba hasta la comarca y mantenía una estrecha relación con el director y los técnicos del parque natural, explicó que no había ninguna línea de actuación prevista para la construcción del museo, y que él mismo había aconsejado descartar el proyecto, porque “un museo era un tipo de equipamiento que ya no se llevaba”. Un comentario que dejaba entrever que si el museo no se construía era porque no había una voluntad institucional firme –o la había, como parecía ser el caso del director del parque natural, que se había quedado solo al no contar con el apoyo del mundo académico, que aportaba el conocimiento experto cuya prioridad era la búsqueda incesante de elementos (pruebas) que legitimaran la construcción de un nuevo pasado-, al margen de las dificultades para dar con el lugar donde ubicarlo. Lo que también sorprendió fue el modo en que este hombre explicaba la celebración de la Feria del Hierro, en la que él también había participado como conferenciante. Según dijo, la idea de organizar una feria surgió de prisa y corriendo, antes de finales de 2009, que era cuando caducaba una subvención de una caja de ahorros de la que el proyecto Bosques del Hierro pudo beneficiarse a través del ecomuseo comarcal. Fue entonces cuando el parque natural se puso en contacto con él para ver qué se podía hacer con el dinero que había disponible, y se empezó a trabajar para organizar las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle y la primera edición de la Feria del Hierro. Este hombre también explicó que se habían detectado elementos (patrimonio privado) susceptibles de ser expuestos en un museo en caso de que éste llegara a construirse, pero que dada la reticencia de algunos *veïns* a cederlos –se trataba de las casas de Pedro y de Antonia, enemistadas desde finales de la década de 1970- para que fueran junto con objetos procedentes de otras casas, a pesar de su identificación con el nombre de la casa, el problema también estaría en llenar las dependencias del museo con piezas de hierro de origen local. Lo que mostraba que junto con el patrimonio de las casas se transmitía una visión particular del pasado, y en este sentido, las alianzas y las enemistades entre las casas que influían en las relaciones del presente. Por otro lado, explicaba este hombre, había que desestimar la posibilidad de conseguir estos objetos mediante un contrato de compra-venta, porque o bien no estaban en venta, o bien no se podía pagar el dinero que se pedía.

El testimonio de este hombre, venía a constatar de nuevo las dificultades con que se encontraba el proceso de patrimonialización para avanzar cuando topaba con el

patrimonio privado de las casas, especialmente con el de las *cases fortes*, por ser éstas las que poseían un patrimonio identificado con un tiempo anterior, aportando más información sobre el proceso de diferenciación y estratificación social. La reticencia y/o cautela con que actuaban las *cases fortes*, a la hora de que terceros pudieran sacar un beneficio del patrimonio familiar, llegando sus miembros a ser criticados por ello²⁸¹, debe relacionarse con que una parte de ese patrimonio se ha convertido en un patrimonio expectante del que no se obtiene ningún rendimiento, y que es necesario transformar (poner en valor) a riesgo de no poder ser explotado en un nuevo contexto económico. Una actitud que contrastaba con el entusiasmo con que los miembros de las *cases que van a més* participaban en la organización de la Feria del Hierro, y que estaba en relación con el hecho de que parte del patrimonio de estas casas ya se expresaba por una de las formas que se identificaban con el cambio de modelo económico: la explotación de un negocio de turismo rural. La dependencia de estas del turismo, que las había llevado a practicar la ganadería en régimen de pluriactividad, y que también era indicativa de su incapacidad para depender de una única actividad económica, les habría permitido mejorar su posición, pero también explicaría porqué a diferencia de las *cases fortes* no poseían un patrimonio susceptible de ser patrimonializado. Las *cases pobres* y las *famílies de fora* que vivían en el valle también quedaban excluidas de la posibilidad de patrimonializar su pasado. Las primeras porque no contaban con un patrimonio que lo permitiera, lo que ayudaba a comprender la no participación de los miembros de estas casas en la Feria del Hierro, como era el caso de la familia de Ana, y las segundas porque al no ser miembros de una *casa veïna* ya quedaban excluidas de esta posibilidad, de entrada, lo que, por otro lado, explicaría el interés de estos individuos por participar en la construcción de una nueva visión del pasado local. Como se ha insistido en otras ocasiones, con esto no se quiere negar que las *cases fortes* no participen de una economía terciaria, como demuestra la percepción de subvenciones que hacen viables las explotaciones ganaderas, pero sí se quiere señalar que son estas casas y no las otras, las que poseen “un patrimonio muerto” por su identificación con un tiempo anterior,

²⁸¹ En este sentido, se pueden entender mejor las críticas que Jaime había recibido de parte de la *gent de fora* que vivía en el valle por no haber vendido el edificio, pero también que en una edición de la Feria del Hierro el hijo de Antonia decidiera no continuar cediendo uno de los prados en que se celebraba la feria, propiedad de su familia, si el ayuntamiento no le pagaba por ello. Una demanda que tenía su referente en el caso de Ramón que sí recibía dinero por ceder un prado propiedad de su familia, durante el fin de semana en que se celebraba una carrera de alta montaña. Según el alcalde, en el caso de Ramón, recibir una compensación económica por la cesión de un prado tenía sentido, porque al hacer la función de parking el crecimiento posterior de forrajes quedaba comprometido. Pero en el caso del hijo de Antonia no, porque al ser transitado sólo por los asistentes a la feria la agresión que sufría era mucho menor.

que ven en el contexto de la patrimonialización del pasado local, una oportunidad para ponerlo en valor.

Mientras la construcción del museo de la fragua se convierte en una idea cada vez más remota, y la Feria del Hierro reafirma su éxito edición tras edición, otros equipamientos en los que el parque natural había contemplado invertir dentro del plan de desarrollo local sostenible del valle van quedando descartados. Uno de estos equipamientos era un centro de fauna con ungulados. A finales de 2005, los *veïns* del pueblo donde había el bosque comunal en que se proyectaba su construcción desconocían cualquier información al respecto. Aunque pocos meses más tarde, el alcalde comentaba a un hotelero que la primera fase del proyecto estaba aprobada, y que el parque natural participaría aportando una cantidad significativa de dinero. En 2007, el alcalde todavía hablaba de la posible creación del parque de animales, como la manera de sacar un rendimiento de los bosques comunales por la atracción de más turistas al lugar. Según explicaba, el parque natural había organizado una salida al sur de Francia para visitar un parque de animales a la que asistieron representantes del equipo de gobierno local y representantes del parque natural²⁸². Pero, en 2009, el trabajador de una de las brigadas del parque natural que vivía en el pueblo del alcalde, explicó que el parque natural no tenía ningún interés en la creación de un parque de animales, porque debido al coste de su mantenimiento –veterinarios, cuidadores, alimentos, tratamientos médicos, etc.,- era una inversión imposible de mantener. Según este hombre, la única persona, que todavía contemplaba la posibilidad de que el parque de animales se construyera era el alcalde. En una línea similar se expresaba un trabajador de la empresa de deportes de aventura que explotaba la pista de esquí nórdico, cuando decía que el parque natural nunca había contemplado seriamente construir un parque de animales, y que si se había incluido el proyecto dentro del programa de desarrollo local sostenible del valle había sido para satisfacer los deseos del alcalde. A finales de 2009, fue el mismo alcalde el que acabó reconociendo que el parque de animales no se acabaría construyendo, porque el parque natural, de quien dependía su ejecución, no tenía previsto llevar a cabo la inversión. La creación de un centro de interpretación del excursionismo en una antigua rectoría fue otro equipamiento previsto que también cayó en el olvido. Los *veïns* del pueblo en el

²⁸² El hecho de mostrar a la población y/o a sus representantes políticos ejemplos de los proyectos que desde el parque natural querían llevarse a la práctica parecía ser habitual. Ya antes de la constitución del parque natural, algunos *veïns* acompañados por representantes del futuro parque fueron a visitar otros parques naturales de Cataluña con la intención de que vieran cómo la conservación de la naturaleza no estaba reñida con la dinamización económica de las zonas que se veían afectadas por la creación de parques naturales, sino todo lo contrario.

que se había proyectado su construcción, responsabilizaban al parque natural de que las obras no se hubieran llevado a cabo. Pero desde el ayuntamiento se explicaba que la reforma del edificio no había llegado ni a plantearse, porque al enterarse los *veïns* de que el parque quería comprar la rectoría, ellos mismos se habían puesto en contacto con el obispado para comprarla antes que el parque y conseguir que fuera propiedad del pueblo. Lo que recordaba el interés de los *veïns* de la capital del municipio en que fuera el ayuntamiento y no el parque natural quien comprara el edificio propiedad de la familia de Jaime para que se convierta en un patrimonio del pueblo. Pero en esta ocasión, como los representantes del parque natural y tampoco los *veïns* consiguen entenderse con el obispado, este proyecto tampoco se lleva a cabo. En esta época, algunos *veïns* del valle también explicaban, sin que nadie corroborara la información, que también había un proyecto para ampliar el *Museu de la Fusta* que ya existía en el mismo pueblo, pero que por razones que desconocían las obras no empezaban. Sobre este museo, los *veïns* también comentaron que llevaba cerca de 30 años abierto, pero que nunca había acabado de funcionar, porque ni el ayuntamiento ni la EMD acababan de implicarse.

En 2012, cuando el museo de la fragua empezaba también a caer en el olvido, el parque natural y el ayuntamiento hacen el último intento de ponerlo en marcha a través del proyecto Espacio del Hierro, que contemplaba la creación de un centro informativo y de interpretación del hierro y las fraguas en el Pirineo, que se ubicaría en un edificio construido en la década de 1970, de propiedad municipal, que ya había hecho la función de escuela, de casa de colonias, y de refugio el tiempo en que Julia lo explotó²⁸³. Como Espacio del Hierro, el edificio constaría de tres espacios diferenciados. Un espacio expositivo y de interpretación donde habría una exposición permanente sobre la historia del hierro y la siderurgia desde los orígenes a la actualidad, que también contaría con una sala de conferencias y una zona de biblioteca. Un espacio formativo constituido por un taller de forja, con la idea de que los cursos que se impartieran pudieran formar parte de ciclos formativos de algunas escuelas de arte con las que se ya se había establecido contacto. Y un espacio demostrativo que se crearía en una futura actuación, donde se recrearía un taller siderúrgico de producción de hierro con técnicas de la Antigüedad.

²⁸³ Este edificio hizo la función de casa de colonias un par o tres de años, sobre la década de 1980. Los *veïns* explicaron que esta iniciativa había sido muy positiva, porque en cada campaña obtenían entre 400.000 y 500.000 pesetas de la época. En 2006, los *veïns* del pueblo reclamaban que el edificio se acondicionara para volver a funcionar como casa de colonias.

También habría una agro-tienda para la venta de productos locales y un punto de información. La reforma del edificio la llevaría a cabo “la constructora del alcalde”. Con la creación de este centro de interpretación, se esperaba fomentar la apertura de nuevos negocios y la creación de puestos de trabajo, relacionados con la producción de artesanía y objetos de forja, contribuyendo a hacer del valle un lugar de referencia para el estudio histórico de la siderurgia desde la Antigüedad hasta la Época Moderna, además de convertir el pasado minero del valle en el elemento singular en torno al cual estructurar la oferta turística del mismo.

Lo que cabe destacar es que, a medida que pasa el tiempo, la reforma del edificio se convierte en la razón de ser del proyecto. El pueblo en el que se planeaba construir el museo, por contar con un edificio disponible, era el más pequeño y en el que más ancianos vivían, descartando definitivamente su construcción en la capital del municipio como siempre se había defendido. También sorprendía que este proyecto con el que se esperaba crear un solo puesto de trabajo directo, fijo a tiempo completo, y dos más temporales en plena campaña turística, se presentara como un proyecto que destacaba por su capacidad para crear ocupación y fijar población en el territorio²⁸⁴. Esto ayudaba a comprender porqué la población, y especialmente los miembros de las *cases veïnes*, valoraban estos equipamientos como el medio que ayudaba a dar visibilidad al valle y a contar con mejores condiciones para convertirse en un destino turístico de referencia, sin concebirlos como un medio que mejorara forma significativa la posición de sus casas, porque las posibilidades de obtener beneficios directos sustanciales eran insignificantes. De hecho, había quien hablaba de este proyecto como el proyecto del alcalde, del técnico del que dependía la valoración de los proyectos de obras del municipio, y del arqueólogo que había elaborado la memoria, y que de ser aprobado sería uno de los técnicos expertos que trabajaría en su ejecución. Cuando, en 2013,

²⁸⁴ Sorprendía especialmente si se tenía en cuenta que el museo que ya existía en el valle, el *Museu de la Fusta*, creado unos 30 años atrás, y que a finales de la década del 2000 pasa a integrar la *Xarxa de Museus i Equipaments Patrimoniales de l'Alt Pirineu i Aran*, permanecía cerrado de noviembre a marzo, aunque se abría en caso de visitas concertadas, siendo agosto el único mes del año en que estaba abierto a diario. Lo que significaba que este equipamiento no representaba una fuente de ingresos decisiva para ninguna casa. Los que trabajaban en el museo eran hijos de *cases que van a més*, que se combinaban para continuar trabajando en los negocios turísticos familiares. Tampoco era extraño, que cuando durante el año se decidía abrir el museo de improvisto, se llamara a alguna casa por si alguien podía hacer las visitas guiadas. Según explicó, en 2009, uno de los jóvenes que trabajaba en el museo, en los últimos años el número de visitantes había disminuido, superando con dificultad las 1.000 visitas anuales. En el caso del Espacio del Hierro, la persona que se encargaría de la sala de exposiciones, y de atender y dar información a los visitantes sería la misma que se encargaría de abrir y cerrar el museo y de la agro-tienda, además de asumir su dirección y gerencia.

empezó a haber indicios de que el centro de interpretación podía acabar construyéndose –supera la evaluación para acceder a las ayudas del Fondo Europeo de Desarrollo Rural (FEDER) previstas para el periodo 2007-2013-, el presidente de la Junta de Vecinos de la EMD del pueblo que había cedido el edificio empieza a desentenderse del proyecto por considerar que no era el mejor momento para emprender una obra de tal envergadura, mientras otros *veïns* comentaban que la finalidad del proyecto era una excusa para que el alcalde pudiera continuar construyendo; ya que nadie había pensado seriamente en el contenido del centro.

