revista

RIPACURTIA

La dona
Referent social i cultural al Pirineu

La dòna
Referent social y cultural al Pirineu

La mujer
Referente social y cultural en el Pirineo

CERib.org
2005
3

Núm. 3, Benavarri 2005, ISSN 1696-8530

Xarxa de Biblioteques Municipals
1299366754

Centre
Zentro
Centro

Estudis Ribagorçans
Estudis Ribagorzans
Estudios Ribagorzanos

Sumari

Editorial 7

DOSSIER *La mujer. Referente social y cultural en el Pirineo*

IRENE ABAD BUIL
Becaria de Investigación
Universidad de Zaragoza
Las mujeres de los presos políticos del franquismo. Protagonistas de una represión indirecta..... 21

OSCAR JANÉ
Investigador Juan de la Cierva - UAB
L'exili pirinenc cap a França: el cas d'una família ribagorçana segons la correspondència femenina (segles XIX i XX) 41

ISAURE GRATACÓS
Antropòloga
Una societat no patriarcal als Pirineus centrals vascons. Una aproximació etnogràfica 63

JOSEFINA ROMA
Antropòloga
Universitat de Barcelona
La dona en les cançons tradicionals a la Ribagorça..... 85

ÀNGELS MACH I BUCH
Presidenta de la Societat Andorrana de Ciències (SAC)
Les dones i la ciència al Pirineu, el cas d'Andorra 109

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ
Catedrático de etnomusicología
Conservatorio Superior de Música de Aragón
CERIb-Musicología y Artes
Danzantas y mayordomas a la conquista de la plaza. Mujer y música tradicional en la Ribagorza..... 139

GEMMA CÀNOVES
Profesora de geografia
Universitat Autònoma de Barcelona
De la explotación agraria familiar al turismo rural. Protagonistas en femenino..... 151

MONTSE ARNAU I VINYALS
Enginyera agrònoma
LAURA IBÀNYEZ I RAMON
Enginyera agrònoma
CEDRICAT
Dona i artesania a les comarques de muntanya. Diagnosi i programa de dinamització i difusió del paper de les dones en l'activitat artesana i d'oficis antics a les comarques de muntanya de Catalunya..... 161

TEXT EXPOSICIÓ. La dona, referent social i cultural al Pirineu..... 189

TEXTO EXPOSICIÓN. La mujer, referente social y cultural en el Pirineo 215

MISCEL·LÀNIA

NATXO SOROLLA VIDAL
Doctorand en sociologia
Centre Universitari
de Sociolingüística i Comunicació
Universitat de Barcelona

El català a la Franja. Enquesta d'usos lingüístics, 2003 239

TREBALLS I ESTUDIS

ELI NADAL SUBIRÀ
Doctorand en antropologia
Universitat de Barcelona

Transhumants. Estudi d'una explotació ramadera transhumant a la Vall de Boí..... 257

Una societat no patriarcal als Pirineus centrals vascons. Una aproximació etnogràfica

ISAURE GRATACÓS
Antropòloga

RESUM: UNA SOCIETAT NO PATRIARCAL ALS PIRINEUS CENTRALS VASCONS. UNA APROXIMACIÓ ETNOGRÀFICA

La tradició oral mostra la supervivència fins als anys vuitanta d'una cultura preindoeuropea no patriarcal. En la vida costumista d'aquesta societat estructurada al voltant del grup i no a partir de l'individu, la "casa" preval sobre la família. Aquest particularisme cultural està en perfecta sintonia amb els components de la societat tradicional. La igualtat entre els sexes es manifesta en tots els àmbits: la mitologia està plena de temes que emanen d'una època anterior a la dels monoteismes androcèntrics. El segle XIX, amb la centralització francesa i la posada en valor de la propietat privada, representa una agressió important contra la igualtat de sexes als Pirineus vascons.

Paraules clau: **Pirineu, vascó, etnografia, dona, França, centralització, gènere, primogenitura, societat, casa.**

RESUMEN: UNA SOCIEDAD NO PATRIARCAL EN LOS PIRINEOS CENTRALES VASCONES. UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA

La tradición oral muestra la supervivencia hasta los años ochenta de una cultura pre-indoeuropea no patriarcal. En el vivir costumbrista de esta sociedad estructurada alrededor del grupo y no a partir del individuo, la "casa" prevalece sobre la familia. Este particularismo cultural está en perfecta sintonía con los componentes de la sociedad tradicional. La igualdad entre los sexos se manifiesta en todos los ámbitos: la mitología está llena de temas que emanan de una época anterior a la de los monoteísmos androcentrados. El siglo XIX, con la centralización francesa y la valorización de la propiedad privada, representa una importante agresión contra la igualdad de sexos en los Pirineos vascones.

Palabras clave: **Pirineo, vascón, etnografía, mujer, Francia, centralización, género, primogenitura, sociedad, casa.**

ABSTRACT: A NON-PATRIARCHAL SOCIETY IN THE CENTRAL "VASCONS" PYRENEES. AN ETHNOGRAPHIC APPROACH

The oral tradition shows the survival until the eighties of a non-patriarchal pre-Indo-European culture. In this society the way of living is build around a group and not from an individual, "the house" (home) prevails over the family. This cultural particularity is clearly linked with traditional societies. The equality between genders is present in all the spheres: the mythology is full of subjects preceding the time of androgen monotheisms. The XIXth Century, with the French centralization and the valorization of private ownership, represents an important aggression against the equality between genders in the "vascons" Pyrenees.

Key words: **Pyrenees, "vascon", ethnography, woman, France, centralization, gender, primogeniture, society, house.**

El 1974, Jacques Poumarède citava els països pirinencs com "un contra exemple del concepte de poder patern". Aquesta mirada lúcida feia d'ell un precursor. Però, com tants altres precursors, no sempre el van entendre i els seus treballs no van tenir el ressò ampli i immediat que es mereixien: la recerca etnohistòrica, universitària o no, estava massa sovint falsejada per un culturocentrisme que col·locava el fet patriarcal indoeuropeu com a universal a l'època contemporània.

És cert que el fet d'abordar la societat tradicional als Pirineus vascons únicament per la via de l'escrit pot "generar dubtes": el dret costumari pirinenc és, per definició, un dret oral i els documents escrits sobre el funcionament de la societat vascona en l'esfera privada –el sistema de separació de béns, per exemple– no són freqüents. Així, en la mateixa línia que aquesta lògica de la tradició oral, si el testament és fonamental en un país de dret escrit, no és necessari als Pirineus vascons, on és la tradició que designa l'hereu (des de l'antic règim i fins a la primera meitat del segle XX).

És una evidència que en el vell món pirinenc, el fet de parlar a la vegada de cultura tradicional i de tradició oral és un pleonasme. Estem aquí en el terreny del verb. És la paraula, amb el suport del mimetisme comportamental, qui ha estat el mitjà transmissor de la cultura d'una generació a l'altra. El dret costumari oral vascó ha prevalgut durant temps sobre el dret escrit "francès": era l'únic considerat lícit pels seus utilitzadors.

