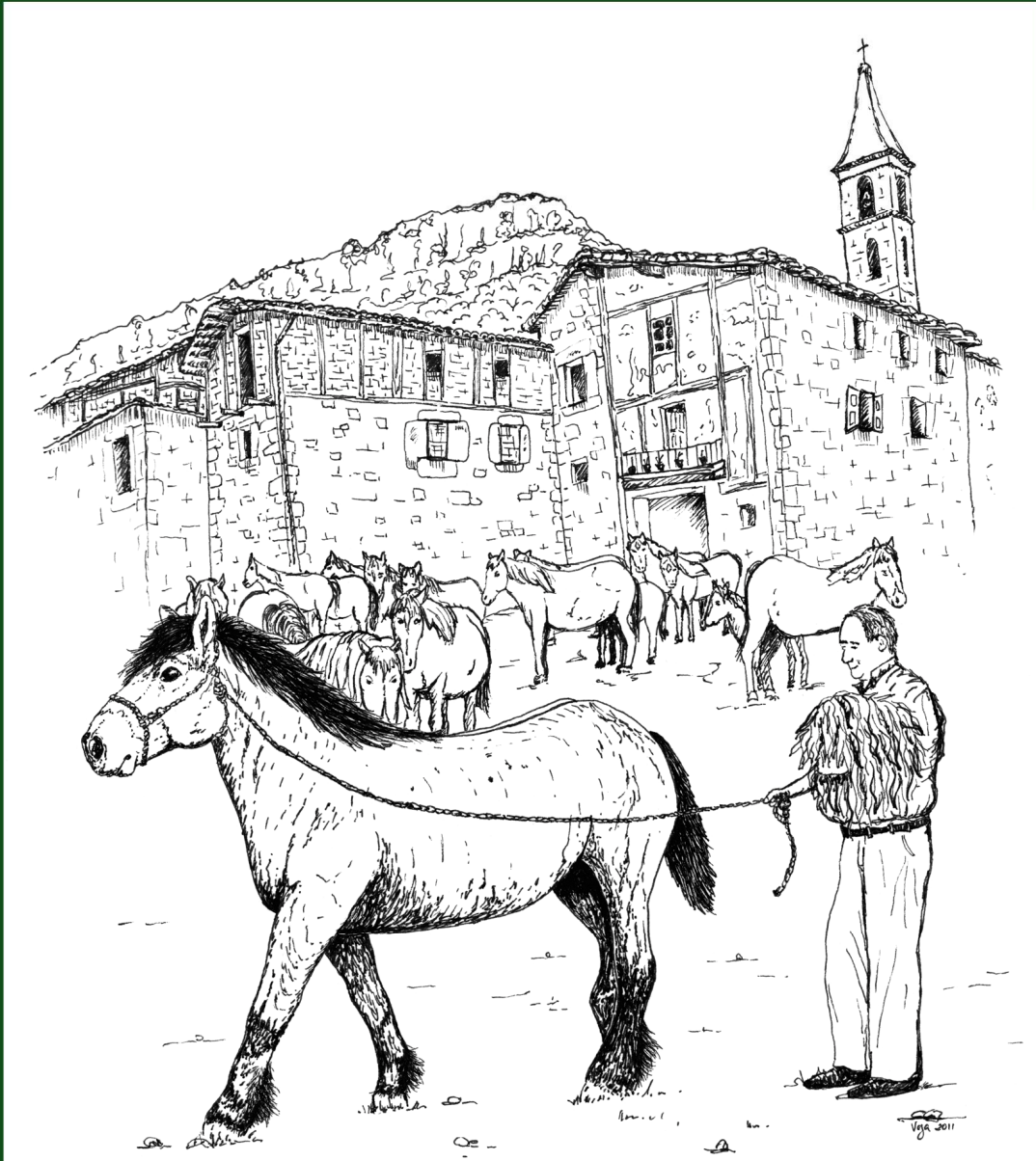


CABALLOS DE MONTE Y CARNE DE POTRO

Análisis antropológico de un proceso contemporáneo de construcción identitaria, cultural y económica en la Montaña Alavesa.



IXONE FERNANDEZ DE LABASTIDA MEDINA
Septiembre del 2011

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LOS VALORES Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LOS VALORES Y
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

CABALLOS DE MONTE Y CARNE DE POTRO.

Análisis antropológico de un proceso contemporáneo de construcción identitaria,
cultural y económica en la Montaña Alavesa.

IXONE FERNANDEZ DE LABASTIDA MEDINA

Director:
Kepa Fernandez de Larrinoa

Septiembre del 2011

“La paciencia es la más heroica de las virtudes, precisamente porque carece de toda apariencia de heroísmo”.

Giacomo Leopardi

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	11
RESUMEN	12
INTRODUCCIÓN	13
PARTE 1. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO	36
CAPÍTULO 1.....	37
OBJETO DE ESTUDIO Y ANTECEDENTES	37
1.1. Objeto de estudio	37
1.2. Antecedentes	41
1.3. Contextualización: la antropología en Álava	49
CAPÍTULO 2.....	57
MARCO TEÓRICO.....	57
2.1. Áreas de conocimiento	58
2.2. Aportaciones desde la Antropología de la Alimentación	59
2.3. Aportaciones desde la Antropología del Patrimonio.....	65
2.4. Aportaciones desde la Antropología del Desarrollo.....	92
CAPÍTULO 3.....	104
MARCO METODOLÓGICO.....	104
3.1. Hipótesis generales de trabajo.....	104
3.2. Unidades de análisis.....	105
3.3. Unidades de observación	106
3.4. Campos o áreas de estudio	108
3.5. Trabajo de campo y técnicas de recogida de información	110

PARTE 2. GEOGRAFÍA, HISTORIA Y CULTURA: UN ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DEL LUGAR 118

CAPITULO 4.....119

LA MONTAÑA ALAVESA: MARCO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO.....119

- 4.1. Descripción general de la comarca 120
- 4.2. El contexto físico 124
- 4.3. El contexto socioeconómico 141
- 4.4. La estructura municipal..... 158
- 4.5. Conclusión 189

CAPÍTULO 5.....194

EL GANADO CABALLAR: MARCO HISTÓRICO-CULTURAL194

- 5.1. La mente del caballo según la perspectiva de la doma natural..... 195
- 5.2. Interpretación sobre la relación histórica entre la especie humana y la equina 198
- 5.3. Análisis transcultural sobre el simbolismo y la espiritualidad en torno al caballo..... 233
- 5.4. Conclusión 240

CAPÍTULO 6.....244

EL GANADO CABALLAR EN LA MONTAÑA ALAVESA: LA SOCIEDAD RURAL TRADICIONAL244

- 6.1. La relación entre los primeros habitantes del País Vasco y los caballos..... 245
- 6.2. Representación espiritual: la diosa Epona en la zona de Izki 251
- 6.3. Espacio y territorio: las zonas de montaña de la comarca..... 255
- 6.4. La sociedad tradicional en las zonas de montaña de Álava..... 277
- 6.5. La centralidad de la ganadería en el modelo económico tradicional de las zonas de montaña de Álava. 300
- 6.6. La cultura caballar en los pueblos de la zona de montaña de Álava. 314
- 6.7. Conclusión 338

PARTE 3. LA SOCIEDAD RURAL POSTRADICIONAL EN LA MONTAÑA ALAVESA 343

CAPÍTULO 7.....344

MODERNIZACIÓN Y REESTRUCTURACIÓN SOCIOCULTURAL EN MONTAÑA ALAVESA344

- 7.1. El proceso de modernización en las zonas de montaña de Álava 345
- 7.2. La crisis del modelo modernista 352

7.3. La reestructuración sociocultural y económica de las zonas de montaña de Álava. ...	355
7.4. Ejemplo etnográfico sobre una estrategia de construcción de la identidad local a través de la recuperación del lugar y la celebración tradicional en la montaña de Álava: la reunión de la Junta de Izki Alto	358
7.5. Conclusión	372
CAPÍTULO 8.....	377
REESTRUCTURACIÓN DE LA GANADERÍA EQUINA EN LA MONTAÑA ALAVESA: LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL CABALLO DE MONTE DEL PAÍS VASCO.....	377
8.1. La yegua de monte alavés en peligro de extinción: crisis de la ganadería equina en la zona de la montaña.....	378
8.2. La constitución de la yegua de monte alavés como reliquia: primer paso hacia la reestructuración de la ganadería equina en la montaña.	384
8.3. El Caballo de Monte del País Vasco como símbolo del lugar: la consolidación del proyecto identitario.	387
8.4. Morfología y manejo del Caballo de Monte del País Vasco.....	398
8.5. Situación actual de la raza del Caballo de Monte del País Vasco	416
8.6. Ejemplo etnográfico sobre una estrategia para la construcción postradicional del Caballo de Monte del País Vasco: la subasta de sementales del Centro de Testaje de Markinez	424
8.7. Conclusión	430
PARTE 4. DE LA ‘RETRADICIONALIZACIÓN’ A LA ‘REECONOMIZACIÓN’ DE LA GANADERÍA EQUINA EN LA MONTAÑA ALAVESA	435
CAPÍTULO 9.....	436
LA DIMENSIÓN ECONÓMICA: EL CONSUMO DE POTRO COMO ALIMENTO.....	436
9.1. Antecedentes limitantes: el carácter marginal de la carne de caballo.	437
9.2. Descripción y características de la carne de potro	439
9.3. Producción y comercialización de ganado caballar	442
9.4. Canales de comercialización de la carne de potro de Monte del País Vasco	467
9.5. Estrategias no convencionales de comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco en las zonas de montaña de Álava.....	470
9.6. Conclusión	493

CAPÍTULO 10.....	498
LA DIMENSIÓN CULTURAL: EL CONSUMO DE POTRO COMO SÍMBOLO IDENTITARIO.	498
10.1. De la hipofagia a la aversión hacia la carne de caballo.....	499
10.2. Interpretaciones culturalistas y estructuralistas sobre la aversión hacia la carne de potro	506
10.3. Explicaciones materialistas sobre la aversión hacia la carne de potro de monte del País Vasco	534
10.4. Conclusión	540
CAPÍTULO 11.....	546
LA FIESTA DEL CABALLO DE MONTE Y LA CARNE DE POTRO EN LAS ZONAS DE MONTAÑA ALAVESA: DE LA REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD LOCAL A LA CONSTRUCCIÓN DEL PRODUCTO GANADERO.	546
11.1. Aspectos formales sobre la fiesta del Día del Caballo y La Carne de Potro de la Montaña Alavesa.	548
11.2. La transferencia simbólica desde el caballo hasta la carne de potro en la fiesta	590
11.3. Conclusión	599
RECAPITULACIÓN	605
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	616
Libros, capítulos de libro y artículos	616
Leyes, normas y documentos técnicos.....	625
Sitios electrónicos	626
COMUNICACIONES PERSONALES	628
ANEXO Nº 1.....	634
ANEXO Nº 2.....	637
ANEXO Nº 3.....	641
ANEXO Nº 4.....	644

ANEXO N°5.....	646
ANEXO N° 6.....	648
ANEXO N° 7.....	650
ANEXO N° 8.....	652

PRESENTACIÓN

El presente estudio comenzó en el año 2004, fecha en la que finalicé el curso de doctorado *Cultura y Sociedad* impartido por el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). El trabajo de investigación con el que conseguí la suficiencia investigadora, *La reestructuración sociocultural de las zonas desfavorecidas de montaña*, supuso un importante precedente para esta disertación.

En el año 2002 recibí una beca pre-doctoral impartida por el Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco, la cual tuvo una duración de cuatro años. En el año 2003 formé parte de un equipo multidisciplinar de investigación formado por profesionales de la UPV, dentro del cual realicé trabajo de campo en el enclave de Treviño. Este proyecto fue decisivo para la elección del tema de mi tesis doctoral ya que aquel trabajo versaba sobre las relaciones culturales entre el enclave y la provincia de Álava y al limitar el mismo por el Sureste con la comarca de Montaña Alavesa, mis estancias en la misma en aquella época fueron abundantes. Este primer acercamiento al lugar de estudio también me permitió conocer a algunos de los que, posteriormente, se convertirían en informantes privilegiados para el desarrollo del presente trabajo.

Otras estancias en universidades del extranjero como la University College Cork (Irlanda) o la Universidad Tecnológica Equinoccial (Ecuador) también contribuyeron a ampliar mi formación en temas relacionados con desarrollo rural, alimentación y patrimonio cultural.

En definitiva, la elección del tema del presente trabajo de investigación responde a mi interés hacia la realidad actual del espacio rural alavés. Esta inclinación personal hacia el análisis de la ruralidad en la vertiente mediterránea del País Vasco surgió cuando detecté un importante sesgo en la definición de ‘cultura vasca’ ofrecida por la antropología del siglo XX. Esta visión hegemónica sobre la identidad rural vasca consiste, básicamente, en mitificar el símbolo del caserío y el pastoreo de ovejas. Esta determinada concepción sobre la cultura vasca excluye otras estructuras productivas (y consiguiente realidad sociocultural) propias de la vertiente mediterránea del País donde la unidad mínima de población es la aldea (no el caserío) y la ganadería de montaña su seña de identidad (yeguas y vacas).

RESUMEN

Este trabajo versa sobre un determinado fenómeno cultural que tiene lugar en las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa ubicada en la vertiente mediterránea del País Vasco. La estrategia que se estudia responde a la lógica del desarrollo local.

El fenómeno explorado consiste en la recuperación y mejora de la raza equina local, la yegua de monte alavés, a partir del año 1984 por parte de unos pocos ganaderos de la zona. No se trataba de una iniciativa aislada. En realidad, esta estrategia quedaba enmarcada dentro de la proliferación de otras iniciativas similares que estaban teniendo lugar en la mayoría del espacio rural europeo. Me refiero a la patrimonialización de elementos tradicionales como mecanismo para favorecer la reestructuración cultural y socioeconómica de las zonas rurales especialmente desfavorecidas.

El caso de la yegua de monte alavés y su construcción patrimonial en el Caballo de Monte del País Vasco, sin embargo, presenta algunas características peculiares que derivan de la propia naturaleza del elemento patrimonializado: el caballo. Al gran potencial identitario que esta raza equina local posee como símbolo del lugar se contraponen, sin embargo, una serie de restricciones de carácter cultural y alimentario que limitan el éxito económico del proyecto.

En resumen, la presente investigación trata sobre el proceso de construcción patrimonial del Caballo de Monte del País Vasco en la Montaña Alavesa y para ello, se examina en qué consiste el potencial identitario de esta raza, cómo favorece la fiesta al éxito de esta estrategia, en qué manera la aversión generalizada hacia la carne de caballo limita la culminación del proyecto ganadero y qué estrategias e iniciativas se están llevando a cabo recientemente para superar el tabú hacia esta carne y favorecer así su valor económico. En definitiva, esta investigación versa sobre una estrategia concreta de desarrollo local emprendida en una determinada zona de montaña de la provincia de Álava.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación trata sobre una estrategia ganadera que consiste en la revitalización de la raza equina local de las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa. El punto de partida es la tesis que defendí sobre otro tema más general en mi suficiencia investigadora. Tal y como concluía en la misma, la concepción administrativa sobre desarrollo rural, a menudo, no se corresponde con la de la propia comunidad local. Mientras que la primera antepone una noción del espacio rural como producto natural, paisajístico y turístico; la segunda prioriza, sobre todo, su valor económico e identitario que a menudo tiene que ver con su carácter agrícola y ganadero.

En la práctica dirigida a la recuperación y refuncionalización del Caballo de Monte del País Vasco sobre la que versa concretamente el presente trabajo también subyace la lógica arriba mencionada. Desde su inicio a mediados de la década de 1980, esta estrategia ganadera ha vivido dos fases claramente diferenciadas. La primera de ellas estaba dirigida a la retradicionalización de la yegua de monte alavés. Entonces prevaleció el discurso administrativo sobre el valor que posee el patrimonio rural como atractivo cultural y turístico. Por el contrario, en los últimos años se está produciendo un cambio de orientación y de prevalencia del discurso ganadero el cual se muestra especialmente preocupado por la reeconomización de la raza y la promoción de la carne de potro como producto local y de calidad de esta zona. Sin embargo, como consecuencia de la tradición aversiva que posee la carne de potro en nuestra cultura se produce una importante controversia entre ambos discursos, hecho que resulta especialmente contraproducente para el proyecto ganadero. La razón estriba en que la visión administrativa ha insistido notablemente en la estrecha relación experimental forjada históricamente entre comunidad y caballo, alimentando con ello el sentimiento de rechazo social hacia esta carne. Con todo ello, analizo la fiesta anual dedicada al caballo y la carne de potro que se celebra en estas zonas de montaña de Álava por representar un escenario analítico privilegiado para observar esta polémica. Además, el análisis diacrónico de la fiesta demuestra que la transformación vivida por esta acción simbólica en los últimos años expresa en sí misma la controversia anterior y comunica la prevalencia de cada uno de los discursos en las ediciones estudiadas.

Por otro lado, el hecho de que el objeto de estudio se ubique en un área de montaña de la provincia de Álava y que verse sobre una actividad económica marginal

dentro de la misma, responde a un interés personal hacia este tema. El objetivo general de mi investigación es el de contribuir al conocimiento sobre la realidad sociocultural actual de las zonas rurales de montaña de Álava e intentar subsanar de esta forma algunas de las carencias temáticas más reseñables de la antropología vasca. Se trata de favorecer con ello la superación de la visión hegemónica sobre la identidad rural vasca que la antropología, desde sus comienzos, se empeñó en mitificar en torno a la imagen del caserío y el pastoreo de ovejas como elementos característicos de la vertiente atlántica del país. Tal y como demuestro en el primer capítulo de este estudio, como consecuencia de esta búsqueda de los orígenes de la raza, la etnia y posteriormente, la cultura vasca en las zonas de montaña de la vertiente atlántica del país, persiste en la actualidad un profundo desconocimiento sobre la realidad cultural de otras zonas que como la Montaña Alavesa también constituyen parte del territorio vasco. De hecho, los espacios de montaña mediterráneos del País Vasco ocupan una extensión geográfica superior a los atlánticos si bien es cierto que la presión demográfica en los mismos es considerablemente inferior.

En cualquier caso, la presente investigación discurre sobre un fenómeno social actual que si bien tiene lugar en el contexto rural alavés, sin embargo no representa una estrategia socioeconómica y cultural aislada. La revitalización y refuncionalización de la raza equina autóctona en esta zona de montaña debe ser interpretada dentro de la amalgama de iniciativas similares que a partir de la segunda mitad de la década de 1980, están emergieron de manera generalizada en el espacio rural europeo.

La idea principal que se desprende de la presente investigación es que El Caballo de Monte del País Vasco constituye en la actualidad un símbolo dominante del lugar y la comunidad de las zonas de montaña de Álava. Sin embargo, el proyecto administrativo también ha aprovechado el valor patrimonial de la raza equina local para constituirla en patrimonio comarcal mediante un proceso de construcción metonímica del territorio. Esta patrimonialización del caballo de monte también ha favorecido al discurso sobre la calidad alimentaria posibilitando la consolidación de la carne de potro como producto de la tierra. Sin embargo, el tipo estrategia emprendida para la patrimonialización del animal y concretamente, la festividad anual dedicada al caballo que tiene lugar en esta zona, lejos de romper con la aversión histórica hacia esta carne en nuestra cultura no ha hecho sino fomentarla.

El Día del Caballo en la Montaña Alavesa es una festividad propiamente lúdica cuyo símbolo dominante es el caballo¹ y cuya máxima contribución ha sido la construcción del mismo como animal de ocio, ritualizando así la proximidad sentimental entre ser humano y caballo. Por eso, concluyo que la estructura tradicional de la fiesta, lejos de favorecer el proyecto ganadero no ha hecho sino vulnerarlo. Siguiendo a Sahlins (1988), la comestibilidad está en relación inversa a la humanidad del animal por lo que la representación de la proximidad existencial entre ambas especies mediante este tipo de fiesta contribuía a reproducir una interpretación canibalista sobre el acto de consumir este tipo de carne. Hablamos de canibalismo metafórico porque si bien la carne consumida no proviene de miembros de nuestra misma especie, la cercanía experimental histórica entre caballos y personas en nuestra cultura han situado a este animal en una posición cercana al *nosotros*. A partir de 2006, el discurso local y ganadero se fue imponiendo ante el lúdico-administrativo y esto produjo la transformación estructural de la fiesta. El objetivo final de este cambio era la búsqueda de coherencia entre la construcción de la imagen del caballo de monte como símbolo del lugar y la comercialización de la carne de potro como producto local. En definitiva, la fiesta es el reflejo de la transferencia que se produce en la comunidad estudiada entre el interés sociocultural del animal al interés económico del producto.

El trabajo se compone de 11 capítulos distribuidos según la temática, en cuatro apartados diferentes. La primera parte, “El marco teórico y metodológico”, se corresponde con el apartado epistemológico de la investigación. En el mismo establezco los fundamentos y criterios sobre los que construyo el conocimiento a lo largo del trabajo. La segunda parte se denomina “Geografía, historia y cultura: un análisis antropológico del lugar” y como el mismo título indica, en él se describe el lugar en el que se investiga el objeto de estudio, a saber, la comarca de la Montaña Alavesa y más concretamente, aquellas zonas propiamente de montaña dentro de la misma. Además de la contextualización territorial, también analizo la cultura tradicional del lugar, concretamente, la cultura caballar. En el tercer apartado, “La sociedad rural postradicional en la Montaña Alavesa”, narro el proceso de modernización que tras la

¹ La protagonista de la fiesta no es sólo la raza de monte autóctona sino también, otras razas ligeras utilizadas en saltos y carreras. La diferencia visual entre ambas razas es considerable, mientras que las razas de tiro o abasto como el Caballo de Monte del País Vasco, se caracterizan por su rusticidad y temperamento arisco, las razas de monta consisten en caballos finos y estilizados que están muy acostumbrados a tratar con humanos.

desestructuración sociocultural del espacio rural alavés a partir de 1960, ha vivido esta zona de montaña en las últimas dos décadas. Dentro de este marco analítico me detengo a examinar el papel que la construcción patrimonial de la raza equina local ha cumplido en todo ello. Finalmente, el apartado cuarto, condensa el núcleo de la investigación. “De la ‘retradición’ a la ‘reeconomización’ de la ganadería equina en la Montaña Alavesa”, consiste en el análisis de la estrategia de revitalización de la raza equina local como producto de la tierra emprendida en esta zona a partir de mediados de 1980. La fiesta anual dedicada al caballo y la carne de potro, representa el contexto analítico privilegiado para ello y por eso analizo la misma en el último capítulo.

Objeto de estudio, marco teórico y metodológico.

El estudio comienza con la exposición del objeto de estudio y sus antecedentes. Para ello realizo un recorrido sobre los principales temas y fenómenos sociales estudiados históricamente por la antropología vasca. Del mismo se desprende la relevancia e incluso, urgencia de este trabajo por tratar un tema y ubicarse en un lugar marginal dentro de la disciplina. La estrategia ganadera de recuperación y refuncionalización de la raza equina local y su papel en el proceso de reestructuración sociocultural y económica de las zonas de montaña de Álava es un tema novedoso dentro del análisis antropológico por una doble razón. En primer lugar, porque tal y como ya he reseñado antes, la mayoría de los estudios rurales sobre el País Vasco se han ubicado geográficamente en la vertiente atlántica del país. Este hecho se debe, tal y como comprobaremos en este capítulo, a una determinada interpretación histórica sobre los orígenes y características de la cultura vasca. Por otra parte, mi trabajo no sólo contribuye a ampliar el conocimiento antropológico sobre un determinado espacio geográfico (las zonas de montaña alavesas) sino también, sobre una actividad ganadera marginal; la ganadería caballar de montaña. La búsqueda sistemática de la esencia vasca en las comunidades pastoriles (de ovejas) propios de los pastos atlánticos ha contribuido al desconocimiento de otras actividades como la que aquí se analiza. Muchos estudiosos, etnógrafos y antropólogos alaveses como Ricardo Becerro de Bengoa, Juan de Esnaola, Gerardo Lopez de Guereñu, José Antonio González Salazar o Josetxu Martínez Montoya, entre otros, han dejado constancia de la relevancia que la ganadería de montaña ha tenido tradicionalmente en esta provincia. Sin embargo, ninguno de ellos

ha realizado un análisis exhaustivo sobre la misma. El primer capítulo de este estudio se ocupa de todos estos temas.

En el segundo capítulo, tras dejar constancia de la amplitud y complejidad del objeto de estudio en el anterior, propongo abordar el tema de investigación desde tres áreas de conocimiento diferentes dentro de la antropología. Cada una de las tres regiones de conocimiento que enmarcan la investigación ofrecen un dominio conceptual exclusivo que constituye el marco teórico de la investigación.

La primera área de conocimiento a la que me remito es la antropología de la alimentación. Recorro a la misma en tanto que una parte fundamental de la investigación versa sobre la estrategia de producción, distribución y consumo de la carne de potro del País Vasco en las zonas estudiadas. La antropología de la alimentación ha ofrecido al desarrollo de esta investigación recursos teóricos importantes para interpretar el fenómeno que se estudia desde su dimensión simbólica, ecológica y económica. Dos temas medulares de este trabajo que tienen que ver con la antropología de la alimentación son, por un lado, la aversión alimentaria hacia la carne de caballo y por otro, la conexión entre fiesta-ritual y alimento. Estos temas tienen un mayor desarrollo en los capítulos 10 y 11, respectivamente. Finalmente, el principal concepto teórico que recojo en este trabajo dentro de este campo de conocimiento es el de producto de la tierra. Éste surge tras el proceso de patrimonialización de un determinado producto alimentario. Este hecho se consigue, como en el caso de la carne de potro de monte del País Vasco, mediante una estrategia consistente en crear un estrecho vínculo entre producto (la carne de potro), lugar de producción (las zonas de montaña alavesas) y conocimiento tradicional adherido (el manejo tradicional de las yeguas por parte de los ganaderos de la zona). En la base de tal estrategia se encuentra, por lo tanto, la conexión tradicionalmente construida en esta zona entre caballo y montaña, tal y como demuestro ampliamente en los capítulos 8 y 9.

La segunda área de conocimiento de la que extraigo el marco teórico del presente estudio es la antropología del patrimonio. Parto de esta perspectiva para demostrar en el capítulo 8, en qué medida el Caballo de Monte del País Vasco representa actualmente un elemento patrimonial importante en esta zona y también, posteriormente indico en el capítulo 9, cómo lo es también la carne de potro en tanto que producto de la tierra. Los conceptos teóricos que se recogen son los de símbolo cultural, fiesta y ritual, identidad grupal, tradición, territorio y experiencia estética.

Considero que existe una conexión teórica entre todos los conceptos anteriores los cuales se articulan lógicamente en torno a la idea de patrimonio rural. Por patrimonio rural entiendo cualquier elemento animado o inanimado proveniente del espacio rural que tiene la capacidad de representar simbólicamente la identidad local. Los símbolos poseen, en mi opinión, una triple cualidad. Por una parte, son generadores de identidad porque suscitan la emoción colectiva. Por otro lado, comunican diversas ideas sobre la cultura productora. Finalmente, los símbolos también son generadores de acción y de práctica social. En este sentido, la fiesta y el ritual representa el lugar privilegiado para que la comunidad celebrante exprese simbólicamente diversos mensajes sobre sí misma. Siguiendo con la lógica anterior, en el capítulo 11 analizo el Día del Caballo en la Montaña Alavesa y La Carne de Potro en la Montaña Alavesa, festividad anual que se erige en torno al símbolo del caballo la primera y el de la carne de potro la segunda. Por otra parte, tal y como vengo reiterando, el patrimonio representa simbólicamente la identidad local. El proceso identitario que se analiza en esta investigación tiene que ver con el doble proceso mundial al cual las culturas se encuentran sometidas actualmente. Me refiero, por un lado, al globalismo, entendido como la tendencia a la homogeneización de la economía, la cultura y la identidad y por otro lado, a la reactivación y reafirmación constante de las identidades locales. El presente estudio discurre sobre una determinada estrategia que dentro de esta dinámica mundial homogeneizante, lo que pretende es la revitalización, recuperación y puesta en valor de este símbolo de la cultura local. Esta estrategia emplea el recurso de la tradición y el territorio como ejes fundamentales. Por un lado, la producción equina se recupera y constituye como una actividad local transmitida de una generación a otra, a pesar de que su refuncionalización como animal de abasto denote en realidad que se trata de una tradición inventada. Por otro lado, el territorio, concretamente la montaña en tanto que lugar, representa el espacio cultural privilegiado para la producción de esta ganadería. La idiosincrasia del paisaje confiere a este lugar un fuerte poder identitario por lo que se comprende que la comunidad local haya construido la yegua de monte como imagen simbólica de este territorio. La extensión de la cualidad tradicional y territorial del animal (el Caballo de Monte del País Vasco) al producto (la carne de potro del País Vasco) es lo que favorece, precisamente, la constitución de la misma como producto de la tierra. Finalmente, recojo el concepto de experiencia estética como un elemento que interviene en el proceso de contemplación pública del animal en el

marco de la fiesta. El repertorio de emociones positivas que suscita la contemplación desinteresada del caballo en nuestra cultura está condicionada por la relación histórica que el ser humano ha mantenido con este animal y que se explica con mayor detenimiento en el capítulo 5. La amalgama de valores y cualidades positivas que retrotrae la contemplación del caballo (belleza, nobleza, obediencia, tecnicidad, etc.), en primer lugar lo convierten en un importante referente para la propia construcción identitaria y en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, favorece y refuerza la cercanía afectiva entre ambas especies. Tal y como explico a lo largo del estudio, este hecho perjudica la comercialización de la producción de la carne de potro del País Vasco en nuestra sociedad. Una de las razones estriba en aquella premisa propuesta por el antropólogo Marshall Sahlins y que se desarrolla con mayor detenimiento en el capítulo 10; la comestibilidad del animal está en relación inversa a su humanidad (Sahlins 1988:175).

Finalmente, la tercera área de conocimiento de la que se desprende el marco teórico de mi investigación es la antropología del desarrollo. Parto de la misma porque considero que la recuperación y refuncionalización de la raza equina autóctona en la zona de montaña mencionada representa en la actualidad una importante estrategia de desarrollo emprendida por la comunidad local. Al detallar el objeto de estudio proponía analizar dicha práctica dentro del repertorio de iniciativas similares emprendidas a partir de la década de 1980 en todo el espacio rural europeo. Me refiero al proceso de patrimonialización de elementos rurales y posterior construcción de los mismos como símbolos comunitarios. A lo largo de la investigación demostrare cómo éste también es el caso del Caballo de Monte del País Vasco y la carne de potro de monte ya que a partir del inicio de su recuperación en el año 1984, primero el caballo y después su carne, han ido consolidándose como símbolos identitarios de la misma.

Se entiende por desarrollo rural cualquier iniciativa dirigida a la revitalización económica de una determinada zona rural cuyo objetivo principal sea evitar la despoblación de la misma. El desarrollo rural mantiene una visión multifuncional de este espacio donde los tres sectores quedan interrelacionados. Además, el proyecto o la estrategia emprendida quedará acotada a un determinado territorio que por lo general, suele corresponderse con espacios especialmente desfavorecidos como éstos de montaña. Finalmente, a menudo, se constituye en iniciativas dirigidas a la recuperación y refuncionalización del saber tradicional y la exposición pública del mismo en forma

de fiestas o rituales, los cuales poseen una relevancia importante dentro de la lógica del turismo rural. La iniciativa ganadera que aquí se estudia queda enmarcada dentro de la lógica anterior.

El primer apartado de la investigación finaliza con el capítulo 3 en el cual explico el marco metodológico del estudio. Tras exponer el objeto de estudio en el primero y presentar las áreas de conocimiento y conceptos teóricos fundamentales para su análisis en el segundo, en éste, comienzo exponiendo las dos hipótesis generales que han orientado el trabajo. La primera es que la revitalización del Caballo de Monte del País Vasco ha consistido en la construcción del mismo como elemento patrimonial y simbólico fundamental de la comarca de Montaña Alavesa y que debido al poder evocador que este animal posee respecto al lugar y la tradición, en la actualidad representa un importante icono para las políticas de desarrollo rural en la misma. En contraposición, mi segunda hipótesis es que ese enaltecimiento del carácter patrimonial, identitario y simbólico del animal, si bien establece las bases para la creación del discurso de los productos de la tierra en torno a la carne de potro, también contribuye a la reproducción de la aversión alimentaria debido a la cercanía vivencial y sentimental entre la especie equina y la humana que indirectamente promulga. Los capítulos 7 y 8 ofrecen información fundamental para la comprobación de la primera hipótesis mientras que la segunda se desarrollará con mayor detenimiento en los capítulos 9, 10 y 11, correspondientes al cuarto apartado.

El presente estudio comenzó en el año 2004 di comienzo a este estudio. En diciembre de 2006 finalizó mi trabajo de campo, el cual tuvo lugar en la comarca de Montaña Alavesa y más concretamente, en las zonas de montaña dentro de la misma. En el trabajo de campo se sucedieron dos fases; una primera fase extensiva dedicada a la recogida de información relativa al paisaje de la montaña, la ganadería equina y la comunidad local y una segunda fase intensiva que comenzó en septiembre de 2005, la cual se caracterizó por la participación activa tanto en la vida cotidiana de la comunidad como en eventos especiales tales como la festividad anual dedicada al caballo y la carne de potro, etc. Especialmente durante esta segunda fase, intercalé de manera más intensiva la técnica de la observación participante con otras tales como las entrevistas en profundidad a informantes privilegiados. Los datos obtenidos durante el trabajo de campo extensivo han contribuido notablemente a la elaboración de los capítulos 4, 6 y 7

mientras que durante la fase intensiva obtuve información relevante para la elaboración de los capítulos 8, 9 y especialmente, el 11.

En resumen, la primera parte del estudio consta de tres capítulos (el 1, el 2 y el 3) en los cuales se presenta el objeto de estudio y sus antecedentes y se establece el marco teórico y metodológico del trabajo. A continuación, en el capítulo 4, elaboro la contextualización del estudio.

Geografía, historia y cultura: un análisis antropológico del lugar.

La comarca de la Montaña Alavesa se ubica en la parte más oriental de la provincia de Álava, en la Comunidad Autónoma del País Vasco (CAPV). Tiene una extensión de 485 Km² y su densidad poblacional es la más baja de toda la CAPV, 6,6 hab/Km². La comarca se compone de seis municipios diferentes (Arraia-Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran, Peñacerrada y Valle de Arana) y Santa Cruz de Campezo es la cabecera comarcal. En este capítulo estudiaré la estructura demográfica, paisajística, agrícola-ganadera, geo-política e industrial y urbana de la comarca en general y también, de cada municipio en particular.

Un primer contacto con la comarca deja ya constancia de su carácter predominantemente montañoso y boscoso. Sin embargo, otras unidades paisajísticas componen también la misma tales como los amplios valles creados por las cuencas de los principales ríos que recorren la Montaña Alavesa; el Ega y el Inglares. En el presente capítulo constato una idea fundamental en relación a este hecho que más tarde, en el capítulo 6, desarrollaré con mayor detenimiento. Me refiero al hecho de que la comarca de Montaña Alavesa, en realidad, no representa una auténtica unidad territorial. Constituye un espacio administrativo producto de la última reestructuración espacial que la Diputación Foral de Álava llevó a cabo en el año 1983. Sin embargo, un análisis antropológico de este hecho deja patente que en la práctica, tal como ya he dicho, esta unidad administrativa no representa una auténtica unidad sociocultural. Es por esto que a menudo resulta necesaria la reafirmación de la misma mediante diferentes estrategias, tanto culturales, sociales como económicas. Así es como el proyecto administrativo ha encontrado en la construcción del Caballo de Monte del País Vasco como símbolo comarcal y núcleo de la festividad anual al mismo dedicada, una importante herramienta estratégica. Éste es, por lo tanto, el contexto sociopolítico del objeto de estudio

propuesto. Más adelante, en el análisis territorial que realizo en el capítulo 6, daré cuenta de la demarcación cultural intracomarcal para después ubicar localmente la estrategia de patrimonialización que aquí se estudia en las zonas propiamente de montaña, especialmente en las zonas de Izki y La Bitigarra.

Por otro lado, el pueblo en la Montaña Alavesa como en el resto de la provincia, representa la unidad mínima de organización social. Los pueblos de esta comarca, tradicionalmente, han explotado de manera mancomunada los montes cercanos al hábitat humano y los pastos altos. Esta es la forma mediante la cual se ha creado esa unidad territorial intermedia entre el pueblo y la comarca a la que me refiero antes; la zona. La zona representa no sólo una unidad paisajística sino, lo que es más interesante, una unidad sociocultural claramente diferenciada. Mi investigación se sitúa, concretamente, en aquellas zonas montañosas de la comarca que representan lugares excepcionales de interacción vecinal y comunitaria. El análisis estructural del espacio comarcal que realizo en el capítulo 4 es importante porque de él se desprende también que a cada unidad paisajística le corresponde una determinada actividad socioeconómica y forma de vida diferenciada. Así, mientras que en los valles del Ega y el Inglares ha prevalecido el desarrollo agrícola y, posteriormente, el industrial (sobre todo en el primer caso), en las zonas de montaña como Izki y La Bitigarra, los pueblos han desarrollado una economía de montaña donde la prevalencia de la ganadería ha sido indiscutible. Reitero nuevamente que estos son, precisamente, los lugares de producción de la ganadería equina autóctona por excelencia y, en consecuencia, el contexto geográfico y cultural en el que se sitúa mi investigación.

El sector primario sigue siendo importante en la economía comarcal pero tras la diversificación ocupacional acaecida a partir de la década de 1980, la agricultura y la ganadería dejaron de ser las principales actividades económicas. Aún así, en la actualidad, su relevancia sigue siendo mayor en las zonas de montaña estudiadas. Como consecuencia del relieve intrincado característico de esta comarca, aquí abundan los pastos de montaña, por lo que la ganadería representa una actividad importante para el lugar. La producción ganadera ha descendido notablemente en las últimas décadas. Pero, además de ello, la estructura de las especies producidas también ha cambiado. Mientras que en la sociedad tradicional prevalecía el ganado de montaña, como vacas y yeguas, en la actualidad lo hace el ovino. Aún así, como resultado de intervenciones

dirigidas como la que aquí se estudia, en los últimos años se están recuperando algunas razas locales tales como la yegua de monte alavés.

Existen algunas diferencias entre los municipios que componen la comarca pero, por lo general, aquellas características que mejor definen a la misma son el aislamiento geográfico y la desestructuración demográfica. La revitalización económica emprendida en los últimos años principalmente en aquellas zonas situadas en los fondos de los valles como los municipios de Santa Cruz de Campezo, Bernedo y Maeztu, se está orientando hacia la promoción industrial y de servicios. Por su parte, entre las estrategias de desarrollo llevadas a cabo en aquellas zonas propiamente de montaña, como las de Izki, La Bitigarra y Toloño, prevalecen aquellas actividades dirigidas a la promoción del patrimonio rural de la zona, como la yegua autóctona, y la puesta en valor del paisaje natural como herramientas para la promoción del turismo rural.

Tras contextualizar geográficamente el estudio en las zonas propiamente montañosas de la comarca de Montaña Alavesa, en el siguiente capítulo hago lo propio respecto a uno de los principales protagonistas de la investigación, el caballo. En el capítulo quinto elaboro un análisis diacrónico sobre la relación histórica entre ambas especies; la humana y la equina. Para su desarrollo, he contado con la ayuda de Lucy Rees, etóloga escocesa. Como ella, parto de la hipótesis que afirma que el desarrollo de la humanidad no se hubiera producido, tal y como lo conocemos, de no haber sido por el uso que las diversas culturas han realizado de la especie equina, bien fuera como animales de carga, de transporte, de trabajo, para la guerra, de deporte, ocio, etc. La estrecha relación que existe actualmente entre los caballos y las personas en numerosas culturas deriva de las múltiples funciones que éste ha cumplido en el devenir histórico de la humanidad. Sin embargo, sólo en el último siglo, el caballo ha perdido toda función práctica en nuestra sociedad y en consecuencia, muchas razas han desaparecido y otras se encuentran en peligro de extinción, tal como es el caso de la yegua de monte alavés. Las razas cuya existencia no peligra son aquellas mejor adaptadas a la función primordial del caballo en la actualidad; el desempeño de actividades lúdicas y de ocio, tales como carreras o demostraciones de doma. En este sentido, la recuperación del caballo de monte alavés, en tanto raza de tiro, no ha sido fácil y menos aún, su refuncionalización como animal de abasto.

En el capítulo 5 situaré el origen de la relación entre el ser humano y el caballo en el Paleolítico Superior (hace unos 27.000 años). A partir de entonces, esta relación se

fue intensificando tras la domesticación del mismo en el Neolítico (hacia el año 5000 a. d C.) por parte de las tribus nómadas arias de las estepas del Mar Negro y el Caspio. Este primer interés hacia el caballo como animal de caza se fue diversificando hasta convertirse en animal de carga y transporte para las culturas nómadas; de tiro en el uso de carros; de monta para cazar otros animales, ir a la guerra, realizar actividades lúdico-deportivas o exhibiciones académicas; de trabajo en actividades agrícolas, mineras, industriales, etc. El caballo también ha sido animal de culto para numerosas culturas y se cree que tal admiración proviene incluso de la época prehistórica, cuando nuestros antepasados grababan de manera casi sistemática imágenes sobre los mismos en las paredes de cuevas y cavernas. Numerosas prácticas rituales y simbólicas se han realizado a lo largo de la historia en torno al caballo y la fiesta anual dedicada al mismo en la Montaña Alavesa evoca tales eventos en la actualidad. Por ello, a pesar del carácter histórico y teórico del capítulo, lo considero indispensable para contextualizar ciertos temas fundamentales que tendrán desarrollo más adelante, como por ejemplo el capítulo 11, dedicado a la fiesta del Día del Caballo y La Carne de Potro. Finalmente, me parece indispensable conocer los orígenes históricos de la cercanía entre caballos y humanos para comprender mejor, en el capítulo 10, algunos de los motivos principales que justifican en la actualidad la aversión generalizada hacia la carne de potro, hecho que persiste en culturas como la nuestra. La proximidad experimental entre la especie equina y la humana que sobre todo queda demostrada mediante la espiritualidad que ha envuelto al caballo a lo largo de la historia, viene a reforzar el sentimiento de canibalismo metafórico que se desprende de este acto en nuestra cultura.

El objetivo del siguiente capítulo es contextualizar la información ofrecida en el capítulo 5 en la realidad geográfica y cultural en la que se desarrolla la investigación, así como realizar una descripción profunda sobre la misma. En el capítulo 6 analizo los orígenes de la especie equina en el lugar de estudio para después determinar detalladamente la centralidad que la yegua de montes alavés ha representado en la vida social y la economía tradicional de la zona. Antes, recupero el tema de la territorialidad al que me refería en el capítulo 4 para finalmente constatar cuál es el espacio simbólico y cultural en el que se desarrolla el estudio. Éste será el espacio delimitado por los lugares tradicionalmente productores de yegua de monte alavés dentro de la comarca, es decir, las zonas de montaña y especialmente las de Izki y La Bitigarra. En este capítulo mantengo una perspectiva predominantemente diacrónica y para su elaboración me he

basado en la información proveniente de la memoria colectiva. Me refiero especialmente a aquella relativa a la forma de vida tradicional en esta zona de montaña y más concretamente, a su cultura caballar. Para ello, me baso principalmente en los testimonios recogidos durante mi trabajo de campo mediante entrevistas en profundidad.

Tras explicar en los capítulos 4 y 6 que la comarca de Montaña Alavesa, en realidad, no representa un área cultural idiosincrásica, defiendo que las zonas montañosas dentro de la misma representan una única zona socio-espacial dentro de la comarca. De esta forma, mi investigación queda circunscrita al lugar antropológico. Concretamente a aquella unidad paisajística donde la tradición caballar ha prevalecido no sólo respecto al resto de la comarca sino también a todo el Territorio Histórico. De hecho, al analizar la forma de vida tradicional de la comunidad de la zona de Izki y La Bitigarra concluyo que el monte, junto con el hábitat humano y las tierras de labor altas, ha representado el triple eje socioeconómico y cultural en la misma.

En el modelo económico tradicional de subsistencia, la ganadería, específicamente la ganadería de montaña representaba una de las actividades principales. Tal y como afirma Martínez Montoya refiriéndose a esta misma zona y aludiendo a la obra de Evans-Pritchard *Los Nuer* (1940), la ganadería ha representado una parte importante de la vida local, aquella que nos ayudará a comprender su verdadero ethos (Martínez Montoya 1996:21). La ganadería de montaña en las zonas de montaña de Álava presenta características idiosincrásicas propias de la vertiente mediterránea del País Vasco que tienen que ver con la explotación y el aprovechamiento comunal de los pastos y montes al que me refiero en el capítulo 4. Esta gestión pública y comunal de los pastos de montaña ha sido fundamental para el desarrollo del manejo semi-salvaje característico de la ganadería equina en las zonas de montaña alavesas.

La producción de la yegua de monte alavés en la sociedad tradicional estaba dirigida a la obtención de ganado de carga y de venta. La función primordial de esta ganadería era el reproductivo, bien para satisfacer la necesidad de animales de trabajo en las tareas agrícolas de la comunidad local o bien para la cría de animales de trabajo que después se vendían en comarcas limítrofes con un mayor desarrollo agrícola como la comarca de Llanada Alavesa o la Ribera de Navarra. El ganado de montaña y específicamente el caballar representaba una de las principales actividades económicas en la vida tradicional de esta zona de montaña. Por ello, en el capítulo 6 constato que en

las zonas de montaña de Álava, la relación entre la raza equina autóctona y la comunidad local ha sido tradicionalmente muy estrecha y ha representado una actividad y característica idiosincrásica dentro de la misma. En el mismo recogeré información relevante para introducir el siguiente apartado dedicado al análisis de la sociedad postradicional en la montaña. La razón estriba en que la reestructuración sociocultural que se llevó a cabo en esta zona tras la crisis de la modernización a partir de la década de 1980, tomó como referentes numerosas características propias del modelo social anterior. Precisamente de aquel que se describe en el capítulo 6 y por ello la relevancia de este capítulo.

La sociedad rural postradicional en la Montaña Alavesa

El tercer apartado comienza con el capítulo 7, en el cual investigo el proceso de modernización y posterior reestructuración sociocultural en esta zona particular de montaña. Posteriormente, en el capítulo 8, analizo el papel que la revitalización de la ganadería equina autóctona en concreto, ha cumplido dentro de esta lógica.

Para la elaboración del capítulo 7 parto principalmente de fuentes de información secundarias relativas a la realidad del medio rural europeo en general y el alavés, en particular. De esta información relativa al proceso de desestructuración rural se desprende que, a partir de la década de 1960, el modelo económico de subsistencia desapareció en la zona de montaña alavesa y con él, el campesinado. Surgieron los primeros profesionales del sector agrícola y ganadero y el medio rural se convirtió en poco tiempo en un espacio económicamente especializado y socioculturalmente desestructurado ya que el éxodo rural a la capital industrializada fue imparable. Sin embargo, pronto llegó también la crisis de este modelo. De esta forma, a mediados de la década de 1980 comenzó a gestarse en la zona una dinámica social de dirección contraria, creándose también con ella la base de un nuevo paradigma social. Me refiero a la sociedad rural posmoderna.

La sociedad rural posmoderna se caracteriza por la búsqueda de elementos del pasado característicos del lugar, ahora, refuncionalizados. Esta patrimonialización de elementos tradicionales posee, además de interés económico dentro de la lógica del turismo rural, interés sociocultural ya que favorece la creación de cierta sensación de estabilidad mínima, semejante a aquella característica de la comunidad tradicional.

Dentro de esta lógica se enmarca la proliferación de eventos y festividades cuyo máximo objetivo consiste en servir de instrumentos identitarios en el proceso de construcción de la nueva comunidad postradicional. A modo de ejemplo, en el capítulo 7 recojo la etnografía de uno de estos eventos que tuvieron lugar durante mi trabajo de campo en esta zona de montaña. Me refiero a la reunión de la Junta de Izki Alto, institución tradicional de gobierno de esta comunidad de pastos sita en la zona de Izki, a la que tradicionalmente acudían los representantes de 6 pueblos de la zona, 2 de ellos pertenecientes administrativamente al Condado de Treviño². Recojo la etnografía de esta reunión, recuperada ahora en forma de celebración popular, en primer lugar porque contribuye a constatar la idea de que tanto ésta como aquella dedicada al caballo y que analizo en el capítulo 11 no constituyen iniciativas aisladas sino que responden a una estrategia posmoderna más amplia. En segundo lugar, porque tanto La Junta de Izki Alto como El Día del Caballo y La Carne de Potro, tienen lugar en zonas propiamente de montaña y por ello, el símbolo dominante de cada uno de estos eventos está representado por un elemento característico de la misma, en este caso, la parzonería y la comunidad de montes y, en el otro, el caballo y la carne de potro de monte.

A partir del capítulo 8 analizo con mayor detenimiento la iniciativa emprendida por los ganaderos de la zona con la ayuda de la administración, para recuperar la raza equina local. Esta raza, como resultado del proceso socioeconómico anteriormente descrito en la década de 1980 se encontraba en peligro de extinción.

A partir de 1984, gracias al interés personal de algunos ganaderos que habían guardado en sus explotaciones algunos ejemplares de la raza de yegua de monte alavesa a modo de “reliquia” (Giddens 1997:129), comenzó a producirse en esta zona una estrategia dirigida a la recuperación, mejora y refuncionalización de esta raza local. Siguiendo con la lógica postradicional implícita en tal iniciativa, además de basarse en criterios técnico-científicos que dieron como resultado la mejora racial de la yegua de monte alavés y posterior constitución del Caballo de Monte del País Vasco a partir de la anterior, también se empleó de manera simultánea, otra estrategia de carácter sociocultural dirigida a la consolidación de la misma como símbolo del lugar. La

² El Condado de Treviño es un enclave administrativo perteneciente a la provincia de Burgos pero situado en la provincia de Álava. El mismo limita al Sur y al Este con la comarca de Montaña Alavesa y por ello, las relaciones históricas entre pueblos de ambas partes han sido un hecho habitual. De ello doy fe también a lo largo de la presente investigación.

estrategia consistía en el fortalecimiento de la relación entre estos tres ejes; montaña (territorio y paisaje), comunidad local (tradicción) y Caballo de Monte del País Vasco. En los capítulos 9 y 11 analizaré de nuevo esta estrategia desde otras perspectivas al ser la misma el objeto principal de este estudio. En el capítulo 9 la analizo desde el punto de vista de la construcción de la carne de potro del País Vasco como producto de la tierra y en el 11 me refiero al caso concreto de la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa.

En cualquier caso, en el capítulo 8 daré cuenta del desarrollo técnico y productivo que a partir de 1984, año en el que se creó Asgaequino, Asociación de Ganaderos de Equino de Álava, está teniendo lugar la producción equina en esta zona. El proceso de mejora racial de la yegua de monte alavés emprendido por algunos ganaderos de la zona obtuvo el reconocimiento administrativo en 1999, quedando reconocida como raza autóctona y pasando así a denominarse “Caballo de Monte del País Vasco”. Este proceso llevó implícito la creación de una serie de recursos e instrumentos dirigidos a asegurar el desarrollo de esta raza, tales como su introducción en el Catálogo de Razas Autóctonas del País Vasco, la creación del árbol genealógico del Caballo de Monte del País Vasco o el centro de testaje de esta misma raza. Finalizo el capítulo 8 con un caso etnográfico: la subasta ganadera de sementales de Caballo de Monte del País Vasco que anualmente, a partir de 2004, tiene lugar en el centro de testaje ubicado en el pueblo de la montaña, Markinez. Considero pertinente el estudio de este caso etnográfico porque además de su valor propiamente técnico, también posee, al igual que la reunión de la Junta de Izki Alto o el Día del Caballo, un importante papel performativo y simbólico en torno a la relación entre comunidad rural y raza equina local.

Una de las principales conclusiones que se deriva del capítulo 8 es que en las últimas dos décadas, en esta zona de montaña alavesa, está teniendo lugar una importante estrategia dirigida a la reconstrucción y constitución del Caballo de Monte del País Vasco como imagen cultural de la misma. Para su constatación me baso, sobre todo, en el conocimiento ofrecido por la antropología del patrimonio y del desarrollo. Al finalizar el capítulo 8, la primera hipótesis propuesta en el marco metodológico del trabajo queda detallada (que la revitalización del Caballo de Monte del País Vasco ha consistido en la construcción del mismo como elemento patrimonial y simbólico fundamental de la comarca de Montaña Alavesa y que debido al poder evocador que

este animal posee respecto al lugar y la tradición, en la actualidad representa un importante icono para las políticas de desarrollo rural en la misma) y entonces, daré paso al siguiente apartado donde procederé a contrastar la segunda hipótesis de la investigación (que ese enaltecimiento del carácter patrimonial, identitario y simbólico del animal, si bien establece las bases para la creación del discurso de los productos de la tierra en torno a la carne de potro, también contribuye a la reproducción de la aversión alimentaria debido a la cercanía vivencial y emotiva entre la especie equina y la humana que indirectamente promulga). Los capítulos 9, 10 y 11 representan el núcleo del estudio y en los mismos, partiendo de toda la información anteriormente expuesta, analizo antropológicamente la estrategia de recuperación, revitalización y refuncionalización del Caballo de Monte del País Vasco en las zonas montañosas de la comarca de Montaña Alavesa. Una vez expuesta la dimensión cultural del proceso de patrimonialización de esta raza autóctona, pasaré entonces a considerar también su dimensión económica la cual tiene que ver con la constatación de la carne de potro de monte del País Vasco como producto ganadero. Por ello, para el desarrollo de este apartado, ha sido fundamental el marco ofrecido por la antropología de la alimentación.

De la 'retradicionalización' a la 'reeconomización' de la ganadería equina en la Montaña Alavesa

En el capítulo 9 analizo el Caballo de Monte del País Vasco no en tanto que metáfora de la cultura local sino como producto ganadero. Tal y como constato en el capítulo 8, este animal posee un importante interés simbólico para el proceso de retradicionalización emprendido por el proyecto posmoderno en toda la comarca. Sin embargo, su valor no reside exclusivamente en su cualidad sociocultural e identitaria. En realidad, los ganaderos productores de la zona están realizando un importante esfuerzo para la refuncionalización de esta raza. La producción de la ganadería equina en esta zona ya no busca, como lo hacía tradicionalmente, la obtención de ganado de trabajo sino la producción de carne de calidad.

Sin embargo, tal y como expongo en el capítulo 9, la dimensión económica de la producción del Caballo de Monte del País Vasco se encuentra fuertemente condicionada por otro fenómeno cultural; la aversión que la carne de caballo suscita en nuestra sociedad. En el capítulo 5 adelanto algunos datos relevantes sobre el origen histórico de

esta realidad aunque no será hasta el capítulo 10 que analice en profundidad este tema de origen histórico y cultural, principalmente. En definitiva, parece que cierta percepción hegemónica respecto a la ingesta de carne de caballo sigue condicionando en la actualidad el consumo de carne de potro.

En el capítulo 9 realizo un giro en el foco de interés del estudio con respecto al capítulo anterior. Éste se trasladará desde el animal (el Caballo de Monte del País Vasco) hasta el producto (la carne de potro del País Vasco). Una vez en el tema, descubriremos que a pesar de que el discurso médico-nutricional sobre esta carne ha constatado su salubridad incluso frente a otras carnes habitualmente consumidas, persisten aún otros condicionantes socioculturales que interfieren en su comercialización. En la actualidad, la mayor parte de la producción equina de la montaña se vende en otras regiones como Cataluña e incluso otros estados como Italia o Francia y siempre se trata de potros recién destetados. Sin embargo, un grupo de ganaderos y ganaderas de esta zona comenzaron a gestar una estrategia dirigida a promocionar e impulsar el consumo de carne de potro de la montaña entre la comunidad local en el año 2006. Conscientes de la fuerte restricción cultural (de origen alimentario) ante la que se encuentran, esta estrategia aprovecha las posibilidades ofrecidas por la consolidación del Caballo de Monte del País Vasco como patrimonio local, resultado del proceso de retradicionalización de esta raza equina desarrollado entre 1984 y 1999, principalmente. Se trata de una estrategia dirigida a la construcción de la carne de potro de monte como producto de la tierra. Así, este mismo grupo de productores y productoras de Caballo de Monte del País Vasco, conscientes de la dificultad de introducir en el mercado convencional este tipo de carne y con el apoyo ofrecido por la asociación gastronómica internacional, *Slow Food*, han comenzado a desarrollar una estrategia de producción y comercialización local y directa de la carne de potro del País Vasco. Este proyecto ganadero consiste en introducir la carne de potro en los canales cortos de comercialización. Se trata de que los y las ganaderas de la montaña ofrezcan su producto sin la participación de otros intermediarios, a un grupo de co-productores y co-productoras previamente constituido con la ayuda de las nuevas tecnologías y el boca a boca. Se conjugan, por lo tanto, elementos tradicionales con otros propios del contexto actual globalizado, constituyéndose de esta forma en una iniciativa posmoderna.

La realidad que se analiza en el capítulo 9 trata de una estrategia de comercialización a muy pequeña escala que, sin embargo, ha supuesto un avance

cualitativo importante para las personas productoras de esta zona desfavorecida de montaña. Dentro de la misma lógica, a partir del año 2006 se fueron sucediendo una serie de acontecimientos destacados tales como la creación del emblema de la carne, *Zalmendi*, la consolidación de la comunidad del alimento de la carne de potro constituida tanto por personas productoras y co-productoras de la misma, las primeras experiencias de venta de lotes de potro de manera directa entre la comunidad, la organización de visitas a las explotaciones de los y las ganaderas implicadas, etc. En definitiva, esta estrategia de comercialización local de la carne de potro está produciendo la consolidación de un nuevo tipo de comunidad, ya no tanto en torno a la imagen cultural del caballo como símbolo local, sino a la del alimento como producto de la tierra. Este hecho denota la inflexión estratégica a la que me refiero en los apartados 3 y 4 respectivamente, que va de la retradicionalización del animal hasta la reeconomización del producto.

También resulta inevitable mencionar en este capítulo 9 que la comercialización de la carne de potro en nuestra sociedad se encuentra ante un importante obstáculo de carácter, predominantemente, cultural. Me refiero a la aversión histórica que ha persistido hacia este tipo de carne en nuestra sociedad y que analizo profundamente en el capítulo 10. Para determinar las posibles causas que justifican este sentimiento negativo hacia la carne de potro en la actualidad, parto de dos grandes posiciones teóricas dentro de la antropología de la alimentación. Por un lado, la interpretación estructuralista culturalista cuya premisa máxima es que los alimentos primero son buenos para pensar y sólo luego, serán buenos para comer; por otro, la interpretación materialista la cual afirma, en contraposición a la primera, que los alimentos primero tienen que ser buenos para comer en términos ecológicos y materiales y que sólo después se convertirán en buenos para pensar.

Los y las máximas representantes de la interpretación estructuralista y culturalista de la alimentación, Claude Lévi-Strauss (1965), Stanley Tambiah (1969) o Mary Douglas (1995, 2006), entre otros, afirman que existen diferentes motivos que contribuyen a justificar la aversión actual hacia cierto tipo de alimentos, entre los que podemos pensar incluir la carne de potro. Clasifico las causas posibles en dos categorías, sentimientos de orden moral y sentimientos de orden estético y considero que, en la actualidad, persisten sobre todo estos últimos. Así, descubrimos que la carne de caballo ha sido fuente de restricciones desde los orígenes del cristianismo cuando en

los libros sagrados del Levítico y el Deuteronomio, ésta quedó fuera del sistema de clasificación alimentario siendo por ello considerada, siguiendo a Mary Douglas (2006), un alimento peligroso. Más tarde, la Iglesia Católica también prohibió expresamente su consumo, tal y como se desprende de la carta que el Papa Gregorio III envió al apóstol alemán San Bonifacio en el siglo VIII. Sin desestimar la influencia que estas prescripciones religiosas han podido generar en el sentimiento negativo que actualmente produce la carne de potro en culturas como la nuestra, sin embargo, de mi trabajo de campo se desprende que en la actualidad prevalecen sobre todo otros sentimientos de orden estético.

La antropología de la alimentación ha revelado que la aversión no procede del alimento en sí mismo sino del animal y, más concretamente, del valor social y cultural que cada comunidad otorgue al mismo. Por tanto, en el capítulo 10 afirmo que los sentimientos estéticos producidos tanto por la observación desinteresada del caballo como por la estética empleada a la hora de cocinar su carne reproducen el sentimiento negativo hacia este producto. Por una parte, porque desde los orígenes de la humanidad el caballo ha contribuido a nuestro desarrollo socioeconómico y cultural, convirtiéndose por ello en una extensión de nuestra identidad individual y colectiva. Este hecho parece alimentar la repugnancia hacia su carne, por suscitar en la persona que lo consume cierto sentimiento de canibalismo metafórico. Por otro lado, la historia nos ha demostrado que nuestra sociedad tan sólo ha consumido carne de caballo en épocas de escasez y auténtica necesidad y sólo lo han hecho aquellos sectores sociales más necesitados. En consecuencia, la carne de potro en la actualidad también lleva adherida la ideología de la división social clases. Finalmente, tal y como demuestra la antropología de la alimentación (Levi-Strauss, 1965; Goody, 1995), la estética de la cocina también puede favorecer esta repulsión o, por el contrario, disimularla o esconderla. Así, tal y como he podido constatar mediante el análisis de la fiesta dedicada al caballo celebrada anualmente en esta zona, el empleo de la técnica del asado de potro a canal para su degustación popular en la edición de 1999 produjo una fuerte reacción aversiva entre la comunidad participante e incluso la censura a sus organizadores por parte de la administración patrocinadora del evento. En ediciones posteriores se continuó cocinando la carne del potro sacrificado para este evento mediante la técnica del guiso, tal y como se había venido haciendo tradicionalmente en la misma. En el capítulo 10 analizo este acontecimiento dentro de la fiesta desde el

marco analítico ofrecido por el revelador artículo “The culinary triangle” de Claude Levi-Strauss (1965).

Finalmente, la aversión generalizada que se vive hacia la carne de potro en la actualidad también podría estar justificada por algunas explicaciones de origen materialista, tales como que tradicionalmente haya sido más rentable para la economía de montaña la venta de potros vivos, en lugar de su carne.

Finalizo mi investigación con el análisis de la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa (desde sus orígenes en 1993, hasta el 2005) y La Carne de Potro en la Montaña Alavesa (a partir del 2006). El cambio en la denominación del evento denota su transformación en los últimos años. En el capítulo 11 muestro que el cambio en la fiesta no ha consistido sólo en su transformación formal sino también en el de su objetivo y su contenido. La fiesta ha vivido una transferencia en el símbolo central de la misma que va desde el caballo hasta la carne de potro de monte porque cada uno ellos condensa mejor los objetivos propuestos para el evento en su contexto social de producción.

El Día del Caballo en la Montaña Alavesa es una festividad que comenzó a celebrarse en el año 1993 de forma rotativa (a renque) entre algunos pueblos de la zona de montaña de Izki y La Bitigarra. El símbolo central de la misma era el caballo. En todas las ediciones celebradas hasta el año 2005, las actividades o rituales programados tenían como protagonista al animal. La fiesta, cada vez fue tomando un mayor sentido lúdico en cada edición debido a la proliferación de actos protagonizados por caballos de carrera y de monta que poco tenían que ver con las características de la raza autóctona de monte. Este hecho, en opinión de muchos ganaderos, fue desvirtualizando el sentido de la fiesta, la cual se había convertido en un evento liminoide dirigido a alimentar las necesidades de ocio y tiempo libre de la audiencia proveniente, en su mayoría, de la capital Vitoria-Gasteiz. Este hecho, no sólo hizo sombra al proyecto ganadero sino que lo perjudicó en gran medida ya que El Día del Caballo en la Montaña Alavesa contribuyó a ensalzar la humanidad de este animal, hecho que, tal y como se demuestra en el capítulo anterior, es contraproducente para la estrategia de comercialización de su carne. Por ello, tras un periodo de reflexión, un grupo de ganaderos ayudados por varios emprendedores de la zona y la asociación gastronómica internacional, *Slow Food*, realizaron de manera consciente y totalmente dirigida la transformación del evento,

celebrándose así por primera vez en el año 2006 en el pueblo de Okina, la fiesta de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa.

La transformación de la fiesta que consistió, en primer lugar, en la transferencia simbólica del caballo a la carne como símbolo condensado de la misma, fue el resultado de la adaptación de ésta a las nuevas necesidades y demandas del contexto social de producción. A saber, la creación y comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco como producto de la tierra. Por ello, las personas encargadas de su organización, conscientes de los límites de este producto, eliminaron del contexto festivo la imagen del caballo. Por primera vez, éstos sólo aparecieron en la lejanía, como parte del paisaje de montaña característico de esta zona. Por el contrario, en el hábitat humano donde tuvo lugar el evento, la centralidad total fue de la carne de potro, bien en forma de degustación popular, de cata comentada o de venta directa del producto.

El capítulo 11 representa la síntesis final de las ideas más importantes expuestas en los capítulos precedentes. En el mismo, a través de la fiesta, analizo el proceso que se ha vivido en las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa en relación al Caballo de Monte del País Vasco. Me refiero a la superación de la retradicionalización de la raza equina local como elemento patrimonial e identitario fundamental para el proceso de reestructuración comarcal que comenzó a mediados de la década de 1980, y el advenimiento final de la reeconomización de la carne de potro como producto de la tierra y estrategia de desarrollo local.

En definitiva, en la presente investigación expongo esta estrategia que durante más de veinte años ha desarrollado la comunidad ganadera de equino de las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa. La conclusión final es que recurrir a las referencias históricas y culturales de ciertos productos, si bien funciona en la mayoría de los casos como estrategia para la construcción de los mismos como productos de la tierra, en otros puede resultar contraproducente. Este es el caso de la carne de potro de monte del País Vasco. Las diferentes estrategias emprendidas durante los últimos veinte años dirigidas a la retradicionalización y revitalización de la raza equina local, la han constituido como elemento patrimonial y símbolo identitario de esta zona al ensalzar su valor cultural. Sin embargo, esta cercanía entre caballo de monte y comunidad rural la cual quedaba anualmente dramatizada mediante la fiesta, lejos de favorecer la construcción de la carne de potro como producto local, no ha hecho sino alimentar

cierta sensación de canibalismo hacia el acto de consumirla. Este hecho sugiere que la construcción identitaria de una comunidad en torno a la imagen de un determinado animal mediante un proceso de pronominalismo metafórico (Fernandez 1986) favorece el sentimiento de pertenencia y de cohesión social. Establecer esta cercanía identitaria entre ambas especies, elimina además cualquier posibilidad de que los miembros de esta comunidad consuman su carne sin sentir un fuerte sentimiento aversivo hacia la misma. Si lo pensamos detenidamente, se trata de una respuesta lógica y coherente respecto a uno de las premisas básicas que rigen la vida en grupo, la búsqueda de la permanencia y el bien común.

PARTE 1. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

CAPÍTULO 1.

OBJETO DE ESTUDIO Y ANTECEDENTES

La elección del fenómeno cultural que se analiza y la construcción del mismo como objeto de estudio ha estado originado por el conocimiento de otros estudios previos relacionados. En realidad, tal y como veremos en este capítulo, la motivación real surgió tras observar una significativa ausencia de estudios antropológicos en profundidad sobre esta determinada realidad.

Tras exponer el objeto de estudio, en este primer capítulo también analizo la historia de la antropología vasca con el objetivo fundamental de descubrir los motivos por los que el tema aquí tratado ha tenido tan poco desarrollo dentro de la misma. La hipótesis de la que parto es que si la antropología vasca apenas ha desarrollado investigaciones en profundidad sobre la provincia de Álava se ha debido, en gran medida, a la influencia de la percepción reduccionista de la cultura vasca imperante durante el siglo XX. Esta teoría hegemónica sobre la cultura vasca ha condicionado, tal y como tendremos ocasión de comprobar a lo largo del capítulo, los contenidos de los estudios antropológicos. Aún así, también recojo la existencia de algunos trabajos previos y bastante significativos que han contribuido a contextualizar la presente investigación.

1.1. Objeto de estudio

Esta investigación versa sobre una estrategia local de revitalización del tejido económico, social y cultural en una zona de montaña en la provincia de Álava. El fenómeno concreto que estudio se erige en torno a la recuperación y mejora de una raza autóctona, el Caballo de Monte Alavés, así como a las diferentes expresiones de la cultura local que este hecho lleva implícito tales como el manejo tradicional de esta ganadería, la refuncionalización de la raza, las nuevas estrategias de comercialización de la carne de potro de monte, la celebración anual de una fiesta monográfica donde confluyen animal, producto y lugar (montaña), y otras que veremos más adelante.

Este trabajo se enmarca dentro de la comarca de la Montaña Alavesa y concretamente, en las zonas de carácter más montañoso de la misma como son Izki, La Bitigarra y Sierra Cantabria-Toloño. Por ello, en el trabajo utilizaré el término ‘comarca de la Montaña Alavesa’ cuando haga referencia a la demarcación administrativa³. Por el contrario, utilizaré ‘zonas de montaña’ para referirme a una unidad paisajística y socioespacial concreta dentro de la anterior⁴. Considero la zona de montaña como una de las principales unidades de observación de mi investigación porque es aquí precisamente donde la ganadería de montaña (equina, caprina y mular), así como la cultura relativa a esta práctica económica, tradicionalmente, han tenido mayor desarrollo. Además, las zonas de montaña de la provincia de Álava y de la vertiente mediterránea del País Vasco, en general, se caracterizan y se distinguen de la zona Atlántica por la presencia y manejo de esta ganadería de montaña en detrimento de la ganadería ovina que es más propia de las anteriores.

La comarca de la Montaña Alavesa en general, y dentro de la misma, los pueblos de montaña en particular, sufrieron notablemente la desestructuración socioeconómica y cultural producida por el cambio de modelo económico a partir de la década de 1960. La ganadería caballar, totalmente ligada al modelo de agricultura tradicional, fue uno de los tantos elementos locales que desaparecieron en poco tiempo. Paradójicamente, también constituyó uno de los primeros componentes de la cultura tradicional que los ganaderos y otros agentes sociales de la zona procedieron a recuperar a partir de la década de 1980. Los ganaderos de la zona de montaña, preocupados porque la raza equina autóctona estaba en peligro de extinción como consecuencia de la mecanización del agro vasco, se asociaron con la intención de recuperar el Caballo de Monte Alavés. La recuperación de la raza implicaba también la refuncionalización de la misma puesto que el caballo en esta zona había perdido todo su sentido originario como animal de trabajo.

Los ganaderos asociados emprendieron un complicado proceso de recuperación mediante la mejora de la raza a partir de los escasos ejemplares que quedaban en los pueblos. Hubo que realizar varios viajes a otros países europeos productores de ganado equino para seleccionar, comprar y llevar hasta la montaña, sementales ‘mejorantes’ de razas de abasto francesas, belgas y bretonas. Desde la visión antropológica, una de las

³ El proyecto territorial administrativo coincide con el proyecto de desarrollo rural para el mismo.

⁴ La zona de montaña como unidad sociocultural y paisajística conecta con el proyecto de desarrollo local y la estrategia de recuperación de la raza equina autóctona.

preguntas que me sugiere este proceso es, ¿en qué medida la raza del Caballo de Monte Alavés es el resultado de la recuperación de la raza autóctona originaria de la zona de montaña o por el contrario, la invención de una nueva raza con características similares? A lo largo del estudio responderé a esta pregunta analizando en profundidad, el proceso y la lógica empleada para la revitalización de la raza equina de monte.

Este complejo y caro proceso de recuperación racial no hubiera sido viable para los ganaderos de Asgaequino, Asociación de Ganaderos de Equino de Álava, sin el apoyo de instituciones como el Departamento de Agricultura y Ganadería de la Diputación Foral de Álava. Más adelante, cuando ya existía un número considerable de ejemplares en toda Álava, también intervino el Gobierno Vasco, incluyéndola, entre otras cosas, en el libro de razas autóctonas en 1999. A partir de este momento, el Caballo de Monte Alavés pasó a denominarse Caballo de Monte del País Vasco. De esta forma, la citada raza se convertía teóricamente, en un símbolo de todas las zonas de montaña del País Vasco. Reitero que se trata de una estrategia teórica ya que, como tendremos ocasión de comprobar, debido a las características del manejo de esta ganadería, ésta, difícilmente puede tener desarrollo en las zonas de montaña de la vertiente atlántica del país. Este es otro tema que propongo analizar, a saber, la recuperación de la raza equina de monte alavés y el proceso de emblemización, refuncionalización y construcción como animal de abasto.

El Caballo de Monte del País Vasco actual guarda una estrecha relación con su lugar de producción, la montaña, y es precisamente sobre este vínculo que la carne de equino producida en la comarca se construye como producto local. La relación entre animal y territorio constituye la base del discurso y la estrategia de desarrollo local en esta zona. Esta es una de las principales unidades de análisis de la investigación, a saber, la construcción del Caballo de Monte del País Vasco como símbolo del lugar (zona de montaña) y de la comunidad local. Debido a la estrecha y efectiva relación entre ambos elementos (animal y territorio), veremos cómo el proyecto de desarrollo rural emprendido en la comarca de la Montaña Alavesa también intentará apropiarse del mismo. La estrategia consistirá en ampliar el significado del caballo como símbolo del lugar y la comunidad a toda la comarca. En consecuencia, también debemos enmarcar dentro de la misma lógica la construcción del caballo como patrimonio rural de la comarca.

Finalmente, animal, producto y patrimonio confluyen anualmente en una fiesta monográfica que se celebra *a renque* (por turnos) entre los pueblos de mayor tradición equina de la comarca. La Carne de Potro en la Montaña Alavesa entronca simultáneamente animal y producto con un territorio (la montaña) y una comunidad con una tradición concreta. Es la dramatización anual de un símbolo y elemento patrimonial vivo de la montaña, así como la de su importante valor identitario. Sin embargo, la fiesta, como la propia realidad cambiante en la que se enmarca, ha tenido que adaptarse y adecuar sus objetivos a los cambios socioeconómicos y culturales de la propia comarca. Esta fiesta, aunque es de reciente creación, ha sufrido cambios considerables desde sus orígenes. El más reseñable y al que haré mención en esta investigación tuvo lugar en 2006 cuando a causa de un importante cambio tanto en el objetivo como en los contenidos de la misma, ésta pasó a denominarse ‘La Carne de Potro en la Montaña Alavesa’ en lugar de ‘El Día del Caballo en la Montaña Alavesa’. Esta nueva denominación dejó en evidencia la transformación del foco de atención de la misma variando éste del caballo (el animal) a la carne (el producto). La transformación de la fiesta provino cuando el proyecto ganadero prevaleció frente al turístico.

Resumiendo, la presente investigación pretende averiguar qué razones subyacen en el reciente proceso de reconstrucción y resignificación de la raza equina del Caballo de Monte del País Vasco en la zona de montaña de Álava. Para ello, atiendo a tres cuestiones principales que son; por qué en la zona de montaña alavesa se ha construido la raza de caballo autóctona como estrategia sociocultural y económica de desarrollo local, cómo ha tenido lugar este hecho y finalmente, cuáles son las dificultades y las controversias ante las que se encuentra este proyecto de desarrollo local. Analizo con especial atención los siguientes campos de conocimiento que en el capítulo 3 tendré ocasión de explicar con mayor detenimiento.

- En qué medida el Caballo de Monte del País Vasco es hoy en día un símbolo identitario fundamental para el proyecto comunitario la comarca de la Montaña Alavesa por su estrecha conexión con el territorio y las formas de vida tradicionales en el mismo.
- Cuáles son los límites y problemas ante los que se encuentra la estrategia económica emprendida por los ganaderos de equino de la zona de la montaña que producen y comercializan la carne de potro de monte.

- Cómo se expresa todo lo anterior en la fiesta anual dedicada al Caballo de Monte del País Vasco y concretamente, a la carne de potro.

1.2. Antecedentes

Con este trabajo de investigación amplió el conocimiento relativo a una zona y una actividad económica marginales para la concepción hegemónica de la cultura vasca. En este apartado analizo el estado de la cuestión, un repaso sobre la evolución de la antropología vasca con el que pretendo demostrar la necesidad de producir más investigaciones que tengan como objeto de estudio la vertiente mediterránea del País Vasco y concretamente, la realidad sociocultural de la misma.

El principal objeto de estudio de la antropología vasca desde sus comienzos a finales del siglo XIX fue la etnia vasca, cuyo origen, según esta visión antropológica, se ubicaba en la cultura pastoril surgida en la zona Pirenaica en época prehistórica (Barandiaran & Manterola 2000a, 2000b; Leizaola 1984; Altuna 1984). Los diferentes estudios antropológicos realizados en este sentido a lo largo del siglo XX ayudaron a reproducir esta visión hegemónica de la cultura vasca. Por defecto, aquellas formas de vida y costumbres, que se alejaban del modelo anteriormente descrito (la cultura pastoril de las zonas de montaña ubicadas en la línea de los Pirineos), no gozaban del mismo estatus dentro del modelo cultural. Mantengo, además, la tesis de que la antropología y los antropólogos de la época ayudaron en gran medida a construir y reproducir esta visión tan sesgada de la cultura vasca. En definitiva, aquí radica el origen del desamparo que vive la vertiente mediterránea, así como aquellas costumbres relativas a la misma, como la ganadería equina, dentro del imaginario cultural vasco.

La antropología vasca se consolidó como disciplina del conocimiento social y cultural en el año 1918. Concretamente, en el primer congreso que la sociedad Eusko Ikaskuntza celebró en Oñate. Sin embargo, este hecho sólo fue posible gracias a la contribución que otros escritores, viajeros y filólogos anteriores habían realizado al conocimiento de la cultura vasca, especialmente a lo largo del siglo XIX. Lo más característico de este periodo previo a la etapa de consolidación o sistematización de la antropología vasca es la influencia que la visión romántica ejerció sobre la misma.

El romanticismo europeo, que en el País Vasco fue introducido por el viajero alemán Wilhem Humboldt, abogaba por llevar a la luz los sentimientos y la subjetividad

de las culturas. Esta particular visión de la cultura mostró especial interés por los espacios rurales y los paisajes exóticos, sobre todo por aquellos que por sus particulares características, resultaban especialmente fantásticos y misteriosos. En este sentido, la vertiente atlántica del País Vasco caracterizada por una abrupta costa cercana a su vez a sinuosas zonas de montaña, caracterizadas al mismo tiempo por un hábitat disperso (el caserío), se convirtió en un lugar privilegiado para los círculos intelectuales europeos (Altuna 2003). El romanticismo también fue reconocido por el protagonismo que otorgó a la tradición como forma de conocimiento de la historia de los pueblos. Este interés por el folklore vasco fomentó la puesta en valor de formas de vida y costumbres antiguas propias del medio rural que contrarrestaban el incipiente desarrollo de las formas de vida propias de la urbe industrializada (Aguirre Baztan 1993). La especial atención que esta tendencia romántica otorgó a la vertiente atlántica del País Vasco, así como a las formas de vida tradicionales del lugar, se extendió también a la antropología vasca, perdurando en el tiempo y condicionando notablemente tanto la elección de los objetos de estudio como el propio tratamiento otorgado a los mismos. De este legado radica el interés que esta disciplina mostró desde sus inicios por encontrar los orígenes de la raza y la cultura vasca y la búsqueda de ésta en los espacios y costumbres rurales más típicamente caracterizados; las zonas de montaña de la vertiente atlántica del país.

El primer investigador que normativizó la búsqueda de los orígenes vascos y, por lo tanto, se consideró el primer antropólogo vasco, fue Telesforo de Aranzadi (1860-1945). Éste se centró, especialmente, en los orígenes de la raza vasca, para lo cual, realizaba estudios antropométricos sistematizados de cráneos locales. El trabajo más significativo de Aranzadi en este sentido fue *El pueblo euskalduna* (1889), aunque no fue el único. Influenciado por las corrientes europeas del momento, Aranzadi vio la importancia que otros conocimientos como la prehistoria y la etnografía tenían a la hora de determinar la demarcación geográfica del tipo vasco. La prehistoria le ayudó a encontrar los orígenes de ese tipo y la etnografía a determinar la relación que el mismo mantenía con las características culturales del lugar. Influenciado por sus predecesores románticos, Aranzadi centró su trabajo en la vertiente atlántica del País Vasco y concretamente en la cultura del caserío. Es allí donde buscó las conexiones entre la raza o el tipo vasco, sus orígenes prehistóricos y su expresión cultural actual. Esta visión holística y multidisciplinar que mantuvo Aranzadi desde los comienzos de la disciplina en el País Vasco, perduró en los trabajos de sus discípulos.

Si Telesforo de Aranzadi fue el padre de la antropología vasca, el desarrollo de ésta es impensable sin el trabajo de Joxemiel de Barandiaran (1889-1991). Claramente influenciado por Aranzadi, éste también se interesó por el descubrimiento de los orígenes vascos y su expresión cultural actual. Sin embargo, el objeto de estudio de Barandiaran no fue tanto la raza sino la etnia y concretamente, tal y como apuntó Caro Baroja a este respecto, *su esencia* (1963:13-14). Esta esencia que caracterizaba a la etnia vasca se encontraba tanto en las características de la raza como, sobre todo, en el paisaje, las formas de vida (ganadería, agricultura, pesca), sus instituciones (caserío, barrio, pueblo), sus leyes y su idioma. Todo ello además, con unos orígenes prehistóricos claros (Barandiaran 1972:9-10).