Mientras el proyecto estaba pendiente de conseguir otras vías de financiación, resulta interesante ver cómo uno de sus principales artífices, el arqueólogo que había elaborado la memoria, concibe el desarrollo del proyecto y la participación de la población teniendo en cuenta que la finalidad del centro de interpretación era beneficiar a la población local. Según este hombre, había pocos individuos que pudieran implicarse en el proyecto debido a la falta de interés y de capacidades de la población. Además, el ecomuseo comarcal, del que se esperaba que asumiera cierto liderazgo, había acabado por desestimar su implicación por no poder asumir un proyecto tan grande. El arqueólogo también explicaba que él mismo, como ya había hecho un docente de la UAB, había aconsejado a los técnicos y al director del parque natural que descartaran la construcción de un museo, porque ya había equipamientos similares relativamente cerca, y porque lo realmente importante era invertir en la investigación sobre el pasado minero del hierro, como hecho diferencial. Lo que, por otro lado, ponía de manifiesto cómo la continua búsqueda de pruebas que legitimaran la visión del pasado local que se quería construir se había convertido en un objetivo en sí mismo. Pero ante la imposibilidad de encontrar otras vías de financiación que permitieran comenzar la reforma del edificio y acceder a la subvención del FEDER –el alcalde llegó a reunirse con la delegada del Gobierno en Lleida- el Espacio del Hierro pasa a ser otra iniciativa que cae en el olvido, por lo que a día de hoy la celebración de la Feria del Hierro es la forma inmaterial por la que se expresa la patrimonialización del pasado local.

Según el hombre encargado de realizar la ruta urbana por la capital del municipio, la celebración de la feria era el formato que más interesaba a la población local (*veïns*), porque después de un par de días de fiesta una vez al año todo volvía a ser como antes y los *veïns* podían continuar haciendo su vida. Este hombre decía que el museo de la fragua no se había construido por falta de financiación, pero que en el fondo los *veïns* tampoco deseaban que se construyera, porque no querían que las cosas cambiaran, como

tampoco querían que llegara más *gent de fora* que se quedara a vivir en los pueblos aun sabiendo que de ello dependía que los pueblos continuaran habitados, como mostraba el hecho de que la escuela municipal se mantuviera abierta gracias a los hijos de las *famílies de fora*. Si se tiene en cuenta el testimonio de este hombre y del arqueólogo puede afirmarse que lo que realmente interesaba y convenía a los *veïns* era la construcción de un discurso sobre el pasado que les permitiera continuar transformando y explotando el patrimonio familiar que era su prioridad y de lo que la mayoría de ellos vivían, lo que era totalmente compatible con que el valle se hubiera convertido en un escenario en el que la demostración de la patrimonialización del pasado local se legitimaba a sí misma, como parecía ser el caso. En este sentido, la puesta en valor del monte comunal por la creación de un parque natural, la señalización de rutas turísticas y las excavaciones continuas para detectar vestigios de un pasado minero del valle, que legitimaran la celebración de la Feria del Hierro, eran las formas por las que se expresaba la patrimonialización del pasado local que no podía asentarse sobre el patrimonio privado de las casas.

Para comprender cómo la población autóctona idea y pone en práctica estrategias económicas que le permitan controlar la transformación del propio patrimonio en el contexto de la patrimonialización del pasado local, se va a mostrar cómo la casa de Pedro, una *casa forta*, pasa a depender del turismo al poner en valor su pasado mediante la exposición al público del patrimonio familiar. Con todo, lo que se espera es continuar mostrando la relación entre el proceso de patrimonialización del pasado local y el proceso de estratificación y diferenciación social, según la relación lógica patrimonio-*veí* se instituye en el tiempo.

La puesta en valor del propio pasado

Como se ha señalado en el apartado anterior, cuando en 2006 se hace público el interés del parque natural por construir el museo de la fragua, la familia de Pedro presenta al parque natural la misma propuesta de construcción del museo de la fragua en una borda familiar, que unos años ya había presentado al ayuntamiento. La familia había justificado su oferta argumentando que por su proximidad con el río, la reconstrucción de una fragua en el emplazamiento de la borda permitiría utilizar la fuerza del agua del para mover el martinete y reproducir, como en el pasado, el trabajo del hierro. Pero en esta ocasión el parque natural descarta la opción alegando que se trata de un terreno cualificado como suelo anegable. Lo más importante de ello era que los miembros de

esta familia justificaban su propuesta presentándose como descendientes de los copropietarios de la última fragua que estuvo en funcionamiento, y presentando la borda como “el edificio disponible más próximo al emplazamiento de una antigua fragua”, de manera que la reproducción fiel del pasado local pasaba a ser indisociable del derecho de la casa a explotar su propio pasado. En este sentido cabe situar las palabras de la mujer de Pedro cuando insistía en que no tenía sentido que el museo de la fragua se construyera en un edificio situado en el casco urbano (el edificio propiedad de la casa de Jaime), porque ello impediría la reproducción del proceso original del trabajo del hierro, que en su opinión era uno de los mayores atractivos del proyecto²⁸⁵. En 2010, en el contexto de la celebración de la primera Feria del Hierro, Pedro y su mujer aprovecharon un encuentro casual con el director del parque natural -o no tan casual teniendo en cuenta la previsible asistencia de este hombre al acto-, para volver a plantear la posibilidad de construir el museo de la fragua en la borda propiedad de la familia. Pedro explicó al director del parque natural que el estado de conservación de la borda era bueno, aunque el tejado precisaba de algunas reformas porque la familia había priorizado otras inversiones, y ofreció al director del parque la posibilidad de visitar la borda cuando quisiera. Lo que mostraba cómo la patrimonialización del pasado al poner en valor elementos que eran parte de la historia de las casas, por la trayectoria de las casas en el contexto socio-histórico local, ofrecía nuevas posibilidades para sacar un rendimiento a un patrimonio familiar que había quedado sin uso. Lo que en este caso sorprendía era que la propuesta se planteaba en el contexto de la Feria del Hierro, una celebración con la que Pedro, como el resto de su familia, mantenía una relación contradictoria, como ponían de manifiesto los comentarios de Pedro cuando en el contexto de la feria decía que “tenía más que hacer que pasearse por el pueblo”, y que al mismo tiempo aprovechara un encuentro con uno de los conferenciantes a las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle que paseaba cerca de su casa, para comentarle que era hijo de una casa muy importante y que en casa guardaba muchos

²⁸⁵ Se ha señalado que la familia de Pedro no mantenía buena relación con el equipo de gobierno local. Uno de los motivos sería la expropiación de una parte del huerto y de un prado propiedad de esta familia para la ampliación de la carretera local a principios de la década del 2000, que conllevó el derribo del muro de piedra que los cercaba, para la ampliación de las aceras que acabarían haciendo la función de parking para los coches de los turistas, sin que esta familia, que continuaba viviendo de la ganadería, obtuviera ningún beneficio del turismo. La familia de Pedro fue indemnizada, pero el hecho de que el ayuntamiento no intercediera a su favor para que la Administración asumiera el coste de la reconstrucción de los muros había sido la causa de una enemistad que continuaba en el presente. La pared de piedra fue substituida por una valla que favorece la visibilidad del patrimonio familiar (huerto y prado) y de los miembros de la casa.

objetos de hierro que le mostraría encantado. Una actitud ambivalente que debía ponerse en relación con la estrategia de la casa de beneficiarse de la patrimonialización del pasado local, por la puesta en valor del “patrimonio familiar antiguo” que autentificaba la trayectoria de la casa en un tiempo anterior, mientras la casa, como *casa forta*, continúa dependiendo de la ganadería. Pero la imposibilidad de vender la borda pondría de manifiesto la poca importancia que tenía la posibilidad de autentificar la historia de la propia casa (patrimonio y *papers*), porque la patrimonialización del pasado local se fundamentaba en la resignificación de la relación entre ciertos elementos del pasado, pero no en la reconstrucción fiel del pasado de las casas que, por otro lado, ya era la historia particular de una visión del pasado. Así lo ponían de manifiesto las palabras del director del parque natural cuando decía que no se quería reconstruir una antigua fragua en su emplazamiento original, porque el interés era crear un centro de interpretación que permitiera justificar la creación del parque natural.

Para comprender mejor la relación entre la puesta en valor de la historia de la propia casa y la construcción de un discurso sobre el pasado local que se fomentaba desde fuera, es importante considerar la importancia que los conferenciantes en las Primeras Jornadas de Investigación y Desarrollo del Valle concedían al descubrimiento de nuevas pruebas —especialmente, por medio de excavaciones continuas en el bosque comunal del pueblo del alcalde—, que evidenciaran la existencia de un pasado que permitiera la construcción de un saber científico que legitimara una interpretación sobre ese pasado. Un discurso en el que la historia local se presentaba como la materia prima sobre la que construir una visión del pasado que se expresaría a través de distintos “productos turísticos”. El grado de abstracción de que depende este discurso para considerar aisladamente ciertos aspectos del contexto socio-histórico local, muestra cómo la patrimonialización es un proceso inacabado que depende de la búsqueda continua de nuevos vestigios que legitimen la construcción de nuevas relaciones significativas entre elementos que se identifican con el pasado (patrimonio) para crear un nuevo pasado (patrimonio), y la invención de las formas de su escenificación. En este sentido, puede afirmarse que la patrimonialización del pasado local acaba por legitimarse a sí misma en la medida en que precisa de la actualización continua del conocimiento experto en que se legitima. Esto es importante, porque pone de manifiesto que es por el distinto modo en que *veïns*, *gent de fora* que vive en el valle, y técnicos expertos llegan a identificarse con versiones distintas del pasado y nociones diversas de patrimonio que participan en la construcción de una historia local, y porque permite ver que es la interrelación entre

los distintos modos por los que se patrimonializa el pasado – a través de una relación de contigüidad y/o semejanza entre el pasado y el presente-, lo que caracteriza el proceso de patrimonialización de elementos autóctonos, y lo que redefine los límites a la capacidad de acción de *veïns* y *gent de fora*. Si los *veïns* consiguen vincularse de forma simbólica con una nueva visión del pasado para continuar dotando de sentido la visión del pasado en la que se inscribe la trayectoria de sus casas, esto es, en la medida en que son capaces de autentificar una relación de contigüidad con un tiempo anterior. En cambio, la *gent de fora* que vive en el valle y que no cuenta con los medios para autentificar una relación con un tiempo anterior sólo puede legitimar su experiencia de vida por medio de una relación simbólica con la visión del pasado en que se fundamentan las actuaciones destinadas a la patrimonialización de “lo local”. En este sentido se pueden comprender mejor los comentarios de algunos miembros de las *famílies de fora* que viven en el valle cuando decían que debían pasar unas cuantas generaciones antes de que sus hijos fueran considerados *veïns*, es decir, hasta que el paso del tiempo borrara el inicio de la trayectoria de estas familias en el contexto local y sus prácticas diarias se entiendan como un hecho natural²⁸⁶. Lo que significaría que la diferenciación de la población en *veïns* y *gent de fora* habría dejado de tener sentido.