Una cultura no s'eradica en una generació, ni tan sols en dos. Avui, és també la paraula que permet d'aprehendre l'especificitat i el viscut d'aquesta cultura indígena que ha perdurat fins als nostres dies enfilant-se a través del segle XX. Conseqüentment, la recollida per gravació del document oral efectuada com una manera de fer etnogràfica en les poblacions indígenes dels Pirineus centrals, era la via obligatòria per fixar a través de l'escriptura el que s'ha transmès durant segles a través de la paraula. D'aquesta manera, se'n podia fer l'anàlisi. Un corpus documental ha estat, doncs, constituït des del 1971 gràcies a l'enquesta de terreny a Cominges, al Coserans i, en menor mesura, a Bigorra.

La recollida de les diferents manifestacions d'aquesta cultura tradicional del dir i del fer permet tenir la clau de certs comportaments contemporanis a la Vascònia pirinenca. Això encara és possible: la francesització introduïda per l'escola de la III República ha quedat durant molt temps més com una

cohabitació que com un mestissatge entre dues llengües i dues cultures, les quals tenien cadascuna la seva àrea particular: la via professional, social i política era de l'àmbit de la llei i de la llengua franceses. La vida privada en el si del grup del poble i de la casa ha quedat ancorada en l'àmbit vascó. Aquest arrelament és encara perceptible en els comportaments i l'expressió oral de les generacions nascudes cap a 1940, més subjacent per a les generacions següents.

La casa vascona. El grup abans de l'individu

La pràctica lingüística quotidiana als Pirineus vascons mostra encara avui dia un sistema de referències que no és el de les societats indoeuropees patriarcals i androcèntriques. Entre la quantitat d'informacions diverses recollides durant les meves enquestes de terreny, les formulacions verbals pel que respecta a la vida familiar i a les aliances han captat ràpidament la meva atenció. D'una banda, els informadors no em donaven mai el patrònim dels interessats sinó els seus "noms de casa". D'una altra banda, aquestes formulacions mostraven, amb una bonica unanimitat, que hom no es casava "amb" algú, sinó "a casa" d'algú (fins el 1950. Entre 1939 i 1945 hi ha el gran punt d'inflexió). Així, Lucie (nascuda el 1923), dona de Jean Boué, no diu que s'ha casat "amb" Jean Boué. Diu: "He anat «pubilla» a casa de Jean de Pashera" (Pashera: nom de casa de Jean Boué). Formulació quasi estereotipada d'una constant: segons els informadors nascuts fins als anys trenta, l'individu s'esborra davant de la casa. De fet, no eren els individus que s'unien, sinó les cases.

Ens trobem, doncs, amb el concepte de "casa" al cor del problema. Ja que, diguem-ho tot seguit, és en el sistema de la "casa" que se situa la clau de l'estatut particular de les dones dels Pirineus vascons. Estatut particular, ja que no presenta la inferiorització sexual de les dones generada per l'estructura patriarcal de la família a les societats occidentals.

Efectivament, entre "casa" vascona i "família" indoeuropea hi ha una diferència congenital primordial: la "família" patriarcal està "fundada" per un individu mascle que li dóna el nom i el transmet a la seva descendència masculina. La família patriarcal es perpetua linialment d'un individu mascle a un altre o s'extingeix. A la inversa, la casa vascona no és, com la família, el fet de l'individu mascle sinó el del grup mixt. Es tracta d'una entitat au-

tònoma que té un nom, una personalitat i un rol social que li són propis. La seva fundació no és reivindicada per ningú. En no tenir un principi, tampoc no té història. És anterior als ocupants de la casa i no es fa preguntes sobre el seu origen: ella és.

La perduració notable de la "casa" dins la societat pirinenca vascona fins a l'època contemporània, prové en part del fet que, fins als anys 1950, la pertinença a la casa fou essencial per a la definició identitària de l'individu. Calia ser d'una casa. Calia compartir les arrels amb les d'un grup donat, sense el qual no es tenia identitat. La parla quotidiana és reveladora d'aquesta realitat: enfront d'un "estranger" –és a dir el que no pertany al grup del poble–, els pirinencs nascuts fins cap al 1930 no pregunten "qui és?", sinó més aviat: "*D'on sort, aqueth?*" ("D'on surt, aquest?"). "D'on ve aquest", és a dir, de quina casa ve. De quina àrea tancada, pròpia d'un grup, i reconeguda com a tal pels grups veïns.

Aquesta pertinença a la casa es manifesta pel fet que avui en dia, encara, pirinencs indígenes nascuts fins a cap al 1960 encara fan prevaler el nom de casa sobre el patrònim per designar l'individu: es parla dels uns i els altres fent servir el nom lligat amb el nom de la casa per la preposició "de". Així, un "*bigourdan*" (una persona originària de Bigorra) que porta, com a estat civil, els noms i el patrònim de Pierre Barrère i que viu a la casa anomenada "*çò de Davath*" ("de casa d'Avall") serà, per a la comunitat vilatana, Pierre de Davath. Els ocupants d'aquesta casa seran anomenats els de Davath.

La preposició "de" és aquí molt significativa de la pertinença del grup a la casa. No és la casa que pertany als seus ocupants, són ells que pertanyen a ella.

En aquesta lògica de grup, és la casa que defineix l'individu i no a l'inrevés. Aquesta realitat encara es dóna a la muntanya en els informadors nascuts entre el 1890 i el 1940 –fins i tot algunes vegades fins a 1960. Així, en el petit poble d'Arbon, agripat a la solana per sobre de les gorges del Job, Sidonie (nascuda el 1913) rondina, els ulls foscos, designant d'un cop de cap la teulada d'una casa que es percep des d'una finestra estreta de la seva cuina: "Oh, ço de Barraquer (a casa Barraquer), ho són tots..." (1998). "Ho" són, és a dir "*mashants*" (dolents) i "*podoers*" (bruixots) per sobre de tot. Però si "ho" són, en aquesta definició de l'individu a través del grup, és perquè pertanyen a una casa que "ho és" abans d'ells, intrínsecament i per

naturalesa original. A Cazaunous, Maria Couret (nascuda el 1895), parlant de les cases, generalitza a manera de resum: "N'hi havia que eren conegudes per bé, i n'hi havia que eren conegudes per malament" (1980).

Si la casa pirinenca tradicional és una entitat autònoma que té una personalitat i un nom propis, també té un patrimoni econòmic indivisible i inalienable que li és consubstancial. Un patrimoni viscut com el del grup i no com el d'individu. No ho sabríem dir millor que Anne Zink quan apunta que el costum pirinenc "desconeix la unitat del patrimoni individual i la noció de propietat". De fet, dins l'estructura en "cases", la noció de propietat és substituïda per la de gestió. Gestió d'un bé que és el del grup. Per tant, no es pot dividir la casa. Cal mantenir-la, evidentment. Engrandir-la, si és possible. Dividir-la, mai. Això implica un hereu únic. El dret d'hereu és aplicat fins al 1950 i condiciona de tal manera el sistema d'aliances que l'herència no és un privilegi dels homes.