Con el objetivo final de determinar lo más exhaustivamente posible las características de la etnia vasca, Barandiaran creó un corpus teórico y metodológico bien definido, así como un grupo de etnógrafos dispersos por toda la geografía vasca, fieles seguidores de esta metodología. Barandiaran fue el padre de la Escuela Vasca de Etnografía cuya producción más relevante ha sido la elaboración del primer *Atlas Etnográfico de Euskal Herria*. En este atlas, aún sin finalizar, se realiza una exhaustiva labor de recogida de datos etnográficos acerca de los aspectos característicos de la etnia vasca antes mencionados. El objeto de estudio sigue siendo el medio rural y las formas de vida tradicionales. Barandiaran se expresó explícitamente a este respecto y justificó de la siguiente manera la elección de su objeto de estudio: *Existen muchas zonas del País Vasco que no han sido estudiadas por ningún etnógrafo. En éstas y en todas, el contacto con el maquinismo está haciendo desaparecer todos los modos de existencia tradicionales* (Barandiaran 1969:55). La Escuela Vasca de Etnografía, por lo tanto, parte de la idea de que el contacto con la modernización resultó totalmente perjudicial para la etnia vasca y por ese motivo, dirige toda su labor a descubrir la auténtica esencia vasca en peligro de extinción. A partir de esta idea de partida, el pastoreo de la vertiente atlántica se erige una vez más como la principal institución de esta etnia vasca. Por esto, todos los elementos relacionados con la cultural pastoril como son el caserío, las relaciones vecinales, el uso comunal de las tierras, etc. se convierten también en los principales elementos de observación. Igual que en la etapa de Aranzadi, cuando la antropología vasca hablaba sobre el pastoreo como institución fundamental de la cultural vasca, en realidad se refería a un tipo concreto de pastoreo, el trashumante o semi-trashumante de ovejas, propio de la vertiente atlántica. También reconoce la

existencia de otro tipo de ganado en los montes vascos, como el caballar, pero se trata como un hecho anecdótico y desde luego, como una actividad poco relevante para la economía y la cultura propia de la etnia vasca.

Sin embargo, el proyecto del *Atlas Etnográfico del País Vasco* también contribuyó a que monografías relativas a pueblos de la vertiente mediterránea vasca comenzara a proliferar. De hecho, los trabajos etnográficos más completos realizados sobre Álava y concretamente sobre la Montaña Alavesa, han sido realizados por uno de los más fieles discípulos de Barandiaran en esta provincia, el etnógrafo José Antonio González Salazar⁵. Sin embargo, inevitablemente, la antropología vasca nunca equiparó en importancia el conocimiento de la zona rural mediterránea con la atlántica, ya que persistía la creencia de que las características propias de esta vertiente del País Vasco no se correspondía del todo con aquella definición realizada antes por Barandiaran sobre lo que era la etnia vasca. Recordemos que los elementos que determinaba como componentes de la misma eran, entre otros muchos, el pastoreo, el caserío, la pesca o el idioma (euskera). Estos elementos, debido a la propia idiosincrasia del lugar, no se encontraban de la misma forma en esta zona mediterránea⁶.

En definitiva, hasta este mismo momento, la antropología vasca versaba, sobre todo, sobre el estudio de la etnia vasca en la vertiente atlántica y concretamente, en las zonas de montaña caracterizadas por un tipo de economía (pastoreo y agrícola), paisaje (hábitat disperso), relaciones vecinales (caserío, barrio, pueblo), leyes (explotación comunal de los pastos de montaña) e idioma (euskera), concretos. Joxemiel Barandiaran, en su última etapa, introdujo varios trabajos etnográficos sobre algunos pueblos de la vertiente mediterránea (siempre dentro del contexto de elaboración del *Atlas Etnográfico Vasco*) que ayudaron a conocer un poco mejor la estructura, organización y cultura de los mismos. Sin embargo, el primer antropólogo vasco que teorizó sobre las diferencias culturales entre las dos vertientes y reflexionó sobre el término de cultura vasca fue, sin duda alguna, Julio Caro Baroja.

⁵ Más adelante tendré ocasión de hablar sobre su interesante obra y persona ya que se trata de uno de mis informantes privilegiados (capítulo 3).

⁶ Tal y como explicaré al citar los trabajos del cronista alavés Ricardo Becerro de Bengoa, la vertiente mediterránea del País Vasco, debido a su ubicación y a las propias características del medio, se expuso antes al contacto con otras culturas hecho que produjo una temprana asimilación de otras costumbres, instituciones e idioma diferentes a los descritos hasta ahora como propiamente vascos.

Julio Caro Baroja (1914-1995), etnólogo histórico cultural (Zulaika 1996:124), otorgaba especial atención al espacio y al tiempo en todos sus trabajos. Sobre ellos construyó su base teórica, claramente influenciada por la escuela del Particularismo Histórico y por ello, empleaba los términos de ciclo cultural y área cultural en sus trabajos. El primero de ellos hace referencia a la idea de tiempo, al tratarse de aquellos círculos culturales a partir de los cuales se han ido creando otras culturas. Esto es debido al contacto surgido con estos círculos originarios tras los procesos migratorios acaecidos a lo largo de la historia. El segundo término parte también de la idea de ciclo cultural pero añade otro nuevo componente: el espacio. Así, si bien las similitudes encontradas entre diferentes culturas son producto de la difusión anteriormente descrita, también hay que tener en cuenta que éstas sólo se pueden aprehender teniendo en cuenta la distribución geográfica de las mismas, ya que las características y condiciones del espacio, transforma y adapta la cultura. Y es así también como deben interpretarse, según esta teoría, las similitudes y las diferencias culturales (Rossi & O'Higgins 1981: 89 y 98).

Caro Baroja, partiendo del marco teórico anterior, interpreta la realidad del País Vasco y, concretamente, la división cultural de las dos vertientes vascas. El trabajo más relevante a este respecto es su obra, *Los Vascos* (1971). En la misma habla sobre la diversidad paisajística del País Vasco: el Sur de la vertiente mediterránea (el Sur de las provincias de Álava y Navarra), la zona centro de la vertiente mediterránea (la zona centro de las provincias de Álava y Navarra), la zona Noroeste de la vertiente atlántica (Vizcaya y las zonas más ubicadas al Oeste de Gipúzcoa) y la zona noreste de la vertiente atlántica y zona Pirenáica (la zona este de Guipúzcoa, noreste de Navarra e *Iparralde*) (Caro Baroja 1971:25-26). Más adelante, defiende que a cada unidad paisajística le corresponden otras tantas estructuras sociales y culturales. Sin embargo, todas quedan inscritas bajo el título *Los Vascos*, es decir, dentro de una misma área cultural más amplia donde a pesar de la diversidad zonal, ante todo predominan las semejanzas. Esta interpretación resulta bastante novedosa en aquel momento, porque tal y como hemos tenido ocasión de comprobar, hasta entonces, la falta de estudios y conocimiento general sobre la zona mediterránea habían excluido la misma de la concepción que la antropología vasca tenía sobre la etnia local.

Además del marco analítico, otra de las aportaciones más importantes y novedosas que Caro Baroja realizó a la antropología vasca reside en el propio objeto de

estudio. Había superado por primera vez la temática de la raza y la etnia vasca hasta entonces desarrollada, pasando a investigar la propia cultura. Caro Baroja concebía la cultura como las formas de actuación cambiantes de los seres humanos y por ello, para aprehenderla, resultaba necesario tener en cuenta varios elementos que intervienen en el día a día de las personas como son el medio físico y geográfico, las relaciones entre sexos, la estructura económica, las relaciones sociales y las creencias (Caro Baroja 1971:15). De este modo, no reducía la cultura vasca exclusivamente a la cultura rural, como lo hicieron otros. Según el mismo, los vascos, a lo largo de la historia habían desarrollado diferentes oficios y estructuras socioeconómicas y todas ellas, formaban parte de esa cultura vasca. A pesar de ello, los estudios sobre el medio rural vasco continuarán teniendo una relevancia especial también en su obra. Sin embargo, como resultado del nuevo marco teórico, sus trabajos ya no versaban sobre el mundo rural ideal vasco. Por el contrario, Caro Baroja antedició a la diversidad de áreas culturales, con estructuras socioeconómicas y vecinales propias, en todo el País Vasco (incluida la vertiente mediterránea).

Pero Julio Caro Baroja también tuvo como maestros a Telesforo de Aranzadi y a Joxemiel Barandiaran, hecho que también se vislumbra en su obra. Tal influencia se aprecia claramente en la interpretación que realiza sobre la relevancia que cada unidad paisajística antes citada⁷ tiene en la representación de la cultura vasca:

Teóricamente, toda área tiene su 'climax' o punto central, de formas más concentradas y típicas y sus zonas marginales en que aquellas (de modo más o menos regular) van perdiéndose, mezcladas con las marginales, también de otras áreas'. No cabe duda de que en nuestro caso particular, el centro de Navarra y gran parte de Álava son hoy 'zonas marginales', que el extremo Sur de éstas provincias queda casi en absoluto, dentro de 'áreas culturales' distintas castellano-aragonesas y que el occidente de Vizcaya parece corresponder a otra cántabro astur... sostengo que el 'climax' de tal cultura hay que buscarlo en las partes todavía no industrializadas de todo Guipúzcoa y Navarra oceánica (Caro Baroja 1971:377)

⁷ El Sur de la vertiente mediterránea (Sur de las provincias de Álava y Navarra), la zona centro de la vertiente mediterránea (zona centro de las provincias de Álava y Navarra), la zona Noroeste de la vertiente atlántica (Vizcaya y las zonas más ubicadas al Oeste de Guipúzcoa) y la zona Noreste de la vertiente atlántica y zona pirenaica (zona Este de Gipúzcoa, Noreste de Navarra e Iparralde) (Caro Baroja 1971:25-26).

Cuando al inicio de este apartado afirmo que mi trabajo de investigación versa sobre una zona y actividad económica marginal de la cultura vasca, en realidad, lo hago partiendo de esta interpretación que Caro Baroja realizó anteriormente sobre la misma. Bajo tal tesis reside la idea de que la cuna de la cultura vasca se encuentra en aquellas zonas rurales de la vertiente Atlántica más alejadas del mundo moderno, tal y como afirmaron antes Aranzadi y Baroja. Sin embargo, también reconoce que la cultura es algo cambiante y que por ello, sólo puede ser estudiada teniendo en cuenta los principios de cambio y tradición (Caro Baroja 1971:378).

Julio Caro Baroja y su obra contribuyeron notablemente al Surgimiento de la siguiente etapa de la antropología vasca, su institucionalización. Hasta el momento, todos los estudios realizados se enmarcaban fuera del contexto universitario. No fue hasta la década de 1960 cuando diversos antropólogos Norteamericanos y europeos vinieron al País Vasco para realizar sus trabajos antropológicos sobre algún aspecto de la cultura local. Los más relevantes, como William Douglass, David Greengood y Sandra Ott, en cambio, siguieron investigando sobre las zonas rurales de la vertiente atlántica del País Vasco; Etxalar y Murelaga (1973; 1977), Fuenterrabia (1998) y Santa Engrazi (1981; 1994), respectivamente. Aún así, los estudios planteados fueron novedosos en cuanto al tema porque, por primera vez, reflejaban los cambios que los procesos de industrialización y mecanización habían producido en los mismos. Todas estas monografías analizaban la realidad cultural desde una perspectiva sincrónica, superando así la visión tradicionalista y nostálgica de la cultura vasca propia de trabajos anteriores. En este sentido y dentro del marco de la Universidad Pública del País Vasco (UPV) y concretamente, del Departamento de Antropología Social y Cultural, surgen a partir de la década de 1980 diferentes ámbitos de estudio relativos a la sociedad y la cultura vasca. Las temáticas tendrán que ver con diversas problemáticas sociales y culturales emergentes tales como las desigualdades de género⁸ o el conflicto político vasco⁹.

Los estudios sobre el medio rural vasco continuaron siendo importantes dentro del contexto universitario, aunque el objeto de estudio había variado. Las investigaciones realizadas en este sentido se dirigían, sobre todo, a dar respuesta a las

⁸ Ver, como ejemplo, Crawford 1982; Valle, del (dir); Apalategi (coautor). 1985.

⁹ Ver, como ejemplo, Zulaika 1988.

problemáticas sociales y culturales que se vivían dentro de este espacio. Los estudios antropológicos realizados sobre el medio rural vasco en el citado contexto universitario versaban sobre las consecuencias que el capitalismo tardío había producido en el mismo. Es decir, sobre la pérdida del significado y la función original del espacio rural y su conversión, a partir de 1980, en un lugar privilegiado para hacer frente al fuerte problema de identidad generada tras la crisis de la industria vasca, etc. Los trabajos realizados por los antropólogos Kepa Fernández de Larrinoa¹⁰ y Josetxu Martínez Montoya¹¹ en este sentido, son muy interesantes. Éstos analizan extensamente los diferentes procesos de recuperación del patrimonio tangible e intangible en el medio rural vasco, las diferentes estrategias emprendidas por los habitantes rurales para retrotraer al presente aquel momento histórico en el que la comunidad rural era una entidad viva fuente de identidad. Así, la tendencia anterior y dentro de ella, la proliferación de celebraciones, ritos, costumbres y etc. que se exhiben en este contexto, se enmarcan dentro de una estrategia mucho más amplia de recuperación y revitalización del espacio rural, me refiero al término desarrollo local.

Esta investigación se enmarca dentro de la corriente arriba citada puesto que trata sobre el valor patrimonial que el Caballo de Monte del País Vasco muestra actualmente para el proyecto de desarrollo local y la estrategia de ‘emblematización’ emprendida en esta comarca. Analizó también cómo se plasma todo lo anterior mediante la fiesta. Por este motivo, las aportaciones de los dos antropólogos anteriores han sido fundamentales para mi investigación.

En definitiva, el desarrollo general de la antropología vasca muestra que en ninguno de sus estadios, la vertiente mediterránea y menos aún las formas de vida y costumbres típicas tales como la ganadería equina, han sido un tema principal para ella. Esto se debe a la visión, por un lado, estática y reduccionista y por otro, romántica que ha mantenido la antropología hasta finales del siglo XX sobre la cultural vasca. En este sentido, este trabajo es novedoso tanto espacialmente como sobre todo, por su objeto de estudio. Sin embargo, tampoco surge del absoluto desconocimiento sobre el tema. Por ello, a continuación, hago un repaso de la antropología alavesa y concretamente, de los

¹⁰ Ver, como ejemplo, Fernández de Larrinoa 1998; 1999; 2003.

¹¹ Ver, como ejemplo, Martínez Montoya 1997; 2005b.

estudios realizados sobre los pueblos de la comarca de la montaña y en último término, sobre la presencia de la ganadería equina en los mismos.

1.3. Contextualización: la antropología en Álava

Los estudios antropológicos sistemáticos ubicados en la provincia de Álava y concretamente en la Montaña Alavesa no tuvieron lugar hasta la década de 1960. Entonces la Excursionista Manuel Iradier comenzó a recoger algunos datos etnográficos sobre los diferentes pueblos alaveses, guiado casi siempre, por el antropólogo vasco Joxemiel Barandiaran. Antes de esto, otros escritores y cronistas ya habían recogido información sobre la cultura de varios pueblos alaveses. Todas estas iniciativas contribuyeron al desarrollo de la disciplina en la provincia.

Ricardo Becerro de Bengoa (1845-1902)

Uno de los cronistas alaveses más importantes y cuyas descripciones mejor han ayudado a conocer la vida del medio rural alavés del siglo XIX, fue Ricardo Becerro de Bengoa. En sus dos grandes obras, *El libro de Álava* (1877) y *El romancero alabés* (1885), Becerro de Bengoa describió aspectos relativos tanto al paisaje, las formas de vida, la estructura social, la historia, etc. de la provincia. Las aportaciones más interesantes realizadas por este cronista a mi investigación son, por un lado, las extensas descripciones realizadas sobre las características geográficas y paisajísticas de la provincia y por otro, la teoría sobre la relevancia histórica que Álava ha tenido en el mantenimiento y la protección de la cultura vasca frente a las influencias externas.

Ricardo Becerro de Bengoa, en su primera obra, destaca ante todo el carácter montañoso de Álava frente a las concepciones que prefieren caracterizarla por sus extensas llanuras y amplios valles. Sin embargo, Becerro de Bengoa insiste en que la provincia está rodeada de montes en toda su extensión y cruzada por ellos también en distintas direcciones (Becerro de Bengoa 1877:6). Este hecho es relevante porque demuestra que Álava, como el resto del País Vasco, es también un territorio especialmente montañoso. La diversidad paisajística del mismo, en cambio, posibilitó el desarrollo de la cultura agrícola antes que en el resto de las provincias vascas. Lo interesante de su obra radica, precisamente, en esta reafirmación de la cultura de

montaña alavesa. Así demuestra que a pesar de las diferencias paisajísticas producidas por los diferentes usos y gestión de los montes, en realidad, existen muchas similitudes entre la cultura de montaña de las dos vertientes. De este trabajo de Becerro de Bengoa se concluye lo anecdótico que resulta marginar esta provincia del discurso hegemónico sobre la cultura vasca sólo porque los viajeros y cronistas extranjeros primero y los antropólogos vascos después, la hayan caracterizado exclusivamente por su extensa llanura central, la Llanada Alavesa.

Otro aspecto importante de la obra de Becerro de Bengoa es su interpretación acerca de la idea de que la auténtica raza, cultura e idioma vasco se mantengan casi inviolables en las zonas de montaña de la vertiente atlántica. La tesis que mantiene a lo largo de su obra es que si esto es así, es decir, que si la auténtica esencia de la cultura vasca se conserva en la vertiente atlántica es sólo gracias al papel protector que históricamente ha desarrollado Álava sobre la misma. Becerro de Bengoa hace hincapié en el hecho de que Álava, precisamente por esa amplia llanura central, ha sido un lugar de paso para numerosas culturas desde tiempos remotos. Este hecho produjo en Álava la temprana asimilación de distintas costumbres e idiomas diferentes a la vasca pero también, la constante lucha contra pueblos extranjeros que querían establecerse en este territorio. Cita como ejemplo la invasión de los celtas que entraron por la Llanada Alavesa e intentaron asentarse en todo el País Vasco. Sin embargo, los alaveses, que eran gente de montaña y residían en las sierras de Egiño, Aratz y montes cercanos, bajaron a la llanura a pelear e intentar evitar el paso de este pueblo al resto de provincias. Y lo mismo ocurrió con el proceso de romanización. Así, mientras poco a poco Álava iba perdiendo sus características originarias debido a las diferentes invasiones e influencias de culturas ajenas, la vertiente atlántica continuaba protegida de las mismas gracias a la primera (Becerro de Bengoa 1877;1885).

Señalo estas aportaciones de Becerro de Bengoa porque me parece interesante para el desarrollo de mi trabajo la interpretación que este estudioso alavés de finales del siglo XIX realizó sobre la problemática de la autenticidad de la cultura vasca. A continuación, para ir profundizando más en el tema que aquí me ocupa, seguiré recogiendo aquellos trabajos previos realizados tanto sobre el ámbito geográfico en el que se ubica mi investigación, la Montaña Alavesa, como sobre la presencia del caballo de monte en la misma.

La primera obra que podemos encontrar dedicada exclusivamente a la Montaña Alavesa fue escrita por Juan de Esnaola en 1925 y lleva por título, *En la montaña alavesa*. Se trata de una monografía sobre los pueblos de esta comarca. En ella, De Esnaola hace especial mención sobre el paisaje y el clima y cómo ambos, condicionan las formas de vida de los montañeses. También recoge abundante información acerca de las formas de vida y costumbres locales. En definitiva, se trata de un profundo trabajo sobre la forma de vida tradicional de la Montaña Alavesa influenciado notablemente, eso sí, por la perspectiva romántica a la que me refería anteriormente. Esto se aprecia, sobre todo, en la descripción del paisaje como un lugar idílico, en la caricaturización de sus habitantes como gente inocentemente feliz a pesar de la dura vida del montañés y en definitiva, en considerar la Montaña Alavesa como un lugar más bello, más puro y retirado de la vida banal de la ciudad.

Al describir la forma de vida local, De Esnaola habla irremediamente sobre la ganadería y dice de la misma que es ‘el oro de la montaña’ (De Esnaola 1982:42). La ganadería de montaña a la que se refiere en su obra (equino, caprino y vacuno), requiere de pastos comunales y de pastores concejiles encargados de cuidar el ganado en el monte, como los yegüeros. Por lo tanto, la relevancia de esta obra de Juan de Esnaola es doble para mi trabajo. Por un lado, y como ya he indicado antes, se trata de la primera obra dedicada a la Montaña Alavesa donde se narran sus usos y costumbres tradicionales. Por otra parte, muestra cómo al hablar sobre la Montaña Alavesa resulta imprescindible hacer mención al caballo y concretamente a la yegua de monte, animal adaptado a las duras exigencias de este medio y que respondía a muchas de las necesidades de los habitantes de la montaña, tales como el duro trabajo de la agricultura de montaña o el transporte de personas y productos¹². He aquí, por lo tanto, la primera obra que trata explícitamente varios aspectos relativos a mi tesis doctoral.

¹² Tal y como tendré ocasión de explicar en el capítulo 6, el intercambio de productos con comarcas y pueblos limítrofes, constituía una parte importante de la economía local.

Gerardo López de Guereñu Galárraga (1904-1995)

Los primeros estudios sistemáticos sobre la comarca de la Montaña Alavesa (y otros pueblos de Álava, en general) fueron realizados por Gerardo López de Guereñu Galárraga. Éste estaba muy vinculado a la Montaña y concretamente al pueblo de Apellaniz, donde tenía una casa familiar a la que acudía muy a menudo. En esta comarca desarrolló una importante obra investigadora en el campo de las ciencias naturales, la fotografía, la toponimia y la etnografía, en general.

López de Guereñu conoció a otros investigadores de su época como al propio Barandiaran y fue uno de los fundadores de la Excursionista Manuel Iradier, la cual, tal y como ya he citado, tuvo una gran importancia en el desarrollo de la etnografía alavesa. Sin embargo, a él le gustaba trabajar siguiendo sus propios métodos y teorías y no se adscribió a ningún grupo de investigación. Tal y como señalan los que le conocieron, *Gerardo era un hombre solitario* (J.A. Gonzalez Salazar, comunicación personal, 17 de enero del 2005).

La obra de López de Guereñu sobre la Montaña Alavesa es muy extensa y por ello, de consulta obligada para mi investigación. Sin embargo, de todos sus trabajos quiero destacar tres. Estos son fundamentales porque convergen con mi trabajo no sólo en el ámbito geográfico de estudio sino también en el propio tema (la cultura ganadera en general y la equina en particular). Las obras son “Folklore de la Montaña Alavesa” (1963-1964), *Calendario Alavés* (1970) y “La ganadería en la Montaña Alavesa” (1972). En estos trabajos, tal y como ya apuntó Juan de Esnaola, López de Guereñu también afirma que la ganadería ha constituido la principal fuente de ingresos para los habitantes de la Montaña Alavesa y por ello, ha sido un aspecto muy importante de sus vidas. Este desarrollo de la actividad ganadera se debe sobre todo a que las tierras de la comarca nunca han sido de gran calidad y además, siempre han predominado más los bosques de robles y hayas (1972:85). Así, el escaso beneficio que obtenían de la agricultura lo suplían con la ganadería y otras actividades propias de las zonas de montaña, como la realización de carbón u obtención de madera, que luego llevaban a vender a La Rioja o Vitoria-Gasteiz.

Aunque López de Guereñu no se dedicó específicamente al estudio de la presencia equina en la Montaña Alavesa, los datos que de manera más o menos habitual mostraba sobre este tema son muy relevantes para mi investigación. Gracias a su obra,

he obtenido información acerca de la situación de mi objeto de análisis justo antes del momento que yo planteo investigar, la crisis de la ganadería local en particular y la del medio rural alavés, en general. En relación a este tema, Lopez de Guereñu evidencia ya la precaria situación de la ganadería equina a raíz de la modernización del agro alavés y el dramático proceso de desaparición de esta raza, a pesar de la relevancia que la misma había tenido tradicionalmente. El fenómeno social que yo investigo parte precisamente de esa precaria situación que vivía el ganado equino en la zona de la montaña a mediados del siglo XX y del proyecto de recuperación de esta actividad ganadera por parte de la siguiente generación.

José Antonio González Salazar (1940 -...)

Uno de los primeros y más fieles seguidores de Joxemiel Barandiaran en Álava es, sin lugar a dudas, José Antonio González Salazar. En una entrevista que le realicé con la intención de conocer su vida de etnógrafo me contaba lo siguiente. Siendo José Antonio González Salazar seminarista en Vitoria-Gasteiz y por la influencia de un compañero de habitación natural de Ataun (lugar de nacimiento del famoso antropólogo vasco), decidió acompañar a Barandiaran en alguna de las tantas excavaciones arqueológicas que solía realizar en Álava. Lo que le atraía no era tanto la idea de convertirse en un arqueólogo sino el acercarse a ese mundo mítico, que según sus palabras, invade todo lo relacionado con la arqueología vasca y que él denominaba; ‘mundo vasco’. En definitiva, lo que le llevó a acercarse a Barandiaran y a su trabajo fue la curiosidad que le suscitaba ese misticismo que, por otra parte, tal y como hemos indicado anteriormente, proviene de la influencia romántica que invadió los primeros estudios sobre la cultura vasca.

Cuando Barandiaran supo del interés de José Antonio González Salazar, le mando una carta citándole en el dolmen *Aizkomendi* de Eguilaz (Álava) para descubrir el túmulo con la intención, al parecer, de que el turismo pudiera ver lo que allí había. González Salazar acudió muy ilusionado a su cita pero, para cuando él llegó, Barandiaran ya se había percatado de que allí no había nada de interés así que lo citó una segunda vez, quince días más tarde, en el *montico de Larratu* (Albaina). González Salazar acudió de nuevo puntual a su cita y estuvo trabajando durante dos semanas con el antropólogo vasco en este pueblo del Condado de Treviño, entroncado entre las

comarcas alavesas de Valles y Montaña. Así comenzó el verdadero interés de Gonzalez Salazar por la obra y trabajo de Barandiaran. Un año después volvieron a excavar juntos en varios pueblos de la Montaña Alavesa y el Condado de Treviño como Faido y Markinez. Sin embargo, viendo el escaso resultado de aquellos trabajos, Barandiaran le habló y le convenció para que sus investigaciones no se quedaran en la arqueología porque, según su opinión, se trataba de una *disciplina bastante limitada y poco agradecida*.

De esta forma, Barandiaran introdujo a González Salazar en la etnografía y concretamente, en la búsqueda de tradiciones vascas que aunque no por mucho tiempo, aún se mantenían vivas. Sin embargo, González Salazar me confesó que, al principio se mostró algo reticente ante la propuesta del primero porque, tal y como también le confesó al sacerdote, en su opinión, *aquí* (refiriéndose a Álava) *del mundo vasco ya no hay nada*. Barandiaran, sorprendido por su apreciación, le dijo firmemente que estaba muy equivocado y dándole un ejemplar de su Cuestionario Etnográfico, le invitó a aplicarlo en aquellos pueblos de Álava donde la ocasión lo permitiera. De esta forma dio comienzo la extensa obra etnográfica de José Antonio González Salazar sobre los pueblos del Condado de Treviño y la Montaña Alavesa donde ejerció de sacerdote y trabajó de etnógrafo durante 24 años (J.A. González Salazar, comunicación personal, 17 de enero del 2005).

González Salazar ha recogido una extensa información etnográfica sobre los pueblos de Izki y, siguiendo con la tradición de la Escuela Vasca de Etnografía, ha tratado temas tales como el grupo doméstico (1975-1976), la alimentación (1979), las festividades (1984) en la zona, la toponimia (1986) o la vida religiosa (1992-1993). Trabajos muy importantes, por otro lado, para contextualizar la vida tradicional y las costumbres propias del ámbito rural en el que se enmarca esta tesis. Sin embargo, el trabajo de González Salazar que mayor relevancia ha tenido para mi estudio es su última y más extensa obra, que versa sobre las comunidades de hierbas y parzonerías de la Montaña Alavesa y que fue publicada por la revista de etnografía alavesa *Ohitura. Estudios de etnografía alavesa* bajo el título “Montaña Alavesa. Comunidades y pastores” (2006). Tal y como afirma, no sólo en esta obra sino en todas las conversaciones que he mantenido con él a lo largo de estos años, el conocimiento sobre las parzonerías y su funcionamiento es fundamental en esta comarca donde la principal actividad económica ha sido la ganadería. En su opinión, la parzonería representa a la

propia comunidad rural, puesto que se basa en la propiedad comunal de los montes y los pastos y en las leyes consuetudinarias relativas a su explotación. Esta forma tradicional de explotación y uso del territorio representa aún en la actualidad un elemento característico de la zona. De hecho, sólo gracias al legado dejado por el sistema de explotación comunal de los pastos de montaña, ha sido posible proceder a la recuperación y producción de esta ganadería extensiva.

Jose txu Martínez Montoya (1947-...)

Al igual que en el caso anterior, las aportaciones del doctor y profesor de antropología, Jose txu Martínez Montoya, han sido importantes en mi trabajo no sólo por su producción literaria sino por las diferentes conversaciones que hemos mantenido a lo largo de mi trabajo de investigación.

Tal y como ya he apuntado anteriormente, Martínez Montoya pertenece a esa nueva generación de antropólogos vascos cuya temática está relacionada con alguna problemática presente vivida en el País Vasco. Martínez Montoya ha analizado profundamente la realidad del medio rural alavés y, concretamente, las nuevas funciones identitarias que cumple en la sociedad posmoderna. Así, analiza los diferentes procesos de recuperación, revitalización e invención de festividades vividos en este contexto y de los objetivos socioculturales que se les atribuye, como los de dotar de sentido de pertenencia a todas aquellas personas que participan siempre en relación a este determinado territorio y tradición. Dentro de este complejo análisis sobre el poder performativo de las festividades y de los símbolos que en ellas se exponen, Jose txu Martínez Montoya se refiere en más de una ocasión a la festividad de El Día del Caballo en la Montaña Alavesa y al verdadero significado y función de este animal en dicha comarca. En este sentido, las dos obras que mayor interés han suscitado para mi investigación son *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa* (2002) y el artículo “La plaza como lugar y representación de la conciencia colectiva” (2003). En ambos trabajos recoge la idea anterior, así como numerosa información acerca de la estructura social y situación cultural actual de la comarca de la Montaña Alavesa. Por este motivo, su obra también ha sido de consulta obligada para mi trabajo y a ella me referiré en más de una ocasión.

No quiero acabar este punto sin mencionar la reciente publicación de un pequeño libro monográfico sobre la Montaña Alavesa donde se recogen datos tanto geográficos, económicos, sociológicos e históricos sobre la misma. *Pasado y Presente de la Montaña Alavesa* (Díaz de Durana & Villanueva 2003) ha sido un importante libro de referencia para mi investigación, sobre todo a la hora de contextualizar la realidad socioeconómica de la comarca en la actualidad.

CAPÍTULO 2.

MARCO TEÓRICO

En este capítulo recojo el marco teórico explicativo e interpretativo a partir del cual analizo los datos recogidos durante mi trabajo de campo y establezco generalizaciones. Con el objetivo principal de mantener una visión holística de la realidad estudiada durante todo el trabajo, recurro a las aportaciones realizadas por diferentes especialidades antropológicas. De esta forma el marco teórico elaborado da respuesta a la complejidad del fenómeno que se estudia. Para ello, parto del marco analítico de la antropología de la alimentación, la antropología del patrimonio y la antropología del desarrollo. Finalmente, también recojo algunas aportaciones realizadas por la disciplina antropológica al análisis del medio rural y la fiesta.

El presente capítulo es de referencia para toda la investigación ya que en él establezco las bases sobre las que construyo la mirada antropológica. Para su elaboración, primero he analizado las diferentes tendencias dentro de cada área de conocimiento, para después, recoger las contribuciones, teóricas y conceptuales, más adecuadas para este trabajo. Todas ellas son aportaciones complementarias y en ningún momento excluyentes.

Por otro lado, a lo largo del capítulo también ofrezco una definición sobre cada uno de los conceptos teóricos básicos sobre los que se enmarca la investigación. La razón estriba en la falta de consenso general respecto a los conceptos básicos y clasificaciones fundamentales hecho tan característico en ciencias sociales. Por ello, veo necesario acotar previamente el significado de algunos conceptos tales como los de producto de la tierra, patrimonio, símbolo, fiesta o identidad, entre otros, para dejar constancia de qué se entiende sobre cada uno de ellos en este trabajo en concreto.

En resumen, el marco teórico que estructura esta investigación se compone de dos preceptos fundamentales. Por un lado, una serie de principios provenientes de diferentes teorías antropológicas que constituyen un hilo conductor a lo largo de toda la investigación y por otro, varios conceptos teóricos cuyo conocimiento previo resulta indispensable por entender que se trata de aspectos claves para este estudio.

2.1. Áreas de conocimiento

El objeto de estudio propuesto requiere ser analizado desde diferentes áreas de conocimiento antropológicas debido a su complejidad. Tal y como ya he señalado, las tres áreas de conocimiento principales sobre las que se sustenta la investigación son la antropología de la alimentación, antropología y patrimonio y antropología del desarrollo.

Como es lógico, las principales áreas de estudio sobre las que incide el presente trabajo y que se recogen con mayor detenimiento en el capítulo 3 dedicado al marco metodológico, están directamente relacionadas con las áreas de conocimiento arriba citadas. Algunos temas, incluso, son abordados teniendo en cuenta las aportaciones de las tres especialidades mencionadas. A continuación, recojo esquemáticamente la confluencia establecida entre las diferentes áreas de estudio propuestas en el marco metodológico y las tres áreas de conocimiento que vertebran el marco teórico:

Áreas de conocimiento Áreas de estudio	Antropología de la Alimentación	Antropología del Patrimonio	Antropología del Desarrollo
La desestructuración del medio rural alavés			
La revitalización del tejido económico, social y cultural de la Montaña Alavesa			
La patrimonialización de los productos rurales			
La construcción de los productos de la tierra			
Las aversiones alimentarias y el rechazo hacia la carne de potro			
Las festividades dedicadas a productos alimentarios como estrategia de desarrollo rural			
El papel del territorio y la tradición en la construcción de la identidad			

Fuente: Elaboración propia

En resumen, las aportaciones de la antropología del desarrollo transversalizan toda la investigación. Sin embargo, a la hora de abordar el análisis de las diferentes áreas de estudio, éste siempre se completa con la inclusión de la perspectiva de la antropología de la alimentación y/o del patrimonio. Incluso a la hora de abordar los temas más relevantes o decisivos para la comprobación de las hipótesis propuestas, confluyen en el análisis las tres áreas ofreciendo al estudio ese carácter holístico al que me refería anteriormente.

2.2. Aportaciones desde la Antropología de la Alimentación

Las aportaciones de la antropología de la alimentación son fundamentales para mi trabajo, en tanto en cuanto una parte substancial del mismo versa sobre la producción y el consumo de carne de potro de monte.

En términos generales, la antropología de la alimentación se dedica al estudio de la cultura alimentaria de un determinado grupo social. El término ‘cultura alimentaria’ se refiere al conjunto de representaciones, creencias, conocimientos y prácticas heredadas y/o aprendidas que están asociadas a la alimentación y que son compartidas por los individuos de esa cultura o grupo social determinado (Contreras & Gracia 2005: 96). Por ello, la premisa básica a partir de la cual se desarrollan las diferentes corrientes teóricas de la antropología de la alimentación es aquella que subraya la complejidad del acto alimenticio. Así, además del carácter nutricional y fisiológico de los alimentos, la antropología destaca, sobre todo, su naturaleza social, ecológica, económica, simbólica, religiosa y en definitiva, cultural. Así se explican por lo tanto, las particularidades alimenticias de cada sociedad.

Otro de los aspectos que con mayor profundidad ha tratado la antropología de la alimentación es el carácter omnívoro y a la vez selectivo del ser humano (Gracia 1996:382; Fischler 1995:12). Así, cuando los grupos humanos no viven en los límites de sus posibilidades, es decir, cuando el hambre o la catástrofe no amenaza, todos ellos realizan una subexplotación del medio en el que habitan (Contreras & Gracia 2005: 46). Todo lo que es consumible por los seres humanos no es consumido necesariamente y la única forma de entender este hecho es remitiéndonos a razones tanto técnicas, económicas, ecológicas como socioculturales.

En relación a la capacidad selectiva del ser humano, surge una importante línea de investigación dentro de la antropología de la alimentación referida a las aversiones alimentarias. En consecuencia, el análisis de la construcción de las categorías ‘comestible/no-comestible’ por parte de diferentes sociedades y culturas ha sido uno de los principales objetos de investigación de esta disciplina. Este tema será fundamental para el desarrollo del capítulo 10 donde analizo la naturaleza aversiva de la carne de

potro ¹³ y su catalogación como no-comestible. Cuando a lo largo de este trabajo hablo sobre la producción, distribución y consumo de la carne de potro del País Vasco, analizo los aspectos tanto simbólicos, ecológicos como económicos relacionados con el mismo porque considero que no se puede llegar a aprehender el mismo en su totalidad sin tener en cuenta todas las circunstancias que lo justifican.

Además de este fenómeno social, el de la aversión hacia la carne de potro, existe un segundo tema tratado en profundidad por la antropología de la alimentación que también ha sido incorporado en el presente estudio. El esfuerzo que están realizando algunos agentes sociales actualmente para promocionar esta carne, a pesar de lo anteriormente dicho sobre las aversiones, nos remite a otro tema fundamental de esta especialidad. Me refiero a la investigación sobre las orientaciones, prácticas y prescripciones que intervienen para modificar las pautas alimentarias de un determinado grupo social. Introducir cambios en el comportamiento alimentario difícilmente puede llevarse a cabo sin considerar los condicionantes técnicos, económicos, ecológicos y sobre todo, culturales de los alimentos y del acto mismo de alimentarse. Se trata de un tema en auge como resultado de las respuestas sociales dadas ante la artificialidad producida por la alimentación industrial en los últimos años. Entre las mismas, surgen ciertas iniciativas que abogan por la recuperación de los particularismos alimentarios y los sabores y saberes tradicionales de los grupos culturales. La patrimonialización de algunos alimentos y la revalorización de los ‘productos de la tierra’ o el terruño, son algunas de las iniciativas que debemos ubicar dentro de esta lógica posmoderna. Este hecho conlleva que algunos alimentos o productos recreen cierta identidad y las reuniones que surgen para su degustación¹⁴ simbolizen una comunidad de origen, convirtiéndose por ello, en iconos identitarios y de sentimiento de pertenencia, para los miembros de esa sociedad (Contreras & Gracia 2005: 219).

Todas las iniciativas citadas trasgreden el mero aspecto nutricional de los alimentos puesto que cumplen otra función mucho más compleja relacionada, por

¹³ Aunque no es un hecho exclusivo que ocurra en Álava o el País Vasco. Lo cierto es que también en el resto del Estado español, el Reino Unido o Estados Unidos, por citar tan sólo algunos ejemplos, tampoco existe el hábito de consumir carne de potro. Incluso, en los lugares referidos, el consumo de este tipo de carne produce una auténtica aversión por parte de los consumidores. Las causas y los orígenes de tal actitud se tratarán en los capítulos 10 y 5, respectivamente.

¹⁴ Caben citar dentro de las mismas todas las fiestas recientemente creadas en torno a los productos locales tales como ‘El Día del Txakolí’, ‘El Día de la Alubia de Tolosa’, ‘El Día del Pimiento de Gernika’ y también, ‘La Carne de potro de la Montaña Alavesa.

ejemplo, con la capacidad rememorativa de los alimentos. Así, a menudo, las diferentes sociedades reafirman su identidad mediante iconos alimenticios que han sido anteriormente contruidos con este mismo fin. Estos aspectos corresponden al valor de uso del patrimonio (bien cultural), es decir, a la capacidad identitaria y simbólica de los alimentos patrimonializados. Pero además del mismo, los alimentos patrimonializados, también poseen el valor de cambio (producto de mercado) en tanto que producen beneficios económicos. Es precisamente por este último aspecto que debemos tener en cuenta las aportaciones materialistas también en el análisis del cambio en las pautas alimenticias y concretamente, en el proceso de patrimonialización de los productos alimenticios. Todos estos aspectos relacionados con la patrimonialización de la carne de potro en la zona de la Montaña Alavesa se desarrollan con mayor atención en el capítulo 10.

Finalmente y en relación a un aspecto anteriormente mencionado, otro tema importante desarrollado por la antropología de la alimentación y que también posee especial relevancia para la presente investigación es el análisis sobre la relación existente entre fiesta/rito y alimento. Como resultado de esa naturaleza holística que posee el hecho de alimentarse, éste se encuentra estrechamente vinculado con los ciclos festivos de los grupos humanos. La alimentación es un componente importante de las fiestas puesto que ésta exige una alimentación determinada. Pero la idea fundamental que desarrollo a lo largo del capítulo 11 es que una determinada alimentación (o alimento en particular), puede ‘constituir la fiesta’. Es decir, en ocasiones, los mismos alimentos simbolizan o denotan la festividad (Contreras 1995:18). Lo cierto es que los alimentos consumidos durante las fiestas son más ‘raros’ en el sentido de menos frecuentes bien por su alta calidad, por su carestía o por la dificultad que contrae el cocinarlos. Sin embargo, aquellos alimentos que denotan ellos mismos la festividad, pueden hacerlo independientemente de sus características anteriores y serlo además por su alta capacidad simbólica, comunicativa, identitaria, etc. Esta característica se presta a ser analizada cuando hablo sobre la festividad de ‘La Carne de potro en la Montaña Alavesa’ en el capítulo 11, especialmente.

A continuación, recojo uno de los conceptos que dentro del marco teórico de la antropología de la alimentación mayor desarrollo tiene en el presente estudio.

2.2.1. Los productos de la tierra

Uno de los principales conceptos analíticos desarrollados en el marco teórico de la antropología de la alimentación es el de los productos de la tierra. Tal y como apuntaba anteriormente, este concepto surge con el proceso de patrimonialización de los productos alimentarios el cual tuvo lugar a partir de la década de 1980. Los productos de la tierra son la respuesta posmoderna al modelo alimentario de décadas anteriores.

En el Estado español, la modernidad alimentaria surgió tras la Guerra Civil española (1939) y más concretamente, con la política agraria del Ministro Cabestany a principios de la década de 1950. Junto con la industrialización, la mecanización del agro fueron dos características importantes de aquella época. Ambas repercutieron en la construcción de un nuevo modelo alimenticio caracterizado por la sobreproducción y el empleo de productos químicos y genéticamente modificados así como una larga cadena industrial. A partir de la década de 1980 afloraron diferentes crisis alimentarias relacionadas directamente con el citado modelo de producción y comercialización¹⁵, en definitiva, asuntos agro-ganaderos relacionados con la salud humana. La citada estandarización del consumo y la producción alimentaria unidas a los escándalos alimentarios mencionados crearon una sensación de alarma, miedo y riesgo social que finalmente se tradujo en la exigencia, por parte de los consumidores europeos a las propias instituciones, de una mayor calidad y seguridad de los alimentos comercializados. En este contexto, la Unión Europea se vio obligada a intervenir a través de la Reforma de la Política Agraria Común proliferando así en los últimos años diferentes códigos alimentarios, regulaciones y controles fito-sanitarios (Fernandez de Larrinoa 2008).

Pero los productos de la tierra, no sólo comenzaron a proliferar y ser altamente reconocidos por razones de salubridad. La influencia posmoderna en la alimentación se tradujo, también, en la recuperación del contacto con el origen o lugar de producción así como el de la memoria colectiva o tradición que produjo esos alimentos¹⁶. La posmodernidad favorece las resistencias frente al proceso de homogeneización

¹⁵ Algunas de ellas son el engorde bovino con hormonas, uso de pesticidas, encefalopatía espongiiforme, gripe aviar, etc.

¹⁶ Tal y como explico más adelante en este mismo capítulo, estas categorías, territorio y tradición, funcionan como impulsores estratégicos para la construcción de la identidad grupal.

alimentaria anteriormente descrito. Dentro de esta lógica se produce la revalorización de los sabores tradicionales, la recuperación de productos y platos en proceso de desaparición, en definitiva, la puesta en valor de los particularismos alimentarios. Esta puesta en valor tiene mucho que ver con lo que anteriormente he denominado patrimonialización de los productos alimentarios los cuales son en la actualidad, parte integrante del patrimonio cultural de cualquier pueblo.

Tal y como he señalado arriba, los productos de la tierra se erigen básicamente sobre dos categorías; el lugar de origen (el terruño) y el conocimiento tradicional sobre el que se sustentan. Los productos de la tierra que son específicos de un lugar, conllevan una unión inherente y recíproca entre producto y territorio. Esta unión pone en valor el origen del alimento en contra de la dinámica global que como ya he indicado es homogeneizante. Los productos pasan a recordar un paisaje y un territorio concreto, y por extensión, las formas de vida, costumbres, valores, etc. asociados al mismo. En definitiva, la calidad y el valor añadido relativo a los productos de la tierra procede, sobre todo, de la referencia a su origen territorial y comunitario. En algunos casos, se han creado incluso etiquetas alimentarias que ayudan a identificar mejor ese origen tales como las Denominaciones de Origen o las Indicaciones Geográficas Protegidas. Este hecho subraya de nuevo la intervención institucional mediante inspecciones administrativas y controles legislativos (Fernandez de Larrinoa 2008:188). El valor del origen de los productos de la tierra se debe a que el mero conocimiento del lugar de procedencia les dota de una calidad superior que los productos convencionales cuya producción es totalmente homogénea, impersonal y poco conocida.

Además del componente territorial, los productos de la tierra llevan asociados unos conocimientos tradicionales que les otorga una plusvalía cualitativa ligada a la continuidad, la duración, la permanencia, etc. (Bérard & Contreras & Marchenay 1996:19). La tradición es, tal y como lo plantea Edward Shils (1981), cualquier elemento que se transmite desde el pasado hasta el presente. Así, al subrayar el carácter tradicional de los productos de la tierra, en realidad, lo que hacemos es conectar el mismo con sus orígenes. De esta forma, mientras que la referencia al lugar de producción ubica el producto en su territorio de origen, la referencia al conocimiento tradicional que lo ha producido lo sitúa inevitablemente, dentro de una comunidad concreta. Una vez más, la referencia al conocimiento, la tradición y en definitiva, la

historia de la comunidad productora, añade un plus de calidad a este producto frente al industrial.

Siguiendo con lo hasta ahora dicho, los productos de la tierra siempre hacen referencia al grupo productor (su lugar de origen y el conocimiento tradicional que ha dado lugar al mismo). Por ello, estos productos pasan a formar parte del patrimonio culinario de ese grupo. Este hecho es fruto de diversas interpretaciones por parte de la antropología de la alimentación. Desde una perspectiva culturalista se desprende que de la misma forma que el territorio y la tradición legitiman la calidad de los productos de la tierra, éstos, a su vez, evocan ese mismo contexto espacial y temporal. Por ello, los productos están dotados de una fuerte carga simbólica (Espeitx 1996:87) y hacen referencia a un saber compartido por toda una comunidad. Así, si nos centramos en el valor de uso del patrimonio culinario vemos que los productos de la tierra son una importante manifestación identitaria tanto para el productor como para el consumidor.

Por otro lado, la interpretación materialista de los productos de la tierra hace especial hincapié en su valor económico que los convierte en motor para el desarrollo (económico) de los productores y las zonas de producción (Bérard & Contreras & Marchenay 1996:25). Los productores se amparan en la especificidad de los productos de la tierra anteriormente descrita para concurrir en el mercado (Contreras & Gracia 2005:452) y sin lugar a dudas, la calidad es el valor que caracteriza a estos productos para competir con las grandes marcas industriales. Aunque la presencia de éstos en el mercado es relativa, su peso como motor de desarrollo rural, actualmente, es muy importante. En un modelo rural multifuncional cuyo desarrollo implica aspectos tan diferentes como el económico, el medioambiental, el cultural, el social, etc., la producción de los productos de la tierra ofrece una oportunidad para impulsar económicamente estas zonas rurales, respetando y fomentando al mismo tiempo el propio medio (natural, social y cultural) de producción. Además, los productos de la tierra se están convirtiendo, a su vez, en importantes reclamos para el turismo rural con motivo, del papel que las gastronomías locales están experimentando en este sentido.

Incluyo el concepto de producto de la tierra en el marco teórico de esta investigación porque la construcción de la carne de potro en alimento y su producción en las zonas de montaña de Álava, se compone de muchos de los aspectos arriba citados. Tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, la conexión entre la carne de potro de monte del País Vasco y el territorio (la montaña) y tradición de la

comunidad productora es incuestionable. Precisamente, sobre esta estrecha conexión establecida entre caballo-lugar (montaña)-tradición (conocimiento) se constituye la estrategia de construcción de la carne de potro como producto de la tierra de la zona de montaña de Álava. Se elabora así un discurso de la calidad basado, como ya he dicho, en la idea del terruño. La carne de potro de monte del País Vasco no posee, hasta el momento, ninguna etiqueta alimentaria oficial adherida que la identifique pero los productores del lugar han creado una marca propia, *Zalmendi*, que conecta el producto final con el ganado y el lugar de origen. Tal vinculación se expresa tanto visualmente (mediante la imagen de un caballo y una silueta de montaña detrás del mismo) como nominativamente (la palabra *zalmendi* surge de la unión en euskara de las dos palabras, *zal* (*zaldi*), caballo y *mendi*, monte). Finalmente, la unión de estos dos elementos (montaña y caballo) retrotrae a la memoria el tercero, el manejo de la ganadería en el monte y por lo tanto, el reconocimiento de la comunidad local.

A lo largo de este estudio se tratan con mayor detenimiento todos los temas hasta ahora citados. El capítulo 6 es decisivo para comprender el origen de la relación entre la carne de potro de monte del País Vasco, la zona de montaña de Álava y el conocimiento tradicional de su manejo. En los capítulos 8, 9, 10 y 11, en cambio, se analizan diversos aspectos sobre la construcción de la carne de potro como producto de la tierra y su papel como elemento patrimonial y motor de desarrollo local. Precisamente en los últimos capítulos citados confluyen notablemente las aportaciones de la antropología de la alimentación, antropología del patrimonio y antropología del desarrollo y estas aportaciones quedan enmarcadas y sintetizadas en el concepto de producto de la tierra.

2.3. Aportaciones desde la Antropología del Patrimonio

Las aportaciones de la antropología del patrimonio son fundamentales para mi trabajo en tanto en cuanto el Caballo de Monte del País Vasco así como la carne de potro de monte del País Vasco (producto de la tierra) son considerados, actualmente, elementos patrimoniales esenciales de la comarca de la Montaña Alavesa.

La antropología del patrimonio es una especialidad dentro de la antropología, la cual, en las últimas décadas está tomando cada vez mayor importancia. El objeto de

estudio de la antropología del patrimonio es, a grandes rasgos, el patrimonio etnológico de las culturas. Según la definición de Isaac Chiva, el patrimonio etnológico:

Comprende los modos específicos de existencia material y de organización social de los grupos que lo componen, sus conocimientos, su representación del mundo y, de manera general, los elementos que fundan la identidad de cada grupo social y lo diferencian de los demás” (Prats 1996: 297).

Tal definición responde perfectamente al concepto de cultura y por ello, resulta factible afirmar que el patrimonio etnológico de un grupo constituye, en realidad, con su cultura. Por ello, también se suelen utilizar indistintamente los conceptos de patrimonio cultural o patrimonio etnológico para referirse a la misma realidad. Así, en tanto que la cultura es el objeto de estudio, por excelencia, de la antropología social y cultural, el patrimonio etnológico representa un ámbito de investigación privilegiado para la misma.

Uno de los temas que mayor desarrollo ha tenido dentro de esta área de conocimiento es el proceso de activación patrimonial, es decir, la investigación sobre qué elementos son patrimonializables, cómo se procede a la patrimonialización de esos elementos y finalmente, quiénes promueven la construcción o la activación de este patrimonio. De las diversas investigaciones realizadas en este sentido se concluye que los elementos potencialmente patrimonializables deben cumplir ciertas características o ser referentes de ámbitos tales como el de la naturaleza, la historia o la inspiración creativa para ser seleccionados (Prats 1996; 1997). El siguiente paso del proceso selectivo es la interpretación y la representación de dichos elementos. Es decir, tras un proceso de decisión, totalmente consciente e intencional, se construye en patrimonio el elemento anteriormente seleccionado. El elemento patrimonializado representa una parte de la realidad y por ello, su construcción no es un proceso inocente, muy por lo contrario, éste responde a los diversos intereses de los agentes promotores. Por ello, la antropología también tiene que tener en cuenta quiénes son los encargados de activar el patrimonio y con qué intereses realizan esta tarea. En relación a este último punto, surge otro ámbito analítico que es el del poder ejercido mediante la patrimonialización de elementos culturales y la repercusión que este hecho tiene sobre los grupos minoritarios directamente condicionados por tales decisiones.

Los análisis antropológicos sobre la construcción patrimonial anteriormente descrita concluyen que a pesar de que el proceso de patrimonialización de los elementos

culturales suele ser bastante similar, las causas y los resultados pueden ser distintos. Este hecho tiene que ver con las motivaciones reales que impulsan al grupo a patrimonializar alguno de sus elementos culturales. En este sentido, la antropología vuelve a distinguir básicamente entre dos posicionamientos posibles. El primero responde a una visión culturalista de la realidad estudiada y se centra, concretamente, en el valor simbólico e identitario que posee el patrimonio. Desde esta perspectiva, el factor determinante del patrimonio es su carácter simbólico y su capacidad de representar simbólicamente una identidad (Prats 1997: 22). Esta realidad se refiere a la fuerza centrípeta del patrimonio, es decir, a la capacidad de atraer y adherir a la comunidad hacia su propio centro, constituyéndola como única y diferente ante las demás. Es lo que Moreno cataloga como el valor de uso del patrimonio (Moreno 1997). Los capítulos 6 y 10 de este estudio tratan el tema del valor simbólico del patrimonio cultural en la Montaña Alavesa. En el capítulo 6, se recoge abundante información sobre el manejo tradicional de las yeguas de monte en la zona mostrándolo como un elemento fundamental de la cultura intangible local. Por su parte, en el capítulo 10, se analiza el valor cultural de la carne de potro constituida como producto de la tierra de esta zona.

Frente al aspecto simbólico del patrimonio se encuentra el segundo posicionamiento, el económico. Esta visión materialista del tema ahonda en el valor de cambio del patrimonio (Moreno 1997), es decir, en el análisis del mismo como recurso económico y político. Los estudios realizados en este sentido determinan que el patrimonio es una de las herramientas más importantes para actividades como el turismo. Así, se convierte en espectáculo, un artículo de consumo que debe responder a la lógica del mercado (Prats 1996: 296). Nos encontramos ante la fuerza centrífuga del patrimonio, es decir, ante la expansión de la comunidad hacia fuera, dando a conocer y consumir por agentes externos a la misma, una determinada imagen de dicha cultura. La dimensión económica de la yegua de monte y concretamente, de la carne de potro como patrimonio cultural de la montaña, se trata en el capítulo 9. Por otro lado, el capítulo 11 versa sobre la exposición pública del caballo y la carne de potro como elementos patrimoniales de la zona y su dramatización en la fiesta anual del Día del Caballo y de la Carne de Potro en la Montaña Alavesa.

Estas son las grandes líneas de investigación que desarrolla la antropología del patrimonio. Es relevante para mi estudio en tanto en cuanto, parto de la hipótesis de que

el Caballo de Monte del País Vasco y la carne de potro son parte integrante de la amalgama de elementos recientemente patrimonializados en la comarca de la Montaña Alavesa. Por ello, los aspectos anteriormente descritos sobre el proceso de patrimonialización (la selección, la construcción y la intención de los protagonistas) así como las dos causas e intenciones adheridas a este hecho (la simbólica y la económica) están presentes a lo largo de los capítulos citados. Además, las aportaciones de la antropología del patrimonio en este trabajo se concretan a través de la antropología de la alimentación y viceversa.

A continuación, recojo los principales conceptos teóricos que utilizo cuando en el análisis me sitúo dentro del área de conocimiento de la antropología del patrimonio.

2.3.1. Patrimonio rural

Esta investigación versa sobre un tema de investigación concreto dentro de la antropología del patrimonio, me refiero al patrimonio rural. En ocasiones se utiliza también como sinónimo de patrimonio etnológico y éste a su vez, tal y como ya he indicado arriba, versa sobre la cultura local.

El patrimonio está constituido por un conjunto de bienes materiales e inmateriales susceptibles de ser transmitidos en herencia a unos sucesores que son los integrantes de las generaciones venideras (Gomez Pellon 1999:17). Anthony Giddens considera estos bienes culturales como reliquias en tanto en cuanto, indicadores de un pasado que no ha tenido desarrollo o por lo menos, no guarda relación causal con el presente (Giddens 1997:129). Jean-Claude Duclos ofrece una definición mucho más pragmática del término cuando afirma que el patrimonio surge cuando la sociedad demanda a las instituciones que preserven y defiendan todo aquello cuya desaparición podría amenazar la existencia del entorno natural, cultural, identitario y moral de ese grupo social concreto (Prats 1997: prólogo).

A pesar de las diversas definiciones que podemos encontrar sobre patrimonio, todas parecen coincidir en una de sus principales características. Ésta se refiere a su carácter simbólico, es decir, a su capacidad para representar simbólicamente una identidad. La identidad es una construcción social, un producto ideológico que responde a unos intereses concretos. Así, el patrimonio, tal y como se apuntaba anteriormente, es la representación simbólica de la identidad de un grupo, una construcción subjetiva

condicionada, por lo tanto, por unas ideas y valores previos (Prats 1997). Por ello, afirmaba antes que el hecho de activar patrimonialmente un elemento o acontecimiento particular es un acto intencional que busca unos fines concretos.

Tal y como ya he apuntado, existen diferentes tipos de patrimonio en función de la naturaleza de los bienes. El patrimonio rural, concretamente, se ubica dentro del patrimonio cultural y se trata de un concepto emergente en el contexto del posproductivismo y la plurifuncionalidad de los espacios rurales (Santana 2003). Se consideran componentes del patrimonio rural repertorios tales como el paisaje, el biosistema, la diversidad ecológica, los modos de vida económicos, la artesanía, la alimentación, la lengua y un largo etcétera. Por eso, el patrimonio rural se encuentra también estrechamente relacionado con otros tales como el patrimonio etnográfico, el paisajístico, el agrícola, etc. Es decir, que el patrimonio rural no se refiere a realidades estancas y por eso, si somos muy estrictos con su clasificación, podemos encontrarnos con contradicciones insalvables.

Por otro lado, resulta generalmente aceptado que la característica fundamental del patrimonio rural es que todos los bienes materiales o inmateriales catalogados dentro del mismo deben ser percibidos o contextualizados siempre en su propio territorio. Además del aspecto espacial, el temporal también es muy importante. De hecho, una de las características fundamentales atribuidas al patrimonio rural es su carácter tradicional y la relevancia que la memoria colectiva toma para el mismo, en tanto mecanismo para retrotraer formas de vida pasadas. Finalmente, el valor social otorgado a este patrimonio consiste tanto en preservar la diversidad cultural y representar las identidades colectivas del medio rural (valor de uso) como en servir de impulsor económico para las mismas (valor de cambio).

Muchos de los elementos que componen el objeto de estudio del presente trabajo constituyen actualmente el patrimonio rural de la zona de la Montaña Alavesa. Entre ellos, se encuentran de manera significativa la yegua de monte del País Vasco (capítulo 8) y la carne de potro de monte del País Vasco (capítulos 9 y 10). Junto con los mismos confluyen otros que resultan, a su vez, fundamentales para comprender la construcción del primero como producto de la tierra. Estos son la montaña como lugar culturalmente construido (capítulo 4) o el conocimiento sobre el manejo tradicional de la ganadería equina y la producción de potros (capítulo 6). De esta forma reitero la confluencia entre ‘animal-producto-lugar (montaña- tradición (conocimiento de la comunidad local)’. El

marco teórico para la interpretación de este hecho se ubica así tanto en el área de conocimiento de la antropología de la alimentación (productos de la tierra) como en el de la antropología del patrimonio (patrimonio rural).

2.3.2. Símbolos culturales

El concepto de símbolo es otro concepto teórico importante y lo recojo, sobre todo, en relación al patrimonio y la fiesta. La antropología ha dicho mucho y muy variado respecto al concepto de símbolo pero por ahora, recojo sólo aquellas aportaciones que mejor ayudan a explicar mi objeto de estudio.

El símbolo, en principio, es algo que representa, bien sea por cualidades análogas o por simple asociación mental, otra cosa. Es decir, cualquier objeto, acontecimiento, idea, etc. que hace referencia o evoca sentimientos o pensamientos sobre algo distinto. Más allá de los símbolos lingüísticos, existen símbolos no verbales tales como objetos, actividades, relaciones sociales, unidades espaciales, etc. que siguen la misma lógica que los primeros. Para proceder a realizar el análisis simbólico desde la perspectiva antropológica hay que tener en cuenta que la relación entre el referente y su significado (lo que representa) es totalmente arbitraria y convencional, producto eso sí, del consenso social.

Tal y como ya he afirmado, la antropología ha producido diferentes teorías sobre los símbolos. A continuación, recojo algunas ideas provenientes del simbolismo antropológico moderno. Para ello he recurrido a los trabajos de Mary Douglas (1991), Victor Turner (1980, 1988) y Clifford Geertz (1995). También cito al lingüista Edward Sapir y al sociólogo Emile Durkheim por ser los fundadores del marco teórico que posibilitó el posterior desarrollo de la teoría simbólica.

En opinión de Sapir, el símbolo posee dos características fundamentales. Por un lado, siempre es sustituto de algún tipo de conducta intermedia y por ello, su significado no puede derivarse de la propia experiencia. Por otro lado, el símbolo tiene la capacidad de condensar la energía permitiendo la liberación inmediata de la tensión emocional consciente e inconscientemente (Sapir 1999: 320). En relación a esta última idea, Sapir estableció una clasificación de los símbolos la cual fue recogida más tarde por la antropología. El lingüista distinguió entre símbolos referenciales y símbolos condensados. Los primeros equivalen a lo que otros denominan signos, es decir, aquella

representación consciente realizada sobre hechos conocidos y cuyo uso responde a una estrategia meramente económica. Tales símbolos son las banderas, la lengua oral, la escritura, etc. es decir, aquellos que mantienen una relación referencial evidente con su significado. Por otro lado, los segundos también son empleados como recursos económicos en la comunicación pero se trata de artefactos que condensan actitudes emocionales propias tanto del plano consciente pero sobre todo, del inconsciente. La relación referencial entre el símbolo y su significado no es tan evidente como el signo, sin embargo, tienen la cualidad de condensar en sí mismo normas, valores y deseos (Sapir 1999: 322). Turner fue el primero en recoger estas cualidades apuntadas por Sapir, al análisis antropológico. Turner se ocupó de tres aspectos, principalmente. En primer lugar, de la capacidad de los símbolos de condensar muchos significados en una forma única. En segundo lugar, de la cualidad de responder a la economía de referencia. En tercer lugar, del predominio de la cualidad emocional y en último lugar, del establecimiento de vínculos de asociación con regiones del inconsciente (Turner 1980: 32).

Por otro lado, Durkheim afirma que el símbolo es un elemento fundamental de la sociedad. Esta relevancia proviene de sus dos componentes principales, el emocional y el cognitivo. En opinión de Durkheim, la idea que tenemos de cualquier cosa y su símbolo, están estrechamente unidas en nuestra mente. De este modo, la emoción que provoca cualquiera de ellas se extrapola rápidamente a la otra. Así, los sentimientos que despiertan en nosotros las cosas, se comunican espontánea y claramente, mediante los símbolos que los representan (Durkheim 1993: 363-364). Además, los símbolos hacen que los sentimientos sociales (la unión, la solidaridad, la jerarquía, etc.) se vuelvan perdurables en tanto quedan inscritos en cosas duraderas, cumpliendo así un importante papel evocador (Durkheim 1993: 180). El aspecto cognitivo del símbolo social le confiere una importante capacidad de acción. El poder evocador del símbolo produce que todos los individuos se sientan parte integrante de un grupo y actúen como tales. En definitiva, el símbolo promueve la acción social, en tanto en cuanto su contemplación aviva el sentimiento grupal e incita a cada uno de sus miembros a actuar siempre en beneficio de la sociedad (Durkheim 1993: 348-349).

Partiendo de los planteamientos hasta ahora citados, Douglas, Turner y Geertz desarrollaron su interpretación del pensamiento simbólico aplicado a la antropología y sobre todo, a la acción ritual.

Douglas, analizó tanto el carácter social de los símbolos como el valor cultural de las representaciones colectivas de los mismos, tales como el ritual. Los sistemas simbólicos son un conjunto de reglas y normas que tienen gran poder en la vida social. Por ello, son un soporte importante para la coexistencia entre los diferentes seres humanos que componen la sociedad. Además, la acción simbólica posee una gran capacidad para producir cambios en el seno de la sociedad (Douglas 1991: 76). El orden en la sociedad o lo que es lo mismo, la estructura social, se sostiene mediante símbolos externos. En consecuencia, el desorden supone la ausencia de configuración simbólica pero paradójicamente, es en ese desorden donde mayor potencial de configuración simbólica se produce y por lo tanto, las posibilidades de que surjan cambios son también mayores (Douglas 1991: 106). Tal y como veremos en el siguiente punto, el ritual representa este potencial que posee el desorden y con ello, la relevancia de la acción simbólica en el mismo para producir nuevas configuraciones sociales o dicho de otra forma, para propiciar el cambio de la estructura social.

Siguiendo a Turner, el símbolo es una cosa de la que *por consenso general, se piensa que tipifica naturalmente o representa o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o pensamiento* (Turner 1980: 22). Los símbolos más representativos para Turner son los símbolos dominantes, es decir, aquellos que no son meros medios para el cumplimiento de los propósitos del ritual (como los símbolos instrumentales) sino que son fines en sí mismos. Para Turner, estos símbolos generan la acción y fomentan la interacción social. Por este motivo, el grupo social se moviliza en torno a estos símbolos y celebran cultos y otras actividades simbólicas cerca de los mismos (Turner 1980: 25). En opinión de Turner, las características fundamentales de estos símbolos dominantes son:

- La condensación, es decir, la capacidad de representar en una sola acción muchas otras acciones
- La unificación de significados dispares y conexos
- La polarización de sentidos convirtiéndose los significados en una guía de las normas y valores que guían y controlan a la sociedad.

En relación a la última característica, Turner dice que los símbolos son bipolares. Poseen un polo ideológico relacionado con componentes de orden moral y

social y un polo sensorial, relacionado con los procesos naturales y fisiológicos relacionados, sobre todo, con la forma externa del símbolo y cuyos significados provocan deseos y sentimientos diferentes entre los miembros del grupo. Además, según su teoría, los símbolos rituales son al mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación, tal y como los define Sapir, puesto que en ellos se da la fusión entre los dos polos; lo físico y lo normativo, lo orgánico y lo social (Turner 1980: 33). Otra característica interesante destacada por Turner sobre los símbolos es su función oréctica, es decir, su capacidad para sacar a la luz la emoción y expresar y movilizar el deseo (1980: 60).

Hasta el momento, hemos visto que tanto Douglas como Turner subrayan especialmente dos cualidades específicas de los símbolos. Por un lado, su capacidad para generar la acción e interacción social y por otro, su función oréctica, es decir, su potencial para suscitar emoción. Geertz, por su parte, enfatiza el aspecto ideético de los mismos. En su opinión, un símbolo es cualquier tipo de objeto, acto o acontecimiento que puede servir para vehiculizar ideas o significados (Rossi & O'Higgins 1981: 55). La significación de la cultura se almacena en símbolos que los miembros de esa cultura sienten como síntesis de lo que conocen sobre el mundo, la cualidad de la vida emocional y la manera en que uno debería comportarse mientras está en el mundo (Geertz 1995: 118). Es decir, los símbolos son elementos que sintetizan lo existencial y normativo de la cultura que los genera y por ello, forman parte de su núcleo y revelan la integración entre el ethos (aspectos morales y estéticos) y la cosmovisión (aspectos cognitivos y existenciales) de cada cultura. Los símbolos son más fáciles de comunicar y tienen la capacidad de abarcar muchas cosas, por ello, resultan muy eficaces para ordenar la experiencia humana. Respecto a la relación entre símbolo y ritual, Geertz afirma que los primeros se dramatizan a menudo mediante los segundos. La simbolización ritual, además, fortalece y perpetúa la estructura social del grupo (Geertz 1995: 131).

Resumiendo, en esta investigación recojo tres ideas fundamentales sobre los símbolos las cuales empleo para interpretar diferentes realidades y acontecimientos. Por un lado, la cualidad de promover la acción social, por otro lado, la capacidad de expresar emociones y sentimientos y finalmente, la facultad de sintetizar aspectos ideéticos y normativos de la cultura. En definitiva, los símbolos tienen que ver con la acción o práctica social, la emoción o sentimiento grupal (generadora de identidad) y las

ideas sobre la cultura. Finalmente, el simbolismo antropológico también coincide en señalar el ritual o la fiesta como el lugar privilegiado para que la comunidad se exprese simbólicamente.

A lo largo de este estudio aplico las aportaciones de la teoría simbólica al análisis de la relación entre el Caballo de Monte del País Vasco, la carne de potro, la montaña y la comunidad. En el capítulo 11 además, hablo sobre la fiesta de La Carne de Potro de la Montaña Alavesa como el ritual de celebración de la pertenencia a un grupo (comunidad) y a un lugar (zonas de montaña) mediante el empleo del caballo, la carne y la montaña como símbolos dominantes.

2.3.3. Fiesta y el ritual

Cuando hablo sobre el símbolo me remito en repetidas ocasiones a la fiesta y al ritual. Con ello, recojo más aspectos relevantes para el análisis del caballo y la carne de potro de monte del País Vasco. Conviene recordar que me ubico dentro del marco interpretativo de la antropología del patrimonio y más concretamente, dentro del ámbito de la proliferación de celebraciones comunitarias de un determinado componente patrimonial como por ejemplo, los productos de la tierra. En este contexto nos encontramos una larga lista de festividades anuales que tienen lugar por toda la geografía vasca tales como “El día de la alubia pinta de Álava”, “El día del txakolí”, “El día de la patata de Álava”, “El día de los pimientos de Gernika”. La festividad anual celebrada en la zona de la montaña en torno a la carne de potro de monte también responde, según mi hipótesis, a la misma lógica que las anteriores. Las fiestas son celebraciones de ‘algo’¹⁷ y estas celebraciones constan de rituales. En definitiva, las fiestas son celebraciones rituales, ya que la celebración de cualquier festividad consta de algún ritual (Fernández de Larrinoa 1997).

El estudio sistemático del ritual en antropología comienza con el trabajo de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (1993)¹⁸. Para Durkheim, el ritual es el reflejo de la vida social y cumple una importante labor cohesionadora y fortalecedora del grupo. La verdadera justificación de cualquier práctica ritual para

¹⁷ Ese ‘algo’ suele ser un símbolo de la comunidad.

¹⁸ La obra original es *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)

Durkheim, está en la propia acción ritual. La acción ritual ejerce al mismo tiempo la acción social y moral sobre los individuos (Durkheim 1993:569,591). Los ritos son fundamentalmente el medio a través del cual se reafirma periódicamente la experiencia colectiva mediante la recreación del ser moral del que dependemos, es decir, la sociedad. Pero como ésta también depende de nosotros, la celebración del rito lo que busca, básicamente, es promover la acción social y fortalecer en consecuencia el sentimiento grupal (Durkheim 1993:551). De este modo, la sociedad queda renovada y actualizada cada cierto tiempo, contribuyendo así a la consecución de esa armonía social.

Otra de las principales características otorgadas al ritual es su aspecto temporal. La periodicidad o el ritmo que caracteriza a un determinado ritual se enmarca dentro del ritmo social. Así, cada vez que la sociedad necesita reavivar el sentimiento que tiene de sí misma, se reagrupa. Pero como las necesidades vitales no permiten que este estado de congregación perdure siempre, el grupo se disgrega hasta la próxima reunión o celebración. Este hecho, según la teoría de Durkheim, responde a la alternancia regular de los tiempos sagrados y los tiempos profanos (Durkheim 1993:553). El tiempo ritual es el tiempo fuera del tiempo, es decir, un paréntesis sagrado dentro del ciclo anual.

Siguiendo con las aportaciones de la teoría durkheimiana, lo que refleja el ritual, al final, es la identidad grupal celebrante. Para ello, recurre a diversos símbolos que condensan y evocan numerosos aspectos característicos del grupo social. En el caso que aquí me ocupa, la yegua de monte, la carne de potro y la montaña son símbolos dominantes de la comunidad de la montaña alavesa y representan, en sí mismos, el culto y el ritual tal y como demuestro en el capítulo 11.

Fernandez de Larrinoa (1997), a partir de la teoría general de Durkheim, recoge tres aspectos fundamentales que hay que tener en cuenta a la hora de analizar cualquier celebración. Estos elementos son:

- Su forma plástica y estética
- Su estructura y sintaxis
- El imaginario y la clasificación de los grupos sociales

La propuesta analítica de Fernandez de Larrinoa (1997) es realizar una descripción formal de la festividad para pasar luego a ahondar en los contenidos y los

significados en ella expuestos. Este es, precisamente, el criterio metodológico que utilizaré en el capítulo 11 para realizar el análisis de la festividad del caballo y la carne de potro.

Las aportaciones de folkloristas como Gennep también han sido decisivas para el desarrollo del estudio sobre los rituales. Tras observar diferentes secuencias ceremoniales llevadas a cabo en numerosos ritos de paso, Gennep estableció un esquema de tres estadios diferentes para proceder al análisis de las celebraciones. En primer lugar, observó una fase de separación o fase preliminar que consiste en la ruptura de los ritmos cotidianos. A ésta le sigue la fase liminal o los ritos de margen que se caracterizan por la falta de estructura, la anomía y la ambigüedad. Finalmente, surgen los ritos de agregación o postliminares que consiste en la vuelta a la normalidad (Gennep 1986: 20).

La teoría de Gennep, al igual que la de Durkheim, tuvo gran repercusión en el análisis simbólico de la fiesta y el ritual. El aspecto que más ha desarrollado la antropología simbólica sobre los rituales es su carácter comunicativo. Por ello, para Douglas (1991), Turner (1980, 1988) o Geertz (1995), las fiestas son ritualizaciones del valor cultural, es decir, acciones simbólicas que evocan, representan y mediatizan a través de gestos, posturas y palabras (un lenguaje especial), una realidad. Según esta teoría, la fiesta y el ritual son comunicativos porque la interpretación de los símbolos que en ellos se representan ofrecen información acerca de la estructura social, en definitiva, acerca de la sociedad que los produce.

Vuelvo de nuevo a Victor Turner porque su teoría en torno al ritual también ha sido muy influyente para mi investigación. En primer lugar, Turner señala que las fiestas y los rituales, además de comunicativos, son también realizativos (producto y motor, a la vez, de la acción social). Turner elaboró su teoría acerca de los rituales centrándose en la fase liminal del ritual descrita anteriormente por Gennep. En el momento mismo del rito, en la fase liminal, la estructura se desvanece y afloran elementos característicos de la vida comunitaria como la participación de todos los miembros de la sociedad en una tarea común. Es en este periodo liminal cuando surge lo que Turner denomina la *communitas* (1988) es decir, la afiliación espontánea sin estructurar, la unión entre iguales y la auténtica clave para entender la experiencia de la fiesta por ser el momento en el que aflora la propia comunidad. Se trata de un momento de *gran solidaridad, igualdad y proximidad social* (Kottak 1997: 86). Según la teoría de

Turner, el momento liminal de la festividad es el que mayor posibilidades ofrece a la función realizativa, es decir, es el momento en el que la posibilidad de producirse cambios y transformaciones sociales a través de la fiesta, es más probable. Turner analiza esta característica en el caso concreto de las festividades celebradas en las sociedades industriales. Sin embargo, éstas presentan características propias que habrá que tener en cuenta en el análisis ritual.

En las sociedades modernas surge el concepto de ocio que consiste, básicamente, en dividir la actividad humana en dos periodos; el de trabajo y el de no-trabajo (Carlson 1996: 21). La complejidad de la sociedad moderna, además, produce que los fenómenos liminales en la misma a penas sean perceptibles. Atendiendo a las necesidades analíticas de tal contexto, Turner construyó otro concepto teórico a partir del primero el cual ayudó a distinguir las características de los rituales preindustriales de aquellos propios de las sociedades modernas. A los acontecimientos rituales creados en los contextos de ocio de las sociedades modernas, Turner los llamará rituales liminoides. Este tipo de rituales liminoides tienen más relación con el carácter realizativo de los mismos que con el comunicativo puesto que teniendo en cuenta su contexto de producción (tiempo de ocio de las sociedades industriales), se les atribuye la consecución de objetivos de carácter económico, político o ideológico. Además, no existe obligatoriedad en la participación en los mismos y agrupa, generalmente, a individuos de grupos sociales concretos. Los rituales liminoides están estrechamente relacionados además con el concepto de *performance*.

La *performance* antepone la realización frente a otros elementos relacionados con la fiesta. La performatividad de la fiesta o el ritual se refiere a la acción misma llevada a cabo por los diferentes actores sociales, la cual, posee una gran carga emocional. Para llegar a aprehender su significado, sin embargo, resulta necesario tener en cuenta la intensa red de relaciones que se establecen entre dicho rito (*performance*) y otros aspectos intelectuales, culturales y sociales que están implicados. Cuando interpretamos la *performance* hay que tener presentes otros dos aspectos que le son inherentes, me refiero a la audiencia y a la tradición.

La *performance* es la exposición pública de unas capacidades o representaciones. Esto implica que existe un observador que participa de esta acción en diferentes niveles. La *performance* del ritual o la fiesta tiene por objetivo inducir ciertas emociones en la audiencia que por otra parte, en la posmodernidad, se caracteriza por la

búsqueda de la subjetividad y la propia identidad (Carlson 1996: 7). Respecto a la tradición, la relación que mantiene la *performance* con la misma es doble y contrapuesta. Por un lado, la realización puede contribuir a reforzar las asunciones de la cultura basándose en modelos pre-existentes. Por otro, puede ser un instrumento para favorecer la exploración de nuevas alternativas y estructuras socavando así la tradición (Carlson 1996: 12-13)

En opinión de Turner, la *performance* no es algo que se ubique fuera de la vida cotidiana sino algo que se encuentra más bien 'entre' ella. Mientras que otros antropólogos y folkloristas defienden que estas realizaciones siempre tienen lugar en un tiempo, espacio y momento diferente al cotidiano y por ello, hay que entenderlas como elementos externos a la sociedad, Turner ubicó la *performance* en el límite o la marginalidad, es decir, en el momento liminal del ritual (Carlson 1996: 20)

Además de las cualidades realizativas y comunicativas de la fiesta, también recojo otro aspecto importante para mi estudio, me refiero a su capacidad identitaria. Más adelante en este mismo capítulo hablo sobre el concepto de identidad, por ello, ahora sólo voy a mencionar el papel de las fiestas y los rituales en la generación de la conciencia colectiva. Mediante la fiesta y el ritual, la comunidad se muestra a sí misma y al exterior, resume simbólicamente su identidad celebrando tanto la pertenencia a ese grupo como a un espacio concreto. Las fiestas, en la posmodernidad, recurren al uso de símbolos con gran capacidad performativa. Además, para favorecer el reencuentro y los lazos sociales generados por la misma, a menudo, se cambia la fecha originaria de la celebración (en el caso de fiestas tradicionales) al tiempo de ocio para favorecer así el reencuentro entre los miembros de la comunidad que no residen en el lugar de celebración. Todo esto se observa notablemente en las festividades celebradas en el medio rural el cual ha sufrido un importante flujo de emigración hacia las zonas urbanas más cercanas durante las últimas décadas. Las fiestas y rituales de reciente creación siempre tienen lugar en tiempo de ocio.

La reconstrucción de la identidad colectiva mediante las fiestas y los rituales se hace, básicamente, aludiendo a dos elementos primordiales. Por un lado, la fiesta o ritual puede tratar sobre un mito fundador en el que se represente los orígenes de la comunidad y los avatares vividos a lo largo de la historia. Por otro lado, la fiesta o el ritual puede tratar sobre los trabajos cotidianos propios de esa comunidad antes de ser abandonados por el progreso tecnológico (Roma 1996: 211). En este caso, además de

reafirmar la conciencia colectiva, también se transmite y representa parte del patrimonio etnográfico de la comunidad celebrante. En el contexto rural actual, la fiesta se erige en torno a uno o varios símbolos del lugar que poseen un gran poder evocador y cualidad de concentrar en si mismos la propia identidad comunitaria convirtiéndose, por ello, en elementos patrimoniales fundamentales para el proyecto de desarrollo. Este es el tipo de fiesta que analizo en este estudio.