La patrimonialización del pasado puede entenderse como la creación de una relación simbólica entre el presente y el pasado que depende de la descontextualización de elementos de un pasado que prueba su existencia (patrimonio privado y comunal de las casas) y que les confiere un valor intrínseco, para recontextualizarlos en otra visión del pasado por la creación de una nueva relación significativa. Pero cuando la patrimonialización incide sobre el patrimonio privado de las casas, no sólo se encuentra con la dificultad para desvincular el patrimonio de la historia particular de las casas que éste atestigua, sino con que son los miembros de las *cases veïnes* los que pretenden “apropiarse de la patrimonialización” por poseer un patrimonio y una historia que prueban que ese pasado les pertenece. En este contexto hay que considerar la situación de la casa de Pedro, y en concreto el cambio de actitud de esta familia en el contexto de la celebración de las sucesivas ediciones de la Feria del Hierro. Si en 2010 y en 2011, la implicación de esta familia en la feria es inapreciable, a excepción de las hijas de Pedro que colaboraban en su organización junto con el resto de jóvenes autóctonos de la

²⁸⁶ La “artificialidad” de la relación de la *gent de fora* que vive en el valle con el pasado, lo mostrarían los 12 años de permanencia que las ordenanzas exigen a estos individuos para ser considerados *veïns*. Como se ha visto, el *dret de veïnatge* no se concede de forma automática ni significa que en caso de conseguirlo, los *veïns* consideren a estos individuos como “*veïns autèntics*”.

capital del municipio, sin tener un papel destacado. En 2012, la actitud de toda la familia, y especialmente la de Pedro y su mujer, cambia radicalmente; ya que en esta ocasión la familia decide participar en la feria exponiendo objetos de hierro en una plaza de la capital del municipio, junto con objetos de otras casas, identificándolos con el nombre de la casa. Las hijas de Pedro fueron las encargadas de situar estos objetos en la plaza, mientras comentaban que “en su casa había todo el hierro que uno pudiera imaginar”. La idea de participar en la feria exponiendo objetos de hierro había surgido de la mujer de Pedro. Mientras en la plaza de la iglesia, Antonia y otros miembros de su casa recibían el reconocimiento de las autoridades locales, como descendientes de antiguos propietarios de fraguas, a los que se nombraba *los senyors del ferro*²⁸⁷, la mujer de Pedro aprovechaba una visita improvisada a las cuadras anexas de su casa –el recinto que daba a la casa había quedado expresamente cerrado para evitar la entrada de turistas–, para explicar sus planes de futuro. Según decía, los turistas que llegaban al valle se aburrían porque no había una oferta de actividades que pudieran realizar complementarias a la práctica del montañismo. En este sentido, explicaba que si, por ejemplo, hubiera alguna explotación ganadera que se pudiera visitar la cosa ya cambiaría, porque sin salir del valle la gente ya sabría cómo entretenerse. Una de estas explotaciones podía ser la de su casa. Los turistas y grupos de escolares, además, de visitar las vacas que pasaban el invierno en una nave próxima, podrían visitar el corral y el huerto dentro del mismo recinto de la casa. Otra de las ideas que planteaba la mujer de Pedro era la exposición de mobiliario y de objetos antiguos de hierro que habían pertenecido a la casa y de los *papers* que demostraban que en época de las fraguas la suya también había sido una casa importante. La referencia al hecho de tener o no tener *papers* era importante en la medida en que se presentaba como la prueba irrefutable que corroboraba la historia de la casa y el derecho de sus miembros a explotar en beneficio propio la construcción de un nuevo pasado para asegurar la posición de la casa en el futuro, más cuando sobre la casa de Antonia se decía que sus miembros actuales no eran los descendientes de los antiguos propietarios de fraguas que habrían habitado la casa. También era importante, porque permitía ver que si en el caso de la familia de Pedro, el derecho explotar el pasado se fundamentaba en la posesión de *papers* que atestiguaban

²⁸⁷ Esta expresión saldría citada por primera vez en un texto de Bringué (1997), a raíz de la celebración de las primeras jornadas de investigación del valle, en 2010, y de la difusión del pasado local por medio de la celebración de la Feria del Hierro, se populariza entre técnicos y estudiosos del pasado del valle en el proceso de elaboración de un discurso por el que se destacan ciertos elementos de la historia local mientras otros se obvian.

la relación con un tiempo anterior, en el caso de los técnicos expertos la creación de un discurso que avalara la patrimonialización de la naturaleza y la cultura se fundamentaba en la “búsqueda de pruebas objetivas”, que había que dotar con un nuevo significado.

Durante esta visita a las dependencias de la casa, en un momento en que la creación del museo de la fragua todavía era una idea que estaba presente, la mujer de Pedro comentó su intención de volver a las oficinas del parque natural para insistir a los técnicos y al director sobre la posibilidad de que el museo se construya no ya en la borda familiar, sino en alguna cuadra anexa a la casa, o en algunas dependencias de la casa que estaban infrautilizadas –la casa constaba de dos edificios contiguos, comunicados entre sí, pero separados, la *casa vella* y la casa donde actualmente vivía la familia- que podrían abrirse al público para mostrar como era una *casa forta* por dentro, siguiendo el ejemplo del ecomuseo comarcal ubicado en las dependencias de una *casa forta* del siglo XVIII²⁸⁸. De este modo, decía la mujer de Pedro, no haría falta que el mobiliario y los objetos antiguos salieran de la casa para ser mostrados. Un comentario que tenía su importancia porque si, ahora, parecía que se quería evitar la salida del patrimonio de la casa (en concreto, el que mostrara la relación de la casa con la época de las fraguas), hasta no hacía mucho la familia no había tenido ningún reparo en desprenderse definitivamente de otra parte del patrimonio familiar que sólo adquiriría valor por su posible venta, como ilustraba el interés por vender una borda, si el dinero que se percibía a cambio permitía otras inversiones que repercutieran a favor de otra parte del patrimonio familiar que era más importante conservar. Ante la posibilidad de exponer objetos de la casa en la propia casa, la familia de Pedro se planteaba la posibilidad de invitar al director del parque natural a visitar la casa, en lugar de la borda, mientras continúa participando en las sucesivas ediciones de la Feria del Hierro exponiendo objetos de hierro, haciéndose más visible en los actos que se organizan para la ocasión, e intentando conversar con algunos de los responsables, técnicos expertos, de su organización.

A finales de 2012, miembros de esta familia volvieron a las dependencias del parque natural para conversar de nuevo con su director para ver cómo podían sacar partido de su “patrimonio antiguo”. En esta reunión Pedro y su mujer se enteraron de que se estaba

²⁸⁸ La posibilidad de crear un museo en la propia casa, también era una idea a la que había aludido la mujer de Ramón para destacar la importancia de la casa en el pasado, pero también para referirse al coste del mantenimiento de las dependencias de la propia casa, en el contexto económico actual. Una idea que, según explicaría esta mujer, había surgido de algunos turistas y propietarios de segundas residencias que visitaban el valle, y que ponía de manifiesto el valor que desde fuera se atribuía a determinados elementos, como las *cases fortes*, que evidenciaban la existencia de un pasado.

barajando la posibilidad de crear un centro de interpretación, el Espacio del Hierro, en otro pueblo del valle, y acordaron con el director del parque natural una visita a la casa para principios de 2013. Mientras tanto, la mujer de Pedro y sus hijas continuaban insistiendo en que los objetos de hierro y los *papers* que había en la casa y que probaban la relación de la familia con la época de las fraguas, ninguna otra casa del valle los poseía. También comentaban que no sería fácil que el parque natural financiara la creación de un museo en su casa, porque no se trataba de una iniciativa privada, pero que era importante que la inversión se llevara a cabo, porque era una oportunidad inmejorable para dinamizar la economía del valle de la que el resto de casas también se acabarían beneficiando. A principios de 2013, el director y el presidente del parque natural visitaron finalmente las dependencias de la casa de Pedro. Y aunque la impresión que la familia tuvo de la visita fue buena, tampoco se llegó a concretar nada, porque según contaron estos hombres, el parque natural no disponía de recursos. En esta reunión se acordó que lo más conveniente era montar una exposición permanente en alguna parte de la casa, hacer pagar a los visitantes una entrada puntual, y que fueran los propios miembros de la familia los que se encargaran de hacer las visitas guiadas, en lugar de un museo que obligaba al cumplimiento de toda una legislación. En lo que el parque natural podía colaborar era en asumir el coste de la publicidad de la exposición cuando ésta estuviera montada.

En 2013, en el contexto de la cuarta edición de la Feria del Hierro, la mujer de Pedro explicó que el *Departament d'Agricultura, Ramaderia, Pesca, Alimentació i Medi Natural* de la *Generalitat de Catalunya*, había aprobado cofinanciar el proyecto familiar de creación de “un museo” en concepto de diversificación de la explotación ganadera. Pero que faltaba encontrar otra fuente de financiación, porque la cantidad máxima de dinero con la que la Administración podía colaborar era el 35% del coste total de la obra, en la que estaba previsto que participara la hija mayor que había estudiado arquitectura. Gracias a la importante cantidad de dinero que la familia recibió de parte del parque natural, en concepto de publicidad “del museo”, la familia acabó reuniendo los recursos para reformar la cuadra que albergará la exposición. Al cabo de un año, en verano de 2014, en el contexto de la celebración de la quinta Feria del Hierro, la familia inaugura la exposición permanente, a la que se invita a todas las casas del valle a excepción de la casa de Antonia²⁸⁹. Al poco menos de un año de haber entrado en

²⁸⁹ Según algunos *veïns* y como documentan el trabajo de algunos historiadores, Bringué (1997) y Mas (2000), la enemistad entre estas dos *cases fortes* se remontaba al momento en que un antecesor de Pedro

funcionamiento, en primavera de 2015, la familia se mostraba muy contenta con la acogida que había tenido la iniciativa entre la población, *veïns* y *gent de fora* que vivía en el valle, y los turistas, muchos de los cuales llegaban por indicación de los hoteleros de la comarca y del mismo valle, o después de dar una vuelta por el pueblo y haber visto el cartel que anunciaba la exposición. La encargada de hacer la visita guiada, de poco más de una hora, según fueran llegando los turistas, sin considerar la conveniencia de crear grupos, era cualquiera de las hijas de Pedro que en ese momento se encontrara en casa disponible. Esto comportaba que muchas veces coincidieran hasta dos hijas de Pedro en la cuadra, una terminando la visita y otra empezándola, mostrando cómo la improvisación caracterizaba el funcionamiento del nuevo negocio de la casa de Pedro, y también el discurso que las hijas de Pedro iban construyendo durante la visita. La improvisación en el discurso sobre el pasado familiar mostraba cómo los miembros de la casa se reapropiaban de su historia –la explicación de la historia de la casa por parte de sus descendientes era uno de los elementos que más gustaba a los turistas-, y como “el discurso de la casa” no estaba fundamentado en un conocimiento experto que implicaba todo “proceso oficial” de patrimonialización. Otro de los aspectos en que se apreciaba que “el museo era obra de la casa” era en la puesta en escena de los objetos que se mostraban en las dos plantas de la cuadra que se habían acondicionado; ya que si como decían los *veïns* se trataba de “una exposición muy lograda” teniendo en cuenta que era el resultado del trabajo de las hijas y la mujer de Pedro, la falta de recursos y soportes que complementaran la información como el pase de diapositivas, diferentes tipos de iluminación, un espacio reservado para el pase de algún film relacionado con la temática, reafirmaba la no participación de un conocimiento experto.

En la planta baja de la cuadra, que había hecho la función de establo, se exhibían objetos y utensilios de hierro como cabestros, yugos, cencerros, alforjas y herraduras, además de un abrevadero. En la primera planta se exponían utensilios antiguos para el trabajo agrícola, rastrillos, picos, horcas, una trilladora, etc., además de múltiples piezas de hierro como martillos, tenazas, llaves y clavos de diversos tamaños expuestos en *caixes de núvia* (baúles de madera) que habían servido para trasladar el ajuar de las *joves* anteriores de la casa. También se mostraba algún retrato antiguo, como el de un

impulsó la creación de una fragua comunal, a principios del siglo XIX, con el apoyo de la población de tres de los siete pueblos del valle con la intención de recuperar el control de la explotación de los bosques comunales que habían quedado en manos de los antecesores de la casa de Antonia, que habían llegado a poseer hasta tres fraguas, comportando la división de los pueblos del valle. Pero para Pedro el origen de la enemistad se situaba a finales del siglo pasado, cuando se produce una violenta discusión entre los cabezas de familia de ambas casas.

cabeza de familia anterior con su mujer, hija de la que llegó a ser la *casa forta* más importante del Pallars Sobirà, además de documentos, más bien escasos, relacionados con el funcionamiento de la antigua fragua.