La casa i la simetria sexual. La primogenitura absoluta

Durant les meves enquestes, sentia sovint declaracions gairebé estereotipades, del tipus: "estic casada a casa meva" ("*que soi maridada a casa mio*"); o "ha arribat gendre" ("*qu'avengut gendre*"); o "he anat nora" ("*qu'ei venguda nora*"). La formulació verbal sobre les aliances expressava el desplaçament obligatori d'alguns i l'estabilitat no menys obligatòria dels altres. L'enquesta ha demostrat ràpidament que els qui es desplaçaven, els que "anaven gendres" o "anaven nores", eren els menors de la família. Els qui "no tenien res". Els qui no heretaven. A la inversa, els qui es quedaven "a casa seva" eren els hereus, homes o dones. Els qui "tenien". Els qui heretaven.

El dret d'hereu no és certament original de les societats occidentals patriarcals. Però, la primogenitura que ha estat present durant temps als Pirineus vascons (fins cap al 1950) mostra tot i així una originalitat respecte a aquelles societats ja que es tracta, majoritàriament, d'un dret d'hereu "absolut": l'hereu tant pot ser un home com una dona. L'"*aireter*" o "*airetera*" (l'hereu o l'hereva) esdevé "cap d'ostau" (cap de casa). Aquest dret d'hereu —o primogenitura— "absolut" o "integral" que trobem majoritàriament als Pirineus bascs i gascons té un ancoratge cultural antic i, per tant, sòlid: continua present dins la pràctica costumària pirinenca, malgrat l'abolició del dret d'hereu el 1804 amb el Codi Civil que imposa la igualtat entre els nens hereus en la repartició de béns.

Aquest manteniment obstinat del dret d'hereu, absolut o no, s'explica sens dubte pel fet que, als Pirineus, l'elecció del més gran com a hereu/hereva únic/a no és un privilegi atorgat a un individu. El dret d'hereu és primerament un mitjà, el de mantenir intacte el patrimoni de la casa. A més, fins a la Revolució francesa, és una funció. La de representar la casa en la gestió de la "*vesiau*" (conjunt de "cases" i el seu territori, o sigui, més o menys, les comunes actuals) i en la de la vall.

Efectivament, fins a la integració veritable dels Pirineus centrals a l'Estat francès, és a dir, fins a la Revolució francesa, la casa tenia un paper primordial ja que era l'element de base de la gestió de cada unitat de vall. En aquests microcosmos de valls, lluny de qualsevol poder central i pràcticament feudalitzades, entre el 80 i el 85% del territori —les "estives" i els boscos— era possessió indivisa dels pobles i gestionada col·lectivament. Aquesta gestió es feia a tres nivells diferents: la casa, la "*vesiau*" o conjunt de cases i la vall amb el consell de la vall. Així, era un delegat de cada casa qui, amb els altres "*caps d'ostau*" de la "*vesiau*", gestionava l'espai comunitari i resolia els problemes locals. Aquest delegat, doncs, podia ser tant una dona com un home ja que era l'hereu/hereva de la casa. Per tant, en els Pirineus vascons, les dones votaven en les assemblees vilatanes (fins al 1793) en una igualtat cívica total amb els homes. Paradoxalment, és la Revolució la que posa fi a aquesta igualtat: la Revolució de 1789, indiscutible factor de progrés, és una revolució burgesa que aporta la igualtat social entre els homes. Però ignora les dones com a ciutadanes. Representa, doncs, per als Pirineus, una regressió pel que fa a l'estatut social femení. Les dones hauran d'esperar al 1946 per trobar de nou una existència ciutadana a través de l'exercici del dret de vot.

La desfeminització havia començat a fer-se sentir en certs indrets dels Pirineus als segles XVII i XVIII. Amb la pèrdua progressiva de l'autonomia de la vall a canvi de la integració al reialme de França, el 1768 hi ha una degradació amb el dret de testar lliurement, és a dir, amb el final de l'obligatori dret d'hereu absolut. Això darrer s'esdevé sota la influència de la noblesa i del clergat, que adquireixen, a la muntanya, un vigor relatiu que certament no tenien fins aleshores. D'aquí la fúria i el desesperadament de les "*aireteras*" i la famosa "*cansou deras aireteras*" (cançó de les hereves), escrita per mossèn Ducros el 1768, i represa per la marquesa de Roquette-Buisson 150 anys més tard.

Però és sobretot al segle XIX quan es produeix la desvalorització femenina, ja que es tracta del veritable moment de la cristianització de la muntanya pirinenca vascona amb l'assimilació de fet del conjunt pirinenc a l'Estat francès. La cristianització ha estat tardana als Pirineus —Barandarian pensa que han existit illots no cristianitzats fins al segle XIII— i fins al segle XIX conviu en simbiosi amb els cultes locals precristians. Mentre que al segle XIX, després de la integració de les valls pirinenques dins l'Estat francès i més tard amb la Restauració i el Segon Imperi on estan estretament lligats Estat i Església, s'instal·la a la muntanya una religió molt més propera a allò "catòlicament correcte", tot i que encara estigui força vasconitzada. Com totes les androgènesis monoteistes, que fan prevaldre els drets dels homes, el catolicisme és un factor determinant dins la desfeminització de la societat.

L'escola de la III República també té la seva responsabilitat en la desvalorització de les dones: efectivament, l'escola laica, gratuïta i obligatòria que serà un llegat cultural i social formidable i un factor de progrés incontestable, aporta també els esquemes patriarcals sexistes francesos i els instal·la en les mentalitats.

Així, l'erosió del dret d'hereu absolut s'anirà agravant fins al segle XX amb la regressió del dret d'hereu en el seu conjunt. La investigació sobre el terreny mostra que aquest fenomen ha estat més ràpid en les zones de passatge, on la barreja cultural s'ha fet més activament que en els pobles de la part alta de les valls. La repartició geogràfica general del dret d'hereu absolut en els dos darrers segles sembla molt caòtica.

Tanmateix, el dret d'hereu absolut i la igualtat sexual tant en el dret de costum com en les pràctiques convivencials han romàs suficientment vives en la memòria col·lectiva i en els comportaments com per posar-los en evidència a través de la investigació sobre el terreny.

L'INTERCANVI DELS MENORS. LA "CIRCULACIÓ" DE LES DONES I ELS HOMES

El fet que l'hereu es quedés a casa imposava unes regles matrimonials difícilment ineludibles. Els matrimonis eren, doncs, "pactats". Els testimonis orals mostren que el matrimoni arreglat fou practicat fins als anys trenta. De fet, els matrimonis arreglats no tenen res d'excepcional en les societats occidentals fins al 1940. Però, a diferència del matrimoni burgès, que té

una funció econòmica individual i que és l'aliança entre dues fortunes, el matrimoni pirinenc vascó té una funció social: es tracta, d'una banda, de mantenir i garantir l'existència del grup que es troba a la casa i, de l'altra, de mantenir l'equilibri economicosocial de la "*vesiau*".

Així, i abans que qualsevol altra cosa, rarament es casaven dos hereus junts. Ja que, si aquest era el cas, quin dels dos hereus hauria "anat gendre" o "anat nora" i hauria abandonat d'aquesta manera casa seva i les seves funcions de cap de casa? Què s'hauria fet amb els béns? S'haurien reagrupat, desequilibrant així econòmicament la "*vesiau*" per la creació d'una unitat massa important i dificultant la gestió col·lectiva dels béns comuns? De quina casa serien els nens nounats? Quina és la casa –i per tant el "nom de casa"– que hauria desaparegut absorbida per l'altra amb el reagrupament? La desaparició d'una casa és inconcebible i considerada com una desgràcia ja que es percep com una mort: la del grup sense el qual l'individu no existeix i ja no té més identitat.