Concluyo este punto recogiendo algunas ideas sobre el poder representado en las fiestas. Como ya he indicado anteriormente, cuando recogía las aportaciones de Genep al estudio de los rituales, la fase liminal de los mismos se caracteriza, entre otras cosas, por su ambigüedad. Así, las fiestas y rituales en tanto que están realizados básicamente por símbolos y metáforas, pueden producir significados bastante imprecisos. Esta ambigüedad generada por la diversidad de sentidos posibles atribuidos a los símbolos, ha preocupado desde siempre al poder, el cual ha mantenido una actitud de desconfianza y sospecha hacia las mismas y por ello, ha intervenido en ellas siempre que ha podido. Es por esto que en la actualidad, observamos muchas festividades y rituales tradicionales o nuevos que son mantenidos por las instituciones, las cuales, en reiteradas ocasiones, terminan convirtiendo esa celebración en un espectáculo transfiriendo el verdadero significado a otro lugar (Roma 1996: 212). Pero además, tal y como afirma Honorio Velasco (1996: 116), parece ser que en las sociedades modernas son precisamente las instituciones las primeras implicadas en el mantenimiento y la ejecución de los rituales. Según esta teoría, la eficacia simbólica institucional expresada en las festividades crea cierto carácter de necesidad entre los individuos contribuyendo así a su perpetuación.

Uno de los resultados producidos por la institucionalización de las fiestas es su protocolización, un buen ejemplo de ello es la publicación de la programación de la fiesta (dípticos, carteles, etc.). Además, tanto en la programación como en la propia fiesta suele aparecer numerosa publicidad relativa a las instituciones. La eficacia simbólica de las instituciones reside precisamente en esta imagen exterior que se pretende dar mediante la publicidad (Velasco 1996: 117-118). Este hecho conecta con la idea de poder que emana del uso arbitrario e intencionado que se hace del patrimonio y de su representación social.

En resumen, el análisis de la fiesta conecta con el de símbolo ya que la primera se erige sobre símbolos procedentes de la propia comunidad. La fiesta comunica

aspectos relativos a la estructura social del grupo pero también es realizativa porque favorece la participación de la comunidad y la generación de la sensación de unidad. Esta característica realizativa de la fiesta es la *performance*, la cual posee una gran carga emocional para el colectivo. Una última característica de la fiesta es su capacidad para generar identidad. De hecho, en el espacio rural actual, la construcción de la identidad colectiva mediante la fiesta se ha convertido en un elemento de desarrollo local muy importante y eficaz. Vistas todas las características de la fiesta y constatada su importancia, el poder ha afirmado su presencia en muchas de ellas. En el contexto rural, esta presencia del poder en las fiestas comunitarias se ha enmascarado dentro del discurso del desarrollo rural. En el capítulo 11 analizo la festividad del caballo y la carne de potro de monte del País Vasco y en él recojo muchos de los aspectos arriba citados.

2.3.4. Identidad grupal

Analizo la identidad grupal en el contexto rural actual, concretamente, en la comunidad de la zona de montaña de Álava. Para estudiar el sentimiento de identidad compartido de un determinado grupo hay que tener muy presente cuál es el contexto social de producción de ese sentimiento. Siguiendo en la línea anterior, debemos considerar también que cualquier proceso de construcción o fortalecimiento identitario siempre se encuentra ubicado en un doble proceso mundial al que estamos sometidos actualmente todos los seres humanos; por un lado, la tendencia a la homogeneización de todos los aspectos de la vida social y por otro, la revitalización de los particularismos. Tal y como he apuntado antes, la proliferación de los productos de la tierra, por ejemplo, también responde a esta misma lógica.

En primer lugar, tenemos que ser conscientes, tal y como afirma el antropólogo Isidoro Moreno (1999: 100), que la globalización es la fase actual del proceso de mundialización que comenzó en el siglo XV y que tiene como factor fundamental las nuevas tecnologías de la información. En definitiva, no nos encontramos ante un fenómeno totalmente nuevo sino que estamos ante la prolongación de una dinámica mundial con más de 500 años de antigüedad. Si somos capaces de establecer esta conexión histórica que la globalización sostiene con otros fenómenos sociales anteriores, entonces, estaremos en condiciones de aprender sobre cómo nuestros

antepasados hicieron frente a situaciones más o menos similares a las que en la actualidad vive el medio rural europeo, por ejemplo.

En segundo lugar, tampoco se puede obviar la apropiación que el discurso neoliberal ha hecho sobre la globalización. Como consecuencia de este hecho ocurre que las premisas que se le atribuyen a la globalización son, en realidad, axiomas básicos del discurso desarrollista. De hecho, la idea que caracteriza popularmente a la globalización, entiéndase, la homogeneidad económica, social, cultural y política mundial a la que inevitablemente parece que nos dirigimos, no es un aspecto propio de este proceso sino que es producto de esa interpretación hegemónica del mismo. Análisis holísticos sobre el fenómeno demuestran que la globalización es un fenómeno multidimensional que está conectado con otros muchos fenómenos a nivel mundial (Moreno 1999: 98) y desde luego, no se puede reducir al mero proceso de ‘occidentalización’. Mi estudio se ubica dentro de este marco interpretativo.

En cualquier caso, la aparente hegemonía económica y política occidental hacia la que se dirige la humanidad ha activado diversos mecanismos de respuesta a nivel mundial. Por ello, afirmo que, en realidad, nos encontramos ante un proceso mundial de doble dirección. Tal y como veremos, estas respuestas tienen que ver con la reactivación del proceso de construcción identitaria de las culturas. Respecto a la influencia de la globalización en la esfera cultural, *entre el rechazo más acérrimo y la aceptación más pasiva, existen casos intermedios, antropológicamente más interesantes que los primeros* (Berger 2002: 22-23). El primero de ellos es la localización e implica la aceptación de la cultura global aunque con significativas modificaciones locales. La segunda respuesta reconocida consiste en la revitalización de las formas culturales autóctonas como respuesta ante la amenaza de las influencias globales. Finalmente, también se da la hibridación que consiste en la localización deliberada o la síntesis consciente entre rasgos foráneos y nativos. En definitiva, junto con el aparente proceso mundial de homogeneización cultural (o como respuesta al mismo), coexiste otro movimiento de dirección contraria que toma tanta relevancia como el primero; la reafirmación constante de las identidades locales como dinámica mundial. Sin embargo, a la hora de estudiar estos procesos de reactivación identitaria debemos ser también conscientes de que el proyecto liberal, al percatarse de la eficacia que toman actualmente las identidades locales en el contexto sociopolítico mundial, incluye actualmente también esta perspectiva localista. Así se es como surge el proceso de

hibridación, como resultado de la integración en el discurso hegemónico sobre la globalización sobre el papel cumplen las identidades locales en el mismo.

En esta investigación analizo la relación que el concepto de identidad guarda con otros conceptos tales como los de patrimonio, símbolo o fiesta. Parto de la idea de que el conocimiento sobre el papel que la reactivación de la identidad local está desarrollando actualmente en el contexto globalizado es fundamental. Tal y como expongo en el capítulo 8, la recuperación de la raza equina autóctona y la recuperación de las diversas formas culturales con ella relacionadas es, en realidad, un proceso de reafirmación identitaria ante la amenaza de la pérdida de la idiosincrasia cultural de esta zona de montaña. La carne de potro como producto de la tierra y elemento patrimonial y la festividad a él dedicado así como todos los símbolos sobre los que se erigen tales fenómenos (la montaña, la yegua de monte, tradición, etc.), también forman parte de esta misma lógica. El análisis de la identidad, por lo tanto, es un aspecto importante de mi objeto de estudio y lo estudio en relación con esa dinámica mundial tendente a revitalizar, recuperar y poner en valor la cultura local como marco identitario fundamental para las personas que componen la comunidad.

A continuación, recojo dos conceptos teóricos fundamentales para comprender la naturaleza del proceso de reafirmación identitaria que se está llevando a cabo actualmente en zonas de montaña como las de Álava. La dinámica general descrita sobre la reafirmación identitaria local en el contexto globalizado hace uso, básicamente, de dos recursos fundamentales que son intrínsecos, por otra parte, al patrimonio y al resto de elementos con él relacionados (productos de la tierra, fiesta, etc.). Los generadores de identidad local privilegiados en el contexto citado son el territorio y la tradición. A continuación recojo el marco de referencia teórica de cada uno de ellos.

2.3.5. Tradición

Por tradición entiendo cualquier acción, idea o símbolo transmitido de una generación a otra dentro de una comunidad. Tiene carácter normativo lo que significa que ayuda a pensar y organizar el presente y el futuro de la comunidad. En el capítulo 6 analizo la cultura caballar de la zona de montaña de la comarca de Montaña Alavesa como elemento tradicional del lugar valorado actualmente, junto con el territorio, por su alto componente patrimonial e identitario. El caballo de monte y el conocimiento sobre

su manejo se ha transmitido generacionalmente a otra en la zona de la montaña. Pero no se trata de una simple herencia, éste además se ha convertido en patrimonio de esta zona por lo que cualquier referencia a su aspecto tradicional, en la actualidad, debe ser interpretada como parte de otra estrategia de carácter futurista, el desarrollo local de la zona. Esta otra característica que posee la tradición se desarrollará con mayor detenimiento en el capítulo 11.

La tradición, como el territorio, es una construcción social, contingente y dinámica y por ello, resulta difícil dar una única definición de la misma. Por eso, a continuación recojo algunas de sus características principales, concretamente, aquellas que tendrán mayor desarrollo en los capítulos arriba citados.

Una de las principales características de la tradición es que ésta siempre hace referencia directa al pasado, es decir, prevalece su componente histórico. De hecho, muchas de las definiciones dadas sobre este concepto se han centrado, expresamente, en este aspecto. Para Shils, por ejemplo, la tradición es cualquier elemento que se transmite desde el pasado hasta el presente. Para este autor, el único criterio a tener en cuenta a la hora de determinar qué es tradicional, es que dichas acciones, ideas o símbolos hayan sido transmitidos de una generación a otra. De hecho, según el mismo, cualquier comportamiento o creencia para que sea considerada como tradicional, debe tener, como mínimo, una duración de tres generaciones (Shils 1981: 15).

Hobsbawm y Ranger (2002) también hacen referencia al tiempo aunque matizan su significado ampliando su campo de influencia y afirman que tradición es cualquier actividad que implica invarianza y repetición. Ambos antropólogos comparten con Shils la idea de que la historia legitima la tradición pero difieren del mismo al afirmar que no es necesario que esa acción, idea o símbolo ubique su origen en un tiempo lejano para que dicho elemento siga siendo considerado como tradicional. La legitimidad proviene, como ya he dicho, de su carácter invariante.

Giddens también subraya el carácter temporal de la tradición aunque al igual que Hobsbawm y Ranger, se refiere sobre todo a su naturaleza repetitiva porque la repetición implica en sí misma, tiempo. La tradición es una orientación hacia el pasado de tal modo que éste tiene una poderosa influencia sobre el presente al mismo tiempo que es una forma de organización del futuro (Giddens 1997: 83). Según Giddens, la tradición no es historia sino memoria, concretamente, memoria colectiva. La memoria es la reconstrucción del pasado en relación al presente y su carácter repetitivo otorga

continuidad a la experiencia. En definitiva, la teoría de Giddens supera la mera explicación histórica al unir la idea de repetición con el concepto de comunidad y así afirma que la tradición, es un medio de organización de la memoria colectiva (Giddens 1997: 84). Recojo de esta forma la segunda característica fundamental de la tradición, me refiero a su naturaleza colectiva, que como ya he dicho antes, le confiere carácter normativo convirtiéndose en un patrón de conducta para los miembros del grupo.

Del carácter grupal de la tradición se desprende una tercera característica, me refiero a su poder legitimador de la identidad. El carácter temporal de la tradición conecta al grupo con sus orígenes y la repetición otorga continuidad favoreciendo el sentimiento de permanencia dentro del grupo. Esto es posible gracias a la sensación de constancia que transmite la tradición al poner en contacto el pasado con el futuro. Giddens añade que además de por su carácter temporal, la tradición es un medio para la construcción identitaria porque distingue entre ‘el nosotros’ y ‘los otros’, siendo estos últimos todos y cada uno de aquellos que se ubican fuera de la tradición.

Volviendo una vez más a las aportaciones que Hobsbawm y Ranger han hecho al estudio de la tradición, recojo ahora un polémico concepto relativo a la misma, el concepto de ‘tradición inventada’. Así lo definen en su obra *La invención de la tradición*:

El término “tradición inventada” se usa en un sentido amplio, pero no impreciso. Incluye tanto las “tradiciones” realmente inventadas, construidas formalmente instituidas, como aquellas 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 (Hobsbawm & Ranger 2002:7)

Estos autores subrayan que la peculiaridad de las tradiciones ‘inventadas’ es que la continuidad con un supuesto pasado es un hecho artificial y que su formalización o ritualización se consigue, precisamente, mediante la repetición. Por otra parte, sobre el contexto de producción de las tradiciones inventadas, afirman que éstas surgen cuando la sociedad se debilita tras una rápida transformación desapareciendo así las pautas sociales para las que las ‘viejas’ tradiciones habían sido diseñadas (Hobsbawm & Ranger 2002: 11). En los capítulos 7 y 8 analizo la reestructuración sociocultural que la comarca de la Montaña Alavesa vivió a partir de la década de 1980 como resultado de la crisis de la modernidad (crisis de la industrialización de la urbe, Vitoria-Gasteiz, de la mecanización del agro, etc.). En aquel contexto socioeconómico, precisamente, se

produjo la recuperación de la raza equina de montaña y todas las prácticas actualmente con ella relacionadas (por ejemplo, la festividad anual). Por mi parte, sostengo que algunas de las estrategias empleadas en aquel momento tenían mucho de tradición inventada. Sobre todo el uso de elementos (tangibles e intangibles) antiguos sobre los que se construyó la práctica simbólica que los erigió como elementos patrimoniales y que a su vez, establecían o simbolizaban cohesión social o pertenencia al grupo (Hobsbawm & Ranger 2003: 16).

Sin embargo, el término ‘tradición inventada’ ha sufrido críticas muy duras como las de Giddens (1997) quien afirma que sólo se trata de una tautología, en tanto en cuanto, todas las tradiciones son inventadas. Sean o no todas las tradiciones inventadas, el valor que confiero a tal concepto en este estudio consiste sobre todo en la relevancia que otorga al hecho de que lo que hace que un comportamiento o una creencia sea considerada como tradicional no es tanto su carácter temporal sino que el propio grupo la reconozca como tal. Esto reitera el hecho de que la recuperación, revitalización o invención de tradiciones responde, ante todo, a la necesidad percibida por el grupo en su propio contexto. En la actualidad, la destrucción de la comunidad local en las sociedades desarrolladas ha alcanzado su apogeo (Giddens, 1997: 129). Pequeñas tradiciones han ido sucumbiendo y las que perduran se han despojado de su sentido y función originaria. Esta etapa histórica de la globalización favorece la disolución de los pequeños grupos locales y del sentimiento comunitario en general. Sin embargo, tal y como he apuntado anteriormente, de manera simultánea al proceso anterior se produce, a nivel mundial, la constante reafirmación de las identidades locales. En este particular contexto, el folklorismo se erige como mecanismo estratégico fundamental para la revitalización de las tradiciones.

El folklorismo es un conjunto de ideas y sentimientos que muestran una sensibilidad especial hacia las tradiciones. Implica elección puesto que siguiendo con los criterios de la tradición, elige dentro de una amplia gama de posibilidades aquellos elementos culturales que se convierten en su objeto. Los productos del folklorismo perdieron su función tradicional y aparecen ahora reformulados y refuncionalizados. Así, lo que distingue el folklorismo del mero producto folklórico es que éste se convierte en instrumento para la sociedad atribuyéndole nuevos usos estéticos, comerciales e ideológicos. La principal característica del folklorismo es la instrumentalización de la cultura tradicional para la consecución de unos objetivos

concretos (Martí I Perez 1999). Mi trabajo de investigación también versa sobre la instrumentalización del caballo de monte de Álava así como de otros elementos naturales y culturales que le rodean.

Finalizo este punto con otra aportación de Giddens al análisis de la tradición y que me sirve para conectar este concepto dentro del marco teórico hasta ahora construido. Según el mismo, las tradiciones locales que perduran o se recuperan terminan convirtiéndose en reliquias o hábitos (Giddens 1997: 129). Estas reliquias pasan a formar parte del patrimonio cultural de la propia comunidad. De esta forma, los elementos patrimoniales de la comunidad rural de la montaña quedan enmarcados dentro de la lógica folklórica antes descrita cumpliendo una función activa dentro de la misma, la de otorgar identidad y cohesión social al grupo. Todo esto debemos entenderlo dentro de una estrategia más amplia a la que luego haré referencia, me refiero al desarrollo rural.

En definitiva, la tradición y todos los elementos que la componen en este caso, son un aspecto importante del análisis del presente objeto de estudio tal y como queda reflejado especialmente en el capítulo 6. También en el capítulo 11, al analizar la festividad anual dedicada al caballo de monte y su carne, sugiero que el ritual es básico para los marcos sociales que dan integridad a las tradiciones porque es una forma práctica de garantizar la preservación (Giddens 1997: 85).

2.3.6. Territorio

Hasta el momento me he remitido al territorio en repetidas ocasiones aunque ahora trataré este concepto con mayor detenimiento. Junto con el concepto de tradición, el de territorio compone el segundo eje de análisis fundamental sobre el que se enmarca mi objeto de estudio. Cuando hablo sobre la recuperación de la raza equina local y de los conocimientos con ella relacionados como estrategia de revitalización del tejido social, económico y cultural de la zona, es imprescindible partir de la premisa territorial.

La relevancia que posee el territorio en esta investigación es apreciable desde el comienzo del trabajo cuando en el capítulo 1 realizo un apunte importante sobre el contexto territorial del estudio y distingo entre comarca de la Montaña Alavesa y zonas de montaña alavesa. Mas adelante, en los capítulos 4 y 6, desarrollo mejor esta idea y afirmo que me resulta inevitable mencionar tal distinción porque se trata de la

contextualización de la investigación dentro la perspectiva antropológica del territorio. Como resultado de la realidad territorial estudiada, analizo la ganadería equina en la zona de la montaña alavesa y no en la comarca de Montaña Alavesa en su totalidad. Esto se debe a que esta ganadería se desarrolla exclusivamente en determinados espacios de montaña y además, como consecuencia de la diversidad paisajística que existe dentro de la comarca, su presencia en ésta no es homogénea. Por otro lado, el concepto de zona hace referencia al espacio limitado por las relaciones sociales y culturales que en el caso que nos ocupa, queda representado por el pueblo y la montaña. Reitero, por lo tanto, que este estudio se desarrolla en y desde la perspectiva antropológica del territorio, es decir, en las zonas propiamente de montaña de la comarca de Montaña Alavesa (especialmente en Izki y La Bitigarra).

En el capítulo 6, profundizo en la relación entre territorio y caballo de monte. Para ello analizo la relación existente entre el manejo de la ganadería caballar de la sociedad rural tradicional de la montaña alavesa y el espacio. Uno de los objetivos de dicho capítulo es dejar constancia de la relevancia que dicha ganadería y más concretamente, las relaciones sociales creadas entorno a la misma, ha tenido en la construcción social del espacio. La montaña es por lo tanto, lugar (espacio social donde ganaderos y animales confluyen y resulta necesario regular y organizar) y tradición (espacio social construido por la intervención de la comunidad a lo largo del tiempo y fruto a su vez, de la memoria colectiva).

A pesar de que el presente trabajo se ubique en la perspectiva antropológica del territorio, también considero la contribución realizada por otras disciplinas al análisis del espacio. En este sentido, recojo aportaciones de la ecología humana y la geografía humana que me parecen interesantes para proceder al análisis de mi objeto de estudio.

Las disciplinas anteriormente citadas han contribuido notablemente a la concreción teórica de conceptos estrechamente relacionados con el territorio tales como el de espacio o lugar. Las mismas arguyen que mientras que el espacio es algo meramente físico, el lugar es además de físico, cultural. El lugar es, en realidad, la localización particular del espacio en cada cultura (Sack 1997).

Por otro lado, tanto la ecología como la geografía humana mantienen que a pesar de que los lugares los construye la sociedad, la relación entre éstos y la comunidad es dialéctica. El lugar es producto de las relaciones establecidas por un determinado grupo humano, pero éste tiene a su vez el poder de unificar, limitar o posibilitar las actividades

de ese grupo. La comunidad construye el lugar pero el valor simbólico que adquiere el mismo le dota a su vez de un gran poder identitario para el grupo. Por eso la relación entre ambos es dialéctica.

Otro concepto que se ha convertido, a su vez, en un importante referente teórico al hablar sobre territorio desde una visión antropológica, es el de área cultural. El mismo proviene del concepto producido por la ecología humana de área natural. La idea que subyace en ambos conceptos es que, a menudo, la delimitación de las áreas naturales y culturales no coinciden con los límites administrativos del territorio. Las características del espacio crean o favorecen ciertas relaciones humanas que se erigen como unidades de convivencia y que la ecología humana cataloga como comunidades. Las comunidades forman áreas culturales en contraposición a la sociedad que se corresponde y a menudo identifica, con la delimitación administrativa del espacio. Esta última idea es muy relevante porque me permite realizar el siguiente análisis cruzado entre los conceptos de área cultural - zonas de montaña - comunidad rural *versus* espacio administrativo – comarca - sociedad.

En el capítulo 6 desmonto la idea de que la comarca de la Montaña Alavesa represente en sí misma un área cultural tal y como defiende cierta postura. Para ello, parto de la premisa previa de que el espacio ofrece una serie de posibilidades de actuación concretas que condicionan, de alguna manera, las intervenciones que se realizan sobre el mismo. Por ello, el área cultural se puede definir también como el territorio por el cual se encuentran distribuidos los mismos rasgos culturales. Si nos centramos, sobre todo, en los rasgos culturales derivados de un modelo de actividad económica concreta, comprobaremos que dentro de la comarca de la Montaña Alavesa existen suficientes diferencias como para afirmar que, efectivamente, la zona propiamente de montaña representa en sí misma un área natural y cultural frente a otras zonas menos intrincadas donde se han desarrollado otro tipo de actividades socioeconómicas y culturales a pesar de pertenecer todas ellas a una misma demarcación comarcal que tal y como podremos comprobar, es de reciente creación (concretamente el año 1983). Sin embargo, la zona de la montaña es un lugar fuertemente caracterizado por su idiosincrasia paisajística. La montaña ha representado el escenario principal para el desarrollo económico de estos pueblos de la zona, hecho que también ha contribuido a su papel cohesionador e identitario para la comunidad local. Por ello, muchos de los proyectos de desarrollo promovidos por la comunidad

local en los últimos años, como el de la recuperación de la ganadería caballar, siguen teniendo como espacio de actuación la montaña.

El territorio es, por lo tanto, producto de un sistema de representaciones y de una codificación simbólica concreta. Por eso, otra de sus características más relevantes es su poder identitario. Para desarrollar esta idea, recojo la teoría de la antropóloga Nadia Lovell (1998). Según ésta, lo que otorga identidad a las personas y los grupos humanos no es el territorio en sí mismo sino el sentimiento de pertenencia al mismo (*belonging*) y la localidad (*locality*). La localidad y la pertenencia son sentimientos territoriales mínimos. El territorio es el espacio cultural que aglutina a las personas que allí habitan y esto favorece la cohesión grupal abasteciéndoles de identidad colectiva.

Resumiendo, en mi investigación confluyen los conceptos de tradición, territorio e identidad y lo hacen de la siguiente manera. La tradición (resultado de la memoria colectiva que implica invarianza y que dota de seguridad a la comunidad) y el territorio (la zona de la montaña como espacio socializado y lugar donde emerge la tradición) otorgan identidad a la comunidad local, en tanto en cuanto, la conecta con sus orígenes y favorece la cohesión grupal. Por este motivo, muchos de los proyectos de desarrollo emprendidos actualmente en las zonas rurales de Álava y concretamente en las de montaña, hacen referencia a algunos de los elementos anteriores. Así, la recuperación de la ganadería caballar, su manejo y la festividad anual a este hecho dedicada se nutren de todos los componentes anteriores, recuperación del saber tradicional, re-ocupación del monte como espacio social y económico, celebración de la unidad comunitaria en torno al monte, al caballo y su producto, etc.

2.3.7. (Experiencia) Estética

Introduzco el concepto de estética en mi investigación como otra categoría analítica dentro del marco teórico de la antropología del patrimonio porque tal y como tendremos ocasión de comprobar más extensamente en los capítulos 8 y 10, ésta juega un papel fundamental en la construcción del caballo como objeto cultural y elemento patrimonial en la zona de la montaña.

La estética es un concepto cuyos orígenes se encuentran relacionados con la creación, la percepción y la comprensión del arte. Dentro de las ciencias sociales, la disciplina que mejor ha desarrollado teóricamente este concepto es la antropología del

arte¹⁹. Entonces, ¿dónde ubicar el nexo de unión entre este concepto y mi objeto de estudio? Para comprender cuál ha sido el motivo que me ha llevado a introducir la estética como un concepto analítico propongo reflexionar antes sobre las siguientes preguntas. ¿Acaso alguna vez no hemos aludido a categorías como las de belleza, nobleza o grandeza ante la contemplación de un caballo? y sin embargo, ¿nos expresamos de la misma manera sobre las vacas, los cerdos o las ovejas? Es más, ¿sentimos la misma necesidad de cotemplar a los anteriores como lo hacemos con los caballos? Esto se debe a que la experiencia estética producida por el caballo contribuye a la consolidación de nuestro propio *ethos* y no ocurre lo mismo con otras razas por que éstas no representan a nuestro yo colectivo, de la misma manera que lo hace, por ejemplo, el caballo. Tal y como tendremos ocasión de comprobar, esta idea ha sido desarrollada con mayor detenimiento por antropólogos como Marshal Sahlins (1988), Mary Douglas (1995) o Pierre Bourdieu (1979), entre otros.

El poder normativo de la experiencia estética tiene mucho que ver con las limitaciones culturales que existen en nuestra sociedad hacia el consumo de la carne de potro. Muchas de las limitaciones alimentarias que se conocen, como la de la carne de caballo, la antropología de la alimentación las ha enmarcado dentro de un sentimiento de orden moral, sin embargo, otras tantas, responden a sentimientos de orden estético (Contreras & Gracia:2005:37). La aversión generalizada que produce el consumo de carne de caballo en nuestra sociedad tiene algo que ver con la interpretación estética sobre dicho animal. Por eso lo incluyo, vuelvo a reiterar, como un elemento analítico importante.

Cuando la disciplina antropológica se introdujo en el análisis de la producción artística, una de las primeras aportaciones teóricas que realizó fue la diferenciación teórica entre arte y estética así como el desarrollo de otros conceptos importantes como el de la percepción del objeto y la experiencia estética. Dentro de la antropología del arte se han desarrollado diferentes posiciones o interpretaciones teóricas en este sentido. A continuación, recojo brevemente algunos de los aspectos más interesantes de cada una de ellas.

¹⁹ En el siglo XVIII surgió una rama de la filosofía, la disciplina estética, dedicada a normativizar aquellas teorías, reglas y leyes aceptables a la hora de clasificar el universo sensible hacia el arte y la belleza, así como las reacciones emocionales hacia ese universo. El objetivo prístino de la Estética, como disciplina, era la consolidación de categorías estéticas universalmente aplicables al arte.

Por un lado, el paradigma formalista defiende que la respuesta estética surge de la contemplación de las propiedades formales de los objetos. Por otro lado, los enfoques interculturales distinguen entre arte y estética. Mientras que el primero se refiere a todo producto elaborado con intencionalidad estética, la estética por su parte, es el corpus teórico de pensamiento en torno al arte, la belleza, el gusto, etc.

Una de las aportaciones más relevantes para mi investigación es la interpretación que Leví-Strauss realiza sobre el arte y el concepto analítico de modelo reducido. El objeto estético para Leví-Strauss, es la síntesis de una o varias estructuras artificiales y naturales o varios acontecimientos sociales y naturales. Así, partiendo desde este planteamiento, resulta mucho más factible encontrar la conexión que el caballo, como animal (elemento natural), mantiene con lo artificial y lo social al haberse convertido en un elemento de espectáculo tal y como se manifiesta en las numerosas actividades relacionadas con él en nuestra cultura: la exhibición de doma, concurso morfológico, carreras, saltos, paseos ecuestres, etc. Pues bien, siguiendo con el planteamiento de Leví-Strauss, lo que produce la emoción estética al observar el objeto es este carácter de modelo reducido. Según esta teoría, los objetos estéticos son modelos reducidos de la realidad y la ilusión de acercarnos al conocimiento de la misma mediante la observación del objeto es lo que produce la emoción estética. En definitiva, para Leví-Strauss, el objeto estético es un modelo de conocimiento de la realidad, un sistema simbólico que actúa como intermediario entre la naturaleza y la realidad (Mendez 1995).

Así, suponiendo que el caballo jugara este papel en nuestra sociedad, es decir, si el caballo fuera realmente considerado como un objeto estético inserto en nuestro sistema simbólico mediante el cual accediésemos al conocimiento de la realidad, sería comprensible entender entonces por qué sentimos cierta aversión ante la idea de consumir su carne en tanto en cuanto, estaríamos de alguna forma comiendo o ingiriendo algo que nos representa, a una parte de nosotros mismos como sociedad. Me remito así a la metáfora del canibalismo a la que me referiré más detenidamente en el capítulo 10.

Las aproximaciones neo-marxistas a la producción artística también ofrecen ideas interesantes para el análisis del caballo y la estética. Desde esta perspectiva, el placer o el valor estético de un objeto consiste en que los receptores se sientan bien de una manera inmediata ante el mismo y sin reflexionar. Este hecho está claramente influenciado por la clase social del receptor y siguiendo con la lógica neo-marxista, las

clases bajas valoran más el valor funcional del objeto que el formal. Es decir, el placer estético en las clases populares proviene de la capacidad de identificarse y familiarizarse con el objeto, sin efectos artísticos que obstaculicen la percepción de la substancia del mismo. Por otro lado, los estetas y los receptores de clase social más alta, sin embargo, desplazan el interés desde el contenido (o la función) hasta la forma. Del paradigma neo-marxista recojo como aspecto relevante a tener en cuenta, que el lugar de pertenencia, el nivel de instrucción o la forma de vida de cada persona, incide en cómo los receptores de los objetos interpretan, perciben y reaccionan ante la posible fuerza estética del mismo (Mendez 1995). Si extendemos tal principio no al caso de las clases bajas o altas como plantean los neo-marxistas sino al caso de la sociedad rural (productora de caballo) y la sociedad urbana (consumidora de los usos del caballo), la aplicación de tal premisa a mi objeto de estudio se hace factible y fundamental. Fundamental porque alude a la diferente percepción que unos y otros mantienen sobre este animal y sobre el distinto sentimiento estético que el mismo produce en los diferentes colectivos. Así, mientras que para los ganaderos el placer estético producido por el Caballo de Monte del País Vasco está producido, sobre todo, por su funcionalidad como ganado y animal de abasto, para los consumidores de la urbe, el sentimiento estético que produce este animal está condicionado por su forma, belleza y deportividad. Este hecho, puede ayudarnos a comprender la aparente incompatibilidad existente actualmente entre el proyecto ganadero y la interpretación actual de los consumidores sobre dicho producto.

El concepto de (experiencia) estética es, por lo tanto, el último eje que compone el entramado teórico de esta investigación dentro del área de conocimiento de la antropología del patrimonio. A pesar de que el término en sus orígenes hiciera referencia al arte, algunas de las aportaciones realizadas sobre el mismo son aplicables a mi análisis. La razón estriba en que la forma del caballo y la interpretación de sus usos lo ubican dentro de un sistema simbólico mucho más amplio que sólo puede ser aprehendido mediante parámetros culturales y no meramente biológicos.

2.4. Aportaciones desde la Antropología del Desarrollo

La antropología del desarrollo compone junto con la de la alimentación y el patrimonio la triada teórica de esta investigación. Al igual que las otras dos

especialidades anteriores, la antropología del desarrollo forma parte de la denominada antropología aplicada. Tal y como su mismo nombre indica, ésta consiste en aplicar datos, perspectivas, teorías y métodos antropológicos para identificar, evaluar y resolver problemas sociales (Kottak 1997). En este caso, la antropología utiliza sus teorías y metodología para solucionar problemas relacionados con el desarrollo.

La antropología del desarrollo se constituyó en especialidad a partir de la década de 1970, si bien anteriormente, muchos gobiernos e instituciones ya habían recurrido al conocimiento generado por esta disciplina para llevar a cabo algunos de sus proyectos. En cualquier caso, esta especialización profesional surgió tras la creación de una verdadera industria del desarrollo (Viola 1999:25).

Los orígenes de esta especialidad se encuentran en los estudios realizados en países pobres del Sur y el término desarrollo es producto del modelo social y económico capitalista. Mediante una filosofía intervencionista, su objetivo es la industrialización, el modernismo, la occidentalización y el individualismo en los países ‘no-desarrollados’ (Kottak 1997). En este sentido, gobiernos e instituciones, tanto europeas como estadounidenses, han dirigido durante los últimos años numerosos proyectos de desarrollo tanto en América Latina como en África. Sin embargo, muchos de estos proyectos han fracasado desde sus orígenes. Ante esta realidad, la disciplina antropológica ha demostrado que el motivo principal del fracaso de la mayoría de estos proyectos de desarrollo, radica en la escasa adecuación de éstos al marco cultural y al sistema social de la población destinataria. La antropología, por ello, ofrece herramientas privilegiadas para conocer la realidad local de la comunidad a la que se dirige el proyecto.

La antropología del desarrollo no ha estudiado exclusivamente las poblaciones sobre las que intervenir. Esta especialidad también ha contribuido a la creación paulatina de un nuevo modelo de desarrollo como alternativa al modelo de modernización (desarrollo capitalista) promovido, principalmente, a partir de la Segunda Guerra Mundial y que se conoce como etnodesarrollo. Éste consiste en:

El ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencias histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil Batalla 1982:131).

Este concepto es relevante para mi investigación porque contiene la base teórica sobre la que se sustentan hoy en día numerosos proyectos de desarrollo local como el emprendido en las zonas de montaña de Álava.

La evolución sufrida por los proyectos de desarrollo rural en Europa, en general, es clara. En un primer momento, todas las intervenciones realizadas en el mismo eran exclusivamente asistencialistas. El objetivo final era equiparar económicamente el medio rural con el urbano²⁰ y para ello, se buscaba la rentabilidad del primero siguiendo los mismos parámetros que en el segundo. Como es obvio, la realidad cultural, social y económica del medio rural y del urbano son considerablemente diferentes y como tantas otras veces ha demostrado la antropología, ningún modelo de desarrollo que no mantenga un enfoque local y endógeno finalizará con éxito. Así, la antropología del desarrollo, junto con la antropología rural, favorecieron a nivel teórico a que a partir de la década de 1980 comenzaran a gestionarse otros modelos de desarrollo en el ámbito rural europeo mucho más acordes con las verdaderas necesidades de este espacio.

Incluyo la antropología del desarrollo en la triada teórica de esta investigación por considerar que la recuperación de la raza equina autóctona de la zona de la montaña alavesa así como del entramado cultural a ella adherida, representa en sí misma una estrategia de desarrollo local emprendida por la propia comunidad. Por este motivo, recojo concretamente las aportaciones que dicha área de conocimiento ha realizado al análisis del ámbito rural. Para ello, en el capítulo 7 analizo las bases de la reestructuración sociocultural de la zona de la montaña tras la crisis de mediados del siglo XX y en capítulos posteriores, analizo la recuperación de la ganadería equina y la celebración de la festividad anual a ella dedicada como estrategias de etnodesarrollo.

2.4.1. Comunidad rural

Tal y como ya he señalado arriba, la aportación de la antropología del desarrollo a mi investigación proviene de la aplicación de algunos de sus principios teóricos

²⁰ Mediante esta afirmación podríamos establecer cierto paralelismo entre el ámbito rural, ‘sub-desarrollado’, con el Tercer Mundo dentro de Europa y representando, en consecuencia, el ámbito urbano, el Primer Mundo desarrollado, convertido, a su vez, en modelo para el otro.

básicos al análisis de la realidad del medio rural actual. Uno de los conceptos que emergen de manera inevitable dentro de este marco analítico es el de comunidad rural.

Según el Diccionario de Etnología y Antropología, *la comunidad es una unidad social restringida que vive con una economía parcialmente cerrada en un territorio del que extrae lo esencial para su subsistencia* (Bonte & Izard 1996:183). Una característica fundamental de la comunidad (rural) es su ubicación territorial. Además de encontrarse ubicada en un determinado espacio, *la comunidad es tal porque así ha perdurado en el tiempo debido a la ilusión colectivamente mantenida* (Bonte & Izard 1996:182), es decir, tiempo que tal y como ya he citado, es el principio fundamental de la tradición²¹. En definitiva, toda comunidad hace referencia a un sistema de relaciones sociales en un espacio definido (físico o no), integrado en base a intereses y necesidades compartidas (Nogueiras 1996:33) que perdura en el tiempo. En definitiva, la comunidad rural está totalmente contextualizada y no se puede realizar un análisis de la misma sin tener en cuenta la realidad social, económica e histórica que la envuelve. De aquí se deriva una característica importante de la comunidad que es su carácter dinámico; la comunidad cambia de la misma forma que lo hace el contexto en el que se ubica espacial y temporalmente.

Según el antropólogo alavés Josetxu Martínez Montoya (2001b), hasta la década de 1950, la vecindad era la encargada de generar vida social y comunitaria en el medio rural vasco. La comunidad rural era un grupo con un entramado de tiempos y lugares que se repetían y se imbricaban en orden de reproducir la vida rural. Este tipo de comunidad celebraba ritualmente su hecho fundacional, la ciclicidad del cosmos que suponía al mismo tiempo, establecer rítmicamente el tiempo social. El modelo cultural de esta comunidad donde predominaban las relaciones vecinales, era básicamente repetición, alternancia estacional de productos y generaciones, rotación de derechos y obligaciones. Esta cadena social y simbólica no se rompía y por el contrario, integraba a todos y a todo, en esta ciclicidad del cosmos (Martínez Montoya 2001b). Así era también la comunidad rural de la zona de la montaña hasta la década de 1960. A este modelo de comunidad tradicional se le denomina sociedad campesina, la cual

²¹ Recordar en este sentido las aportaciones realizadas por Shils (1981), Hobsbawm y Ranger (2002) y Giddens (1997) a las que me refería anteriormente en este mismo capítulo cuando hablaba sobre la tradición.

desapareció en la montaña, como en el resto de Europa, tras la desestructuración del medio rural a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Tal y como han demostrado tanto la antropología como la sociología rural, ya no existe el campesinado en el medio rural europeo. Encarnación Aguilar (1996), parte de las aportaciones realizadas por diferentes teorías que han tenido al campesinado como objeto de investigación²² y concluye que si bien no es posible establecer un concepto genérico sobre el campesinado, existen algunos definidores de la distintividad del mismo. Aguilar distingue, concretamente, cuatro categorías. La primera es el carácter doméstico de la economía campesina. La especificidad de la economía campesina se deriva de la organización doméstica que sitúa al campesino en una posición liminar entre propietario y asalariado en tanto en cuanto, la mano de obra familiar diversifica sus actividades ocupacionales. La segunda categoría se refiere a que como consecuencia del primero, el grupo doméstico es la unidad básica de organización social. El grupo doméstico también es el elemento central de las redes sociales de interacción social y a menudo, la ‘casa’ campesina, se instituye en el centro como reguladora de la vida de sus miembros. La tercera se refiere a determinadas pautas de organización política caracterizadas por la tendencia a la segmentación vertical. Se reitera la lucha política mediante acciones poco formalizadas tales como revueltas. Finalmente, la cuarta categoría y la más interesante para mi trabajo, se refiere a la persistencia de ciertos rasgos a nivel cognitivo. Algunos de estos rasgos son el peculiar sentido de percepción de la tierra y la concepción del trabajo sobre la misma como consecuencia de las particulares formas de producción y organización de la vida social. El ritmo secuencial de las labores también determina su concepción cíclica del tiempo y la vida social. Las individualidades se insertan en el marco de relaciones domésticas y comunitarias que fijarán sus derechos y obligaciones, marcando así la reciprocidad y la obligación.

Tal y como ya he señalado antes, el cambio de modelo social que produjo la crisis del campesinado en el medio rural vasco y concretamente, en la provincia de Álava, tuvo lugar a partir de la década de 1960. Este cambio produjo, en muy poco tiempo, una transformación de la estructura social, económica, política y cultural. Tras la Guerra Civil Española (1936-1939), el gobierno de Francisco Franco se orientó, ante

²² Entre los más destacados se encuentran los trabajos realizados por la teoría marxista, los estudios de campesinos de corte económico y político, la sociología o los nuevos planteamientos antropológicos.

todo, hacia la modernización del Estado español. Así, junto con la creación de polos urbanos para la creación de la industria, también se produjo la mecanización de la agricultura y la ganadería (Contreras 1991: 515). Los nuevos medios de producción trajeron el aumento considerable de la productividad pero también, la necesidad de que aquellos agricultores (especialmente las nuevas generaciones) que no pudieron reorganizar su producción según el modelo emergente emigraran a los nuevos centros industriales. Pero tampoco corrieron mejor suerte aquellos que consiguieron mantener su producción en el pueblo porque poco tiempo más tarde, en la década de 1970, la crisis energética producida por el modelo desarrollista anterior, produjo la inflación a nivel mundial la cual contrajo graves consecuencias también a nivel local. En el medio rural alavés, este hecho se tradujo en la superproducción y consecuente caída de precios de los productos agrarios. La modernización había desestructurado por completo la sociedad rural y en consecuencia, el modelo de comunidad anteriormente descrita dejó de existir en la medida en que el campesinado también había desaparecido.

A partir de la década de 1980 y como respuesta a los cambios desestructurantes producidos en los últimos años, surgió una nueva tendencia cultural dirigida a reestructurar económica y socioculturalmente el medio rural europeo. Las diferentes iniciativas emprendidas dentro de este fenómeno social se han convertido en objeto de estudio de la disciplina antropológica tal y como queda patente en esta investigación. Actualmente, uno de los temas más importantes tratados por la antropología del desarrollo y la antropología rural son las diferentes estrategias de desarrollo local emprendidas en el medio rural que tienen como base la reconstrucción de la comunidad. Según Martínez Montoya, a partir de la década de 1980 y como resultado de la crisis productivista anteriormente descrita, se creó un nuevo modelo de comunidad rural basado, no en las relaciones vecinales como la sociedad campesina, sino en las relaciones locales. Se han empleado diferentes conceptos para denominar este fenómeno tales como neorruralismo (Rodríguez & Trabada 1991) o re-localización (Martínez Montoya 1996) aunque, en el fondo, todas hacen referencia a esta tendencia emergente de volver al pueblo de manera tanto permanente como, sobre todo, estacional. Es precisamente en este contexto donde los lugares de la tradición toman una relevancia excepcional como formuladores de sentido comunitario en nuestra sociedad (Martínez Montoya 2001b).

Como resultado de la dinámica anterior, en la última década del siglo XX, el lugar y la tradición han recuperado todo su sentido y se han convertido en principales religadores de la vida social. La función que cumplen ahora los lugares y las tradiciones ha variado. Se produce la sacralidad de los espacios que poseen una carga emotiva especial (como son el pueblo y la montaña en este caso) porque responden abiertamente al deseo de aquellas personas que quieren desvincularse de la imperativa individualista, propia de la sociedad moderna y fortalecer la identidad grupal creando nuevos lazos comunitarios. Resurge así un nuevo modelo de comunidad rural creada sobre el sentimiento de pertenencia que genera el lugar y la tradición. Pero además, no podemos olvidar que todo esto forma parte de una estrategia más amplia de desarrollo rural que pone en juego el carácter normativo del territorio y de la tradición. El proceso de patrimonialización que están sufriendo actualmente numerosos elementos del medio rural como la montaña y el caballo en el caso que nos ocupa, es la otra cara de la moneda. El lugar y la tradición se convierten en este caso en componentes de una estrategia de carácter futurista, el desarrollo rural de la comarca. Las investigaciones realizadas por Martínez Montoya (1996; 1997; 2002) en la comarca de la Montaña Alavesa también dejan constancia de que los proyectos emprendidos aquí y que han tenido como base la recomposición de la comunidad rural, a menudo, toman como símbolos evocadores y referentes, el pueblo y la montaña, es decir, los espacios generadores de vida comunitaria en el pasado. A menudo, también se produce la celebración de ciertos ritos y festividades que tal y como indica el mismo antropólogo, son performativos o realizativos de la propia localidad y comunidad. Todos ellos giran en torno a uno o varios elementos patrimoniales donde el peso de la tradición es innegable en tanto en cuanto dejan constancia de su relación con el sistema social tradicional.

En resumen, tras la crisis de la modernidad que generó la desaparición del campesinado, se produce la reestructuración sociocultural de la comunidad. Sin embargo, la nueva comunidad se construye sobre la base de muchos elementos fundamentales de la sociedad tradicional que ahora han sido refuncionalizados. En el capítulo 7 hablo sobre la naturaleza de este proceso en el caso de la comarca de la Montaña Alavesa.

La utilización de elementos recientemente patrimonializados como símbolos comunitarios que favorecen la construcción de la comunidad rural es otra de las

principales estrategias emprendidas por los proyectos de desarrollo local en la actualidad. En la zona de montaña de Álava, el caballo y la montaña representan dos de esos símbolos fundamentales. El capítulo 6 que se compone en gran medida de testimonios etnográficos recogidos durante mi trabajo de campo, da fe del valor que este tipo de ganadería y el espacio de montaña tenían para el modelo de sociedad tradicional. Este capítulo es importante para comprender, precisamente, la conexión que establece el proyecto patrimonial de recuperación de la raza de caballo autóctona con la sociedad tradicional de la montaña. El caballo y la montaña, como elementos patrimoniales de esta zona, son también dispositivos primordiales del proyecto de desarrollo comunitario en la misma.

Finalmente, en el capítulo 8 describo la estrategia emprendida durante el periodo de la reestructuración sociocultural para la construcción del caballo y la montaña como motores de desarrollo local y reafirmación de la identidad comunitaria. A lo largo de los capítulos citados se intenta demostrar el papel que dichos elementos cumplen en la construcción y el mantenimiento de la comunidad rural local en la actualidad.

2.4.2. Desarrollo rural

Para finalizar de exponer el marco teórico de la investigación, recojo el concepto que transversaliza todo el estudio, me refiero al desarrollo rural. Antes de definir qué entiendo por el mismo en el presente trabajo, comenzaré analizando antes el polémico concepto sobre el que se erige, el desarrollo, en general.

El concepto desarrollo, como otros tantos, es un concepto moderno al cual le preceden ciertos planteamientos formalistas de la teoría de la evolución. Precisamente de esta última proviene uno de los principios básicos de los que parte la teoría del desarrollo, me refiero a la interpretación de la sociedad dentro de los parámetros del proceso social. El proceso social es la dinámica unidireccional que acerca continuamente la sociedad al estado preferido y más beneficioso para ella, la sociedad occidental o dicho de otra forma, la industrial-capitalista (Monreal & Gimeno 1999; Perez & Carrillo 2000). Este planteamiento lleva implícita la idea de que el crecimiento económico es infinito y también que representa la base fundamental para satisfacer el resto de necesidades humanas. A este modelo de desarrollo que se dirige a la consolidación del proyecto neoliberal, se le conoce como desarrollismo. Pero tal y como

explicaba cuando hablaba sobre la comunidad rural, a partir de la década de 1970 quedaron patentes los límites del modelo de desarrollo neoliberal²³. Así, por primera vez desde sus orígenes en el siglo XVIII, la sociedad mundial comienza a ser consciente del límite real del crecimiento económico además de observar, preocupantemente, la degradación ambiental producida por el mismo.

A pesar de la crisis energética y económica citada, el capitalismo no sucumbió ante la misma. Fue cuestión de tiempo que el mismo se readaptase al nuevo contexto. Así, a la fase capitalista surgida tras la crisis del modelo socioeconómico moderno anterior, se la denomina neocapitalista o capitalismo tardío. En esta nueva etapa económica, la industria y la producción de materiales dejan de ser los principales generadores de riqueza siendo en su lugar la producción de información el auténtico motor económico a nivel mundial. En cualquier caso, las reglas del modelo productivo permanecieron intactas y junto con ellas, la idea de progreso y crecimiento económico continuaron siendo los principales medidores de desarrollo. Tal y como mencionaba anteriormente en el punto dedicado al concepto de identidad grupal, nos encontramos ante la fase actual del proceso de mundialización, la globalización, que tiene como herramienta fundamental el uso de las nuevas tecnologías. Este modelo de desarrollo informacional (Castells 1997; Gómez 2003) persigue la homogeneización económica, política, social y cultural y es producto del proyecto neoliberal el cual, para la consecución de sus objetivos, se ha apropiado también del concepto de globalización.

A pesar de todo, la crisis del sistema no pudo superar todas las resistencias generadas y aunque el modelo económico capitalista volvió a resurgir tras la misma, al mismo tiempo, se abrieron fisuras dentro del mismo. A consecuencia de esto, comenzaron a proliferar nuevos modelos de desarrollo alternativos al proyecto hegemónico. La máxima premisa era superar aquella idea clásica que relacionaba el desarrollo con el crecimiento económico. En este contexto de escepticismo y desconfianza emergió un discurso renovado que frente a la idea de crecimiento económico imparable, lo que reivindicaba era un modelo de desarrollo integral basado en la forma de vida de las personas. Tomando esta idea como fundamento básico, a partir de la década de 1990, se produjo una eclosión de conceptos relacionados con el

²³ Se sufrió una crisis energética a nivel mundial que produjo el encarecimiento extremado de la materia prima fundamental, el petróleo, lo que tuvo un devastador efecto económico en el primer sector debido a su dependencia energética.

termino desarrollo (Rist 2002). Todos llevan implícitos de alguna manera los siguientes aspectos; integral, endógeno, ecológico, local, armónico, popular, cooperativo, social y cultural (Nogueiras 1996:30-31). El origen de conceptos tales como el de desarrollo sostenible, desarrollo duradero, desarrollo humano, desarrollo local, desarrollo comunitario, etc. se ubica, precisamente, en este contexto.

El concepto de desarrollo rural también es producto de la lógica anterior y lleva implícitos muchos de los aspectos apuntados por Nogueiras. Sin embargo, el desarrollo rural no es un término de reciente creación como los anteriores, su evolución va pareja a la del desarrollismo. Dentro del contexto rural, también se producen interpretaciones encontradas acerca del desarrollo. En la actualidad, podemos encontrarnos proyectos de desarrollo dirigidos a reivindicar o valorizar lo local y comunitario frente a los proyectos de desarrollo rural los cuales responden totalmente, a los intereses que la administración tiene en este espacio.

En los orígenes del concepto, el desarrollo rural fue entendido como una iniciativa asistencialista dirigida a maximizar la producción agrícola y ganadera mediante la mecanización del agro. Sin embargo, en la actualidad, el desarrollo rural mantiene una visión holística de la realidad de este espacio. La nueva interpretación sobre el mismo surge en el contexto europeo para hacer frente a la crítica situación del medio rural en el mismo. Desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de 1970, con el término desarrollo rural lo que se buscaba era el desarrollo económico de las zonas desfavorecidas para poder equiparar económicamente el ámbito rural con el urbano. Tras el efecto de la crisis del modelo desarrollista, la necesidad de crear un modelo de desarrollo rural que fuese más allá de las meras intervenciones en el sector agrícola quedó patente. Sólo a partir de entonces empezó a tomarse en cuenta la perspectiva endógena del desarrollo que supuso la creación de un entramado socioeconómico diversificado que redundase en el bienestar social de toda la comunidad rural. Finalmente, en la década de 1990, el término desarrollo rural se consolidó tanto a nivel social como administrativo adquiriendo esa forma integral, endógena, ecológica, local, armónica, popular, cooperativa, social y cultural anteriormente citada, además, claro está, de la económica a la que se refería Nogueiras (1996).

El desarrollo local en el espacio rural sobre el que se erige el presente estudio lleva implícitos varios preceptos. El primero de ellos afirma que todas las actividades dirigidas al mismo están encaminadas a erradicar el principal problema del medio rural

en la actualidad; la despoblación. Por lo tanto, el desarrollo rural se compone en gran medida de actividades dirigidas a crear condiciones necesarias para que la población de todas las edades incrementalmente o simplemente, se mantenga, en este espacio. El tipo de intervenciones que tienen como fin evitar la despoblación del medio rural consisten en la creación de empleo, la dotación de infraestructuras sanitarias, educativas y comunicacionales, proyectos de urbanización, mejora de la calidad de vida y el bienestar social, etc.

El segundo precepto se refiere a la multifuncionalidad del medio rural el cual abre un nuevo campo de posibilidades al desarrollo. Hablar sobre la multifuncionalidad del medio rural implica mantener una visión holística sobre el mismo y asumir la imposibilidad de seguir manteniéndolo como tradicionalmente, es decir, sólo mediante la agricultura y la ganadería. Gracias a esta nueva concepción del medio rural, se ha descubierto un espacio lleno de posibilidades para el desarrollo, incentivando sus potenciales para la reactivación del tejido socioeconómico y cultural.

El tercer precepto se refiere a la importancia que el territorio toma en el desarrollo rural. Ya he hablado anteriormente sobre el potencial del territorio para consolidar la comunidad rural y la reafirmación de las identidades locales. Por este motivo, cualquier proyecto de desarrollo rural deberá partir siempre de la realidad territorial de aplicación. Tal es la relevancia del territorio que si un proyecto de desarrollo propone alterar los límites socioculturales del espacio en el que interviene, podría estar arriesgando con ello su éxito. Por esta razón, un proyecto de desarrollo rural tiene que tener siempre en cuenta que el ámbito territorial de aplicación del mismo responde siempre a la realidad social, económica y cultural de la comunidad receptora.

Finalmente, la última característica que quiero subrayar sobre el desarrollo rural es su conexión con el turismo rural. En relación al proceso de diversificación económica y multifuncionalidad de este espacio, el turismo surge como alternativa económica fundamental al primer sector. Desde la perspectiva urbana, el medio rural es sinónimo de naturaleza, convirtiéndose en fuente de ocio para los habitantes de la ciudad. Por ello, el desarrollo rural, muchas veces implica la dotación de infraestructuras necesarias que aseguren el óptimo desarrollo de la actividad turística tales como alojamientos, zonas de recreo, recuperación de festividades y mercados, etc. Dentro de la estrategia anterior, todas las iniciativas dirigidas a resaltar y fomentar el valor del patrimonio rural toman una importancia especial. Dentro de la lógica del desarrollo rural, el patrimonio

se ha convertido en una ventaja competitiva que actúa dentro y fuera de la propia comunidad rural mediante la revitalización de la propia identidad del grupo por un lado, y la atracción turística por otro (Grande Ibarra 2003).

La iniciativa emprendida en la zona de la montaña dirigida a recuperar la raza equina autóctona y revitalizar el conocimiento y los usos con ella relacionados, es una clara estrategia de desarrollo rural. Este proyecto cumple los cuatro preceptos citados; busca la revitalización económica de la zona como estrategia para luchar contra la despoblación (capítulo 7 y 9); parte de una visión multifuncional del medio donde el primer sector se compagina con el sector terciario e incluso secundario, mediante la transformación de la carne en el propio lugar (capítulo 8); todo el proyecto se erige sobre una unidad territorial fundamental, la montaña (capítulos 4, 6 y 11) y finalmente, la recuperación del saber relacionado con la ganadería equina y sobre todo, la celebración anual de la festividad dedicada al mismo tienen que ver con un interés de promocionar el turismo en la zona atrayendo a visitantes procedentes, sobre todo, de zonas urbanas (capítulo 11). Su experiencia con lo local y la percepción de la comunidad es muy importante. Reivindica lo endógeno, local, ecológico y comunitario y por ello, se encuentra más cerca de las iniciativas integrales de desarrollo que del proyecto administrativo. Sin embargo, éste también se ve favorecido, sobre todo en lo relativo a la construcción de su proyecto espacial integrado. Así, a pesar de que la iniciativa originaria surgió por parte de la comunidad de las zonas de montaña, actualmente, debido en gran medida a la intervención institucional en la misma, el proyecto busca su aplicación y representatividad en todo el espacio comarcal. En los últimos años, sin embargo, la búsqueda de la consolidación del proyecto alimentario que consiste en la construcción de la carne de potro de la Montaña Alavesa en producto de la tierra, ha obligado a sus promotores a volver a mirar hacia la zona y el lugar, es decir, la montaña, en lugar de la comarca.

CAPÍTULO 3.

MARCO METODOLÓGICO

En el capítulo anterior he expuesto el marco teórico en el que se ubica la presente investigación, en el presente, en cambio, recojo el marco metodológico que he empleado para su desarrollo. Este trabajo es el resultado de la aplicación del método comparativo y una serie de técnicas de investigación cualitativas aplicadas a un fenómeno concreto de la realidad social; una estrategia local de revitalización del tejido económico, social y cultural de las zonas de montaña de Alava. Esta estrategia consiste en la recuperación y mejora de la raza equina autóctona, así como de las diferentes expresiones de la cultura local relacionadas con la misma.

Sin embargo, en tanto en cuanto se trata de una investigación cualitativa, el método de aproximación a la realidad no consta sólo de su aspecto tecnológico. Otros factores subjetivos procedentes de la propia experiencia y sensibilidad hacia la realidad estudiada han contribuido también a la construcción del conocimiento. En este sentido, toman especial relevancia las fuentes de información primarias.

3.1. Hipótesis generales de trabajo.

Visto el objeto de estudio y el marco teórico del presente estudio, a continuación, procedo a exponer las dos hipótesis centrales que han dirigido la investigación. Las siguientes hipótesis son, por un lado, una solución o respuesta posible al interrogante expuesto por el objeto de estudio en el capítulo 1 y por otro, una concreción mayor del marco teórico propuesto en el capítulo 2. Para su formulación he tomado como elementos fundamentales las unidades de análisis y de observación que se recogen en este mismo capítulo, estableciendo las relaciones oportunas entre las mismas. Las hipótesis centrales de la investigación son:

1. El poder evocador del lugar (la zona de la montaña) y la tradición (la comunidad de esta zona) que lleva implícita la imagen del Caballo de

Monte del País Vasco, lo convierten en un elemento patrimonial y simbólico fundamental para la estrategia de desarrollo local.

Si se demuestra la hipótesis anterior, ésta da lugar a una segunda hipótesis de trabajo:

2. El enaltecimiento del carácter simbólico e identitario del caballo en la comarca contribuye, paradójicamente, a la construcción de la carne de potro de la Montaña Alavesa como producto de la tierra pero también, a la reproducción de la aversión alimentaria hacia esta carne puesto que la comestibilidad está en relación inversa a la humanidad atribuida al animal.

Ambas hipótesis han determinado tanto la recogida de datos (información necesaria para su corroboración) como el análisis de los mismos.

3.2. Unidades de análisis

Por unidad de análisis entiendo la concreción de las categorías que he utilizado para la construcción del objeto de estudio. Se trata, en definitiva, de fenómenos o realidades sociales que ayudan a explicar el tema de la investigación.

Estos son los elementos principales que he sometido a análisis en mi estudio.

- *Desarrollo rural en la comarca de la Montaña Alavesa*: uno de los ejes principales del presente objeto de estudio es el entramado político, económico, social y cultural dirigido a impulsar el desarrollo de la comarca, especialmente a partir de la década de 1980. Para proceder al análisis de esta unidad mantengo una perspectiva tanto diacrónica como sincrónica. La primera por la necesidad de conocer el origen de este fenómeno y la segunda, evidentemente, para aprehender el trasfondo real del desarrollo rural en la zona de la montaña en la actualidad.
- *La construcción de la carne de potro de monte del País Vasco como producto de la tierra*: esta estrategia local de revitalización económica y cultural de la

montaña, es una de las más significativas emprendidas en la comarca y representa también el núcleo de análisis principal de la investigación. Este proyecto ganadero, lejos de tratarse de una iniciativa de carácter económico, exclusivamente, lleva implícitos otros aspectos que tienen que ver con la revitalización de la vida sociocultural de la zona como, por ejemplo, la construcción del patrimonio rural como símbolo del lugar y de la comunidad. El análisis de esta unidad se realiza desde esta perspectiva holística donde se tiene en cuenta tanto el aspecto económico como el sociocultural de la misma.

- *La conexión entre yegua, comunidad y montaña:* sobre la base del proyecto de revitalización local mediante la promoción de la carne de potro en la comarca de la Montaña Alavesa, se encuentra este triángulo analítico que lo hace posible. El análisis de esta unidad ofrecerá las claves culturales necesarias para comprender el entramado general sobre el que se construye la raza del Caballo de Monte del País Vasco como símbolo fundamental de desarrollo local.
- *La festividad anual dedicada al caballo y a la carne de potro:* mediante un análisis diacrónico de la fiesta analizo el cambio que se ha producido en la misma y cómo su eje central ha sido transferido desde el caballo (animal) hasta la carne de potro (producto). Por otro lado, desde la perspectiva sincrónica de la fiesta actual, analizo la forma y el sentido en el que quedan integrados los distintos elementos fundamentales para el desarrollo local en la misma como son, el caballo, el producto, la comunidad, la montaña (el territorio), el patrimonio, etc.

3.3. Unidades de observación

Las unidades de observación son las diferentes personas, grupos, espacios, instituciones, actividades, etc. sobre las que versa este estudio. Aplicando las diferentes técnicas de investigación sobre las mismas, he obtenido los datos necesarios para proceder a examinar las unidades de análisis, en definitiva, información imprescindible para aprehender el objeto de estudio.

Las unidades de observación que enumero a continuación han sido fundamentales para el desarrollo de la investigación. Debido a su diversidad, propongo la siguiente agrupación; los espacios, los grupos y las actividades de los grupos.

- *Los espacios:* el espacio social, concretamente, el territorio, posee una gran importancia en esta investigación tal y como ha quedado patente en el capítulo 2. Por ello, dentro del espacio administrativo de la comarca de la Montaña Alavesa, distingo claramente los diferentes lugares o territorios cuyo sentido para el análisis del objeto de estudio propuesto es más relevante.
 - La comarca de la Montaña Alavesa
 - Las zonas de montaña de la comarca (unidades paisajísticas)
 - La montaña (espacio ganadero dentro de la comarca)
 - Los pueblos de montaña (donde se celebra la festividad anual dedicada al animal y la carne).

- *Los grupos:* dentro de este bloque hago referencia tanto a las personas individuales, agrupación de éstas y animales que han sido observados para proceder posteriormente a realizar el análisis. A continuación, extraigo los grupos sobre los que he utilizado alguna técnica de investigación para obtener información necesaria para el estudio.
 - Ganaderos/as de equino de las zonas de montaña de la comarca.
 - Otros/as agentes sociales implicados en el desarrollo rural de la comarca de la Montaña Alavesa; la comunidad de las zonas de montaña, técnicos/as de desarrollo, técnicos/as agrónomos, antropólogos/as, etc.
 - Personas encargadas de organizar la festividad anual del Día del Caballo y la Carne de Potro en la Montaña Alavesa.
 - Público que acude a la festividad anual del Día del Caballo y la Carne de Potro en la Montaña Alavesa.
 - Personas consumidoras, puntuales y habituales, de carne de potro de monte del País Vasco
 - Ejemplares de Caballo de Monte del País Vasco.

- *Actividades de los grupos:* las personas individuales y los grupos arriba mencionados han sido observados en el desarrollo de diferentes tareas y

actividades significativas para esta investigación. A continuación, enumero en bloques cuáles han sido.

- Actividad ganadera (manejo del ganado equino en la zona de montaña)
- Otras actividades propias de la vida cotidiana en los pueblos de la montaña.
- Reuniones, jornadas y asambleas relacionadas con el objeto de estudio protagonizadas por cualquiera de los grupos arriba citados y que han tenido lugar tanto en la comarca de la Montaña Alavesa en general, en las zonas de montaña en particular y también en la capital, Vitoria-Gasteiz.
- Celebración de la festividad anual dedicada al caballo, primero y a la carne de potro después.

3.4. Campos o áreas de estudio

Vistas las unidades de análisis y de observación en relación al objeto de estudio, los campos o áreas de estudio principales de la investigación se resumen de la siguiente manera:

- *La desestructuración del medio rural alavés:* este fenómeno constituye la base de la investigación por tratarse del origen de la realidad analizada. El análisis de la evolución que el medio rural alavés ha sufrido a partir de mediados del siglo XX, me ha ayudado a entender las motivaciones y razones que explican el desarrollo de mi objeto de estudio en la actualidad. Debido a la naturaleza histórica de este fenómeno, abordo algunos temas desde una perspectiva diacrónica para poder así demostrar el origen y evolución de algunos procesos. La presencia de esta perspectiva diacrónica es especialmente importante en los capítulos 4, 5 y 6.
- *La revitalización del tejido económico, social y cultural de la Montaña Alavesa:* si la desestructuración del medio rural alavés a partir de la década de 1950 es relevante para aprehender el origen de mi investigación, más relevante resulta

aún el análisis del proceso de reestructuración y revitalización del mismo a partir de 1980 en la zona de la montaña. Para el desarrollo de este campo, en los capítulos 7 y 8 sigo manteniendo una perspectiva diacrónica, principalmente.

- *La patrimonialización de los productos rurales:* el proceso de patrimonialización de elementos procedentes del ámbito rural, en este caso, del caballo de monte y la carne de potro, es la base de toda la investigación. Con el mismo entran en juego otras realidades analizadas en este estudio como son la materialización de la cultura, la construcción de la identidad local como estrategia de desarrollo local, el turismo, etc. La lógica del patrimonio salpica toda la estructura analítica y para profundizar en su significado la analizo, principalmente, desde una postura sincrónica.
- *La construcción de los productos de la tierra:* tal y como ya he mencionado arriba, la patrimonialización de los productos rurales está presente de manera transversal en este estudio de la misma forma que lo está el proceso de construcción de los productos de la tierra. Este tema se encuentra estrechamente relacionado con el aspecto económico y cultural de la estrategia local de revitalización en la Montaña Alavesa en cuya base se encuentra la patrimonialización de la cultura local. El estudio de este tema comienza en el capítulo 8 y tiene un mayor desarrollo en capítulos posteriores. Al tratarse de un fenómeno de reciente creación, por lo menos en el caso de la carne de potro, su análisis se realiza partiendo de una perspectiva principalmente sincrónica.
- *Las aversiones alimentarias y el rechazo hacia la carne de potro:* en relación con el tema de los productos de la tierra, el de las aversiones alimentarias es otro aspecto fundamental para comprender la realidad y situación actual de la carne de potro de monte del País Vasco en el mercado local. Por este motivo, analizo este tema desde una perspectiva sincrónica la cual me permite determinar mejor cuál es el grado de restricción que ejerce el mismo sobre el proyecto ganadero analizado. La aversión alimentaria hacia la carne de caballo ha sido y es una realidad histórica y actual, y por lo tanto, un condicionante muy importante para la promoción de la carne de potro de monte de la zona de la montaña.

- *Las festividades dedicadas a productos alimentarios como estrategia de desarrollo rural:* La fiesta anual dedicada al caballo y la carne de potro erigida en torno a una raza autóctona, un paisaje y un manejo determinado del primero, remite a una realidad emergente. Este evento, además de la revitalización del tejido social y cultural de la comunidad rural y la reafirmación identitaria de la misma entorno a un paisaje y un producto, también intenta incentivar el consumo y la comercialización del producto.

- *El papel del territorio y la tradición en la construcción de la identidad grupal:* algunas de las unidades anteriormente descritas hacen referencia indirecta al territorio y a la tradición. Sin embargo, dada su relevancia, propongo un análisis específico del papel que cumplen ambas categorías en esta particular estrategia de desarrollo local. Este fenómeno es importante porque la recuperación de la raza autóctona de caballo de monte implica tener muy presente tanto al territorio (la montaña) como la tradición (memoria colectivamente compartida por la comunidad de la comarca), en tanto estrategias principales.

3.5. Trabajo de campo y técnicas de recogida de información.

El proceso empleado para llevar a cabo esta investigación es aquel que distingue la antropología de otras ciencias, me refiero al método etnográfico. Éste consiste en el estudio personal y de primera mano del objeto de estudio en la propia comunidad de origen. Por lo tanto, el uso de fuentes de información de primera mano es uno de los principales elementos que caracteriza al método de investigación que he utilizado.

Considero fuentes de información primarias aquellas que mediante la aplicación de cualquier técnica de investigación de campo me han ofrecido datos aún no procesados ni interpretados sobre el objeto de estudio y que, sobre todo, tienen que ver con fuentes de información oral. A pesar de la relevancia de las primeras, las fuentes de información secundarias no han sido menos importantes para este estudio. Gracias a las fuentes de información de segunda mano o información escrita por otras personas sobre el tema propuesto u otros relacionados con el mismo, he obtenido la información

necesaria tanto para establecer el marco teórico como para proceder al análisis de los datos obtenidos mediante las fuentes primarias.

El método de estudio empleado consta de dos fases diferentes; el estudio de campo o trabajo etnográfico y el estudio comparativo o análisis. En el estudio de campo combino los enfoques *emic* y *etic* de la cultura. Las afirmaciones, percepciones, opiniones e interpretaciones de los propios actores (*emic*) me han ayudado a interpretar cómo funciona el fenómeno cultural propuesto (*etic*). Así, las técnicas elegidas para la recogida de información incluyen este aspecto y son efectivas tanto para recoger la propia visión de los protagonistas (fuentes de información primarias) como para dotarme de otro tipo de información necesaria para poder construir las explicaciones antropológicas (fuentes de información secundarias).

En resumen, partiendo siempre del objeto de estudio propuesto (capítulo 1) y las hipótesis de trabajo que son tanto la concreción del marco teórico (capítulo 2) como la combinación de unidades de análisis y de observación (capítulo 3) y finalmente, teniendo en cuenta la combinación de las dos visiones antropológicas, la *etic* y *emic*, las técnicas de recogida de información empleadas para la investigación se resumen de la siguiente manera.

Vaciado bibliográfico: como fuentes de información escrita o secundaria he utilizado abundante bibliografía que he obtenido de diferentes bibliotecas tanto del País Vasco como fuera de él. Tras ponerme en contacto con el doctor Diarmuid O’Gilloain del Departamento de Etnología y Folklore de la University Collage Cork (UCC), en septiembre de 2003 realicé una visita a esta universidad. Durante mi estancia realicé un exhaustivo vaciado bibliográfico tanto de la biblioteca de la UCC como del Centro de Documentación Europeo ubicado en el mismo campus. De la primera obtuve textos antropológicos muy interesantes sobre patrimonio, desarrollo comunitario e identidad grupal. Del segundo, obtuve información relativa a la realidad de la Comunidad Europea respecto a seguridad alimentaria, productos de la tierra y medio rural europeo y desarrollo rural, en general.

Por otra parte, a menudo he recurrido a textos ubicados en las diferentes bibliotecas de la UPV y en especial, a la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación donde se encuentra ubicado el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social (Donostia-San Sebastián). El material que he

obtenido de las misma tiene que ver, sobre todo, con especialidades, teorías y métodos de la disciplina antropológica y me ha ayudado ha elaborar el marco teórico y metodológico de la investigación.

Finalmente, también he recurrido a bibliotecas especializadas en la realidad del Territorio Histórico de Álava como son la biblioteca Ignacio Aldecoa de la Diputación Foral de Álava y especialmente, la biblioteca de la Fundación Sancho el Sabio ubicadas ambas en Vitoria-Gasteiz. De esta última he obtenido material etnográfico abundante y muy interesante sobre diversos pueblos de la Montaña Alavesa, la ganadería equina en la zona de montaña, la vida tradicional del lugar, etc.

En cualquier caso, he utilizado materiales bibliográficos a lo largo de toda la investigación ya que siguiendo a Coffey y Atkinson (2005:150), *la literatura debe emplearse junto con la redacción como herramienta para pensar y analizar*. De esta forma, el uso de fuentes de información secundarias se ha producido de manera simultánea a la recogida de fuentes de información primaria.

El trabajo de campo: el estudio de campo compone uno de los pilares fundamentales de esta investigación. Una parte importante del conocimiento producido mediante esta investigación es el resultado del estudio intensivo de la comunidad protagonista. Durante el transcurso del trabajo de campo apliqué varias técnicas de recogida de información propias de esta fase, gracias a las cuales, obtuve información proveniente, principalmente, de fuentes primarias. A continuación explico las técnicas de investigación empleadas para la ejecución de la presente investigación.

- *La observación participante:* durante el tiempo que duró el trabajo etnográfico (4 años en total), participé en diferentes momentos de la vida de los pueblos y la gente de la zona de la montaña obteniendo así información de primera mano sobre la vida cotidiana, acontecimientos estacionales o sucesos poco usuales de la misma. Mientras participaba en la vida de la comunidad cogía notas de campo que más tarde, junto con la trascripción de testimonios, entrevistas y material fotográfico, constituyeron el cuaderno de campo al que hacía referencia anteriormente. Durante una primera fase apliqué el método extensivo donde el lugar de observación fue la comarca de la Montaña Alavesa, en general. Este primer año de investigación (2004/2005, aproximadamente)

me dediqué sobre todo a recopilar un gran número de datos relativos al paisaje, el relieve, la demografía y, sobre todo, a localizar lugares e informantes relevantes con los que trabajar en la segunda fase intensiva. Una parte importante de la información obtenida durante la observación extensiva se encuentra recogida en los capítulos 4, 6, 7 y 11. Por otro lado, el método intensivo fue aplicado al estudio de la cultura local de aquellos lugares productores de ganado equino, es decir, las zonas de montaña dentro de la comarca. Durante la fase intensiva de la investigación, he empleado tanto la técnica de la observación selectiva *in situ*, como de la interacción con la propia comunidad y otros agentes sociales relacionados con la misma. He participado en actividades cotidianas de la comunidad, siendo las más relevantes aquellas relacionadas, especialmente, con mi objeto de estudio, como son, la actividad ganadera de equino, la festividad del Día del Caballo y La Carne de Potro en la Montaña Alavesa, otras celebraciones, reuniones y asambleas, etc. Las entrevistas en profundidad a informantes privilegiados han sido otro punto fundamental para el desarrollo de esta fase.

- *Entrevistas personales en profundidad*: al participar en la vida local de manera intensiva, finalmente, se produjo la tan deseada interacción con la comunidad local. De esta interacción, en ocasiones, han surgido *conversaciones esporádicas* y en otras ocasiones, las mismas han derivado en *entrevistas en profundidad*. Lo cierto es que el número de conversaciones que he mantenido con diferentes personas es incalculable y el valor de las mismas para mi estudio, inestimable. Estas conversaciones me han ofrecido datos muy relevantes y a su vez, me han facilitado el contacto y acceso a otras personas. Por otro lado, para la realización de las entrevistas en profundidad elaboraba un guión abierto donde se recogían los temas más importantes a tratar con cada persona en base a la especialidad o característica de la misma. Sin embargo, la experiencia me ha demostrado que en muy raras ocasiones, las entrevistas abiertas terminan ciñéndose exclusivamente al mismo. Los cuestionarios abiertos que he utilizado me han dado la oportunidad de

recoger otros datos inesperados, sorprendentes y muy relevantes también para el estudio. Para ser totalmente fiel a las fuentes primarias, todas las entrevistas en profundidad realizadas eran grabadas y posteriormente, transcritas. La fidelidad en la recogida de datos ha sido una actitud importante a lo largo del trabajo ya que a menudo, gracias a la misma he desvelado pequeñas diferencias a la hora de denominar un mismo hecho, una pronunciación diferente, etc. La selección de informantes la realicé a partir de los grupos (unidades de observación) que componen el objeto de estudio. Así, de un total de 15 informantes, 5 son ganaderos de equino, 4 son personal técnico que trabaja en temas de desarrollo rural en y/o para la comarca de la Montaña Alavesa, 3 son agentes sociales que están implicados en el desarrollo local y otros 3 son especialistas en algún tema relacionado con mi objeto de estudio (antropólogo, etóloga e ingeniera agrónoma). Por otro lado, para acceder a las impresiones y opiniones de las personas asistentes a la fiesta y consumidoras de carne de potro, he recurrido a la técnica de la conversación casual.

- *Informantes privilegiados*: El desarrollo de la investigación no hubiera sido posible si en papel tan importante que han cumplido en la misma los informantes privilegiados. Gracias al desarrollo del método extensivo de investigación, pude contactar con una serie de personas que por su experiencia, conocimiento, preparación o aptitud, me han ofrecido información privilegiada, exclusiva y muy completa sobre la realidad estudiada. Por lo general, la relación con todos ellos comenzó a partir de una primera entrevista pero luego, su papel en la investigación sobrepasó el de informantes y pasaron a ser informantes privilegiados. Los informantes privilegiados además de ofrecerme abundante información sobre temas muy diversos relacionados con la investigación, también han hecho las veces de mentores y asesores al facilitarme el acceso a ciertos lugares²⁴, la comunidad en general²⁵ y personas individuales²⁶. Tres han

²⁴ Por ejemplo a una sociedad gastronómica donde se reunían los organizadores de la fiesta del caballo mientras cenaban

²⁵ Por ejemplo, como una participante activa en las tareas de organización del evento u otras relacionadas con la actividad ganadera.

sido los informantes privilegiados que he tenido para el desarrollo de esta investigación y su elección ha sido estratégica ya que provienen de ámbitos muy diferentes abarcando así las distintas esferas que engloba mi estudio. Estos son un ganadero de equino de la zona de Izki que participa activamente con la iniciativa de recuperación de la raza de equino local y promoción de la carne; un agente social implicado en diferentes proyectos de desarrollo local en la comarca y natural de la zona de la montaña; un sacerdote y etnógrafo que durante más de 20 años residió en la zona de la montaña y tuvo por objeto de estudio la cultura de los pueblos de la misma habiendo publicado un gran número de libros y artículos sobre la misma.

Estas han sido las principales técnicas de recogida de información que he desarrollado durante el trabajo de campo. De la aplicación de las mismas he obtenido los datos etnográficos necesarios para emprender la siguiente fase de la investigación; el estudio comparativo o el análisis de los datos.

En 2006 finalicé el trabajo de campo que desarrollé en la comarca de la Montaña Alavesa en general y en las zonas de montaña dentro de la misma, en particular. Imprimí y encuaderné mi cuaderno de campo y este hecho resultó ser un hito importante para la investigación ya que de esta forma di paso al siguiente nivel, el análisis y la producción teórica. A finales del 2006 comencé con el trabajo de codificación de la información. Establecí diferentes categorías analíticas según el marco teórico, las unidades de análisis y de observación y a cada una de ellas le asigné un color diferente. Entonces, releí y organicé el cuaderno de campo en base a esas categorías y comencé a codificar la información poniendo notas en papeles de colores según la categoría correspondiente. Esta ardua tarea duró varios meses y dio como resultado un cuaderno de campo bastante “colorido” pero, en cualquier caso, muy gráfico. Las categorías según las cuales codifiqué el material etnográfico fueron las siguientes; patrimonio rural, productos de la tierra, símbolos, fiesta y ritual, identidad, tradición, territorio, comunidad rural, desarrollo rural, experiencia estética, caballo (simbología, historia,

²⁶ Por ejemplo, facilitándome el acceso a ciertos informantes clave pero de no muy fácil acceso por diversas causas

usos y funciones, manejo), Caballo de Monte del País Vasco (simbología, historia, usos y funciones, manejo), carne de potro y fiesta.

Tras la codificación de los datos, a comienzos del 2008 empecé a escribir el primer borrador. Decidí recurrir a la escritura como herramienta analítica porque tal y como y como afirman Coffey y Atkinson:

También argumentamos que escribir y representar es una manera vital de pensar sobre los propios datos. El hecho de escribirlos nos hace pensar sobre los datos de maneras nuevas y diferentes. Pensar en cómo representar nuestros datos también nos obliga a reflexionar sobre los significados y concepciones, voces y experiencias presentes en ellos. En cuanto tal, la redacción, en realidad, profundiza el nivel de nuestra empresa analítica. Las ideas analíticas se desarrollan y ensayan en el proceso de redactar y representar. (Coffey & Atkinson 2005:146-147)

Quizás éste no fuera el camino más rápido pero sí el método con el que más cómoda me sentía a la hora de desempeñar la difícil tarea del análisis. Esta primera redacción duró poco más de un año y dio como resultado un documento de 430 hojas de extensión y la sensación de haber producido un auténtico diamante en bruto. Se lo envié a mi director quién necesitó varios meses para su corrección. Pero la labor analítica aún no había finalizado. Además de introducir todos los cambios y correcciones propuestos por mi mentor, en la segunda redacción intenté dotar al documento de un mayor nivel de generalización. Reconozco que la tarea de ir más allá de los datos y generar teorías a partir de ellos ha sido una de las principales dificultades de la investigación. Tras varios meses más revisando y corrigiendo el documento, en septiembre de 2011 finalicé y entregué el documento aquí presente.