Dada la importante cantidad de piezas que hacían referencia a la actividad agrícola y ganadera, la creación de una exposición permanente para mostrar la relación de la casa con la época de las fraguas parecía ser más bien una excusa para poner en valor la práctica ganadera, la actividad económica de la que la casa de Pedro continuaba dependiendo, y que la continuaba identificando como una *casa forta*, de modo que el pasado venía a legitimar la superioridad de la casa en el presente, y la superioridad de la casa en el presente era testigo de su hegemonía en el pasado. En este sentido, la exposición también mostraba cómo la familia de Pedro pretendía perpetuarse en el tiempo ocupando una posición destacada en un nuevo contexto económico y social al pasar a depender del turismo por “la creación de un museo, un equipamiento que no todas las casas podían albergar, que reafirmaba la superioridad de la casa en una época del pasado y, que era la que la patrimonialización del pasado local ponía en valor, dotando con una nueva función el patrimonio de uso agrícola que había quedado en desuso²⁹⁰. Como presumían las hijas de Pedro, cuando afirmaban que “el museo era obra exclusiva de la familia”, lo anterior permitiría afirmar que la casa de Pedro acababa participando plenamente en una economía terciaria en la medida en que sus miembros controlaban la puesta en valor de la historia de su casa al exponerla al público y difundirla a través de las redes sociales. Pero si se analizaba la realidad con más detalle se observaba que esto no era exactamente así; ya que la casa acababa por poner en valor su historia, después de no conseguir vender una borda, que era la estrategia económica que se había planteado en un inicio, y que mostraba la necesidad de una entrada de capital, y que pasa a construir “un museo” cuando su pasado puede inscribirse en la visión del pasado que construye la patrimonialización del pasado, que es lo que le confiere un nuevo sentido y valor. De modo que lo que se observa es una dependencia cada vez mayor del exterior, que también se evidencia en el hecho de que el parque natural fuera quien asumiera el coste de los folletos de difusión “del museo”

²⁹⁰ Como se ha señalado, la ganadería y especialmente la de las zonas de la alta montaña es viable en la medida en que las subvenciones de que depende se dan, en una parte importante, por los servicios que esta práctica ofrece a la sociedad –conservación del paisaje y de los ecosistemas en interés general y para su consumo turístico- pero sí se quiere incidir que siendo como es la ganadería una actividad identificada con el sector primario, sería la creación y explotación de esta exposición permanente, por el dinero que permite recibir directamente de los turistas que lo visitan, lo que ilustraría el cambio en las estrategias económicas que resultará en una dependencia, cada vez mayor, de esta casa del sector terciario y del exterior.

inscribiendo en ellos su logotipo. Lo que mostraba cómo la historia de la casa de Pedro que, en 2005, presumía “vivir de lo suyo” era apropiada por la visión del pasado en la que se inscribía la patrimonialización del pasado local.

La apertura al público de esta exposición permanente coincidió con el momento en que la hija mayor de Pedro había terminado sus estudios en Barcelona, donde permanecía trabajando como arquitecta, regresando al valle los fines de semana y en vacaciones, mientras la hija mediana proseguía sus estudios en Lleida, y continuaba trabajando en la hostelería los meses de verano y en días festivos, en la capital del municipio, y la hija pequeña permanecía en casa de sus padres, ayudando en la explotación ganadera familiar²⁹¹. En relación con la trayectoria de esta chica cabe recordar que en 2014, había pasado a integrar la Junta de la asociación Bosques del Hierro, y que en 2015, se convierte en regidora del ayuntamiento, cuando la candidatura que integra gana las elecciones. También es importante considerar que la exposición pública de la historia de la casa acontece al año, aproximadamente, de la muerte de la madre de Pedro, sobre la que se decía que a sus 90 y tantos años de edad todavía ejercía un fuerte control sobre el patrimonio familiar. En 2015, a casi un año de la inauguración “del museo”, mientras pensaba en como conseguir una clientela regular, esta familia explicaba, sin darle demasiada importancia, que todavía no había entrado en contacto con el ecomuseo comarcal, ni con ningún otro organismo o institución que se encargara de poner en marcha o de relacionar iniciativas culturales, aunque entendía que ello podía reportar mayor visibilidad a su casa.

Es importante destacar que la inauguración de esta exposición permanente no altera la visita guiada que en el contexto de la Feria del Hierro continuaba realizando en la capital del municipio, el mismo hombre y socio antiguo de la APV, desde 2011, quedando a su criterio los lugares y la historia que era preciso dar a conocer. Según este hombre explicaba, en 2015, desde las últimas ediciones de la feria el circuito partía de la puerta del ayuntamiento, donde se encontraba un mazo que había pertenecido a una antigua fragua, seguía por la calle que conducía hasta el recinto de la casa de Pedro, de la que se destacaba su estructura como *casa forta*, señalando la ornamentación de hierro

²⁹¹ Esta chica trabajaba ayudando a su padre en la explotación ganadera familiar, pero no era miembro de la Sociedad Civil Particular (SCP), el tipo de empresa que había constituido la familia para doblar los beneficios que se obtenían por la percepción de una subvención compensatoria para la práctica de la ganadería en zonas de alta montaña, al pasar la titularidad de la explotación ganadera de una persona física a una persona jurídica. La SCP, constituida en 2010, sólo la integraban Pedro y su mujer. El motivo, según contaron la mujer y las hijas de Pedro, eran las dificultades por asumir el coste de la cotización en la Seguridad Social de otro miembro de la familia, con lo que se preveía que la hija de Pedro entrara a formar parte de la SCP, después de que su padre, que en 2015 tenía 64 años de edad, se jubilara.

de las ventanas, pero cuyo recinto continuaba cerrado al público, siendo la siguiente parada la casa de Antonia, que continuaba mostrándose al público. Después de visitar la herrería de la capital del municipio, el recorrido que habría dejado de incluir el edificio propiedad de la casa de Jaime, terminaba en una zona próxima a una pista polideportiva donde, desde 2013, se habían emplazado la reproducción de un antiguo horno de reducción, una carbonera y un martinete anexionado a un canal para hacerlo entrar en funcionamiento, varias veces al día, para que los visitantes pudieran imaginar cómo se trabajaba el hierro en una fragua. Además de estas tres piezas, que representaban tres momentos distintos del pasado minero del valle, en todos los pueblos se encontraban ubicadas al aire libre las piezas de hierro que los forjadores iban construyendo en cada edición de la feria. Debido a la progresiva concentración de estas piezas en el espacio público, el aspecto de la capital del municipio, que es el pueblo que reúne el mayor número de ellas, acaba siendo el de un museo al aire libre.

Lo que interesa destacar de este circuito, a parte de la posibilidad de ampliarlo incluyendo algunos tramos del recorrido que seguían los *fallaires* durante la *baixada de falles* la noche de san Juan, según explicó el mismo hombre encargado de hacer la visita guiada por la capital del municipio, era que la casa de Pedro continuaba teniendo un papel secundario, aunque de forma paralela era visitada por iniciativa propia de los asistentes a la feria, en el sentido en que su historia particular había quedado excluida del “discurso experto” que ponía en valor el pasado local, aunque ambas visiones del pasado fueran interdependientes como parte de una única historia. En este sentido, la continúa inclusión de la casa de Antonia en el circuito en el que se mostraban los elementos que reforzaban el discurso de la patrimonialización del pasado local podía entenderse como el modo por el que sus miembros recreaban la historia de su casa y reafirmaban su relación con el pasado local –mientras los *veïns* insistían en que la familia de Antonia no descendía de los antiguos dueños de fraguas que habría habitado la casa-, y como un medio por el que la patrimonialización del pasado local podía continuar avanzando, al apropiarse de la historia particular de una casa a la que dotaba de sentido en un nuevo contexto económico y social²⁹². Esto también permite

²⁹² En este sentido, es importante destacar que, a principios del verano de 2015, el hombre que continuaba haciendo la visita guiada en la capital del municipio y que visitaba con cierta frecuencia el valle, todavía no había visitado la exposición permanente de la casa de Pedro. En relación con la casa de Antonia, los *veïns* explicaban que en la casa no había *papers* porque los antiguos propietarios de las fraguas, se los habrían llevado cuando se habrían marchado a vivir a otro lugar, la rama de la familia más activa en el comercio del hierro, acabó viviendo en Tarragona, y porque cuando el padre de Antonia reabrió la casa e hizo obras tiró mucha de la documentación que encontró.

comprender, porqué mientras los miembros de la casa de Antonia prestan su pasado para ser recreado desde fuera, el recinto que conforma la casa y las cuadras de Pedro, y que alberga una exposición permanente donde el pasado se visita a cambio de dinero, transmite la imagen de una fortaleza cerrada sobre sí misma. Con esto no se quiere decir que haya “una patrimonialización auténtica”, la que puede llevar acabo una *casa veïna* por su vinculación (relación metonímica) con un pasado anterior, y “una patrimonialización inauténtica” impulsada desde el exterior. La puesta en valor de elementos autóctonos depende de la legitimación de la construcción de una nueva visión del pasado pro medio de la creación de nuevas relaciones significativas, del mismo modo que el sentido de un tiempo anterior con que se identifican las *cases veïnes* depende de su reinterpretación a lo largo del tiempo, y que en este proceso ambas visiones del pasado son interdependientes²⁹³. Pero sí se quiere hacer notar que la existencia de pruebas (*papers*) sobre la historia particular de la propia casa, permite a sus miembros ejercer “cierto control” en la puesta en valor del patrimonio familiar por identificarlo con un tiempo anterior.

La puesta en valor de un episodio de la historia de la propia casa, comporta que esa historia deje ser privada, o lo sea menos de lo que lo había sido hasta entonces, y sea mostrada para poder ser consumida, lo que en parte pasa por servir de nexo entre el pasado que comparten el grupo de *cases veïnes* y el pasado que pone en valor la patrimonialización. En este contexto, ello significa que el cambio de valor del patrimonio de una casa también ha de servir a los intereses del resto de casas en beneficio de la propia casa. En este sentido, no sería casual que a los seis meses de su inauguración, la exposición permanente de la casa de Pedro se convirtiera en un plató de televisión improvisado cuando una cadena de televisión, de ámbito provincial, se

²⁹³ En este sentido es importante considerar la afirmación de Kirshenblatt-Gimblett cuando dice que el turismo y el patrimonio tratan de lo que es intangible, absente, inaccesible, fragmentario y dislocado, características propias del mundo vital, que explican el atractivo pero también la imposibilidad de la plena realización que prometen los mundos que se exhiben en los museos, de manera que los museos han de poner al descubierto algo sobre la naturaleza (el pasado, que hay que hacer visible) de lo que se muestra, algo que el visitante no sería capaz de descubrir por sí mismo en el lugar real (2001: 56-57). En este sentido la autora afirma que “con frecuencia los intérpretes del patrimonio sitúan la verdad en las cosas que no se ven, en el corazón invisible del lugar en cuestión (...) un museo sirve virtualidades en la ausencia de realidades, produce efectos alucinatorios” (Kirshenblatt-Gimblett, 2001: 57-58). En este sentido distinguir una patrimonialización auténtica de una patrimonialización inauténtica no tendría sentido. No obstante, en el caso del valle, la cuestión no estaría tanto en ver cómo la patrimonialización quiere hacer parecer reales los lugares y los objetos como en ver que la visión del pasado que construye es indisociable de la reinterpretación del pasado con que se identifican las *cases veïnes*, para “hacer real” un tiempo anterior y dotar de sentido el presente.

desplaza hasta la capital del municipio para gravar un capítulo dedicado al patrimonio natural y cultural del valle, por el que circularan miembros de distintas *cases veïnes*. Las intervenciones corrieron a cargo del alcalde, que insistió en la importancia de sacar un rendimiento a los bosques comunales como una manera de conseguir fondos para los pueblos; el último herrero del pueblo, propietario de la herrería que se visitaba durante la ruta guiada por la capital del municipio, en el contexto de la Feria del Hierro; el trabador de la brigada del parque natural que vivía en el pueblo del alcalde y actual presidente de la APV, que habló de la restauración de una torre de origen medieval, gracias a la ayuda económica del parque natural; una hija de María, miembro de la Asociación cultural y de *fallaires* de la capital del municipio; que habló de la “tradicional *baixada de falles*”; el presidente de la ABH, que habló sobre la Feria del Hierro, y la hija pequeña de Pedro que presentó la exposición permanente de la casa haciendo un breve repaso a su historia. La presencia de una cadena de televisión en la cuadra de Pedro transformada en exposición permanente mostraba cómo este equipamiento privado ganaba publicidad mientras favorecía la conexión del valle con el mundo exterior²⁹⁴. Pero sobre todo cómo los intereses de una *casa forta*, que continuaba dependiendo de la ganadería, se situaban al lado de los intereses de las casas que dependían del turismo. En este sentido, otra función de la exposición permanente es que convertida en la imagen que proyecta el valle al exterior, sirve para afianzar alianzas entre las *cases veïnes* y entre éstas y los representantes políticos locales, para la satisfacción de los propios intereses, como ejemplificaría la presencia del alcalde dentro de las dependencias de la casa de Pedro, que antes de la creación de este espacio era tan sólo impensable, y que la hija menor de Pedro, considerada una joven reacia a la llegada de propietarios de segundas residencias y turistas, pase a ser considerada una de las personas más dinámicas y con más iniciativa del valle, y una de las personas que el nuevo alcalde, un hotelero de la capital del municipio, fue a buscar para que integrara su candidatura. Otro aspecto no menos importante que pone de manifiesto la inauguración de esta exposición permanente es que la continuidad de la posición de la casa de Pedro, como *casa forta*, depende de la puesta en marcha de diversas estrategias económicas en contextos diferentes ilustrando la idea que recorre todo este trabajo: que la institución de un orden social es indisociable de la institución del tiempo de la significación por

²⁹⁴ En 2015, este espacio vuelve a recibir un canal de televisión de ámbito local para publicitar la Feria del Hierro. En esta ocasión las intervenciones corren cargo de la hija menor de Pedro, ya regidora, el director del parque natural, el nuevo alcalde, y el presidente de ABH.

nuevos símbolos y significados que se expresan bajo formas relativamente estables. La dependencia de esta casa de otras actividades económicas para continuar dedicándose a la ganadería, también se acompaña del cambio de actitud de Pedro hacia los representantes del parque natural, especialmente con su director actual, y anterior técnico, que vivía en el pueblo del alcalde, con el que hasta el momento mantenía una relación entre distante y tensa. Un cambio de actitud que también mostraba un cambio en la percepción del parque natural por parte de los miembros de esta casa, entre 2005 y 2015, y que era indisociable del proceso por el que la historia particular del patrimonio familiar era incorporada a la visión del pasado local que recreaba la patrimonialización de la naturaleza y la cultura locales, viniendo a reafirmar la idea de que “la patrimonialización es buena” si comporta más recursos para las casas y repercute en la mejora de su posición, como ya había puesto de manifiesto la compensación económica que las casas que dependían de la ganadería recibían de parte del parque natural en concepto de mantenimiento del monte comunal, desde 2009.