Per conseqüent, ja que no es podien casar dos hereus entre ells, casaven una hereva amb un benjamí que "venia gendre" a casa d'ella i un hereu amb una benjamina que "venia nora" a casa d'ell.

Les unions es preparaven minuciosament des de la infantesa dels interessats. S'estudiava llargament les possibilitats d'associació amb tal o tal "*ostau*" en base a la importància de les cases: s'esforçaven per fer venir gendre o nora a la casa un/a benjamí/ina de "bona casa" que aportaria una dot confortable. A la vegada, casar els seus propis benjamins/ines amb cases modestes perquè, en aquest cas, només havien de donar una dot modesta...

Així, a Eylie, Daniel Bernié, nascut el 1922, em diu: "Bo, no eren nascuts que... com ho diria? Els casaven 20 anys abans! Amb el meu avi va passar així. Ell deia: no he tingut menester de buscar una noia: me l'han passada a casa" (1992). Honorine, nascuda el 1926, parla en el mateix sentit: "La meva tieta deia: aquí, els nens els casen al bressol" (1990).

A Barousse, Hélène Saint-Martin, nascuda el 1920, aporta una precisió cronològica en la línia dels altres testimonis: "Eren els pares que feien els matrimonis. Observaven la situació. Això ha durat força temps. Fins fa una quarantena d'anys." És a dir, fins als anys 1940-1950, tenint en compte que l'entrevista la vaig fer el 1990.

Tant el benjamí com la benjamina aportaven una dot en casar-se amb un hereu o una hereva (la seva legítima, que equivalia sovint a la seva part d'herència). Però els costums i minutes notarials mostren com aquesta dot o "aquest dot" —es posava en masculí, si es tractava d'un benjamí, com ho va demostrar Gilbert Pène el 1992— era sovint més elevat en el cas de les dones que en el dels homes ja que els homes aportaven, com a llenyataires o ramaders, una força de treball que era molt apreciada en una casa on mancaven braços masculins.

Els estudis de la situació durant l'antic règim mostren que en cas de defunció d'un/a benjamí/ina hi havia "retorn de la dot", un fet força dolorós per a una casa que havia de restituir la dot del difunt o la difunta. Aleshores, per evitar d'haver de tornar la roba (llençols, draps i vestits), els estris i eines, els dos o tres caps de bestiar de les cases més pròsperes, i, més rarament, una suma de diners de fet posat de cantó amb cura, es procurava, segons el cas, o bé de "fer venir gendre" un germà solter del difunt, o bé de "fer venir nora" una germana de la difunta. La solució satisfeia totes dues cases: la que no havia d'efectuar un "retorn de la dot", i la que "col·locava" un benjamí o benjamina que, sense això, s'hauria quedat solter/a.

Per evitar la paga de la dot, el cim de l'habilitat estratègica era el "matrimoni creuat" entre dues cases: s'intercanviaven els benjamins. El o la benjamí/ina de la casa A es casava amb l'hereu/va de la casa B, i el/la benjamí/ina de la casa B es casava amb l'hereu/va de la casa A. L'enquesta mostra que s'estava molt orgullós d'aconseguir aquest tipus d'aliança que tenia com a avantatge molt apreciat el fet de no haver de "dotar" el benjamí i la benjamina "intercanviats". Així, al Nistos, a 20 minuts de Montréjeau, Jeanne Pène, nascuda el 1909, m'explica amb satisfacció com "*La Jana* —és a dir ella mateixa— *s'ei maridada damb Marius, eth darrer. Et Marie s'ei maridada damb Jean, eth ainath*" ("La Jana s'ha casat amb en Màrius, el darrer. I Maria s'ha casat amb Jean, l'hereu"). En aquest exemple, dues germanes nascudes en una mateixa casa s'han casat amb dos germans nascuts en una altra. I Jana, amb el to satisfet del treball ben fet, afegeix: "M'he casat amb el més jove, Màrius, i la meva germana, que era més jove que jo, s'ha casat amb el més gran" (Générest, 1998). Observem que Jana era més gran que el seu home, cosa que no sembla haver trasbalsat ningú. Com em diuen a la Vall d'Oueil o a la Vall d'Aura: "Bo, no era una qüestió d'edat!" I al Biros: "Es miraven més la riquesa que l'edat."

Podia passar que el benjamí s'instal·lés a la casa de l'hereva anys abans del casament per pagar la seva dot amb la seva feina. Sota l'Antic Règim això fou freqüent, tenint en compte que a més s'havien d'assegurar que la parella fos fèrtil i, "normalment, no es casaven més que després d'haver tingut molts nens", escriu Froidour. Aquesta pràctica ha estat mal entesa i impròpiament qualificada d'"intent de matrimoni" en alguns estudis contemporanis. De fet, no es tractava de cap "intent" ja que el contracte entre les dues cases havia estat signat o, almenys, "passat". Per a la comunitat, el contracte anava en primer lloc i era el més decisiu. Prevalia sobre la cerimònia del casament i de fet no era poc freqüent que precedís uns quants anys el casament a l'església. Això mostra molt bé la relació de la vida a la vall amb la institució religiosa, davant de la qual manté una relativa autonomia. Al segle XIX, l'Església du a terme una lluita enèrgica contra aquestes pràctiques. Tot i així, aquestes han perdurat esporàdicament.

Nombrosos testimonis orals contemporanis es refereixen al fet que es practicava com a màxim dos casaments per casa, encara que hi hagués tres o quatre fills: el casament de l'hereu/hereva, és clar, i el casament d'un/a benjamí/ina si es podia fer que anessin gendres o nores a casa d'un hereu o una pubilla. No casaven els altres perquè no els podien casar. Perquè el casament entre dos benjamins junts topava amb el problema insoluble de l'absència de béns materials. Acoplar dos fills menors era "*amassar era ham entab era sed*" (ajuntar la gana i la set).

Hi haurà, tot i així, casaments entre benjamins després de les relatives despoblacions degudes a les epidèmies de còlera del segle XIX, sobretot la del 1854-1855 que va afectar greument l'Alt Cominges. Hi havia hagut casaments de benjamins amb l'extensió de les tales de boscos, però la saturació de l'àrea cultivable s'assoleix durant el Segon Imperi. Només l'emigració definitiva, en la segona meitat del segle XIX, permetrà escollir mútuament les parelles que, a partir d'ara, ja no duran el nom de la casa perquè només es representaran a ells mateixos.

"ANAR GENDRE" O "ANAR COM A SERVENT"

Una incontestable desigualtat apareix en la parella pirinenca. Però aquesta desigualtat no és sexual: és deguda a l'ordre de naixement i a la dialèctica de "quedar-se" o de "marxar". Són els que estan "casats a casa seva" i s'han

quedat, doncs, a la seva llar, que estan en posició dominant, és a dir, els hereus i les pubilles. Quant als que han "vingut gendre" o "vingut nora" i han canviat de grup, són per això mateix inferioritzats; es tracta dels benjamins homes i dones.