El proceso que he empleado para construir las explicaciones antropológicas sobre el objeto de estudio es aquel propuesto por Peirce tal y como lo recogen Coffey y Atkinson (2005:202), me refiero al razonamiento abductivo. El modelo de razonamiento abductivo consiste en explicar los fenómenos particulares que identificamos mediante el trabajo etnográfico, relacionándolos con conceptos más amplios. Es decir, *las inferencias abductivas buscan superar los datos mismos, para ubicarlos en marcos teóricos interpretativos y explicativos* (Coffey & Atkinson 2005:204). Tal y como vengo demostrando, la observación y la obtención de los datos etnográficos han dependido casi completamente de la teoría. La construcción de las hipótesis de trabajo también depende de la teoría pero éstas, a su vez, han sido contrastadas, y por ello, al final, con el análisis de los datos lo que realmente he pretendido, como cualquier

investigador, ha sido una reformulación teórica o mejor dicho, una mejora, aumento o simplemente renovación del conocimiento antropológico hasta ahora producido sobre este tema.

PARTE 2. GEOGRAFÍA, HISTORIA Y CULTURA:
UN ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO DEL LUGAR

CAPITULO 4.

LA MONTAÑA ALAVESA: MARCO HISTÓRICO- GEOGRÁFICO

Tras finalizar el apartado dedicado a enmarcar teórica y metodológicamente la investigación (Parte 1), abordo la segunda parte del estudio que consiste en la contextualización geográfica, histórica y cultural del lugar y la comunidad de análisis. Por ello, comienzo realizando una extensa descripción de la realidad geográfica y socioeconómica de la comarca de Montaña Alavesa. Con este fin recojo datos descriptivos y cuantitativos que más adelante, en el capítulo 6, retomaré de nuevo para contrastar la teoría sobre la zonificación de la comarca.

Tal y como apunto en el primer capítulo dedicado al objeto de estudio y luego en el capítulo 2 cuando hablo sobre el concepto de territorio, la comarca de Montaña Alavesa no representa una auténtica unidad territorial. Dentro de la misma existe otra entidad más pequeña que responde mejor a la realidad territorial de la misma. Me refiero a la unidad paisajística o zona de la montaña, la cual también representa un ente cultural dentro de la comarca. El análisis sobre la recuperación de la raza del Caballo de Monte del País Vasco quedará circunscrito a este lugar particular, por ser el espacio de producción de ganado equino de montaña.

Sin embargo, tal y como podremos comprobar a continuación, la última comarcalización de la provincia que tuvo lugar en 1983²⁷, tuvo como principio fundamental la consideración de las unidades administrativas como unidades paisajísticas y culturales. Por ello, en la actualidad, las siete comarcas que componen la provincia de Álava poseen características geográficas particulares que las identifica individualmente tal como ocurre con las zonas montañosas de la comarca de Montaña Alavesa. Sin embargo, esto no significa que tales características sean totalmente extensibles a la realidad de todo el espacio comarcal sino solamente a unas zonas

²⁷ Esta última redistribución consistió en reestructurar el Territorio Histórico en 7 Cuadrillas, unidad administrativa característica de la provincia de Álava.

concretas dentro del mismo. Este hecho se produce como consecuencia de un delicado trabajo de construcción metonímica de los espacios promovido, muchas veces, por la administración, para la cual, tal y como podremos comprobar en el capítulo 6, el uso de símbolos territoriales como la montaña, resulta fundamental.

El objetivo del presente capítulo es contextualizar el espacio geográfico y socioeconómico de esta investigación. Más adelante, en el capítulo 6, analizaré el lugar antropológico donde se ubica el presente objeto de estudio.

4.1. Descripción general de la comarca

La comarca de Montaña Alavesa está ubicada en la parte más oriental de la provincia de Álava, en la Comunidad Autónoma Vasca (CAPV). Limita administrativamente por el Norte con la comarca de Llanada Alavesa, por el Este con Navarra, por el Oeste con el enclave de Treviño²⁸ y por el Sur, con la comarca de Rioja Alavesa. Tiene una extensión de 485 km² lo que supone el 16% del territorio provincial²⁹, además, presenta la densidad poblacional más baja, no sólo de la provincia³⁰, sino de toda la CAPV³¹, con 6,5 hab/Km² según datos estadísticos del 2006. Tal y como su mismo nombre indica, la comarca se caracteriza su paisaje predominantemente montañoso.

La comarca de Montaña Alavesa coincide, a su vez, con los límites de la Cuadrilla de Campezo siendo la población de Santa Cruz de Campezo la actual cabecera comarcal. Las cuadrillas son un sistema de organización territorial histórico y exclusivo de la provincia de Álava. Se trata de entidades territoriales forales que se componen de diferentes municipios y hermandades (organización territorial tradicional) y cuyo objetivo es representar y satisfacer los intereses de los pueblos que las componen. En la actualidad, la distribución territorial en cuadrillas coincide con los límites naturales dentro de la provincia y por ello, la Cuadrilla de Campezo se corresponde con la comarca de Montaña Alavesa. Sin embargo, tal y como afirma en este sentido mi informante, José Antonio González Salazar, esto no ha sido siempre así. Las cuadrillas,

²⁸ Administrativamente pertenece a la Comunidad Autónoma de Castilla y León

²⁹ La extensión de Álava es de 3037,3 km².

³⁰ 100,7 hab/Km² (Fuente: EUSTAT)

³¹ 300,4 hab/Km² (Fuente EUSTAT)

en su origen, no eran entidades territoriales sino que respondían a criterios de funcionalidad que estaban por encima de las demarcaciones espaciales. Era otra la institución que desde su origen respondía exclusivamente a criterios puramente territoriales, ésta era a la hermandad³².



Fuente: Soletto Garcia 2003:90

La hermandad se compone de diferentes pueblos pertenecientes a una misma unidad natural (por ejemplo, un valle) y como ya he indicado antes, de la unión de diferentes hermandades surgía la cuadrilla³³. Nos encontramos, por lo tanto, ante una

³²El principio de la Santa Hermandad se estableció en la provincia de Álava a través de una Real cédula que el Rey Juan II mandó escribir en 1488. El objetivo era favorecer el gobierno de la misma pero tal y como se desprende de las ordenanzas que regían dichas hermandades en su creación, con la instauración de las mismas, lo que se pretendía era buscar el orden dentro de la propia provincia a través, primero, de un sentimiento de amor entre los componentes de una misma hermandad que asegurase la recíproca defensa entre éstos y luego, a través del respeto hacia una serie de normas que si no se cumplían, suponía con bastante asiduidad, la sentencia a muerte de aquel que las hubiera quebrantado. Para salvaguardar los intereses de esta entidad, se elegían varias figuras como la del alcalde de las hermandades (distinto cargo que el de alcalde de un núcleo de población), el procurador (representante de la hermandad en las Juntas Generales de la provincia) o el escribano (Landazuri 1926).

³³ Por eso, inicialmente, Álava se dividió en seis cuadrillas. En los orígenes de las Cuadrillas (S. XVI), lo que hoy conocemos como la comarca de Montaña Alavesa se encontraba dividida en tres cuadrillas diferentes, compuestas éstas también, por diferentes hermandades. La primera Cuadrilla estaba compuesta por 18 hermandades entre las que se encontraban la de Bernedo (Bernedo, Villafría, Navarrete y Angostita) y Okina (Okina) de Montaña Alavesa, junto con otras pertenecientes hoy en día a la comarca

institución dinámica la cual, con el paso del tiempo, ha ido anteponiendo poco a poco el criterio territorial (me refiero a las unidades territoriales que se crean según pautas paisajísticas y naturales) frente a otros. Así, en 1840 las Cuadrillas se reorganizaron en siete, creándose así el aforismo “Siete cuadrillas hacen Álava una” (Gil & Filloy 1993:2). Sin embargo, la comarca de Montaña Alavesa continuó dividida hasta 1983.

En 1983 se produjo la última reorganización de las cuadrillas realizada hasta ahora. La estructura político-administrativa de la provincia de Álava, en la actualidad, se divide en 7 cuadrillas que son: la Cuadrilla de Vitoria-Gasteiz (comarca de la Llanada Alavesa), la Cuadrilla de Ayala (comarca de la Cantábrica Alavesa), Cuadrilla de Agurain (comarca de la Llanada Alavesa), Cuadrilla de Laguardia (comarca de la Rioja Alavesa), Cuadrilla de Zuya (comarca de Estribaciones del Gorbea), Cuadrilla de Añana (comarca de Valles Alaveses) y Cuadrilla de Campezo (comarca de la Montaña Alavesa). Por lo tanto, en el momento en el que el criterio territorial prevaleció definitivamente, las cuadrillas pasaron a ser identificadas por sus unidades paisajísticas internas.

Actualmente, la Montaña Alavesa, además de formar administrativamente una comarca y una Cuadrilla, forma también una Hermandad de Servicios que proveniente de las tradicionales hermandades, surge bajo el amparo de la “Norma Foral 62/1989 de Procedimientos de constitución del régimen jurídico y funcionamiento de las Hermandades de Servicios de Municipios y Concejos de Álava”. Esta nueva concepción de Hermandad consiste en que los municipios y concejos de Álava puedan mancomunarse para la ejecución común de obras y servicios de su competencia que requieran una organización estable.

de la Llanada y de Valles Alaveses. La segunda Cuadrilla la componían 6 hermandades y entre éstas, la de Arraia y La Minoria (Atauri, Maestu, Corres, Leorza, Cirujano, Arenaza, Ibisate, Virgala Mayor, Virgala Menor, Igoroin, Roitegui, Onraitia, Santa Pía (monasterio ubicado en el Valle hasta el S. XIX y al cual pertenecían los pueblos de esta zona), Musitu, Alecha, Azazeta, Berroci, Izarza, Arlucea, Urarte y Apellaniz), la de Campezo (Santa Cruz de Campezo, Orbiso, Sabando, San Roman de Campezo, Bujanda, Antoñana y Oteo) y la de Arana (San Vicente de Arana, Contrasta, Alda y Ullibarri de Arana) pertenecían a la comarca de la Montaña componían otra cuadrilla junto con otras hermandades pertenecientes actualmente a la comarca de Llanada Alavesa. La tercera cuadrilla la componían 7 hermandades diferentes entre las cuales se encontraban la hermandad de las Tierras del Conde (Peñacerrada, Payueta, Zumento, Baroja, Faido, Loza, Pipaon, Montoria, Lagran, Villaverde, Ocio y Berganzo, estos dos últimos pertenecientes hoy a día a Valles Alaveses) y la de Markinez (Markinez, Kintana y Urturi) con otras de comarcas como La Rioja Alavesa o el Alto Deba a la que pertenece el municipio alavés de Aramaiona (Landazuri 1926).



Fuente: Diputación Foral de Álava.

Mapa actual de la provincia donde se representan las 7 comarcas que la componen que a su vez, se corresponden con las 7 Cuadrillas.

En azul, la comarca de la Montaña Alavesa.

En blanco el Condado de Treviño que administrativamente pertenece a la provincia de Burgos.

La comarca de Montaña Alavesa se compone de 6 municipios, con 48 núcleos de población y 39 concejos³⁴ y Juntas Administrativas³⁵. Los municipios son Arraia-Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran, Peñacerrada y Valle de Arana.

Ésta ahora he explicado cuál ha sido la evolución histórica que ha producido la actual demarcación administrativa de la provincia de Álava. Tal y como hemos podido concluir, la comarca de Montaña Alavesa es una unidad administrativa relativamente nueva ya que surgió en 1983. Más adelante, cuando trate el aspecto territorial en la comarca, comprobaremos que esta aparente unidad político-administrativa, no representa una unidad sociocultural y por ello, ésta necesita ser constantemente

³⁴ El concejo, es una entidad pública, uno de los elementos singulares y relevantes del régimen administrativo local alavés. Tal y como se dispone en la Norma Foral 11/95 sobre los Concejos del Territorio Histórico de Álava, se trata de una entidad local de carácter territorial con personalidad jurídica la cual ejerce su jurisdicción en una demarcación territorial siempre de menor extensión que la constituida por el término municipal. Así, los elementos del concejo son el territorio, la población y la organización.

³⁵ Las Juntas Administrativas son parte de la organización de un concejo. Por lo general, son el órgano de administración de los concejos aunque en aquellos de estructura cerrada, ésta también puede representar el órgano de gobierno de los mismos. En ocasiones, como ocurre en algunos pueblos de la Montaña Alavesa, la Junta Administrativa está compuesta por representantes de pequeños núcleos cercanos entre sí que por su escasa dimensión o falta de población se unen para formar este órgano de gobierno y administración local que los aglutina.

reafirmada. Con este fin se producen diferentes estrategias culturales, sociales y económicas ya que la vida en la comarca, en la práctica, ha ido forjando otra estructura territorial diferente a la citada unidad comarcal.

4.2. El contexto físico

El relieve del País Vasco presenta dos vertientes claramente diferenciadas que no sólo introducen diferencias naturales dentro del mismo sino también, culturales. La cadena montañosa de los Montes Vascos o divisoria de aguas que recorre el territorio de forma paralela al mar, distingue entre la vertiente atlántica que ocupa el 40% del territorio y la mediterránea que ocupa el 60% restante (Meaza 2004:20). La comarca sobre la que versa esta investigación se encuentra al Sur de la divisoria de aguas del País Vasco, es decir, en la vertiente mediterránea del mismo. La misma se corresponde a una de las cuatro grandes unidades paisajísticas que se pueden encontrar en el País Vasco y que el antropólogo Julio Caro Baroja describió como *zona de horizontes montuosos, jugosa aunque siempre con llanadas amplias donde masas de árboles de espeso follaje cortan el horizonte, a veces* (Caro Baroja 1971: 25-26). A continuación, recojo información sobre el relieve, el clima, la red hidrográfica y la vegetación de la comarca, con el objetivo de determinar así su idiosincrasia paisajística.

4.2.1. Las características del relieve

La Montaña Alavesa se encuentra delimitada físicamente por tres grandes alienaciones montañosas que coinciden, además, con los límites administrativos de la misma. Sin embargo, en la práctica, estas montañas no han representado realmente un elemento de separación entre comunidades sino un lugar privilegiado para el desarrollo de la vecindad y la satisfacción de intereses compartidos. Más adelante trataré detenidamente este tema pero es importante tener presente a lo largo de este estudio que la montaña aquí ha representado un lugar de relaciones vecinales y comunitarias excepcional.

Al Noreste de la comarca, la Sierra de Entzia y los montes de Iturrieta forman una cadena continua que en algunos casos se aproxima a los 1200 m de altitud. De esta forma limita la Montaña Alavesa con la comarca de Llanada y Navarra. Por el Suroeste

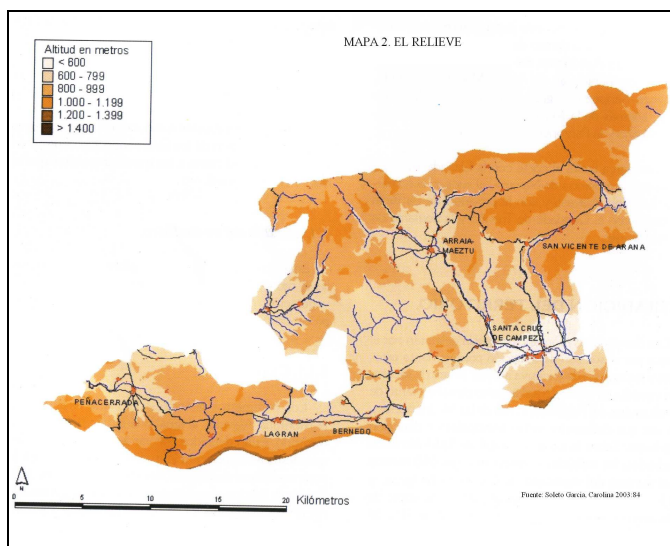
de esta sierra, el relieve se diversifica y se crean otras pequeñas sierras entre las que se encuentran los Montes de Vitoria-Gasteiz y los Montes de Izki que recorren la comarca por el Oeste de forma paralela a la Sierra Cantabria. El punto más alto de los Montes de Vitoria-Gasteiz en la comarca es el monte Kapildui (1175 metros). La Sierra de Izki se extiende desde aquí por Markinez hasta Lagran, siendo el punto más alto el del monte San Cristóbal (1057 metros), en Apellaniz. Al Sureste de la comarca, otra cadena montañosa formada por las Sierras de Codes (el punto más elevado es el monte Joar con 1414 metros), Cantabria (el punto más elevado de esta sierra y de la comarca en general, es el monte Palomares con 1436 metros) y Toloño (el punto más elevado es el del monte que lleva este mismo nombre con 1271 metros), demarcan administrativamente esta comarca de las de Rioja Alavesa y Navarra. En este caso, como hemos podido comprobar además, las altitudes son mayores que en el resto del territorio, llegando a sobrepasar los 1400 metros.

A pesar de las características del paisaje, estas formaciones montañosas citadas han representado un lugar histórico para el tránsito comercial. Hoy en día, se han recuperado con una perspectiva turística muchas de las antiguas rutas de arrieros que se conocen en la comarca como ‘La Ruta del Vino y el Pescado’ y que en la actualidad se corresponde con el sendero de ‘gran recorrido’, GR38. Como el mismo nombre indica, los principales productos que se transportaban por estos caminos eran el pescado proveniente de las provincias del Norte y el vino de La Rioja. El comercio de carbón, cisco y leña también era muy habitual y en este sentido, el trabajo de las mujeres de la comarca ha sido imprescindible para la economía local³⁶. Las mujeres eran las encargadas de transportar los productos de montaña desde esta comarca hasta La Rioja por los caminos de montaña. Tal y como he afirmado anteriormente, esta actividad era fundamental para la economía de estos pueblos. Este y otros temas relacionados con las formas de vida locales tendrán mayor desarrollo en el capítulo 6. Por ahora solo quiero reseñar que la predominante estructura geográfica montuosa de la comarca de Montaña Alavesa ha producido un tipo de explotación del medio y una actividad económica

³⁶ Existen algunos reconocimientos públicos dedicados a la figura de la mujer trabajadora de la Montaña como la escultura de la carbonera en la plaza de Lagrán o las fotos y textos recogidos en el museo etnográfico de Pipaon sobre los trabajos realizados por las mujeres. También en el capítulo 6 recojo diferentes testimonios que dan fe de este hecho.

particular. En definitiva, el relieve ha determinado, en gran medida, la propia idiosincrasia del lugar.

La comarca está rodeada de formaciones montañosas pero entre las alienaciones indicadas, el relieve es también intrincado. La altitud comarcal oscila entre 540 y 1436 metros, siendo muy abundantes los desniveles. El resultado global es una altitud considerable en la gran mayoría del espacio comarcal, así, el 16,5% del terreno está por encima de los 1000 metros de altitud y tan sólo el 14 % queda por debajo de los 700 metros (Soletto Garcia 2003:83). Todo lo hasta ahora dicho influye, al mismo tiempo, tanto en el clima de la comarca como en la abundancia de zonas boscosas y espacio forestal debido a su inadecuada aptitud agrícola.



Fuente: Soletto Garcia 2003:94

4.2.1. El clima

El clima de Montaña Alavesa es aquel que la Geografía Vasca denomina de *transición* por encontrarse en el arco de transición entre los otros dos climas mejor definidos del País Vasco, el atlántico y el mediterráneo y recibir la influencia de ambos. Esta influencia depende de la cercanía de cada zona a los anteriores y en base a ello, se distingue, respectivamente, entre el *subatlántico* o *submediterráneo*. En definitiva, las cadenas montañosas que rodean la comarca hacen que tanto la influencia marina que le llega por el Norte como la mediterránea continental por el Sur, queden suavizadas. Así, el clima de la comarca varía según la zona y la altitud.

En los valles más bajos y especialmente en la cuenca del río Ega, se da un microclima que presenta rasgos más mediterráneos que en el resto del territorio. Ejemplo de esto son el mes de sequía estival que se produce anualmente, el menor nivel de precipitaciones³⁷ y una mayor oscilación térmica. En la época estival se superan fácilmente los 25° y se pueden encontrar máximas absolutas superiores a los 35°. Por el contrario, en invierno la temperatura mínima absoluta llega, en ocasiones, a los 10° bajo cero.

En montes y valles altos, con altitudes superiores a los 700 metros, nos encontramos con características propias del *clima de montaña*. Según los datos del EUSTAT, recogidos en las estaciones meteorológicas de Iturrieta³⁸, Kapildui³⁹ y La Herrera⁴⁰, la realidad climática de la comarca en esta altitud es la siguiente. La temperatura media anual no llega a los 10 grados aunque en la zona ubicada más al Norte, Iturrieta, es un poco más templada (9°) que la otra (7°), debido a la mayor influencia que ejerce el clima atlántico en la primera. La variación térmica anual es bastante importante, es decir, existe un contraste considerable entre las temperaturas invernales y las estivales. Según los datos del 2005, por ejemplo, la temperatura mínima absoluta en Iturrieta fue de 21,3° bajo cero, en Kapildui de 12° bajo cero y en La Herrera 12,7° bajo cero mientras que la máxima absoluta de ese mismo año fue de 32,7°, 33,3° y 31,8°, respectivamente.

La característica principal de este tipo de clima, sin embargo, son los largos y fríos inviernos que alcanzan fácilmente los 10° bajo cero y los días de heladas anuales que superan fácilmente los 70. Por otro lado, las precipitaciones oscilan entre los 1000mm y los 1400mm en Iturrieta, los 800mm y los 1000mm en Kapildui y entre 500mm y 800mm en La Herrera. Esta diferencia se debe, nuevamente, a la mayor influencia que ejerce el clima atlántico por el Norte y el mediterráneo por el Sur. En cualquier caso, estas precipitaciones suelen ser en forma de nieve, por lo menos, durante 10 días al año. Ésta, aparece por primera vez en las zonas altas de la comarca, allá por noviembre, y se mantiene fácilmente hasta marzo o abril. La dureza del clima en la

³⁷ Oscilan entre los 600mm y los 900mm y los días de nieve son considerablemente inferiores o que en el resto de la comarca, incluso inexistentes en algunos años.

³⁸ Se ubica en los Montes de Iturrieta, a 987m de altitud y en el término municipal del Valle de Arana

³⁹ Se ubicada en los Montes de Vitoria-Gasteiz a 1173m de altitud y en el término municipal de Bernedo

⁴⁰ Puerto de montaña en la Sierra de Cantabria que se ubica a 1188m de altitud en el término municipal de Peñacerrada

mayor parte de la comarca se hace patente en los testimonios de sus habitantes, sobre todo en aquellos cuyo medio de vida depende directamente de las características del medio físico. Victor Lopez, ganadero del pueblo de Okina⁴¹ me decía que los inviernos siempre han sido especialmente duros en esta zona. El pueblo de Okina se encuentra a 800 metros de altitud y está ubicado en el fondo de un valle muy estrecho, está, por lo tanto, completamente rodeado de montes. Esta ubicación geográfica agudiza la dureza del clima de montaña:

Aquí, cada 100 metros que vas subiendo hay más de 10 centímetros más de nieve (Victor López, comunicación personal, 4 de junio del 2006).

Este duro clima ha condicionado la vida de sus habitantes tal y como se desprende de las palabras de este informante;

En invierno aquí, cuando hay más de un metro de nieve y vas con el tractor y empieza a escaparse para abajo y ¡a ver cómo lo pones luego para que suba otra vez al camino! Algunas veces... ya tragas saliva ¡y bien tragada! (Victor López, comunicación personal, 4 de junio del 2006)



Elaboración propia.
Victor López de Okina (Bernedo) me muestra la impactante imagen del valle y el pueblo en el fondo del mismo (4 de junio del 2006)

⁴¹ Pueblo de la zona montañosa de Izki perteneciente al municipio de Bernedo que se ubica a 800 metros de altitud.

El clima es también en la Montaña un condicionante del ritmo social de la comarca surgiendo así un nuevo fenómeno que Alvaro Gaston, sacerdote local, denomina como la *estacionalidad*:

Existe en la comarca un ritmo implícito que aunque nadie lo ha impuesto, se tiene presente: pasando Todos los Santos la gente mayor se va a vivir a otras partes, a Vitoria-Gasteiz o de vacaciones...y llega hasta Semana Santa, simbólicamente marcado por las primeras labores de la huerta, que es cuando vuelven al pueblo. Esta vuelta de los mayores al pueblo es una referencia para el resto de la familia también.

Este ritmo cíclico de movimiento poblacional se corresponde notablemente con la ciclicidad climática puesto que los habitantes que se trasladan a la ciudad o a zonas más cálidas, lo hacen al comienzo de las primeras nevadas (en noviembre) y vuelven al pueblo con el fin de las mismas (en los meses primaverales de marzo y abril).

Pero la particularidad climática de la comarca es relevante en este trabajo no sólo para entender la dinámica social antes mencionada, sino también, para comprender mejor la idoneidad del desarrollo de la ganadería equina en la misma. Esto es así, porque como tendremos oportunidad de comprobar en los capítulos 6 y 8, la morfología del Caballo de Monte del País Vasco muestra una perfecta adaptación a las duras exigencias del clima y el relieve en esta zona de montaña, tal y como se desprende también su manejo. En definitiva, las características físicas de la comarca descritas hasta ahora, dificultan el desarrollo de muchas actividades económicas así como la propia vida social en la misma pero, paradójicamente, favorece el desarrollo de la raza equina autóctona, perfectamente adaptada a este medio.

4.2.2. La red hidrográfica

La red hidrográfica (ver mapa 2) se encuentra condicionada por las características del relieve y el clima. En la comarca nos encontramos con dos ríos principales, el Ega y el Inglares. Los dos tienen una orientación E-W y reciben agua de numerosos riachuelos y arroyos provenientes de las laderas de las sierras antes mencionadas. Ambos ríos forman cuencas de tamaño considerable a su paso y la velocidad de sus aguas por aquí es muy lenta puesto que no existe pendiente.

El río Inglares nace por encima de los 1000 metros en las proximidades de la población de Pipaon, en la ladera del monte San León (1222 metros). Discurre por la Montaña Alavesa durante 18 Km y en su recorrido, pasa por los municipios de Lagran y Peñacerrada, donde se crea una pequeña cuenca que destaca con el horizonte montuoso de la Sierra Toloño.

El Ega es, sin duda alguna, el río más importante de la comarca en tanto que drena gran parte del territorio. Éste nace en la ladera del monte Palomares (1436), a más de 1000 metros de altitud, como el primero. Al nacer atraviesa los municipios de Lagran y Bernedo y tras adentrarse en Navarra, vuelve a la Montaña Alavesa por el municipio de Campezo recorriendo así 20 Km por la comarca (Soletto 2003:85). Es precisamente aquí donde el Ega recibe el agua proveniente de la zona Norte de la comarca y se crea una amplia llanura sedimentaria rodeada de alturas, me refiero a la cuenca del Ega. Así, en comparación con la naturaleza intrincada de otras zonas dentro de la comarca, la cuenca del Ega representa una unidad natural claramente diferenciada. La mayor influencia del clima mediterráneo en la misma, unido a sus características geográficas, ha posibilitado que el desarrollo agrícola aquí sea mayor que en el resto del espacio comarcal. Además, la cuenca del Ega ha creado un paso natural en la comarca por la que transcurre hoy en día la principal vía de comunicación que une la misma tanto con la capital, Vitoria-Gasteiz, como con Estella (Navarra). Este hecho, unido a las posibilidades del relieve en esta zona, ha favorecido recientemente también el desarrollo industrial en la misma. Todo ello, tal y como ya explicaré más adelante, convierte a la cuenca del Ega en una zona idiosincrásica dentro de la comarca. A esta unidad paisajística le corresponde otra unidad cultural que difiere en muchos aspectos de las zonas de montaña sobre las que versa la presente investigación.

Además de estos dos ríos principales, numerosos ríos menores y arroyos cubren la Montaña Alavesa. Este hecho es muy relevante porque tal y como señala el geógrafo Víctor Peñas:

Indica el aprovechamiento ancestral que ha habido siempre de los recursos fluviales como, por ejemplo, el de moler el grano y obtener así la harina necesaria tanto para el consumo humano como animal (Comunicación personal, 10 de septiembre de 2006)

Los usos y aprovechamientos del agua han creado un tipo de cultura en torno a la misma inestimable en estas zonas rurales. Según el mismo geógrafo por ello, *el agua*

es la seña de identidad no sólo de los ribereños sino de todos los habitantes de un territorio (comunicación personal, 10 de septiembre de 2006). En consecuencia, en este determinado contexto surge un particular principio de análisis de la comunidad local en torno a la identidad territorial del agua.

Estas palabras sobre el significado cultural de los ríos me ayudaron a entender mejor un hecho que había vivido justamente un año antes en la celebración de la festividad del Día del Caballo en la Montaña Alavesa en Lagran⁴². En la víspera de la festividad, el ayuntamiento de Lagran invitó a comer en un lugar emblemático de dicho municipio, la ermita de San Bartolomé (ubicada en las faldas de la Sierra de Cantabria), a diferentes personas que habían contribuido de alguna manera a la organización de la fiesta, entre los cuales se encontraban varios miembros del pueblo vecino, Pipaon⁴³. Cuando llegué, un grupo de personas estaba sentado alrededor de una mesa redonda y al lado de la misma, dos cocineros (naturales de la comarca y miembros de la asociación gastronómica Boilur) elaboraban una caldereta de cordero en una gran cazuela puesta al fuego. Entonces, uno de los cocineros me preguntó si conocía la ‘bodega’ del lugar, señalándome la fuente natural que teníamos al lado. Ésta estaba flanqueada por barrotes de hierro y sólo se podía acceder a la misma bajando por unas piedras dispuestas en forma de escalera⁴⁴. Al asomarme a la misma, vi las botellas de vino ‘a la fresca’ y recordé la conversación que había tenido el día anterior con Eduardo Urarte. Al describirme el lugar en el que se iba a celebrar la comida me dijo:

El lugar escogido es ideal. Se va a celebrar allí en San Bartolomé. San Bartolomé es una ermita que está en las faldas de la Sierra y que está entre árboles. Allí es donde nace el río Ega aunque los de Pipaon dicen que nace un poco más arriba (Comunicación personal, 9 de septiembre de 2005).

Entonces decidí utilizar esta información y ver que ocurría ante la siguiente pregunta: *Por lo tanto, ¿es aquí donde nace el río Ega?*. El cocinero me contestó que sí, pero en menos de un segundo, un hombre natural de Pipaon sentado a la mesa gritó, *¡Ya estamos discutiendo!* Enseguida comenzó el debate sobre el polémico tema. Una de las

⁴² Celebrado el 11 de septiembre del 2005

⁴³ El pueblo de Pipaon pertenece hoy día al municipio de Lagran aunque este hecho es considerablemente reciente puesto que hasta 1977, Pipaon era un municipio independiente. Recojo este hecho porque es relevante para realizar la siguiente interpretación sobre las relaciones entre pueblos.

⁴⁴ Ver la siguiente imagen.

mujeres pidió a María Ángeles, natural de Lagran, que se acercara a la mesa y entonces le formuló la pregunta que todos estábamos esperando, *¿Dónde nace el río Ega?*:

Oye, mira, a mi me da igual pero... a nosotros siempre nos han dicho en el colegio, 'El Ega nace en Lagran y muere en San Adrian'⁴⁵ (Comunicación personal, 10 de septiembre de 2005)

Todo el mundo se echó a reír y siguió comentando el tema. Entonces, el mismo hombre que había desencadenado la 'discusión', me miró y me dijo:

Pero, ¿tú crees que el Ega puede nacer aquí?, Pero, ¡si a penas baja agua! (Comunicación personal, 10 de septiembre de 2005)

Y siguió riéndose. Enseguida contestó Maria Angeles de nuevo:

Mira, no es por nada pero aquí siempre ha bajado muchísima agua y desde que hicieron el embalse ahí arriba, aquí dejó de bajar agua, ¡y eso es verdad!⁴⁶ (Comunicación personal, 10 de septiembre de 2005)

Entonces, el segundo cocinero dijo refiriéndose al hombre que había estado hablando:

- ¡A ver!, ¡Cuidado que éste se quiere llevar el río a Pipaon!

Y el aludido contestó:

- No, a Pipaon no, ¡a Vitoria-Gasteiz, al pantano!⁴⁷

La respuesta del primero fue contundente:

- ¿Para qué?, ¿Para que se lleven el agua los bilbainos?, Que se la lleven los de Pipaon todavía lo podemos permitir pero... ¿que se la lleven los de Bilbao?.. ¡¡No!! (Comunicación personal, 10 de septiembre de 2005)

⁴⁵ En Navarra, cerca de Calahorra, donde el Ega vierte sus aguas al Ebro.

⁴⁶ Se refiere a una de las diversas balsas de regadío que se han construido en la comarca con fondos europeos y que se emplean, sobre todo, para el cultivo de la patata en verano.

⁴⁷ Se refiere a la red de pantanos ubicados en la Llanada Alavesa (embalses de Albina, Ullibarri y Urrunaga), cerca de la capital y que abastecen no sólo a toda Álava sino también al 90% de Vizcaya.

Este comentario provocó la risa de todos los presentes mostrando de alguna forma su conformidad con el mismo y así se dio por finalizada la conversación.



Elaboración propia.
Fuente de San Bartolomé en
Lagran (10 de septiembre de
2005)

Este suceso es un interesante ejemplo que remite a la idea de la identidad territorial del agua apuntada anteriormente por Víctor Peñas. El lugar de nacimiento del río es un sitio muy emblemático que muestra la estrecha conexión existente entre el agua y el territorio. Por ello, tanto los habitantes de Lagran como los de Pipaon defienden que el lugar de nacimiento del Ega les pertenece y forma parte de su territorio. Este hecho parece dotarles de identidad grupal frente a sus vecinos. Pero el mismo ejemplo muestra que dicho sentimiento de pertenencia es flexible y varía su halo según ante qué o quién nos mostremos. Por ello, ante la idea de que ‘otros’, física y emocionalmente más lejanos y mayores en número que ellos (los ‘bilbainos’), se apropien del agua de ‘su’ río, surge un sentimiento de identidad compartida en torno al mismo que se fundamenta en localizar su nacimiento no tanto en una población en concreto (Lagran o Pipaon) sino en una misma zona (sierra de Toloño) que aglutina a ambos pueblos. Esta variabilidad territorial a la que estoy haciendo mención, surge como resultado del proceso de socialización espacial que viven, generalmente, los grupos humanos.

La lógica territorial es producto de un constante proceso de diferenciación y unidad (García 1976: 73). Así, el territorio de un grupo social (los habitantes de Lagran) se opone al territorio del grupo social vecino (los habitantes de Pipaon) pero al mismo tiempo, ambos se unifican y forman una nueva unidad (la zona de Toloño, el valle de Lagran, etc.) contrapuesta a otra unidad territorial grupal distinta (Bilbao, Vizcaya).

Este sentimiento se consigue mediante el sentimiento de exclusividad positiva⁴⁸ y negativa⁴⁹ que se le atribuye al territorio (García 1976: 28). Pero la adscripción repentina de dicho término espacial a una misma unidad territorial sólo se hace posible porque los límites territoriales son fruto de las relaciones sociales que se dan en el mismo. Así, un mismo espacio físico, como el nacedero de un río, puede servir como sustrato a la interacción de unidades sociales distintas según y cuál sea la relación y la interpretación que hagan los grupos sociales interesados sobre el mismo (García 1976:84). Sobre la relación entre el territorio y la estructura social, la semántica y el sentimiento de pertenencia en la Montaña Alavesa, hablaré también más detenidamente en el capítulo 6.

4.2.3. La vegetación y el paisaje

A continuación me refiero a la realidad paisajística y vegetativa de la comarca de Montaña Alavesa. Se trata de un tema fundamental para poder comprender el desarrollo que la ganadería equina ha tenido en esta comarca, en general, frente a otras comarcas del País Vasco. Para ello, comienzo describiendo, brevemente, las características del paisaje humano en las dos vertientes del País Vasco. Tal y como se desprenderá del citado análisis, quiero adelantar que la vegetación de la comarca muestra características de un ecosistema forestal equilibrado y bien cuidado que contrasta con los cultivos ubicados en los fondos de los valles.

La diversidad paisajística actual del País Vasco se debe, en gran medida, a los diversos usos que el ser humano ha hecho del monte a lo largo de la historia. La evolución de los bosques vascos fue muy similar a los del resto del mundo. A partir del siglo XVIII y hasta bien entrado el XIX, la disminución de la superficie forestal en el País Vasco fue de entre 7'5 millones de ha/año, hasta 12 millones ha/año (Plan Forestal Vasco 1994:3).

Algunos de los factores que produjeron la disminución de la masa forestal vasca fueron el desarrollo de la agricultura y la ganadería. La primera necesitaba tierras para

⁴⁸ Sentido de posesión que muestran las entidades de una misma comunidad territorial

⁴⁹ Como consecuencia de la exclusividad positiva, ese grupo proyecta en los otros grupos sociales una normativa en forma de exclusión territorial

labrar y por ello, los agricultores comenzaron a roturar los terrenos más bajos de los montes. La segunda necesitaba pastos y por ello, se talaron muchas zonas arboladas. Sin embargo, algunas de las causas de este impacto en el paisaje vegetativo del País Vasco, especialmente de la vertiente atlántica, fueron otros. Las guerras incesantes, las relaciones comerciales y la industria generada por estas dos fueron, en realidad, las actividades que más demanda de madera produjeron a partir del siglo XVII.

La industria naval del siglo XVII era una gran consumidora de madera y la vertiente atlántica del País Vasco se convirtió en una de las principales suministradoras de materia prima a este sector. A partir de la Edad Moderna, otro tipo de industria influyó considerablemente en la fisonomía de los montes atlánticos, me refiero a las ferrerías. El impacto de las mismas sobre la vegetación y el paisaje fue incalculable ya que, para hacernos una idea aproximada, para producir 1 Kg de hierro, hacían falta 5 Kg de madera (Plan Forestal Vasco 1994:8). Además, la realidad sociopolítica del momento seguía favoreciendo esta tendencia. El fuerte endeudamiento de los entes locales producido por la financiación de guerras como Las Carlistas (1833-1839), empujó a éstos a vender sus bienes públicos a entes privados. Las leyes desamortizadoras continuaron con este proceso de privatización de los terrenos públicos a partir del 1830. En resumen, el siglo XIX, como consecuencia de todas las actividades anteriores, fue el siglo de la deforestación por excelencia, y la vertiente atlántica del País Vasco se vio especialmente afectada.

La avanzada situación de deforestación que vivía la vertiente atlántica del País a finales del siglo XIX y comienzos del XX, produjo la intervención de la Administración mediante la implantación de un proceso de reforestación cuyo mayor desarrollo, como antes, se dio en Guipúzcoa, Vizcaya y algunas zonas de la comarca de Cantábrica Alavesa. La política de reforestación se basó en el impulso de coníferas puesto que su desarrollo era bastante rápido, hecho que eclipsó, de nuevo, a la iniciativa privada. Así comenzó la explotación industrial del pino insignis en el País Vasco, actividad muy importante para la economía local. Incluso a partir de 1940, como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, se intensificó la acción repobladora del pino insignis en la vertiente atlántica del País Vasco.

El pino insignis o radiata, originario de California, Estados Unidos, fue introducido en el País Vasco para reforestar los bosques que habían sufrido los efectos de las guerras, el comercio y las ferrerías. La Administración optó por esta especie

debido a su rápido desarrollo. Pero este hecho, a su vez, siguió alentando a la iniciativa privada y en poco tiempo, se convirtió en la especie arbórea predominante del paisaje de la vertiente atlántica del País Vasco. Esta especialización, sin embargo, resultó muy nefasta ecológica y económicamente hablando. En 1954, una fuerte helada destruyó la mayoría de población de pino joven en Guipúzcoa. A partir de este incidente se optó por la diversificación de las especies de rápido crecimiento y utilización industrial, como el pino laricio de Córcega, el alerce de Japón o el abeto Douglas (Plan Forestal Vasco 1994: 11). Además, la intensificación industrial en Vizcaya y Guipuzcoa, absorbió mano de obra del caserío y esto, al mismo tiempo, produjo el abandono de superficie destinada a pasto y cultivo. Este hecho seguía favoreciendo la repoblación del monte para la industria de la madera. El proceso hasta ahora descrito, hace referencia como ya he dicho, a la realidad de la vertiente atlántica y de la provincia de Álava, aquella ubicada más al Noroeste, la comarca de Cantábrica Alavesa. Sin embargo, la evolución del paisaje vegetativo de la vertiente mediterránea del País Vasco donde se ubica la comarca de Montaña Alavesa, fue notablemente distinto.

Una de las razones principales por las que la realidad de la vertiente mediterránea difiere notablemente de la atlántica se debe a que el desarrollo industrial en la primera fue considerablemente tardío. Quizás debido a su situación geográfica más alejada de la costa, Álava no ha sido nunca una suministradora de madera importante para la industria. En contraposición a la realidad de las provincias de Gipúzcoa y Vizcaya, en Álava la agricultura y la ganadería continuó siendo la principal actividad económica hasta la década de 1960. En consecuencia, los montes cercanos a las poblaciones siguieron siendo explotados tal y como se venía haciendo tradicionalmente en el medio rural. La ausencia de explotación del monte para la industria y el aprovechamiento tradicional del mismo, contribuyó a la óptima conservación de las especies arbóreas autóctonas del País Vasco como el roble, el haya y el pino silvestre (Plan Forestal Vasco 1994:4). Este hecho es apreciable en la realidad paisajística de las dos vertientes en la actualidad. Así, mientras que en la parte atlántica la presencia de coníferas⁵⁰ como el pino radiata o insignis, representa el 57% de la superficie forestal arbolada de Vizcaya y el 66% de Guipúzcoa, sólo supone el 11% de la superficie forestal de Álava y se encuentra sobre todo, en la zona de la Cantábrica Alavesa. Por el

⁵⁰ Especies traídas de otros países y utilizadas aquí por su alto valor industrial y económico.

contrario, la superficie forestal de frondosas en Álava es del 75%, bastante mayor que la de Vizcaya y Guipuzcoa que sólo suponen el 29 y el 23 %, respectivamente (Plan Forestal Vasco 1994:11).

Por otro lado, el manejo tradicional de los montes en la provincia de Álava también se corresponde con el tipo de gestión característico de las zonas rurales mediterráneas. Mientras que en la vertiente atlántica del país ha predominado el gobierno privado del monte, en Álava lo que ha prevalecido ha sido el uso público y comunal del mismo. En el caso de Gipúzcoa y Vizcaya, el desarrollo industrial así como el tipo de estructura poblacional del tipo atlántico favoreció antes la liberalización de los montes. El desarrollo de la industria promovió el abandono de la actividad agraria lo cual, a su vez, supuso que los terrenos forestales pertenecientes a los caseríos se vendían casi siempre a particulares. Esto ha creado un tipo de paisaje totalmente parcelado con unidades de terreno forestal privado que oscilan entre las 2 y las 5ha destinadas, como ya hemos dicho, a la producción de masa forestal para la industria (Plan Forestal Vasco 1994: 62-63). Por el contrario, las aldeas y los pueblos característicos de la vertiente mediterránea del país se conforman en torno al monte el cual se mantiene como espacio abierto para propiciar el desarrollo de la ganadería extensiva y otras actividades propias del mismo a todos los vecinos de manera comunitaria. En Álava, la unidad mínima de organización social es el pueblo (Martínez Montoya 2002: 81) frente al caserío de Vizcaya y Guipuzcoa. Esto supone que por el contrario a lo que ocurría en la vertiente atlántica, los montes eran de todos los vecinos del pueblo, es decir, públicos. Este era un hecho fundamental ya que el monte era primordial para la economía de estos núcleos rurales. Por lo tanto, cada pueblo explotaba y gestionaba los montes de su territorio como parte fundamental de su economía de autosubsistencia. Para comprender mejor las diferencias paisajísticas actuales entre las dos vertientes es importante reiterar que esta dinámica ha perdurado casi intacta en Álava, hasta la década de 1960. El hecho de que la mayoría de los montes de Álava fuesen públicos propició un tipo de organización social concreta en torno al monte. Me refiero a los montes vecinales en mano común, que son:

Montes de naturaleza especial que con independencia de su origen, pertenecen a agrupaciones vecinales en su calidad de grupos sociales y no como entidades administrativas y vienen aprovechándose consuetudinariamente en mano común por los miembros de aquellas en su condición de vecinos (Ley 55/1980 de Montes Vecinales en mano común)

Este aprovechamiento consuetudinario es un importante elemento identitario para los pueblos de montaña de Álava. La creación de la mayoría de los pueblos de esta provincia data de la época altomedieval o incluso anterior. Al principio, los límites de estos núcleos eran bastante fluctuantes y en la incesante búsqueda de recursos forestales y pastoriles, confluían con otros pueblos colindantes en la explotación de un mismo territorio compartiéndolo con él. Aquí reside, según Garayo Urruela (1991), el origen de las Comunidades de Montes.

Las Comunidades de Montes buscaban la rentabilidad de sus producciones, especialmente de las pastoriles, evitando la fragmentación jurídica dentro de montes y sierras que constituyen una unidad ecológica, productiva y medioambiental (Garayo Urruela 1991: 13). Esta forma tradicional de gestión y aprovechamiento coordinado del espacio en la provincia, ha propiciado el desarrollo de la ganadería de montaña en la misma hasta el presente. Tal y como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo 8, este es el caso del Caballo de Monte del País Vasco. Las Comunidades de Montes en la actualidad, se encuentran en las sierras y alineaciones montañosas más altas de la provincia como las de Toloño, Cantabria, Codes, Montes de Iturrieta, Entzia e Izki. Sin embargo, esta forma tradicional de organizar y aprovechar los recursos naturales de forma comunal ha quedado impresa en el imaginario de muchos pueblos de montaña en Álava y la explotación de los montes por parte de estos pueblos mediante la ganadería, aún hoy en día, sigue las premisas de la forma comunal de aprovechamiento de los mismos. Evidentemente la estructura administrativa ha cambiado y la forma de organizar y gestionar los montes se ha institucionalizado. Sin embargo, muchas prácticas diarias llevadas a cabo en comarcas como Montaña Alavesa, retrotraen esa forma de vida tradicional donde los vecinos de un pueblo gestionaban y explotaban de manera coordinada y conjunta el monte, lo que a menudo, implicaba la gestión comunal entre pueblos vecinos. Más adelante hablaré sobre las consecuencias socioculturales que este tipo de aprovechamiento del monte ha tenido en Montaña Alavesa y cómo la ganadería equina contribuye, aún hoy en día, a su mantenimiento. Por ahora, sólo lo menciono como elemento significativo para comprender mejor las características vegetativas y paisajísticas de la comarca.

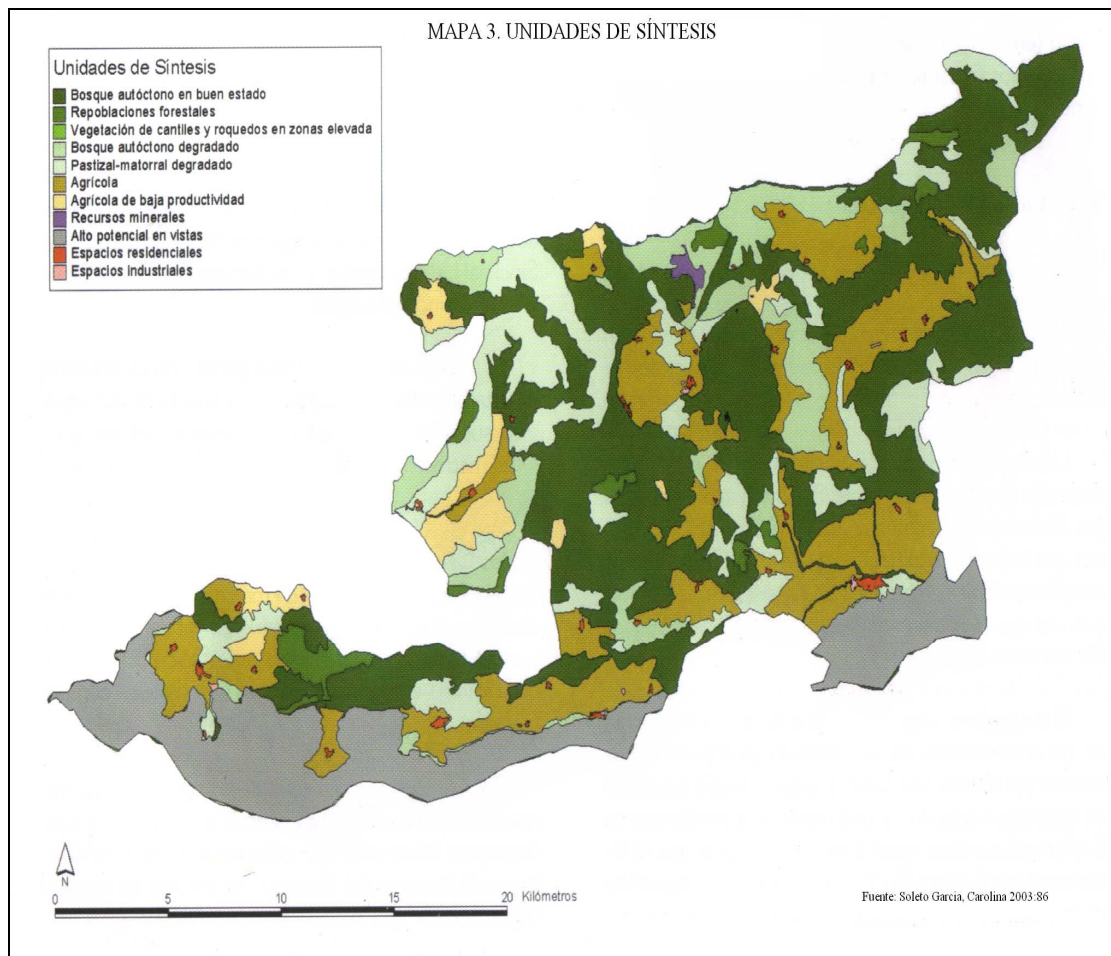
El proceso histórico de propiedad y aprovechamiento de los montes hasta ahora citado junto con la orografía intrincada, la poca y diseminada ocupación humana y la

escasa implantación industrial, hacen de la comarca de la Montaña Alavesa un lugar con un gran valor natural y paisajístico. La superficie boscosa ocupa casi el 63% del territorio y se constituye, principalmente, de frondosas; robles (diversas especies de *Quercus*), haya y encina.

	Tabla 1. Características de la superficie forestal Ha.			
	Total	Coníferas	Frondosas	Propiedad pública %
CAPV	396.701	195.537	201.164	41
ALAVA	141.515	39.485	102.030	76,3
MONTAÑA ALAVESA	33.528	1.963	31.564	90,8

Fuente: Inventario Forestal 2005. Gobierno Vasco. Elaboración Propia

Por otro lado, dependiendo del área climática y de sus características orográficas, en Montaña Alavesa se distinguen tres zonas de vegetación. La primera, al Norte, está formada por las Sierras de Entzia, Montes de Iturrieta, Macizo de Izki y los valles de Maeztu y Arana. La altitud media sobrepasa los 800 metros y las precipitaciones y la niebla son abundantes. En esta zona predomina el haya y en menor medida, el roble, el marojo y el quejigo. La segunda zona está formada por el valle de Campezo que tiene un régimen climático, como ya he indicado anteriormente, propiamente mediterráneo. En esta zona predomina el encinal en las zonas más húmedas y en los suelos pobres, el carrascal y el boj. La tercera y última zona es la Sureste que está formada por las Sierras de Codes, Cantabria y Toloño. Como al Norte, su altitud, precipitaciones y niebla favorecen la presencia del haya que aparece mezclada con boj. En altitudes más bajas aparecen quejigales también mezclados con boj (Soletto 2003: 87).



Fuente: Soletto García 2003:86

En definitiva, teniendo en cuenta todas las características geográficas hasta ahora descritas (relieve, clima, hidrografía y vegetación), la comarca se caracteriza paisajísticamente por su carácter montañoso⁵¹ y boscoso aunque dentro de la misma también podemos distinguir otras unidades menores. Los fondos de los valles, por ejemplo, destacan claramente con el paisaje montañoso. Aquí se han establecido tanto las poblaciones y las explotaciones agrícolas (Maeztu, Arana, Campezo, Bernedo, Peñacerrada, etc.) y más recientemente, algunas actividades industriales también. Por otro lado, dentro de las zonas llanas, existe un área idiosincrásica diferente a las demás, me refiero a la unidad paisajística creada por la cuenca del río Ega. Finalmente, están

⁵¹ Recordar que el 86 % del territorio se ubica por encima de los 700m de altitud, de los cuales el 16,5% a más de 1000m y que el relieve varía entre los 540m y los 1436m.

las zonas propiamente de montaña, sierras y montes que contrastan notablemente con la unidad anterior. Todas estas unidades, como tendré ocasión de explicar más adelante, tienen relación con otras tantas formas de vida y cultura local. Tal y como ya he adelantado, el objeto de estudio de la presente investigación, se ubica geográfica y culturalmente en las zonas de montaña de la comarca.

4.3. El contexto socioeconómico

A continuación recojo información relativa a la realidad social y económica actual de la comarca de Montaña Alavesa. Comienzo describiendo la estructura demográfica de la misma para pasar luego a analizar la realidad socioeconómica actual así como la dotación de infraestructuras básicas en este espacio.

4.3.1. La estructura demográfica

La comarca de Montaña Alavesa se caracteriza por su baja ocupación poblacional. Según los datos del Instituto Vasco de Estadística, EUSTAT, en 2006 esta comarca tenía una población total de 3198 habitantes⁵². Además, tal y como muestra la tabla 2, la tendencia general de la población ha sido su disminución a lo largo de todo el siglo XX, hecho que se agudizó a partir de la década de 1960.

Durante mi trabajo de campo he recogido abundantes testimonios sobre la realidad demográfica a partir de mediados del siglo XX. Muchos de estos testimonios coinciden en señalar que la mecanización del agro a pesar de que produjo aspectos positivos para algunos agricultores (para aquellos que consiguieron readaptar su producción), para otra gran mayoría fue el fin de su vida en el pueblo. La comarca no fue capaz de dar trabajo y absorber económicamente a todas las personas que vivían en la misma. Por este motivo y coincidiendo con el *boom* industrial de la capital, Vitoria-Gasteiz, muchos de ellos emigraron a la urbe. Algunos de los que se fueron, sin embargo, siguieron manteniendo cierta conexión con este espacio, en la mayoría de los casos, porque parte de su familia seguía residiendo allí. Muchos de los que emigraron

⁵² Como ya he apuntado al comienzo del capítulo, la densidad poblacional es de 6,6 hab/Km²

volvían al pueblo en épocas señaladas tales como fines de semana, períodos vacacionales o puentes. Este hecho contribuyó a perpetuar, especialmente a partir de la década de 1980, el fenómeno de la estacionalidad en la comarca.

Anteriormente, cuando hablaba sobre las exigencias climáticas y su repercusión en la vida local, citaba por primera vez el concepto de estacionalidad. Esta idea la recogí durante la entrevista realizada a uno de los sacerdotes de la comarca, Alvaro Gastón. Según el mismo, la forma de éxodo rural ha cambiado. Los principales protagonistas del proceso emigratorio que sufre la comarca de la Montaña Alavesa en la actualidad son, por un lado, los jóvenes que realizan sus estudios no obligatorios fuera de la comarca y por otro, las personas mayores que pasan el invierno en otros lugares mejor preparados para el frío y las necesidades del momento.

El fenómeno social de la estacionalidad en la comarca de Montaña Alavesa se desarrolló, sobre todo, durante la década de 1980. A partir de la década de 1990, en cambio, al anterior movimiento migratorio se le sumó otra nueva fase. A partir de entonces, el medio rural alavés, en general, sufrió una ligera repoblación que se produjo en forma de hondas concéntricas. Las zonas más cercanas a la capital y las de mejor accesibilidad fueron las primeras en ser repobladas por los nuevos habitantes procedentes de la urbe. En la mayoría de los casos, la repoblación se produjo mediante la construcción de chalets y urbanizaciones destinadas a estos nuevos habitantes. La recuperación poblacional del medio rural alavés no fue un proceso espacialmente homogéneo, tal y como ya he indicado, este proceso se produjo en hondas concéntricas las cuales tenían como núcleo principal la capital, Vitoria-Gasteiz. En consecuencia, la Montaña Alavesa, que se encuentra relativamente lejos de la capital y que no dispone de una óptima red viaria que la comunique con la misma, tan sólo consiguió mantener su población en aquellos pueblos mejor ubicados y en el resto continuó disminuyendo aunque de manera menos acuciante. En consecuencia, actualmente continúa siendo una de las comarcas menos pobladas de la CAPV.

Tabla 2. Evolución de la población														
	1900		1981		1986		1991		1996		2001		2006	
	P.+	D.+	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.
Montaña Alavesa	7.176	14,8	3.645	7,5	3.353	6,9	3.197	6,5	3.140	6,4	3.092	6,3	3.198	6,6

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia. + P.: Población, + D.: Densidad

Además de la baja densidad poblacional, la distribución de ésta es también dispersa. Por ello, cuando te adentras en la comarca de Montaña Alavesa, surge la extraña sensación de estar en un territorio casi totalmente despoblado.

Existen otros factores relativos a la estructura poblacional de la comarca de Montaña Alavesa que dan cuenta de la particularidad de la misma en este sentido. Mientras que la provincia de Álava, en general, a partir de la segunda mitad del siglo XX vivió un crecimiento poblacional positivo, la Montaña Alavesa, en concreto, durante ese mismo periodo histórico, sufrió un impactante descenso demográfico. Durante el periodo 1981-2001 el crecimiento total fue del -12,5% en la comarca aunque este descenso venía siendo continuo, e incluso más acuciante, durante la década de 1960. A partir de 1990, aunque el crecimiento vegetativo seguía siendo negativo, la tasa de inmigración aumentó levemente, hecho que contribuyó a la desaceleración del descenso poblacional. Sin embargo, aún hoy en día resulta imposible hablar de recuperación demográfica. Por otro lado, según los datos del 2001, el 27% de la población era mayor de 65 años y sólo el 11,2% tenía entre 0 y 19 años. Estos datos hablan de un declive de la población generalizado donde la tasa de envejecimiento es muy alta y la población joven muy reducida. Ante esta realidad, el futuro de la Montaña Alavesa es considerablemente incierto. Este hecho, como es lógico, preocupa notablemente a todos los agentes sociales implicados en el desarrollo comarcal.

Por otro lado, la estacionalidad poblacional está produciendo un particular fenómeno demográfico en la Montaña Alavesa: la *población flexible* (Alvaro Gastron, comunicación personal, 23 de julio del 2002). Con este concepto se indica que los habitantes de Montaña Alavesa disponen su tiempo en más de una vivienda, según las necesidades de cada momento. Por lo general, las residencias ubicadas tanto dentro como fuera de la comarca, se distribuyen de manera estratégica con el objetivo de suplir las necesidades vitales de cada momento. De manera generalizada, la vivienda ubicada en la comarca se utiliza, sobre todo, durante el tiempo estival y vacacional, cuando la familia permanece más tiempo junta y el buen tiempo permite disfrutar del entorno natural de la montaña. Contrariamente, disponer de otra vivienda en la urbe permite residir en la misma en aquellas épocas del año cuando la vida en la comarca es más difícil tanto por falta de servicios (centros de estudio, calefacción, atención médica especializada, etc.) como por sus características climatológicas (frío intenso, nevadas que dificultan la comunicación entre pueblos y especialmente con la capital, etc.).

Debido a la dinámica anterior, la residencia en la comarca se está reduciendo a un escaso número de meses al año, precisamente a aquellos en los que el ritmo social es más lento, menos productivo y las exigencias sociales se encaminan, sobre todo, a cubrir las necesidades de ocio y tiempo libre de las personas.

En definitiva, la comarca de Montaña Alavesa, en general, muestra una sociedad demográficamente poco equilibrada. Muchos pueblos ven incrementada notablemente su número de población en determinadas épocas del año mientras que en otras, permanecen casi despoblados. La edad media de la población supera con creces la edad adulta y la falta de servicios dirigidos especialmente a suplir las necesidades de la gente más joven, está produciendo el vaciamiento generacional en la misma. Esta realidad demográfica dificulta gravemente la reproducción de este espacio rural y representa uno de los retos más importantes ante el que se encuentran las políticas de desarrollo local en estos momentos.

4.3.2. La estructura socioeconómica

El sector primario sigue siendo una actividad económica importante en la comarca, pero no la principal. Tras el proceso de diversificación económica de las zonas rurales alavesas vivido en la década de 1980, otros sectores como el industrial y el turístico emergieron poco a poco en la Montaña Alavesa. La estructura económica tradicional se ha extinguido. Ahora prevalece el sector servicios, seguido del industrial y finalmente, el agrícola-ganadero aunque esta estructura varía ligeramente según el municipio.

Tabla 3. Población ocupada según ramas de actividad en %, en 2001				
	Agricultura	Industria	Construcción	Servicios
MONTAÑA ALAVESA	25.3	26.7	8.6	39.4
Arraia-Maeztu	20	31,3	11,3	37,4
Bernedo	31,8	25,3	6,1	36,6
Campezo	10,3	30,3	12	47
Lagran	24,3	20,3	8,1	47,3
Peñacerrada	23,5	27,4	5,1	44
Valle de Arana	41,2	25,7	8,8	24,3

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

Alvaro Gastón afirma que esta comarca no es competente mercantil o económicamente pero sí muy valiosa social y culturalmente. Por su parte, el gerente de la asociación de Desarrollo Rural (ADR) Izki, Oscar Martínez, subraya la necesidad de trabajar por la multifuncionalidad de este espacio rural. Para ello, además de impulsar el primer y segundo sector, defiende la necesidad de desarrollar otras actividades dirigidas a potenciar el paisaje y la cultura local y enmarcarlas dentro del turismo rural. En definitiva, los agentes sociales implicados en el desarrollo comarcal se muestran a favor de potenciar el valor patrimonial y turístico de Montaña Alavesa como motor de desarrollo rural. En este sentido, Felix López de Ullibarri afirma que la comarca posee un valioso patrimonio natural y etnográfico que pueden jugar un importante papel como reclamo turístico y por tanto, como motor de desarrollo. Sin embargo, la creación de un espacio rural multifuncional implica la integración de los tres ámbitos de actividad; el agrícola-ganadero, el industrial y el sector servicios.

Tabla 4. Distribución general de la superficie en 2005								
	TOTAL		SAU		Superficie boscosa		Otras	
	Ha.	%	Ha.	%	Ha.	%	Ha.	%
ALAVA	303.456	100	144.414	47,5	141.515	46,6	17.530	5,8
MONTAÑA ALAVESA	53.374	100	19.004	35,6	33.528	62,9	843	1,6
Arraia-Maeztu	12.164	100	4.062	33,4	7.725	63,5	378	3,4
Bernedo	13.048	100	5.253	40,3	7.586	58,4	209	1,6
Campezo	8.628	100	3.183	36,9	5.362	62,1	82	1
Lagran	4.468	100	1.212	27,3	3.203	71,7	54	1,3
Peñacerrada	5.668	100	2.209	39	3.398	60	61	1,1
Valle de Arana	3.906	100	1.669	42,7	2.195	56,2	43	1,1
Mancomunidad Laño	506	100	46	9	460	91	0	0
Parzonería de Entzia	4.987	100	1.370	27,5	3.602	72,3	16	0,3

Fuente: Inventario Forestal 2005. Gobierno Vasco. Elaboración Propia

Respecto al primer sector, las características geográficas hasta ahora descritas, no han permitido que la superficie agraria útil (SAU) en la misma sea demasiado extensa. Tal y como he indicado, las actividades agrícolas se concentran, sobre todo, en los fondos de los valles. Según los datos de 2005, la SAU de Montaña Alavesa representaba el 35,6% del territorio en total. El resto del territorio, concretamente el 63%, es principalmente, superficie boscosa. El bajo porcentaje de espacio dedicado al desarrollo de labores agrícolas está condicionado por varios motivos entre los que se encuentran la relevancia de los terrenos comunales del territorio, la abrupta orografía o

el gran volumen de superficie forestal. Esta estructura de la superficie condiciona notablemente la actividad económica.

	Tabla 5. Distribución de la SAU en 2005					
	SAU		LABRADAS		PASTOS	
	Ha.	%	Ha.	%	Ha.	%
ÁLAVA	144.414	100	84.247	58,3	60.167	41,6
MONTAÑA ALAVESA	19.004	100	10.458	55	8.546	45
Arraia-Maeztu	4.062	100	1.957	48,2	2.105	51,8
Bernedo	5.253	100	2.498	47,5	2.755	52,4
Campezo	3.183	100	2.529	79,5	654	20,5
Lagran	1.212	100	734	60,6	478	39,4
Peñacerrada	2.209	100	1.295	58,6	914	41,4
Valle de Arana	1.669	100	1.154	69,1	515	30,8
Mancomunidad de Laño	46	100	0	0	46	100
Parzoenría de Entzia	1.370	100	291	21,4	1.079	78,6

Fuente: Inventario Forestal 2005. Gobierno Vasco. Elaboración Propia

En la Montaña Alavesa a partir de la década de 1980 se produjo el mantenimiento o incluso ligero aumento de la superficie boscosa debido al abandono del cultivo de los terrenos menos productivos o de aquellos que presentan condiciones orográficas más abruptas. Por otro lado, la superficie de las tierras labradas se mantiene o aumenta ligeramente. La tendencia general como consecuencia de la concentración parcelaria implantada en la provincia en 1958, fue la agrupación de las parcelas de un propietario en el menor número posible de ellas. Esta política tomó especial importancia en la comarca a partir de 1980, momento en el que se destinaron numerosas ayudas europeas para la mejora estructural y la renovación del sector primario. Como consecuencia de lo anterior, en el periodo entre 1989-1999, el número de explotaciones disminuyó en 95 mientras que la superficie de tierras labradas aumentó 2577Ha.

La competitividad agrícola en la comarca se ha buscado en el tipo de cultivos. Por ello, en la actualidad, nos encontramos con una tendencia al monocultivo dedicado principalmente al trigo y en segundo lugar, a la cebada, la avena, el girasol y la patata de consumo. Esta excesiva especialización contrae problemas medioambientales reduciendo la diversidad biológica y paisajística pero a menudo también, otros de carácter económico.



Elaboración propia.
Tierras cultivadas en el
valle de Bernedo y Sierra
Cantabria al fondo (17 de
mayo del 2004)

Una de las crisis más dramáticas sufridas en la comarca como consecuencia de la estructura agrícola arriba mencionada es la que se vivió con la patata de siembra⁵³. Este tipo de cultivo ocupaba gran parte de las zonas agrícolas de Montaña Alavesa como el valle de Bernedo o el Valle de Arana. En el año 1974 se detectó en el pueblo de Hijona

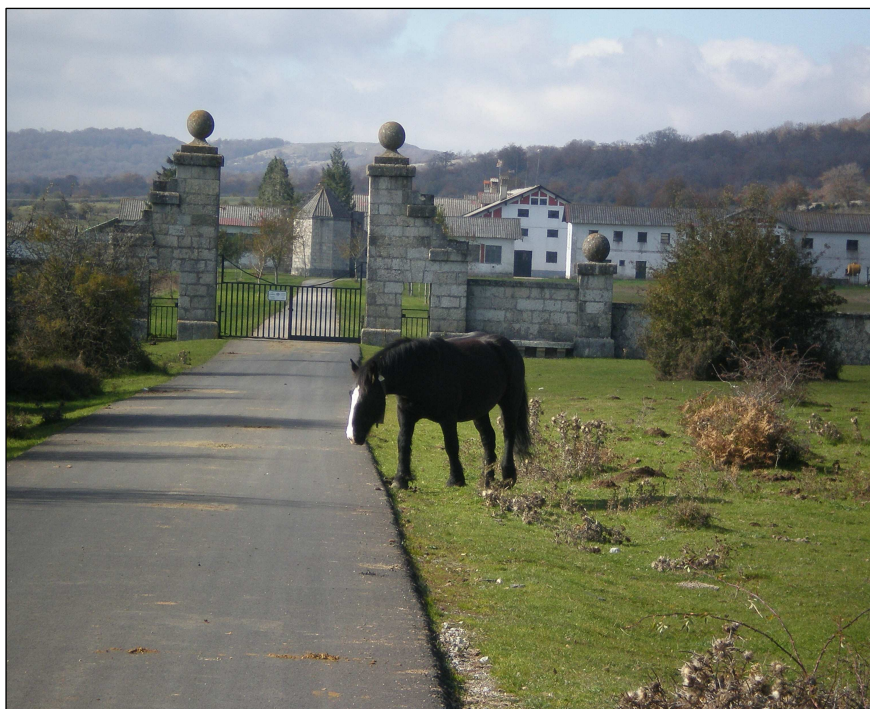
⁵³ La patata y concretamente la de siembra o semilla, tiene una larga historia en la provincia de Álava. Se introdujo en el siglo XVIII y desde entonces, las comarcas de Llanada y la Montaña Alavesa fueron los principales lugares de cultivo del País Vasco. En 1933 una fuerte crisis se cernía sobre la patata y el Gobierno de España, asesorado por el Ingeniero Agrónomo alavés José María Díaz de Mendivil, se dispuso a estudiar los medios necesarios para evitar la misma. Entre éstos se propuso la creación de una Estación de Mejora de la patata que tras analizar varias comarcas del estado, finalmente se ubicó en Iturrieta, propiedad de la Parzonería de Entzia y por lo tanto, también de los pueblos parzoneros del municipio de Valle de Arana. Durante la Guerra Civil no fue posible el óptimo desarrollo de la estación y en 1940 se traspasó a la Granja Modelo de Arkaute. Aún así, en Iturrieta siguieron algunas fincas destinadas a la investigación y experimentación con la patata. Parte de esta finca era propiedad de la Parzonería de Entzia, parte era del Gobierno de España y luego, había varios roturos cultivados por los pueblos parzoneros de la Montaña; Contrasta, Ullibarri Arana, Alda, San Vicente de Arana, Roitegui y Onraita. Por otro lado, cuando se procedió a la liberalización de la producción de la patata de siembra hasta entonces centrada en estas estaciones de mejora a cargo del Gobierno, surgió la cooperativa de Nuestra Señora de Ocón como cooperativa de campo apta para producir este producto en Álava. Resulta muy significativo el nombre que tomó esta primera cooperativa de la patata puesto que hace referencia a uno de los santuarios más importantes en la comarca. Esto se debe a que dicha iniciativa surgió en la comarca y tomó ese nombre como seña de identidad. La cooperativa de Ocón se dedica al control de la producción de ‘Certificada B’ (categoría más baja de las patatas de semilla después de ‘Certificada A’ y ‘élite’) y comercialización de la patata semilla obtenida. Además, en el orden técnico de la entidad concesionaria para la producción de patata de siembra en Álava, la CAPA (Caja Provincial de Ahorros de Álava), se establece el mantenimiento de la producción de patata de siembra en las zonas de economía débil o zonas de agricultura de montaña, receptoras de las ayudas al desarrollo de la UE como son la comarca de la Montaña Alavesa y Valles Alaveses. Finalmente, tal entidad dispone también de una finca en Izarza (Bernedo) donde se realiza la obtención de patata base por el procedimiento de selección genealógica (Ruiz de Gordo 1981).

perteneciente a la Llanada Alavesa, el primer caso de nematodo⁵⁴. A partir de entonces, este patógeno se extendió y afectó con especial importancia a Montaña Alavesa ya que las características del suelo así lo favorecieron. La plaga en la comarca comenzó a mediados de la década de 1980, pero la peor época se vivió durante la primera mitad de la década de 1990. Así, la campaña de 1995 supuso un paréntesis en las siembras alavesas. Se disolvieron varias entidades que habían sido creadas para organizar el sector y éste entró en crisis. Además, varios pueblos de la Montaña de carácter principalmente agrícola como Bernedo, Navarrete, Roitegui, San Vicente de Arana, etc. fueron declarados como ‘localidades de riesgo’. Para poder hacerse una idea más concisa de lo virulenta que resultó esta plaga dire que mientras que a finales de la década de 1980 este cultivo ocupaba 1928 Ha distribuidas en 494 explotaciones, diez años más tarde, las hectáreas se redujeron a 825 (1103 menos que antes) y las explotaciones a 271 (223 menos). El control del nematodo en la comarca fue muy difícil porque como ya he indicado antes, el monocultivo favorecía su expansión al disponer de grandes espacios contiguos en los que reproducirse.

La plaga de la patata de siembra fue decisiva para determinar las características de la agricultura actual de la comarca porque la crisis obligó a cambiar de cultivo en muchas parcelas por un espacio de tiempo superior a 10 años. Así, en la mayoría de los casos, en las parcelas dedicadas antes al cultivo de la patata de siembra se cultiva hoy cereal y especialmente, trigo porque las condiciones de las mismas lo hacen más favorable y el precio de venta es más elevado que el de otros cereales como la cebada (destinada sobre todo al consumo animal) o la avena (Madrid Ruiz 2003: 95-99).

⁵⁴ El nematodo constituye una de las plagas más graves de la patata, ya que imposibilita por completo el cultivo en las tierras invadidas. Este patógeno llegó a Europa importado de Sudamérica y en el Estado español apareció por primera vez en 1952. En 1991, el Gobierno Vasco como consecuencia del incremento de las cifras en Álava, creó una Comisión de Consulta y Asesoramiento de la plaga.

Los quistes del nematodo son de color pardo amarillento, de forma esférica y van provistos de un solo pico. Cada quiste contiene en su interior un número elevado de huevos microscópicos que pueden llegar a 400. Entre los medios para prevenir el nematodo están la prohibición de cultivar patata en los terrenos donde se haya detectado, observancia del tránsito y el comercio de la patata, controlar las aguas residuales de las feculeras e incluso su clausura, empleo de plantaciones de tubérculos de origen conocido y con garantías de procedencia de zonas libres de nematodo o impedir utilizar sacos viejos para envasar las patatas. En el caso de los roturos infectados, la cuarentena comenzó siendo de diez años y éstos quedaban totalmente vallados para evitar que a consecuencia de las pisadas éste se propagase a otras parcelas. En la actualidad, la cuarentena en el País Vasco es de 5 años (Ruiz de Gordo 1981, Blasco 2004).



Elaboración propia. Caballo de Monte del País Vasco ante la antigua Estación de Mejora de la Patata de Siembra de Iturrieta (1 de noviembre del 2007).

En contraposición, los pastos de montaña vivieron un espectacular ascenso durante la década de 1990 que coincide tal y como podemos comprobar en la siguiente tabla, con el *boom* ganadero en la misma. Esto es importante porque los pastos de montaña siempre han tenido una especial relevancia en la economía de estos pueblos y especialmente, en los municipios de carácter más montañoso como los de Bernedo, Valle de Arana y Arraia-Maeztu. En este sentido, el etnógrafo alavés José Antonio González Salazar me comentaba que los pueblos de Apellaniz y Bernedo solían alquilar sus pastos particulares a algún pastor extremeño con rebaños de ovejas o,ba en la época de la bellota, a ganaderos de porcino de la zona de La Rioja. Por su parte, Lopez de Guereñu afirma que el aprovechamientos de las bellotas de roble o haya proporcionaban alimento a los cerdos propiedad del vecindario y que el arrendamiento de pastos permitía también el traslado de *jeriques* de fuera de la villa o aldea con el consiguiente abono al ayuntamiento por este servicio (López de Guereñu 1981:99). González Salazar añade además que los pastos que se alquilaban no eran comunales, eran particulares de cada pueblo. Por ello, me contaba que cuando un año de gran necesidad económica Bernedo decidió alquilar los pastos comunales también durante el verano, los concejos de Villafría y Navarrete pertenecientes a este municipio *se levantaron en armas* porque aquello implicaba dejarles sin pasto también a ellos (J.A. González Salazar, comunicación personal, 3 de junio del 2006).

Tabla 6. Evolución de la ganadería			
Montaña Alavesa	1982	1989	1999
Bovinos	1.246	2.225	5.076
Ovinos	2.276	6.777	11.289
Caprinos	53	617	793
Porcinos	2.323	3.382	2.104
Equinos	393	657	679

Fuente: EUSTAT. Elaboración Propia.

A pesar del notable aumento de la ganadería a partir de 1990, lo cierto es que la tendencia general de ésta durante todo el siglo XX ha sido su disminución hasta convertirse en la actualidad, en una actividad complementaria de la agricultura. A pesar de las características físicas del territorio como la cantidad de espacios comunales y prados naturales, la crisis de otros productos como la patata o las ayudas de la UE, lo cierto es que la actividad ganadera en la comarca es considerablemente inferior a lo que lo fue en el pasado. Además, la estructura o distribución de las especies también ha variado notablemente. Así, según el testimonio del etnógrafo José Antonio Gonzáles Salazar:

Aquí, la oveja tuvo muuuy poca fuerza. Aquí el vacuno y el caballo, el animal de trabajo, ha sido el que le ha dado economía a esta gente (comunicación personal, 3 de junio del 2006).

Sin embargo, actualmente, el ganado más numeroso en la comarca es el ovino, el cual aumento considerablemente en la década de 1990 tanto en número de explotaciones como en número de cabezas. Las especies de ovino de la comarca son dos principalmente, así, en las zonas de montaña nos encontramos con la raza vasca Latxa, de gran capacidad lechera y en los fondos de los valles y especialmente en la cuenca del Ega, la raza Merina, mejor adaptada al clima mediterráneo y de mayor aptitud cárnica. La ganadería ovina en la Montaña Alavesa en 1999, representaba el 13% del total en toda Álava con 11.289 cabezas.

El siguiente ganado más relevante en la comarca es el bovino. El número de cabezas también aumentó considerablemente en la misma época aunque las explotaciones disminuyeron. En 1999, la ganadería bovina de la comarca representaba el 12% de la provincia y se contabilizaron 5.107 cabezas en total. La mayoría de las especies de bovino que hay en la comarca son vacas y toros de razas de monte como la

Limousine⁵⁵, la Pirenaica⁵⁶ y la Charolés⁵⁷, en definitiva, razas cárnicas. El resto del ganado (caprino, porcino, avícola, etc.), sufrió un notable descenso en la misma época. Mención aparte merece la ganadería equina por ser el foco de interés de la presente investigación.

Sobre la ganadería equina hablaré más extensamente en capítulos posteriores, por ahora sólo voy a mencionar que la evolución de la misma a partir de la mecanización del agro alavés fue totalmente negativa. En la década de 1980 sólo algunos ganaderos mantenían algunas cabezas en sus explotaciones y en la mayoría de los casos, lo hacían por vocación y sentimentalismo, por no romper con la tradición familiar. Cuando a partir de la década de 1980 la comarca comenzó a diversificar su economía convirtiéndose así en un espacio multifuncional, algunos de estos ganaderos se asociaron y emprendieron un proceso de recuperación de la raza autóctona, hecho que supuso un notable incremento del censo caballar. Como consecuencia de la intervención de los ganaderos locales, la cantidad de caballos de monte en Álava en 1984 era de 1.116 mientras que en 2006, casi se duplicó la cifra anterior, 2.116 cabezas. La ganadería equina en Montaña Alavesa también ha aumentado en los últimos años aunque su relevancia cuantitativa no es equiparable a la de otras especies como la ovina o el vacuno. Sin embargo, tal y como pretendo demostrar con esta investigación, a pesar de que hoy en día la equina no sea la ganadería económicamente más rentable de la comarca, sí que es la que mayor repercusión social y cultural está teniendo. En esta relación entre ganadería y cultura local reside el interés de mi investigación. Precisamente porque la producción equina aquí, vive un interesante proceso de invención de nuevas estrategias productivas y comerciales que lo convierten en un sector muy dinámico y emprendedor.

4.3.3. Las infraestructuras

Una de las características más reseñables respecto a la realidad estructural de Montaña Alavesa es su aislamiento geográfico. Este fenómeno se debe a la relativa

⁵⁵ Raza de procedencia francesa y muy bien adaptada al duro clima y suelo pobre de montaña

⁵⁶ Raza autóctona de la zona de Pirineos y muy bien adaptada a esta zona geográfica caracterizada por el duro clima de montaña.

⁵⁷ Raza de procedencia francesa, muy adaptable a cualquier tipo de clima.

lejanía que vive la misma respecto a la capital, Vitoria-Gasteiz⁵⁸ y por la naturaleza de las vías de comunicación que las une. Ya he apuntado algunos de los efectos de este hecho cuando hablaba sobre la estructura demográfica en la comarca.

Dos son los principales ejes de comunicación que comunican la comarca no sólo con su capital sino también con otras comunidades autónomas; por un lado, la que une la capital alavesa, Vitoria-Gasteiz con Logroño (La Rioja, A-2124) y por otro, la que lo hace con Estella (Navarra, A-132). La primera transcurre por la parte más occidental de la comarca aprovechando el paso natural del valle del Inglares y se corresponde con la tradicional vía de comunicación que unía las provincias vascas con La Rioja y cuya relevancia fue fundamental a partir de la Edad Media para el tránsito del comercio. Me refiero a ‘La Ruta del Vino y del Pescado’. La segunda, en la parte oriental, cruza la comarca de Oeste a Este y transcurre por la cabecera comarcal, Santa Cruz de Campezo aprovechando el paso natural de la cuenca del río Ega. Las características de esta zona la han convertido, en la actualidad, en la principal vía de acceso a la comarca. Además, la estrecha carretera A-2128 une la zona Norte de la comarca (el municipio del Valle de Arana) con la capital y la A-4133 lo hace con el pueblo de Okina.