Si la interrelación entre los conceptos de patrimonio comunal y privado de las casas y el de patrimonio turístico afecta la dirección que toma la patrimonialización del pasado, un factor que se impone sobre la realidad local y, que acaba determinado la puesta en marcha de los proyectos parece ser la falta de financiación. Así lo ponía también de manifiesto, en primavera de 2015, el miembro de la APV que se encargaba de hacer la vista guiada por la capital del municipio, cuando decía que si el parque no había llevado a cabo ninguna de las iniciativas que se contemplaban en el programa de desarrollo local sostenible del valle no era porque no tuviera interés en realizarlas, sino por las dificultades económicas por las que atravesaba la Administración. Según decía, sólo había que esperar a que la economía se estabilizara para que desde el parque natural se impulsara de nuevo la creación del museo. El director del parque natural también haría alusión a la falta de recursos del parque, cuando en relación a la creación de la exposición permanente, que de alguna manera había venido a sustituir el Espacio del Hierro y el museo de la fragua, decía que era mejor que se tratara de una iniciativa privada y que fueran los miembros de una familia los que se encargaran de explotarla, porque ello resolvía tener que buscar financiamiento para asumir los sueldos de los trabajadores.

A lo largo de este apartado, y del capítulo en general, se ha querido mostrar cómo la forma que toma la patrimonialización del pasado por la puesta en valor de naturaleza y la cultura locales es indisociable de la institución de la sociedad por un sistema de

símbolos y significados que cambia con el tiempo. Lo que significa que el concepto de patrimonio turístico y de patrimonio privado y comunal de las *cases veïnes* no sólo son interdependientes, sino que al expresar distintas formas de riqueza son concebidos como los recursos con los que es preciso identificarse para legitimar las propias prácticas y garantizar la continuidad de las casas. Se ha querido mostrar que la diferenciación de la población entre *veïns* y *gent de fora* se fundamenta en el distinto modo en que *veïns* y *gent de fora* establecen un vínculo entre el pasado y el presente. Si la *gent de fora* sólo puede vincularse con el pasado a través del presente, sumándose al discurso de la patrimonialización, los *veïns* son capaces de legitimar un doble vínculo entre el pasado y el presente, y participar del pasado de la patrimonialización al inscribir la historia familiar en el presente. Esto significa que los *veïns* dependen del discurso que sobre el pasado de las *cases veïnes* construye la patrimonialización para seguir transformando el patrimonio familiar y dar continuidad a un tiempo anterior que permita la institución de la relación lógica patrimonio-*veí*, que siendo histórica, se concibe como intrínseca. En el contexto local actual el trabajo de naturalización de la relación *patrimoni-veí* depende de la legitimación de la relación simbólica que los *veïns* establecen con un nuevo concepto de patrimonio, al recurrir al vínculo anterior de sus casas con el contexto socio-histórico local, es decir, a su identificación con un concepto anterior de patrimonio, comunal y privado, cuyo significado y forma, como se ha mostrado, cambian con el tiempo.

7. CONCLUSIÓN

La naturalización de un orden social y la institución del tiempo

En este trabajo se ha querido mostrar cómo la sociedad de un valle del Pirineo catalán se instituye en el contexto de la implantación de un nuevo modelo económico basado en la patrimonialización del pasado local para la producción de un patrimonio turístico, a principios del siglo XXI. En los 10 años de este proceso que se han mostrado a través de la experiencia de vida de la población, se ha visto que un orden social no es un hecho natural y que se instituye constantemente por las prácticas individuales que son indisociables del modo en que los individuos se representan el mundo en que viven y su experiencia dentro de ese mundo. Esto significa que la institución de un orden depende de la creación de nuevas relaciones significativas, pero también que la producción de nuevos significados y símbolos está condicionada por la historia, es decir, por los símbolos y significados que ya dotan de sentido la vida en un lugar determinado. Esta idea ha sido de crucial importancia, porque ha permitido mostrar cómo el cambio se da dentro de unos límites, y el papel que juegan las distintas nociones de patrimonio en la institución de un orden social bajo una forma que reproduce la dicotomía primordial *veïns-no veïns (gent de fora)*, como vendría sucediendo desde un tiempo inmemorial. Dado que el concepto de patrimonio lleva implícita la relación con un tiempo anterior, explicar cómo se instituye el orden en el contexto local actual ha significado mostrar cómo la población es capaz de identificarse con los distintos significados de patrimonio, que resultan de la superposición de diversas temporalidades sobre determinados elementos de la realidad, para establecer un vínculo entre el pasado y el presente, y legitimar sus prácticas y mejorar su posición.

La idea de que el cambio acontece dentro de unos límites, se observa en la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* en el tiempo. Esta relación, que fundamenta la puesta en práctica del *dret de veïnatge* para explotar los recursos locales entendidos como el patrimonio comunal de las *cases veïnes* desde un tiempo inmemorial en beneficio propio legitima “el derecho” de los *veïns* a participar en diversas actividades económicas en distintos contextos para garantizar la continuidad de sus casas. Para que a lo largo de este proceso los *veïns* puedan poner en práctica sus estrategias, la categoría *veí* debe redefinir sus límites para dotar de sentido a las distintas formas de ser *veí* en la actualidad –ganadero, hotelero, trabajador en la industria de la construcción, etc.-, pero siempre en relación a un sistema de autoridad y una ideología de género que determinan el sistema de valores por el que el comportamiento de los individuos es juzgado, y que

cobra sentido por la continua institución de la relación lógica patrimonio-*veí*. Así se ha querido mostrar cuando se ha hecho referencia a la jerarquía de posiciones entre los miembros del grupo doméstico y las funciones con que se corresponden, y a las estrategias matrimoniales de las casas en un nuevo contexto económico, de las que dependen la reproducción del grupo doméstico y la transmisión del patrimonio para garantizar la supervivencia del siguiente *veí*-cabeza de familia. En relación con lo anterior y en un sentido figurativo puede afirmarse que “el patrimonio obliga”: sin *veïns* que pongan en práctica el derecho y la obligación de explotar el patrimonio (privado y comunal), la razón de ser del patrimonio pierde sentido, la continuidad de las *cases veïnes* queda comprometida y sus miembros quedan a expuestas a convertirse en *gent de fora* (*fills del poble*).

De lo anterior también se desprende que la experiencia de vida de los miembros de las *cases veïnes* es una experiencia que no puede desvincularse de la trayectoria de sus casas en el contexto socio-histórico local y de la noción de patrimonio que se identifica con los bienes que bajo distintas formas se transmite de generación en generación. En la actualidad, la redefinición de los límites de la categoría *veí* se da en el contexto de la redefinición de la categoría *gent de fora* que vive en el valle, y que acostumbra a depender de los trabajos peor cualificados y remunerados. El distanciamiento y la diferenciación de las prácticas de ambas categorías sociales resulta de la incapacidad de la *gent de fora* que vive en el valle para explotar un patrimonio e identificarse con la visión del pasado de los *veïns* por su no pertenencia a una *casa veïna*. Lo más interesante de esta situación es que muestra cómo la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* legitima la reproducción de un orden social en base a la dicotomía primordial *veïns- no veïns (gent de fora)*, al favorecer que los *veïns* actualicen la visión del pasado en la que habrían sido el grupo social hegemónico por la incorporación de nuevos símbolos y significados que, paralelamente dotan la relación lógica patrimonio-*veí* con un nuevo sentido.

En un contexto en que el desarrollo de un nuevo modelo económico requiere la patrimonialización de recursos autóctonos para la producción de un patrimonio turístico, la posibilidad de los *veïns* para dotar de sentido la visión del pasado con la que se identifican depende de la posibilidad de identificarse con los nuevos significados de patrimonio. Lo que consiguen por medio de la institución de la relación lógica patrimonio-*veí* de la que son una parte indisociable, fomentando la idea de que su identificación con los distintos recursos locales es un hecho natural, más cuando se trata

de elementos ya eran considerados patrimonio de las *cases veïnes*. Este proceso, por el que se actualiza la visión del pasado con la que sólo se identifican los *veïns* –se trata de un tiempo inmemorial que pertenece a los miembros de las *cases veïnes*- muestra cómo la relación que los *veïns* establecen entre el pasado y el presente para legitimar su superioridad y su poder es de doble dirección. La relación entre el pasado y el presente se da en el sentido de que las *cases veïnes* reinterpretan su visión del pasado para dotar de sentido sus prácticas y transformar el patrimonio familiar para garantizar su permanencia, de modo que la realidad local no puede entenderse al margen de la historia de las *cases veïnes*. Es en este sentido que el grupo de *veïns* construye una visión del pasado inherente a la trayectoria de sus casas, de manera que la relación entre el pasado y el presente se concibe como la continuidad (relación metonímica) de un tiempo anterior por una sucesión lineal de acontecimientos que se explican por la institución de la relación lógica patrimonio-*veï*. La relación entre el presente y el pasado se da en el sentido de que los nuevos significados de patrimonio deben adicionarse al pasado para dotar de sentido el presente. Lo que significa que la continuidad de una visión del pasado depende de la incorporación y de la posibilidad de establecer relaciones significativas entre diversos episodios de la historia.

La reinterpretación del pasado en términos del presente y viceversa, no sólo se encuentra en las prácticas diarias sino en las ordenanzas que desde mediados del siglo pasado se redactan para regular la explotación de los bienes comunales. Lo que viene a reforzar la idea de que el tiempo inmemorial con que se identifican los *veïns* es un tiempo vago que se presta a ser redefinido para servir a los intereses de las *cases veïnes* por medio de la continua institución de la relación lógica patrimonio-*veï*. Así lo habrían puesto de manifiesto las contradicciones que acompañaron el reparto de kilovatios entre las *cases veïnes*. La relación que los *veïns* son capaces de construir entre un pasado y su condición por el acceso privilegiado al patrimonio comunal, también podría entenderse como la relación intrínseca que se construye entre dos elementos que pertenecen a una misma realidad. Esta relación es la que permitiría que los *veïns* se identificaran con la visión del pasado que se construye desde el exterior por medio de una relación simbólica con un nuevo concepto de patrimonio, que “no sería el propio del contexto local”, al menos, no hasta su introducción. Este sería el modo por el que los *veïns* establecerían un doble vínculo entre el pasado y el presente, y lo que fundamentaría su diferenciación de la *gent de fora* que vive en el valle.

Lo anterior es de suma importancia, porque pone de manifiesto los fundamentos y la relación entre los elementos que relegan a la *gent de fora* que vive en el valle a una posición de inferioridad como un hecho natural. La *gent de fora* que vive en el valle no puede identificarse con la relación lógica patrimonio-*veí*, porque su pasado es otro como muestra el que hecho que no son parte de la cadena del patrimonio familiar y de la visión del pasado del que éste es indisociable. Esto significa que la *gent de fora* que vive en el valle no puede poner en valor el pasado de sus casas para legitimar su superioridad en el presente, y que al quedar desprovistos de una memoria colectiva dependen de la construcción de una memoria histórica para relacionarse con el pasado desde el presente. Esto no quiere decir que los *veïns* no reinterpreten el pasado en aras a satisfacer las necesidades del presente, pero sí quiere hacer notar que la visión del pasado con la que éstos se identifican, a pesar de su resignificación, se instituye como un patrimonio que pertenece al grupo de *cases veïnes*, en el sentido en que representa su arraigo en el tiempo y el espacio. Lo que mostraría cómo el pasado vendría a legitimar la naturalización de un modelo de orden social y su historia. Lo anterior también significa que al no poder identificarse con una idea anterior de patrimonio, la *gent de fora* que vive en el valle sólo puede vincular su experiencia de vida al pasado local por medio de una relación simbólica entre el pasado y el presente, en la medida en que es capaz de identificarse con la noción de patrimonio que resulta de la patrimonialización del pasado local. Lo que, por ejemplo, explicaría porque los *veïns* no consideran a los miembros de las *famílies de fora*, aun cuando se les reconoce el *dret de veïnatge*, como “*veïns autèntics*”.