Encara que eren tractats correctament, gendre i nora eren aquell o aquella que havien "vingut". El desplaçament significa que no es té res. Cap bé per gestionar. També significa que es deixa el propi grup, posició difícil ja que s'entra, com a estranger, en un altre grup del qual s'agafarà el nom (de la casa). S'intercanvia un paper de genitor o genitora contra la subsistència, a través de la integració en una altra casa. Els gendres i les nores mantenien durant tota la seva vida una posició subalterna i, a taula, la seva filla o el seu fill hereu era servit abans que ells.

Els testimonis són unànimes respecte al fet que valia més, fos quina fos la casa —rica o pobra—, ser l'hereu/va. Marcelle Noguer (nascuda el 1910), de Bethmale, s'exclama: "Encara que no se sigui molt ric, almenys que se sigui *ereter*!" (hereu) (1989). Efectivament, a més del fet que només els hereus estaven segurs de casar-se, la vida d'aquells que "anaven gendres" o "anaven nores" no era sempre paradisíaca. La inferiorització que pesava sobre ells era a vegades dura de viure. Els testimonis d'informadors benjamins, casats fins als anys cinquanta, abunden sobre aquest tema. Observem que sovint tenen una resignació fatalista més que un ànim de revolta i de resistència: el condicionament cultural hi era. Citem per exemple el testimoni d'Henri Fédacou recollit per Henri Buisan a la vall de Barèges: "la meva germana gran, com era costum a la vall de Barèges, s'havia casat a la casa. Jo era el benjamí i havia de fer la meva vida a una altra banda, és a dir trobar una hereva o marxar. Hauria pogut anar gendre a una casa". Però Henri Fédacou va preferir quedar-se solter i fer carrera als PTT (correus francesos). Afegeix, per explicar la seva decisió: "No s'ha de creure que marxar gendre a casa d'una hereva, encara que fos rica, era una situació avantatjosa. Quan li parlava de casament, em responia: «Els que estan casats, són tan servents com jo!»."

El benjamí-gendre estava en una posició de subaltern enfront de la seva dona, situació poc habitual en el nostre Occident patriarcal. Constatem que, en nombroses parelles nascudes en els anys 1910 i casades cap al 1930 i 1940, quan l'hereva era l'esposa, era ella qui tenia lligades les cordes de la bossa i decidia la gestió de la casa. A Binos, a la Vall de la Pique, Jean-Marie Guaus

(nascut el 1930) evoca la seva mare, "amb qui no s'havia de discutir" ja que deia "*qu'i jo que comandi que so à casa mio*" (sóc jo qui mana perquè estic a casa meva) (1990).

Només he anotat un cas de casament entre dos hereus, però en una situació particular que, de fet, s'inscriu en l'esquema clàssic de l'aliança entre hereus i benjamins: "el casament s'havia fet entre una hereva d'una casa pròspera i un hereu d'una casa pobra que havia «vingut gendre» a casa de la seva dona: no tenien res, els de «*Minhon*». I bé, ha dormit sovint a l'estable de les vaques" (1985). Més que el fet de ser hereu o benjamí, és el fet de "venir gendre" o de "venir nora" que era inferioritzant.

La generació nascuda cap al 1925-1930 és una generació de canvi, la del pas del vell món tradicional encara ancorat al passat però amb un sòlid concepte de grup, al de l'individu alliberat de la casa i que ha realitzat tot sol les seves decisions conjugals. Els enregistraments de benjamins i benjamines nascuts als voltants de 1930 mostren, això no obstant, el perdurament dels condicionaments sòlidament arrelats: sovint, els qui han "vingut" gendre o nora expressen un distanciament del codi anterior, del qual és a vegades permès de demanar-se si és realment acomplert o si encara es troba en el punt de rebel·lió o de negativa verbalitzada. Així, a Estouéou d'En Haut, Hélène Pélissé, nascuda el 1926, em diu: "Jo he vingut aquí. Només sóc la nora. La meva sogra em diu sovint que no tinc res. Però m'és igual" (1991). Anotem la formulació autodesvaloritzadora: "només sóc la nora..."

A partir de la III República, hi havia hagut flexibilitzacions respecte l'herència i la part dels benjamins: el costum del "quart de més" per a l'hereu o del terç, si només eren dos nens. A Bethmale, on aquesta pràctica estava ben instal·lada, l'hereu tenia la quarta part de la globalitat de l'herència, a la qual s'hi afegia el quart de la resta si eren quatre, el terç si eren tres. L'hereu/va es quedava a la casa, amb el càrrec de mantenir i cuidar els vells.

Fins a la III República, els benjamins que no havien pogut "anar gendres o nores" es quedaven a casa seva en una posició de servent-solter de per vida, fet molt estès a la Vascònia pirinenca. El "celibat doble", masculí o femení, als Pirineus fou molt de temps el més alt de França. La segona meitat del segle XIX hi haugé una emigració sovint definitiva cap a les Amèriques (sobretot central i del sud).

Abans i tot de 1914 i sobretot des dels anys trenta, es dóna un capgirament en les posicions socials dels benjamins i dels hereus: el document oral mostra que, des de les dues entreguerres, la condició d'hereu/va ja no és viscuda en molts casos com un avantatge. Beneficiant-se d'una República més social on es desenvolupen els serveis públics, nombrosos benjamins i benjamines entraran en les administracions i els funcionariats. Ells i elles seran carters, duaners, empleats de la SNCF, policies o mestres gràcies a l'Ecole Normale que era gratuïta i que va salvar, doncs, molts benjamins pobres. Això no obstant, és un fet que la vida d'aquests benjamins esdevinguts funcionaris o administradors ha estat menys difícil que la de molts hereus que vivien humilment una existència de pastors o d'agropastors cada cop més aleatòria al llarg del segle XX en una economia de muntanya ruïnosa.

"CASAMENTS PACTATS" I LLIBERTAT SEXUAL

Com vivien els casaments pactats els afectats? Els testimonis mostren que la pressió social i el condicionament cultural patits des de la infància eren tals que, en regla general, es conformaven: Lucie Antras em diu, a La Traverse: "Encara que ella no tingués ben bé una idea... o si era un nen que no tenia la idea, se'ls forçava perquè es prenguessin l'un a l'altre, vegi..."; "I n'hi havia que s'hi resistien?"; "Oh! Sí que n'hi devia haver alguns però no gaires!"(1990).

Laurent Guiraud, nascut el 1923, a Malvezie, és més precís: "Els pares havien fet sovint els arranjaments. I quan anàvem a guardar les vaques, fins i tot, ens deien: «Mira, tu aniràs a guardar les vaques allà, hi ha una tal que anirà a guardar les cabres al costat. Sigueu bons minyons!» Però ens hi enviaven, eh! Era regular d'aquesta manera. I no hi havia problemes si ens trobaven divertint-nos, de vegades, mentre que sí que n'hi hauria hagut amb d'altres. Això m'ha passat a mi mateix, oh sí! Sempre intentaven fer-nos freqüentar la que estigués prevista."

"— I, fins quan va durar?

— Va durar fins una mica després de la guerra, però de menys en menys.

— Als anys cinquanta?

— Als anys cinquanta. Després, els joves, marxaven" (1986).

Henri Fédacou també expressa, tot analitzant-lo, el mateix conformisme dòcil: "Aquestes regles eren tan acceptades i ens semblaven tan naturals que finalment la cosa es feia sense obstacles."