A pesar de todo, ninguna de las vías anteriores son importantes ejes de comunicación. En primer lugar porque debido al aislamiento y las características geográficas estas carreteras tienen que superar varios puertos de montaña. Así, para acceder a la zona de Arraia-Maeztu y Campezo hay que transcurrir por el Puerto de Azazeta (887m), por el Puerto de Opakua (1020m) para llegar al Valle de Arana, para ir al pueblo de Okina nos encontramos con el Puerto de Okina (850m) y finalmente, el acceso más rápido a los municipios de Peñacerrada, Lagran y Bernedo, se realiza a través de la vía A-2124 donde se encuentra el Puerto de Vitoria (788m) que divide la comarca de la Llanada Alavesa con el Condado de Treviño. Este hecho, además, condiciona notablemente el estado de las carreteras, sobre todo en la época invernal cuando las nevadas y las heladas son habituales.

⁵⁸ Las distancias desde la capital provincial, Vitoria-Gasteiz, a las cabeceras municipales son las siguientes: 45 Km a Alda (Valle de Arana), 38 Km a Santa Cruz de Campezo (Campezo), 39 Km a Bernedo (Bernedo), 36 a Lagran (Lagran), 25 Km a Maeztu (Arraia-Maeztu) y 26 a Peñacerrada (Peñacerrada).



Elaboración propia.
Carteles de algunos puertos de montaña en la comarca (1 de noviembre de 2007)

La vía de comunicación que une los municipios más occidentales de la comarca con la capital (A-2124) tiene otro problema añadido y es que durante 26 Km transcurre por el enclave de Treviño. Treviño presenta algunas problemáticas propias de este tipo de regiones generadas, sobre todo, por la distancia a la que se encuentran de su capital de provincia y núcleo administrativo⁵⁹. El enclave de Treviño se caracteriza, entre otros, por el mal estado que presentan los tramos de las vías de comunicación que por él transcurren y al haberse convertido este hecho en un problema político además, no parece tener fácil solución (Ortiz de Orruño: 2003). Así, la opinión generalizada en esta zona occidental de Montaña Alavesa es que el hecho de que el eje de comunicación que une esta parte de la comarca con la capital pase obligatoriamente por este enclave, representa en la actualidad *un handicap muy fuerte para el desarrollo de la misma*, tal y como manifestaba el gerente de la asociación de Desarrollo Rural Izki (Oscar Martínez, comunicación personal, 26 de enero de 2004).

⁵⁹ Treviño, en concreto, dista a 100 kilómetros de su capital, Burgos.

Pero si la comunicación de la comarca con el exterior resulta deficitaria, tampoco es mucho mejor la situación de las vías intracomarcales. Este hecho condiciona las relaciones intramunicipales y repercute, como ya veremos, en el proyecto de unidad comarcal promovido mayoritariamente por el modelo institucional de desarrollo. Además de las 4 redes básicas antes mencionadas que unen los distintos puntos de la comarca con la capital, existe una vía comarcal (la A-3114) que une el municipio del Valle de Arana con el de Arraia-Maeztu; la A-3130 hace lo propio entre Peñacerrada y Bernedo y finalmente, la A-3136 que une esta última localidad con Santa Cruz de Campezo. Por lo tanto, ni la conexión con la cabecera comarcal ni la articulación entre todos los municipios es demasiado efectiva, sobre todo si tenemos en cuenta las características de estas carreteras y los efectos que las inclemencias climatológicas producen en las mismas durante el tiempo invernal.

La cuestión de las vías de comunicación es importante porque como ya he citado anteriormente, tiene mucha influencia sobre el proyecto de desarrollo comarcal. El estado de las vías de comunicación, por ejemplo, es decisivo a la hora de valorar la viabilidad de un asentamiento industrial en la zona. La actividad industrial en la comarca es considerablemente menor que en el resto de la provincia y mucho menor aún que en el resto de la Comunidad Autónoma. Aún así, nos encontramos con cuatro pequeños polígonos industriales de reciente creación en las cabeceras municipales de Bernedo, Campezo, Maeztu y Valle de Arana, así como algunas empresas ubicadas de manera diseminada en estos mismos núcleos. En los otros dos municipios de la comarca, Lagran y Peñacerrada, la iniciativa industrial es casi inexistente. Las empresas que mayor relevancia tienen en la comarca son aquellas relacionadas con la manipulación de la madera, la producción y elaboración de productos alimenticios (carnes, patatas, quesos y dulces) y la extracción de minerales. En definitiva, aquellas cuya materia prima procede de la propia comarca. Este dato es relevante porque se trata de una estrategia dirigida a evitar las consecuencias negativas producidas por la peculiar situación de las vías de comunicación.



Elaboración propia. Polígono industrial de Maeztu (17 de mayo de 2004)

A pesar de que la actividad industrial en la comarca no está tan desarrollada como en otras comarcas de la CAPV, lo cierto es que la realidad actual no es un hecho inestimable, sobre todo si tenemos en cuenta, los grandes esfuerzos que especialmente desde la ADR Izki, se han hecho en este sentido. El gerente de la misma me contaba que para conseguir la realidad actual en Montaña Alavesa ha habido que superar muchas dificultades. Por un lado, la realidad de las vías de comunicación y por otro, el problema de los recursos energéticos. Cuando se empezaron a implantar las primeras empresas en los polígonos industriales, el suministrador de energía les dijo que las líneas estaban saturadas y que la potencia que se necesitaba era mayor de la existente. En consecuencia, la asociación, además de crear suelo industrial e impulsar, en la medida de lo posible, la mejora de los accesos viales, también tuvo que reforzar la línea eléctrica actual, requisito fundamental para la creación de industria en la zona. En definitiva, el asentamiento industrial en la comarca ha sido fruto de la intervención de la administración más que del interés inicial de la empresa privada. Este hecho responde a la realidad del desarrollo rural en la comarca y al objetivo de crear un espacio multifuncional.

Respecto a la dotación de servicios, en algunos sentidos, la situación es bastante precaria. La estructura demográfica es un factor importante a tener en cuenta. El bajo índice demográfico y la distribución dispersa de la población dificultan una dotación normalizada de infraestructuras, equipamientos y servicios. Este hecho provoca un fenómeno de dependencia funcional de la comarca respecto a la capital, Vitoria-Gasteiz

(Armentia Pinedo 2003:111) que a su vez, se ve condicionada por la negativa situación de las vías de comunicación.

Respecto a la educación formal, existen en toda la comarca cuatro centros: la escuela graduada (Maeztu), la ikastola Nuestra Señora de Ibernalo, el colegio público comarcal Joar y el Instituto de Educación Secundaria (los tres en Santa Cruz de Campezo). En cuanto a escuelas infantiles, existen tres en toda la comarca repartidas en los núcleos anteriores, Maeztu, Bernedo y Santa Cruz de Campezo. Entre las tres tienen un total de 16 alumnos y alumnas. Si tenemos en cuenta que el número de la población entre 0 y 19 años era de 361 en 2001, podríamos pensar que esta cantidad de centros es suficiente para la comarca. Sin embargo, el hecho de que todos estén ubicados en la cabecera comarcal y en el segundo núcleo más importante de la misma en la práctica supone un handicap importante. Tal y como ya he citado antes, la accesibilidad a Santa Cruz de Campezo o Maeztu no es fácil desde el resto del territorio comarcal, sobre todo para aquellos núcleos ubicados en la parte más occidental. Este hecho produce que muchos padres y madres de la comarca prefieran que sus hijos e hijas realicen sus estudios obligatorios en la capital Vitoria-Gasteiz. Además, todos aquellos estudiantes que desean continuar con la educación no obligatoria, inevitablemente se tienen que trasladar fuera de la comarca por falta de oferta en la misma.

Por otro lado, en lo que respecta a actividades de ocio y tiempo libre, los ayuntamientos y la cuadrilla buscan la equiparación proporcional de los servicios ofertados en Vitoria-Gasteiz. Se ofrecen diferentes cursos programados por la administración que consisten tanto en actividades de manualidades como en actividades deportivas dirigidas tanto a niños y niñas como a la población más adulta. Sin embargo, tal y como me explicaba el técnico de cultura de la Cuadrilla de Campezo, hasta 2003, estos servicios han estado centralizados, una vez más, en la cabecera comarcal y en Maeztu. A partir de esa fecha, sin embargo, y en vista de que como en el caso anterior, la participación del resto de la comarca quedaba condicionada por las vías de comunicación intracomarcales, se está intentando ofertar algún curso en todos los municipios. Sin embargo, no es una tarea fácil. Por un lado, la dotación de actividades socioculturales se encuentra condicionada por la ausencia de monitores en la zona. La mayoría de éstos proceden de la capital, y esto influye tanto en los horarios como en la calidad porque muy a menudo, ante una oferta de trabajo mejor en Vitoria-Gasteiz, los y las monitoras dejan de impartir sus clases en la comarca y su sustitución resulta

bastante dificultosa. Otro de los problemas a la hora de diversificar espacialmente la oferta es que de lunes a viernes a penas hay gente en muchos de esos pueblos aunque los fines de semana éstos ven incrementada su población considerablemente. En este sentido, el técnico añadía que la demanda sociocultural realizada por los habitantes de fin de semana o por los residentes de todo el año, no es la misma. Los primeros buscan actividades lúdicas y festivas mientras que los segundos, buscan también otras de carácter más pedagógico o deportivo y sobre todo, con continuidad temporal. Por ello, para intentar dar salida a todas estas demandas, las actividades socioculturales celebradas en Montaña Alavesa se organizan por entidades diferentes como la cuadrilla, los ayuntamientos, las juntas administrativas o las asociación culturales. A su vez, este hecho conlleva en la mayoría de los casos y siempre según el criterio de mi informante, cierta falta de coordinación y entendimiento entre las mismas.

Finalmente, en relación a la realidad sociocultural que vive la comarca, cabe resaltar el carisma y la gran participación social que muestran ciertos pueblos de la misma a la hora de organizar actividades y eventos de índole cultural. Se caracterizan especialmente por su participación los pueblos de Arlucea, Marquinez, Okina (municipio de Bernedo) y los del Valle de Arana. No es casualidad, por lo tanto, que la celebración del Día del Caballo fuera promovida por el primero y después, se haya celebrado de manera rotativa entre el resto.

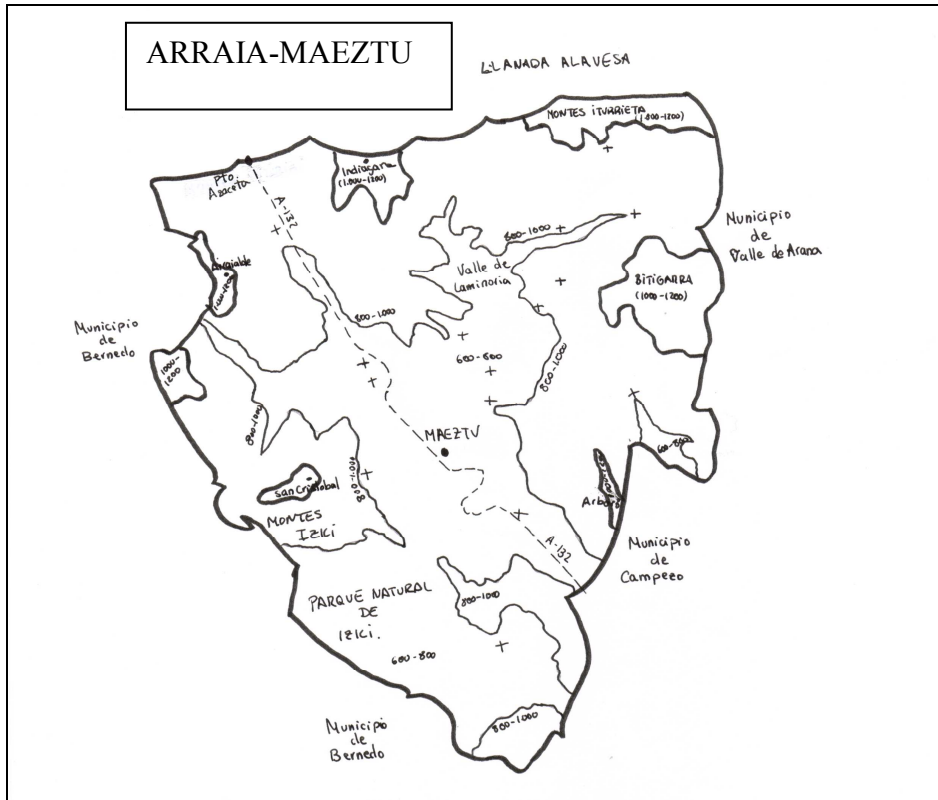
En cuanto al aspecto sanitario, existen cuatro consultorios médicos en toda la comarca distribuidos en cuatro municipios diferentes; Bernedo, Maeztu, Peñacerrada y Campezo. Además, existen dos farmacias sitas en Bernedo y en Santa Cruz de Campezo. Los esfuerzos realizados en los últimos años en este sentido van encaminados a mejorar la coordinación entre los diferentes servicios sanitarios. Uno de los aspectos sobre el que se está trabajando es coordinar las guardias de las dos farmacias que existen actualmente en la comarca de forma que en la medida de lo posible, coincida en la localidad donde se encuentre también el médico de guardia. Tal y como podemos comprobar, dificultades que en municipios más grandes ni se plantean por ser cuestiones obvias.

Otro tipo de servicios fundamentales como el de tiendas de alimentación, cajas de ahorros, instalaciones deportivas, etc. se encuentran dispersados por toda la comarca si bien es cierto que donde más recursos existen, de nuevo, es en la cabecera comarcal, Santa Cruz de Campezo.

4.4. La estructura municipal

Para finalizar con este capítulo dedicado a la realidad geográfica y socioeconómica de la comarca de Montaña Alavesa, voy a recoger algunos datos relativos a los seis municipios que la componen. El objetivo de este punto además de ampliar el conocimiento sobre la comarca, es mostrar de una manera más clara la diversidad paisajística y socioeconómica existente dentro de la misma. Si bien los seis municipios guardan características comunes las cuales los constituye comarcalmente, éstos también muestran diferencias relevantes tanto a nivel geográfico como socioeconómico. Del análisis de la diversidad municipal voy a concluir qué zonas son tradicionalmente productoras de ganado de equino, cuáles no, a qué se debe este hecho y qué potencial de desarrollo tiene cada uno de cara al futuro.

4.4.1. El municipio de Arraia-Maeztu



Elaboración propia. Croquis del municipio de Arraia-Maeztu (16 de noviembre del 2007)

El municipio de Arraia-Maeztu se encuentra ubicado en la zona Central-Norte de Montaña Alavesa, estratégicamente enclavado entre el Valle de Laminoria, los montes de Izki y el Monte Arboro que divide el valle de Arraia con otro del mismo municipio, el de Sabando. Administrativamente limita al Norte con la comarca de la Llanada Alavesa; al Este con los municipios de Valle de Arana y Campezo; al Sur y Oeste con el de Bernedo. Tiene una extensión de 123,10 Km² repartidos en 16 núcleos de población que conforman a su vez, 10 Juntas Administrativas. Los pueblos son Apellaniz, Aauri, Azazeta, Corres, Maeztu, Alecha, Arenaza, Cirujano, Ibisate, Leorza, Musitu, Onraitia, Roitegui, Sabando, Vírgala Mayor y Vírgala Menor. Las Juntas Administrativas son las siguientes: Apellaniz, Aauri, Azazeta, Corres, Maeztu, Onraitia, Roitegui, Sabando, Vírgala Mayor (que incluye los pueblos de Vírgala Mayor y Vírgala Menor) y Real Valle de Laminoria (incluye los pueblos de Alecha, Arenaza, Cirujano, Ibisate, Leorza y Musitu).

El paisaje de Arraia-Maeztu se caracteriza por los suaves relieves que contrastan con los montes calizos que le rodean. Los montes de Iturrieta cierran el municipio por el Norte y los de Vitoria-Gasteiz por el Noroeste separándolo así de la Llanada donde podemos encontrar cumbres mayores de 1000m como la de los montes de Atxuri (1104m), Santa Elena (1110m) o Indiagana (1101m). Al Sureste de esta cadena se encuentra el monte de la Bitigarra (1169m) que lo separa físicamente del Valle de Arana. Finalmente, al Suroeste los montes de Izki alcanzan alturas máximas de 1057m como el de San Cristóbal (ver croquis). La altitud media de los pueblos que componen este municipio es de 772 m.



Elaboración propia. Abajo, el valle del Berron en su zona más amplia a la altura del pueblo de Maeztu. Al fondo lo flanquean los montes de Izki donde destaca el monte San Cristóbal (1 de noviembre de 2007)

Respecto a la red hidrográfica, el río Berron que nace en el puerto de Azazeta, transcurre paralelo a la carretera hasta Maeztu y más adelante, desemboca en el río Ega, a su paso por el municipio de Campezo. En su transcurso por este municipio, el de Maeztu, el Berron ha creado un estrecho valle que va desde el puerto de Azazeta hasta la cabecera municipal siendo éste más amplio en esta última zona.



Elaboración propia. Hombre buscando setas en el Puerto de Azazeta. Al fondo, comienza el estrecho valle del Berron y su paso por el pueblo de Azazeta (1 de noviembre de 2007)

El Berron recibe agua de diferentes arroyos entre los que se encuentran los de Igoroin, Izkiz y Sabando. Estos arroyos, aunque no llevan demasiada agua, en su corta trayectoria han labrado impresionantes gargantas y barrancos a su paso (Sáez 1998).



Elaboración propia. Barranco del río Igoroin entre Roitegui y Onraitia (1 de noviembre de 2007).

La geografía y el clima del municipio favorecen el desarrollo de bosques de frondosas que representan el 96% de la superficie boscosa. Por otro lado, los cultivos agrícolas se concentran tanto en los valles bajos (alrededores de Azazeta y Maeztu) como en los altos (alrededores de Roitegui y Onraita) y a pesar de que las tierras son muy fértiles, la orografía no favorece demasiado su desarrollo. Así, en 2005, las tierras de labor tan sólo representaban el 16% de la superficie municipal. Por el contrario, los prados y los pastos representan el principal cultivo herbáceo del municipio y después de éstos, el cereal y concretamente, el trigo. Esta distribución del espacio agrícola ha creado un paisaje peculiar en el que los cultivos de cereales en los fondos de los valles contrastan con los prados, pastos y zonas boscosas de los montes (ver mapa 3).

Tabla 7. Evolución de la ganadería			
Arraia-Maeztu	1982	1989	1999
Bovinos	350	552	968
Ovinos	1.757	824	1.249
Caprinos	33	214	47
Porcinos	1.317	1.313	529
Equinos	119	162	152

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

El ganado más representativo del municipio es el ovino aunque no es el único, también hay bovino, porcino, caprino y equino. El número de ganado equino en los últimos años se mantiene estable, hecho que contrasta con el descenso general que están sufriendo otras especies como el caprino y el porcino. En cualquier caso, la tendencia general es la disminución del número de explotaciones (19 en 1989 y 13 en 1999) mientras que el número de cabezas se mantiene estable. A pesar de todo, la agricultura y la ganadería no representan en la actualidad la principal actividad económica en Arraia-Maeztu. Tal y como hemos podido comprobar en la tabla 3, la principal rama de actividad en el municipio es el sector servicios, seguido del industrial.

Arraia-Maeztu representa uno de los municipios industrialmente más desarrollados de toda la comarca y esto se debe, principalmente, a su ubicación estratégica. Como ya sabemos, el principal eje de comunicación que une la comarca tanto con la capital alavesa como con Navarra discurre por Maeztu y por Campezo. Éste ha representado un factor decisivo para el asentamiento industrial en el municipio. Así, uno de los principales polígonos industriales de toda la comarca, el de Tellazar, lo

encontramos en Maeztu. Entre las empresas más relevantes están las de asfaltos fundidos, envases, transformados de la madera o elaboración de productos cárnicos.

Por otro lado, Arraia-Maeztu goza de uno de los atractivos turísticos más importantes de la comarca, me refiero al Parque Natural de Izki. Este hecho favorece el desarrollo de servicios tales como restaurantes, bares o alojamientos.

El número de habitantes del municipio de Arraia- Maeztu en 2006 era de 758 y la densidad poblacional de 6,16 hab/km². Sin embargo, las expectativas de futuro en relación a la demografía aquí, como en el resto de la comarca, son bastante negativas. El crecimiento de la población en Arraia-Maeztu es negativo y según datos del 2001, el 25% de la población era mayor de 65 años y sólo el 10,3% menor de 20 años. Este hecho condiciona muchos aspectos de la vida en el municipio como la dotación de servicios o el relevo generacional en la agricultura y la ganadería.

Tabla 8. Evolución de la población														
	1900		1981		1986		1991		1996		2001		2006	
	P. ⁺	D. ⁺	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.
Arraia-Maeztu	1.790	14,5	813	6,6	833	7	695	5,6	684	6	717	5,8	758	6,1

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia. + P.: Población, + D.: Densidad

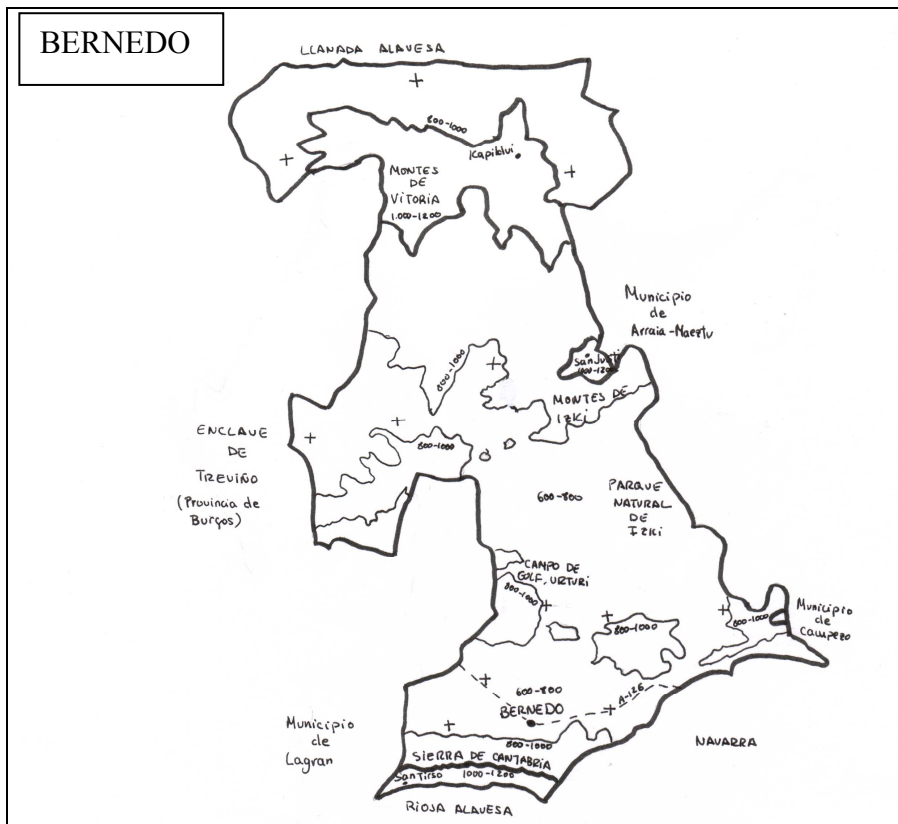
A pesar de la baja densidad poblacional y las características del medio, lo cierto es que Arraia-Maeztu es uno de los municipios mejor equipados de la comarca. Sin embargo, la extensión del municipio y la dispersión de su población producen que éstos se encuentren centralizados, sobre todo, en la cabecera municipal, Maeztu, hecho que condiciona el acceso a los mismos.

Tabla 9. Establecimientos industriales y de servicios	
ARRAIA-MAEZTU	Cantidad
Establecimientos industriales y de servicios	26
Ex. Gravas y arenas	1
Ex. Otros productos	1
Fabr. Prods. Cárnicos	1
Aserrado y cepillado madera	1
Fabr. Envases y envalajes madera	1
Fabr. Papel y cartón	1
Const. Edificios	2
Instals. Elécticas	1
Fontanería	1
Carpintería madera y plástico	2

Carpintería metálica	1
Acabado edificios y obras	3
Venta al por menor carburante	1
C.p.M. animales vivos	1
C.p.M. frutas, patatas y verduras	1
Transp. Mercancías por carretera	4
Acts. Indls. Limpieza	1
Otras acts. Empresariales	2
Otros establecimientos	21
Autoservicios	1
Carnicería	2
Confitería y pastelería	1
Hostales, pensiones con restaurant.	1
Restaurantes	1
Estabs. De bebidas	2
Comedores colectivos	1
Cajas	1
Servs. Técnicos arquitectura	1
Acts. Generales Admon. Local	1
Enseñanza primaria	1
Otras enseñanzas	1
Acts. Médicas	1
Promoción de la convivencia	1
Acts. Limpieza vías públicas	1
Acts. Organizaciones religiosas	1
Creación artística, literaria, dramática	1
Produc. Espectáculos.	2

Fuente: Clasificación Nacional de Actividades Económicas.
Elaboración propia

4.4.2. El municipio de Bernedo



Elaboración propia. Croquis del municipio de Bernedo (16 de noviembre de 2007)

El municipio de Bernedo recorre la comarca de Este a Oeste. Es el más amplio de todos y por ello, también existe una mayor diversidad paisajística en el mismo. Este municipio limita al Norte con Llanada Alavesa, al Este con los municipios de Arraia-Maeztu y Campezo, al Sur con La Rioja Alavesa y Navarra y al Oeste con Treviño y el municipio de Lagran. El municipio de Bernedo se compone de 13 núcleos de población. Estos pueblos coinciden con las 13 Juntas Administrativas que componen el ayuntamiento. Estos son Angostina, Arlucea, Bernedo, Berroci, Izarza, Marquinez, Navarrete, Oquina, Quintana, San Román de Campezo, Urarte, Urturi y Villafría.

El municipio de Bernedo tiene una extensión de 130,4 Km² y desde el punto de vista paisajístico prevalece, sobre todo, su carácter montañoso. La altitud media de sus pueblos es de 747m. Físicamente también se encuentra flanqueado por diferentes montes. Por el Sur la Sierra de Cantabria con las cimas de San Tirso (1384m) y Peña Alta (1243m) y al Norte los Montes de Vitoria-Gasteiz y el punto más alto, el del

Kapildui (1175m). Además, los montes de Izki ocupan gran parte del territorio por el Noreste, siendo dentro del propio municipio el monte San Justi (1028m) el punto más alto.



Elaboración propia. Caballo de Monte del País Vasco y monte Kapildui al fondo (Bernedo), desde el Puerto de Azazeta (1 de noviembre de 2007).

Numerosos arroyos cubren todo el municipio. El arroyo el Molino forma un estrecho valle entre Markinez y Arlucea donde, además, la erosión de la tierra ha creado espectaculares morfologías labradas en las rocas. La cabecera municipal, Bernedo, también se encuentra en el extremo Oeste de la cuenca del Ega y este paisaje contrasta con las alienaciones montañosas antes indicadas. Además, en los Montes de Izki nacen varios de los arroyos que drenan todo este municipio antes de verter sus aguas al río Izki.



Elaboración propia. Cuadrilla de yeguas pastan en el monte del pueblo de Okina (Bernedo). Al fondo, el valle de Treviño y la sierra Cantabria al final (3 de junio de 2006)

En el municipio de Bernedo la superficie no agraria sigue prevaleciendo frente a la agraria y las tierras labradas representan el 20% del territorio municipal. Aún así, la actividad agrícola y ganadera es más importante que en otros municipios. El clima y la geografía favorecen el desarrollo de la superficie boscosa que tal y como ya hemos indicado antes, se compone especialmente de especies de frondosas que ocupan el 58,4% del territorio. Además, también son abundantes los pastos y prados en las laderas de los montes que inundan el municipio hecho que contrasta con las tierras labradas (principalmente de cereales) del fondo de los valles. Cabe mencionar también la presencia del cultivo de patata de siembra y comestible, tal y como ocurre de manera generalizada en toda la cuenca del Ega y el Valle de Arana.

La abundancia de pastos ha favorecido de manera significativa el desarrollo de la ganadería en este municipio en particular. Al igual que en el resto de la comarca, el ovino y el bovino son las dos especies más importantes aunque en Bernedo, está teniendo lugar una nueva dinámica. En las últimas décadas la ganadería de montaña (bovino, caprino y equino) está viviendo un significativo incremento mientras que el ovino se mantiene y el porcino disminuye considerablemente. En consecuencia, Bernedo tiene el mayor número de cabezas de bovino y de equino de toda la comarca. De hecho, en este municipio se ubica la zona de montaña con mayor producción de

equino de toda la comarca, e incluso, de la provincia en general. Este hecho es consecuencia de las características geográficas y paisajísticas hasta ahora descritas. Por todo esto, la presente investigación se desarrolló en gran medida en este municipio.

Tabla 10. Evolución de la ganadería			
Bernedo	1982	1989	1999
Bovinos	213	402	1.574
Ovinos	218	1.907	1.823
Caprinos	0	14	132
Porcinos	133	470	207
Equinos	139	301	264

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

El principal sector económico del municipio de Bernedo es el sector servicios, seguido de la agricultura y la ganadería y finalmente, la industria. La accesibilidad a algunos pueblos de este municipio es muy difícil y por ello, las vías de comunicación sólo han favorecido el desarrollo industrial en la cabecera municipal. En Bernedo algunas empresas se han asentado en el polígono industrial de reciente construcción. Allí se ubican una fábrica de suero, de sucedáneos de caviar y pelados y troceados de la patata, entre otras. En el resto del municipio, sin embargo, prevalece el paisaje de montaña y este potencial paisajístico, junto con el campo de golf de Izki, atraen a muchas visitantes a la zona. Este hecho ha contribuido en la creación de otros servicios tales como restaurantes o alojamientos turísticos. Por lo tanto, el turismo rural es una actividad económica importante en el municipio y su paisaje, el principal reclamo.

Tabla 11. Establecimientos industriales y de servicios	
BERNEDO	Cantidad
Establecimientos industriales y de servicios	18
Prep. Y conservación de patatas	1
Fabr. De especialidades farmacéuticas	1
Fabr. De carpintería metálica	1
Ingeniería mecánica general	1
Const. Edificios	1
Instals. Eléctricas	1
Otros trabajos acabados edificios y obras	1
Mantenimiento y repar. Vehículos motor	1
Interms. Comercio especializado venta prod. Específicos	1
C.p.M. cereales, simientes y alimetros para ganado	2
C.p.M. frutas, patatas y verduras	1
Transp. Mercancías por carretera	4
Acts. Indls. Limpieza	1
Otras acts. Empresariales	1

Otros establecimientos	24
Carnicerías	1
Panadería, confitería y pastelería	1
Otros C.p.m. estabs. Especializados en alimentación	1
Farmacias	1
C.p.m. juguetes y arts. de deporte	1
Hoteles, moteles con restaurante	1
Albergues juveniles	1
Otros alojamientos turísticos	3
Restaurantes	3
Estabs. De bebidas	1
Cajas	1
Serv. Técnico de ingeniería	1
Acts. Traducción	1
Acts. Generales de la administración local	1
Orden público y seguridad	1
Otras enseñanzas	1
Acts. Médicas	1
Acts. Organizaciones religiosas	1
Otro tipo de asociaciones	1
Gestión de instalaciones deportivas	1

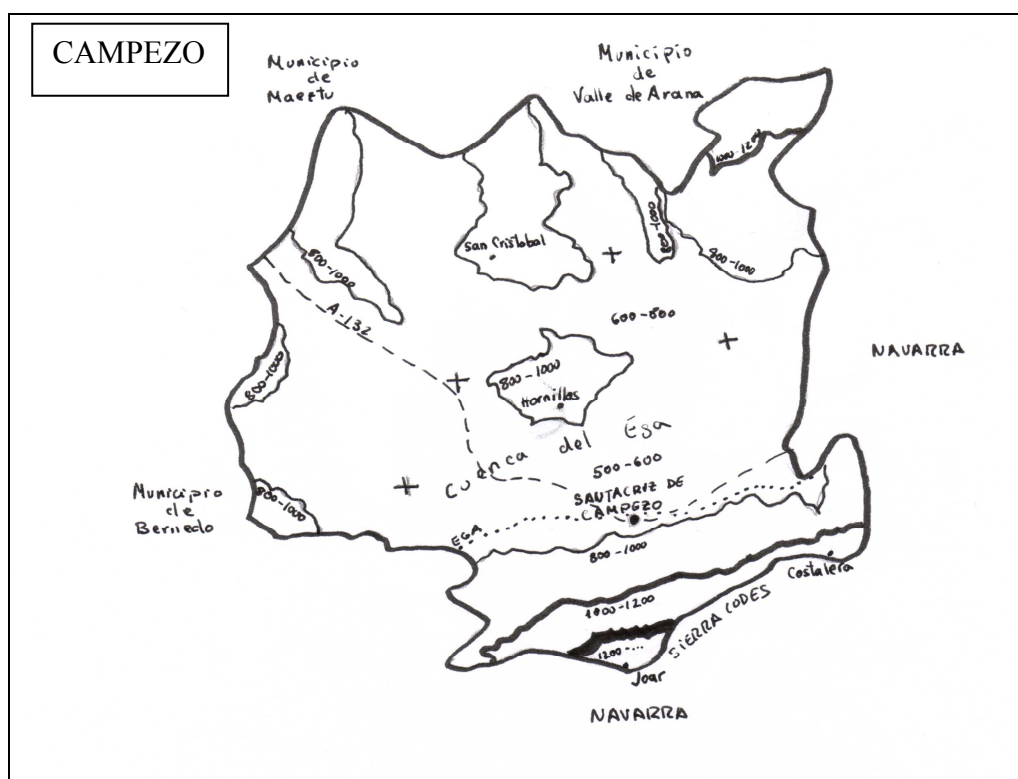
Fuente: CNAE. Elaboración propia

El número de habitantes de Bernedo en 2006 era de 568 habitantes y la densidad poblacional de 4,3 hab/km². A esta baja densidad hay que sumarle los mismos problemas demográficos que vive la comarca en su totalidad. Así, vemos que la población mayor de 60 años en Bernedo representa el 37,4% del total mientras que los menores de 20 años sólo son el 9,1% de la población. De esta estructura poblacional se desprende, una vez más, que si el crecimiento sigue siendo negativo como hasta ahora, los pueblos de este municipio se enfrentan, inevitablemente, a un importante problema de despoblación. Los pocos habitantes que residen hoy en día en el mismo, sin embargo, ya están sufriendo las consecuencias de este hecho al ver mermada su calidad de vida como resultado de la falta de servicios e infraestructuras mínimas adecuadas.

Tabla 12. Evolución de la población														
	1900		1981		1986		1991		1996		2001		2006	
	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.
Bernedo	1.790	13,7	633	4,8	606	5	556	4,2	540	4	533	4,1	568	4,3

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

4.4.3. El municipio de Campezo



Elaboración propia. Croquis del municipio de Campezo (16 de noviembre de 2007)

El municipio de Campezo se ubica en el extremo oriental de la comarca. Limita al Norte con el Valle de Arana, al Noroeste con Arraia-Maestu, Bernedo al Suroeste y Navarra al Sur y al Este. Tiene una extensión de 85 Km² repartidos en 5 núcleos de población que forman a su vez 5 Juntas Administrativas: Antoñana, Bujanda, Orbiso, Oteo y Santa Cruz de Campezo.

Campezo se ubica en una gran depresión creada por el río Ega y está rodeado de varias cadenas montañosas. Así, por el Norte, el monte Hornillos (996m) y el San Cristóbal (965m) rompen con el paisaje llano de la cuenca. Pero las formaciones montañosas más altas se encuentran al Sur, en la Sierra Codes. Las cumbres de los montes Costalera (1251m) y Joar (1416m) resaltan aún más en contraste con el paisaje llano del resto del municipio. En cualquier caso, la altitud media de las poblaciones de Campezo es de 617m, la más baja de toda la comarca.

El Ega es el río más importante no sólo del municipio sino de toda la comarca puesto que a él vierten sus aguas tanto los arroyos antes mencionados como otros

provenientes del municipio del Valle de Arana. Además, el Ega es el responsable de la particularidad geográfica de Campezo que contrasta con el resto de la comarca. Esta particularidad no sólo se aprecia en el paisaje local caracterizado, insisto, por las amplias llanuras flanqueadas por grandes montañas sino también, en su clima el cual presenta características más mediterráneas que en el resto del territorio.

Las zonas boscosas de Campezo representan el 62,1% de la superficie total del municipio. Por otro lado, las tierras labradas ocupan el 29,3% del territorio, junto con el municipio del Valle de Arana, el mayor índice de toda la comarca (la media en la misma es del 19%). Finalmente, los pastos representan el 7,5% restante del territorio. Que el índice de tierras labradas sea mayor que en el resto de la comarca se debe a que aquí, las condiciones del suelo y el clima son bastante más favorables que en el resto de municipios. Entre las labores sigue predominando el cultivo de cereales aunque como ya he citado en el caso de Bernedo, esta zona natural de la cuenca del Ega favorece especialmente el cultivo de la patata.

La ganadería también es importante en la economía de este municipio. El ovino es, con diferencia, el principal ganado en Campezo seguido después del vacuno. Por otra parte, el ganado porcino y caprino es considerablemente más abundante aquí, que en el resto de la comarca. La presencia de ganado equino, sin embargo, es casi inexistente. Este municipio a penas tiene producción equina porque la estructura geográfica y paisajística del mismo no ha favorecido el desarrollo de la ganadería de montaña, en general. En definitiva, la peculiaridad paisajística de este municipio caracterizada por su relieve poco intrincado y su clima más mediterráneo, no es el deseable para el manejo de la raza equina autóctona. Por ello, tal y como mostraré más adelante, el municipio de Campezo queda fuera de mi ámbito de investigación.

Tabla 13. Evolución de la ganadería			
Campezo	1982	1989	1999
Bovinos	237	449	1.038
Ovinos	147	1.913	5.744
Caprinos	10	287	518
Porcinos	391	759	900
Equinos	12	3	7

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

A pesar de las condiciones favorables del municipio para el desarrollo tanto de la agricultura como de la ganadería intensiva, lo cierto es que el primer sector no es el más

importante para la economía local. Como resultado de esas mismas características geográficas descritas hasta ahora, la accesibilidad aquí, es mucho mejor que a cualquier otro punto de la comarca. Esto ha contribuido a un mayor desarrollo tanto del sector industrial como el de servicios. La industria, cuya relevancia sigue siendo anecdótica en comparación con otras comarcas de la provincia, tiene en Campezo mayor tradición que en el resto de municipios de la comarca. Ésta no se encuentra concentrada sólo en el polígono industrial de las afueras de la cabecera municipal sino también, dentro de la misma. Entre las empresas asentadas en el municipio hay un aserradero y fábrica de parquet, fábrica de chapa, fábrica de emulsiones y asfaltos, ebanistería, etc. El 30,3% de la población ocupada de Campezo trabaja en este sector.

Campezo es el municipio con mayor número de habitantes de la comarca, 1072 según datos del 2006 y también el que menor descenso poblacional ha sufrido a lo largo de las últimas décadas. La mayoría se concentra en la cabecera municipal y comarcal que es Santa Cruz de Campezo. La densidad poblacional es también la mayor de toda la comarca⁶⁰ 12,6 hab/Km², aunque sigue siendo considerablemente baja si la comparamos con el resto de la provincia⁶¹ o la CAPV⁶². Respecto a la estructura poblacional, ésta presenta las mismas características que el resto de municipios si bien los datos son algo más alentadores. La población menor de 20 años representa el 14% del total y por el contrario, la mayor de 60, el 31%.

Tabla 14. Evolución de la población														
	1900		1981		1986		1991		1996		2001		2006	
	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.
Campezo	1.960	23	1.277	15	1.214	14	1.143	13	1.109	13	1.071	13	1.072	13

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

Al tratarse de la cabecera comarcal, tal y como ya he apuntado, la dotación de servicios e industria es mayor que en el resto de municipios. Este hecho se ve también favorecido por la red viaria. La carretera A-132 que recorre el municipio de Noroeste a Sureste, es el eje principal de toda la comarca. Esto ha facilitado el tránsito de vehículos por esta zona lo que unido a las características favorables del terreno, se ha traducido en

⁶⁰ La densidad poblacional de la comarca en el año 2006 era de 6,5 hab/Km².

⁶¹ La densidad poblacional en Álava en el año 2006 era de 100,7 hab/Km².

⁶² La densidad poblacional de la CAPV en el año 2006 era de 300,4 hab/Km².

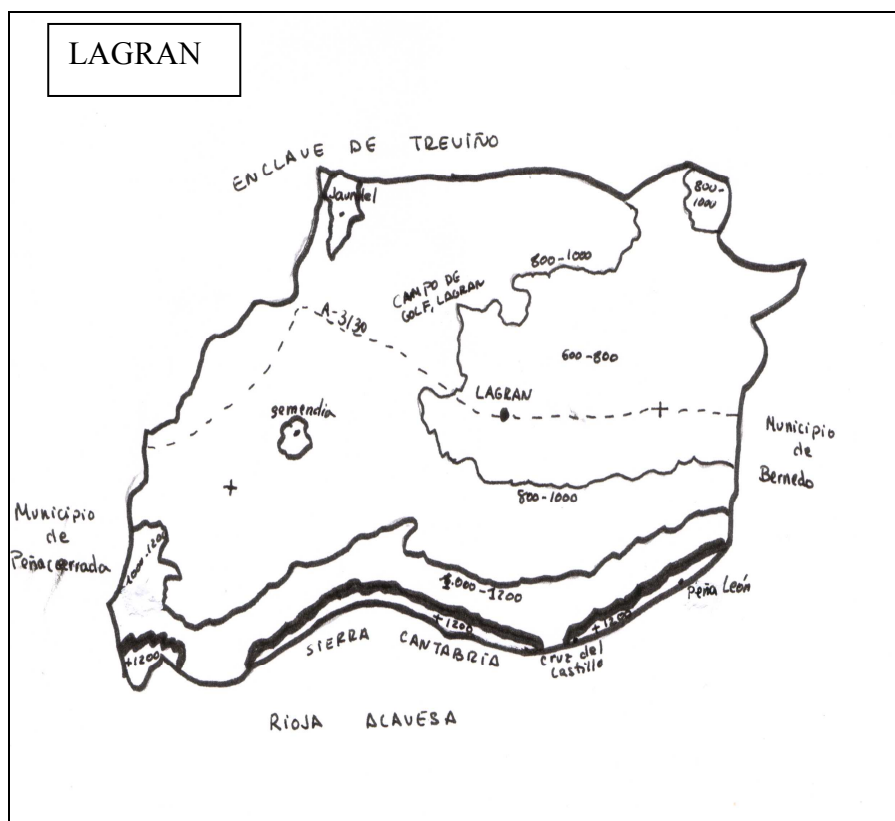
una mayor dotación de recursos y establecimientos industriales. Todo esto convierte a Campezo en un lugar idiosincrásico dentro de la comarca.

Tabla 15. Establecimientos industriales y de servicios	
CAMPEZO	Cantidad
Establecimientos industriales y de servicios	50
Moltración de trigo	1
Fabr. Productos alimentación animales de granja	1
Conf. Ropa de trabajo	1
Aserrado y cepillado de la madera	1
Fabr. Envases y embalajes de madera	2
Otras acts. De impresión	1
Fabr. Carpintería metálica	2
Repar. Maquinaria y material agrario	1
Fabr. Muebles domésticos	2
Demolición y excavaciones	2
Grandes movimientos de tierra	1
Const. Edificios	1
Const. Carreteras, instals. Deportivas	1
Fontanería	2
Instals. Eléctricas	1
Instals. climatización	1
Revocamiento	2
Carpintería de madera y materias plásticas	2
Revestimiento de suelos y paredes	3
Pintura	1
Trabajos acabados edificios y obras	2
Mantenimiento y reparación vehículos a motor	4
Gasolineras	1
Interms. Del comercio de la madera y materiales de construcción	1
C.p.M. animales vivos	1
C.p.M. frutas, patatas y verduras	1
C.p.M. bebidas	1
Transp. De mercancías por carretera	7
Otros depósitos y almacenamientos	1
Aislamiento térmico, acústico, antivibratorio	1
Otras obras especializadas	1
Otros establecimientos	55
Superservicios	1
Otros establecimientos no especializados	2
Carnicerías	2
Pescaderías	1
Panadería, confitería y pastelería	1
Farmacia	1
C.p.m. muebles, aparatos de iluminación y arts. Para el hogar	1
Otros c.p.m.	1
Repar. De aparatos domésticos eléctricos	1
Otros alojamientos turísticos	2
Restaurantes	1
Estabs. De bebidas	7

Transp. Por taxi	2
Bancos	1
Cajas	1
Cooperativas	1
Agentes y corredores de seguros	1
Acts. Contabilidad, auditoría y asesoría fiscal	1
Serv. Técnicos de ingeniería	1
Vigilancia, protección y seguridad	1
Acts. Generales de la Admon. Local	2
Regulación de la actividad económica	2
Orden público y seguridad	1
Enseñanza primaria	2
Enseñanza secundaria	1
Academias	3
Otras enseñanzas	1
Acts. Médicas	2
Atcs. Sanitarias profesionales independientes	1
Acogimiento de ancianos con alojamiento	1
Promoción de la convivencia	2
Acts. De organizaciones religiosas	1
Otro tipo acts. Asociativas	3
Atcs. De biblioteca y archivos	1
Peluquería y otros tratamientos de belleza	2

Fuente: CNAE. Elaboración propia

4.4.4. El municipio de Lagran



Elaboración propia. Croquis del municipio de Lagran (16 de noviembre de 2007)

El municipio de Lagran está ubicado en el extremo Suroccidental de la comarca, enclavado entre los municipios de Peñacerrada y Bernedo. Limita al Norte con el enclave de Treviño, al Este con el municipio de Bernedo, al Sur con la comarca de La Rioja Alavesa y al Oeste con Peñacerrada. Tiene una extensión de 45,6 Km² repartidos en tres pueblos que componen, a su vez, 3 Juntas Administrativas: Lagran, Pipaon y Villaverde.

El municipio de Lagran se encuentra enclavado en un pasillo natural en las faldas de la Sierra Cantabria, creado por las cuencas de los ríos Inglares y Ega. La Sierra Cantabria separa este municipio de la gran depresión riojana y en ella nos encontramos cotas bastante altas como las de Peña León (1391m) o Cruz del Castillo (1432m). Más al interior, separándolo del municipio de Peñacerrada, una zona de pendientes rompe levemente con el paisaje llano de la cuenca y en él nos encontramos con cotas de poco más de 1000 metros como la del monte Semendia (1042m). Por el Noroeste, el relieve montañoso limita Lagran con el enclave de Treviño y esta barrera la simboliza el monte

Jaundel (1035m). Por lo tanto, el contraste paisajístico en Lagran es muy acuciante donde se diferencia claramente el estrecho valle y los montes que lo rodean por todas partes a excepción de por el Este. Como ya he apuntado antes, este peculiar paisaje se debe a la erosión que los dos ríos más importantes de la comarca, el Inglares y el Ega, han ejercido sobre el terreno. Ambos ríos nacen dentro del término municipal de Lagran.

La altitud media de las poblaciones de este municipio es de 766m. La mayoría de los núcleos urbanos ubicados en este corredor natural que va desde Peñacerrada hasta Bernedo se sitúan en el fondo del valle, a excepción de la localidad de Pipaon, perteneciente al municipio de Lagran que se encuentra en una zona alta, en las faldas de la Sierra y está completamente rodeado de bosque.

La Sierra Cantabria representa el límite con el clima mediterráneo continental y eso también se aprecia tanto en la vegetación como en el clima de la misma. La superficie boscosa de Lagran ocupa el 71% de la superficie total del municipio. Ésta es muy rica porque al representar la barrera natural entre climas, dentro de este municipio se desarrollan especies propias tanto del clima atlántico (el haya y el roble) así como del mediterráneo (la encina y el boj). Por lo tanto, aquí prevalece una vez más la superficie boscosa a la superficie agraria útil: las tierras labradas ocupan el 16,4% del territorio y los pastos el 10,1%. Esta estructura geográfica influye en las actividades económicas del municipio donde prevalece el sector servicios seguido de la agricultura y la ganadería.

Las tierras de labor se sitúan en las zonas bajas del valle de menor pendiente que el resto del municipio. El principal cultivo es el cereal y concretamente el trigo, aunque como ya hemos visto en el caso de Bernedo, las características de este valle también hacen propicio el cultivo de la patata. Respecto a la ganadería, su relevancia es bastante puntual en Lagran. A diferencia de lo que ocurre en el resto de la comarca además, aquí, el principal ganado es el bovino seguido del ovino. Tal y como muestran los datos, la ganadería equina en esta municipio como en el de Campezo, es casi inexistente. En realidad, la peculiaridad de Lagran respecto al ganado es que este municipio se caracteriza más por el desarrollo de la compra-venta de ganado pero no tanto por su producción.

Tabla 16. Evolución de la ganadería			
Lagran	1982	1989	1999
Bovinos	50	159	390
Ovinos	35	403	177
Caprinos	5	94	3
Porcinos	19	42	22
Equinos	7	2	0

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

Tal y como vengo afirmando, la presencia ganadera no es demasiado acuciante en el municipio, pero tal y como podemos comprobar en la tabla 3, las empresas relacionadas con la compraventa de ganado sí lo son. Esta actividad tiene un peso importante en la economía municipal. En las diferentes conversaciones que mantuve con motivo de la celebración del Día del Caballo de Monte del País Vasco en el año 2005 en esta localidad, la idea anterior se repetía. Lagran, tradicionalmente ha sido un pueblo de tratantes. Hoy en día persiste la prevalencia de esta actividad y en una comida popular celebrada en un *txoko*⁶³ del pueblo con motivo de la festividad anterior, un hombre mayor del pueblo me dijo entre bromas y refiriéndose a un chico joven del mismo Lagran: *¡Mira, este es el 'gitano' del pueblo. Este compra ganado aquí y lo lleva hasta Italia a vender!* Aún así, me consta que aquel hombre no era el único que se dedicaba a esta actividad en Lagran, por lo menos conocí a otros dos. Uno de ellos, había expuesto algunos lotes de su ganado en los boxes creados para los caballos con motivo de la festividad. Allí se pudieron ver *burros carranzanos* o *ponis enanos* y tal y como me dijo el jornalero encargado de su transporte y cuidado, esos animales eran de un tratante joven de Lagran que también era dueño de una fábrica de despelleje y despiece. Durante mi trabajo de campo y siguiendo con la primera conversación citada, el aludido respondía:

Sí, sí... pero si le digo de cambiarse no se cambia... Hay que pasar mucho tiempo fuera de casa. ¡Mira! Ahora igual traemos unos burros de Hungría. Son unos burros que se parecen mucho a los que reciben las ayudas aquí.

⁶³ Recinto con cocina y mesas corridas donde los grupos de amigos se reúnen para comer y beber. Tradicionalmente las mujeres tenían vedada la entrada a estos recintos.

En definitiva, iban a comercializar unos burros procedentes de Europa Central que en el País Vasco podrían ser susceptibles de recibir las ayudas económicas que ofrece el Gobierno Vasco a aquellos ganaderos que contribuyan a la conservación de esta especie autóctona. Para ello, los animales tienen que cumplir ciertas características morfológicas propias de la raza local.

Además de la compraventa de animales de abasto, existe una importante fábrica de productos cárnicos en Villaverde, donde se producen las conocidas ‘morcillas de la Montaña’. Aún así, en Lagran, tal y como ocurre en el resto de municipios ubicados en la zona Sur de la comarca, el turismo rural es muy importante para la economía local y el paisaje, el campo de golf de Lagran o las rutas de senderismo por la Sierra Cantabria son los principales reclamos.

Tabla 18. Establecimientos industriales y de servicios	
LAGRAN	Cantidad
Establecimientos industriales y de servicios	4
Fabr. De productos cárnicos	1
Fontanería	1
Interms. Comercio materias primas agrarias, animales vivos...	1
C.p.M. animales vivos	1
Otros establecimientos	5
Otras reparaciones	1
Estabs. De bebidas	1
Otro tipo acts. Asociativas	1
Gestión de instals. Deportivas	1
Acts. Generales de la Administración local	1

Fuente: CNAE. Elaboración propia

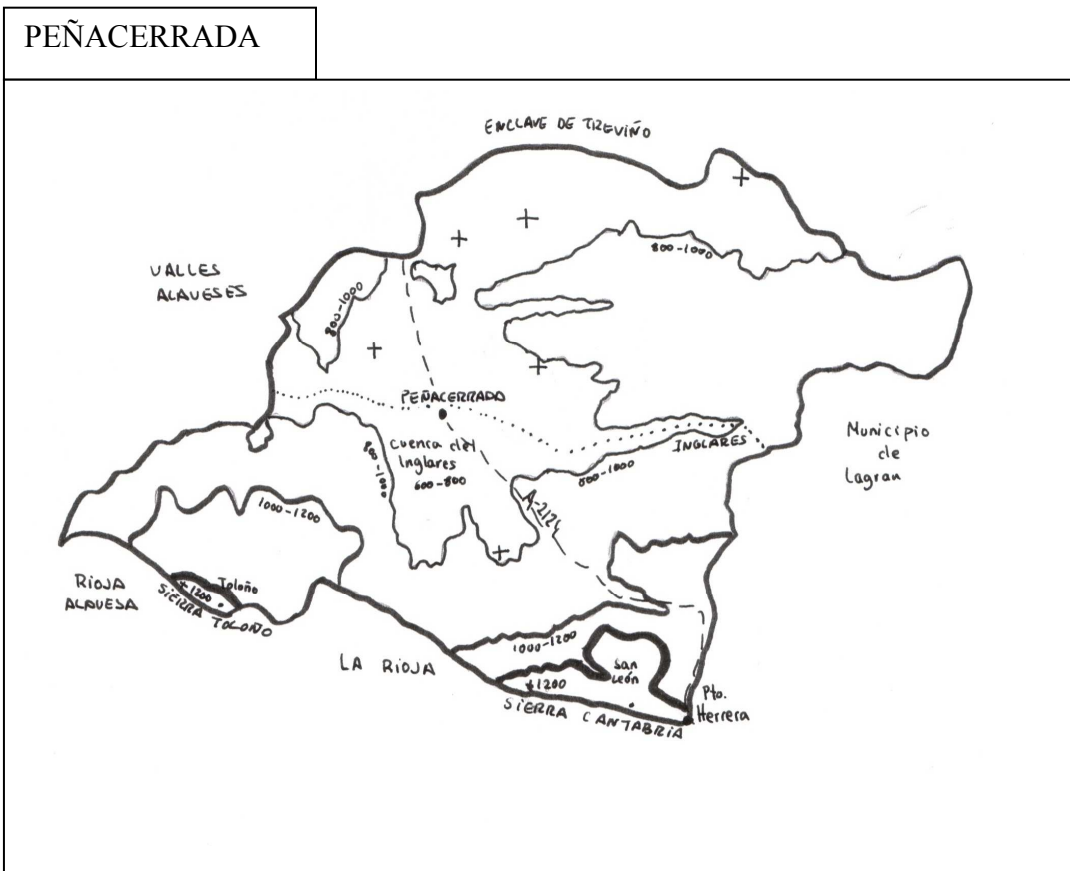
El número de habitantes de Lagran en 2006 era de 199 por lo que la densidad poblacional es de 4,4 hab/Km². La estructura de la misma responde a la dinámica general que vive la Montaña Alavesa si bien los valores son algo más preocupantes que en el resto de la comarca. Así, mientras que la población menor de 20 años representa el 7,6% de la población total, la mayor de 60, en cambio, es el 45,2%. La distribución territorial de la misma, por otro lado, sigue la misma dinámica que en el resto de municipios: la mayoría de los habitantes reside en la cabecera municipal al estar mejor ubicada y dotada de más servicios que el resto de las aldeas del municipio.

Tabla 17. Evolución de la población														
	1900		1981		1986		1991		1996		2001		2006	
	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.
Lagran	838	18,3	238	5,2	209	4,6	188	4,1	190	4,1	197	4,3	199	4,4

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

La baja densidad poblacional y su estructura demográfica condicionan notablemente la escasez de servicios ofrecidos en el municipio. Así, por ejemplo, no existe ningún consultorio médico y ante cualquier urgencia, se debe acudir a Peñacerrada, Bernedo o la propia capital, Vitoria-Gasteiz.

4.4.5. El municipio de Peñacerrada



Elaboración propia. Croquis del municipio Peñacerrada (16 de noviembre de 2007)

El municipio de Peñacerrada se encuentra ubicado en la zona más occidental de la comarca y limita al Norte con el enclave de Treviño, al Sur con La Rioja, al Oeste con la comarca de Valles Alaveses y al Este con Lagran y la Comunidad de Montes de Laño. Tiene una extensión de 57 Km² repartidos en 6 núcleos de población que componen, a su vez, 6 Juntas Administrativas; Baroja, Faido, Loza, Montoria, Payueta y Peñacerrada. Su ubicación estratégica entre el Norte y el Sur del País Vasco, lo convirtieron en un lugar de paso históricamente muy importante. La relevancia que este municipio tuvo en tiempos pasados se puede apreciar, claramente, en la arquitectura de su cabecera, Peñacerrada. Aún hoy en día, una de las carreteras que une la provincia de Álava con La Rioja (A-2124), transcurre, como antaño, por este municipio de camino hacia el puerto de Herrera.

Peñacerrada se encuentra ubicado en el corredor natural forjado por el río Inglares, el cual por su accesibilidad, fue una importante senda medieval para el tránsito del comercio como ya he indicado antes. La cuenca del Inglares continúa por el Norte hacia el Condado de Treviño forjando una extensa llanura ocupada por tierras de labor y por el Este hacia Lagran. Este tipo de paisaje difiere, sin embargo, de la línea de montes de altitudes considerables que se encuentran al Sur del municipio, me refiero a la Sierra de Toloño y Cantabria. Las verticales laderas de la Sierra contrastan con la amplia llanura del valle. Las cotas más altas que encontramos en Peñacerrada son la de los montes Toloño (1264m), San León (1228m) y Atabal (1172m) que lo separan físicamente de la comarca de La Rioja Alavesa y la Comunidad Autónoma de La Rioja. Por otro lado, la altitud media de los pueblos del municipio es de 754m. Esto, unido a su cercanía al clima propiamente mediterráneo así como a la gran formación montañosa antes indicada, producen un microclima en toda esta zona.

La superficie forestal de Peñacerrada ocupa el 60% del territorio y se compone, principalmente, de especies frondosas. Según la altitud y la orientación de la ladera del monte las especies que podemos encontrar son encinales, quejigos, robles o hayas alternados, muchas veces, con boj. La relevancia del monte y bosques disminuyen la superficie agraria útil que aquí, como en el resto de la comarca, es bastante pequeña (el 39% de la superficie total). Las tierras labradas representan el 22,8% del territorio y los pastos el 16%. Las tierras labradas, como viene siendo habitual, se sitúan en el fondo del valle del Inglares y el principal cultivo es, una vez más, el cereal. Aunque si habría que destacar alguna particularidad en este sentido es que a pesar de que el trigo sigue siendo el cultivo principal la producción de cebada es considerablemente mayor aquí que en el resto de la comarca.

La ganadería también es importante en la economía local aunque no más relevante que en el resto de la comarca. La principal cabaña es la ovina seguido de la bovina. El ganado equino, por otra parte, sufrió un notable incremento durante la década de 1990 y actualmente, este número se mantiene. Los prados de Sierra Cantabria-Toloño son muy propicios para ello.

Tabla 19. Evolución de la ganadería			
Peñacerrada	1982	1989	1999
Bovinos	84	382	388
Ovinos	80	1.177	1.208
Caprinos	1	3	0
Porcinos	99	152	6
Equinos	1	17	111

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

Peñacerrada disponía en 2006 de 265 habitantes lo que supone una densidad poblacional de 4,2 hab/Km². Ésta se encuentra distribuida en los 6 núcleos urbanos que componen el municipio aunque como viene siendo habitual, la cabecera municipal, Peñacerrada, es el núcleo con mayor índice poblacional. La estructura demográfica de Peñacerrada sigue las mismas pautas que el resto de la comarca, así, la población menor de 20 años es considerablemente inferior (12% de la población total) que la mayor de 65 (26,6%), con los consiguientes efectos que este hecho tiene para el futuro del municipio. Además de la escasez poblacional y de su estructura, a esto hay que sumarle la dispersión de la misma en el territorio, lo cual dificulta también la dotación de servicios al mismo.

Tabla 20. Evolución de la población														
	1900		1981		1986		1991		1996		2001		2006	
	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.
Peñacerrada	866	15,2	231	4	235	4,1	214	3,7	251	4,4	240	4,2	240	4,6

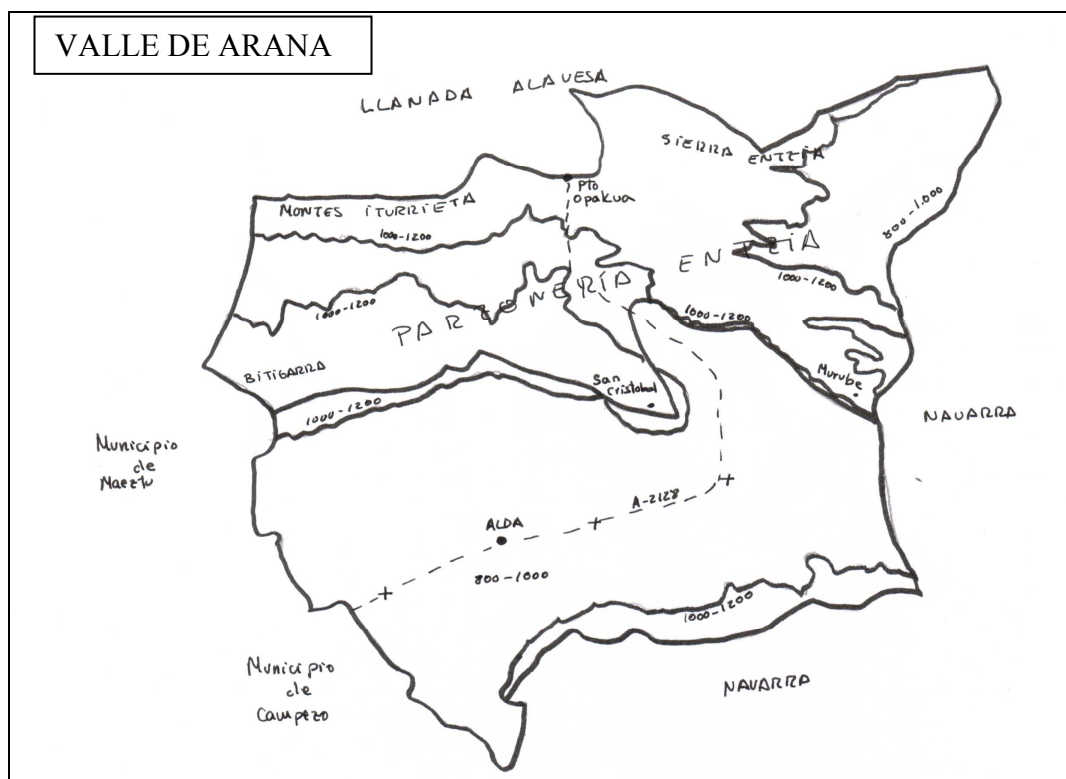
Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

Tal y como apuntaba anteriormente, Peñacerrada y Lagran son los dos municipios de la comarca que quedan casi totalmente al margen de la actividad industrial. Además, como es habitual por las características físicas de estos territorios de montaña, las pocas empresas que se ubican en los mismos suelen estar estrechamente relacionados con la transformación de productos alimenticios producidos en el lugar. Así ocurre también en Peñacerrada donde el principal establecimiento industrial es la fábrica de pan y productos panaderos. Por otro lado, Peñacerrada, a diferencia de Lagran y el Valle de Arana, está dotado de consultorio médico.

Tabla 21. Establecimientos industriales y de servicios	
PEÑACERRADA	Cantidad
Establecimientos industriales y de servicios	6
Fabr. De pan y otros prods. De panadería frescos	1
Const. Edificios	1
Otras obras especializadas	1
Transp. Mercancías por carretera	3
Otros establecimientos	7
Otros alojamientos turísticos	1
Estabs. De bebidas	1
Transp. Por taxi	1
Cajas	1
Acts. Generales de la administración local	1
Acts. Médicas	2

Fuente: CNAE. Elaboración propia

4.4.6. El municipio del Valle de Arana



Elaboración propia. Croquis del municipio del Valle de Arana (16 de noviembre de 2007)

El sexto municipio que compone la comarca es el Valle de Arana el cual se ubica en la zona Noreste de la misma. Limita al Norte con la comarca de Llanada Alavesa, más concretamente con la Parzonería de Entzia perteneciente a pueblos tanto de la Llanada como estos de la Montaña; al Este con Navarra; al Sur con el municipio de Campezo y al Oeste con el de Arraia-Maeztu. Su extensión es de 39,1 Km², la menor de toda la comarca, y se encuentra repartida en 4 núcleos de población que componen, a su vez, 4 Juntas Administrativas; Alda, Contrasta, San Vicente de Arana y Ullibarri de Arana.

Como su mismo nombre indica, en el municipio del Valle de Arana predomina esta configuración topográfica que contrasta con las grandes alturas de la Sierra de Entzia y los Montes de Iturrieta que la flanquean por el Norte y el Este. Las laderas de estos montes son empinadas a pesar de que la altitud media del valle es superior a la de cualquier otro municipio de la comarca, 819m. Otra formación montañosa a la que antes he hecho referencia cuando presentaba el municipio de Arraia-Maeztu, son los montes

de la Bitigarra. Esta formación es una barrera física entre el Valle de Arana y la Parzonería de Entzia e Iturrieta de la que son parzoneros. El monte más relevante de esta parte de la Bitigarra es el San Cristóbal (1145m) y junto con el Murube (1135m), ubicado en el extremo Sureste de la Sierra de Entzia, agudizan el contraste visual entre el valle y las cimas que lo rodean. Además, en la Bitigarra se encuentra uno de los templos religiosos más importantes del municipio, me refiero a la ermita de Santa Teodosia ubicada en el parque que lleva el mismo nombre.



Elaboración propia. San Vicente de Arana y Sierra Codes al fondo desde Santa Teodosia (1 de noviembre del 2007).

Respecto a la red hidrográfica, una serie de arroyos provenientes de las formaciones montañosas antes mencionadas cubren el municipio. De éstos, los más relevantes son, sin lugar a dudas, el Istora y el Rosaría que drenan el Valle para después verter sus aguas al Ega, en el término municipal de Campezo. Además, tal y como ya sabemos, la producción de patata en este municipio ha tenido una larga tradición debido a la idoneidad de su altitud y clima, como testimonio de esto se observan numerosas balsas de regadío que cubren el paisaje municipal⁶⁴.

⁶⁴ Ver imagen anterior.



Elaboración propia. Arriba a la izquierda el cartel anunciador del parque de Santa Teodosia, a la derecha y abajo, comederos para el ganado de montaña en el mismo parque (1 de noviembre de 2007).



Elaboración propia. Cartel anunciador de la Parzonería de Entzia e Iturrieta en el mismo término (1 de noviembre de 2007)

La superficie forestal en el municipio es muy importante entre otras cosas porque la Parzonería de Entzia de la que son comuneros estos pueblos del Valle, ha favorecido el desarrollo y mantenimiento de la vegetación y el paisaje de montaña.

El 56,2% de la superficie del Valle de Arana es forestal y la superficie agraria útil representa el 42,7%. Se trata de bosques de frondosas, especialmente de haya y quejigo y se encuentran ubicadas en las laderas y altos de los montes que rodean el valle. En el Valle de Arana el índice de tierras labradas es el más elevado de la comarca siendo éste del 29,5% del territorio. El trigo es el principal cultivo aunque como ya he dicho, también se caracteriza por la producción de patata de siembra. Este cultivo tiene una larga tradición en el municipio cuando en 1933 el Gobierno del Estado Español creó la primera Estación de Mejora de la patata de siembra en la zona de Iturrieta de la Parzonería de Entzia. Por otro lado, los prados representan el 13,2% de la totalidad de la superficie municipal.

Respecto a la ganadería, la principal cabaña en el municipio es el ovino, el cual además posee una gran relevancia económica en el mismo puesto que es uno de los más importantes productores de queso con Denominación de Origen Idiazabal en la provincia. Seguido del ovino se encuentra el bovino como ganado de carne. Por otra parte, respecto a la ganadería equina hay que resaltar que se trata, después de Bernedo, del segundo municipio con mayor producción de la misma en toda la comarca. Sin embargo, como consecuencia de la jubilación de varios productores y de la falta de relevo generacional, la cabaña está disminuyendo considerablemente en los últimos años. Ésta es, por lo tanto, una de las primeras consecuencias derivadas del envejecimiento poblacional en este valle.

Tabla 22. Evolución de la ganadería			
Valle de Arana	1982	1989	1999
Bovinos	312	281	718
Ovinos	39	553	1.088
Caprinos	4	59	93
Porcinos	364	646	440
Equinos	115	172	145

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

El número de habitantes de Valle de Arana en 2006 era de 334 y por lo tanto, estamos hablando de una densidad de 8.5 hab/Km². Respecto a la estructura de la misma, tan sólo el 8,6% de la población tiene menos de 20 y sin embargo, el 38% es mayor de 65 años. Es el municipio más envejecido de toda la comarca. Por ello, su futuro es el más incierto porque actualmente, el relevo generacional no está asegurado en ningún aspecto.

Tabla 23. Evolución de la población														
	1900		1981		1986		1991		1996		2001		2006	
	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.	P.	D.
Valle de Arana	802	20,5	453	12	436	11	393	10	366	9	334	8,5	336	8,6

Fuente: EUSTAT. Elaboración propia

Otro dato que caracteriza y distingue al Valle de Arana del resto de la comarca es que aquí, la principal actividad económica es la agricultura, y toma también mayor relevancia que en el resto de la comarca la ganadería. Las particulares características del medio físico y el paisaje favorecen este hecho.

Por otra parte, al ser el municipio más pequeño de la comarca y al estar geográficamente tan determinado, la diseminación poblacional es menor. Esto favorece la dotación de servicios que a pesar de estar centralizados en la cabecera municipal (Alda), no resultan lejanos o inaccesibles para el resto de pueblos. Por otro lado, a pesar de la relativa inaccesibilidad del municipio, existe también un polígono industrial en el mismo. En éste, las empresas más importantes son las relacionadas con la transformación de productos agrícolas y ganaderos de la zona. Finalmente, el atractivo paisajístico del municipio también favorece, en cierta manera, el turismo rural lo cual se traduce en la dotación de servicios tales como alojamientos turísticos rurales. Aún así, otros servicios básicos como la atención médica, son hoy por hoy inexistentes en el mismo.

Tabla 23. Establecimientos industriales y de servicios	
VALLE DE ARANA	Cantidad
Establecimientos industriales y de servicios	6
Fabr. De productos cárnicos	1
Fabr. De quesos	1
Const. De edificios	2
Revocamiento	1
Carpintería de madera y materias plásticas	1
Pintura	1
Transp. Mercancías por carretera	1
C.p.M. de animales vivos	2
Montaje de armazones y estructuras metálicas	1
Otros establecimientos	7
Otro c.p.m. estabs. Especializados alimentación	1
Otros alojamientos turísticos	2
Transp. Por taxi	1
Cajas	1
Acts. Generales Admon. Local	1

Fuente: CNAE. Elaboración propia

4.5. Conclusión

La comarca denominada Montaña Alavesa se ubica en la Comunidad Autónoma Vasca, concretamente en la parte más oriental de la provincia de Álava. Tiene una extensión de 485Km² por lo que representa el 16% del territorio provincial. Por otro lado, su densidad poblacional (6,5 hab/Km²) es la más baja no sólo de Álava, sino también de todo Euskadi.

La estructuración comarcal de la provincia de Álava responde a criterios paisajísticos y como su mismo nombre indica, la comarca de Montaña Alavesa se caracteriza por su relieve montañoso. Sólo el 14% del terreno queda por debajo de los 700m de altitud y las cotas más altas rondan los 1500m. La última reorganización administrativa llevada a cabo por la Diputación Foral de Álava en 1983, optó por recuperar el criterio paisajístico como principio general para la estructuración espacial. Digo recuperar porque tal y como demostraré en el capítulo 6, tradicionalmente, las unidades paisajísticas representaban también unidades socioeconómicas, culturales y de gobierno local. Sin embargo, la demarcación administrativa actual no se corresponde con la organización territorial tradicional.

La comarca de Montaña Alavesa pertenece administrativamente a la Cuadrilla de Campezo cuya cabecera comarcal es el pueblo de Santa Cruz de Campezo, ubicado en el amplio valle creado por el río Ega. La cuadrilla representa un sistema de organización territorial histórico y característico de Álava la cual divide la provincia en siete entidades forales de este tipo. La cuadrilla de Campezo, como el resto, se compone de diferentes municipios. Los seis municipios que forman esta cuadrilla son Arraia-Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran, Peñacerrada y Valle de Arana. Entre todos ellos suman 48 núcleos de población estructurados en 39 concejos diferentes y administrados por otras tantas juntas administrativas. En la actualidad, la Montaña Alavesa no sólo representa una comarca y una cuadrilla sino también, una hermandad de servicios. Históricamente, las hermandades se constituían por la unión de diferentes pueblos pertenecientes a una misma unidad natural y su objetivo era satisfacer algunas necesidades y servicios de manera conjunta. Por eso, actualmente, al prevalecer el criterio paisajístico en la organización provincial, la comarca de Montaña Alavesa no sólo representa una cuadrilla sino también una hermandad de servicios.

En definitiva, el criterio paisajístico prevalece en la estructuración territorial actual de Álava aunque no del todo. Para delimitar el perímetro comarcal se consideraron como límites administrativos los montes y sierras que actualmente la flanquean. Sin embargo, tradicionalmente, éstos representaban un espacio de interacción social, económica y cultural privilegiado para sus habitantes. Por otro lado, tampoco se tuvieron en cuenta las dos grandes estructuras geográficas claramente diferenciadas dentro de la misma. Me refiero, por un lado, a los amplios valles creados por las cuencas de los ríos Ega e Inglares y por otro, a los valles altos y montes. Estas dos

zonas presentan características idiosincrásicas propias ya que cada una de ellas ha tenido un desarrollo económico y social particular como resultado de las exigencias y posibilidades ofrecidas por el propio medio. Por todo lo anterior, concluyo que la comarca de Montaña Alavesa si bien representa una unidad administrativa, en realidad, no constituye una auténtica unidad sociocultural. El análisis de la zonificación intracomarcal tendrá un mayor desarrollo en el capítulo 6. Sin embargo, en este capítulo dedicado al análisis del contexto geográfico del estudio, dejo constancia de que el proyecto comarcal es relativamente nuevo. Además, al no estar basado en el criterio territorial tradicional, en la práctica necesita ser públicamente reafirmado de manera constante. Por ello, la misma administración organiza o subvenciona diferentes estrategias bien sean de índole cultural, social o económico, para contribuir a tal objetivo. Este es, precisamente, el principal propósito que la administración buscó con su apoyo a la celebración anual del Día del Caballo en la Montaña Alavesa hasta el año 2005.

Volviendo de nuevo al tema de las características físicas de la Montaña Alavesa, ésta se encuentra flanqueada por tres grandes alienaciones montañosas. Al Noroeste, la Sierra de Entzia y Montes de Iturrieta (con cotas máximas de 1200m), al Oeste los Montes de Vitoria y la Sierra de Izki (con cotas máximas de 1180m) y al Sureste las Sierra Codes y Sierra Cantabria (con cotas máximas de 1440m). El clima aquí se conoce como de transición aunque éste varía levemente según la zona y la altitud. Por lo general, a partir de los 700metros de altitud, la temperatura media anual ronda los 10°, los contrastes entre las temperaturas invernales y estivales son acuciantes y las precipitaciones considerables, siendo en forma de nieve numerosos días al año. En definitiva, la comarca se caracteriza tanto por su relieve montuoso como por la dureza de su clima.

Las dos características físicas más reseñables de la comarca hasta ahora citadas, su paisaje montuoso y la dureza de su clima, condicionan al mismo tiempo su estructura demográfica actual. A la baja densidad poblacional señalada anteriormente, fruto del éxodo rural sufrido en este espacio a partir de la década de 1960, hay que añadirle ahora su frágil estructura. En la comarca de Montaña Alavesa tiene lugar un particular acontecimiento demográfico que condiciona al mismo tiempo el desarrollo de otros ámbitos como el económico o el cultural. Me refiero al fenómeno de la estacionalidad el cual ha producido una nueva categoría demográfica; la población flexible. Como

consecuencia de la dureza climática y de las características del relieve que dificultan la dotación de una adecuada red de carreteras y medios de transporte en toda la comarca, en la Montaña Alavesa se vive un tipo de movimiento poblacional cuyo ritmo es cíclico. Este vaivén de habitantes consiste en que la mayoría de los pueblos de la comarca incrementan su población en ciertas épocas del año (tiempo estival, fines de semana, otras vacaciones o festividades, etc.) mientras que a partir del otoño y hasta bien entrada la primavera, se vacían, algunos casi por completo. Los principales sectores poblacionales son las personas mayores que pasan el duro invierno en su segunda vivienda ubicada casi siempre en la capital, Vitoria-Gasteiz y las personas jóvenes que realizan sus estudios no obligatorios o búsqueda del primer empleo fuera de la comarca. Esta falta de equilibrio estructural ofrece un futuro incierto a la comarca ya que pone en peligro la reproducción de la vida social y económica de la misma.

Paradójicamente, mientras que las características del medio dificultan la reproducción poblacional dentro de la misma, por el contrario, son muy favorables para el desarrollo de actividades económicas tales como la producción de la ganadería equina local. El Caballo de Monte del País Vasco el cual proviene directamente de la yegua de monte alavés, es un animal perfectamente adaptado a esta dureza climática y del relieve. Además de ello, el desarrollo predominantemente agrícola y ganadero de la comarca frente al industrial de la vertiente atlántica del país, ha favorecido el mantenimiento de las principales especies frondosas en la misma, tales como el haya, el roble y la encina. Pero no sólo son propicios para este tipo de producción equina el relieve, el clima y las características vegetativas de algunas zonas de la comarca. Otro hecho fundamental ha sido el tipo de gestión y aprovechamiento comunal de montes y pastos emprendido tradicionalmente por los y las habitantes de Montaña Alavesa.

El monte ha representado un recurso económico muy importante para los pueblos de la comarca que a menudo, confluían en su explotación. Por ello, los y las vecinas de estos pueblos se coordinaban y organizaban para aprovechar de manera comunal sus recursos. De este tipo de acuerdos se crearon diferentes instituciones como las comunidades de montes, parzoneries o divisas. Hoy en día, las comunidades de montes más importantes de toda Álava se encuentran, precisamente, en las sierras y alienaciones montañosas de la comarca como Sierra Cantabria, Toloño, Codes, Entzia, Montes de Iturrieta e Izki. Consecuentemente, esto ha contribuido notablemente al mantenimiento de la superficie boscosa de frondosas que en la actualidad, representa el

63% del territorio comarcal. Por otro lado, la cantidad y calidad de los pastos y especialmente, la abundancia de montes públicos y la costumbre aquí persiste entre los ganaderos locales de aprovechar los mismos de manera mancomunada, continua propiciando el manejo semi-salvaje del caballo de monte en la actualidad. Por todo lo anterior, afirmo que las zonas de montaña dentro de la comarca simbolizan el lugar privilegiado para la producción del Caballo de Monte del País Vasco de toda la provincia. Por ello, tal y como se explicará más detenidamente en el capítulo 6, éstas representan el lugar donde ubico mi investigación. Las zonas propiamente de montaña dentro de la comarca representan un área cultural específica y una de sus características más representativas es el mantenimiento de la raza y el manejo tradicional de la yegua de monte en los mismos.

La enorme adaptabilidad que presenta la raza del Caballo de Monte del País Vasco ante las duras exigencias de las zonas de montaña de la comarca, contrasta con la dificultad de mantener una estructura poblacional estable en la zona. Sin embargo, como consecuencia de su gran adaptabilidad, la recuperación de la producción equina de monte aquí, constituye una estratégica iniciativa de desarrollo rural para estas zonas de montaña. La administración local, consciente de este potencial, también está implicada en la promoción de esta raza equina de monte aunque su interés no es tanto económico como político. Estrategias como el Día del Caballo en la Montaña Alavesa contribuyen a construir el caballo como icono para el proyecto territorial administrativo. Sin embargo, la lógica implícita en tal estrategia será la construcción metonímica del espacio ya que se basa en tomar las características y elementos propios de las zonas propiamente de montaña como identificativas de toda la comarca. Sobre esto volveré más adelante.

CAPÍTULO 5.

EL GANADO CABALLAR: MARCO HISTÓRICO-CULTURAL

El presente capítulo es fundamental para comprender la historicidad de los principales ejes que componen el objeto de estudio. En el mismo, hablo sobre la relación ancestral entre la especie humana y la equina. Esto, a su vez, remitirá a un tema universal ampliamente estudiado por la antropología; la dicotomía entre naturaleza (animal salvaje) y cultura (animal domesticado). Además, el análisis histórico sobre la relación entre el ser humano y el caballo es interesante también porque ofrece numerosos datos acerca del origen de la aversión hacia la carne de caballo.