La construcción de una relación simbólica entre el pasado y el presente resulta del modo en que opera la patrimonialización para la puesta en valor del pasado local, es decir, de la descontextualización de elementos que se identifican con un tiempo anterior para su inscripción en una nueva visión del pasado a la que legitiman y por la que adquieren un nuevo significado. En este sentido, puede pensarse que la patrimonialización actúa por medio de una ruptura entre el pasado y el presente o por la creación de una filiación inversa al tratarse de una relación entre el pasado y el presente que se construye desde el presente. No obstante, lo que en este caso se observa no es tanto la ruptura o una filiación inversa con el pasado como que la versión del pasado que se construye para la puesta en valor de ciertos elementos considerados patrimonio es adicionada y sirve a la reinterpretación de un tiempo inmemorial en el presente, para la continua transformación del patrimonio de las *cases veïnes* por medio de la institución de la

relación lógica patrimonio-*veí*. Lo que permite ver la relación entre los factores que muestran cómo la institución del orden social es indisociable de la institución del tiempo por la creación de nuevas relaciones significativas, poniendo de manifiesto que no existe un tiempo natural o primigenio porque todo tiempo es indisociable de un sistema de clasificaciones por el que una sociedad se instituye en el tiempo. La interdependencia entre las distintas visiones del pasado local que constituyen una única cultura en la articulación de “lo local” con “lo global”, muestra la interdependencia de las nociones de patrimonio y de las categorías del sistema de clasificación social. Lo anterior significa que la construcción de una nueva visión del pasado no acontece al margen del proceso por el que los *veïns* reinterpretan la visión del pasado anterior con la que se identifican y que la selección de los elementos que se identifican con el pasado local de los que depende la patrimonialización no se da en total libertad, porque no todos los elementos del pasado son igualmente patrimonializables.

El interés de que la patrimonialización del pasado arraigue en el patrimonio privado de las casas que muestra la existencia de un pasado anterior, debe entenderse como un medio para legitimar la construcción de un nuevo pasado. La dificultad por dar forma material a una nueva versión del pasado por la puesta en valor del patrimonio de las casas en un nuevo contexto económico puede ser atribuible a la falta de financiación y de interés por parte de la Administración, pero también a la historia de la transmisión y explotación del patrimonio familiar a lo largo de las generaciones. Aquí se ha mostrado la importancia de ser dueño o no del patrimonio familiar, y cómo los *veïns* quieren controlar la transformación del patrimonio de sus casas para no dejar de ser *veïns*, cuando los elementos que la patrimonialización del pasado local pone en valor son parte de la historia de la propia casa. En este contexto, la posesión de *papers* se convierte en la prueba que testimonia la trayectoria de las *cases veïnes* en el contexto socio-histórico local y, en este sentido, en un medio para legitimar el derecho de sus miembros a continuar beneficiándose de forma privilegiada del contexto económico como en el pasado, reproduciendo el modelo de orden social ideal (tradicional). Pero como se ha querido mostrar la transformación del patrimonio familiar no acontece sólo por iniciativa de los miembros de las *cases veïnes*, sino cuando el contexto económico lo permite y por la participación de técnicos expertos y de la *gent de fora* que vive en el valle. Lo que, una vez más, pone de manifiesto que la institución de un orden social es un proceso histórico, que la “objetividad del pasado” adquiere un valor cuando puede ser reinterpretada –ya sea por parte de los miembros de las *cases veïnes*, o por técnicos

expertos-, y que los *veïns* consiguen identificarse con una nueva visión del pasado por medio de la institución de la relación lógica patrimonio-*veï*.

La dificultad en arraigar la nueva visión del pasado en el patrimonio privado de las casas también explicaría que la forma por la que expresa la patrimonialización del pasado sea la celebración de una feria, que sirve a varios intereses. El discurso sobre el pasado que fundamenta la puesta en valor de algunos períodos de la historia local, para convertir el valle en un destino turístico, se superpone a la historia particular de las *cases veïnes* favoreciendo su reinterpretación para legitimar la continua transformación del patrimonio familiar por medio de estrategias económicas diversas que garanticen la continuidad de las casas. Al mismo tiempo, la construcción de un discurso sobre un pasado local, pero al margen de la trayectoria de las *cases veïnes* justificaría la necesidad de un conocimiento experto, y explicaría la implicación de la *gent de fora* que vive en el valle. Al no contar con la historia de un patrimonio transmitido a lo largo de las generaciones, las *famílies de fora* que viven en el valle conciben la participación en la producción de un nuevo patrimonio como el modo de legitimar su trayectoria en el contexto local al inscribir su experiencia de vida en un nueva historia local, mientras *fan poble*, es decir, contribuyen a satisfacer los intereses de las *cases veïnes*. Según avanza las ediciones de la Feria del Hierro, lo que se observa es cómo la *gent de fora* que vive en el valle pierde protagonismo y queda relegada a un segundo plano, cuando la generación más joven de miembros de las *cases veïnes*, y futura generación de *veïns*-cabezas de familia, es capaz de situarse en un primer plano al poner en valor la historia de las alianzas entre sus casas con los representantes políticos locales, para satisfacer los intereses de sus familias. Lo que significa que la *gent de fora* que vive en el valle participa en la patrimonialización del pasado y es capaz de hacer historia como *gent de fora*., esto es, como individuos que ocupan una posición inferior respecto a los *veïns*, que continúan reconstruyendo su propia historia en un contexto de dependencia cada vez mayor del exterior.

Por todo lo anterior, y a modo de síntesis, puede afirmarse que es por la identificación con una visión del pasado local en la que confluyen distintas nociones de patrimonio que las *cases veïnes* legitima en las prácticas y los discursos una estructura de poder favorable a sus intereses, y que la representación de la realidad según un modelo de orden social ideal (tradicional) es indisociable de la institución del tiempo por la creación constante de nuevas relaciones significativas.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDOMÀ, I; PUJADAS, R. (1992) *L'economia lleidatana i el Mercat Interior Europeu de 1993*, Patronat Català pro Europa.
- AMIN, A.; THRIFT, N. (2000) [1994] "Holding Down the Local", en Amin, A.; Thrift, N. (eds.): *Globalization, Institutions, and Regional Development in Europe*, pp 257-260. Oxford, University Press.
- APPADURAI, A. (2001) [1996] *La Modernidad Desbordada. Dimensiones Culturales de la Globalización*. Buenos Aires, Trilce.
- APPADURAI, A. (2008) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en Inda, J.X.; Rosaldo, R. (eds.): *The Anthropology of Globalization: a Reader*, pp.47-65. Malden, Blackwell.
- ARQUÉ, M.; GARCIA, À.; 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 Esteban, A.; Fonquerne, Y.R. (coords.): *Los Pirineos. Estudios de Antropología Social e Historia*, pp 95-109. Madrid, Casa Velázquez-Universidad Complutense.
- AUGUSTINS, G. (1989) *Comment se perpetuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- AUGUSTINS, G. (1990) "Les transmissions entre générations dans les sociétés paysannes européennes". *Ethnologie de la France*, 5: 149-166.
- AUGUSTINS, G. (1993) "Du système à maison au système à parentèle", en Comas d'Argemir. D.; Soulet, J.F. (eds.): *La família als Pirineus*, pp. 124-138. Andorra, Govern d'Andorra.
- BABELON, J.P.; CHASTEL, A. (1994) *La Notion de Patrimoine*. Paris, Liana Levis.
- BACZKO, B. (1984) *Les Imaginaires sociaux : mémoires et espoirs collectifs*. Paris, Payot.
- BARRERA, A. (1990) *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural (lógica de la razón doméstica)*. Madrid, Alianza Editorial.
- BARRERE,C.; BARTHÉLÉMI, D.; NIEDDU, M.; VIVIEN, F.D. (eds.) (2005) *Reinventer le patrimoine. De la culture à l'économie une nouvelle pensée du patrimoine?*. Paris, L'Harmattan.
- BARRET, R.A. (1984) [1974] *Benabarre: la modernización de un pueblo espanyol*. Benabarre, Comisión de Cultura del Ayuntamiento.

- BAYÓN, F. (1999) *50 Años del Turismo Español. Un Análisis Histórico y Estructural*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.
- BEHAR, R. (1986) *Santa Maria del Monte. The Presence of the Past in a Spanish Village*. Princenton, Princenton University Press.
- BELTRAN, O.; ESTRADA, F.; ROIGÉ, F. (1993) *Entre l'amor i l'interès : el procés matrimonial a la Val d'Aran*. Tremp, Garcineu.
- BELTRAN, O.; VACCARO, I. (2014) *Parcs als comunals. La patrimonialització de la muntanya al Pallars Sobirà*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- BENSA, A. (2006) *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis.
- BERGER, A.; CHEVALIER, P.; DEDEIRE, M. (2005) *Les nouveaux territoires ruraux elements d'analyse*. Montpellier, Université Paul Valéry.
- BERGER, A.; CHEVALIER, P.; CORTES, G.; DEDEIRE, M. (dirs.) (2009) *Héritages et trajectoires rurales en Europe*. Paris, L'Harmattan.
- BESTARD, J. (1986) *Casa y familia. Parentesco y reproducción en Formentera*. Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics.
- BLOCH, M. (1977) "The Past and the Present in the Present". *Man*, 12 (2): 278-292.
- BLOCH, M. (1991) "Language, Anthropology and Cognitive Science" *Man* Vol 26. N° 2. pp. 183-198.
- BLOCH, M. (2005) *Essays on Cultural Transmission*. Oxford: Berg Publishers.
- BOCANEGRA, R. (2008) *Bienes comunales y vecinales*. Madrid, Iustel.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal.
- BOURDIEU, P. (1962) "Célibat et Condition Paysanne". *Études Rurales*, 5/6 :32-135.
- BOURDIEU, P. (1972) "Normes et Déviances. Les Stratégies Matrimoniales dans le Système de Reproduction". *Annales E.S.C*, XXVII, 4-5 : 1105 -1127.
- BOURDIEU, P. (1990) [1984] *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.
- BOURDIEU, P. (1991) [1980] *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- BOURDIEU, P. ; WACQUANT, L. (2005) [1992] *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1998) [1979] *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

- BOURDIEU, P. (2001) [1982] *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal.
- BOURDIEU, P. (2004) *El Baile de los Solteros*. Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. (1995) *RESPUESTAS. Por una Antropología reflexiva*. Méjico, Grijalbo.
- BRINGUÉ, J.M. (1993) “Comunitats, senyors i societat rural al Pallars Sobirà (segles XV-XVIII)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 29(2): 135-151.
- BRINGUÉ, J.M. (1995) *Els béns comunals al Pallars Sobirà*. Barcelona, Universitat Pompeu Fabra. [Tesis doctoral].
- BRINGUÉ, J.M. (1996) “Comunitats i béns comunals al Pallars Sobirà. Segles XV-XVIII”. *Butlletí de la Societat Catalana d’Estudis Històrics*, VII: 115-128.
- BRINGUÉ, J.M. (1998) “Comunitats en franc alou. El Pallars Sobirà. Segles XV-XVIII”, en Belenguier, E.; Dantí, J.; Gual, V. (eds.): *Els béns comunals a la Catalunya moderna (segles XVI-XVIII)*, pp. 63-79. Barcelona, Rafael Dalmau.
- BRINGUÉ, J.M. (2005) “L’edat moderna”, en Marugan, C.M.; Rapalino, V. (coords.): *Història del Pallars. Dels orígens als nostres dies*, pp. 87-120. Lleida, Pagès.
- BUENO, C. (1999) “Una mirada antropológica a la globalización” *V Seminario Internacional de la RII*, Toluca-México, 21-24 septiembre.
- CARATINI, S. (2013) *Lo que no dice la Antropología*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- CARBALLO, R.; TEMPRANO, A. G.; MORAL SANTÍN, J. A. (1981) “La formación del capitalismo industrial en España (1855-1959)”, en Carballo, R.; Temprano, A. G.; Moral Santín, J.A. (eds.): *Crecimiento económico y crisis estructural en España (1959-1980)*, pp. 11-64. Madrid, Akal.
- CASTORIADIS, C. (2013) [1975] *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets.
- CHEVALIER, D.; CHIVA, I.; DUBOST, F. (2000) *Vives campagnes. Le patrimoine rural, projet de société*. Paris, Autrement.
- CHIAPELLO, E. (2003) “Reconciling the Two Principal Meanings of the Notion of Ideology. The Example of the Concept of the “Spirit of Capitalism””. *European Journal of Social Theory*, 6(2): 155-171.
- CHIVA, I. (1994) *Une politique pour le patrimoine culturel rural: rapport présenté à M. Jacques Toubon, ministre de la culture et de la francophonie*. Paris, Ministère de la culture et de la communication.

- CHIVA, I. (1995) "Patrimoine culturel, naturel et aménagement du territoire rural", en *Patrimoine culturel et patrimoine naturel*, pp. 108-117. Paris, La Documentation française/ École nationale du patrimoine.
- CHOAY, F. (2007) [1992] *Alegoría del patrimonio*. Barcelona, Gustavo Gili.
- COHEN, P. A. (1982) "Belonging: the experience of culture" en Cohen, P.A (ed.): *Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, pp. 1-17. Manchester, Manchester University Press.
- COHEN, P. A. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. Routledge, Manchester.
- COLE, J.W.; WOLF, E.R. (1974) *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. New York, Academic Press.
- COLLANTES, F. (2004) "La evolución de la actividad agrícola en las áreas de montaña españolas (1860-2000)". *Estudios Agrosociales y Pesqueros*, 201:79-104.
- COLLIER, J. (1997) *From duty to desire*. Standford, Standford University Press.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. (2006) "Introduction to of Revelation and Revolution", en Moore, H.; Sanders, T. (eds.): *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, pp. 382-398. Oxford, Blackwell Publishing.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1980) "Sistema d'herència i estratificació social: les estratègies hereditàries al Pirineu Aragonés". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 2: 25-55.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1984) "La familia troncal en el marc de les transformacions socioeconòmiques del Pirineu d'Aragó". *Quaderns de l'Insitut Català d'Antropologia*, 5: 44-68.
- 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. (2003) "La globalización: dinámicas locales, procesos de cambio y formas de poder. El caso de Andorra", en Bueno, C.; Aguilar, E. (coords.): *Las Expresiones Locales de la Globalización: México y España*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- COMAS D'ARGEMIR, D.; CONTRERAS, J. (1990) "El Proceso de Cambio Social". *Agricultura y Sociedad*, 55: 5-71.