L'enquesta mostra que aquest conformisme davant del dret costumari s'acompanyava, en les dones, d'una llibertat comportamental que no es troba en les societats burgeses i cristianes. Així, Berta de Peyraton (nascuda el 1902), il·lustra una actitud llargament estesa: "Pels casaments, els pares s'arreglaven. Però nosaltres, fèiem el que volíem" (Vall del Job, 1988). Pel que fa a Jeanne de Davath (nascuda el 1903 a la regió d'Aspet), enuncia com la cosa més natural del món: "vaig perdre la meva virginitat una nit de Sant Joan i la meva mare no va dir res perquè era Sant Joan" (1983). Recordem que Sant Joan representa la cristianització parcial del solstici d'estiu, moment clau del calendari tradicional vascó, nit en què hi havia, com em diuen sovint, "*mai de potos que de pregarias*" (més petons que pregàries).

S'entén que aquesta llibertat femenina i masculina, lluny de normes de comportament franceses i de la moral cristiana, va poder sobtar els viatgers del Pirineu que arribaven de la França patriarcal. Ja, llavors, el terrible de Lancre al País Basc havia catalogat com a criatures de Satan aquestes dones que vivien en la igualtat social amb els homes, en aquest món pirinenc vascó on els comportaments amb els diversos ritus de caire religiós eren encara precristians. Ángel Gari Lacruz, a *Sabbats en Aragón*, ha mostrat molt bé, el 1993, com el cristianisme ha diabolitzat al País Basc un viscut religiós força impregnat de creences vascones precristianes (recordem que la bruixeria era un concepte desconegut entre els bascos abans del cristianisme inquisitorial. La lingüística és reveladora: tots els termes que toquen a la bruixeria són termes que emanen del francès, com "*sorguin*" o "*sorguinia*"). Froidour, Gran Mestre de les Aigües i Boscos al departament de Tolosa, escrivia el 1670 al seu *Mémoire du Pays et des Etats de Bigorre*: "*les Bigourdanes sont grandes putains*". Pel que fa als bearnesos, retreuen als seus veïns bascos "l'excés de llibertat sexual que deixen a la joventut" (diari patuès: *Le Mémorial des Pyrénées* del 28 de novembre de 1837). És un fet que l'activitat mixta lúdica era sovint ludicosexual tenint en compte les meves gravacions fetes sobre el terreny: el joc del "*cotelo-moru*", per exemple, que era un pretext per a una exploració mútua –i limitada– dels cossos o el dels "*quatre cantos*", que no eren els quatre punts innocents practicats a la plaça del poble sinó un joc mixt que tenia lloc en un indret fora de l'abast de qualsevol mirada.

Les activitats ludicosexuals semblen a vegades haver estat acompanyades d'una pràctica reservada a la fracció femenina del jovent, pràctica sens dubte rara a Europa (sobretot a l'Europa meridional). Es tractava de la captura feta per un grup de dones solteres (fadrines) d'un home que viatjava sol, com per exemple els que s'anomenaven "viatgers", menors de família que durant alguns mesos de l'any anaven a vendre petit material a algunes regions de França o d'Espanya. La "captura" es feia col·lectivament, per permetre la utilització sexual del capturat per una de les noies joves del grup. Denis Saurat escriu el 1920 i fa menció del costum com si subsistís encara a principis del segle XX: "Era costum que les noies joves es passegessin en grups de 8 a 10. Elles esperaven trobar-se amb un home jove sol. Els homes casats els deixaven en pau. Fins i tot s'ho estalviaven els homes joves del mateix poble. Però si un estranger es trobava en un indret solitari, les joves es precipitaven sobre ell i es comportaven com les filles del Pacífic, excepte que mai no el mataven". N'estem contents...

Dues informadores van tocar el tema per a mi. Dues només, però els seus testimoniatges són rics i importants ja que es tracta de testimonis de primera mà que expliquen, doncs, una experiència directa. La primera informant tenia 88 anys quan em va parlar, el 1975, d'un d'aquests "atacs" acomplerts amb èxit. Gran i sola —era una "*hilha*" (filla que s'ha quedat soltera)—, Maria C. era una excel·lent informant amb qui vaig entaular, gràcies a unes visites freqüents, uns lligams afectius. Això explica que me'n parlés: "Nosaltres també, una vegada. Érem nou. Era un «viatger». Venia rellotges. Llavors el vam lligar i va haver-hi una que li va desfer els tirants per treure-li els pantalons. Sí, així sense pantalons, no podia marxar ja. Llavors n'hi ha una que va fer amb ell el que hi havia a fer i quan ell ho va entendre, doncs bé, sí, ell també ho va fer".

El 1977, a la mateixa Vall de la Bellongue, la meva segona informant, en el seu cas, va rebutjar d'anar més lluny en el relat: "només ho vaig fer un cop, i encara per ajudar-les." Reticent a explicar una història més detallada, va tornar a la seva tasca de rentar les mongetes tot rondinant un "Bon diu (bon déu), no se'n faci, estava ben content ell, va!" Es va trobar més còmoda en una entrevista despersonalitzada tot confirmant una informació ja recollida: l'agressió es feia en benefici d'una germana menor, soltera, d'edat madura (30 o 35 anys) i que no es casaria. Hem constatat que la comunitat femenina

ha posseït, doncs, fins fa poc una organització autònoma, independent de la comunitat masculina.

IGUALTAT SOCIAL I PRIMACIA D'ALLÒ FEMENÍ

Estrabó es va equivocar quan afirmava que en els càntabres hi ha "un veritable matriarcat" que s'estén als Pirineus? De fet, no és l'únic a parlar de matriarcat: Henri Lefèbvre s'obstina a creure en els seus estudis, que poden ser excel·lents d'altra banda —ha vist força bé com l'Església i el poder fundat sobre el dret romà fracassen davant del dret costumari pirinenc—, en una societat tradicional pirinenca on hi hauria "primacia de les dones".

De fet, la "primacia" que apareix en l'àmbit públic social i en l'àmbit privat de la casa no està sexualitzada i no és la de les dones. És la del "*cap d'ostau*", ja sigui home o dona. L'estudi del costum escrit i el que es desprèn del costum oral mostren més aviat una igualtat social dels sexes que fa que no puguem parlar més de patriarcat que de matriarcat —o a la inversa— en la societat tradicional vascona. La "primacia de les dones" ens sembla el resultat del judici falsejat per investigadors pastats de cultura androcèntrica i patriarcal que descobriren amb sorpresa als Pirineus occidentals i centrals una existència social de les dones a la qual no estaven acostumats. Culturocentrats, la seva mirada ha restat guiada per les referències androcràtiques: persuadits que la jerarquia és consubstancial a totes les societats, han assimilat les dones "*cap d'ostau*" al "*pater familias*" i el seu punt de vista amplificador ha transformat en primacia el que no era més que igualtat.