Sin embargo, a pesar del carácter teórico e histórico del capítulo, su objetivo final es ofrecer algunas claves necesarias para abordar otros temas fundamentales en capítulos posteriores. Por un lado, conocer la presencia histórica y la relación tradicional que han establecido los habitantes de las zonas de montaña de Álava con la especie equina. En segundo lugar, comprender el interés de los ganaderos alaveses por recuperar y mejorar la raza de caballo autóctona. Finalmente, descubrir la funcionalidad derivada del poder simbólico del caballo en la realidad actual de la comarca de Montaña Alavesa.

Debido a la temática del capítulo, a lo largo del mismo mantengo una perspectiva diacrónica. Para su elaboración, además, he recurrido sobre todo a fuentes de información secundarias. Sin embargo, también recojo información obtenida en la entrevista personal realizada a la etóloga escocesa Lucy Rees⁶⁵ durante su estancia en el País Vasco y el manuscrito cedido durante dicha entrevista por la misma. La interpretación particular de Rees sobre la relación histórica y universal entre el ser humano y el caballo es muy significativa porque rompe con el esquema clásico de animal salvaje (naturaleza) *versus* animal domesticado (cultura). Su estilo de doma

⁶⁵ Lucy Rees es una renombrada etóloga equina y precursora de la doma natural de caballos. Durante su visita al centro de equitación Bugati (Lasarte, Guipúzcoa), invitada por la escuela agraria de Mendikoi, en 2004, tuve la ocasión de entrevistarla personalmente. Además Rees me cedió un manuscrito sobre el origen de la relación entre la especie humana y la equina en el que estaba trabajando en aquel momento. Estas son las dos principales fuentes de información primaria que componen este capítulo.

natural, en contraposición a la doma clásica, también se basa en este principio teórico fundamental.

Finalmente, el presente capítulo aporta material interesante para realizar un posible análisis más profundo en el futuro sobre la historia del caballo en Álava. Partiendo de los conocimientos expuestos en este capítulo en el siguiente realizaré una breve reseña sobre este tema y recogeré algunos datos sobre los orígenes del caballo en la comarca de Montaña Alavesa.

5.1. La mente del caballo según la perspectiva de la doma natural

Antes de analizar la naturaleza y el desarrollo de la relación histórica entre la especie humana y la equina, me parece fundamental tener en cuenta ciertas características sobre el comportamiento característico de estos animales. En este sentido, recojo las aportaciones de la etóloga Lucy Rees la cual conoce en profundidad, tanto teórica como prácticamente, la mente de este animal. Para ello, Rees parte de los principios teóricos de la doma natural.

El material documental más interesante que he utilizado sobre las características de la doma natural es un vídeo grabado hace 30 años en el desierto de Arizona (Estados Unidos). En el curso de doma natural que Rees impartió en Bugati en mayo del 2004, tuve la oportunidad de ver este video de un gran valor etnográfico. En él se muestra cómo esta joven etóloga le propone a un cowboy bajar una manada de mustangs salvajes⁶⁶ de una finca abandonada. Cada uno elige entonces un semental con el que trabajar y mostrar ante la cámara sus técnicas de doma y la evolución de los animales durante los días que dura el reto.

Se improvisaron dos corrales contiguos en un lugar tranquilo y alejado donde cada uno desarrolló sus técnicas con el animal elegido. Finalmente, los dos consiguieron domar a sus caballos aunque los métodos empleados por uno y otro fueron totalmente diferentes. La primera gran diferencia que se aprecia en el video es que Rees no permitió que castraran a su caballo mientras que el cowboy, cuchillo afilado en mano,

⁶⁶ Los mustangs son un tipo de raza de caballo que viven en estado salvaje en las amplias llanadas americanas y que descienden de los caballos de raza castellana que a partir del siglo XV fueron llevados por los colonos españoles al continente americano (Abad Calvarin, 1999:32)

fue la primera “lección” que enseñó al suyo. El estado de shock continuo en el que se observa al caballo del cowboy difiere considerablemente del ambiente tranquilo y armónico que se respira en el corral de Rees. En resumen, el método de doma del cowboy, método tradicional y estandarizado por otra parte, se basa en el dominio mediante la fuerza del animal y lo que busca es la sumisión de éste ante su dueño o dueña. Los principios de la doma natural, sin embargo, son considerablemente diferentes. La doma natural de Rees se basa en el acto comunicativo. Así lo explicaba ella:

Los caballos no son muy intelectuales pero sí muy, muy emocionales y complicados como nosotros: “quiero pero tengo miedo”, “igual mis amigos están por ahí y yo debería de ir”... Por eso, la comunicación con él nunca puede ser unidireccional, también tenemos que escuchar y entender al caballo (Comunicación personal. Lucy Rees, 24 de mayo del 2004 en Lasarte)

El método de la doma natural parte del principio de que efectivamente, existe un código de comunicación propio de la especie equina y sólo mediante el aprendizaje y la comprensión del mismo se puede realizar una doma satisfactoria para ambas partes. Si la persona entiende y adquiere este código, podrá comunicarse con el animal y llegar a establecer una relación natural, exenta de estrés y represión hacia el mismo. El principio básico de la doma natural es que cuando seamos capaces de establecer el diálogo corporal inteligible para el caballo éste nos tratará como si fuéramos uno de los suyos y comenzará a darse una auténtica comprensión mutua.

En la práctica, tal y como ocurre en el adiestramiento de cualquier tipo de animal, el proceso consiste en mostrarnos como líderes ante el mismo y que él nos reconozca como tales. Pero el líder debe de ser una figura positiva para el caballo. Una figura en la cual poder confiar y sentirse seguro ante cualquier situación amenazante y para ello, el primer requisito es demostrarle pacíficamente que efectivamente, puede confiar en nosotros como los líderes de la manada. Para que un caballo nos reconozca como líderes, y confíe plenamente en nosotros, Rees afirma que es necesario tener en cuenta ciertos principios de psicología animal. Estos se adquirirán actuando bajo su código de interpretación del mundo y prestando atención a los siguientes aspectos.

El primer principio se refiere a las señales. Los caballos están continuamente transmitiendo información sobre lo que sienten, cómo lo sienten, qué les preocupa etc. y todo esto mediante señales que el caballista deberá saber observar, interpretar y atender

(Rees 2000: 143-145). El segundo principio es el de la temporización que consiste en tener en cuenta los diferentes momentos del animal tanto en su etapa de la vida, su estado de ánimo, o el microtiempo (las fracciones de segundo anteriores a una acción). Para asegurar una comunicación óptima con el animal hay que saber encontrar el momento adecuado (Rees 2000:145-146). El tercer aspecto que hay que tener en cuenta es el foco de atención. Los caballos están en continua alerta y tenemos que saber prestar atención a lo mismo que ellos para tranquilizarles y comunicarles que no deben asustarse por nada mientras nosotros estemos allí (Rees 2000:146-147). El siguiente principio se refiere a la tensión. Los caballos son muy sensibles a la tensión ajena y además, ésta es contagiosa, por eso, hay que cultivar una conducta relajada para ganarse su confianza (Rees 2000:147-149). La energía es otro aspecto fundamental a tener en cuenta en nuestra comunicación con el caballo. El caballo es un animal con una energía asombrosa y que conviene no reprimir sino todo lo contrario, sobre todo antes de ponernos a trabajar con él. Una forma de asegurarnos de que nos preste atención es dejar que libere sus tensiones con anterioridad a realizar el trabajo con él (Rees 2000:149-153). Finalmente, el espacio es uno de los aspectos más importantes durante la doma. La invasión del espacio es el aspecto que mayor tensión suscita en el caballo. Ganarnos su confianza significa ser admitidos dentro de su espacio personal y tratarnos como a iguales. Tal es la relevancia que este principio tiene en la doma que incluso es uno de los aspectos definitorios de un caballo domado:

Aquel que acepta que las personas entren en su espacio personal (distancia individual); acepta a una persona sobre su lomo o un carro detrás de él; y está suficientemente relajado como para ceder a la presión antes que para combatirla (Rees 2000:154)

Aún así, la doma natural de Rees es consciente de que las relaciones entre la raza humana y la equina son hostiles por naturaleza y esto condiciona el trabajo. Esta hostilidad es producto de millones de años de evolución donde el caballo ha sido un animal de presa y el ser humano uno de sus principales enemigos naturales; sus cazadores. Consciente de los condicionantes de la particular evolución morfológica de ambas especies, Lucy Rees ha dedicado parte importante de su trabajo a investigar sobre la naturaleza de las relaciones establecidas entre la especie humana y la equina a lo largo de la historia. En el siguiente punto analizo este tema por considerarlo relevante

para comprender las interpretaciones actuales sobre estos animales y los diferentes prejuicios y tabúes que existen en relación a ciertas prácticas con los mismos.

5.2. Interpretación sobre la relación histórica entre la especie humana y la equina

Desde que el ser humano comenzó a relacionarse⁶⁷ con la especie equina hace por lo menos 27.000 años, el paralelismo entre la historia de la humanidad y la de los caballos resulta impresionante. Desde los orígenes de esta relación, el caballo ha sido protagonista de los ámbitos más relevantes de la sociedad tales como la economía (como medio de transporte o en actividades agrícolas y ganaderas), la defensa (como animal de guerra), poder (como símbolo de riqueza), etc.

Como consecuencia de la estrecha e íntima relación establecida entre ambas especies a lo largo de la historia, muchos etólogos equinos como Rees afirman que las actitudes de los caballistas hacia sus caballos reflejan y siempre han reflejado, la filosofía y la moral de su cultura. Es decir, que la cultura y la forma de ser de un grupo humano queda reflejada de alguna manera, en la forma en la cual se relaciona con sus caballos (Rees 2004). En la entrevista que le realicé, Rees se expresaba de la siguiente manera en relación a esta idea:

Existen grandes diferencias entre culturas en el tratamiento hacia los animales y en particular hacia los caballos. Creo que esto tiene mucha relación con el sistema social y así, he comprobado que en los países del Norte existe mucho más respeto verdadero con los animales como otro ser... más igualitario... pero en el Sur nadie comunica con ellos. Sobre todo se emplea la fuerza y el castigo (comunicación personal, 25 de mayo del 2004)

La relación que las diversas culturas tienen con los caballos es muy diferente. Por ejemplo, las culturas nativas de América o la mongola han vivido tradicionalmente entre caballos y piensan que este animal tiene una conexión con el otro mundo. Debido a su naturaleza supra-humana, dependen de ellos tanto material como espiritualmente. Sin embargo, esta concepción espiritual del caballo se complementa con otra

⁶⁷ Considero que la relación entre ambas especies comenzó cuando el ser humano comenzó a cazar caballos. La domesticación de los mismos llegó miles de años más tarde así que el primer contacto que se estableció fue el del cazador y su presa.

materialista puesto que entre las mismas culturas también es costumbre consumir su carne o leche así como utilizar sus crines o piel para la elaboración de distintos objetos.

Esta idea es muy interesante para esta investigación porque nos invita a repensar las actitudes que los ganaderos de equino de Montaña Alavesa tienen hacia sus caballos y observar posibles paralelismos entre éstas y los valores y forma de ser de la cultura local.

La conexión entre los caballos y los humanos se debe a las múltiples funciones que éste ha cumplido para el ser humano durante miles de años. Sólo en el último siglo han perdido toda función práctica en nuestra sociedad. Ya no vamos a la guerra en caballo, no son nuestro principal medio de transporte ni se utilizan en la agricultura o la ganadería por poner algunos ejemplos. En la actualidad, su principal uso se dirige a satisfacer otras necesidades relacionadas con el ocio y el placer. Ante esta realidad, la producción de caballo de carne, aún siendo una práctica minoritaria en nuestro país, se erige como una forma de re-funcionalización de este animal que al mismo tiempo, favorece el desarrollo de la especie.

5.2.1. Los orígenes de la relación entre el ser humano y el caballo

El análisis sobre el desarrollo de la humanidad debería realizarse paralelamente al de la especie equina ya que tal y como he indicado arriba, los humanos hemos empleado caballos en el desarrollo de nuestras actividades más comunes, bien fueran económicas, políticas, bélicas, culturales, etc.

El origen de tal relación se remonta hasta el Paleolítico Superior. Así lo confirman los restos de arte Paleolítico y especialmente parietal, producido por nuestros antecesores, los Homo Sapiens. El arte Paleolítico en Europa se extiende desde hace unos 30.000 años a 8.500 años y fue cronológica y espacialmente bastante homogéneo (Leroi-Gourhan 1984: 331). En las siguientes fases culturales del ser humano, el Mesolítico y especialmente el Neolítico, el arte rupestre desaparece y con él las representaciones de caballos. Sin embargo, tal y como tendremos ocasión de comprobar en este trabajo, la percepción tanto práctica como mística del caballo por parte del ser humano continuó tomando formas cada vez más complejas.

Respecto al arte parietal y los temas por él representados, parece que los animales y concretamente, los grandes herbívoros como bisontes, caballos, ciervos,

renos, mamuts, etc. suscitaban especial atención entre nuestros antecesores. También se encuentran otros símbolos o elementos abstractos como vulvas, elementos fálicos, negativos de manos, formas geométricas, etc. pero en la mayoría de los casos estos se representan junto con alguna figura de animal (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo, 2005:100). Las primeras representaciones rupestres se realizaron en la franja franco-cantábrica y de ahí se fue extendiendo al resto de Europa (Leroi Gourhan 1984:331). El foco más denso abarca Asturias, los Montes Cantábricos, el País Vasco, los Pirineos y el sudOeste de Francia (Leroi-Gourhan 1994:77).

La interpretación de las figuras representadas y su combinación han creado dos teorías principales sobre las posibles motivaciones de nuestros antepasados. La primera teoría, de orientación materialista, argumenta que la diversidad y cantidad de animales representados dan fe del tipo de economía y alimentación propias de estos grupos de cazadores que dependían de los mismos para sobrevivir. Por otro lado, una segunda teoría subraya ante todo el aspecto simbólico y mágico de las figuras representadas.

En cualquier caso, la diversa información que se maneja, bien sea del análisis del arte paleolítico o de los restos óseos encontrados en la misma época, concluye que antes de la domesticación de los caballos éstos ya fueron cazados por los humanos. Este hecho corrobora la teoría materialista citada en el párrafo anterior. Las pinturas que datan por lo menos del año 13.000 a. de C. encontradas en Lascaux y en Santander así como los restos óseos de Salutré o Lascaux que datan de la misma época, informan sobre las técnicas de caza empleadas con los caballos. Lo más sencillo y por lo tanto, habitual, a la hora de cazar las manadas de caballos, era provocar la estampida de los mismos. Varios hombres armados con palos dirigían a los animales hacia un escarpado o precipicio y allí, provocaban su caída al vacío. Otra técnica menos eficaz pero que también fue desarrollada, era la de acorralarlos en algún callejón sin salida natural y una vez allí, matarlos a golpes (Gomez Tabanera 1980:142-143; Hartley Edwards 2002:28).

La segunda teoría, la simbólica, ha sido la más desarrollada. Según la misma, los animales más dibujados, los caballos y los bisontes, no resultaban precisamente fáciles de cazar mientras que el ciervo, el animal más consumido en aquella época, apenas aparece representado. Además, muchas de las figuras de caballos que datan alrededor del 22.000 al 15.000 a. de C. son yeguas claramente preñadas y a menudo, con heridas en el cuerpo, lo que hace pensar en un culto de fecundidad de la caza; otros conjuntos muestran a niños girando entorno a un caballo (Leroi Gourhan 1984: 342). Por ello, la

teoría que parece cobrar más relevancia es aquella que afirma que las personas del Paleolítico sintieran cierta fascinación mágica por los caballos y por eso, los representaban artísticamente de forma habitual.

Esta teoría mágica y simbólica ha tenido diferentes desarrollos y como consecuencia, surgen cuatro grandes tendencias dentro de la misma. La primera, generada durante la primera mitad del siglo XX, propone que las figuras de animales del arte paleolítico remiten a figuras totémicas de los grupos de cazadores del paleolítico superior. La segunda interpretación, desarrollada por el prehistoriador francés H. Breuil, afirma que las pinturas propiciaban actos de magia simpática (por contacto o proximidad). Así, los humanos del paleolítico, antes de sus partidas de caza, representarían los animales predilectos en las paredes de las cuevas, con la intención de ‘poseerlos’ y ‘cazarlos simbólicamente’ para posteriormente, facilitar las actividades cinegéticas. Estas teorías sufrieron diferentes críticas, entre ellas, el hecho de que ninguna de las dos explicase el significado de los signos abstractos (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo, 2005:104).

Las interpretaciones contemporáneas surgen con la influencia de la antropología estructuralista a partir de la segunda mitad del siglo XX. El antropólogo y prehistoriador francés André Leroi-Gourhan creó la línea teórica más importante en este sentido. Con él comienzan las interpretaciones semióticas de los símbolos rupestres, abstractos y figurativos. La aportación teórica más reseñable es aquella que interpreta la cueva o caverna como un ‘santuario’. Según esta teoría, existe cierta ordenación o estructura entre las figuras representadas y su ubicación en la cueva. Un profundo análisis sobre la estructura que mantienen las representaciones artísticas en las cuevas concluye que éstas parecen hacer alusión a las dos fuerzas sobrenaturales opuestas pero complementarias, una femenina (simbolizada mediante representaciones de los órganos sexuales femeninos o animales como el bisonte) y otra masculina (representada por figuras fálicas y animales como el caballo) (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo, 2005:104). Además de esta estructura, parece ser que cada tipo de animal ocupaba un lugar concreto en la cueva. Así, los íbices y los mamuts aparecen cerca de la entrada, es decir, en primer lugar. Las manadas de caballos y bisontes por otro lado, se representaban en la zona central de la cavidad y muy a menudo, aparecen adornados con otros elementos. Finalmente, los animales más feroces como el oso, el león o el rinoceronte aparecen en la parte más interior, inaccesible y oscura de la gruta. Este hecho podría explicar el

verdadero valor simbólico de cada animal aunque no deja de ser una interpretación particular no exenta de críticas (Rees 2004).

Finalmente, una cuarta teoría más reciente que las anteriores aunque de influencia estructuralista también, es la que relaciona el arte rupestre paleolítico con los rituales chamánicos. Según la misma, las representaciones artísticas remiten a las visiones de los chamanes prehistóricos. El chamanismo se fundamenta en una realidad no visible que interactúa con la realidad visible. La intervención sobre esta realidad no visible se hace posible mediante la modificación del estado normal de conciencia mediante diferentes mecanismos. Según los estudios neuropsicológicos realizados en este sentido, los procesos de alteración de conciencia pasan por diferentes estadios. Entre estos estadios se encuentran la percepción de una serie de figuras abstractas que se dan al comienzo de la alucinación. Cuando el estado de trance aumenta, se da la alucinación icónica donde además de las formas abstractas también se materializa la visión de elementos figurativos. En consecuencia, esta teoría explicaría los dos tipos de representaciones que se suceden en el arte rupestre, a saber, las figuras abstractas y las figurativas, los animales (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo, 2005:105).

En resumen, las representaciones de caballos del arte paleolítico han dado lugar a dos tipos de interpretaciones. Por un lado, una más materialista que enfatiza sobre todo la representación de la economía y la forma de vida de estas comunidades ligada estrechamente a la caza. Por otro lado, la interpretación simbólica de la realidad que se traduce en cuatro formas diferentes de entender la magia manifiesta por este animal y resto de representaciones. Las cuatro interpretaciones simbólicas del arte rupestre desarrolladas hasta el momento son el análisis totémico, la magia simpática, la semiótica y finalmente, la teoría chamanica. Según todas las teorías, el caballo es un símbolo central dentro del análisis del arte rupestre.

Un estudio sistemático realizado sobre 1794 conjuntos artísticos de la zona franco-cantábrica muestra que entre los temas tratados, ‘caballos, signos y bisontes’ representan el 54% de toda la población. En definitiva, el caballo está siempre presente en el tiempo y en el espacio Paleolítico, no sólo en el arte parietal sino también en el mobiliario (Leroi-Gourhan 1994:83,97). Las primeras pinturas rupestres de caballos claramente identificables se sitúan entre 25.000 y 20.000 años antes de nuestra era y se ubican en el Norte de la Península Ibérica y el Sur de Francia tal y como ya he apuntado. Sin embargo, se han encontrado imágenes creadas hace 30.000 años que

representan cabezas o cuartos delanteros de animales y que a pesar de ser muy abstractos, todo indica que algunos de ellos también hacen referencia a esta especie (Leroi-Gourhan 1994:80). Por lo tanto, se puede afirmar sin miedo a equivocarse que los orígenes del ser humano confluyen con los de la especie equina y la relación establecida con la misma tiene una larga historia que ha ido evolucionando conociendo siempre nuevas formas de relación y explotación de los mismos.

Además de las diversas teorías creadas sobre la función de los caballos en el arte paleolítico, también han surgido otras relativas a los diferentes morfotipos de caballo que vivieron en Europa durante el cuaternario. Estos análisis son muy relevantes ya que tenemos que tener en cuenta que de aquellos primeros caballos representados por nuestros antecesores surgieron después las razas equinas actuales.

El origen del caballo procede de América del Norte y surge hace unos 60 millones de años, durante el Eoceno Inferior. Según la teoría más extendida el antecesor del género equino fue el *Eohippus*, un animal parecido a la liebre actual. El *Eohippus* fue evolucionando hasta que en el Plioceno Medio (hace unos 6 millones de años) surgió el primer representante del caballo actual en la especie *Pliohippus* (Arciniega; Ferreras: 1935:69-71). Por aquel entonces, el continente americano y el asiático estaban unidos y como consecuencia de las pésimas condiciones climáticas y el hielo glacial, la mayor parte de la especie equina surgida en América emigró a las estepas Asiáticas y de ahí a Europa y África. Se estima que estas migraciones tuvieron lugar hace un millón de años, hasta el final de la época glacial. Los que se quedaron en América no sobrevivieron y terminaron por extinguirse hasta que varios millones de años después (en el siglo XVI de nuestra historia), los colonizadores introdujeran el caballo de nuevo en el continente (Hartley Edwards 2002:13).

Respecto a los antepasados inmediatos del caballo doméstico y las especies salvajes modernas, la teoría más aceptada es aquella que defiende que los mismos provienen de tres especies primitivas de caballo. Aún así, la adaptación a los diferentes entornos del cuaternario dio lugar a numerosos tipos de equus, si bien, todos ellos respondían a los tres morfotipos a continuación descritos. El primero, el *Equus ferus Pallas* o más conocido como Przewalski, procede de Mongolia y se trata del caballo salvaje asiático. Éste es el único caballo verdaderamente salvaje que existe en la actualidad. La segunda forma es la del *Equus Gmelini* o caballo Tarpan procedente de las estepas del Sur de Rusia aunque también se extendió por el este de Europa y las

estepas de Ucrania. Los ejemplares que existen en la actualidad se han cruzado con ganado doméstico. Finalmente, el *Equus caballus silvaticus* o el caballo de bosque característicamente pesado, fuerte, bajo, grasoso y con extremidades cortas perfectamente adecuado a los bosques y tierras pantanosas características del Norte de Europa durante los periodos interglaciares. Por su procedencia, a los dos primeros morfotipos se los conoce como caballos orientales y al último, como caballo occidental.

En la actualidad, dentro de la especie *Equus Caballus* moderno, se distingue entre ligeros (caballos de montura o enganche), el poni (es una subdivisión del caballo ligero) y los caballos de tiro pesado. Es muy probable que el origen de las razas de tiro o de carne actuales proceda del caballo occidental o de bosque sin desestimar tampoco posibles cruces con el caballo salvaje asiático y otras variaciones procedentes de cambios ambientales. Los caballos ligeros por su parte, provienen de los caballos orientales (Hartley Edwards: 2002:14-15; Arciniega & Ferreras 1935:88). Por lo tanto, el origen del Caballo de Monte del País Vasco en tanto caballo de carne, se encuentra en el ancestral caballo occidental, es decir, en el morfotipo típico de las zonas boscosas y relieve intrincado de Europa. De aquí su gran adaptabilidad al duro clima y relieve de las zonas montañosas de la comarca.

Posteriormente, hace unos 10.000 años se dio una transformación climática de carácter global que supuso la llegada de una nueva época dentro del cuaternario, me refiero al Holoceno. Los cambios producidos tras la última fase de la glaciación Würm causaron el aumento de la temperatura de la Tierra y las transformaciones vividas a consecuencia de ello, modificaron totalmente la evolución cultural del linaje humano dando paso a una nueva situación cultural, el Neolítico.

Los hielos de la glaciación fueron reduciéndose hacia el Norte de Europa quedando así nuevos territorios al descubierto como parte de las Islas Británicas, Escandinavia o Europa septentrional. Por otro lado, entre los cambios sufridos en las zonas que ya estaban habitadas por los humanos del Paleolítico encontramos el considerable crecimiento de la masa forestal y con ello, una mayor biodiversidad de paisajes y de especies animales y vegetales. Sin embargo, este mismo hecho también produjo que la mayoría de los animales herbívoros de comportamiento gregario que tradicionalmente habían ocupado las amplias extensiones europeas y que habían sido presas habituales de los cazadores del Paleolítico emigraran hacia el Norte en busca de zonas abiertas para pastar. Los herbívoros gregarios quedaron circunscritos a las zonas

que aún mantenían un paisaje deforestado y extensos pastos y en consecuencia, las manadas de caballos y bisontes prácticamente desaparecieron de Europa (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo 2005).

La nueva situación climática y ambiental de la Tierra produjo importantes cambios alimentarios en el linaje humano de la época y la adaptación a la nueva realidad derivó en un importante momento de innovaciones y revoluciones culturales y técnicas que produjeron el desarrollo de la economía de producción, es decir, la agricultura y la ganadería. Estas actividades fomentaron la domesticación de algunas especies de animales por primera vez en la historia.

El perro fue el primer animal domesticado por el ser humano en el Paleolítico Superior. Ocurrió cuando nuestros antecesores se percataron de los beneficios de dominar a las manadas de lobos que vivían cerca de sus campamentos y utilizarlos en tareas tales como la caza o la recolección. Sin embargo, la domesticación de otras especies para la ganadería fue posterior ya que ésta surgió en el Neolítico, hacia el año 9.000 a.C. en el Próximo Oriente (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo 2005:130,133). Los primeros animales que se domesticaron fueron los artiodáctilos o de uña partida como la oveja, la cabra, la vaca y el cerdo. Esto se debe a que los artiodáctilos recién nacidos duermen mientras las madres comen y dado su relativo pequeño tamaño, resultan fáciles de robar. Además, enfrentarse al ataque de una madre de artiodáctilo en un momento dado era un hecho asumible por aquellas personas armadas.

Pese a que los caballos fueron muy atractivos para la especie humana desde sus orígenes (así lo demostraban las ancestrales pinturas rupestres), su domesticación, en cambio, resultaba considerablemente más difícil que la de los anteriores. Los potros siempre están al lado de sus madres y por eso, atraparlos resultaba tan difícil como atrapar a la propia madre. Debido a lo anterior, la domesticación del caballo no se dio hasta finales del Neolítico, hace unos 6.000 o 5.000 años. A partir de ese momento, el empleo del caballo en la vida cotidiana y otros descubrimientos tales como el de la rueda y el carro, contribuyeron al desarrollo y la especialización de las dos grandes formas de vida que ha desarrollado el ser humano; la agrícola sedentaria y la nómada. Pero la domesticación del caballo, además de beneficios económicos, también contribuyó al desarrollo de otros aspectos sociales como el poder, la defensa, aspectos lúdicos, etc. A partir de ese momento, el caballo comenzó a tomar un lugar cada vez más importante en la historia de la humanidad.

5.2.2. El surgimiento de la domesticación del caballo

El comienzo de la domesticación de manadas de caballos se atribuye a las tribus nómadas arias de las estepas del Mar Negro y Caspio. Aquellas comunidades pastoriles ya tenían experiencia en la domesticación de cabras, ovejas y renos aunque la del caballo era diferente. Es muy probable que la domesticación de los caballos se realizara por motivos prácticos ya que éstos presentaban mayores ventajas que el resto de animales ante los duros y largos inviernos puesto que son capaces de buscar alimento en las severas condiciones climáticas de la estepa escarbando con sus cascos bajo la nieve (Hartley Erdward 2002:29).

El proceso mismo de domesticación resulta una incógnita. La hipótesis elaborada por Lucy Rees que se basa en su extenso conocimiento sobre el comportamiento de los caballos y especialmente, el de las razas salvajes o semisalvajes actuales, es la siguiente. Rees parte de la dificultad que supone mantener o juntar una manada de caballos salvajes en un lugar o un recinto cerrado. Es evidente que sobre todo, los machos más jóvenes, se pondrían muy nerviosos y agresivos. Por eso, la explicación que encuentra Rees a este respecto es que aquellos primeros caballos tuvieron que sentirse considerablemente relajados y cómodos en el hipotético lugar donde se llevaría a cabo la domesticación de los mismos. Sin lugar a dudas, la manera más efectiva de retener o atrapar a cualquier animal es dándole comida. Por ello, Rees de haber sido una de aquellas personas que domesticaron por primera vez en la historia un caballo, explica cómo hubiera procedido. En el frío invierno amontonaría paja⁶⁸ en la nieve, allí donde estuvieran los caballos. El siguiente paso sería crear una zona cerrada en forma de 'U' aprovechando el follaje. Poco a poco, cada día colocaría ese montón de paja cada vez más adentro del improvisado recinto. Los caballos, hambrientos por la nieve, entrarían en el recinto abierto a comer aquella paja mientras que día a día se haría más estrecha la entrada. De esta forma llegaría un día en el que el recinto estuviera totalmente cerrado y los caballos, familiarizados con ese entorno, no se mostrarían tan

⁶⁸ Para cuando se procede a la domesticación del caballo la agricultura que había comenzado en el Neolítico ya estaba ampliamente extendida siendo las diferentes variedades de trigo los primeros vegetales en domesticar.

agresivos (Rees 2004). No deja de tratarse de una hipótesis aunque bastante factible, teniendo en cuenta tanto los recursos disponibles de la época como el conocimiento de la persona que las formula.

Los caballos salvajes viven en manadas de dos tipos; la del grupo reproductivo y la del grupo de jóvenes solteros. El grupo reproductivo está formado por unas siete yeguas y uno o dos sementales con sus potros menores de tres años. La yegua más vieja es la líder de la manada y sus decisiones suelen ser respetadas por el resto. El semental, por su lado, es responsable de la seguridad del grupo. Normalmente, cada manada siempre se mueve por un espacio delimitado. Los potros dejan estas manadas con unos tres años y se juntan entre ellos creando la manada de los solteros. Los sementales no crearán su propio grupo reproductivo antes de cumplir los siete años. Por este motivo, los potros permanecen algunos años en estas manadas de potros jóvenes caracterizadas por su energía y vigor así como por sus constantes demostraciones de fuerza y potencia.

Teniendo en cuenta las características anteriores, lo más probable es que los primeros en entrar en el recinto a comer aquella paja fueran los potros más jóvenes debido a su carácter intrépido y vigoroso. Una vez allí, el olor a excrementos atraería a otras manadas a la zona. Aún así, la domesticación propiamente dicha se realizaría con los caballos nacidos en el propio recinto puesto que siempre resulta más fácil que un caballo se acostumbre a la presencia humana si lo hace desde pequeño. Por eso, una vez atraída la manada al recinto, las crías resultantes eran el siguiente aspecto importante a tratar. Es muy probable que teniendo en cuenta el carácter perturbador de los sementales, éstos se excluyeran del recinto desde el primer momento. La forma de propiciar la cría sería atando a las yeguas en celo y atrayendo así a sementales salvajes para cubrirlas, tal y como se sigue desarrollando en la actualidad en distintos lugares del mundo con manadas salvajes o semisalvajes. Los machos jóvenes nacidos ya en cautividad se utilizarían para carne y otros se castrarían para reducir su instinto agresivo y poder así trabajar con ellos. Las potras se dejarían para reproducción y para la producción de leche (Hartley Edwards 2002: 31).

En definitiva, la domesticación de la especie equina tuvo que ser fruto de un complejo proceso de análisis previo basado en el propio conocimiento de la especie. Sin embargo, el esfuerzo valía la pena ya que el caballo presentaba un potencial diferente al de los animales de uña partida hasta entonces domesticados. Como consecuencia de su morfología, ésta permitía ser montados y utilizados como transporte o arrastre. Para

satisfacer este interés, el ser humano comenzó a seleccionar los ejemplares más dóciles. Sin lugar a dudas, la domesticación del caballo en este sentido supuso un gran avance para la humanidad ya que por primera vez en la historia, le proporcionó una movilidad de la que antes no había gozado y que repercutió favorablemente en su economía y en la mejora de las condiciones de vida. En consecuencia, la costumbre de cuidar caballos se extendió rápidamente por el territorio ocupado por los grupos pastoriles de la época. Desde el Mar Negro hacia Oriente, hasta el amplio camino del Altai al Oeste de Siberia, nació una nueva relación entre el ser humano y el caballo. Aquellos grupos humanos domesticaron los caballos tanto para el consumo de su carne o leche como para utilizarlos para montura, sin embargo, los restos arqueológicos encontrados también demuestran que algunos de ellos, los trataban con especial respeto. Algunos restos encontrados hablan sobre la glorificación de estos animales pues se han encontrado personas de la época enterradas con el que previsiblemente fuera su caballo de montura. Además de este tipo de enterramiento, también se realizaban otro tipo de ritos o celebraciones funerarias tal y como indican los adornos, cada vez más complejos, encontrados en caballos enterrados. También es bastante común, por ejemplo, encontrar restos de yeguas enterradas bajo algún manzano aunque no se sepa la verdadera motivación de esta práctica (Rees 2004).

La cría de manadas de caballos fue, por lo tanto, el primer modelo de relación entre el ser humano y el caballo protagonizada por primera vez por la cultura kurgan. A comienzos de la edad de los metales, en una zona muy extensa de las estepas euroasiáticas, desde el Norte del Mar Negro hasta el Norte de Mongolia se desarrollaron las comunidades kurgan. Estas comunidades basaban su economía en el pastoreo y en ellas se evidencia por primera vez el uso del caballo como animal doméstico (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo 2005:183). Los restos arqueológicos encontrados hacen pensar que en sus orígenes, se trataba de sociedades de carácter nómada y de comportamiento belicoso y que por sus propias necesidades fueron creando una estrecha relación con los caballos, de hecho, la domesticación del caballo y el temprano uso del carro son considerados los principales factores que justifican la rápida expansión de la cultura kurgan por todas las estepas del Mar Negro.

Según las interpretaciones realizadas por Rees, los kurgan cuidaban de sus animales durante el día y a las noches los guardaban en lugares cerrados. El uso principal del mismo era el abastecimiento de carne o de leche tal y como ya he indicado

antes. Muy probablemente, otras manadas también se criasen tempranamente para monta. Además, la mejora de los procesos agrícolas también favorecieron la alimentación doméstica de los caballos que combinado con una crianza selectiva, dio como resultado caballos más grandes, fuertes y rápidos.

En definitiva, tras el periodo Paleolítico donde el caballo era presa habitual de los humanos, posteriormente, las relaciones que se establecieron a partir del Neolítico consistieron en la domesticación de la especie equina para alimento (carne y leche) pero también como animales de monta. Esto benefició tanto el desarrollo de la agricultura de las culturas sedentarias como la expansión de las culturas nómadas kurgan.

5.2.3. El caballo en las culturas nómadas

Las tribus protoindoeuropeas de las estepas asiáticas pronto se percataron de los beneficios del caballo para el desarrollo de su forma de vida. Con la domesticación del caballo surgieron diferentes tipos de nomadismo. Aparentemente, el nomadismo parece una sencilla forma de vida pero, en realidad, no lo es tanto. No resulta fácil llevar consigo todo lo que una persona necesita para vivir y recorrer así largas distancias en busca de forraje para la ganadería. Además, hay que desarrollar un profundo respeto hacia el medio y una compleja comunicación con los otros grupos nómadas para asegurar el abastecimiento para todos y evitar así constantes conflictos.

Esta cultura se desarrolló en las estepas Euroasiáticas, desde el Mar Negro hasta el Pacífico. La riqueza de estas tribus pastoriles euroasiáticas estribaba sobre todo en el ganado bovino, ovino y cabrío. Tras la domesticación del caballo, éstos también se convirtieron en una parte importante de su economía. Además de posibilitar los largos desplazamientos y el transporte de personas y enseres, el consumo de su carne y productos derivados resultaban fundamentales para su dieta.

Durante el tercer y el segundo milenio a.C., los nómadas esteparios estructuraban sus comunidades alrededor de sus manadas pero el rápido aumento del ganado también produjo la necesidad de disfrutar de mayores extensiones de pasto. Esto les obligó a buscar nuevas tierras y así se fueron extendiendo del Noreste de Irán, al Noroeste de Persia y Asia menor. Los caballos jugaron un papel fundamental en la conquista de estas tierras porque además de su valor como medio de transporte, también

fueron imprescindibles para las primeras incursiones bélicas entre pueblos nómadas (Hartley Edwards 2002:32).

La relevancia de la cultura caballar de las primeras tribus nómadas produjo que la riqueza de sus miembros se midiese también en relación al número de ejemplares que poseían. Tal fue el valor otorgado al caballo que tal y como hemos comprobado, a menudo, eran enterrados con sus animales. Por lo tanto, el caballo no sólo era importante para la economía de aquellos grupos sino que cada vez comenzó a tener un peso más importante también en su vida religiosa. Muy probablemente, el chamanismo estuviera ampliamente extendido entre las citadas culturas. Dentro del mismo, los caballos cumplían una función espiritual muy importante al ser considerados los espíritus guías de las personas. Por eso, los jinetes nómadas prestaban especial atención a lo que sus animales les comunicaban porque creían que eran poseedores de un tipo de conocimiento que las personas no tenían (Rees 2004).

Otras culturas nómadas que enseguida integraron el caballo como parte fundamental de su forma de vida fueron los nómadas nativos americanos. Cuando Cristóbal Colón llegó al continente americano en 1492 portando consigo 30 caballos de raza castellana o mesteña criada principalmente en la meseta de la Península Ibérica, hacía unos 8.000 años que esta especie se había extinguido en América. Sin embargo, en tan solo 400 años, la población equina alcanzó 25 millones en América, un tercio de la población humana (Hatley Edwards 2002:216). Los testimonios que se conservan de aquellos conquistadores aseguran que al principio, aquellas culturas nativas americanas sentían auténtico pavor hacia el caballo y más concretamente, hacía la figura de los caballeros acorazados. Sin embargo, no hizo falta que transcurriera demasiado tiempo para que los mismos se percataran de los beneficios de este animal y desarrollaran su propia cultura caballar.

La raza de caballo mesteña llevada a América en el siglo XV dio lugar a la raza autóctona, Mustang, de naturaleza salvaje o semisalvaje. Los nativos eran expertos atrapando a estos caballos, especialmente al final del invierno cuando ya estaban especialmente debilitados por las largas nevadas. La forma de atrapar a los caballos salvajes por parte de los nativos americanos fue derivando en un método de doma particular que contemplaba actitudes tales como hablar suavemente al animal, frotarle el lomo con una cuerda o una manta para acostumbrarlo al contacto humano, montarlos en ríos para hacerles perder el miedo a los distintos medios, etc. Este tipo de doma se

asemeja mucho a la doma natural de Rees y según su opinión, gracias a los conocimientos de los nativos americanos, incluso la doma tradicional de los cowboys caracterizada por su crueldad hacia el animal, fue suavizada en cierta manera.

La cultura ecuestre de los nativos de las praderas americanas se desarrolló entre 1540 y 1880. Con el trueque, el robo o la captura de ganado equino surgió una nueva era de nomadismo ecuestre y sin lugar a dudas, los nativos americanos han sido los últimos grandes pueblos jinetes del mundo (Hartley Edwards 2002:222).

Los bisontes eran esenciales en la economía de los nativos americanos porque de ellos obtenían no solo la carne necesaria para todo el año sino también otros derivados como pieles, ropa, cuerdas, material para realizar los *tepi*, etc. El empleo de caballos a partir del siglo XVI facilitó en gran medida la caza del bisonte aunque también les benefició en otras actividades tales como en los cambios de campamentos ya que les servían tanto como animales de transporte como de carga. Así, hacia mediados del siglo XIX, las familias de nativos americanos necesitaban por lo menos unos 12 caballos para suplir sus necesidades de caza, guerra o traslado. Por este motivo, en 1874 el gobierno estimó que unos 120.000 nativos de las praderas poseían 160.000 caballos y se convirtieron también en los criadores de razas tan representativas en la actualidad como la Appaloosa o el Poni indio. La creación y el desarrollo de diferentes tipos de razas adecuadas a cada necesidad la realizaban mediante la cría selectiva y la castración, además, otorgaban cuidados especiales a los caballos de caza y los de guerra (Hartley Edwards 2002:222-223).

Por lo tanto, desde que aquellas culturas nómadas de las estepas del Mar Negro domesticaron los caballos hace ya unos 6.000 años, éste animal ha sido imprescindible para el desarrollo de este tipo de vida y economía. La razón es que los caballos facilitaban tanto el nomadismo, el pastoreo de otros animales así como el abastecimiento de ciertos productos como leche, kumis, pieles o carne.

5.2.4. El empleo de caballos en los carros

El descubrimiento más importante de la Edad de Bronce, la rueda, resultó vital, entre otras muchas cosas, para establecer el futuro de las relaciones entre la especie humana y la equina. Más tarde, la mejora de la técnica de la rueda y la invención del carro fueron totalmente decisivas no solo para el porvenir de las sociedades agrícolas

sino también para aquellas que tuvieron intereses bélicos. De hecho, la rueda se inventó antes que las monturas o los estribos y de aquí deriva la hipótesis que afirma que los caballos fueron utilizados para enganchar carros casi al mismo tiempo o quizás antes, que su utilización como montura. En cualquier caso, la diferencia estribaría en las condiciones del propio terreno, así, mientras que las llanuras abiertas de Siria, Egipto y los valles de Iran eran propicios para el empleo de carros, en las zonas más montañosas era más fácil ir montado encima (Hartley Erwards 2002:32).

El desarrollo de los carros y el empleo del caballo con los mismos creó una nueva relación entre ambas especies. Esta relación difería considerablemente de la que los nómadas mantenían con sus animales puesto que suponía la casi completa desaparición del contacto físico más o menos igualitario establecido con el animal, ya que a partir de entonces, ese contacto se realizaría mediante una rienda u otro artefacto.

Los grandes imperios como el de Mesopotamia, Egipto o China pronto se dieron cuenta del valor del caballo como animal de guerra y especialmente, del empleo de carros. Las tropas en carruajes se convirtieron en un complemento fundamental para el ejército de aquellas civilizaciones. Sin lugar a dudas, el triunfo de los Hititas de Asia Menor sobre otras grandes civilizaciones como la egipcia, se debió en gran medida al famoso carro de combate hitita, altamente especializado. Por consiguiente, los Hititas también desarrollaron un vasto conocimiento sobre el manejo de los caballos en los carros y las diferentes técnicas que debían emplearse con los mismos tal y como demuestra el libro del hitita Kikkuli escrito en el año 1360 a.C. En el mismo cuenta cómo entrenar y domar caballos con fines militares y da recomendaciones sobre su alimentación o el ejercicio sistemático que debían realizar.

Los fósiles encontrados en la antigua Mesopotamia, Arabia y África, demuestran que allí no hubo caballos salvajes. Éstos provenían, por lo tanto, de los caballos salvajes de Europa y Asia. Lo que sí había eran diferentes tipos de burros y en Mesopotamia, el onagro, un tipo de burro bastante grande y de difícil temperamento, se utilizaba para tirar de los carruajes mucho antes de la domesticación e introducción de caballos los cuales les sustituyeron (Hartley Erwards 2002:30). En el Norte de África habitaba el burro salvaje de África el cual fue el origen de los animales de tiro empleados en Egipto y Mesopotamia. En cualquier caso, este tipo de burro resultaba muy difícil de domar porque era completamente salvaje así que solucionaron el problema conquistando las zonas de Asia menor donde abundaban los caballos. Los caballos, por lo tanto, fueron

introducidos con posterioridad en Mesopotamia y por eso, quizás, éstos no tenían ningún papel relevante en su pensamiento tradicional y religioso. Además, se trataba de una civilización teóricamente más avanzada la cual no vivía bajo las fuerzas de la naturaleza. A pesar de ello, muchos dioses de Mesopotamia seguían representado animales tales como toros, corderos, leones, culebras, etc, aunque el sol y los dioses del tiempo comenzaban a ser considerablemente más importantes que los animales.

En India y más tarde también Persia, los caballos blancos, considerados caballos del sol, fueron deificados. En India, por ejemplo, se dejaba un semental blanco pacer libremente durante todo un año y después, era sacrificado mediante un rito específico. El caballo simbolizaba el cosmos y los reyes obtenían todo su poder mediante la sangre derramada en el sacrificio. Como ya he indicado, el cuerpo del caballo en su totalidad, representaba el todo, el cosmos, y así, la simbología empleada era la siguiente; la cabeza del caballo sacrificado representaba el amanecer, sus ojos el sol, su respiración el aire, su boca abierta representaba el fuego del sacrificio, su espalda el cielo y su abdomen la atmósfera, la tierra es la parte baja de la tripa, las estaciones sus extremidades, el día y la noche sus patas, las estrellas sus huesos su carne las nubes, la comida del interior de su tripa es la arena, los ríos sus entrañas, los montes su pulmones y el hígado, su pelo son las plantas y los árboles, el sol del amanecer es su parte delantera y el sol del atardecer su parte trasera. Así, cuando el caballo abre su boca representa el amanecer, cuando mueve su cabeza indica truenos y cuando orina llueve. Esta importante ceremonia de sacrificio continuó realizándose durante mil quinientos años (Rees 2004).

En la cultura china que también desarrolló una larga tradición en el empleo de carros, se sacrificaban grandes cantidades de caballos y luego se realizaban enterramientos y ceremonias masivas. Más adelante, sustituyeron a los animales por representaciones de barro o cerámica de los mismos. El descubrimiento más conocido en este sentido son los famosos soldados de terracota. Se trata de un conjunto escultórico compuesto de unas 7.000 piezas entre soldados y caballos que fueron descubiertos bajo tierra custodiando la tumba del primer emperador chino Qin Shi Huang hacia el año 210 a.C. Los caballos del citado conjunto aparecen acompañando tanto a los soldados como en grupos de cuatro tirando de carros de bronce.

En definitiva, el caballo no sólo representó el desarrollo de las culturas nómadas sino que las sedentarias también obtuvieron importantes beneficios de su utilización. El caballo posibilitó y en otras ocasiones, mejoró el uso del carro que en un primer

momento se empleaba, sobre todo, con fines bélicos. La cría de caballos con fines alimenticios (consumo de su carne y leche) dejó paso poco a poco a otros usos como el transporte o la guerra. Este hecho, a su vez, favoreció la cría selectiva y mejora de las razas en busca de animales más rápidos, fuertes y mejor preparados para los requerimientos de tales actividades.

5.2.5. El caballo en la caza

Tal y como ya he afirmado y aunque resulte paradójico, la primera relación establecida entre la especie humana y la equina fue la de cazador y presa. Sin embargo, tan pronto como el caballo fue domesticado, el ser humano pronto se percató de las ventajas que el uso del mismo ofrecía para la caza de otras especies.

Al principio, los caballos se montaban con sillas propias para montar burros y mulas. Sin embargo, tal y como muestran unos frisos encontrados en Nineveh (capital del antiguo país de Asiria) que datan del año 645 a.C., algunas personas aparecen ya montadas en unas sillas mucho más estables que las anteriores. Tal y como testimonian los dibujos, los asirios cazaban leones montados a caballo lo cual significa que aquellas personas debían ser excelentes jinetes. Los caballos representados además, son de gran tamaño, muy musculosos y aparentemente muy bien alimentados (Rees 2004)

Los cazadores asirios, cazaban con arco y flechas montados en sus caballos por lo que para asegurar la precisión del lanzamiento, era necesario que el caballo fuera capaz de mantener la misma dirección. Esto no es sencillo porque fácilmente podría sentirse intimidado por su enemigo natural, el depredador hacia el que se dirigía. Esto significa que el caballo empleado en la caza tenía que estar mejor domado que los caballos para carruaje porque era necesario maniobrar rápidamente, que se moviera con sigilo y tuviera gran poder imaginativo y de reacción. En un entretallado que se encuentra en el *British Museum* de Londres, se muestra precisamente uno de los trucos empleados por estos primeros cazadores con sus caballos. Los jinetes asirios utilizaban riendas de gran peso así, cuando el cazador las soltaba para utilizar el arco, el caballo seguía manteniendo el contacto con el bocado (o freno). Esto le daba la sensación de que el jinete seguía en contacto con las riendas y por lo tanto, se mantenía la orden anteriormente dada.

El empleo del caballo en la caza no sólo de leones sino también del burro salvaje, el cerdo, el ciervo, el lobo, etc. permanece hasta nuestros días. Cazar ciertos animales en particular puede ser un deporte peligroso y el cazador a menudo, le debe su vida al caballo. Desde la Antigüedad, el adiestramiento dependía sobre todo de los mozos de caballos, lo cierto es que cada jinete o cazador, debía enseñarle personalmente ciertas cosas a su caballo. Por este motivo, dentro de la educación de los nobles y los aristócratas se otorgaba especial atención al manejo del caballo.

Por otro lado, de la evolución del empleo del caballo en la caza deportiva de los primeros aristócratas surgieron los primeros caballos destinados al juego y el ocio. El entrenamiento del noble y del aristócrata para la caza, muy a menudo se realizaba mediante juegos. Entre los aristócratas persas, por ejemplo, estaba muy difundido el polo o la caza de la pelota a caballo.

Del empleo del caballo en la caza deportiva y en definitiva, de su uso como animal de ocio para el ser humano, surge el primer libro metodológico sobre cómo montar y manejar adecuadamente un caballo. El libro se titula *El maestro de la caballería* y fue escrito por el general griego Jenofonte (430-356 a.C.) el cual estaba totalmente influenciado por la idea de armonía desarrollada por los filósofos contemporáneos. Jenofonte empleó y aplicó esa idea al arte ecuestre. Por armonía entendía la combinación e integración de las partes, de tal forma que Surgiera una unidad ordenada más estable. Sin lugar a dudas, no existe una palabra que explique mejor la imagen del jinete montando a su caballo. Es necesaria la unión armónica entre ambos y que ninguno de los dos domine al otro. Para eso, decía Jenofonte, resulta imprescindible que el jinete conozca y sienta a su caballo. Para conseguir tal armonía, Jenofonte fundamenta sus principios partiendo de la idea de la psique del jinete y la del caballo. Resulta bastante avanzado para la época que Jenofonte hablará ya sobre la psique del caballo, recordemos que la doma natural de caballos tiene como principio fundamental el trabajo sobre la psique del animal.

Además de su funcionalidad y de su extendido empleo, el caballo era especialmente importante en la religión griega. La mitología griega hace numerosas referencias al caballo. Ares, dios de la guerra, conducía un carro tirado por cuatro caballos blancos, símbolo de pureza. La religión persa también tenía una figura similar a ésta, Mitrás, dios de la luz que conducía un carro tirado por cuatro caballos blancos inmortales. Los seguidores de este dios sacrificaban caballos blancos en su honor y con

este fin obtenían de los cilicios, a modo de tributo, un caballo blanco cada día del año (Hartley Edwards 2002:34). Los griegos también sacrificaban caballos blancos en honor a Poseidon que además de ser el rey del mar, también se le atribuye la creación de los caballos. Por ello, la forma de sacrificar a los animales en su honor era ahogándolos en el mar tirándolos por un precipicio, por ejemplo. Deméter, diosa de las mujeres, matrimonios y agricultura, se representaba con la cabeza de una yegua negra (Hartley Edwards 2002:39). Por lo tanto, la simbología del caballo continúa en el tiempo y se hace cada vez más importante y compleja.

En resumen, el empleo del caballo en la caza surge con la mejora de la técnica de la monta. Ésta se trabajaba mediante juegos y deportes antiguos practicados por nobles y aristócratas tales como el polo. Además, Jenofonte recoge por primera vez en la historia todos estos conocimientos sobre el caballo en un libro. En cualquier caso, el empleo del caballo en estas actividades, ayudó a estrechar lazos entre éstos y sus jinetes favoreciendo también la deificación de los mismos. En la Antigüedad era muy habitual la celebración de ritos que tenían como eje central los caballos y a menudo, se realizaban sacrificios de animales. Todo ello demuestra que el valor simbólico del caballo era ya muy importante en la Antigüedad.

5.2.6. Los primeros caballeros-héroes europeos

Tal y como he indicado arriba, los jinetes originarios proceden de las tribus nómadas asiáticas. Sin embargo, a partir del primer milenio a. C. surge también entre las primeras culturas europeas como la griega y las tribus nómadas occidentales, el interés hacia este animal. La idea del caballero se desarrolló en la cultura anglosajona de la Edad Media aunque en realidad, proviene de la concepción griega de héroe. El héroe montado a caballo, es un noble que ofrece sus servicios y los de su caballo a su príncipe o estado. Este tipo de soldado surgió en Grecia aunque pronto se expandió la idea hasta el siglo XVI por toda Roma, Iberia y Europa en general.

El caballo empleado para guerrear, como el de caza, era animal de una sola persona hecho que le otorgaba un gran valor personal. Al principio, sólo se utilizaban para trasladar a los hombres hasta la batalla pero pronto se percataron del beneficio de utilizarlos también dentro de la misma. Enfrentarse a un hombre montado a caballo resultaba un hecho bastante temible. Los caballos de guerra estaban adiestrados para dar

vueltas, hacer cabriolas y piruetas. Incluso, se sabe que los caballos empleados por los héroes romanos eran capaces de recoger la espada de su jinete del suelo si a éste se la caía en plena batalla. Tener un buen semental adiestrado para la batalla era muy importante no sólo para el combate sino para escapar malherido guiado por el animal, en caso necesario. Además, estos animales también eran capaces de recorrer largas distancias portando a sus jinetes. Por todo ello, el caballo pronto se convirtió también en un arma bélica imprescindible y así ha sido hasta no hace mucho tiempo.

Las tribus occidentales del Norte de Grecia y Roma, influenciadas por las tribus nómadas, también desarrollaron la idea del jinete. Muchas de estas tribus (Celtas, Teutones, Eslavos o Bálticos), incluso, tienen sus orígenes en las culturas caballerizas orientales. Al principio, los caballos que empleaban eran muy pequeños, una especie de poni, aunque pronto fueron consiguiendo caballos de mayor tamaño. Estos jinetes fueron mejorando el arte de guerrear sobre un caballo. Una vez más podemos comprobar que casi desde su domesticación, hasta bien entrado el siglo XVIII, los caballos han sido imprescindibles en los campos de batalla. A pesar de que con la invención de las armas de fuego éstos fueron perdiendo su relevancia en el ejército, todavía en la primera Guerra Mundial existía un regimiento de caballería (Hartley Edwards 2002:316).

En el Imperio Romano, el empleo del caballo era algo muy habitual no sólo en las batallas sino también en las carreras de cuadrigas o jinetes, en el circo y concretamente, en los espectáculos de caza de animales salvajes. El rápido y amplio desarrollo del Imperio Romano y la buena red de comunicaciones que crearon favorecieron, entre otros aspectos, la cría y el desarrollo caballar. Las abundantes manadas de yeguas reproductivas procedían, en su mayoría, de Noric (Austria) y los caballos para caballería, a su vez, los importaban de Iberia. Así fueron creando su propia raza que resultó un animal muy fuerte, de amplia grupa y muy ágil, perfecto para soldados y jinetes.

El Imperio Romano cayó en el siglo V con la invasión de los ‘barbaros’. Las culturas bárbaras se asentaron en las tierras del Imperio, asimilaron la religión cristiana y crearon sus propias clases dirigentes. En los próximos años las luchas entre tribus o el deseo de los hombres feudales de convertirse en reyes, creó el caos y un ambiente bélico. En este contexto, poseer un caballo fuerte y ágil, como la raza creada por los romanos, era muy importante.

El cristianismo ya estaba muy afincado cuando cayó el Imperio Romano y pronto expandió su influencia y poder por toda Europa. La educación quedó en manos de la iglesia la cual se caracterizó, desde un primer momento, por suprimir todo aquello que la doctrina no concebía. En cuanto a la actitud del cristianismo hacia los animales, partía de la idea de que Dios había otorgado a Adam todo el poder sobre éstos. Algunos interpretaron esta idea cómo la necesidad de que el hombre (el ser humano) cuidara de los animales. La gran mayoría, en cambio, comenzó a tratarlos como meros instrumentos. Los animales, incapaces de razonar, se regían por emociones primarias. Incluso, en ocasiones o ciertos animales, se consideraban más cercanos al diablo que a dios y se relacionaban con prácticas de brujería. Muchos animales dejaron de ser sagrados, como el caballo, para pasar a ser todo lo contrario. En este ambiente era bastante habitual la celebración de juicios de animales por considerar que éstos encarnaban al diablo y, tras el juicio del que por lo general, solían salir culpables, se les sacrificaba. Respecto al tema concreto que nos ocupa, el obispo de Alemania Bonifacio, ordenó la muerte de numerosos caballos salvajes en el año 732 d.C. porque eran objeto de sacrificios paganos. Además, su contemporáneo, el Papa Gregorio III (731-741), se caracterizó por la lucha personal que llevó contra el consumo de carne de caballo. Argumentaba que se trataba de un hecho detestable, e inmundo quien lo realizase (Buxadé 1996). Lo que se pretendía era evitar posibles contagios con el diablo mediante el contacto directo con los caballos, especialmente, con los salvajes o semi-salvajes. Este hecho es muy interesante para mi investigación puesto que se trata de la primera y más contundente restricción alimentaria relacionada con la carne de équido. En el capítulo 10 volveré a este tema. Por ahora sólo me interesa reiterar que hasta este momento y desde el comienzo de la relación entre ambas especies, el consumo de carne de caballo por parte del ser humano ha sido un hecho habitual en la historia.

Al mismo tiempo, el cristianismo se convirtió en una parte esencial del código de los caballeros. Los caballeros de la Edad Media llevaban armadura de pecho, lanza y espada. Esto suponía guiar al caballo con las piernas. Las grandes batallas del medioevo resultaron fatales para los caballos. En el viaje emprendido a Jerusalem en el contexto de la primera Cruzada, la mayoría de los caballos murieron antes de llegar a su destino. Sin embargo, la literatura épica de la época o las canciones de gesta, ayudaron a resaltar el estoicismo de estos caballeros y también el de sus animales, aunque la realidad fue bien distinta y el respeto y aprecio hacia los mismos a penas existía.

Los caballos del Norte de Europa eran muy resistentes pero rudos a la vez. Dada su rusticidad, la función que cumplían en las batallas era, principalmente, la de contener a modo de pared móvil. En el Sur de Europa, concretamente en Iberia, la realidad de la raza equina y su manejo era diferente. Los caballos en Iberia eran más ágiles, flexibles y sensibles que los del Norte. Además, en Iberia se desarrolló un manejo particular antes de la invasión Árabe. A partir de entonces (año 711), los caballos árabes tuvieron gran influencia sobre los íberos y también sobre el manejo del mismo en la batalla. Así se fueron gestando los dos tipos de caballerías empleadas en toda batalla a partir de la Edad Media, una ligera para las exploraciones y otra pesada (acorazada) para la batalla en sí misma. La primera forma se introdujo más tarde que la segunda en Europa Occidental. Procede de las tácticas de ejércitos anteriores como el griego que utilizaban las caballerías para reconocer el terreno previo a la batalla o lanzar jabalinas desde la distancia. Por su parte, la caballería pesada surge durante los siglos VII y VIII en el contexto de las invasiones musulmanas. Así, los grandes protagonistas del ejército cristiano fueron las tropas de caballeros acorazados y muy disciplinados cuyo objetivo en el campo de batalla era cerrar las filas formando una muralla de acero impenetrable (Hartley Edwards 2002:68).

A medida que la caballería iba tomando cada vez más importancia, la información sobre el manejo del animal y también sobre sus cuidados y bienestar fue proliferando. El ejército fue creando sus reglas de caballería y esto ayudó a afianzar el sentimiento de control y confianza de los soldados hacia sus caballos. Así, el entrenamiento militar basado en la disciplina y la repetición, creó en poco tiempo caballos y jinetes muy competentes para las tareas bélicas.

5.2.7. La monta académica de caballos

El adiestramiento sistemático de caballos comenzó con el Imperio Persa (a partir del siglo VI a.C.). Los persas crearon la raza nísea, un tipo de caballo grande y muy apropiado para la guerra. Estos caballos eran criados, alimentados y entrenados cuidadosamente. También crearon un juego muy similar al polo para el cual hacían falta caballos bien adiestrados (Hartley Edwards 2002:34).

Tal y como ya he apuntado, el general y filósofo griego Jenofonte, escribió un novedoso manual sobre adiestramiento y manejo de la caballería. Jenofonte tenía

especial interés en dar a conocer sus conocimientos sobre el caballo también entre los nobles y aristócratas de las ciudades cuya relación con estos animales era menos habitual. De esta forma se fueron expandiendo sus ideas sobre la armonía entre el caballo y su jinete no solo en Grecia sino también por el resto de sus colonias tales como Nápoles, Sicilia y muy probablemente también, por el Sur de Portugal y España. Lo cierto es que no existe ningún documento que verifique este hecho, pero el resurgimiento de la monta académica en el Renacimiento hace pensar que el modelo de monta armónico Surgido en Grecia continuó desarrollándose en sus colonias aunque no quedara constancia escrita de aquello. La posible explicación a este hecho es que durante la Edad Media, el que no había recibido una educación en latín no poseía cultura escrita puesto que la mayoría de las culturas locales eran ágrafas. Pero la falta de tradición escrita sobre la doma del caballo perdura hasta nuestro tiempo e incluso en la actualidad, en aquellos lugares de Portugal y España donde predomina el manejo clásico del caballo, su transmisión se hace, principalmente, de forma oral.

Se sabe que el estilo de equitación iniciado en Grecia continuó durante el Imperio Bizantino que recogió muchos aspectos del Griego y expandió después, todo su poder y conocimiento tras la caída del Imperio Romano. Los jóvenes bizantinos eran instruidos en el hipódromo de Constantinopla. Existe una historia en relación a las 4 figuras de bronce en forma de caballo que adornaban las columnas del hipódromo de la ciudad y que actualmente se conocen como los caballos de San Marcos. Estas figuras, si no son griegas, lo cierto es que son una copia exacta del arte griego. Cuando los Venecianos invadieron Bizancio robaron dichas figuras y de la misma forma, más adelante, cuando Napoleón conquistó Venecia se llevo los caballos de bronce a los jardines Tuileries de Paris. Después de la batalla de Waterloo, los Venecianos recuperaron las figuras y las colocaron delante de la catedral de San Marcos. En la segunda Guerra Mundial permanecieron tapadas y en la actualidad se pueden ver en el interior de la catedral para protegerlas de la contaminación y las palomas. Sin lugar a duda, los caballos de bronce de Constantinopla simbolizan una parte importante de la historia occidental.

El hipódromo bizantino se convirtió en un escenario privilegiado para la reafirmación de los más altos ideales estéticos bizantinos y el aprendizaje y demostración del manejo virtuoso del caballo. Allí se recreaban e integraban las diferentes técnicas de monta y manejo de caballo recogidas tanto de la corte Persa como

de Grecia. Cuando el Imperio Bizantino comenzó a decaer, muchos nobles se trasladaron a otras ciudades importantes de la época como Nápoles, a donde, entre otras cosas, también exportaron sus conocimientos sobre la monta académica tradicional de caballos.

El sistema feudal cayó tras la Muerte Negra. Después de esto, floreció el comercio, las ciudades y las universidades. Se dio el desarrollo de la literatura, la invención de la imprenta y los filósofos árabes y españoles integraron la influencia griega en su pensamiento. Todos estos cambios acabaron con el monopolio que la iglesia tenía sobre la educación y floreció la cultura y el arte que se denominó Renacentista.

El Renacimiento surgió en Europa entre los siglos XV y XVI y se caracterizó por el renacer del interés hacia las culturas clásicas. En el contexto ecuestre, el retorno a las enseñanzas clásicas comportó una vez más, el redescubrimiento de la obra del griego Jenofonte. Montar en el picadero formaba parte de la educación del caballero renacentista aunque ya no se hacía con fines bélicos sino artísticos. Este es el origen de la denominada equitación clásica. Su foco de interés se centró en Italia, concretamente en Nápoles donde ya desde el siglo XII existía una gran tradición ecuestre (Hartley Edwards 2002:96). En este contexto, muchos nobles europeos iban a Italia a recibir educación y la equitación formaba parte de ella en el Renacimiento. Uno de los protagonistas de aquella época en este sentido fue Federico Grisone, el cual escribió el famoso libro *Las reglas de la equitación* (1550). Grisone inauguró en la ciudad de Nápoles una de las más renombradas y célebres escuelas de equitación del mundo (Rees 2004).

La Escuela Española de Equitación de Viena fue otra de las academias ecuestres más antiguas de Europa. Se estableció en el año 1572 y era un organismo adjunto a la corte, destinada a educar a la nobleza en el arte ecuestre. Su nombre proviene de los caballos españoles importados que se utilizaron en los comienzos de la escuela, aunque más tarde se creó su propia yeguada en Lippiza y sus descendientes fueron los creadores de la denominada raza lipizana actual (Hartley Edwards 2002:102).

Muchos maestros franceses fueron instruidos también por las escuelas italianas, entre otros, Antoine de Pluvinel. Pluvinel fue instructor de equitación de Luis XIII y el encargado de expandir entre la corte los conocimientos adquiridos en Nápoles. Sus técnicas no eran coercitivas y su verdadero objetivo era encontrar la elasticidad y la

agilidad del caballo. Del mismo tiempo fue el Conde de Newcastle el cual hizo lo propio en Inglaterra. Aseguran las fuentes históricas que él fue la primera persona que instruyó a los caballos para dar vueltas sobre sí mismos y para esto, empleó caballos españoles porque además de ser más obedientes, tienen la tendencia natural de girar sobre sí mismos y bajar la grupa o parte trasera de su cuerpo cuando se sienten provocados. Las razas de caballo del Norte, sin embargo, presentan mayores dificultades y los caballos Árabes, hacen todo lo contrario ante la misma situación.

En la misma época de Pluvinel y del Duque de Newcastle vivió el filósofo francés, Rene Descartes. Sus formulaciones teóricas sobre el método científico y las reglas sobre las que opera el universo fueron muy importantes no sólo para establecer las bases de la era de la razón sino también para el desarrollo del mundo moderno actual. Para Descartes como para Platón, los cuerpos biológicos son objetos de estudio de la física puesto que hay que entenderlos de la misma manera que los cuerpos inanimados en tanto que son igualmente mecánicos. La mente y el alma por el contrario son completamente diferentes y se basan en diferentes principios. Descartes negó la posibilidad de que los animales tuvieran mente o alma y en consecuencia, afirmó que eran completamente mecánicos, meros objetos biológicos. El pensamiento filosófico de Descartes, muy cercano también al pensamiento de la iglesia, fomentó un tipo de relación dominante y utilitarista sobre los animales y también, como no, sobre los caballos.

La Revolución Francesa terminó con la aristocracia en Francia y en consecuencia, con todos sus símbolos como la Academia de Equitación de Versalles, inspirada en los conocimientos recogidos de la escuela italiana. Más tarde, Napoleón la refundó, instaurando esta vez un modelo de equitación más próximo a la caballería y menos al arte ecuestre. Como consecuencia de esta reformulación de las escuelas de equitación, los ejercicios realizados en las altas academias de equitación eran en realidad ejercicios formalizados de movimientos comunes empleados en el campo de batalla. Sin embargo, los caballos allí instruidos no eran capaces de luchar en el campo de batalla porque en realidad, estas técnicas eran en la práctica totalmente artísticas.

Los caballos instruidos en las academias de equitación a penas gozan de libertad y todos sus movimientos se encuentran altamente controlados. El tipo de animal que surge de estos centros es un animal elegante, responsable, disciplinado y muy obediente, un ejemplo de cuerpo dócil. Este modelo de caballo dista mucho del empleado en la

caza o la guerra. Sin embargo, pronto surgió entre las clases altas europeas el deseo de domar a los caballos siguiendo estos principios e ideales. Bajo este ideal de caballería siguieron actuando las escuelas de Saumur Hanover⁶⁹. Sin embargo, seguir fielmente los principios de la caballería tal y como se pretendía era completamente imposible, entre otros motivos porque el tipo de caballo había cambiado. Los caballos rústicos del Norte no tenían las mismas habilidades y la flexibilidad que los ibéricos, sin embargo, su presencia era considerablemente abundante en Europa. Por ello, la introducción de estas razas pesadas europeas en la doma y la equitación, produjo también un cambio en las técnicas empleadas.

5.2.8. Los caballos para competición: las carreras

El empleo de animales en deportes y juegos ha sido un hecho muy popular a lo largo de la historia. Los vaqueros, por ejemplo, disfrutaban atrapando terneros y para ello, desarrollaron diferentes técnicas como echarles el lazo o tirarse encima de ellos. En las culturas nómadas se solían organizar peleas contra cabras y los niños también organizaban carreras con éstas. Por supuesto, el empleo de caballos en el juego también ha sido un hecho habitual y el mejor ejemplo de ello es el polo, de origen persa.

En Grecia, Roma y el Imperio Bizantino, las carreras de cuadrigas creaban gran expectación y los que conducían el carro, solían ser esclavos o deportistas profesionales. Había cuatro grupos, los verdes, los azules, los rojos y los amarillos y cada uno estaba apoyado por una facción política. La rivalidad entre el equipo verde y el azul llegó incluso a vislumbrar las tensiones políticas del momento y así, en el año 532 el emperador bizantino Justiniano, mandó masacrar al equipo verde por sus ideales claramente antimonárquicos, mientras disputaban una carrera en el hipódromo.

En Roma también eran muy famosas las carreras a caballo. Durante la Edad Media se recuperaron las carreras a caballo y en Bretaña, por ejemplo, se hicieron famosas las de ponis. Más adelante, en el siglo XII, el interés por las carreras a caballo se hizo patente y así comenzaron las primeras carreras con apuestas promovidas por Ricardo Corazón de León. Enrique VIII también era un fiel seguidor de estos eventos y

⁶⁹ Creada por el Varon Von Munchhausen en 1734.

además, mostró un gran interés en la cría caballar. Ambos hechos se encuentran muy relacionados ya que la cría caballar sistemática surgió con el desarrollo del empleo de caballos en las carreras.

La cría caballar relacionada con las carreras consistía en reunir y criar a los caballos más fuertes y rápidos de la época. De aquellos surgió una gran variedad de caballos de pedigrí desconocido aunque de sangre claramente oriental. A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, tres de aquellos famosos sementales orientales y unas cuarenta yeguas de sangre mestiza, fueron los fundadores de la famosa raza Pura Sangre, raza propia de carreras en la actualidad.

Los caballos Pura Sangre han glorificado a lo largo de la historia a los que los han montado y enriquecido a sus criadores. Algunos de aquellos caballos se convirtieron incluso en auténticos héroes de culto. Uno de estos caballos fue Godolphin, el cual fue noblemente enterrado, o Eclipse, cuyo esqueleto casi santificado es exhibido en el museo de las carreras de Newmarket (Inglaterra). Red Rum tuvo una vida casi de artista y después de ser retirado hacia apariciones públicas, se vendían sus retratos, esculturas e incluso biografía. Gracias a los caballos de carreras, se recuperó incluso el interés y la atracción general hacia la mitología y el arte equino.

En la actualidad existen tres tipos de carreras de caballos, las de liso (un jinete sobre el caballo recorriendo una distancia que varía entre un kilómetro y medio o seis kilómetros), las de obstáculos (un recorrido que contiene diferentes obstáculos, naturales o no, que el caballo debe sobrepasar) y las de trote o de montura (formato actual de las antiguas carreras de carros) (Hartley 1992; 2002).

Sin lugar a dudas, lo que caracteriza a todas estas carreras y especialmente al primer tipo mencionado, son las apuestas. Las apuestas de carreras de caballo en la actualidad mueven mucho dinero, especialmente en aquellos países con mayor tradición como el Reino Unido. Estamos ante una de las principales funciones que cumple el caballo en la actualidad que es la de cubrir necesidades de ocio relacionadas con el deporte que a menudo implican además, importantes apuestas económicas.

5.2.9. Otras actividades de carácter lúdico o deportivo con caballo

El siglo XX se caracterizó por el aumento considerable de los juegos de competición. Además del aumento de la población, el desarrollo económico vivido con

la modernización también posibilitó este hecho ya que el juego y la competición, pasaron a formar parte de un estilo de vida “exitoso”. En este contexto social donde la rivalidad toma especial importancia, los juegos y deportes competitivos realizados con caballos obtuvieron un gran éxito.

Además de las carreras, el ser humano también realiza otro tipo de actividades lúdicas o de carácter deportivo que tienen como protagonista el caballo. Los concursos de exhibición son una de estas actividades. Estos tienen sus orígenes en las ferias medievales en las que se exhibían y ponían a la venta los animales. Las “ferias” modernas, en cambio, tienen como objetivo principal mejorar la raza y por eso, se valoran tanto la aptitud como la conformación física del animal. Para ello, los animales realizan un circuito establecido donde atendiendo a unas categorías previas deberán superar una serie de pruebas además de mostrarse morfológicamente óptimos. Las pruebas de exhibición realizadas varían según la tradición de cada país pero se pueden observar dos claras tendencias, la británica y la americana. En este último caso, el concurso de exhibición de caballos causa auténtico furor y representa una verdadera industria en el estado. Aunque se trata de otro tipo de concursos, aquí también cabe mencionar la relevancia que tienen los rodeos y los concursos de exhibición del Oeste (Hartley Edwards 2002).

Lucy Rees se muestra reticente ante la exhibición competitiva de caballos. Desde su experiencia ha comprobado que estas exhibiciones de caballos a menudo, implican otra serie de prácticas poco ortodoxas con los animales tales como inyectarles esteroides anabolizantes o cortarles partes de su cuerpo como los bigotes o incluso los genitales (Rees 2004). Sin embargo, existen otro tipo de exhibiciones de nivel inferior donde se exhiben caballos y ponis saludables y armónicos aunque curiosamente, este tipo de exhibiciones no son las que mayor expectación e interés económico y social producen. Estas exhibiciones pueden ser ferias, concursos o subastas y son tan antiguas como la propia cría de caballos. En este sentido, son muy famosas las ferias de Appleby (Gran Bretaña), Jerez (España) o Pushkar (India). En este contexto, también debemos ubicar los concursos morfológicos de Caballo de Monte del País Vasco. En los concursos morfológicos que tienen lugar en la provincia de Álava, cada ganadero baja del monte su ganado para exhibirlo ante la posibilidad de ganar un premio económico

aunque quizás, para los ganaderos, el premio más importante sea el reconocimiento de la calidad de sus caballos por parte tanto del jurado⁷⁰ como de los espectadores. Es evidente que estos caballos no han sufrido ningún tipo de alteración química o física ya que se muestran tal y como viven en estado semisalvaje en los montes de la provincia.

Los juegos al galope y en el caso europeo, el polo, son, junto con las carreras, una de las actividades lúdicas más antiguas realizadas con caballos. Tal y como hemos visto, la domesticación y por lo tanto, la relación constante con caballos se dio por primera vez en Eurasia donde este animal formó rápidamente parte importante de la vida de las culturas tanto nómadas como sedentarias del lugar. Quizás por esta razón, muchos juegos tradicionales realizados con caballos también provienen de aquella zona. Algunos de los juegos consisten en recoger un pañuelo del suelo montado a caballo (*tenge-lyu*), quitarle el sombrero a tu adversario (*papakh-oyuno*) u otros que consisten en acrobacias o luchas sobre caballo. Por otro lado, el juego a caballo más relevante de Europa que ya se ha citado es el polo. De origen persa, fue introducido en Europa por los soldados británicos en el siglo XIX y lo aprendieron de una población local de Manipur, entre Asma y Birmania (Hartley Edwards 2002: 378-379).

Rees, por lo general, es muy crítica con todas las practicas competitivas realizadas con caballos en la actualidad porque cree que son muy agresivas con éstos y que a menudo, les producen enfermedades físicas y mentales e incluso, la muerte. Sin embargo, reconoce que resultaría muy difícil parar este tipo de actividades puesto que en la actualidad, se han convertido en la principal y casi única función de esta especie y a menudo, además, existen importantes intereses económicos y sociales detrás de todas ellas.

5.2.10. El caballo como animal de trabajo

Todos los caballos trabajan de algún modo u otro aunque habría que diferenciar entre los que lo hacen con fines lúdicos y los empleados en sectores del comercio, la industria y la agricultura. La economía mundial y el desarrollo de la humanidad ha

⁷⁰ El jurado de los concursos morfológicos de Caballo de Monte del País Vasco suele estar compuesto por jueces de Asgaequino, Asociación de Ganaderos de Álava de Equino y técnicos de Sergal, Cooperativa de Servicios Ganaderos de Álava.

dependido en gran medida del caballo hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX. Incluso en algunas zonas rurales de Europa Oriental o repúblicas orientales de la antigua Unión Soviética, el caballo sigue siendo un elemento esencial de trabajo en la actualidad (Hartley Edwards 2002:249).

Uno de los principales usos del caballo desde los orígenes de nuestra relación con éste ha sido la de medio de transporte para los seres humanos. Además, tal y como afirma Rees, en este contexto es donde se establece la relación más natural posible entre ser humano y caballo. El pasar mucho tiempo sobre su lomo cabalgando te convierte en su compañero. Rees cuenta varias experiencias que lo demuestran. Dice que tuvo un semental que cuando estaban en el campo y ella dormía, él tenía la costumbre de quedarse de pie a su lado⁷¹. Otro de sus caballos siempre dormía detrás de ella y un tercero, sólo comía cuando ella lo hacía. Este tipo de sintonía es la que se consigue con el caballo cuando se establece una relación natural y seguramente haya persistido así a lo largo de la historia.

Hasta la invención del motor a vapor, todo aquel que disponía de caballo iba montado en él, o tras él, en algún artefacto construido para que tirase del mismo como el carro. Lo que realmente interesaba a la gente que viajaba a caballo no era montarlo adecuadamente sino llegar lo más cómodo posible hasta su destino. Por esto, los caballos más adecuados para este fin eran los más tranquilos. Así surge otro tipo de cría distinta a la de los caballos de carrera, cuyo origen se encuentra muy probablemente, en la Antigüedad, concretamente aquella interesada en crear caballos tranquilos para poder viajar sobre ellos. Los romanos, también criaron grandes manadas de mansos caballos provenientes de razas de ponis del Norte de España que poseían esta cualidad. Los caballos de paso fino, tal y como se les conocía, fue el tipo de caballo más importante para viajar durante la Edad Media. Los caballeros también solían utilizar estos caballos en sus largos viajes en lugar de aquellos empleados en la batalla que lógicamente, eran más intrépidos y enérgicos. En definitiva, el caballo proporcionó movilidad al ser humano y esto condicionó notablemente su devenir en la historia. Las primeras grandes civilizaciones fueron conscientes de ello y entre la variedad de razas creadas siempre prevalecieron aquellas apropiadas para el transporte humano.

⁷¹ Este hábito podemos comprobarlo en cualquier manada de caballos que observemos en el monte u otro contexto natural. Por regla general, mientras unos se tumban para descansar, otros permanecen de pie, velando por la seguridad del grupo.

En Occidente, a medida que mejoraron las vías de comunicación, así lo hicieron también los carruajes, los coches de caballos y los propios animales. Los diferentes usos produjeron una gran variedad de caballos de transporte, así estaban los que tiraban de grandes carruajes que procedían de los Pura Sangre, los caballos para el correo, los caballos empleados por los médicos, los ponis para los niños, etc. En este sentido, cabe destacar la especial relevancia que los caballos han tenido en los sistemas de comunicación de todo el mundo. Ya en el siglo III a.C., los persas se percataron de la trascendencia de emplear caballos para poder comunicarse con los diferentes puntos del imperio. Por ello, crearon un sistema de correos muy eficaz que conectaba Egipto, Asia Menor, India y Grecia, entre otros. Posteriormente, los Imperios Griego y Romano operaron en sus comunicaciones con sistemas similares al persa. El sistema de comunicación persa consistía en relevos de postas situados a distancias de un día a caballo, los romanos lo mejoraron construyendo una red de carreteras que posibilitaron el acceso a los lugares más remotos del imperio. De estos orígenes Surgieron más adelante los sistemas postales europeos y también, el famoso *poni express* americano o las ulteriores diligencias.

Por otro lado, los trabajos realizados por los caballos en las ciudades modernas favorecieron el desarrollo de las mismas al mismo tiempo que paliaban las necesidades creadas por éstas. La población caballar de las ciudades estaba formada por caballos para el reparto de correo, de mercancías y de diligencia, principalmente. Las funciones realizadas variaban desde el reparto de carbón, leche o cerveza, a la recogida de desperdicios, los trabajos propios de bomberos⁷² y policías, los coches fúnebres, el transporte de pasajeros, etc. Los caballos empleados en las grandes ciudades vivían una vida muy dura. Su vida activa duraba unos seis años y durante los mismos sufrían muchos accidentes producidos por el cansancio o por el mal estado de las calles. Una vez muertos, se procesaban minuciosamente puesto que los huesos se empleaban para hacer velas, productos para el cuero o botones; la piel y los cascotes para fabricar pegamento; las crines y colas para tapizar muebles, confeccionar sedales para pescar y arcos de violín, etc. (Hartley Edwards 2002: 252-53). En definitiva, incluso el animal

⁷² Eran muy importantes en la extinción de incendios puesto que el caballo mediante su olfato, era capaz de dirigir a las personas hasta el punto exacto del incendio.

muerto resultaba provechoso y quizás por ello, tampoco se le prestara demasiados cuidados en vida.