- CONTRERAS, J. (1989) “Célibat et stratégies paysannes en Espagne”, *Études Rurales*, 113/114: 101-116.
- CONTRERAS, J.; TERRADAS, I. (1975) “Representatividad y Significatividad Cultural de la Comunidad en Función del Trabajo de Campo”, en Jiménez, A. (ed.): *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, pp.163-176. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- COSTA, J. (1983a) [1898] *Colectivismo agrario en España. Tomo I, Doctrinas*. Zaragoza, Guara ; [Madrid], Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios.
- COSTA, J. (1983b) [1898] *Colectivismo agrario en España. Tomo II, Hechos*. Zaragoza, Guara ; [Madrid], Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios.
- DAVALLON, J. (2000) “Le patrimoine: “une filiation inversée?”” *Espaces Temps*, 74-75: 6-16.
- DAVALLON, J. (2006) *Le don du patrimoine. Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Paris, Lavoisier.
- DE HAAN, H.; LONG, N. (eds.) (1997) *Images and Realities of Rural Life*. Assen, Van Gorcum.
- DESCOLA, P. (2011) [2005] *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DEPARTAMENT DE POLÍTICA TERRITORIAL I OBRES PÚBLIQUES (1991) *Pla Comarcal de Muntanya. El Pallars Sobirà 1991*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- DEPARTAMENT DE POLÍTICA TERRITORIAL I OBRES PÚBLIQUES (1995) *Pla Comarcal de Muntanya. El Pallars Sobirà: 1995-1999*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- DEPARTAMENT DE POLÍTICA TERRITORIAL I OBRES PÚBLIQUES (1995) *Pla Territorial General de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- DEPARTAMENT DE POLÍTICA TERRITORIAL I OBRES PÚBLIQUES (2002) *Pla Comarcal de Muntanya. El Pallars Sobirà: 2001-2005*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- DEPARTAMENT DE POLÍTICA TERRITORIAL I OBRES PÚBLIQUES (2006) *Pla Territorial de l'Alt Pirineu i Aran. Memòria*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- DEPARTAMENT DE POLÍTICA TERRITORIAL I OBRES PÚBLIQUES (2009) *Pla Comarcal de Muntanya 2009-2012*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- DOUGLAS, M. (1996) [1986] *Cómo piensan las instituciones*. Madrid, Alianza.
- DOUGLAS, M. (1978) *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.

- DUBISCH, J. (ed). (1986) *Gender and Power in Rural Greece*. Princenton, Princenton University Press.
- DU BOULAY, J. (1979) *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford, Oxford University Press.
- DUMONT, L. (1982) [1977] *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid, Taurus.
- DURKHEIM, E.; MAUSS, M. (1971) [1903] “De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”, en Mauss, M.: *Obras II. Institución y culto*, pp. 13-73. Barral, Barcelona.
- DURKHEIM, E. (1992) [1912] *Las Formas Elementales de la vida Religiosa*. Madrid, Akal.
- FARRÀS, F. (2005) “El Pallars Contemporani”, en Marugan, C.M.; Rapalino, V (coords.): *Història del Pallars. Dels orígens als nostres dies*, pp.121-144. Lleida, Pagès.
- FEATHERSTONE, M. (1995) “Global and Local Cultures”, en Bird, J.; Curtis, B.; Putnam, T.; Tickner, L. (eds.): *Mapping the futures: Local Cultures, Global Change*, pp. 169-187. London, Routledge.
- FERGUSON, J. (2001) [1997] “The Country and the City on the Copperbelt”, en Gupta, A.; Ferguson, J. (eds.): *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, pp. 137-154. London, Duke University Press.
- FERGUSON, J. (2006) *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham, Duke University Press.
- FERGUSON, J. (2007) “Desconnexió global: abjecció i conseqüències del modernisme”. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 30: 30-44.
- FERNÁNDEZ BUEY, F.; RIECHMANN, J. (1994) *Redes que dan libertad: introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona, Paidós.
- FERNÁNDEZ, J.W. (1993) “La misión de la metáfora en la cultura expresiva”. *AGORA*, 12/1 89-124.
- FIRTH, R. (1954) “Social Organization and Social Change”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 84, (1/2): 1-20.
- FIRTH, R. (1955) “Some Principles of Social Organization”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 85, (1/2): 1-18.
- FIRTH, R. (1964) *Essays on Social Organization and Values*. London, Athlone Press.
- FIRTH, R. (1971) [1951] *Elements of Social Organization*. London, Tavistock.

- FREEMAN, S. T. (1970) *Neighbors. The social Contrat in a Castilian Hamlet*. Chicago, The University of Chicago Press.
- FRIEDMAN, J. (1992) *Modernity and Identity*. Oxford, Blackwell.
- FRIEDMAN, J. (1994) *Cultural Identity and Global Process*. London, SAGE.
- FRIEDMAN, J. (2003) “Los liberales del champagne y las nuevas clases Peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural”, en Barañano, A.; García, J.J. (coords.): *Culturas en contacto encuentros y desencuentros*, pp. 161-197. Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Subdirección General de Información y Publicaciones.
- FRIGOLÉ, J. (1974) *Diferenciación y Estratificación Sociocultural en el Campo Español: la Vega Alta del Segura (Calasparra)*. Barcelona: Universitat de Barcelona. [Tesi doctoral].
- FRIGOLÉ, J. (1975) “Algunas consideraciones sobre las unidades de Análisis cultural”, en Jiménez, A. (ed.): *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, pp. 177-192. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- FRIGOLÉ, J. (1980) “El problema de la delimitació de l’objecte d’investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d’alguns models emprats per a l’estudi de la Península Ibérica”. *Quaderns de l’ICA*, 2: 163-179.
- FRIGOLÉ, J. (2007) “Los modelos de lo rústico, lo salvaje y lo silvestre y la identidad de un valle del entorno del Cadí”, en Beltran, O.; VACCARO, I. (eds.): *Ecología Política de los Pirineo. Estado, Historia y Paisaje*, pp. 157-171. Garsineu, Tremp.
- FRIGOLÉ, J. (2013) “Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado” *ÉNDOXA: series filosóficas*. 33: 37-60.
- GALANÍ-MOUTAFÍ, V. (1993) “From Agriculture to Tourism: Property, Labor, Gender, and Kinship in a Greek Island Village” (part one). *Journal of Modern Greek Studies*, 11(2): 241-270.
- GALIANA, L.; BARRADO, D. (2006) “Los centros de interés turístico nacional y el despegue del turismo de masas en España”. *Investigaciones Geográficas*, 39: 73-93.
- GARCÍA, F. (1993) *La Ramaderia a Lleida*. Lleida, Pagès.
- GARCIA, J.L. (1987) “El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un Concejo Asturiano” *Lletres Asturianes*, 23 : 113-124.
- GARCÍA, J.L. (1998) “De la política como patrimonio al patrimonio cultural”. *Política y Sociedad*, 27: 9-20.

- GEERTZ, C. (1980) "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social". *American Scholar*, 49 (2): 165-179.
- GEERTZ, C. (1989) [1977] *El Antropólogo Como Autor*. Barcelona, Paidós.
- GHANI, A. (1993) "Spaces as an Arena of Represented Practices: an Interlocutor's Response to David Harvey's "From Space to Place and Back Again", en Bird, J.; Curtis, B.; Putnam, T.; Tickner, L. (eds.): *Mapping the futures: Local Cultures, Global Change*, pp. 47-58. London, Routledge.
- GHANI, A (1995) "Writing a History of Power: An Examination of Eric R. Wolf's Anthropological Quest", en Schneider, J.; Rapp. R. (eds.): *Articulating Hidden Histories: Exploring the influence of Eric R. Wolf*, pp. 31-48. Berkeley, University of California Press.
- GHASARIAN, C. (2004) "Sur les chemins de l'ethnographie reflexive", en Ghasarian, C. (dir.): *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, pp. 5-33. Paris, Armand Colin.
- GIDDENS, A. (1987) [1967] *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GIDDENS, A. (1994) "Living in a post-traditional Society", en Beck, U.; Giddens, A., Lash, S. (eds.): *Reflexive Modernization, Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, pp. 56-109. Cambridge: Polity Press.
- GODELIER, M. (1987) "Introducción: el análisis de los procesos de transición". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 114: 5-16.
- GODELIER, M. (1989) *Lo Ideal y lo Material*. Madrid, Taurus.
- GODELIER, M. (2004) "Briser le miroir du soi", en Ghasarian, C. (dir.): *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, pp. 5-33. Paris, Armand Colin.
- GRAMSCI, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. New York, International Publishers.
- GRAY, J. (2000) *At Home in the Hills. Sense of Place in the Scottish Borders*. Oxford: Berghahn.
- GUBER, R. (2005) [1991] *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Barcelona, Paidós.
- GUBER, R. (2001) *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá, Norma.

- GUPTA, A.; FERGUSON, J. (2001) [1997] "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference", en Gupta, A.; Ferguson, J. (eds.): *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, pp. 33-51. London, Duke University Press.
- HADJIMICHALIS, V.; VAROU- HADJIMICHALIS. D. (1980) "Penetration of Multinational Capital into Backward Regions: A Policy Analysis in Greece". *Antipode*, 12 (2): 17-24.
- HADJIMICHALIS, C.; PAPAMICHOS, N. (1990) "'Local" Development in Southern Europe: Towards a New Mythology". *Antipode*, 22 (3): 181-210.
- HADJIMICHALIS, C. (2000) [1994] "Global-Local Social Conflicts: Exemples of Southern Europe", en Amin. A.; Thrift, N. (eds.): *Globalization, Institutions and Regional Development in Europe*, pp. 239-256. Oxford, Oxford University Press.
- HALBWACHS, M. (1968) [1950] *La mémoire collective*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HANNERZ, U. (1996) *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London, Routledge.
- HANNERZ, U. (1992) "The Global Ecumene as a Network of Networks", en Kuper, A (ed.): *Conceptualizing Society*, pp. 34-56. London, Routledge.
- HARDING, S. (1999) [1984] *Rehacer Ibieca. La vida rural en Aragón en tiempos de Franco*. Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología.
- HARRIS, O. (1984) "Households as Natural Units", en McCullagh, R.; Wolkowitz, C.; Young, K. (eds.): *Of marriage and the market. Women's subordination internationally and its lessons*, pp. 136-155. London, Routledge.
- HARVEY, D. (1993) "From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity", en Bird, J.; Curtis, B.; Putnam, T.; Tickner, L. (eds.): *Mapping the futures: Local Cultures, Global Change*, pp. 3-28. London, Routledge.
- HARVEY, D. (1996) *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Oxford, Blackwell.
- HARVEY, D. (1998) *La Condición de la Posmodernidad. Investigación Sobre los Orígenes del Cambio Cultural*. Buenos Aires, Amorrortu.
- HARVEY, D. (2001) "Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies". *International Journal of Heritage Studies*, 7 (4): 319-338.
- HARVEY, D. (2008) "The History of Heritage", en Graham, B.; Howard, P. (eds.): *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire, Ashgate.

- HERZFELD, M. (1987) *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HERZFELD, M. (1997) “L’anthropologie, pratique de la théorie”. *Revue internationale des sciences sociales*, 153: 335-353.
- HOBBSBAWM, E. (2002) [1983] “Introducción: la invención de la tradición”, en Hobsbawm, E.; Ranger, T. (eds.): *La invención de la tradición*, pp. 7-21. Barcelona, Crítica.
- ITURRA, R. (1987) “Continuidad y cambio: transición campesina en una comunidad gallega”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 114: 39-61.
- JACKSON, P. (1993) “Towards a Cultural Politics of Consumption”, en Bird, J.; Curtis, B.; Putnam, T.; Tickner, L. (eds.): *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, pp. 207-228. London, Routledge.
- JACKSON, P. (2007) “Cultures locals de consum en un món que es globalitza”. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 30: 90-107.
- JAMESON, F. (2005) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires, Paidós.
- JEUDY, H.P. (1990) “Introduction”, en Jeudy, H.P. (ed.): *Patrimoines en Folie*, pp.1-10. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- JIMÉNEZ, S. (1999) *Patrimoni i Turisme de Muntanya a Catalunya: el Cas del Pallars Sobirà. Una Aproximació des de l’Antropologia Social*. Lleida, Universitat de Lleida. [Tesis doctoral]
- KEARNEY, M. (1995) “The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism.” *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.
- KECK, F. (2009) “The Limits of Classification: Claude Lévi-Strauss and Mary Douglas”, en Wiseman, B. (ed.): *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, pp. 139-155. Cambridge, Cambridge University Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (1995) “Theorizing Heritage”. *Ethnomusicology*, 39 (3): 367-380.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (1998) *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*. Los Angeles, University of California Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (2001) “La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni”. *Revista d’Etnologia de Catalunya*, 19: 44-61.