Si bé no hi ha primacia social de les dones, l'estudi dels rituals, dels comportaments i de les creences mostra que hi ha, en canvi, una primacia d'allò femení. Aquesta presència primera d'allò femení és visible dins tot un sistema simbòlic, ja sigui de la mitologia, dels costums calendaris o del conjunt ritualitzador religiós. Les divinitats femenines abunden en el conjunt mitològic que era majoritàriament de domini femení. Aquestes divinitats femenines (les "*hadas*" —fades—, "*damas*" —dames— i "*demaiselas*" —senyoretes—) benèfiques i lligades a la fertilitat i a la fecunditat, sempre són "*chtonianes*" en un món que està limitat a la terra i on el cel no existeix. La Terra-mare protohistòrica està sempre allà... En canvi, la idea del principi masculí creador, present en els monoteïsmes indoeuropeus en coherència amb estructures socials piramidals, està aquí absent: no hi ha un sol mite dels orígens a la tradició oral vascona. Això està en coherència amb l'estructura

social de les valls no piramidal i sense principi dominant, organitzada en comunitats gestionades col·lectivament, no jerarquitzades i sense divinitat creadora.

Aquest sistema religiós confirma la pertinença de la cultura pirinenca a una època antiga, preindoeuropea, on el principi femení està assimilat a la Terra-úter, òrgan omnicontinent, com ho és l'univers mateix per al pensament vascó. Una època almenys protohistòrica, anterior a l'agricultura, a la instal·lació de la propietat privada i, doncs, a les societats jerarquitzades on domina allò masculí. La societat pirinenca vascona seria el dinosaure de les societats contemporànies?

Algunes anàlisis antropològiques contemporànies ens deixen perplexos pel que fa al lloc que cal donar a la societat tradicional vascona no patriarcal. Pensem en Lévi-Strauss, quan afirma que a totes les societats hi ha una invariable, l'asimetria social dels sexes, i quan fa d'aquesta asimetria un progrés en la història de l'home ja que marcaria el "passatge de la Natura a la Cultura". Quan afegeix també que "no coneix cap societat simètrica"...

És una llàstima que Lévi-Strauss no vingués mai a explorar aquestes terres pirinenques mal conegudes. Això ens hauria evitat topar-nos tan sovint en la seva obra amb el paradigma de la "circulació de les dones", conseqüència de la desigualtat congenital entre els sexes, "circulació" que fa de les dones objectes d'intercanvi entre "egos" masculins i que representa per ell un principi universal. Si Lévi-Strauss hagués estudiat les poblacions indígenes pirinenques, hauria pogut constatar que, en aquesta societat no patriarcal, els homes-menors "circulen" tant com les dones-menors.

La primogenitura absoluta en la documentació escrita

Per molt que estiguem aquí en l'àmbit de l'oralitat i, doncs, en país de dret costumari, alguns costums de les valls referents al dret públic van ser redactats a vegades. Per dir veritat, força tard, al segle XVII o principis del XVIII. N'hi ha, com el costum de Barèges, redactat el 1670, que defineixen clarament la primogenitura absoluta: "El primer nascut fruit del casament, ja sigui mascle o femella, és hereu de tot tipus de béns de la natura que siguin (...) és a dir, sense cap diferència, posseïts pels pares i mares, avis i àvies o altres en línia superior i ascendent". Es troba el mateix contingut sense ambigüitats al costum i tradicions d'Anclades (1700), als de Cauterets

(1740-1760) i als del Lavedan, redactats el 1704, on es pot llegit que "els primogènits, mascles o femelles de manera indiferent, són per fideïcomís perpetu, els hereus de les cases d'on provenen i dels béns de soca arrel, excloent-ne els altres germans i germanes menors cadascun dels quals només té els seus legítims".

A través del segle XIX, és cert, pocs autors han fet al·lusió a l'existència d'una primogenitura absoluta: Élisée Reclus, a la introducció de l'*Itinéraire des Pyrénées de Joannes*, el 1862, escriu: "Els antics bascos reconeixien a la dona les mateixes aptituds que a l'home per fundar la família i mantenir-la en la prosperitat". Fixem-nos que parla d'"antics bascos". En canvi, Cordier parla dels seus contemporanis. Aquest erudit es distingeix per un pensament i una actitud que destaquen pel seu avenç respecte al seu temps: treballa sobre el terreny i recull el document oral estudiant-lo "des de l'interior", amb un mètode que no és altra cosa que la de l'etnologia contemporània. I a dos dels seus treballs —*Le droit de famille aux Pyrénées*, el 1859, i *De l'organisation de la famille chez les Basques*, el 1869—, subratlla com les seves observacions li han ensenyat l'existència de la primogenitura absoluta. Citem Le Play, ben segur, que treballa el 1855 al Lavedan i que és l'inventor del concepte de família de soca-rel, el qual és, de fet, el de la "casa" amb dret d'hereu. I Rosapelly que, a les *Traditions et coutumes des Hautes-Pyrénées* cita el costum d'Anclades, del 1700, que diu: "Quan un home es casa gendre a casa d'una pubilla, els béns adquirits per ell venen a la disposició i profit de la dona". Val la pena destacar que hi ha escrit "la" dona i no "la seva" dona: l'hereva —pubilla— no pertany, doncs, al seu marit en aquesta societat no patriarcal, però sí a la seva casa. Rosapelly fa al·lusió també a les observacions personals, fetes durant la segona meitat del segle XIX, escrivint: "El dret de primogenitura que es contempla a moltes famílies a favor de les filles ha donat a la dona una gran autoritat (...) Els gendres prenen el nom de família de les seves dones i els nens que en resulten el porten també preferentment al del pare, això es practica normalment". I també: "El dret de primogenitura és, amb el seu més gran rigor, contemplat entre algunes famílies. El primogènit, nen o nena, sigui quina sigui l'edat, es fa servir a taula per la seva mare". No oblidem l'abat Izac, que va mostrar, al *Bulletin de la Société Ramond*, el 1924 i el 1926, que "el primogènit, nen o nena, és l'hereu" a la Vall de Bareges.

Des dels anys cinquanta s'han fet excel·lents recerques històriques. Demostren que existeixen dos àmbits pirinencs amb una dicotomia clara: el de l'est, llenguadocià, latinitzat i després visigotitzat i on es va instal·lar el dret romà i el patriarcat; i el del centre i l'oest, gascó i basc —els dos termes tenen l'origen en el mateix mot, el de "vascó", deformat pels segles i la història—, terres de dret costumari on regnava un dret de primogenitura sovint absolut. Citem Henri Lefèbvre, el 1954, Dinguirard el 1965 pel nom de la casa, Poumarède de 1972 a 1999, alguns mestratges universitaris durant els anys setanta amb Philippe Labatut o Serge Briffaud, Philippe de Latour el 1979, veritable precursor amb la seva definició de la condició femenina pirinenca que va pressentir lúcidament, Soulet el 1974 i la seva *Vie quotidienne dans les Pyrénées sous l'Ancien Régime*, Mireille Sicard, René Souriac, etc. Però cal constatar que, entre alguns d'ells, un cert condicionament androcèntric els ha fet tractar el tema de manera força lateral. Sí bé l'honestedat i el rigor dels investigadors fa que hi hagi una referència a la primogenitura absoluta, en canvi, un culturocentrisme deformador fa que gairebé no facin emergir aquesta primogenitura absoluta si no és amb una visió masculinitzant que porta de nou ràpidament el dret de primogenitura a un àmbit exclusivament masculí i nega la importància primordial de la "casa".