La industrialización trajo una vida de explotación para hombres, mujeres niñas y niños y también, como no, para los animales empleados en dichas tareas como los caballos. La nueva era industrial que comenzó en Gran Bretaña a partir del siglo XVIII, dependía casi completamente del trabajo realizado por miles de caballos. Incluso el ferrocarril, un elemento esencial también para el desarrollo industrial dependía de caballos de tiro pesado lo cual contribuyó al comercio de este tipo de razas. Además de posibilitar el transporte de mercancías, materias primas o alimentos mediante el ferrocarril, los caballos también fueron empleados en la extracción de la energía fundamental para el desarrollo de la industria, el carbón. Los caballos empleados en las minas hacían girar las cabrias que subían el carbón, movían maquinaria o arrastraban los vagones. Muchos ponis han vivido bajo tierra desde el siglo XIX (Hartley Edwards 2002:250-251).

En resumen, desde la domesticación el caballo, éste siempre ha trabajado de una u otra forma al servicio de la humanidad. Sin embargo, su uso se hizo más extensivo y diversificado con el advenimiento de la era moderna. Los caballos han representado la clave para el desarrollo económico y social de las sociedades modernas ya que han realizado numerosas tareas propias del desarrollo urbano como aquellas relacionadas con la industria. Una vez más queda patente la función económica del caballo.

5.2.11. Caballos para la agricultura, de carga y de tiro

Desde la domesticación de la especie equina, ésta siempre ha estado presente en el espacio rural como animal de carga y transporte, principalmente. Sin embargo, el empleo de caballos en las actividades agrícolas fue considerablemente posterior. Hasta el siglo XVIII no se emplearon caballos en las actividades agrícolas y los motivos fueron varios. Por un lado, las razas más comunes hasta el siglo XI eran aquellas más pequeñas y sobre todo finas, preferidas por los nobles. Estas razas no estaban morfológicamente preparadas para realizar las duras tareas agrícolas. Por otro lado y unido a lo anterior, los precarios sistemas de arneses y herraduras eran poco eficientes para emplearlos en estas tareas, además de ser caros de mantener. Por otro lado, ya

existían otras especies empleadas históricamente para la realización del trabajo agrícola, me refiero a bueyes y burros.

La creación del caballo agrícola se dio por diferentes motivos. Por una parte, la cría de caballos de guerra, mayores y más fuertes, a partir del siglo XI, fue el principio para la producción de caballos de tiro pesado del tipo belga, Shire o Percheron. Por otra parte, el cambio en el sistema agrícola producido en el siglo XVIII y la fuerte demanda de alimento creada con el desarrollo de las ciudades produjo la invención de una maquinaria agraria cada vez más sofisticada que requería de la tracción rápida y regular de los caballos en detrimento de los lentos bueyes (Hartley Edwards 2002:256). Además, los caballos siempre han presentado una gran ventaja frente a otros animales de trabajo como los bueyes ya que muestran una mayor adaptabilidad a las malas condiciones climáticas y tienen la capacidad de encontrar alimento por sí mismos en terrenos totalmente cubiertos por la nieve.

En poco tiempo, en este nuevo contexto de revolución socioeconómica, poseer algún caballo se convirtió en una cuestión de honor entre los agricultores. En esto también tuvo mucho que ver la fuerte influencia que ejerció en el ideario social la construcción del caballo como símbolo de prestigio social proveniente de la época aristócrata pasada. De hecho, esta conexión entre caballo y prestigio social ha perdurado hasta el presente. En cualquier caso, los primeros ganaderos que emplearon el caballo en las tareas agrícolas pronto observaron el cambio cualitativo tan importante que se había producido en su medio de vida. El caballo agrícola era muy estimado y para demostrarlo públicamente, los agricultores adornaban a sus ejemplares y les colgaban amuletos con el fin de apartar de ellos malos espíritus y favorecer también su imagen.

Para el empleo del caballo en las tareas agrícolas se requiere un profundo conocimiento sobre el caballo y su capacidad de trabajo. Sin embargo, como son animales profundamente receptivos su doma era relativamente fácil. La forma habitual mediante la cual un caballo agrícola interiorizaba los movimientos que en cada fase del proceso tenía que desarrollar era poniendo a trabajar al animal joven con otro más mayor y veterano en la tarea. Por pura imitación, el primero pronto aprendía qué hacer y cómo. A pesar de que necesariamente tenían que aprender las técnicas agrícolas, otra ventaja de emplear caballos en la agricultura es que en diversas situaciones, éste también era capaz de aplicar su inteligencia e imaginación. Los trabajos agrícolas son bastante sistemáticos pero según cual sea la tarea ha realizar, requiere saber actuar de

manera diferente según el momento, saber con qué cantidad de intensidad hay que tirar en cada momento, cómo maniobrar en terrenos dificultosos, etc. Además, debido a su gran adaptabilidad, los caballos agrícolas no se utilizaban exclusivamente para la agricultura. Habitualmente se empleaban también en tareas complementarias a la primera tales como la extracción de carbón o madera en terrenos boscosos y montañosos.

Desde que los caballos se convirtieron en animales de granja, no sólo realizaron trabajos de tiro, también fueron muy importantes como animales de carga contribuyendo así al transporte de materiales diversos. Por todo lo anterior, los caballos han sido muy importantes para la economía local de la mayoría de las zonas rurales y en especial, de aquellas más inhóspitas como las zonas de montaña (como las de la comarca de Montaña Alavesa) puesto que facilitaban el intercambio, comercio y comunicación entre poblaciones.

Tal y como hemos podido comprobar hasta ahora, al principio las diversas razas y tipos de caballo se desarrollaron de manera gradual mediante la propia adaptación de los animales a las características de las regiones en las que habitaban. Más tarde, con la domesticación del mismo, el ser humano intervino en la creación de nuevas razas adaptadas, esta vez, a sus propias necesidades. Con la intervención humana, se aceleró y alteró el desarrollo natural de la especie. Como fruto de todo el proceso anterior, actualmente podemos hablar de dos tipos de caballo. Por un lado, el caballo ligero y por otro, el pesado de tiro. La población mundial de caballos ligeros, empleados en su mayoría para las actividades lúdico-deportivas antes descritas, se fundó sobre los finos y esbeltos caballos de procedencia oriental como el Árabe. Por otro lado, las razas de tiro tienen su origen en Europa y descienden, como ya he mencionado anteriormente, del tipo de caballo originario del bosque.

El Caballo de Monte del País Vasco en concreto, es una raza pesada que se creó de la unión entre las yeguas de raza agrícola propia de las zonas rurales y de montaña de Álava con ejemplares de razas de tiro europeas como el bretón o el belga. Los ganaderos alaveses, visitaron las zonas de producción originarias de estas razas como Bretaña, Bélgica o Normandía y allí seleccionaron y trajeron los mejores sementales para cruzarlos con las yeguas autóctonas. De los cruces establecidos especialmente con las razas bretona y belga, Surgieron ejemplares muy bien adaptados tanto al clima como al relieve de las zonas montañosas de Álava.

El etólogo equino Edwards Hartley describe de la siguiente manera las dos razas europeas originarias del Caballo de Monte del País Vasco:

El caballo de tiro belga o *Brabant* es un caballo corpulento y potente de entre 1,68 y 1,73 m a la cruz. Tiene el dorso corto, es compacto y robusto, con las extremidades peludas. Proporcionalmente la cabeza es pequeña, cuadrada y simple, pero de expresión inteligente. Los aires no pueden describirse como vistosos ni elegantes pero son apropiados para el trabajo para el que se cría, y en el paso, los trancos son singularmente buenos. Además, también se conoce por su gentil temperamento (Hartley Edwards 2002:274-275)

Se trata de una de las razas de tiro más antiguas del mundo y por ello, es muy probable que descienda directamente de los caballos europeos diluviales o de bosque (*equus selvaticus*) antes mencionados. Tal y como ya he dicho, de él han surgido otras razas de tiro actuales. Los ejemplares de hoy en día se han mantenido gracias al empeño de los criadores belgas que no cedieron ante las presiones generadas durante los diferentes periodos bélicos donde la demanda de caballos para caballería era muy importante. Este caballo satisfacía las necesidades creadas por los trabajos tradicionales del lugar y estaba perfectamente adaptado al duro clima, por ello, sus criadores al principio, no permitieron cruzarlos con razas foráneas que pusieran en peligro estas cualidades.

Respecto al caballo de tiro bretón, dice lo siguiente:

La alzada media de este caballo oscila entre 1,52 y 1,63 m y es muy corpulento y 'cuadrado'. Su dureza, fuerza y resistencia al mismo tiempo que su buen temperamento hacen de él un caballo magnífico para cruzarlo con ejemplares de tiro menos desarrollados. A pesar de su ancho y fuerte cuerpo, el bretón es un caballo muy ágil y veloz.

En la actualidad existen dos tipos de caballo bretón el de tiro pesado y el Portier bretón empleado también para monta o tareas del ejército. El caballo de tiro madura pronto y por eso se ha convertido en una raza ideal para producción de carne. Además, es muy resistente y fuerte y está especialmente adaptado a las duras condiciones de las zonas de montaña. Además, es un animal muy valorado tanto por su capacidad de trabajo como por su capacidad de mejorar el ganado menos desarrollado (Hartley Edwards 2002: 268-269)

Por lo tanto, los caballos de tiro europeos se caracterizan por ser caballos muy robustos, fuertes y musculosos, es decir, por tener aquellas cualidades necesarias para la realización de las funciones que se les atribuye; la carga y el tiro de materiales pesados. Sin embargo, con la mecanización del agro, todas estas funciones van perdiendo relevancia para el ser humano y es entonces, precisamente, cuando se empieza a valorar

también otra de sus cualidades más importantes, me refiero a su actitud cárnica. En la actualidad, tal y como afirma Hartley, el principal objetivo de la cría de razas de tiro europeas, entre las que incluimos al Caballo de Monte del País Vasco, es el abastecimiento del mercado de carne (1992:172-173; 2002: 264-265). Sin embargo, bien fuera por motivos morales, estéticos (interpretaciones culturalistas y estructuralistas) o de rentabilidad (interpretación materialista), el consumo de carne de caballo ha estado prohibida o restringida a épocas de escasez en muchos lugares del mundo. En los países católicos de Europa, tras la prohibición expresa realizada por la religión en este sentido, no se volvió a autorizar su consumo hasta el siglo XIX. Incluso en aquellos estados ubicados más al Sur, como el español, la restricción perduró hasta el siglo XX y siempre supeditada a controles muy restrictivos. El primer establecimiento de venta de carne de équido del Estado español se abrió en Figueres (Cataluña) en 1910 y a partir de entonces, el consumo de la misma fue aumentando hasta alcanzar su máximo durante la década de 1960 cuando el consumo anual se aproximaba a las 22.000 toneladas. A partir de entonces, el consumo sufrió de nuevo un descenso considerable (Buxadé 1996:126). Sobre todos estos aspectos relacionados con la producción y el consumo de carne de équido hablaré más adelante en el capítulo 9.

5.3. Análisis transcultural sobre el simbolismo y la espiritualidad en torno al caballo.

Ya he citado brevemente algunas referencias al uso del caballo en la mitología y la religión de varias culturas a lo largo de la historia. Ahora profundizaré un poco más sobre este tema.

La interpretación mágica y simbólica del caballo comienza en el Paleolítico tal y como se desprende de las interpretaciones realizadas sobre arte parietal. Esta teoría mágica y simbólica ha tenido diferentes desarrollos e interpretaciones tal y como ya he dicho anteriormente. Según las primeras interpretaciones realizadas, los caballos se identificaban con figuras totémicas de grupos de cazadores. Más adelante se desarrolló la teoría de la magia simpática que consistía en la adquisición por parte de los cazadores de las cualidades de los animales representados, entre ellos, las del caballo. Una interpretación más reciente parte de los principios de la semiótica. Según la misma hay que tener en cuenta tanto su ubicación dentro de la cueva cómo su conformación.

Considerando todo esto, las representaciones rupestres son símbolos de las dos fuerzas dicotómicas de la naturaleza, a saber, la femenina (bisonte) y la masculina (el caballo). Finalmente, las figuras de caballos del arte parietal también han sido interpretadas como iconos fundamentales de rituales chamanicos de la época. Por lo tanto, el valor simbólico y espiritual del caballo para la humanidad tuvo lugar antes, incluso, que su domesticación hecho que muestra el impacto que produjo el mismo en el desarrollo cultural de la especie humana.

Tras la domesticación del caballo, su papel espiritual fue en aumento. En India, antes de Buda predominaban los cultos védicos de procedencia indoeuropea en los cuales era bastante habitual realizar ofrendas a los dioses. Entre estas ofrendas, los sacrificios de animales eran muy comunes y el rito védico más importante y célebre era el ‘sacrificio del caballo’ (*asvamedha*). Este rito sólo podía ser celebrado por un rey victorioso y mediante éste adquiría la dignidad de ‘soberano universal’, sin embargo, la eficacia del sacrificio alcanzaba a todo el reino. Las ceremonias preliminares del ritual duraban todo un año durante el cual *había que dejar un corcel en libertad junto con otros cien caballos mientras que cuatrocientos jóvenes vigilaban para que no se acercasen las yeguas* (Eliade 1999). El ritual en sí mismo duraba tres días:

El primero, después de ciertas ceremonias específicas (presentación de unas yeguas al caballo, ceremonia de uncirlo a un carro que conduce el príncipe hasta una laguna, etc.), son inmolados numerosos animales domésticos. Finalmente, el corcel, que a partir de este momento encarna a Prajapati en trance de sacrificarse a sí mismo, es muerto por asfixia. Las cuatro reinas, seguida cada una de cien acompañantes, dan vueltas alrededor del cadáver, mientras que la esposa principal se acuesta a su lado y, cubierta con un manto, simula la unión sexual. Durante este rito, los sacerdotes y las mujeres intercambian expresiones obscenas. Cuando la reina se pone en pie, el caballo y las restantes víctimas son descuartizadas. El tercer día se dedica a otros ritos y, finalmente, se distribuyen los honorarios (*daksina*) a los sacerdotes, que reciben además las cuatro reinas o sus acompañantes (Eliade, Mircea 1999:287)

Los sacrificios de caballos son de origen indoeuropeo y por ello, también tuvieron lugar en otros pueblos como los germanos, los iraníes, los griegos, los latinos, los armenios, los masagetas y los dálmatas. Pero sin lugar a dudas, en India, éstos tomaron un alcance mítico-ritual muy especial. El caballo en India, era una parte importante de la vida religiosa local. Dice Eliade que es muy probable que en sus orígenes, este rito fuera una fiesta de primavera o un rito celebrado con ocasión del Año Nuevo. Su estructura, dice, incluye elementos cosmogónicos; por una parte, el caballo

se identifica con el cosmos (*Prajapati*) y su sacrificio simboliza o reproduce el acto de la creación. Por lo tanto, el sacrificio del caballo tiene por objeto regenerar la totalidad del cosmos y restablecer al mismo tiempo todas las clases sociales y todas las vocaciones en su excelencia ejemplar. El caballo representa la fuerza regia y se identifica con otros dioses supremos siendo de alguna forma, el sustitutivo del rey (Eliade 1999: 287-289).

El caballo también está muy presente en la mitología griega. Sin embargo, el dios que mayor relación tiene con este animal es Poseidón, también de origen indoeuropeo. Antes de la llegada de Poseidón a Grecia donde se convirtió en el dios del mar, éste era el dios de los caballos (*hippios*). Por esta razón, a Poseidón se le adoraba bajo forma equina en numerosos lugares. Este hecho muestra de nuevo la importancia que tenía el caballo para los pueblos indoeuropeos. Poseidón aparece como el creador, padre o dispensador de los caballos. Sin embargo, el caballo también estaba relacionado con el mundo infernal lo cual no hace sino reflejar el carácter de ‘dueño de la tierra’ que tenía Poseidón (Eliade 1999:341-345). El caballo para los pueblos indoeuropeos que inspiraron religiones tan relevantes como la védica o la griega, era un símbolo de grandeza que representaba el cosmos y al cual se ha adorado a lo largo de la historia de diferentes formas.

La bibliografía relacionada con el simbolismo del caballo en Europa está estrechamente relacionada con la literatura eclesiástica de la Edad Media. Los bestiarios eran tratados sobre simbolismo animal y estudios iconográficos y simbólicos del mundo natural. Todos ellos surgieron con motivo de una obra referente para el catolicismo en este sentido, me refiero al *Physiologus* de origen griego cuya traducción es *El Naturalista*. Tampoco se sabe con certeza quién fue su creador pero el caso es que este tratado de zoología simbólica inspiró la creación de los bestiarios, habituales en la literatura europea medieval. Resulta sorprendente que el caballo no se nombre en el *Physiologus* aunque sí aparece en otros bestiarios posteriores como el Toscano que fue el referente de los bestiarios catalanes. En la versión española de *El Fisiólogo* editada en 1986 se recoge además un bestiario catalán de origen toscano donde sí se hace mención al caballo aunque muy brevemente. En él se dice lo siguiente sobre el mismo y sobre cómo éste puede ayudar al ser humano a llegar hasta lo divino:

El caballo tiene una característica: si alguien lo deja cinco días sin beber- y el caballo ha sufrido esto muchas veces-, y si hay agua bajo tierra allá donde el

caballo yace, enseguida encontrará agua, y dará golpes con sus cuatro patas, por donde ésta pase. Y cuando pasa agua, entre sus extremidades, entonces se conoce que en aquel lugar corre el agua. Y así ha ocurrido en castillos que han sido sitiados, a los que se les ha suprimido el agua.

Este caballo lo podemos comparar a aquellos hombres que están en pecado, que no han bebido de aquella gracia ni de aquella misericordia abundantes en el mundo, las cuales sacian el alma y el cuerpo de cada uno de los hombres. Cuando los hombres están sometidos al pecado, van a buscar el agua de Dios y de la gracia de la misericordia de Dios Nuestro Señor, y se dedican a hacer penitencia, unos de una manera y otros de otra. Y bien saben que ellos no alcanzan la misericordia y la gracia de Dios, pero tienen esperanza en encontrarla. Y cuando alguien se fija en estos hombres, sabe que ellos han encontrado el camino de la gloria celestial. Y es necesario que encuentre gracia y misericordia aquél que las busca (Sebastián 1986:45)

El ser humano a lo largo de la historia, especialmente desde la Ilustración⁷³, se ha preocupado especialmente por la organización y sistematización de la realidad natural circundante. Sin embargo, tan interesante como la visión científica del tema es también su perspectiva simbólica. Así, el conocimiento de las plantas, las flores y los animales no se ha construido partiendo sólo de una visión científica de la realidad sino que en su interpretación, también se ha tenido en cuenta el significado simbólico de la misma. La historia del arte es un medio privilegiado de estudio de este tema puesto que en él se suman ambos análisis de la realidad natural, a saber, la científica y la simbólica. La interpretación que ha hecho la cultura occidental del caballo en este sentido, recoge las siguientes características del mismo.

Por lo general, el caballo es considerado como uno de los compañeros más fieles del ser humano y encarna una fuerza positiva aunque también puede tener otras connotaciones negativas como, por ejemplo, la lujuria. Por lo general, la interpretación positiva o negativa del animal depende del color de su pelaje. El mensaje simbólico atribuido al caballo blanco es siempre positivo ya que desde la Antigüedad, éste se consideró un color sagrado. Este tipo de animal aparece representado en diferentes circunstancias tales como tirando del carro del sol (en la mitología griega), tirando del carro que llevaba a los vencedores romanos o portando a reyes, nobles, héroes y guerreros como por ejemplo, a Alejandro Magno. En contraposición, los caballos de pelaje negro u oscuro son atribuidos a divinidades infernales. Por otro lado, la iglesia

⁷³ La sistematización en la organización del mundo natural comienza con el volumen inicial de la enciclopedia de *Historia Natural* (1749) escrita por Georges-Louis Leclerc, conde de Bufón (Impelluso 2003:8-9)

por lo general, dio un significado negativo al caballo atribuyéndoles atributos tales como la lujuria y la soberbia (Impelluso 2003: 257)

Para finalizar este punto sobre la relación entre el caballo y la espiritualidad humana resulta muy interesante la relevancia que este animal tiene y ha tenido para el chamanismo en el mundo y las religiones pre-cristianas de Europa septentrional. Mircea Eliade, tras analizar numerosos ritos chamánicos llevados a cabo por diferentes culturas recoge las interpretaciones más habituales realizadas por el chamanismo sobre el caballo. Así, este animal en la mitología y el ritual chamánico es utilizado por el chamán para obtener el éxtasis y hacer posible el viaje místico haciendo posible su ascensión hasta el cielo (en contraposición al perro que simboliza el descenso al infierno). Pero no sólo al chaman, lo cierto es que el empleo de caballos, imágenes de los mismos realizadas con madera u otro material o símbolos de éstos como las crines en los ritos funerarios, ayudan a que el difunto realice la ‘ruptura de nivel’ y ascienda al cielo (Eliade 1960:359). Se ha observado la presencia del caballo en ritos chamánicos realizados por distintas culturas asiáticas, araucanas, indias, indoeuropeas, germanas, etc.

Entre todos estos ritos chamánicos que describe el autor, hay uno que me interesa especialmente porque además del sacrificio del animal, los participantes terminan ingiriendo su carne. El sacrificio del caballo y la ascensión del chamán al cielo era un rito chamánico muy extendido entre las culturas del Altai. Tal y como ya he mencionado anteriormente, la relación entre estas culturas del Oeste de Siberia y el caballo, es muy antigua y además de por su componente místico-religioso, resulta muy relevante también porque entre estas culturas, el consumo de la carne de caballo estaba ampliamente extendida. Este ritual altaico fue descrito por primera vez por Radlov que a su vez se basó en los escritos recogidos por los misioneros del Altai a principios del siglo XIX.

El sacrificio altaico de caballos se realizaba de vez en cuando por cada familia y la ceremonia duraba entre dos y tres días. El ritual comienza la primera noche con la preparación del rito. Entonces se elige un prado y un caballo de pelaje claro que habrá que comprobar primero que sea agradable a la divinidad. En el prado se realiza una especie de construcción y en su interior se pone un álamo joven. El ritual comienza cuando el chamán agita una rama de álamo sobre el lomo del caballo para que el alma del animal (*pûra*) salga y también lo hace sobre una persona elegida para acompañar al

alma del caballo durante todo el viaje celeste. Después, el chamán se introduce en la construcción, arroja las ramas de álamo al fuego, ahuma su tamboril e invoca a los espíritus para que éstos se introduzcan en el mismo. Al salir de la construcción se tropieza con un ánsar (una especie de muñeco imitando al animal), lo cabalga, lo agita, imita el vuelo y también el canto del ave. El chamán (su alma) va tras el alma del caballo que ha huido y con la ayuda de los asistentes representa la captura del alma del animal trayéndola de nuevo hasta la construcción en el prado mientras relincha, cocea y hace como que el lazo que se tiró para coger al animal le aprieta el cuello (es decir, imita al caballo siendo capturado). Tras recuperar el alma del animal se deja en libertad el ánsar que le ha ayudado a capturarla, se bendice al caballo y después se mata sin derramar ninguna gota de sangre, es decir, partiéndole la columna vertebral. La piel y los huesos del animal se exponen colgándolos de una larga pértiga y después de dedicar ofrendas a los antepasados y espíritus protectores, se guisa *la carne del caballo*⁷⁴ y se come en una ceremonia: los pedazos más codiciados son para el chamán⁷⁵. La segunda parte de la ceremonia tiene lugar la noche siguiente y es la más importante. El chamán exhibe sus capacidades y realiza el viaje extático hacia el cielo y el vuelo comienza ofreciendo carne del caballo a los Amos del tambor, es decir, a los espíritus que personifican los poderes chamánicos de su familia. Comienza así un largo viaje de ascensión hasta el cielo que se caracteriza por las innumerables invocaciones que se hacen a espíritus y por el uso de aves imaginarias que van tras el pûra, etc. Finalmente, el chamán sabrá si el sacrificio del caballo ha sido aceptado y a cambio obtendrá información muy valiosa para la familia celebrante acerca del tiempo y la nueva cosecha, así como qué nuevo sacrificio espera la divinidad. Este es el punto culminante del éxtasis anterior en el que se ha inmerso el chamán y que concluye con el médium totalmente extenuado, inmóvil y mudo (Eliade 1960:161-165).

Este ritual trata del sacrificio del caballo dedicado al Ser Celeste y representa la ascensión simbólica del chamán y su comparecencia con el alma del animal sacrificado

⁷⁴ Fijese que no se dice ‘carne de caballo’ sino ‘la carne del caballo’. La primera habla sobre un producto, un tipo de carne concreta, la segunda sugiere más una parte del cuerpo del animal que de forma excepcional y simbólica se consume con otro fin distinto al acto de alimentarse.

⁷⁵ Esto me recuerda a la entrevista realizada a Carmelo Cuartero. El potro degustado en el Día del Caballo del año 2007 era de su ganadería y el carnicero que lo descuartizó le dijo que se pasara el día de la fiesta por el puesto dónde se degusta la carne porque le había reservado el solomillo por ser ésta actualmente, la parte del animal más codiciada.

ante este Ser Celeste. En la simbología chamánica, el caballo casi siempre representa la ascensión al cielo. Tal y como ya he indicado anteriormente, en el Altai, existe una larga tradición equina y por ello, los caballos representan una parte de la economía de las familias. Así, cada familia sacrificaba un caballo de sus manadas cada cierto tiempo y a cambio, obtenían información sobre la nueva cosecha y sobre todo, la protección de la divinidad a la que ofrecían el animal, es decir, el Ser Celeste. Sin duda alguna, otro aspecto relevante de la ceremonia era el momento en el que se guisaba y se compartía entre los asistentes (miembros de la familia y el chamán) la carne del animal al mismo tiempo que se le ofrecía también a los espíritus personificadores del poder chamánico (Eliade 1960:166). En definitiva, se puede afirmar sin miedo a equivocarse que los pueblos altaicos consumían carne de équido, por lo menos, durante el citado contexto ceremonial como parte del ritual chamánico que lo propiciaba.

Cito esta ceremonia concreta porque más adelante, cuando hable de la fiesta monográfica dedicada al caballo en las zonas de montaña de la comarca, es posible que se aprecie cierto paralelismo. Evidentemente esta festividad no es una ceremonia chamánica, pero forma parte de la fiesta, el ritual por parte de los asistentes de degustar la carne del potro sacrificado (en el matadero) de forma exclusiva para este día. Además, la mayoría de los asistentes sólo consumen este tipo de carne una vez al año, concretamente en este contexto de celebración, lo cual acentúa el carácter ritual del acto y otorga un significado distinto a la carne en comparación con otras que sí se consumen habitualmente a diario. Pero sobre la fiesta y sus partes hablaré más adelante, en el capítulo 11, por ahora sólo he querido hacer esta pequeña referencia a la misma para enmarcarla teóricamente.

Para finalizar con este punto voy hacer mención a la relevancia que el caballo tenía para las culturas septentrionales europeas (Escandinavos, Germanos, etc.) entre las cuales, el consumo de carne de caballo también estaba ampliamente extendido y normalizado. Así, los pueblos del Norte de Europa consumían carne de caballo no sólo en un contexto religioso y ritual tal y como ocurría con el culto a Odin (dios mitológico nórdico), sino de forma habitual. Sin embargo, aunque el consumo de este tipo de carne estuviera bastante extendido, lo cierto es que siempre se ha relacionado con creencias que la iglesia catalogaba como paganas. En consecuencia y tal y como veremos en el capítulo 10, con el advenimiento del catolicismo, el consumo de esta carne estuvo muy perseguido en todo el mundo.

5.4. Conclusión

Para comprender de manera holística los esfuerzos que actualmente están desarrollando los ganaderos de equino de la comarca de Montaña Alavesa para la recuperación y revitalización económica de la raza local como animal de abasto, es importante tener en consideración la relación histórica entre ambas especies. Tras el análisis diacrónico y transcultural realizado en este capítulo concluyo que la relación que el ser humano ha mantenido con la especie equina a lo largo de la historia, no ha estado motivada exclusivamente por cuestiones de rentabilidad. Si las personas muestran y han mostrado a lo largo del tiempo cierta fascinación mística hacia el caballo, se debe a que desde el Paleolítico hemos encontrado en él un importante referente simbólico. Por ello, el análisis sobre cualquier fenómeno cultural que tenga como protagonistas al ser humano y al caballo (como es el caso de mi objeto de estudio), debe contemplar siempre el hecho de que en tal relación preexisten siempre una serie de significados y mensajes ocultos.

El caballo, a lo largo de la historia, ha sido una pieza clave en la evolución de pueblos y culturas. Los caballos propiciaron el desarrollo social y económico de culturas tanto nómadas como sedentarias, tecnificaron los mecanismos de batalla en las guerras, fueron símbolo de prestigio y poder para los pueblos y personas que los poseían, sirvieron de culto y también de alimento, etc. En definitiva, el caballo se caracteriza ante todo, por ser un animal muy versátil. Desde su domesticación, en el Neolítico, éste ha vivido al servicio de la humanidad y antes de eso, nuestros antepasados los poseyeron también simbólicamente tal y como demuestra el arte parietal. En definitiva, el caballo ha contribuido de manera cardinal al desarrollo social, cultural y económico de muchos pueblos. Como consecuencia de esto, a lo largo de la historia la humanidad ha representado el caballo en el lado de la cultura en contraposición a la mayoría de especies animales que por lo general, se clasifican en el lado de la naturaleza. Precisamente en esta dicotomía básica, cultura *versus* naturaleza, se encuentra el referente teórico estratégico que nos ayudará a interpretar mejor la relación histórica que el ser humano ha mantenido con la especie equina.

El ser humano ha utilizado el caballo para desarrollar prácticamente de cualquier actividad en la que actualmente empleamos el motor. Además de cumplir el papel de

innumerables máquinas a lo largo de la historia, también los hemos cubierto de acero para protegernos en incursiones bélicas, han tirado de carros llenos de personas o de carbón en las minas, se han empleado en actividades como la caza o deportes como el polo. Esta relación que hemos establecido con los caballos y lo que de ellos hemos esperado, tiene mucho más que ver con nuestros principios e ideales sociales que con la propia idiosincrasia del animal que no deja de ser precisamente eso, un animal como lo son también la vaca, el cerdo, el tigre o la serpiente. Pero entonces, ¿por qué esta fijación del ser humano hacia el caballo? y lo que resulta casi más sorprendente, ¿cómo ha sido posible que el caballo haya podido adaptarse a casi todas las expectativas que la humanidad ha puesto en él a lo largo de la historia? A continuación enumero tres aspectos fundamentales que pueden contribuir a comprender mejor las bases de esta relación.

En primer lugar, atendiendo al aspecto espiritual del caballo, desde el Paleolítico éste ha exhibido un gran poder evocador y capacidad para transmitir a las personas sentimientos positivos, tales como paz y sosiego. En muchas culturas y épocas en las que la religión era central en el devenir social, el caballo ha constituido un importante referente estético y místico. Pero esta cualidad espiritual del caballo ha sido aún más reseñable en todas aquellas culturas en las que éste además era un elemento fundamental para la vida económica y social del grupo. Considero fundamental este aspecto porque tal y como demostraré en el capítulo 6, la yegua de monte ha sido un elemento importante para el desarrollo agrícola y ganadero de la comunidad de montaña. De ello se desprende la centralidad de la misma en la cultura y la identidad local.

En segundo lugar, los diferentes intereses y funciones atribuidas a este animal han dado lugar a numerosos tipos de doma y forma de adiestramiento. La doma del caballo difiere según el objetivo propuesto. Cuando los caballos han sido entrenados con fines bélicos, lúdicos-deportivos o estéticos, la tendencia a tratar los mismos como meros objetos ha sido mayor que cuando la doma ha tenido como fin crear animales de trabajo. Aquellas culturas que como las nómadas, agricultoras o cazadoras, han utilizado caballerías para su actividad económica diaria, han mostrado un mayor interés y preocupación hacia el conocimiento de la actitud y forma de ser de este animal. Este interés respecto a la forma de ser y actuar del caballo ha dado como resultado el desarrollo de un tipo de doma más natural. Uno de los principios generales que orientan

esta técnica y que descubrí gracias a la etóloga equina Lucy Rees, es que los caballos aprenden más rápido y mejor cuando están entre iguales. Por eso, tradicionalmente los agricultores y ganaderos de Montaña Alavesa también han colocado caballos viejos y experimentados con otros más jóvenes para que estos últimos, mediante la imitación, aprendieran a realizar el trabajo.

Finalmente, al reflexionar sobre la adaptación que el caballo ha demostrado históricamente a las expectativas que la humanidad le ha puesto en él, no podemos olvidar el cambio estructural vivido en el último siglo en este sentido. Con el advenimiento de la modernidad, el futuro de numerosas razas equinas se vuelve incierto y entre ellas también el Caballo de Monte del País Vasco. La razón se debe a que con la invención del motor y posterior industrialización, estos animales dejaron de ser utilizados en muchos ámbitos y actividades en las que hasta entonces habían sido fundamentales para el ser humano. Con esta pérdida de interés utilitario hacia el caballo, casi la única función reconocida para el mismo hoy por hoy, es su empleo en actividades de ocio y eventos deportivos. En consecuencia, sólo algunas de las razas de caballo conocidas como ligeras (aquellas utilizadas históricamente por héroes y aristócratas orientales y occidentales) tuvieron desarrollo. Otras muchas razas de tiro empleadas tradicionalmente en tareas agrícolas, bélicas o industriales por su gran rusticidad, se volvieron obsoletas y muchas de ellas se extinguieron. Sin embargo, en otros casos, haciendo honor a la versatilidad de esta especie, algunas de estas razas consiguieron adaptarse a las nuevas exigencias del contexto, siendo así refuncionalizadas. Este es el caso del Caballo de Monte del País Vasco el cual surgió de la recuperación y mejora racial de la yegua de monte alavés, la cual en la década de 1980 se encontraba en peligro de extinción. En menos de dos décadas, este animal de tiro pasó a convertirse en animal de abasto.

En cualquier caso, el caballo en la actualidad y concretamente en nuestra cultura, parece haber perdido toda función práctica. Tan sólo algunas actividades como la desarrollada por los ganaderos de la Montaña Alavesa, tienen como objetivo la readaptación y refuncionalización del mismo. Sin embargo, esta iniciativa en concreto, también se encuentra ante fuertes restricciones de carácter cultural fruto del simbolismo que históricamente ha envuelto a la especie equina y que se detalla en este capítulo. Por ello, a pesar de que ya no empleemos caballos en nuestros viajes, principales actividades económicas o incursiones bélicas o de honor, parece que el mensaje y el

significado transmitido históricamente por el mismo sigue inmanente. Esta idea es medular para el desarrollo de este estudio y por ello, constituye la premisa básica sobre la que se compone una de las principales hipótesis del mismo. La estrategia dirigida a enaltecer la unión experimental entre el Caballo de Monte del País Vasco y la comunidad local, contribuye a acentuar este carácter simbólico del animal y su sentido identitario para la comunidad. Pero esto, al mismo tiempo, resulta contraproducente para la refuncionalización de esta raza como animal de abasto porque la celebración de la cercanía simbólica entre ambas especies remueve y provoca cierto sentimiento aversivo hacia su carne. El acto de consumir carne de potro de la montaña suscita, tal y como demostraré en el capítulo 10, un sentimiento de canibalismo metafórico entre sus protagonistas.

CAPÍTULO 6.

EL GANADO CABALLAR EN LA MONTAÑA ALAVESA: LA SOCIEDAD RURAL TRADICIONAL

El presente capítulo trata sobre la forma de vida tradicional de la comunidad rural en las zonas montañosas de la comarca de Montaña Alavesa. Analizo, en concreto, la presencia de ganado equino en esta zona y su importancia para la economía de subsistencia propia de este lugar hasta la década de 1960.

Una de las principales unidades de observación del capítulo es la ganadería equina y concretamente, la yegua de monte de Álava. Por ello, comienzo el capítulo hablando sobre los posibles orígenes del caballo en esta zona. En definitiva, consiste en ubicar el contenido del capítulo 5 en el lugar concreto que me ocupa. Por ello, para su elaboración me baso fundamentalmente en varias investigaciones realizadas hace unos años en el contexto de la arqueología alavesa sobre este tema.

A continuación, retomo el tema del territorio para analizar la realidad de la comarca de Montaña Alavesa en este sentido. Sobre el espacio y concretamente, el espacio físico y administrativo, he hablado en profundidad en el capítulo 4. Ahora, incorporo el concepto de territorio como espacio simbólico y socializado para la comunidad estudiada. El objetivo es distinguir entre el espacio comarcal de Montaña Alavesa y las zonas de montaña dentro de la misma. En el marco teórico del presente estudio ya me he referido a este tema pero ahora lo abordo, principalmente, desde la perspectiva etnográfica.

Otro eje fundamental del capítulo es el concepto de tradición el cual conecta con la variable tiempo. En este capítulo mantengo una perspectiva principalmente diacrónica porque analizo la forma de vida tradicional de la montaña. Para ello, me remito a la historia entendida antropológicamente como memoria colectiva, por lo que la principal fuente de información son los testimonios de mis informantes recogidos durante el trabajo de campo.

Finalmente, las variables, territorio y tradición son fundamentales para aprehender el último punto del capítulo sobre la realidad de la ganadería equina de montaña en la sociedad tradicional. Basándome, principalmente, en los testimonios de ganaderos de esta zona de montaña, analizo la naturaleza de esta ganadería y su papel

dentro de la comunidad como elemento fundamental no sólo para la economía de subsistencia de montaña sino como elemento de identidad territorial interno.

Las conclusiones derivadas de cada punto tratado en el presente capítulo, tal y como ya he indicado al principio, servirán como líneas de intervención para proceder a la comparación y el análisis de la realidad de la sociedad postradicional en la zona de la montaña y el papel que cumple actualmente la ganadería equina en la misma, aspectos que se abordan en el siguiente capítulo.

6.1. La relación entre los primeros habitantes del País Vasco y los caballos

Tal y como afirmo en el capítulo 5, el caballo ha tenido una gran importancia en el devenir de la humanidad. La arqueología y la historia han demostrado que así ha sido también en el País Vasco. En la franja franco-cántabra en concreto, se han descubierto abundantes restos prehistóricos que lo constatan.

Los orígenes del ser humano en el País Vasco datan del Paleolítico Inferior, hace 1.000.000 de años, más o menos. Tal y como ya he mencionado, nos encontramos dentro del área de influencia aquitano-cántabra y en ella, los diferentes periodos de la humanidad tuvieron un mayor desarrollo. Así, desde la Edad de Piedra en adelante, diferentes culturas prehistóricas fueron sucediéndose en estas tierras y concretamente, en la franja Norte del País. La mayoría de los hallazgos prehistóricos que datan tanto del Paleolítico Inferior como del Medio, han sido encontrados en la vertiente atlántica de la divisoria de aguas. Sin embargo, aunque posiblemente la mayor parte de los restos encontrados en la vertiente mediterránea sean posteriores a los primeros, éstos también resultan muy importantes a la hora de estudiar el origen de la humanidad en el País Vasco. De hecho, uno de los hallazgos realizados en la provincia de Álava en este sentido es muy interesante para este trabajo no sólo por su valor histórico sino también porque éste se encuentra ubicado concretamente en el pueblo de Peñacerrada, al pié de la Sierra Cantabria-Toloño (Peñalver 1999:25).

Los restos inconexos encontrados en el yacimiento de Peñacerrada no aportan demasiada información respecto a aquellos primeros grupos humanos del lugar. Sin embargo, su emplazamiento es muy interesante porque ofrece información muy valiosa acerca del hábitat de aquellas culturas prehistóricas. Según muestran los restos

encontrados en ambas vertientes, los primeros grupos humanos solían asentarse en lugares estratégicos entre el llano y la montaña desde donde podían divisar un amplio espacio. Además, estos asentamientos eran tanto cuevas (en la mayoría de los casos) como asentamientos al aire libre. Pero no siempre los emplazamientos de mayor altitud eran los más apropiados. El emplazamiento prehistórico de Peñacerrada es un buen ejemplo de esto porque se encuentra en la cuenca del río Inglares y su altitud oscila entre los 600-800 metros.

Tal y como evidencia el caso de Peñacerrada, las cuencas de los ríos también han albergado emplazamientos humanos desde la prehistoria. Consistían en lugares estratégicos los cuales aportaban agua y alimento (pesca) a sus moradores. Más adelante, estas llanuras creadas entorno al río favorecieron también el desarrollo de la ganadería y la agricultura. Por esta misma razón, algunos pueblos de la comarca de Montaña Alavesa se encuentran enclavados en zonas altas, zonas de montaña y otros en cambio, se ubican en las cuencas de los principales ríos que recorren el espacio. Hay casos, incluso, en los que el río transita por mitad del núcleo rural.

Los restos del Paleolítico Inferior y Medio encontrados en el País Vasco, en general, también informan acerca de otras costumbres referentes a aquellos primeros grupos como, por ejemplo, las relativas a la alimentación. Así, hemos podido saber que éstos eran, predominantemente, cazadores-recolectores. En las zonas boscosas y de montaña la caza tuvo además un gran desarrollo. Pues bien, aquí también como en otras muchas zonas del mundo, entre los animales habitualmente cazados durante la prehistoria se encontraba el caballo (Peñalver 1999: 27-28).

En el siguiente periodo de la humanidad, el Paleolítico Medio (hace entre 75.000 y 33.000 años), el asentamiento de aquellos grupos también estuvo totalmente condicionado por el acceso a alimentos. Muchos yacimientos encontrados se ubican en lugares estratégicos para la caza como pasos estrechos o barrancos. Esto tiene que ver con la mejora y la especialización que se dio en las técnicas de caza. Entre las técnicas se encuentran la formación de grupos organizados para la construcción tanto de trampas como para la conducción de las manadas hacia pasos estrechos y provocar así su desprendimiento o aislar más fácilmente a ejemplares concretos. Nuevamente, tal y como ocurría en el periodo anterior, entre los animales más cazados se encontraban los caballos (Peñalver 1999:33).

En el siguiente periodo de la prehistoria, el Paleolítico Superior (entre 33.000 y 8.500 años), los restos encontrados en el País Vasco siguen apareciendo principalmente en la vertiente atlántica del mismo. La mayoría de yacimientos pertenecientes a este periodo se han encontrado en cuevas del Norte lo que hace pensar que aquel se convirtió en el hábitat habitual de aquellos grupos. Este periodo se caracterizó por una mayor especialización de la caza y un mayor aprovechamiento de los restos animales como pieles, crines, huesos, etc. para abrigo, decoración, etc. El hábitat en cavernas está muy relacionado con el llamado arte parietal, es decir, las representaciones artísticas que los grupos humanos del Paleolítico realizaron en las paredes de cuevas y cavernas.

El arte parietal de la vertiente atlántica del País Vasco es mundialmente reconocido porque como ya he indicado antes, se encuentra dentro del área fundamental de creación artística de la época. Estas representaciones artísticas consisten en diferentes especies de animales; mamíferos (en su mayoría), aves y peces. Pero sin lugar a dudas, dentro de todo el conjunto, las figuras más representadas siguen siendo el bisonte y el caballo. Por lo tanto, se puede concluir que tal y como ya he apuntado antes, el caballo ha tenido una presencia muy importante en todo el País Vasco desde la época prehistorica.

El caballo se encuentra representado en casi todos los ejemplos de arte parietal vasco. Sin embargo, cabe resaltar el caso de la cueva de Ekain (Bizkaia) la cual es considerada como el gran yacimiento de los caballos dado el elevado número de éstos que aparecen representados en su interior; concretamente 34 ejemplares. Se trata de animales que mantienen un asombroso parecido con la especie Przewalski. Aparecen policromados en rojo y negro y cabe destacar sobre todo, aquellos que aparecen dibujados con lanzas clavadas en sus cuerpos. Sobre las interpretaciones que se han realizado sobre este tipo de imágenes ya he hablado anteriormente pero en este caso concreto quiero recoger aquellas realizadas respecto al caso de Ekain. Los trabajos arqueológicos realizados en la cueva han demostrado que a pesar de la abundante presencia del caballo en el arte parietal de la misma, la aparición de huesos de équido no ha resultado tan abundante como cabría esperar si la comparamos con los encontrados en otras cuevas de la franja franco-cántabra (Peñalver 1999:60). Este hecho conlleva a plantear una posible interpretación mágica del fenómeno. En cualquier caso, los ejemplos de arte parietal más representativos del País Vasco han atraído la atención de diversos investigadores europeos a lo largo de la historia. Entre éstos, el arqueólogo

francés Leroi-Gourhan quien tras estudiar el caso de la cueva de Ekain y con la autoridad que le concedía el hecho de haber investigado anteriormente numerosos yacimientos por toda Europa, afirmó que el de Ekain, se trataba del *friso de caballos más bello de todo el arte franco-cantábrico* (Altuna 1978:25).

Los restos arqueológicos encontrados en la provincia de Álava datan, en su mayoría, del mesolítico o epipaleolítico (hace entre 8.500 y 5.000 años). Esto se debe a un aumento demográfico considerable que condujo a que aquellos grupos prehistóricos ubicados en su mayoría en la zona Norte de la divisoria de aguas, emprendieran una nueva búsqueda de recursos y alimentos. En esta búsqueda de recursos, algunos grupos se dirigieron a la costa y comenzaron a aprovechar los recursos del mar, otros, en cambio, se introdujeron hacia el interior en busca de caza. Por este motivo, la mayoría de los yacimientos más antiguos encontrados al Sur de la divisoria de aguas datan de esta época. En la zona de montaña alavesa existen importantes yacimientos que han sido ampliamente estudiados como el del Montico de Charratu⁷⁶. Otra de las razones por la que los yacimientos mesolíticos comenzaron a proliferar en la vertiente mediterránea del país, se debió a una considerable mejora de las condiciones climáticas (superación del periodo glaciario würmiense). Como consecuencia de esto, aquellos grupos humanos comenzaron a asentarse en zonas más elevadas, cercanas a la montaña, incluso estableciendo habitats al aire libre (Peñalver 1999:72).

Los grupos humanos del mesolítico desarrollaron y mejoraron sus técnicas de caza y también establecieron cierta variedad entre las especies cazadas hasta entonces. El jabalí o el corzo comenzaron a tomar más importancia en detrimento de otros como las cabras montesas, los sarrios y también los caballos (Peñalver 1999:76). Por lo tanto, el caballo dejó de convertirse poco a poco en un animal de caza estableciéndose así las bases para el posterior periodo de la humanidad, el neolítico. Como ya he indicado, el neolítico se caracteriza por la creación de una economía de tipo productivo y por la domesticación de algunas especies y consiguiente surgimiento del pastoreo. A pesar de que los caballos fueron una de las últimas especies en domesticar, dejar de considerarlos como animales de presa fue un paso fundamental para poder cambiar la percepción que aquellas sociedades del mesolítico y del neolítico mostraban hacia el mismo.

⁷⁶ El yacimiento del Montico de Charratu se ubica en las inmediaciones del pueblo de Albaina, perteneciente al Condado de Treviño y limítrofe con otros de la zona de Izki, como Urarte.

La neolitización en el País Vasco (entre 5.000 y 2.500 años) tuvo lugar en épocas más avanzadas que en el resto de Europa Occidental. También se observan diferencias entre las dos vertientes del país ya que lejos de lo que había ocurrido hasta entonces, a partir de ese momento los asentamientos prehistóricos comenzaron a ser más abundantes en la zona Sur o mediterránea que en la atlántica. De hecho, una vez más, algunos de los yacimientos neolíticos más importantes de la provincia de Álava se encuentran en la comarca de Montaña Alavesa. Lo más reseñable de este periodo es el cambio del sistema de alimentación. Los grupos humanos del neolítico basaron su subsistencia en los cultivos y en los animales domesticados. Los primeros animales domesticados, como en el resto de Europa y Asia fueron las ovejas seguidas, después, de los cerdos y los bóvidos (Peñalver 1999:84).

El periodo que sucedió al Neolítico fue el Eneolítico o Edad del Bronce que comenzó hace unos 2.500 años y finalizó hacia el año 700 antes de nuestra era. Este periodo se caracterizó por la expansión del hábitat al aire libre, sobre todo, en la parte Sur de la divisoria donde ya existía una mayor y más diversa presencia humana. Entre los asentamientos encontrados en Álava, por otro lado, cabe mencionar la relevancia que fueron tomando aquellos ubicados en las cuencas de los ríos. El río Ayuda que cruza el Condado de Treviño y algunas localidades de la Montaña como el pueblo de Okina, fue muy importante en este sentido (Peñalver 1999:95). Pero la presencia de grupos humanos en la Edad del Bronce en Montaña Alavesa fue bastante abundante en general; Peñacerrada, Puerto de Herrera, El Arenal, Los Llanos, Los Gentiles, etc. Se trataba de grupos humanos cuya base alimentaria era la agricultura y la ganadería si bien, en ocasiones, solían cazar animales salvajes de menor envergadura que los caballos como jabalíes, ciervos, corzos, uros... Aunque no existen datos con los que poder documentar esta tesis, lo cierto es que todo indica a que en este periodo, tal y como ya he dicho, la caza de caballos ya había desaparecido completamente en el País Vasco. Sin embargo, este animal seguía representando una parte importante del paisaje.

El último periodo histórico tuvo notable presencia en todo el País Vasco y continuó su desarrollo, especialmente, en la vertiente mediterránea del mismo. La Edad del Hierro surgió durante el primer milenio antes de nuestra era. Sin embargo, el periodo más próspero y representativo vino a partir del segundo milenio y se conoce como la Segunda Edad del Hierro o periodo celtibérico. Los avances vividos en esta

época fueron tan relevantes que es considerado como el momento en el que finalmente, se superó la prehistoria dando así paso a la protohistoria.

La Edad del Hierro en el País Vasco se caracteriza por ser un periodo en el que diferentes influencias culturales confluyeron en la vertiente mediterránea del mismo. Estas influencias comenzaron a finales del segundo milenio con la introducción de la cultura mesteña trashumante. Pero, sin lugar a dudas, entre todos los contactos culturales que tuvieron lugar a partir de entonces, el más importante y decisivo fue el producido con la cultura íbera que se introdujo por el valle del Ebro procedente del Nordeste, el Levante y el Sur de la Península. Esta cultura, se caracterizaba por ser una cultura propiamente urbana y como consecuencia de esta influencia, a partir del año 460 antes de nuestra era, se estableció la fase inicial del periodo celtibérico en la zona meridional de la vertiente mediterránea del País Vasco donde se encuentra ubicada también la zona de la montaña alavesa.

La cultura celtíbera⁷⁷ influyó en la economía y la estructura social y política de las poblaciones locales de la provincia de Álava. Pero su influencia, aunque decisiva, no duró demasiado tiempo porque pronto llegó la invasión romana. Esta nueva civilización encontró en aquellos pueblos de influencia celtíbera núcleos de mayor y mejor accesibilidad para establecer su poder y su propia cultura. En definitiva, las influencias celtíberas establecieron las bases para acelerar el proceso de romanización en la zona. En cualquier caso, los efectos o influencias de las culturas celtíberas en las poblaciones ubicadas en zonas como la de la montaña fueron muy importantes ya que aquellas culturas introdujeron el alfabeto íbero como vehículo de expresión gráfica de la lengua indoeuropea y también, otras influencias relacionadas con creencias y simbología propia. Con la romanización de estas zonas, muchas de esas creencias y simbologías fueron adoptadas por los propios romanos (Ortiz de Urbina 2006:125), tal es el caso que voy a estudiar a continuación que tiene además, un importante valor simbólico e interpretativo para este trabajo en concreto.

⁷⁷ Procede de la margen derecha del curso medio del Ebro y curso alto del Duero y el Tajo.

6.2. Representación espiritual: la diosa Epona en la zona de Izki.

Tal y como he demostrado anteriormente, la mayoría de las representaciones artísticas del paleolítico se ubican en las cuevas de la vertiente atlántica del País Vasco por estar dentro de la zona de influencia franco-cantábrica. La ocupación y el asentamiento en la vertiente mediterránea, llegó más tarde, en el mesolítico. Sin embargo, a partir de entonces y debido a las propias características geográficas, ésta también se convirtió en una zona de paso y contacto con otras muchas culturas que en su mayoría, se introducían por el valle del Ebro llegando hasta zonas de montaña de Álava.

La última y más decisiva influencia del periodo prehistórico y con la que se dio paso a una nueva era de la humanidad, la protohistoria, fue la influencia celtíbera. Tal y como ya he indicado, la cultura celtíbera se instaló también en la montaña dejando allí su legado económico y político pero también, cultural. Esta cultura, de tipo urbano, creó en muy poco tiempo las bases y características necesarias para que el proceso de romanización se diera con total rapidez y éxito en aquellos lugares. Sin embargo, la civilización romana en su conquista del mundo, también asimiló muchos aspectos de la cultura y de las formas de vida de los lugares ocupados. El culto a la diosa Epona es un buen ejemplo de ello.

La diosa Epona, de origen celta, se hizo muy popular en la Galia pero de allí también se extendió a la península Itálica y llegó hasta la propia Roma ya que los soldados romanos que en época imperial estaban en países Celtas, llevaron consigo este culto (Llanos 1967:192). Esta deidad penetró de tal forma en la cultura galo-romana que durante el proceso de romanización, también se extendió a otras zonas de Europa entre las que se encuentra la península Ibérica donde hoy día parece haberse encontrado tres memorias o representaciones de Epona (Elorza 1970:275). Una de estas representaciones en la península es un bajorrelieve en una de las cuevas artificiales (cueva Askara 3) que se encuentran en el pueblo alavés de Markinez ubicado en la zona de montaña de Izki (en la comarca de Montaña Alavesa).

Esta imagen ha sido motivo de análisis desde que el arqueólogo Cabré la estudiara por primera vez en 1918. Desde entonces, otras eminencias en el tema tanto locales (Telesforo Aranzadi, Joxemiel Barandiaran, Enrique Eguren) como internacionales (Abate Breuil) la han estudiado y han concluido diferentes teorías acerca de su historia y procedencia. Sin embargo, la interpretación más reciente y cuya teoría

parece haber quedado ampliamente justificada es aquella realizada por el arqueólogo alavés Armando Llanos en 1967, el cual, la cataloga como una imagen de la diosa Epona. Efectivamente, los trabajos comparativos realizados sobre la misma demuestran grandes semejanzas con otras imágenes de Epona encontradas en diferentes puntos de Europa. En el caso concreto que nos ocupa, la diosa Epona de Markinez, parece tratarse de un bajorrelieve de época romana perteneciente a una fase de romanización muy avanzada, a las últimas épocas del Imperio, concretamente a finales del siglo IV (Llanos 1967:194).

La razón por la que considero relevante hablar sobre esta imagen en mi trabajo deriva de su propia simbología. La imagen a la que me refiero consta de dos figuras principales, una de pie y otra montada a caballo. La imagen que está de pie mide 1,35m de altura y representa un varón, desnudo, en posición frontal, rígida y con los brazos doblados en el pecho. El hecho más llamativo de esta figura es su cara, la cual muestra unos rasgos faciales bien determinados. Además, la posición de los brazos y las manos indican que la figura se encuentra en actitud implorante. La otra imagen, la ecuestre, mide 0,95m y representa una mujer desnuda montada en un caballo por el lado izquierdo y sin silla. En la mano lleva un objeto de aspecto contundente. La relación entre ambas figuras ha sido interpretada por Llanos como la de un devoto en actitud implorante ante la divinidad Epona (Llanos 1967:192).



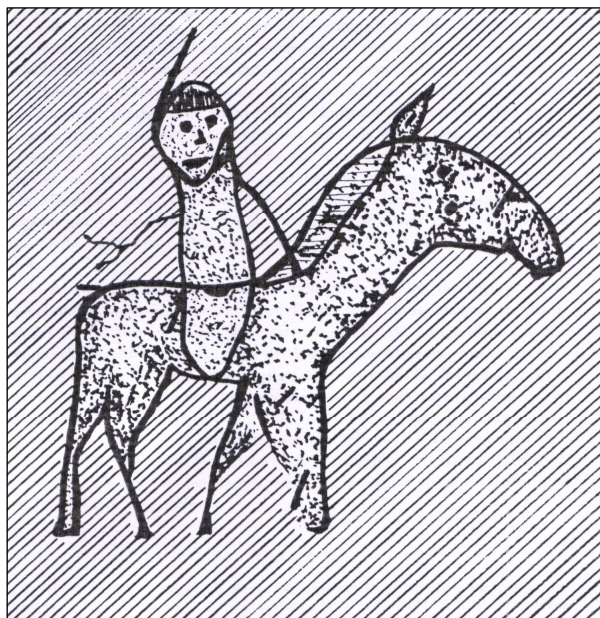
Fuente: Llanos 1967:191.
Bajorrelieve de la cueva de Askara 3, en Markinez
(Álava). Representación de la Diosa Epona.

La diosa Epona (*Epo*=caballo y la terminación céltica *ona*) es una divinidad ecuestre y por lo tanto, protectora de los caballos. Sin embargo, sus orígenes galos la identificaban con la diosa de la abundancia agrícola y siempre se representaba con el cuerno de la abundancia, una pátera o unos frutos. Sin embargo, cuando su culto se fue extendiendo como resultado de la introducción de la misma en la cultura romana, su interpretación originaria varió llegando incluso a desaparecer. La diosa Epona romana era considerada como la diosa de los caballos aunque debido a sus atributos y su simbología originaria, también se la consideraba cercana a las diosas madre, las fuentes y todo aquello que indicaba prosperidad (Elorza 1970:275). En cualquier caso, la diosa Epona pasó a la historia como la deidad de los caballos, por excelencia.

La presencia de esta imagen en la zona de montaña de Izki, posee, un importante valor simbólico para este estudio. La imagen de esta deidad, escasa por otra parte en el resto de la península Ibérica, indica que la relación de los primeros habitantes con esta especie animal ha sido históricamente bastante estrecha y que en su origen, la misma estuvo cargada de un importante sentido sagrado y místico.

La imagen de Epona no es la única encontrada en esta zona. Otro grabado descubierto en una ermita cercana a la cueva descrita, la ermita de N^a S^a del Granado en el pueblo de Albaina (Condado de Treviño) que vuelve a mostrar la imagen de una figura subida en un équido. El arqueólogo alavés Juan Carlos Elorza investigó una piedra que tenía un curioso grabado y que se encontraba localizada entre los sillares de dicha ermita. Este sillar en concreto se encuentra en el interior de la ermita y como ya he indicado, en él aparece grabada una figura humana montada a caballo. La figura es de sexo indeterminado aunque la información inferida a partir de ciertos datos habla de una figura femenina montada a caballo. La imagen humana aparece sentada sobre un caballo en movimiento. Su mano izquierda está apoyada en el cuello del animal, sobre las crines y la derecha la tiene levantada por encima del hombro. El caballo es de cuerpo y extremidades finas y proporcionadas mientras que el cuello y la cabeza son totalmente desproporcionados. Todos los datos indican que esta piedra, como ocurre habitualmente con otras muchas, ha sido reutilizada en la construcción de este edificio románico aunque su procedencia es, en realidad, anterior. Las interpretaciones que se han realizado sobre esta imagen indican que podría datarse del siglo IV y que teniendo en

cuenta sus características, podría ser otra imagen de Epona. Sin embargo, esta teoría está aún sin determinar.



Fuente: Elorza 1970: 277

Representación gráfica del grabado localizado en uno de los sillares de N^o S^a del Granado cerca del pueblo de Albaina (Condado de Treviño)

A pesar de que el origen de la imagen de la ermita del Granado no está confirmado, ésta aporta nueva información para la interpretación del tema que aquí se trata. Como es lógico, para llegar a aprehender el origen y el auténtico significado y sentido de ambas imágenes, resulta necesario ubicarlas dentro del propio contexto arqueológico de la zona. Las dos figuras se encuentran bastante cerca la una de la otra y lo que es más significativo aún, también se ubican cercanas al importante yacimiento arqueológico del Montico de Charratu cuya secuencia de perduración va desde el Neolítico hasta un periodo de romanización muy avanzada. Teniendo en cuenta la implicación de todos estos datos, el mismo Juan Carlos Elorza afirma que:

No es por tanto, excesivamente aventurado el suponer que tanto el relieve de Marquínez como el Granado de Albaina representen efectivamente a la Epona galo-romana, puesto que su localización se centra en un ambiente de profunda raigambre y vitalidad en época celta y en la subsiguiente etapa romana... los numerosos yacimientos nos confirman la existencia de un amplio sedimento celta y la posibilidad de que las figuras estudiadas correspondan a un centro cultural de la 'diosa de los caballos' (Elorza 1970:278)

La idea más interesante de Elorza respecto a la posible relación existente entre las dos imágenes encontradas en la zona de la montaña es aquellas que las relaciona con un centro cultural de la diosa de los caballos. El sólo hecho de que en Markinez se haya encontrado un grabado que pudiera indicar que efectivamente, allí existió el culto a la diosa de los caballos, resulta ya impresionante para mi tesis. Sin embargo, si esta imagen realmente tuviera algún tipo de relación con la otra de Albaina tal y como se le presupone, el grado de implicación de lo anterior sería aún mayor. Llámese ‘centro cultural de la diosa de los caballos’ o llámese de otra forma, efectivamente de lo que estamos hablando es de la relevancia mágica y religiosa que el caballo ha tenido desde los orígenes de la ocupación humana en esta zona de montaña alavesa. Todo ello induce a plantearse la posibilidad de que la importancia que el caballo de monte ha tenido para la sociedad local tradicional en la zona sea fruto del legado cultural que aquellos primeros habitantes de este lugar dejaron a sus sucesores.

En resumen, el descubrimiento de estas dos representaciones arqueológicas en esta zona montañosa de la comarca tiene una implicación simbólica muy relevante para esta investigación. Las dos imágenes equinas que tienen una antigüedad, por lo menos de 1.600 años, suscitan la elaboración de varias hipótesis al respecto. Por un lado, el hecho evidente de que la presencia equina en esta zona de montaña ha sido habitual y tiene origen antiguo. Por otro lado, también sugieren que la relación que han mantenido los habitantes de la montaña con esta especie se remonta muchos siglos atrás. Además, si la hipótesis que afirma que ambas representaciones indican un posible lugar de culto a la diosa de los caballos en la montaña se confirmara, la relación entre ambas especies anteriormente citada sería relevante no sólo por el aspecto funcional (el que ha llegado hasta nuestros días) sino por su implicación mística y religiosa. A falta de poder verificar esta última teoría, la recojo a modo de hipótesis. En cualquier caso, el descubrimiento de estas imágenes en sí mismo es ya muy relevante porque demuestra, efectivamente, que la relación entre los habitantes de la montaña alavesa y los caballos se remonta a cientos e incluso, a más de mil años atrás.

6.3. Espacio y territorio: las zonas de montaña de la comarca.

Tal y como vengo demostrando hasta ahora, estudiar las relaciones que un determinado grupo humano mantiene con su entorno, implica algo distinto al hecho de

analizar las características del espacio físico en el que tienen lugar esas relaciones. Requiere, necesariamente, hablar también sobre el aspecto cultural de ese espacio, es decir, hablar sobre el territorio. Para ello, parto de la definición de territorio como espacio socializado que surge cuando un grupo humano concreto instaura sus conocimientos, ideas y valores sobre el medio físico que le rodea.

En el caso concreto que nos ocupa, para analizar la realidad territorial de la comarca de Montaña Alavesa parto de la *triple percepción del espacio* a la que se refieren distintos estudios territoriales sobre zonas rurales con características mediterráneas (García, José Luis 1976; Martínez Montoya, Joxetxu 2002), a saber; el pueblo, la zona y la comarca. En este punto, además de conocer la realidad espacial de la montaña, también analizo el contexto territorial en el que se ha desarrollado tradicionalmente la ganadería equina. De la misma manera, ofrezco información relevante sobre las connotaciones socioculturales del lugar para posteriormente, establecer más claramente la conexión que existe en la actualidad, entre caballo y territorio en el proyecto de desarrollo comarcal.

6.3.1. El espacio administrativo de la comarca de Montaña Alavesa

La demarcación administrativa de la comarca de Montaña Alavesa es el escenario actual creado tras un proceso histórico llevado a cabo por la administración foral alavesa cuyo criterio principal ha sido la descentralización de los poderes y la unificación territorial. Esta conformación administrativa del espacio ofrece múltiples ventajas al medio rural en la actualidad, como por ejemplo, la obtención y administración de ayudas al desarrollo. Sin embargo, tal y como he apuntado en el capítulo 4, si atendemos a criterios geográficos, paisajísticos o climáticos esta unidad deja de ser real. Como consecuencia de esta diversidad física, las características sociodemográficas, económicas y culturales varían también según las zonas. En definitiva, el proyecto de unificación espacial conlleva problemas prácticos cuyo origen es cultural. Este hecho obliga a analizar el contexto de investigación en términos territoriales, hecho que se corresponde mucho mejor con la realidad local. Alvaro Gastón habla así sobre la percepción territorial imperante entre los habitantes del lugar:

La palabra comarca cada vez está cuajando más en la zona de la montaña aunque es un invento tardío y casi inexistente porque la comarca no tiene identidad histórica ni relación física tampoco. (Álvaro Gastón, comunicación personal, 23 de julio del 2002)

Sobre la ausencia de relación física citada también hace mención otro informante natural de Peñacerrada:

Si a un habitante de Peñacerrada u otro pueblo de la zona Sur le preguntas si conoce a alguien, por ejemplo del Valle de Arana, es muy probable que ni siquiera sepa dónde cae ese pueblo (Felix Lopez de Ullibarri, comunicación personal, 15 de enero de 2003)

Lo que los testimonios anteriores indican es, en definitiva, que la demarcación comarcal actual es un hecho reciente que no goza de la legitimidad que ofrece la historia y la tradición en estos casos. Las relaciones intra-comarcales no han sido una realidad sociocultural en Montaña Alavesa.

La demarcación administrativa de un espacio es algo totalmente arbitrario que responde a intereses y criterios primordialmente políticos y económicos en un determinado momento histórico. También hablo sobre esto en el capítulo 4 cuando describo los cambios que los límites administrativos han sufrido en los últimos años. En este sentido, en una de las entrevistas que realicé a José Antonio González Salazar le pregunte, extendiendo un mapa sobre la mesa, cuál era su interpretación como etnógrafo estudioso de la comarca sobre la demarcación cultural de la misma. En sus palabras se aprecia el galimatías ante el que nos encontramos:

A la Montaña la llamamos Montaña pero no es todo montaña porque existen otras estructuras como por ejemplo, *Kanpezu* donde ha predominado más la agricultura.

El Valle de Arana era una comunidad ya desde tiempo inmemorial aunque estaba dividida también porque *Contrasta* formaba un Señorío distinto que el Valle.

Kanpezu, como ya te he dicho, se podía considerar junto con *Antoñana*... aunque ésta tenía su propio territorio, ¿no? pero bueno, las dos tenían mucha relación.

Luego está *Arraia-Maeztu* que la llaman ahora pero que es *Arraia* y *La Minoria* que eran dos entidades diferentes, ¿no? Luego aquí (*señala dos pueblos en el mapa*) también estaba desgajado un trozo que estaba más en relación con el Valle de Arana que con éste (*vuelve a señalar a Maeztu*) que eran *Onraitia* y *Roiti*. Esos estaban más arriba aunque también eran de la antigua Hermandad de *Arraia* y *La Minoria*.

Luego nos encontramos con *Bernedo*. *Bernedo* era aquí...el valle del *Ega* y luego estaba *Markinez* que tenía su propia identidad que era *Izki* (*el monte y la comunidad de montes entorno al mismo creadas*). Estaban unidos *Markinez*,

Urturi, Kintana, Rituerto... y luego quedaba aquí arriba un trozo que era de Arraia que eran Urarte y Arlucea.

Luego Lagran. Ahora se le ha añadido Pipaon pero Pipaon no era de Lagran sino que formaba parte de Peñacerrada hasta que se hizo Villa y se independizó y... ¡ahora va y se fusiona con el que no era suyo, con Lagran!

Pues así la historia mezcla y revuelve, ¿no? O sea que la configuración actual se ha ido formando a medida que la historia ha ido empujando, ¿no? (José Antonio González Salazar, comunicación personal, 20 de enero del 2004)

En definitiva, el límite administrativo que otorga carácter unitario a la comarca de Montaña Alavesa, es una nueva realidad que surgido como consecuencia de numerosas conjugaciones espaciales anteriores. Pero lo más reseñable es que esta unidad espacial actual es producto de la intervención directa de la administración y no de la propia dinámica sociocultural de sus habitantes:

Los pueblos de la Montaña creaban hermandades o comunidades en torno a los pastos de montaña. Sin embargo, la demarcación administrativa llevada a cabo por la política liberal de la Diputación durante el siglo XX cuya premisa era que cada pueblo debía tener sus propias tierras, ha perjudicado mucho a la vida de estos pueblos y a las relaciones de hermandad creadas entre ellos (José Antonio González Salazar, comunicación personal, 15 de julio del 2002)

En definitiva, el origen de la unidad administrativa actual de la comarca de Montaña Alavesa es una realidad de reciente creación. En la demarcación tradicional ésta aparecía mucho más fraccionada ya que los límites se creaban en torno a unidades paisajísticas menores las cuales implicaban a su vez, otras tantas unidades socioculturales. Aunque la realidad actual difiere notablemente de la histórica, lo cierto es que la administración aún sigue empleando algunos de los términos más relevantes de la demarcación tradicional, me refiero a los términos de Hermandad y Cuadrilla. No obstante, es necesario señalar que su significado y criterio jurisdiccional actual difiere notablemente del originario. Su empleo, sin embargo, da cierto halo de arraigo o 'estabilidad mínima' tal y como dice Marc Auge (1995:60), a pesar de que se trate de un hecho de reciente construcción. En el siguiente punto intentaré determinar si esta unidad administrativa representa, en realidad, una unidad cultural tal y como se quiere hacer ver.

6.3.2. ¿Es la comarca de Montaña Alavesa un área cultural idiosincrásica?

El análisis sobre el medio físico realizado en el capítulo 4 concluía que tal y como su mismo nombre indica, efectivamente, la comarca de Montaña Alavesa se caracteriza paisajísticamente por su carácter principalmente montañoso y boscoso. Sin embargo, sugerir que es una comarca paisajísticamente homogénea no es del todo cierto puesto que en su interior se perciben claramente otras sub-unidades paisajísticas o zonas geográfico-ecológicas (Fernandez de Larrinoa & Fernandez de Labastida 2003:163).

Los amplios valles (Bernedo, Maeztu, Peñacerrada, e.a.) y especialmente, la cuenca del río Ega a su paso por Bernedo y Campezo componen una unidad paisajística con características geográficas y climáticas considerablemente diferentes a las del resto del territorio de carácter más montañoso. Este hecho, además, ha propiciado que en esta zona hayan proliferado cierto tipo de actividades como la agrícola y más recientemente, la industrial que no lo han hecho, sin embargo, en el resto del espacio comarcal. Finalmente, esta diferencia económica propiciada por las características del medio, también ha producido cierta diversidad sociocultural. Todo ello induce a cuestionar de nuevo el hecho de que la unidad comarcal anteriormente descrita, represente realmente una área cultural idiosincrásica tal y como pretende, por otro lado, el proyecto administrativo de desarrollo rural.

Dentro de la disciplina antropológica, el concepto de área cultural lo formuló por primera vez la escuela del Particularismo Histórico para aplicarlo en sus estudios sistemáticos sobre las culturas nativas de los Estados Unidos y Canadá (Ehrich, R.W. & Henderson, G.M. 1974:521). Este concepto procede del de ‘área natural’ o ‘ecológica’ formulado por la Ecología Humana y resulta una categoría analítica muy importante para el análisis territorial, es decir, para el estudio de la actuación de los grupos humanos sobre un determinado espacio.

Un área cultural hace referencia a un determinado espacio por el cual se encuentran distribuidos los mismos rasgos culturales como consecuencia de que los elementos físicos de ese hábitat están y han estado siempre presentes en la vida de sus habitantes. Un área con uniformidades ambientales produce también uniformidades de comportamiento. Por ello, mientras que las áreas naturales y culturales siempre son limítrofes, no ocurre lo mismo con las administrativas (Bohannon & Glazer 1998:338).

La especie humana se interrelaciona con su entorno tal y como lo hacen las demás especies animales, sin embargo, los grupos humanos introducen un factor particular en esa relación, un factor supraorgánico, su cultura. Las personas interactúan con su entorno mediante la cultura, la cual les permite adaptarse mejor a los requerimientos del medio pero también, gracias a la misma, establecen cambios en el entorno en beneficio del propio grupo. La razón es que el medio, además de restrictivo, es permisivo a la vez (Bohannan & Glazer 1998:337).

Siguiendo con la idea anterior, numerosos estudios antropológicos sobre zonas de montaña europeas (Comas D'Argermir & Pujadas 1985; Fernandez de Larrinoa 1991, 1993, 1997; Ott 1981; Sorre 1949; Violant i Simorra 1949) han venido a demostrar que efectivamente, los grupos humanos que habitan estas zonas presentan características culturales muy similares. Martínez Montoya en relación a la zona de montaña de Álava, en concreto, dice que debido a su actividad productiva y la adaptación al medio que han desarrollado sus habitantes en particular, se corresponde con lo que Burns denomina, *área cultural circum-alpina*. Algunas de las características de dicha área de montaña son el bioclima de influencia continental, la economía agropastoril, el hábitat concentrado, campos cerealeros en openfield, comunidad corporativa, fuerte endogamia local, etc. (Martínez Montoya 1996:19). En definitiva, las zonas de montaña constituyen una entidad cultural *per se*. Así lo demuestran también algunas zonas dentro de la Montaña Alavesa pero no la comarca en su totalidad.

Los pueblos de las zonas propiamente de montaña de la comarca habitualmente mantenían relaciones socioeconómicas con pueblos foráneos pertenecientes a otras comarcas y provincias como La Rioja Alavesa, Llanada Alavesa, Navarra o el Condado de Treviño. Estas relaciones eran más habituales e intensas que la mayoría de las relaciones intracomarcales que tenían lugar. Como consecuencia de las mismas, tradicionalmente el mapa territorial, el del espacio cultural, sobrepasaba los límites administrativos establecidos. Así se expresaba un informante en relación a este tema:

La comarca de la Montaña Alavesa como territorio unificado, no existe. La gente no se percibe como un proyecto unificado y los proyectos llevados a cabo con este fin no tienen tanta aceptación como otros más zonales o locales en tanto que tradicionalmente, la montaña nunca se ha percibido unificada (Felix López de Ullibarri, comunicación personal, 15 de enero de 2003)

La cita anterior trae a debate un tema muy importante para este punto y con el cual acabo. Me refiero a la separación habitual que existe entre la demarcación administrativa del espacio y su demarcación cultural o lo que es lo mismo, el territorio. Aunque de manera general, y tal y como su mismo nombre indica, los límites ecológicos de la comarca de Montaña Alavesa parecen coincidir en un principio con los administrativos. Sin embargo, un análisis territorial más exhaustivo demuestra que no ocurre lo mismo con la demarcación de los límites culturales. Este proyecto comarcal es un claro ejemplo de cómo los límites culturales de un determinado espacio, es decir, el territorio, no siempre coincide con los límites políticos o administrativos y que éstos, a menudo, se superponen a la percepción territorial de la propia comunidad.

La Diputación Foral de Álava, a partir del siglo XIX emprendió una estrategia administrativa que derivó en la demarcación provincial actual. Esta estrategia se basó, sobre todo, en criterios de racionalización económica, política y de unificación social obviando incluso el principio tradicional de estructuración territorial en estos pueblos, a saber, las relaciones vecinales y la cultura de montaña. Todas las citas recogidas hasta ahora se expresan en este sentido. Esto se debe a que tal y como afirma Castells, el territorio no es sólo un sistema ecológico (la montaña) sino una serie de interpretaciones, representaciones e imágenes que un determinado grupo social hace sobre él mismo (en Martínez Montoya 1996:37).

Como consecuencia de todo lo anterior afirmo que la comarca de Montaña Alavesa no representa, en realidad, un área cultural idiosincrásica. Es cierto que este espacio tiene características comunes que lo diferencia de otras comarcas de la provincia pero ya en su interior se observa que esta supuesta homogeneidad paisajística no es tal, como tampoco lo son las formas de vida creadas tradicionalmente por los distintos pueblos que la componen. Tradicionalmente, la hermandad, el valle, las comunidades de montes, etc. formaban otro mapa territorial distinto al mapa político actual. De los testimonios recogidos se desprende además que este mapa cultural tradicional sigue presente en la percepción de muchos de sus habitantes aunque poco a poco, debido a las intervenciones dirigidas por la administración, este hecho también está cambiando. La mayoría de las iniciativas y proyectos de desarrollo rural que tienen lugar actualmente en Montaña Alavesa toman como marco espacial de referencia la comarca en su totalidad. El proyecto de recuperación del ganado equino y la festividad al mismo dedicada, en cambio, es un proyecto local que se desarrolla en una zona

concreta, las zonas propiamente de montaña (Izki y La Bitigarra, especialmente). Sin embargo, la estrategia administrativa consiste en ubicarlo dentro del marco comarcal hecho que favorece la construcción metonímica del espacio. En el siguiente capítulo hablaré con mayor detenimiento sobre los intereses que se esconden detrás de esta estrategia.

6.3.3. La zonificación de la Montaña Alavesa: el lugar antropológico

La comarca de Montaña Alavesa nunca ha representado la unidad territorial que se le supone actualmente. Entonces, ¿cuál es la demarcación cultural real dentro de la misma? Es decir, ¿qué percepción territorial ha imperado realmente entre los habitantes de los pueblos de la comarca de Montaña Alavesa? La construcción del mapa territorial de un determinado espacio no es una tarea sencilla. Se pueden tener en cuenta diferentes criterios y como consecuencia de ello, obtener resultados diferentes. En cualquier caso, lo importante en este caso es ser conscientes de esta diversidad zonal dentro de la aparente unidad espacial.

Como ya nos habremos dado cuenta, el abordar el estudio sobre la territorialidad dentro de esta comarca, se repite constantemente el concepto de *zona*. Tras el análisis de varias entrevistas realizadas durante mi trabajo de campo y otras fuentes bibliográficas puedo concluir que la percepción territorial de la comunidad se corresponde con el criterio de zonificación intracomarcal. En este sentido, algunos trabajos realizados por el antropólogo Josetxu Martínez Montoya (1994, 2002) han sido muy clarificadores.

Martínez Montoya emplea el término *zona*⁷⁸ para referirse no sólo a la realidad territorial de la Montaña Alavesa sino a la de toda la provincia de Álava. Según Kepa Fernández de Larrinoa este término que emplea el antropólogo alavés, es sinónimo del de área cultural (2003:190). Así, la zona (o el área cultural) es definida como la unidad socio-espacial donde interactúan los lugares o aldeas del territorio alavés (Martínez Montoya 2002:96,104). Lugar es el término empleado para referirse a los pueblos o

⁷⁸ Sobre el concepto de *zona* teoriza profundamente el antropólogo José Luis García en su análisis territorial sobre dos comunidades rurales; Bustiello y Villanueva de Oscos en Asturias. En su obra, *Antropología del territorio* (1976) habla sobre la triple percepción del espacio en dichas comunidades y cómo la *zona* aparece como una realidad territorial intermedia entre el pueblo y el concejo (pag. 321)

aldeas más pequeñas así como a la serie de caminos que los conectan con el espacio productivo, la montaña o con otros territorios con los que se relaciona social y culturalmente. Cuando los lugares mantienen relaciones con otros lugares cercanos de manera habitual, se crea la zona que se convierte, al mismo tiempo, en el *entorno mundo* de los lugares que la componen (Martínez Montoya 2002:104-105).

Tras el análisis del material etnográfico del que dispongo he llegado a la conclusión de que existen dos posibles zonificaciones dentro de la comarca y cada una de ellas emerge según los criterios utilizados. Ambas zonificaciones están popularmente aceptadas y no son dicotómicas sino que representan el resultado de diferentes niveles de profundización sobre el tema. Dicho de otra manera, los dos tipos de zonificación abarcan un espacio más grande o más pequeño según la cantidad de criterios que se tengan en cuenta.

La zonificación más generalista es aquella que toma como criterio la estructura geográfica interna de la comarca. En la siguiente cita queda recogida claramente cuál es, en base a este criterio, la demarcación territorial de la comarca:

Por encima de las diferencias entre pueblos, en la Montaña se perciben dos zonas claramente diferenciadas. Estas zonas se han ido forjando a lo largo de la historia y se han creado, principalmente, por cercanía o por relaciones económicas, sociales y como consecuencia, culturales.