- LAMPHERE, L. (1983) "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups", en Zimbalist, M.; Lamphere, L. (eds.): *Woman, Culture and Society*, pp. 97-112. Standford, Standford University Press.
- LAPLATINE, F. (2000) [1996]) *La description ethnographique*. Paris, Nathan.
- LAPLATINE, F. (2004) "L'anthropologie genre métis", en Ghasarian, C. (dir.): *De l'ehtnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, pp. 5-33. Paris, Armand Colin..
- LEACH, E. R. (1985) [1976] *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- LEDROUT, R. (1987) "Société réelle et société imaginaire". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 82: 41-52.
- LENCLUD, G. (1987) "La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie". *Terrain*, 9: 110-123.
- LESERVOISIER, O. (dir.) (2005) *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987) [1958] *Antropología Estructural*. Barcelona, Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997) [1962] *El Pensamiento Salvaje*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- LLUÍS, J. (1964) [1955] *Records de la meva vida de pastor*. Barcelona, Barcino.
- LLUÍS, J. (1967) *El meu Pallars, III*. Barcelona, Barcino.
- LLUÍS, J. (1979) *El meu Pallars, IV*. Barcelona, Barcino.
- LLUVICH, E.; ORTEGA, M. (2004) *Els nous rurals del Pallars Sobirà*. Barcelona, Generalitat de Catalunya. Departament de Presidència.
- LOWENTHAL, D. (1998) [1985] *El pasado es un país extraño*. Madrid, Akal.
- LUZÓN, J.L.; PI, C. (1999) "La iniciativa comunitaria Leader de desarrollo en Europa: la experiencia de Catalunya". *Revista Económica do Nordeste*, 30 (2): 162-177.
- MAJORAL R.; FONT J.; SÁNCHEZ, D. (1996) "Regional development policies and incentives for marginal areas in Catalunya", en *Development Issues in Marginal Regions. Policies and Strategies*, pp. 27-48. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- MALINOWSKI, B. (1977) [1935] *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Barcelona, Labor.
- MALINOWSKI, B. (2001) [1972] *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y Aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Barcelona, Península.

- MALUQUER DE MOTES, J. (1981) “Per a una història de la societat pagesa tradicional: les formes de treball (VII). L’exploració del bosc i el transport de la fusta (els Raiers)”. *L’Avenç*, 4: 36-43.
- MANNHEIM, K. (1966) [1954] *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid, Aguilar.
- MARUGAN, C.M.; OLIVER, J. (2005) “El Pallars medieval” en Marugan, C.M.; Rapalino, V. (coords.): *Història del Pallars. Dels orígens als postres dies*, pp.45-86. Lleida. Pagès.
- MATEU, X. (1983) *Estructura Sòcio-Econòmica i Territorial*. Barcelona. Caixa d’Estalvis de Catalunya.
- MOORE, H. (2003) “Global Anxieties: Concepts-metaphors and Pre-theoretical Commitments in Anthropology”. *Anthropological Theory*, 4 (1): 72-88.
- MURDOCK, J.; LOWE, P.; WARD, N.; MARSDEN, T. (2003) *The Differentiated Countryside*. London, Routledge.
- NAREDO, J.M. (1971) *La Evolución de la agricultura en España: desarrollo capitalista y crisis de las formas de producción tradicionales*. Barcelona, Estela.
- NAREDO, J.M. (1996) *La Evolución de la agricultura en España: 1940-1990*. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- NAROTZKY, S. (2001) *La Antropología de los Pueblos de España. Historia, Cultura y Lugar*. Barcelona, Icaria.
- NAROTZKY, S.; SMITH, G. (2006) *Immediate Struggles. People, Power and Place in Rural Space*. Berkeley, University of California Press.
- NIETO, A. (1964) *Bienes comunales*. Madrid, Revista de Derecho Privado.
- OLIVER, J. (ed.) (1997) *Respostes de la Coma de Burg, Túrvia i la Vall Ferrera al Qüestionari de Francisco de Zamora (1789-1790)*. Tremp, Garsineu.
- O’NEILL, B.J. (1984) *Propietários, lavradores e jornaleiras: desigualdade social numa Aldeia Transmontana, 1870-1978*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- PAIS DE BRITO, J. (1996) *Retrato de aldeia com Espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- PALOMEQUE, F. (1984) “El Estado como agente de la producción de espacios turísticos: el caso de la Vall d’Arán (Pirineos)”. *Revista de Geografia*, 18: 77-94.
- PALOMEQUE, F. (1996) “Turismo de invierno y estaciones de esquí en el Pirineo catalán”. *Investigaciones Geográficas*, 15: 19-40.
- PORTA, C. (2005) *Tor. Tretze cases i tres morts*. Barcelona, La Campana.

- POUILLON, J. (1975) *Fétiches sans fétichisme*. Paris, François Maspero.
- PUJADAS, J. J.; COMAS D'ARGEMIR, D. (1994) *Estudios de Antropología social en el Pirineo aragonés*. Zaragoza, Gobierno de Aragón.
- PRATS, LI. (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona, Ariel.
- PRATS, LI. (2006) "La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias". *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 58: 72-80.
- RABINOW, P. (2007) [1977] *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1940) "On Social Structure". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 70, (1): 1-12.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1982) [1940] "Introducción", en Radcliffe-Brown, A. R.; Forde, D. (eds.): *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, pp 11-97. Barcelona, Anagrama.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1972) [1952] *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Barcelona, Península.
- RAUTENBERG, M.; MICOUD, A.; BÉRARD, L.; MARCHENAY, P. (dirs.) (2000). *Campagnes de tous nos désirs*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- RAUTENBERG, M. (2003) *La rupture patrimoniale*. Paris, À la Croisée.
- REYNOSO, C. (2003) [1991] *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- RICOEUR, P. (2003) [1969] *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, P. (1986) *Du texte à l'action*. Paris, Éditions du Seuil.
- ROIGÉ, X. (coord.) (1995) *Pirineo catalán. Cuadernos de la trashumancia*. Madrid, ICONA.
- ROIGÉ, X.; FRIGOLÉ, J. (2010) *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Girona, ICRPC.
- ROIGÉ, X.; FRIGOLÉ, J.; DEL MÁRMOL, C. (2014) *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*. Valencia, Germania.
- ROBERTSON, R. (1990) "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept", en Featherstone, M. (ed.): *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 15-30. London, SAGE.

- ROMERO, M. (2004) [1998] “la Crisis del Antiguo Régimen”, en Paredes, J. (coord.): *Historia Contemporánea de España. Siglo XIX*, pp. 3-38. Barcelona, Ariel
- ROS, I. (2001) “El món pastoral i transhumant pallarès d’abans i després de l’obra de Ramón Violant i Simorra”, en Violant, R.: *La vida pastoral al Pallars*, pp. 375-409. Tremp, Garcineu.
- ROSALDO, R. (1980) *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Standford, Standford University Press.
- ROSEBERRY, W. (1989) *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*. London, Rutgers University Press.
- ROSELL, J.; VILADOMIU, L. (2009) *Els ajuts descobrats a Catalunya i el seu impacte*. Barcelona, Grup de Recerca en Desenvolupament Rural de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- SABARTÉS, J.M. (1993) *L’èxode pallarès. Crisi demogràfica i davallada poblacional als Pallars i a l’Alta Ribagorça (1857-1991)*. Tremp, Garcineu.
- SABARTES, J.M. (1998) *Població i territori a l’Alt Pirineu català*. Tremp, Garcineu.
- SAMUEL, R. (2008) [1994] *Teatros de la memoria. Pasado y presente de la cultura contemporánea*. València, Universitat de València.
- SANLLEHY, M.A. (2007) *Comunitats, veïns i arrendataris a la Val d’Aran (S. XVII-XVIII). Dels usos comuns a la dependència econòmica. El marc institucional*. Volum 1. Tremp, Garcineu.
- SARLO, B. (2001) “Prólogo a la edición en español *Raymond Williams: del campo y la ciudad*”, en Williams, R.: *El campo y la ciudad*, pp.11-22. Buenos Aires, Paidós.
- SASSEN, S. (2007) *Una Sociología de la Globalización*. Buenos Aires, Katz.
- SASSEN, S. (1998) *Globalization and its Discontents. Essays in the New Mobility of People and Money*. New York, The New York Press.
- SMITH, G. (1999) *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology*. Oxford, Berg.
- SOLÉ SABARÍS, Ll. (1968) “El Pallars”, en Solé Sabarís, Ll. (dir.): *Geografía de Catalunya*, pp.93-130. Barcelona, Aedos.
- STACUL, J. (2003) *The Bounded Field. Localism and Local Identity in an Italian Alpine Valley*. London, Berghahn.
- STRATHERN, M. (1982) “The village as an idea: constructs of village-ness in Eldmon, Essex”, en Cohen. A.P.: *Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, pp. 247-277. Manchester, Manchester University Press.

- SUDRIÀ, X. (2011) *La Vall Ferrera. Recull d'història, geografia i cultura*. Lleida, Pagès.
- SULLIVAN, P. (1995) *Conversaciones inconclusas*. Barcelona, Gedisa.
- SUMPSI, J. M. (1994) “la Política agraria y el futuro del mundo rural”. *Revista de Estudios Agrosociales*, 167: 59-88.
- SUTTON, D. (2000) *Memories Cast in Stone. The Relevance of the Past in Everyday Life*. Oxford, Berg.
- TERRADAS, I. (1991) “La historia de las estructuras y la historia de la vida. Reflexiones sobre las formas de relacionar la historia local y la historia general”, en Prat, J.; Martínez, U.; Contreras, J.; Moreno, I. (eds.): *Antropología de los pueblos de España*. Madrid, Taurus.
- TORT I DONADA, J. (1992) “Les entitats municipals descentralitzades: una alternativa al microfundisme municipal?”. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 33-34: 269-684.
- TSING, A. (2004) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, Princeton University Press.
- TSING, A. (2008) “The Global Situation”, en Ina, J.X.; Rosaldo, R. (eds.): *The Anthropology of Globalization: a Reader*, pp. 66-98. Malden, Blackwell.
- VEGA PINDADO, P.; FERNÁNDEZ DURÁN, R. (1994) “Modernización-globalización versus transformación ecológica y social del territorio”, en *El futuro de la ciudad entre la miseria y la utopía, FIM*.
- VILA, P. (1934) *Resum de Geografia de Catalunya VII: Aspecte Humà. El Prepirineu i el Pirineu*. Primera Part. Barcelona, Barcino.
- VILAR, P. (1964) *Catalunya dins l'Espanya Moderna. Volum I. Introducció al medi natural*. Barcelona, Edicions 62.
- VILAR, P. (1986) *Catalunya dins l'Espanya Moderna. Volum III. Les Transformacions Agràries del Segle XVIII Català*. Barcelona, Edicions 62.
- VIOLANT I SIMORRA, R. (1979) [1949] *El Pirineo Español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Barcelona, Alta Fulla.
- VIZCARRA, F. (2002) “Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bourdieu”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, VIII (16): 55-68.
- VOISENAT, C. (ed.) (1995) *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- WILLIAMS, R. (2001) [1973] *El campo y la ciudad*. Buenos Aires, Paidós.

- WILLIAMS, R. (1974) [1958] *Cultura i societat*. Barcelona, Laia.
- WILLIAMS, R. (1977) *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- WILLIAMS, R. (1984) [1961] *The Long Revolution*. Harmondsworth, Penguin.
- WOLF, E.R. (1982) *Europe and the People without History*. Los Angeles, University of California Press.
- WOLF, E.R. (1999) *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, University of California Press.
- WOLF, E.R. (2001) *Pathways of Power. Building and Anthropology of the Modern World*. Berkeley, University of California Press.

9. FUENTES DOCUMENTALES

Archivos

Archivo Municipal del valle

Ordenanza especial reguladora de las subastas de aprovechamientos forestales de los montes pertenecientes al Común de Vecinos (1957, 1958a, 1958b, 1958c, 1960, 1979)²⁹⁵.

Ordenanza especial reguladora del aprovechamiento de los montes pertenecientes al Común de Vecinos (1960a, 1960b, 1960c, 1961a, 1961b, 1979a, 1979b).

Ordenanza especial reguladora del aprovechamiento del bien comunal de energía eléctrica (1979)

Ordenanza especial reguladora del aprovechamiento de hongos comestibles (1996)

Archivo Municipal de un valle próximo

Ordenanza especial reguladora de los aprovechamientos de los bienes comunales pertenecientes al Común de Vecinos aplicables a todas las entidades del municipio (1959).

²⁹⁵ Cada letra se corresponde con las ordenanzas que los distintos pueblos del valle (EMD) redactaron para regular el acceso a los bienes comunales de cada Común de Vecinos. Todas las ordenanzas siguen el mismo modelo y contemplan las mismas disposiciones.