Fins als anys setanta, els treballs de recerca històrica són poc nombrosos i limitats a l'antic règim. Poumarède, amb els seus destacats treballs, representa un precursor. De fet, després de la publicació de la meva tesi d'Estat el 1987 —*Femmes pyrénéennes. Un statut social exceptionnel en Europe*—, cal esperar fins als anys vuitanta i, sobretot, els noranta per beneficiar-se de treballs tot sovint fets a partir de minutes notarials i que mostren, gràcies a aquestes últimes, per la via de l'escrit, l'existència de la primogenitura absoluta i la seva perduració als Pirineus centrals. Treballs d'allò més importants que, com escriu Rolande Bonnain als seus estudis sobre Bigorra: "Si el testament és fonamental en país de dret escrit, no és obligatori ni necessari a les valls pirinenques ja que és el costum —la tradició— la que designa l'hereu". Citem les notables recerques del "Collectif groupe dépouillement des archives notariales" de la Société d'Etudes des Sept Vallées, investigacions fetes per l'Antic Règim i publicades fa poc a *Lavedan et Pays Toy*, primer el 1999, "Le statut des femmes en Lavedan sous l'Ancien Régime", i després, el 2000, "La «maison» et le droit d'aînesse pour l'Ancien Régime en Lavedan". Destaquem també finalment els treballs de Cauhapé, els d'Etchelécou, sense oblidar els d'Anne Zink per a la part oest dels Pirineus.

BIBLIOGRAFIA

ARBANÈRE Etienne-Gabriel, *Tableau des Pyrénées françaises*, Paris, 1828.

AUGUSTINS Georges, "Maison et société dans les Baronnies au XIXe siècle", *Les Baronnies des Pyrénées*, EHESS, París, t. 1, 1981.

– "Un point de vue comparatif sur les Pyrénées", *Les Baronnies des Pyrénées*, EHESS, París, t. 2, 1983.

– "La perduration des groupes domestiques", *L'Homee*, 148, octubre-novembre de 1998.

BARANDARIAN José Miguel de, "La religion des anciens basques", *Obras completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, t. 2, 1972.

BONNAIN Rolande, "Les bonnes maisons", *Les Baronnies des Pyrénées*, EHESS, París, t. 1, 1981.

– "Une économie de la sociabilité: entraide, échanges et relations de voisinage dans un village pyrénéen", *Les Baronnies des Pyrénées*, EHESS, París, t. 1, 1981.

– "Vie quotidienne et vie de relation en région submontagneuse des Pyrénées centrales à la fin du XIXe siècle", *Les Pyrénées et les Carpathes du XVIe au XXe siècle*, Editions Scientifiques de Pologne, 1981.

– "Le mariage dans les Pyrénées centrades, 1769-1836", *Les Baronnies des Pyrénées*, EHESS, París, t. 2, 1983.

BRIFFAUD Serge, *Aspects de la famille et des mentalités collectives dans la région de Luchon (1650-1790), d'après les testaments et contrats de mariage*, Mémoire de Maîtrise, Université de Toulouse-Le Mirail, 1984.

BUISAN Georges, *Henri Fédacou raconte (Gèdre)*, Editions Cairn, 2001 (reedició).

Collectif Groupe Dépouillement des Archives Notariales du Lavedan, "Le statut des femmes en Lavedan sous l'Ancien Régime", *Revue Lavedan et Pays Toy*, 30, 1999.

– "La maison et le droit d'aînesse sous l'Ancien Régime en Lavedan", *Revue Lavedan et Pays Toy*, 31, 2000.

Contes. L'imaginari gascon, Reclams, Pau, 1995.

CORDIER Eugène, *Le droit de famille aux Pyrénées*, París, 1859.

– "De l'organisation de la famille chez les Basques", *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, juliol-desembre 1868 i maig-juny de 1869.

DINGUIRARD Jean-Claude, "A propos du nom de maison en Haute-Gascogne", *Via Domitia*, XI, 1965.

ETCHELECOU André, *Transition démographique et système coutumier dans les Pyrénées occidentales*, PUF, París, 1991.

ETCHEVERRY L., *Les coutumes successorales du Pays Basque au XIXe siècle. La tradition au Pays Basque*, París, 1899.

FROIDOUR Louis de, "Lettres", *Revues de Gascogne*, Casteran, 1898.

GRATACOS Isaure, *Femmes pyrénéennes. Un statut social exceptionnel en Europe*, Privat, Tolosa, 1987 (reedició el 2003).

IZAC Abbé, "Moeurs et coutumes dans la vallée de Barèges", *Société Ramond*, 1924-1926.

LABATUT Philippe, *Les contrats de mariage dans le Pays Basque rural sous le Second Empire*, Mémoire de Maîtrise, Université de Toulouse-Le Mirail, 1975.

LAGARDE Anne-Marie, *Les Basques. Société traditionnelle et symétrie des sexes*, L'Harmattan, París, 2003.

LATOUR Philippe de, "D'un ancien féminisme du côté des Pyrénées et d'un antiféminisme venu d'ailleurs", *Revue de Comminges. Pyrénées Centrales*, t. XCII, 1979.

LEFEBVRE Henri, *Les communautés paysannes pyrénéennes*, tesi doctoral, París, 1954.

LEFEBVRE Henri, *La vallée de Campan*, PUF, París, 1971.

LEFEBVRE Henri, *Pyrénées*, Cairn, Pau, 2001.

MASSOURE Jean-Louis, *Le Pays Toy*, 1999.

PENE Gilbert, *Les rapports patrimoniaux entre époux dans la tradition pyrénéenne sous l'Ancien Régime*, 1992.

POUMARÈDE Jacques, "Les communautés de vallées dans les Pyrénées françaises", *Pyrénées*, 114, 1978.

– "Famille et individu", *Bigorre et Quatre Vallées*, Société Nouvelle d'Editions Régionales, Pau, 1981.

– "Une rédaction coutumière à la veille de la Révolution: les coutumes de Barèges et de Lavedan", *Coutumes et libertés*, Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1988.

– "La famille pyrénéenne: état de la question", *Actes du 52e congrès de la Fédération Historique de Midi-Pyrénées*, Société d'Etudes du Comminges, 1999.

RAMOND DE CARBONNIÈRES Louis, *Observations. Carnets*, 1789.

RECLUS Elisée, "Introduction", *Itinéraire des Pyrénées de Joannes*, Hachette, París, 1862.

ROSAPELLY Norbert, *Traditions et coutumes des Hautes-Pyrénées*, reedició de la Société Académique des Hautes-Pyrénées.

SICARD Mireille, "Mariage et famille en vallée de Luchon à la veille de la Révolution", *Mélanges pour Roger Aubenas*, Société d'Histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, fasc. 9, 1974.

SOULET Jean-François, *Les Pyrénées au XIXe siècle [t. 1: Organisation sociale et mentalités; t. 2: Une société en dissidence]*, Eché, Tolosa, 1987.

YOUNG Arthur, *Voyages en France (1787-1788-1789). Journal de voyages*, Armand Colin, París, 1976.

ZINK Anne, *L'héritier de la maison. Géographie coutumière du Sud de la France sous l'Ancien Régime*, EHESS, París, 1993.