Estas zonas son la Norte y Este por un lado y la Sur y Oeste por el otro. Desde Bernedo hacia el Norte se podría establecer la primera zonificación que viene determinada por las relaciones socioeconómicas, históricas y tradicionales que se han gestado hacia la Llanada Alavesa y Navarra. Estas relaciones han creado una cultura propia en tanto que en ellas se realizaban intercambio de productos, matrimonios, festividades, etc. esto ha creado una red de parentesco y amistades muy fuertes entre los pueblos de esta zona. La segunda zona va desde Bernedo hacia el Sur. Aquí las relaciones socioeconómicas y culturales se han venido realizando con Treviño y La Rioja desde tiempos remotos. Aquí podemos encontrar el camino que tradicionalmente y aún hoy en día, une el Norte del País Vasco y concretamente la capital, Vitoria-Gasteiz, con La Rioja. Peñacerrada concretamente ha sido una villa muy importante en este transitar histórico. Este hecho ha tenido mucha influencia en la cultura de la zona ya que se han creado relaciones sociales y económicas muy estrechas entre los pueblos (Felix Lopez de Ullibarri, comunicación personal, 15 de enero de 2003)

Cuando digo que la anterior zonificación toma como referencia la estructura geográfica de la comarca me estoy refiriendo a que el criterio para establecer la línea divisoria entre las dos zonas citadas son los montes de Izki, que dividen imaginariamente la comarca en dos partes: la zona Norte y la zona Sur. Pero esta demarcación posee un trasfondo sociocultural que posiblemente haya sido más

concluyente que el geográfico a la hora de establecer la estructura anterior. Las continuas relaciones transcomarcales mantenidas *desde tiempos remotos*, tal y como apunta el informante, con otras comarcas y provincias limítrofes con la Montaña, parecen haber determinado la idiosincrasia de cada zona. Esta es una característica importante de la territorialidad de la comarca y es que las relaciones interpueblos a nivel zonal a través de la montaña ha sido un hecho muy habitual aquí (Montoya 2002:106). Estas relaciones se han establecido, como ya he dicho antes, con diferentes pueblos de las comarcas alavesas de Llanada y Rioja, con Navarra y el Condado de Treviño. Tradicionalmente, los pueblos de la zona Este del Condado, por ejemplo, han hecho su vida económica, social y cultural mirando hacia la Montaña, concretamente, hacia los pueblos que actualmente conforman el ayuntamiento de Bernedo:

Treviño, por ejemplo, no tiene un patrón común aunque digan que es San Formerio o la Virgen de Uralde. Es querer dar unidad donde no la hay. Los pueblos treviñeses de Obecuri y Bajauri por ejemplo, siempre han mantenido una relación socioeconómica muy fuerte con la Montaña. Han sido *patateros* como algunas zonas de la Montaña y también pertenecen a la cooperativa agraria de Bernedo (José Antonio González Salazar, comunicación personal, 15 de julio del 2002)

Todo ello quedaba también dramatizado mediante las prácticas religiosas, tan importantes, por otra parte, en la vida tradicional de estos pueblos:

La advocación a la Virgen de Okon y su situación geográfica tiene un atractivo muy especial para la gente de todos estos pueblos y sin ninguna diferencia considerable para los pueblos de Obecuri y Bajauri⁷⁹ también. Obecuri y Bajauri participan en las romerías que los diferentes pueblos realizan en la temporada (Alvaro Gastón, comunicación personal, 23 de julio del 2002)

Esta última cita del sacerdote de Bernedo es muy interesante porque nos habla sobre la relación entre religión y territorio siendo las ermitas, ubicadas en la mayoría de los casos en las laderas y cimas de los montes comunales, iconos para la dramatización del sentimiento de pertenencia a una determinada zona que engloba pueblos pertenecientes a demarcaciones administrativas diferentes. Tal y como he podido constatar, el caso de la Virgen de Okon no es el único en la comarca pero sobre

⁷⁹ Recordar que ambos pertenecen administrativamente al Condado de Treviño, provincia de Burgos.

esta idea hablaré más adelante cuando trate los aspectos de la vida tradicional de los pueblos de las zonas de montaña.

De vuelta al tema de la doble zonificación de la comarca entre la parte Norte y la Sur, ésta toma como referencia por un lado, la estructura geográfica interna de la comarca estableciendo el límite en los montes de Izki y por otro, las relaciones trascomarcales que históricamente se han gestado entre los pueblos de la comarca con otros limítrofes aunque pertenecientes a demarcaciones administrativas diferentes. Además, estas relaciones de origen económico, social y cultural, a menudo estaban simbólicamente representadas en una ermita o santuario de montaña al que acudían una vez al año, por lo menos, todos los pueblos de la misma zona.

Esta visión zonificada de la comarca está ampliamente extendida entre sus habitantes. Un análisis antropológico más exhaustivo sobre este tema, realizado por el antropólogo alavés Josetxu Martínez Montoya, dio como resultado 5 zonas de interacción claramente diferenciadas dentro de la comarca. La concordancia comprobada entre la zonificación antropológica y la realidad territorial ha secundado esta teoría que incluso, ha sido tomada como referente por diferentes entidades e instituciones que trabajan en la actualidad para la implantación de programas de desarrollo en la comarca⁸⁰.

Tal y como explica Martínez Montoya en su *Informe sobre los nuevos usos del espacio rural* (1994), para la elaboración del mapa territorial de Montaña Alavesa tiene en cuenta tres criterios diferentes que son los montes, los ríos y los medio de comunicación o carreteras.

El primer criterio, el de los montes, da como resultado tres zonas diferentes;

- La zona de Toloño: coincide con los límites del municipio de Peñacerrada. Se trata de una zona con clara vocación agrícola y ganadera a la que en la

⁸⁰ Las diferentes asociaciones y entidades relacionadas con el desarrollo rural de la comarca de Montaña Alavesa como por ejemplo, el Gobierno Vasco, Diputación Foral de Álava, la ADR Izki, o Mendikoi (entidad de formación, promoción y desarrollo rural en la CAPV), toman como referencia las 5 zonas que se citan arriba en la presentación de las I Jornadas Técnicas sobre los Programas de Desarrollo Rural (22 de marzo del 2004). Aunque el objetivo final es impulsar el desarrollo comarcal y fomentar así la unidad territorial, lo cierto es que la administración también es consciente de la necesidad de partir para ello de la demarcación territorial 'real' ya que cada zona presenta unas características propias que hay que tener en cuenta en las distintas intervenciones dirigidas a la promoción comarcal.

actualidad, además también se le ha sumado la turística. La actividad industrial, sin embargo, es nula.

- La zona de Izki: se compone por los pueblos de Markinez, Arlucea, Okina, Urarte, Urturi, Kintana, San Román, Corres, Apellaniz y los de Obecuri y Bajauri del Condado de Treviño. Tiene vocación agrícola y especialmente ganadera aunque en la actualidad su atractivo turístico es relevante, especialmente desde la declaración del Parque Natural de Izki. Tal y como ya he señalado como característica general de la zona de montaña, la actividad industrial, aquí, a penas existe.
- La zona de La Bitigarra: está formada por los pueblos del Valle de Arana y los tres de Maeztu; Sabando, Roitegi y Onraita. Se caracteriza por la vocación agrícola y ganadera propia de este paisaje pero también, por su atractivo turístico y la incipiente industria creada en el fondo del Valle.

Esta zonificación creada en torno a la montaña, corrobora la hipótesis ampliamente defendida por la antropología cultural de que la montaña, tradicionalmente, ha representado un espacio unificador para los pueblos que la rodean.

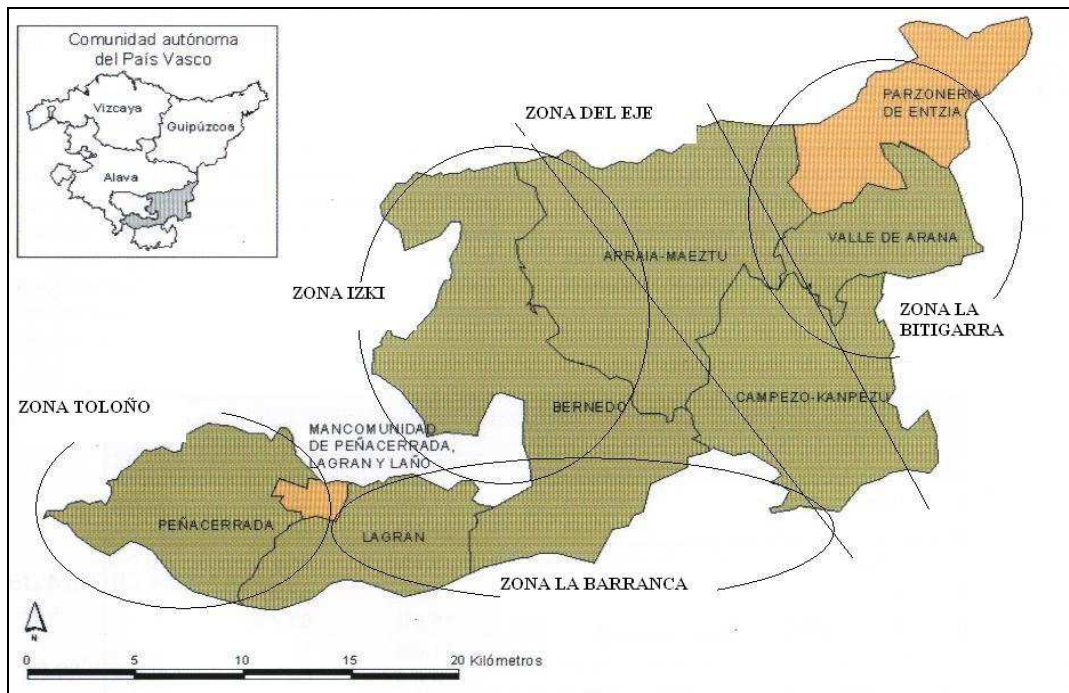
Por otro lado, siguiendo con el criterio del cauce de los ríos, también existe una zona con características muy marcadas en este sentido.

- La zona de La Barranca: esta zona coincide con el cauce del río Ega a su paso por la comarca e incluye los pueblos de Pipaon⁸¹, Lagran, Villaverde, Villafría, Nafarrete, Bernedo y Angostina. Se caracteriza por su escasa dedicación ganadera, su reducida riqueza forestal y por la relevancia de la agricultura. La industria también tiene más importancia aquí que en el resto de zonas hasta ahora citadas.

Finalmente, el último criterio, el de las carreteras, da como resultado una última zona:

⁸¹ Aunque Pipaon se considere dentro de esta zona de influencia, lo cierto es que de todos los citados, éste es el pueblo con mayor carácter montañoso tal y como lo demuestra la economía propiamente de montaña que ha desarrollado el continuo uso del monte como espacio socioeconómico. Por ello, en mi opinión, cabe la posibilidad de deslindar Pipaon de esta zona para considerarlo dentro del área de influencia de Cantabria-Toloso.

- La zona “del eje”: esta zona discurre a ambos lados de la carretera de Estella a Vitoria-Gasteiz y va desde Azazeta hasta Santa Cruz de Campezo. Además de los dos pueblos mencionados, dentro de esta zona se incluyen también los de Birgala (Mayor y Menor), Laminoria (Cirujano, Alecha, Musitu, Arenaza e Ibisate), Maeztu y Atauri del municipio de Maeztu, y Antoñana, Oteo, Orbiso y Bujanda del municipio de Santa Cruz de Campezo. Esta zona está claramente influenciada por su infraestructura, por su vocación agrícola y ganadera y también por el mayor desarrollo industrial y de servicios aquí, en comparación con el resto del espacio comarcal.



Fuente: Martínez Montoya 1994:141.
Elaboración propia

En el mapa anterior se recogen gráficamente las 5 zonas mencionadas. Cada zona representa una unidad socio-espacial donde la interacción entre los pueblos que las componen ha sido algo habitual en la vida tradicional de los mismos. También se constata la forma de vida similar de los pueblos pertenecientes a una misma zona, similitud generada por una adaptación análoga a los requerimientos de cada hábitat. En este sentido, las tres zonas creadas en torno al criterio de montaña (las zonas de Toloño, Izki y La Bitigarra), a pesar de las pequeñas diferencias que pudieran existir entre las

características montañosas de cada una de ellas, éstas presentan particularidades similares debido al desarrollo de la actividad agrosilvopastoril en estos pueblos. Aunque cada zona ha desarrollado sus lazos de unión hacia otras zonas (Toloño e Izki hacia Rioja y el Condado de Treviño y La Bitigarra hacia la Llanada y Navarra), lo cierto es que la forma de vida era bastante afin en ellas. Esto se debe a que la montaña ha sido para estos pueblos orientadora de su economía y de sus relaciones sociales (Martínez Montoya 1994:140).

Me remito con especial interés a estas tres zonas de montaña porque tal y como ya he venido afirmando hasta ahora, la ganadería equina en la comarca guarda sus orígenes en las mismas. En la actualidad, el mayor número de explotaciones y de cabezas de ganado se encuentran precisamente en Izki y La Bitigarra. La festividad dedicada al caballo surgió en el pueblo de Arlucea (Izki) y desde entonces, se viene desarrollando a renque entre algunos pueblos de esta zona y otros de La Bitigarra. Así, por la unidad paisajística y en consecuencia sociocultural que representan estas tres zonas propiamente de montaña, por la relevancia que ha tenido el caballo en la vida tradicional de las mismas así como la celebración anual de la festividad dedicada al caballo y a la montaña en las mismas, considero las anteriores componentes de una única zona socio-espacial dentro de la comarca a la que me vengo refiriendo como “zona de montaña”, de la misma manera que lo plantea Martínez Montoya (1994:143). Reitero una vez más, tal y como he indicado al comienzo de este capítulo, la necesidad de acotar dentro de la comarca de Montaña Alavesa aquellas zonas con características propiamente de montaña y en consecuencia, delimitar territorialmente también mi investigación. Aquí estriba la razón sociocultural de que esta investigación quede circunscrita, exclusivamente, a la zona de montaña donde la tradición caballar ha sido especialmente relevante y ha formado y sigue formando parte de la realidad paisajística, socioeconómica y cultural de la misma. Por ello, el trabajo de campo realizado con motivo de la presente investigación ha tenido lugar, sobre todo, en las tres zonas montañosas descritas, a saber, las zonas de Izki, La Bitigarra y Cantabria-Toloño, especialmente en las dos primeras.

6.3.4. El proyecto de unificación cultural de la comarca

El análisis de la estrategia consistente en extrapolar la cultura caballar propia de las zonas de montaña a todo el contexto comarcal a partir de la década de 1980 requiere reflexionar necesariamente sobre otros aspectos. Al abordar este tema en las diferentes entrevistas y conversaciones que mantuve durante mi trabajo de campo, a menudo emergía en mí misma la idea. La unificación territorial, y por lo tanto espacial y cultural, es indispensable para conseguir los objetivos propuestos por los diferentes proyectos de desarrollo comarcal.

Tal y como vengo explicando, la demarcación comarcal es una construcción reciente motivada por intereses económicos, políticos y sociales procedentes, mayoritariamente, de diferentes instituciones. En la actualidad, esta demarcación espacial juega un papel muy importante en el contexto del desarrollo rural ya que la actual Ley de Desarrollo Rural del País Vasco, siguiendo el modelo europeo, toma como unidad mínima de intervención la comarca. Al mismo tiempo, en este mismo marco de desarrollo también se estima importante la participación de los propios agentes locales. Sin embargo, aún persiste entre la mayoría de los lugareños la percepción territorial zonificada. La administración, consciente de esto, intenta integrar al mismo tiempo en sus intervenciones la interpretación territorial de la propia comunidad rural. Así, la zonificación sociocultural de Montaña Alavesa está presente tanto en la aplicación de la Iniciativa Comunitaria Leader⁸² como en la implantación de los Programas de Desarrollo Rural⁸³. Incluso el gerente de la ADR Izki, Oscar González, en las I Jornadas Técnicas sobre Programas de Desarrollo Rural comarcal celebradas en Maeztu⁸⁴, hizo mención a esta realidad territorial de la comarca. González citó las 5 zonas de influencia descritas anteriormente por Martínez Montoya argumentando que cualquier proyecto de desarrollo rural dirigido a la comarca en su totalidad, no debería obviarlas. Este apunte realizado por el Gerente de la ADR Izki me

⁸² Programa de la Unión Europea dirigido a las zonas declaradas como Zonas de Agricultura de Montaña, zonas con necesidades especiales, como la Montaña Alavesa que fue la primera declarada en la CAPV en 1988.

⁸³ Los Programas de Desarrollo Rural se enmarcan dentro de la Ley de Desarrollo Rural de 1998 del Gobierno Vasco.

⁸⁴ Concretamente en el edificio de Mendikoi, Centro de Formación, Inserción y Desarrollo Rural, el 22 de marzo del 2004.

recordó, al mismo tiempo, a las palabras que recogí durante una entrevista a otro informante, anteriormente:

Esta zonificación, como cualquier otra posible, tiene que estar muy presente entre todos los gestores de cultura de la zona como la Cuadrilla, Mendikoi, Diputación, Gobierno Vasco, etc. De este modo, los proyectos patrimoniales deberán ir enfocados a la realidad territorial del lugar en el que se quieran llevar a cabo. Se deben analizar los repertorios patrimonializables de cada territorio y actuar en relación a la idiosincrasia de cada lugar. Esta es la única forma de que se reciban ayudas interesantes y que las que se reciben, sirvan realmente para el desarrollo de todo el territorio (Felix Lopez de Ullibarri, comunicación personal, 15 de enero de 2003).

Felix Lopez de Ullibarri, impulsor de proyectos de desarrollo rural en Peñacerrada (zona de Toloño), su pueblo natal, explica cuál debería de ser la conexión entre la percepción comarcal y la realidad zonal en términos de desarrollo. En su opinión, la cual comparten todos los agentes locales de desarrollo que he entrevistado, una condición *sine quoniam* a la hora de llevar a cabo un proyecto de desarrollo con éxito es tener siempre en cuenta la idiosincrasia de cada una de estas zonas. Sólo a partir de las características, necesidades y potenciales locales se conseguirá el desarrollo de toda la comarca.

A pesar de la realidad territorial que vive la Montaña Alavesa, en opinión de muchas personas, su comarcalización ofrece muchas ventajas en la actualidad. El sacerdote de Bernedo, Alvaro Gastón, afirmaba que *la razón de crear la comarca es que individualmente no se puede hacer nada porque los pueblos tan pequeños ante las insituciones no tienen ninguna posibilidad* (comunicación personal, 23 de julio del 2002). El Director de Desarrollo Rural del Gobierno Vasco, Juan Carlos Zuluaga también me comentaba lo siguiente; *el problema que veo en la Montaña Alavesa es que no hay un verdadero sentimiento comarcal*. Este hecho es un problema porque tal y como me explicaba una técnico de la Dirección de Desarrollo Rural de la misma institución, *el futuro de las zonas rurales, en la actualidad, depende de la relevancia que tengan las comarcas* (comunicación personal, 10 de septiembre de 2005). En este sentido hacía referencia al caso de la comarca de Urdaibai (Bizkaia) y decía que de todo el País Vasco, en Urdaibai es donde mayor sentimiento comarcal se percibe. Este sentimiento está motivado por la adhesión que todos los pueblos de la zona sienten hacia la Reserva de la Biosfera de Urdaibai que los identifica y por ello, trabajan en conjunto por su mantenimiento. Ante este comentario planteé la reflexión siguiente:

¿es posible que en el caso de Montaña Alavesa el sentimiento comarcal se genere entonces en torno a la montaña como elemento paisajístico común? Su respuesta fue, 'puede ser'. Y si así fuera, ¿podría convertirse el caballo en uno de sus símbolos? En cualquier caso los ganaderos de equino de las zonas de montaña como diversas asociaciones de desarrollo y culturales de la comarca están apostando claramente porque así sea. Actualmente, tal y como tendremos ocasión de comprobar en los siguientes capítulos se está procediendo a la construcción del sentimiento comarcal sobre los símbolos de la montaña y el caballo.

Tal y como ha demostrado la teoría antropológica, el espacio (así como el tiempo) se caracteriza por ser una proyección de la experiencia y de la propia existencia del grupo. Los grupos humanos mediante sus actividades económicas (por ejemplo, la ganadería equina) o las relaciones sociales que desarrollan (por ejemplo, entre vecinos o pueblos cercanos debido a la explotación comunal del monte) expresan metafóricamente y simbólicamente algunos aspectos de sus elementos más importantes o constitutivos como sociedad (Azcona 1988:206). La construcción comarcal en Montaña Alavesa deja en evidencia el carácter político y arbitrario que conlleva cualquier proceso de construcción territorial. Por otro lado, el recurso de la montaña y el caballo como imágenes o íconos representativos de toda la comarca, tal y como podemos sospechar, no es algo fortuito. La administración, en general, ha recurrido a estos dos símbolos característicos de las zonas más idiosincrásicas de la comarca (las de montaña) y mediante un meticuloso trabajo de construcción metonímica del lugar, los ha erigido como símbolos identitarios de todo este espacio. La montaña representa el espacio cultural por excelencia y el caballo retrotrae una de las principales actividades económicas llevadas a cabo en este contexto en el modelo de sociedad tradicional. El halo de permanencia o continuidad que transmiten estos símbolos ofrecen legitimidad al proyecto comarcal. A continuación, voy a analizar de dónde proviene o a qué se debe este determinado mensaje o significado generador de acción que transmiten tanto la montaña como el caballo en el caso concreto de la Montaña Alavesa.

6.3.5. El pueblo: unidad mínima de identificación grupal

Hasta el momento he mencionado que la comarca y la zona representan dos componentes de la triple percepción espacial en Montaña Alavesa, la comarca y la zona. Para profundizar en las características de la forma de vida local, sin embargo, es imprescindible conocer antes la naturaleza de la tercera unidad territorial, el pueblo.

Tal y como recogía en el capítulo primero, según el antropólogo Caro Baroja (1971), el País Vasco se compone de cuatro unidades paisajísticas diferentes. Dentro de tal clasificación, la Montaña Alavesa se enmarca dentro de la segunda unidad que define como *país de horizonte montuoso y jugoso aunque siempre con llanadas amplias* (1971:1). Lo más interesante de esta distribución paisajística es que según la misma, a cada unidad mencionada le corresponde un tipo de hábitat o población. La razón estriba en que:

Las condiciones orográficas e hidrográficas han marcado una homogeneidad dentro de los escenarios culturales, históricos, políticos y administrativos que han determinado la ubicación, formas y estructuras de los asentamientos humanos y la arquitectura doméstica rural (Palacios 1994 IV:17)

El pueblo o la aldea es el tipo de estructura poblacional propia de la comarca. Se trata, por lo tanto, de un modelo de hábitat concentrado tal y como ya he adelantado anteriormente al resumir las características del área circum-alpina. Este modelo de hábitat es eficaz en determinados medios físicos por dos razones principales. La primera de ellas como estrategia defensiva. La Montaña Alavesa históricamente ha representado un terreno hostil ubicado entre dos reinos, el de Castilla y el de Navarra. Los intentos de adquisición de estas tierras por cada uno de ellos creó un escenario peligroso en el cual, había que mantenerse protegido. La segunda razón estriba en la necesidad de compartir entre los habitantes del lugar un conjunto de terrenos y de masa boscosa. A lo largo de la Edad Media los pueblos y aldeas se sucedían a lo largo de los valles y a menudo, diferentes pueblos confluían en la explotación de un mismo monte. De la explotación ordenada del monte por diferentes pueblos surgieron las comunidades de montes a las que me remitiré más adelante.

Respecto al asentamiento de los pueblos de montaña, el más común es el de la ladera de algún monte aunque también los hay ubicados en un collado (Peñacerrada y Contrasta, por ejemplo) o en un barranco (Faido, Arlucea, Sabando, etc.) (Palacios 1994

IV:34). La morfología de los mismos varía según su condición de villa o aldea. Las villas medievales son cédulas de poblamiento que controlan otras menores, las aldeas. En la zona de montaña tienen la condición de villa los pueblos de Peñacerrada, Contrasta, Corres, San Vicente de Arana, Apellaniz y Bernedo, principalmente. Estas villas siguen el esquema navarro en el que se daban tres viales paralelos (uno recto y dos elípticos), tenían un cinturón amurallado que condicionaba el espacio edificable y había diferentes callejas y cantones trasversales (Palacios 1994 IV:37). Sin embargo, la aldea era mucho más habitual y particular en esta zona. El esquema urbano de las aldeas de la zona de montaña, como del resto de la comarca, cumplen todas las características descritas por Caro Baroja:

Una aldea alavesa característica suele constar, por lo general, de todos estos elementos: primero, varias casas de labor agrupadas, pero no unidas, segundo, una iglesia (románica con frecuencia), tercero, una casa concejil o sacerdotal, cuarto, un molino y algún otro edificio de uso común (como un lavadero público) o dedicado a industria especial.

Junto a las casas hay algún huerto y más lejos del núcleo las tierras mayores. En el horizonte, más o menos cercano, se ven los altos de las sierras que rodean el país casi por doquier y en la que los pueblecitos tienen una parte que explotar. No hay que andar muchos kilómetros en cualquier dirección para encontrarse otras aldeas de estructura idéntica (Caro Baroja 1971:41)

Efectivamente, la aldea típica del lugar es aquella compuesta por la agrupación irregular de casas en torno a una iglesia y varias construcciones de uso público. La plaza o la era es otro componente importante y habitual, sin embargo, su configuración es bastante simple ya que muchas veces tan sólo se trata del ensanche producido por la unión entre calles o caminos. Su categoría puede aumentar si en la misma se encuentra el lavadero, la fuente u otra edificación importante para la vida del pueblo.

Otros pueblos de la montaña como Markinez, Sabando o Okina se asientan en torno a un río (Palacios 1994 IV). Tal y como mencionaba anteriormente al hacer referencia al origen del asentamiento humano en la montaña, el agua, y concretamente el río, ha sido un elemento importante a tener en cuenta. Estos han asegurado el suministro de agua necesario tanto para seres humanos como para animales y por eso, el aprovechamiento ancestral de los ríos nos muestra la costumbre que los grupos humanos han tenido de ‘domesticarlos’ en beneficio propio. El aprovechamiento de los recursos fluviales por parte de estos pueblos de montaña, tal y como es habitual en muchas otras zonas rurales, ha estado especialmente dirigido a la molienda del grano.

Cada pueblo tenía su propio molino que utilizaba, según el tipo de piedra que tuviera, para moler el trigo para hacer pan (piedra blanca) o para alimento del ganado (piedra negra).

La casa rural de montaña se construía con un profundo sentimiento de funcionalidad. La construcción del hogar estaba condicionada por la actividad económica local y por ello, la arquitectura rural doméstica en la montaña estaba estrechamente ligada a la agricultura y más especialmente a la ganadería. En ella debían quedar bien guardados y protegidos los cuatro elementos principales que formaban parte de la explotación agro-ganadera; los seres humanos, los animales, los productos recogidos y los aperos de trabajo. En base a lo anterior se distribuía el espacio interior.

La casa tradicional de montaña se caracteriza por su austeridad. Tiene planta rectangular y tejado a dos aguas. La mayoría de las casas de la montaña tienen tres pisos que tradicionalmente se distribuían de la siguiente manera; en la planta baja se ubica el portal, las cuadras y otras pequeñas dependencias auxiliares para guardar los aperos. En las aldeas donde la ganadería era más habitual, las cuadras y las caballerizas toman mayor relevancia en cuanto a tamaño que en las zonas más agrícolas. En el primer piso se encuentra la cocina y las habitaciones de la familia. Finalmente, en el tercer piso está la *ganbara* o desván donde se guardaban el grano y otros productos para secar. Suele ser habitual también encontrar en la parte trasera de estas casas un pequeño terreno acondicionado como huerta de donde se extraen verduras y hortalizas para el consumo propio. Las tierras mayores para explotar se encuentran a las afueras del pueblo y rodeando el mismo. Finalmente, algunas casas rurales también tienen otras construcciones complementarias como son la cabaña, el pajar o la tejavana. Éstas pueden estar adosadas a la casa o separadas de ésta. A menudo, del conjunto de casa, cabaña, pajar y tejavana surge en el medio una era, lugar en el que antiguamente se trillaba (Palacios 1994 IV).

Todos los materiales que se empleaban habitualmente para la construcción de la arquitectura doméstica en estos pueblos de montaña se encontraban en los alrededores. Los materiales habituales eran por un lado, la piedra caliza abundante en la zona (concretamente en Urarte había una cantera que se explotaba desde antiguo) y la madera, especialmente la de roble, haya y chopo que se empleaba como elemento portante en la edificación como en los cerramientos. El roble y el haya se extraían de los montes comunales de cada pueblo y el chopo abundaba en las riberas de los ríos.

Finalmente, también se empleaba tierra que se utilizaba para elaborar ladrillos, tejas o adobe (Palacios 1994: IV).

La arquitectura difería levemente en las villas puesto que como ya he indicado, ésta dependía de la actividad económica propia del lugar. En las villas, la actividad agroganadera también era importante pero además de ésta, la presencia de servicios era mayor que en las aldeas. Así, respecto a la arquitectura se aprecia claramente que en los pueblos más grandes, los cuales tradicionalmente han tenido una mayor oferta de servicios, las casas están adosadas formando calles. Además, la mayoría de ellas constan de dos plantas. En las villas y pueblos grandes residían los maestros, farmacéuticos, médicos, funcionarios, etc. y éstos no requerían ni cuadras ni *ganbara* en sus hogares. Por otro lado, las casas que sí eran agro-ganaderas tenían las cuadras y demás elementos complementarios a las afueras del pueblo. Finalmente, en las villas o en los pueblos de mayor tamaño, las casas señoriales eran más habituales que en las aldeas (Palacios 1994: IV).

Volviendo a Caro Baroja, el mismo afirma que una típica aldea alavesa no se limita exclusivamente al hábitat humano. La aldea incluye también las tierras de labor y la sierra. Josetxu Martínez Montoya corrobora este hecho en la zona de montaña y asegura que aquí también se distinguen estos tres espacios, a saber, el hábitat humano, las tierras de labor, caminos y cercados y finalmente, la montaña (1996:18). Todos ellos quedan dentro de la lógica espacial de la aldea o el pueblo ya que los tres componen el escenario de interacción y organización social básica de la comunidad que los ocupa. Por lo tanto, el pueblo o la aldea no representa un elemento más en el paisaje rural sino aquel que integra y coordina los diferentes espacios que lo componen y rodean.

Hasta ahora se ha definido la aldea como la unidad geográfica compuesta por un grupo de casas erigidas en torno a una iglesia, unos cultivos y unos pastos. Sin embargo, la definición del estilo de población de la montaña no puede quedarse en meros aspectos geográficos puesto que además de aquello, la aldea, es sobre todo, una unidad social y cultural.

Para poder ofrecer una definición global de aldea en la montaña hay que tener en cuenta todas las categorías que la componen. Por ello, además de los tres lugares que la forman (hábitat, cultivos y montaña) también hay que considerar el factor social que procede de las características del grupo humano que la habita y explota. Esto es, la aldea, además de una unidad territorial es también una unidad sociológica. Josetxu

Martínez Montoya en su trabajo sobre la comarca describe la aldea-pueblo de la montaña de diferentes maneras aunque todas tienen en cuenta las dos categorías antes mencionadas. De todas las definiciones establecidas, a mi entender, la siguiente ofrece una idea más completa de esta realidad:

Un pueblo puede ser comprendido como el conjunto de relaciones estructuradas por un grupo humano que comparte un territorio (conjunto de espacios habitados, producidos y pensados de una comunidad) y lo hace producir. Tanto el grupo humano como el territorio son regulados mediante las relaciones vecinales y religiosas, y son jerarquizados, pensados y valorados a través de creencias y de normas de conducta censuradoras y constrictivas (Martínez Montoya 1996:19).

Además de lo señalado hasta ahora también me gustaría añadir otro elemento identificativo del pueblo que es la continuidad temporal de la propia comunidad que, por lo general, se expresa a través de la tradición y la costumbre como categorías fundamentales de la memoria colectiva. La comunidad rural se componía tradicionalmente de los diferentes grupos domésticos (unidades foguerales) que formaban la aldea o el pueblo. Por lo tanto, en esta zona de montaña, la organización social mínima no ha sido la casa agrícola como en la vertiente atlántica del País Vasco. El espacio doméstico era importante pero en la lógica de la aldea o el pueblo, éste no tenía sentido sino era dentro de otro, el espacio vecinal. Las relaciones vecinales creadas dentro de la propia comunidad rural eran complejas ya que implicaban la coordinación entre las formas de explotación tanto individuales (grupo doméstico) como colectivas (vecindad). Esta vida social conjunta de grupos domésticos diferentes que comparten un mismo territorio (pueblo, tierras de labor y monte) implicaba el desarrollo de una serie de obligaciones, deberes y derechos que se traducían en la creación de un complejo sistema institucional que regulaba la propia vida social. Tales instituciones podían ser de origen político, religioso o productivo, pero el fin era el mismo; asegurar el buen funcionamiento y la cohesión social del grupo mediante la regulación de las relaciones sociales que se producían en el mismo.

Entre las instituciones más relevantes en la vida social de los pueblos de la montaña estaban el concejo, las cofradías, la renque o las veredas así como una serie de prácticas tradicionales tales como el arca de la misericordia, el toque de campanas, o las rogativas, entre otras muchas. Éstas eran las encargadas de regular las relaciones económicas, sociales y personales dentro de la propia comunidad. A continuación,

describo la forma de vida tradicional de estos pueblos donde volverán a aparecer todas estas prácticas aquí mencionadas pero de manera articulada.

6.4. La sociedad tradicional en las zonas de montaña de Álava.

El pueblo como espacio cultural y simbólico, se compone principalmente de tierra (hábitat, campos y montañas), gente (comunidad rural) y reproducción. La reproducción conecta directamente con el concepto de tiempo y se refiere a la continuidad de la propia comunidad a lo largo de la historia en ese lugar. La permanencia de la comunidad rural en un determinado territorio se atestigua y reafirma mediante la memoria colectiva y la tradición. En el presente contexto, memoria colectiva y tradición se entrecruzan ya que ambos juegan un papel fundamental en la sucesión generacional de un grupo determinado en un territorio concreto. Las dos fortalecen la identidad colectiva que se desprende del sentimiento de pertenencia a una colectividad y a un lugar concreto.

Por tradición entiendo cualquier acción, idea o símbolo (material o inmaterial) transmitido de una generación a otra dentro de una comunidad. Los elementos que en el presente se consideran tradicionales alimentan la ilusión colectivamente mantenida sobre la continuidad de la comunidad en el tiempo, mecanismo que se basa en el recurso de la memoria colectiva. En el siguiente capítulo hablo sobre la sociedad rural postradicional en la zona de la montaña y hago referencia a esta característica particular de la tradición y sobre todo, a su carácter normativo sobre el que se sustenta el proyecto de desarrollo local. En el presente capítulo, tal y como apuntaba al comienzo del mismo, recojo las características de la forma de vida tradicional de la comunidad de esta zona particular de montaña para establecer las bases teóricas fundamentales y el conocimiento teórico necesario que nos ayude a interpretar los capítulos que siguen. Así comprobaremos que el análisis de la cultura caballar en este contexto va a ser fundamental por tratarse de una actividad característica de esta zona.

Para finalizar señalo tres aspectos metodológicos fundamentales para interpretar las líneas que siguen. Por un lado, con vida tradicional me refiero a la forma de vida desarrollada desde que la memoria colectiva alcanza hasta la década de 1950 o 1960 que

es cuando se produce la desestructuración de la comunidad local⁸⁵ que se describe. Por otro lado, en tanto que me refiero a vida tradicional, para acceder a la memoria colectiva utilizo como fuentes de información los testimonios de varios habitantes y diversas historias de vida recogidas durante mi trabajo de campo. Finalmente, el criterio territorial que utilizo para aprehender las características de la forma de vida tradicional de los pueblos de esta zona de montaña es el hábitat humano (la aldea) y los otros dos espacios que la componen, las tierras de cultivo y sobre todo, la montaña.

6.4.1. El modelo de familia tradicional

La aldea en la zona de la montaña de Álava se componía de diferentes grupos domésticos o explotaciones familiares cuyo núcleo era la casa agrícola que representaba una unidad vecinal (o fogueral). La familia tradicional de la montaña era el modelo de familia extensa; el matrimonio con los hijos, los abuelos y los tíos solteros. *¡Entonces no se decía como ahora la palabra 'familia numerosa' aunque fueran dieciocho!* (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002). El tamaño de las familias era considerablemente extenso y se trataba de un hecho generalizado.

Toda la familia se encargaba de la educación de los niños y niñas de la casa e incluso, en ocasiones, se elaboraban objetos dirigidos a favorecer el desarrollo de la infancia. En este sentido, cabe destacar como ejemplo los andadores contruídos por los artesanos del pueblo con madera del monte; *coges a un chaval de siete u ocho meses y para los nueve, se anda. Los tres míos se anduvieron y lo llevaban muchos* (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio del 2002).

Aunque la mayor parte de la socialización de los niños y niñas tenía lugar dentro del núcleo familiar y en la propia comunidad rural, en los pueblos también había escuelas. Casi todos los niños y niñas del pueblo iban a la escuela aunque debido a las propias características de la economía local, en la mayoría de los casos, el tiempo de escolarización no era demasiado largo. Muchos de estos niños dejaban la escuela muy temprano para ayudar en la economía familiar; *Yo soy analfabeto, no fui más que dos años a la escuela, desde los seis hasta los ocho, pero murió mi padre y ya no fui más,*

⁸⁵ Éste es el criterio utilizado por la mayoría de estudios de antropología rural dedicados al análisis de la realidad económica y sociocultural del País Vasco y concretamente, de la provincia de Álava.

¡a trabajar! (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio del 2002). Este caso era muy habitual.

Las mujeres del pueblo realizaban una gran diversidad de tareas tal y como exigía la economía local. Ellas eran las encargadas de cuidar la casa, la familia y también de los animales que vivían en la casa como los cerdos, gallinas y conejos, entre otros. El cuidado de la huerta de donde se extraían sobre todo hortalizas para el consumo familiar también recaía en ellas. Sin embargo, las mujeres de esta zona de montaña se han caracterizado por desarrollar otra actividad fundamental para la economía de autosubsistencia y que más adelante describiré con detalle. Ellas eran las principales encargadas de establecer relaciones comerciales con otros pueblos de zonas limítrofes como La Rioja, Llanada Alavesa o Navarra.

Muchas de las actividades que en la actualidad realizamos fácilmente y en poco tiempo, en el modelo de sociedad tradicional requerían un gran esfuerzo. Así se puede apreciar, por ejemplo, con el proceso de lavado de la ropa que también era tarea de mujeres. La ropa se lavaba con jabón de sebo y tocino viejo y ambos los hacían las mujeres en su propia casa aprovechando los restos de la matanza del cerdo. Estos productos no olían demasiado bien pero limpiaban la ropa de manera satisfactoria. También era muy habitual hacer la colada con ceniza y agua hirviendo. Las mujeres aprovechaban la ceniza de la lumbre y echaban agua hirviendo en un recipiente donde se sumergía la ropa. Una vez había estado la ropa a remojo se escurría el agua en otro recipiente porque esa misma agua se aprovechaba y se hervía varias veces. Asegura mi informante que *cuanto más se hervía, mejores lejías hacía* (Pilar Alonso, comunicación personal, 10 de septiembre de 2005).

La imagen corporal de la mujer, en tanto que hecho cultural, ha cambiado notablemente. En la comunidad tradicional de la montaña, las mujeres delgadas no atraían socialmente. Un informante varón me confesaba que cuando había una mujer muy delgada se solía comentar: *¡Esa tiene la solitaria!* (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio del 2002). En definitiva, la delgadez de las mujeres se asociaba a enfermedad y por eso, éstas utilizaban el *justillo*, una prenda muy gruesa que se metían por dentro de la ropa para aparentar más volumen corporal.

6.4.2. El modelo económico de autosubsistencia

Hasta la década de 1960, el modelo productivo en la zona era la explotación familiar. Los miembros del grupo doméstico explotaban sus tierras y ganado como una unidad indisoluble aunque contando siempre con la imprescindible colaboración vecinal. Se diferencia así del modelo típico de la vertiente atlántica del País Vasco basado en el caserío donde la familia era la única encargada y responsable de su propia economía. Los pueblos de la montaña respondían a la estructura mediterránea donde la comunidad cumplía un papel muy importante en la economía de cada casa. El sistema era totalmente autárquico basado, principalmente, en el autoabastecimiento de la comunidad y en el intercambio de productos con pueblos vecinos.

Tal y como ya he dicho, la economía de montaña estaba muy diversificada y aún así, sólo se producía lo justo para seguir viviendo. Era una economía poco solvente. Un vecino del pueblo de Markinez, en la zona de Izki, me decía que había muchos vecinos para lo que se producía y que la mayoría eran *casas bajas* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). Con este concepto quería explicar que el nivel de producción no era abundante y justo cubría las necesidades básicas de la familia.

A continuación, voy a comenzar hablando sobre la agricultura y otras actividades de montaña y comercio. A la ganadería, sin embargo, le dedico un apartado específico por su relevancia para este estudio.

6.4.2.1. La agricultura

La actividad económica tradicional en los pueblos de esta zona ha sido la agricultura y la ganadería teniendo especial relevancia esta última debido a que el paisaje montañoso favorecía el desarrollo de la misma y no así tanto el de la agricultura. Además de la ganadería, el monte en esta zona también ha propiciado el desarrollo de otro tipo de actividades económicas complementarias como son la extracción de madera, la producción de carbón, la caza o la recolección de productos como los hongos. La economía también se completaba con la pequeña producción de hortalizas en las huertas lindantes a las casas u otras industrias familiares como la elaboración de

aperos. Un informante de Okina, pueblo de la zona de Izki con especial carácter ganadero, me describía la importancia del monte para la economía familiar:

Aquí siempre subías antes a jabalinas, a liebres... ¡a lo que hubiera! Al que le gustaba y sabía, pues como había *perretxikales* pues subía a por *perretxikos* y luego los vendía y ¡se sacaba una tela! (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio del 2006)

Como consecuencia de las características paisajísticas hasta ahora citadas, tradicionalmente el número de tierras labradas era cuantitativamente inferior al de aquellas ocupadas por bosques y pastos. De esta realidad deriva el origen mismo del sistema de producción agro-ganadero de estos pueblos que se mantuvo vigente hasta la segunda mitad del siglo XX. Entonces, la roturación de las zonas bajas del monte amplió la superficie cultivada. En cualquier caso, la *labranza*⁸⁶ en esta zona siempre ha estado condicionada por la escasez de tierras cultivables.

Las diferencias socioeconómicas entre los y las habitantes de las zonas de montaña a penas existían como resultado de la economía moral del campesinado. Sobre este concepto hablaré más detalladamente en el siguiente capítulo. Por el momento quiero apuntar que debido al miedo a la escasez que vivía la sociedad tradicional surgía entre los habitantes del pueblo un modelo ético que se sustentaba mediante importantes acuerdos de reciprocidad, generosidad, trabajo compartido, etc. (Scott 1988:305). Inevitablemente, también existían pequeñas diferencias entre vecinos. Aunque éstas no fueran demasiado reseñables, a menudo, sí eran decisivas para asegurar los ingresos familiares tal y como demuestra, por ejemplo, el acceso desigual a las tierras de cultivo entre unas familias y otras. Las familias con mejor posición adquirían más y mejores tierras (las más cercanas al núcleo rural) que aquellas de las casas bajas las cuales se tenían que conformar con pequeños roturos ubicados en los altos de los montes, lo cual, dificultaba notablemente el desempeño de esta tarea.

¡No había campos! Y si había, para bajar una miseria tenías que marchar por ahí porque estaban muy lejos para los que éramos pobres... ¡Cuántas veces levantarme y subir a la sierra a por mies de noche, cargar y bajar hasta cerca del pueblo de noche para luego volver a por otro viaje! Y cuando había que labrar, unce los bueyes en casa, súbete 3 o 4 kilómetros, todo el día detrás de los bueyes labrando y

⁸⁶ Así denominan todos los informantes de las zonas de montaña de Álava a la actividad agrícola.

a la noche, a casa otros 3 o 4 kilómetros (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

En definitiva, las diferencias económicas entre casas se apreciaban casi exclusivamente en el orden de acceso a los recursos de la zona. No tenía demasiado que ver con la idea moderna de riqueza y pobreza:

El rico tampoco era rico porque tenía que trabajar igual que los demás. Que tendría más y un poco de mejor posición, bien, pero por lo demás, éramos todos iguales (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

El modelo de siembra era el cultivo a dos hojas, rotación binaria o a *dos pagos* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). *El pueblo estaba dividido para sembrar tardío* o los cultivos de invierno (patata, remolacha, caparrones, alubias...) y *cereal*, o cultivo de verano (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). Este sistema favorecía también el desarrollo de la ganadería puesto que los animales entraban a las *rastrojeras*, aquellas tierras que tras la extracción del cultivo estacional quedaban sin sembrar de nuevo durante un tiempo. La entrada de los rebaños o las cuadrillas a los campos después de la recogida de la mies, ha sido una práctica muy extendida en toda la montaña y denota, de alguna manera, la prioridad que el pastoreo tenía sobre la agricultura (Barandiaran & Manterola 2000b:409). Este hecho implicaba la coordinación del todo el pueblo en este sentido. Había que sembrar lo mismo y al mismo tiempo para asegurar que el ganado sólo entraba en las rastrojeras y no echaba a perder otros cultivos colindantes. Este sistema de cultivo es un buen ejemplo de la importancia de la comunidad en la economía doméstica ya que requería normativizar y coordinar el trabajo de cada casa. Respetar ese orden era fundamental para asegurar el buen funcionamiento de la economía local:

Aquí se sembraba a dos pagos y se respetaba. Si no se respetaba y se sembraba... ¡pues bajo tu responsabilidad!. A nosotros ya nos pasó sembrar una vez patatas y comértela toda el ganado y no poder reclamar... ¡se respetaba!, ¡Hoy no! Hoy no se respeta eso, hoy se líá el juzgado y te lo ventilan los jueces pero entonces los jueces eran los pueblos. Daban una orden, lo que iba a ser rastrojo se vedaba para el ganado y si sembrabas no irías a reclamar porque entonces... ‘¡Pues no haber sembrado, ya sabías lo que te podía pasar!’ (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Este testimonio es un buen ejemplo sobre cómo era y sobre todo, cómo funcionaba aquella sociedad. Martínez Montoya alude también a este hecho en su trabajo monográfico sobre los pueblos de la zona de La Bitigarra:

La producción, regulación, reproducción y protección eran asunto colectivo o del pueblo. La Justicia la impartía el concejo que era una instancia que representaba a cada casa de labor y por lo tanto, al pueblo en su conjunto (Martínez Montoya 1996:53).

La vida social y sobre todo la económica, estaba regulada mediante acuerdos, normas y regulaciones como el cultivo a dos pagos. La responsabilidad de que el ordenamiento anterior se respetase quedaba en manos del propio grupo y en cualquier caso, también se establecían penas para aquellas personas que rompieran con la obligación que tenían para con la comunidad. Más adelante expondré algún ejemplo de estas penas.

Volviendo una vez más a la actividad agrícola, *aquí, todo lo que se producía, o casi todo, era para el ganado* (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio del 2006). El tardío era para consumo familiar y con el cereal también se hacía pan, aunque la verdadera utilidad era la de alimentar el ganado. Por lo tanto, la agricultura era relevante porque se producía alimento necesario para abastecer a los animales que representaban la parte fundamental de la economía local, en definitiva, la agricultura y ganadería estaban fuertemente conexionadas en esta zona de montaña.

La actividad agrícola de los pueblos consistía, básicamente, en siete pasos bien diferenciados. En primer lugar, la eliminación de raíces y *malas hiervas*, es decir, preparar la tierra para el cultivo. En segundo lugar, arar la tierra con el *arado romano* del que tiraban, principalmente, dos bueyes. El tercer paso consistía en igualar y dejar suelta la tierra para la siembra. Luego se sembraba. Esta tarea se realizaba con la ayuda de la *rastra*⁸⁷. Este apero de labranza tenía unos largos clavos que al pasarlos por la tierra tirado por bueyes o yeguas, iba deshaciendo la tierra, tapando la simiente y mezclándola con el abono. A esta tarea se le decía *rastrear*. El quinto paso era la siega. Hasta bien entrada la década de 1970, la siega se realizaba a mano, con la ayuda de la

⁸⁷ También llamada *narria* en otros lugares del País Vasco. En cambio, si lo que se sembraban eran tardíos como la patata, entonces el apero que se empleaba se llamaba *cultivador* cuya función era prácticamente la misma que la de la *rastra*.

hoz y la zoqueta. Las zoquetas se hacían en Santa Cruz de Campezo. Eran de madera, habitualmente de boj, tipo de madera bastante habitual en la Sierra Cantabria-Toloño. Se utilizaban para proteger la mano del segador y ayudarle así, sin peligro, a coger un mayor número de ramas para cortar. Para llevar a cabo esta tarea que sin lugar a dudas era la más costosa, las familias, dependiendo de sus posibilidades y de la cantidad de tierras labradas, tenían diferentes posibilidades. La primera era que realizasen ellos mismos la tarea con la ayuda, quizás, de algún vecino. La segunda, era la contratación de un agostero u obrero durante la época de más trabajo que eran los meses de julio y agosto. En la mayoría de los casos, las familias bajaban a La Rioja en busca de estos obreros y en otros casos, se contrataban como agosteros a los hijos de las familias más pobres del pueblo. La tercera opción era que el propio concejo contratase alguna cuadrilla de segadores procedentes de los pueblos de Laguardia, Elciego o El Villar (Rioja Alavesa) que venían a los pueblos de la Montaña Alavesa y el Condado de Treviño a prestar su mano de obra durante los meses de siega. Tal y como era costumbre, estas cuadrillas se acomodaban en las casas del pueblo mientras duraba el trabajo y era algo habitual que cada uno fuese siempre a la misma casa. Algunos informantes recuerdan esta época del año con nostalgia y cariño, entonces, los pueblos de la montaña *se llenaban de gente, cantos y alegría* (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio del 2002).

Con el cereal recogido se iban haciendo *gavillas* las cuales se amarraban en *haces*⁸⁸. El sexto paso consistía en la trilla. En la era se soltaban las haces y se formaba la *parva*, es decir, una cama con la mies recogida. Entonces se *arrateaban* las yeguas del cuello de una a otra, hasta cuatro en la misma reata (hilera) y si no, se hacían dos reatas. A estas se les ponía una *trilladera* de esparto o de lona amarrando el vientre y el cuello mediante el *collaron*, hecho con paja trenzada. A esta trilladera se enganchara el *trillo*. El trillo consistía en una tabla rectangular de madera que tenía hileras de piedra pedernal cortadas en forma de cuchilla e incrustadas en su base. Según el testimonio de un informante de Pipaon, *esta piedra era muy abundante en la zona y muy buena porque era muy dura y adecuada para levantar la tierra* (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002). Sin embargo, en otros pueblos de la montaña, he recogido testimonios diferentes. Parece ser que a la zona de Urarte, Markinez y Arlucea acudían

⁸⁸ Cada una compuesta de cinco gavillas

unos hombres naturales de Cuenca con sacos llenos de piedra silex y éstos pasaban por los pueblos a arreglar o hacer los trillos. El testimonio que he recogido en Okina, por otro lado, asegura que a aquel pueblo iban *unos gallegos que ponían unas piedras muy duras a los trillos* (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006).

La trilla era trabajo de caballerías por lo que se realizaba con las yeguas que normalmente pastaban en el monte. Algunos vecinos, en ausencia de éstas, solían trillar también con bueyes. Por último, había que *ablentar*. Ablentar consistía en separar la paja del grano. Tradicionalmente esta labor se realizaba en la cabaña próxima a la era donde se abrían dos puertas contrarias para provocar la corriente y lanzando el montón de paja hacía arriba, se iban cayendo por separado, paja y grano. Luego, el grano se pasaba por una malla cerrada para terminar de limpiarlo (Egurcegui 2002:66).

La unidad de medida para los productos agrícolas, especialmente el trigo, era la *fanega* que equivale a 45 Kg. Por otro lado, cinco *gavillas* formaban un *haz* y cinco haces una *carga*. Si la carga estaba bien hacinada, esto equivalía a una fanega (Egurcegui 2002:64). Cuando cada casa no tenía un peso propio, esta medida se pesaba en la *romana* del pueblo. La *romana salía a remate* (se subastaba) anualmente y el que más pagaba por ella se la llevaba a casa, *cuando la gente del pueblo quería pesar algo tenía que pedírsela al que se la había llevado y pagarle 10 céntimos por usarla* (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002).

Cuando aún no existían los abonos químicos en la zona, los excrementos de los animales domésticos servían para enriquecer las tierras. Éstos se sacaban de las cuadras y tras dejarlos fermentar, se distribuían por las piezas empleando los *paneles*, una cesta de madera que se utilizaba sólo con este fin. Tal y como afirmaba un informante de Pipaon, el carro era un elemento fundamental para la economía de montaña, *al principio sólo dos vecinos tenían carro, pero luego llegaron los de hierro y más tarde los de goma* (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002). Éste se empleaba en muchos servicios tales como sacar los excrementos de las cuadras, llevar el trigo de las piezas a las eras o traer la leña del monte. Pero los carros, también eran indispensables para el desarrollo de la economía local puesto que facilitaban el comercio con otros pueblos.

6.4.2.2. *La explotación y comercialización de los recursos de montaña*

La economía de montaña requería necesariamente el intercambio de productos con pueblos de otras zonas. Los pueblos de las tres zonas de montaña citados mantenían relaciones continuas con poblaciones pertenecientes a comarcas o lugares limítrofes: los de la zona de Toloño y parte Sur de Izki ‘miraban’ a La Rioja, los de la parte Norte de Izki a Vitoria-Gasteiz y los de La Bitigarra a la Llanada Alavesa (Salvatierra) y Navarra (Estella). Entre todas estas redes comerciales, aquellas mantenidas con La Rioja Alavesa han sido las más idiosincrásicas de esta zona. Las relaciones de intercambio como Samaniego, Leza, Villabuena, por ejemplo, eran muy comunes. Las características del intercambio eran muy sencillas; los pueblos de la montaña llevaban madera, carbón y cisco y a cambio, traían vino y aceite, principalmente. En consecuencia, la realización del carbón y el cisco así como la extracción de la madera, han sido actividades complementarias pero muy importantes para la economía local, no sólo para el autoconsumo sino también porque eran productos básicos que no se encontraban en pueblos limítrofes y por eso, servían para establecer relaciones comerciales con los mismos.

La elaboración del carbón en estos montes era en una actividad muy habitual y aún hoy en día, afirma un informante, *se pueden ver hoyos de carbonera por todo el monte* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). A pesar de lo habitual de la tarea, el testimonio de un carbonero de la zona del Toloño, Jonas Mesanza, nos da una idea de lo dura que resultaba en realidad, esta actividad.

Para comenzar a hacer carbón había que cortar los árboles, trocearlos y sacar la leña. La carbonera se construía en el monte. Se ponía un palo largo en el lugar en el que más tarde se dejaba el hueco central de la chimenea y así se iba apilando estratégicamente la leña que se había recogido en torno al mismo; primero los trozos de madera más pequeños y encima de éstos, los más gruesos, *así prendía mejor* (Jonas Mesanza, comunicación personal, 7 de octubre de 2002). Cuando la construcción estaba afincada se retiraba el palo del medio y se cubría con materiales cercanos tales como arena, hojas o musgo. A esto se le denominaba *broza*. La parte superior de la carbonera también se tapaba con broza pero debía ser fácil de retirar porque las brasas también se introducían por esa parte superior durante toda la cocción. La puesta en marcha de la carbonera consistía en echar las brasas preparadas fuera de la carbonera, por el orificio

superior de la misma. A los lados de la carbonera se habían dejado unos agujeros que servían para regular la fuerza de las brasas con la entrada de aire en la carbonera. La ubicación de la carbonera y el conocimiento del monte y el viento, por lo tanto, eran esenciales para favorecer esta función. Así, me contaba el mismo informante que para avivar las brasas se abría *el bochorno* (zona Sur), es decir, el agujero que daba a la zona donde corría el viento más fuerte, para conseguir lo contrario se abría *el Norte*. Los otros dos nombres que se emplean en la zona de la montaña para denominar al viento son el *castellano* (Oeste) y el *regañon* (Este) aunque según parece, estos no tenían demasiada relevancia en el proceso anterior. En cualquier caso, cuando había dado mucho viento por un lado de la carbonera había que echarle *betagarri* (trozos de leña que se echaban al hueco central de la pira) para avivar y compensar la combustión.

Tal y como he afirmado al hilo de lo anterior, conocer los vientos era un factor fundamental para los habitantes de esta zona de montaña. Este conocimiento era implícito no sólo en carboneros sino también en ganaderos, leñeros, pastores... es decir, en cualquier persona que tuviera como medio de vida el propio monte. Tal conocimiento favorecía la realización de ciertas actividades económicas pero tan bien y no menos importante, ayudaba a los habitantes a orientarse en las amplias extensiones boscosas del monte:

Aquí me perdí yo una vez. Iba para casa con el chaval, dirección Norte, a Okina y me tenía que dar el aire en la cara y no me pegaba... ¡nevaba un montón! y claro, pues te pillas un barranco de estos que hay aquí... y le digo: 'Chabal, que aquí estamos nosotros perdidos, que a mi me tiene que pegar el viento en la cara y no me pega' (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

Si el viento ayudaba a orientarse espacialmente, el sol y concretamente, la sombra que éste producía en los campos y el monte, lo hacía temporalmente. Así lo confirma otro informante:

El sol no engaña, aquí antes nos guiábamos con la sombra que caía en los ribazos, en las piedras o en la ermita de Beolarra... por ejemplo, cuando la sombra caía en la pared que está al *solano*⁸⁹ ya eran las doce. De aquí mirabas a la Peña, de San Tirso y cuando el sol estaba paralelo a la Peña eso era el mediodía... ¡Teníamos los

⁸⁹ Le pregunto qué orientación es el solano y me contesta que *el solano venía de Navarra* (Graciano Baroja), por lo tanto, se refiere al Este.

relojes en el campo! (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Este tipo de sabiduría popular basada por completo en el conocimiento del medio y la conexión de la sociedad local con el mismo, actualmente sólo pervive en las personas más mayores de la zona. Los relojes, las brújulas y más recientemente el GPS también, han sustituido completamente el saber local que constituía parte importante de la cultura tradicional de montaña.

Volviendo de nuevo al proceso de realización del carbón, su duración variaba según la cantidad de carbón que se quería obtener, es decir, el tamaño de la carbonera y la velocidad con la que se cocía el mismo. *Un buen carbonero, debía cocer la leña muy despacio para asegurar su calidad* (Jonas Mesanza, 7 de octubre de 2002). Sin embargo, también reconocía que había veces que la propia necesidad obligaba a cocerlo de forma rápida en detrimento, eso sí, de su calidad. La forma para saber si el carbón era bueno a primera vista era que la leña saliese echa carbón manteniendo su forma originaria, es decir, cuando no se había roto en diferentes trozos.

De una carbonera normal se obtenían normalmente unos 50 sacos de carbón. Los restos que quedaban de la elaboración del carbón se aprovechaban para elaborar el *cisco*, un tipo de combustible que se utilizaba en los braseros. El cisco se realizaba con las ramas de los árboles que se juntaban en forma de gavillas. Estas gavillas se ponían sobre las brasas aún calientes de la carbonera y allí se dejaban quemar. Cuando las *abarras* (ramas) estaban quemadas por igual, se retiraban y con el calor que aún mantenían terminaban de cocerse.

Mis informantes interpretaban la elaboración y venta del carbón como una actividad económica complementaria a la agrícola y ganadera pero fundamental para sobrevivir en esta zona, sobre todo *las casas bajas que de algún sitio tenían que sacar el dinero* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). Mientras que los hombres eran los responsables de la elaboración de este material en la sierra, una vez lo traían a casa, las encargadas de su comercialización eran las mujeres. Tal y como he señalado anteriormente, las mujeres de la montaña cumplían un papel muy importante en la economía de estos pueblos porque entre otras muchas tareas, también eran las responsables de realizar las relaciones comerciales y de intercambio con pueblos limítrofes. Hoy en día, aún perdura en la memoria colectiva la relevancia económica y social que han tenido las mujeres en la zona de la montaña. Sobre el peso

social de la mujer en la comunidad de montaña, Alvaro Gastón, sacerdote de varios de estos pueblos, realizaba la siguiente reflexión en relación a la participación ciudadana en los asuntos sociales y culturales de la montaña en la actualidad:

Las personas que más colaboran y con mayor intensidad lo hacen, son las mujeres. En la sociedad tradicional, el aspecto religioso y no sólo los actos sino los valores, los comportamientos... los ha asumido también la mujer. Aquí las madres marcan más que los padres y las abuelas aconsejan... tienen un papel muy importante (Alvaro Gastón, comunicación personal, 23 de julio de 2002)

De vuelta al tema de la comercialización de productos tales como el carbón, por lo general, esta tarea se realizaba de la siguiente manera. Se solían juntar cuatro o cinco mujeres del mismo pueblo a la mañana, temprano. Cada una llevaba un burro o un macho con cestos cargados de carbón y cisco en su lomo. En ocasiones, los animales también acarreaban carros llenos de productos para vender. Las mujeres realizaban la mayoría del viaje a pie puesto que a la vuelta los animales también venían cargados con otros productos como garrafas de aceite y vino, sobre todo, en el caso en que el intercambio fuera con pueblos de La Rioja Alavesa. El viaje se realizaba a través de los caminos de arrieros que cruzan los montes de Izki, la Sierra Cantabria y Toloño y La Bitigarra y como ya he indicado, iban y volvían en un mismo día. Algunas veces los productos del monte también se llevaban a vender a la capital, Vitoria-Gasteiz:

A una prima de mi padre la he visto yo ir con una carga... con el macho y saquitos de carbón hasta Vitoria ella sola a vender allá. ¡Y se llevaba a la hija de siete años con ella! (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002)

La mayoría de los testimonios que he recogido en este sentido cuentan que muchas veces, las mujeres llevaban con ellas a sus hijos o hijas (incluso nietos y nietas pequeñas). Los pueblos que establecían sus relaciones comerciales con la capital, habitualmente eran aquellos ubicados en las faldas de los Montes de Vitoria-Gasteiz, es decir, en la zona Norte de Izki. Tal era el caso del pueblo de Markinez. Un informante de este pueblo me contaba en qué consistía la comercialización de los productos de montaña en la capital:

Mi abuela... ¡toda la vida carbonera! Aquí se dedicaban muchas mujeres al carbón, ya tenían su *parroquia* en Vitoria y lo llevaban ya casi vendido. Las parroquias eran los clientes, o las casas que gastaban carbón en Vitoria.

A veces también se llevaban algún cabrito a vender. Normalmente los compraban en casa pero a lo mejor los años que no estaba bueno, tenías que llevarlos a vender a Vitoria y venderlos a como te darían.

Cuando se iba ya aprovechaban y compraban para traer alguna cosa (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

El viaje se realizaba con la mulería (mulos, mulas o machos) y en menor medida con burros. El viaje, que como ya he dicho hacían principalmente andando, era muy duro debido a las propias características del medio. Las mujeres y sus animales transitaban por los caminos de montaña donde los desniveles son muy acusados y el relieve entroncado. El viaje, ida y vuelta, duraba unas 10 horas así que casi siempre volvían de noche a sus hogares. Las familias esperaban ansiosas la vuelta de las mujeres, en parte para saber qué tal había ido el día para la economía familiar y sobre todo, por el alivio que suponía saber que nada malo les había ocurrido por el camino. No era extraño que por las características del relieve algún animal, las *capacetas* (cestos) o los carros (si llevaban) dieran vuelta u ocurriera algún otro accidente. Sobre el nerviosismo que se vivía en la familia la noche en la que la mujer de la casa volvía de su viaje, un informante de Markinez me dijo:

¡Fíjate por aquí por todo el Encinar que se llamaba, por esos montes... puf! Y a lo mejor estabas esperando, eran las doce de la noche y todavía no habían llegado. Entonces había muchos perros en el pueblo y todos andaban por ahí sueltos y cuando ladraban mucho los perros, algo querían. Entonces estabas en casa y decías *¡Una perrada, a ver ahora!* Y te asomabas a la ventana y nada; *'Pues no, no vienen'*. Y al rato, *¡A ver, otra perrada!* y te asomabas y... *¡Ahora vienen, ahora vienen!* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Las mujeres no han sido las únicas que han recorrido estos caminos por motivos económicos. Lo cierto es que la comarca de Montaña Alavesa, en general, ha sido un importante lugar de paso para arrieros y comerciantes puesto que por la misma transitaba 'La ruta del vino, el pescado y la sal' que se corresponde con el actual GR38. El tránsito arrieril que era muy abundante en la zona, consistía en el intercambio de productos cuando las vías de comunicación aún no estaban construidas y el viaje se realizaba por angostos caminos de montaña. El tránsito arrieril de la ruta del vino y del pescado consistía en unir comercialmente las principales ciudades de Bizkaia y Gipuzkoa con La Rioja y la Ribera de Navarra; las primeras comercializaban pescado y las segundas, aceite y vino. Los caminos de arrieros más transitados en la Montaña son los que cruzaban los montes de Izki hasta llegar a la Llanada Alavesa, los que unían el

pueblo de Maeztu con Estella (Navarra) y los que cruzaban la Sierra Cantabria-Toloño hacia La Rioja por Lagran. En relación con los oficios de los arrieros también se desarrollaron otros en los pueblos de la montaña como son los mesones y ventas. El etnógrafo alavés Gerardo Lopez de Guereñu (1985) ha recogido constancia de la existencia de estos servicios en pueblos de la montaña como Apellaniz, Arlucea, Bernedo, Corres, Lagran y otros muchos.

Al parecer, estas ‘autopistas’ de montaña no sólo servían para transportar alimentos, un informante de Lagran me contaba que de Navarra se llevaban también los toros que iban a torear en las plazas de Bilbao y San Sebastián. Como estos caminos cruzaban varios pueblos de la montaña, cuando el tránsito de toros venía, *tocaban* el cuerno o las campanas para meterse todos en casa hasta que los animales pasaban (Jonas Mesanza, comunicación personal, 7 de octubre de 2002). En definitiva, la montaña, lejos de representar una frontera o límite infranqueable para esta comunidad, ha sido un importante lugar de paso y contacto con otros pueblos gracias a los numerosos caminos que la circundaban. Este hecho no sólo ha favorecido el desarrollo de la economía local sino también el de la cultura de montaña.

6.4.3. Elementos fundamentales de la vida en comunidad.

La arriería y el comercio favorecían el tránsito más o menos constante de gente por estos caminos de montaña. Un informante de Pipaon me dijo que también era habitual ver transitar mendigos y peregrinos. Tanto era así que estos pueblos de montaña tenían una especie de protocolo de actuación para tales casos.

En la iglesia se guardaba el *arca de la misericordia* y cuando algún necesitado llegaba al pueblo, de allí salían las ropas, el dinero o la comida que se le solía prestar. El alguacil era el encargado de buscar una casa para que esta persona durmiera y esto se organizaba a renque. Una mujer de Pipaon afirmó que el arca de la misericordia de este pueblo data del año 1553 y en la actualidad, es la pieza más antigua del museo etnográfico del pueblo. Pilar me contó además una anécdota muy curiosa y relevante, a la vez que denota lo fuertemente estructurada que estaba aquella sociedad mediante instituciones como ésta:

En el arca de la misericordia se guardaban las ropas para prestar a los pobres que llegaban al pueblo. Una vez que ya no les hacía falta había que lavarlas y devolverlas de nuevo al arca. De lavar esta ropa se encargaba cada familia a través de la renque. Un día llegó un pobre al pueblo que se murió con la ropa prestada del arca puesta y la mujer de la familia que le tocaba lavarla se negó porque le daba mucho asco y lo mismo paso con la siguiente. Unos años más tarde, cuando llegaron las cartillas del racionamiento, se sacó un bando en el que se decía que a las dos familias que se habían negado lavar la ropa del arca de la misericordia se les retiraba la cartilla de racionamiento por un año entero. Mientras tanto, la ropa se quedó en el arca hasta siempre (Pilar Alonso, comunicación personal, 10 de septiembre de 2011)

Este hecho da cuenta de la relevancia que para esta comunidad tenían *las penas*. La costumbre era la reguladora del comportamiento colectivo y la que le daba cohesión al grupo pero también, resultaban necesarios ciertos mecanismos de presión para asegurar el cumplimiento de las obligaciones recíprocas y esto se hacía mediante medidas coercitivas y punitivas que afectaban a la economía diaria de los vecinos (Martínez Montoya 1996:49). Restringir a dos familias de la cartilla de racionamiento⁹⁰ durante un año por negarse a lavar unas ropas puede parecer algo desmesurado teniendo en cuenta la situación económica de la época, pero este hecho habla de algo mucho más importante. Negarse a cumplir la renque era una falta muy grave que ponía en peligro la organización y la cohesión grupal. La renque era una institución ampliamente extendida en esta zona y era la forma mediante la cual, los pueblos organizaban y estructuraban todos los aspectos relacionados con la comunidad. Mediante renque se organizaban el toque de campanas, el cuidado del ganado, las figuras del mayordomo de la cofradía y alguacil, la limpieza de la iglesia y otras tantas responsabilidades para con la comunidad. Era la forma en la que el grupo social se organizaba por turnos para realizar ciertos deberes y obligaciones relativos tanto a la propia comunidad, los animales o los campos. Consistía, por lo tanto, en la forma de estructurar la vida socio-cultural y económica de estos pueblos por tandas y para ello se basaba en la reciprocidad vecinal.

En relación con las penas, un informante que había trabajado como guarda de montes en la zona de Sierra Cantabria-Toloño me leía algunas de las denuncias que había hecho a pastores y vecinos por no cumplir las normas establecidas para el monte.

⁹⁰ Cuando el racionamiento, después de la guerra que había escasez, había que tener cartilla para ir a la tienda para que te darian un kilo de azúcar y había que ir a por tabaco con la cartilla. Eso pasó cuando no había de nada para casa (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002). Una de las cartillas de racionamiento que se exhibe en el museo etnográfico data del 1951.

Yo he sido guarda de la central radiotelefónica de Herrera y hacía de guarda del campo aquí al mismo tiempo. Hay denuncias hechas por mí a vecinos, mira: *'Denuncia hecha al señor Macario Ibáñez. 12 ovejas en la yeca dos esquinos en cebada'*. Yo bajaba del monte y las ovejas eran de uno que era pastor. Y a este le denuncié. Estaba con las ovejas ahí medio durmiendo y yo silbándole: *'¡Oye!'*, y nada, y fui. *'¡Oye!.. las ovejas en la cebada y tu aquí'*. Joe... ¡se puso como loco!...'Pues te las voy a denunciar! ¿no ves las que tienes? Te puedo poner que han estado hasta todas y no te voy a poner nada más que doce'. Porque poniendo doce era más elevado el precio. Si le pones todo el rebaño pues en vez de ser 2 pesetas pues era igual a 1. También denuncié a otro: *'Denuncia hecha al señor Santiago Ibáñez. Tres yeguas en las huertas de rotalde'*. Este tenía yeguas y estaban en las huertas. Aquí denuncié a uno de Bergara, *'Denuncia hecha al señor Gaspar Narbaiza por cazar en vedado en Narbina, en los rastrojo, adiestrando al perro'* Es que todavía no se había abierto la caza y andaba con el perro... y le digo, *'Oye, oye...que todavía no se ha abierto la caza'*, y le denuncié. Le sacamos 100 o 200 pesetas... ¡el más amigo después! (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002)

Las penas por incumplimiento de la ley del pueblo, en ocasiones, eran bastante elevadas y venían a engrosar las arcas del concejo. Todas las actividades estaban bien reguladas y a cada incumplimiento le correspondía una pena.

Volviendo al tema del arca de la misericordia, Martínez Montoya dice que ésta era también una especie de caja de préstamos para los vecinos. De hecho, la razón de ser primordial de esta caja era, precisamente, la de poder asistir a algún vecino si éste se quedaba sin trigo o había sufrido cualquier otra penuria. Cuando alguien recurría al arca era como una especie de préstamo que el pueblo le hacía puesto que tomaba el compromiso de devolverlo con un pequeño interés en la próxima cosecha. Pero los vecinos no sólo recurrían al arca por la falta de trigo para el alimento diario, cuando no disponían de grano para sembrar también tomaban de ella lo que necesitaban con el compromiso de devolverlo más adelante. De esta forma se evitaba la pérdida de las tierras y se garantizaba la próxima cosecha (Martínez Montoya 2002:186). Me contaba un informante del pueblo de Ullibarri Arana que el trigo que se cogía prestado del Arca para algún vecino no se medía en fanegas como he indicado antes, en estos casos, se empleaba la *medida de almute*.

Había un Arca y si alguno necesitaba, pues eso salía del Arca y las medidas eran el *robo*, que son 22 kilos, el *medio robo* que son 11 y el *almute* que eran 5 kilos (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008)

El alguacil que era un vecino del pueblo al que por renque le correspondiera, tenía diferentes labores. Era el encargado de organizar y avisar de la renque de atención a los pobres trashumantes, de las veredas, de las llamadas a los cofrades, etc. El mayordomo de las cofradías también se asignaba por renque y era un cargo de mucha responsabilidad dentro de la institución. Debía cobrar la limosna de trigo, avisar de las reuniones de la cofradía, preparar la comida en dichas reuniones, etc. Las cofradías respondían a la necesidad social de responder de manera comunitaria ante la enfermedad o la muerte de algún vecino. Cada cofradía estaba bajo la advocación de algún patrón y una de las reuniones que celebraba la misma era precisamente, en el día del Santo Patrón. También se juntaban en la fiesta de la cofradía. Pero sin lugar a dudas, las reuniones de la cofradía más significativas para la comunidad se producían con la muerte de algún miembro de la comunidad. Todos los hombres que componían la cofradía estaban llamados a asistir al entierro del vecino o vecina y sólo podían faltar los pastores, los enfermos y aquellos que cuidasen de éstos.

Antes había cofradías pero desde que empezaron a escasear los sacerdotes...eso sí que me gustaba a mí. Se moría uno y ya estabas *avisado*, mañana a tal hora el entierro y el que era cofrade había que ir y sino pues una denuncia, una peseta o dos reales... y se pasaba lista. Cuando se había *enterrado* al difunto se iba a la puerta del que se había muerto y se pasaba allí la lista y el abad se decía: '*Señores hermanos, tengan la bondad de esperar la caridad*' y se daba un poco pan y un vaso vino. Y el otro salía, el mayordomo, y decía: '*Señores hermanos, tengan la bondad de guardar silencio para pasar lista*' y si faltaba uno sin causa justificada pues tenía una pequeña denuncia (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002)

Vemos, una vez más, que toda institución regida por la costumbre establecía también sus propias penas a todo aquel que no cumpliera con la norma (tradición). Las penas establecidas eran en su mayoría económicas o materiales.

El monte, que era junto con las tierras de labor y el hábitat humano parte de la demarcación de un pueblo, también tenía regulada su explotación. Cuando un árbol estaba seco se sorteaba entre los vecinos para leña. Pero sobre el proceso habitual de extracción de la leña para el pueblo, el etnógrafo alavés, Juanjo Galdos, cuenta lo siguiente:

Cada pueblo tenía su propio monte y cuando los vecinos necesitaban leña para su propio consumo, el concejo acotaba una zona de ese monte comunal y marcaba los árboles que se iban a tirar. Se marcaban los lotes y a cada lote le correspondía un

número 'X' de árboles. Esos lotes se sorteaban y por eso se llama *suerte fogueral*, porque cada suerte les correspondía a una casa, a una foguera.

Una vez repartidas las suertes, cada vecino acudía al monte, por lo general en otoño, y cortaba los árboles que le habían correspondido por sus propios medios. Una vez cortados, dejaban los troncos limpios y las ramas por otro lado. La leña se quedaba secando durante un año en el monte y al año siguiente, acudían a por ella (Juanjo Galdos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2006)

La leña era un elemento fundamental en la vida tradicional y como ya hemos visto antes, la abundancia de bosques en la montaña producía un excedente importante que se llevaba también a vender a aquellos pueblos limítrofes donde la madera era un bien escaso, del mismo modo que se llevaba el carbón y el cisco.

6.4.4. La cultura tradicional: celebración y territorio

Respecto a la vida social y cultural de la montaña, un informante de un pueblo limítrofe con Okina pero perteneciente al Condado de Treviño me aseguraba que tradicionalmente, las relaciones entre los vecinos eran diarias y necesarias para mantener la vida social y económica de estos pueblos.

Ayudar con los bueyes o el tractor, comidas y celebraciones comunitarias, rondas por el pueblo como el Jueves de Lardero, etc. hoy ya no tiene sentido pero antes era algo habitual y necesario (Pedro Portilla, comunicación personal, 1 de agosto de 2002)

Efectivamente, las celebraciones, es decir, el tiempo de fiesta era una parte fundamental de la vida de los pueblos de la zona de montaña. La fiesta, tal y como la entendemos hoy en día, ha cambiado mucho de la fiesta tradicional porque tal y como la resume mi informante José Antonio González Salazar, *antes, la fiesta era la misa y la mesa* (comunicación personal, 20 de enero de 2004).

La religión siempre estaba presente en la fiesta. Sin embargo, la fiesta y más concretamente el baile que era parte fundamental de la misma, *también era un motivo para ir planeando el futuro de la persona, así se iban emparejando*. Pero no todas las fiestas eran las mismas y por lo tanto, no todas tenían la misma funcionalidad. González Salazar recuerda que había diferentes tipos de fiesta, *la fiesta de los niños* que tenía mucha relación con el jueves de Lardero. También estaba *la fiesta de la juventud* que venía a ser como un rito de paso de la niñez a la vida adulta pues el hombre pasaba a formar parte de la *Sociedad de los Mozos*. Esto conllevaba un cambio de estatus que

se traducía en un cambio en el tipo de actividades de las que la persona formaba parte. No se conoce, sin embargo, que las mujeres formaran ninguna institución similar, ni grupo socialmente diferenciado ni festividad que las convirtiera en mujeres adultas.

Como ya he indicado, la religión casi siempre estaba presente en las celebraciones locales y entre las fiestas propiamente religiosas nos encontramos con las *fiestas de santuarios* y las *fiestas patronales*. Entre todas ellas, había unas que reforzaban especialmente el sentimiento identitario de los pueblos participantes porque dramatizaban la adscripción comunitaria de los mismos a un determinado territorio. Me refiero a las celebraciones de los *santuarios comarcales*.

El término de santuario comarcal lo recogí por primera vez en una entrevista que realicé a José Antonio González Salazar y me parece muy interesante citarlo aquí porque acuña varios aspectos relevantes de la vida tradicional de la montaña que quiero subrayar; el territorio, la religión y la fiesta. Tal y como he señalado, la unidad de organización y también de sentimiento unitario mínimo en la montaña es el pueblo. Sin embargo, estos pueblos, por su ubicación geográfica, explotaban de manera mancomunada la mayoría de los montes y sierras que componen la comarca. Esta práctica implicaba una relación estrecha entre estos pueblos. Según González Salazar, *esto ha creado unos lazos de unión que rompían los esquemas territoriales oficiales* y afirma que esta unión particular entre pueblos, ha creado cierto sentimiento comarcal⁹¹ entre los mismos. Además, estas relaciones comunitarias quedan expresadas y dramatizadas, a menudo, en santuarios⁹² ubicados en esos montes comunitarios siendo todos los pueblos que lo explotan cofrades de la ermita. Así, las fiestas de estos

⁹¹ Con este concepto no se refiere a la demarcación administrativa del espacio de Montaña Alavesa sino a otra unidad socioeconómica, política y cultural menor dentro de la misma, creada entre los pueblos pertenecientes a una misma área.

⁹² Algunos de los más relevantes en la vida tradicional de los pueblos de montaña que forman parte de mi estudio son los siguientes. Al santuario de la Virgen de la Peña acudían como cofrades los pueblos de Faido de la Montaña y los de Torre, Argote y Samoano el Condado de Treviño. A Nuestra Señora de Beolarra ubicada en el término de Markinez, acudían éste y Arlucea de la Montaña y Marauri, Ogueta, Saraso y Pariza del Condado de Treviño. Del santuario de Nuestra Señora de Larrauri ubicado en Urarte eran cofrades este mismo pueblo y Markinez de la Montaña así como los de Saseta y Pariza del Condado. Al santuario de Nuestra Señora de los Ángeles de Toloño ubicado en el monte Toloño, acudían de la Montaña Alavesa Peñacerrada, de La Rioja alavesa los de Labastida, Salinillas, Ocio y Berganzo y del Condado de Treviño los de Ventas de Armentia, Pangua, San Esteban, Muergas, Burguesa, Añastro y Estavillo. Finalmente, en el Valle de Arana, el santuario comarcal más importante era la ermita de Santa Teodosia de la que eran cofrades los cuatro pueblos del Valle de Arana más Roitegi y Onraitia (Celigüeta 1997).

santuarios tienen un significado que va más allá de lo meramente religioso. El sacerdote Carlos Ortiz de Zarate que ha estudiado profundamente el significado y la función de muchas de las celebraciones religiosas que tienen lugar en la provincia de Álava, me contaba:

En estas celebraciones que tenían lugar en dichos santuarios, ocurren cosas que no tiene mucho que ver con lo religioso pero que quitando esta capa que lo cubre, se puede llegar a prever lo que hay realmente debajo de las mismas.

Lo que había debajo de este tipo de festividad es que habitualmente, el uso comunal del monte podía ser motivo de problemas y enfrentamientos entre pueblos y vecinos por tener allí intereses comunes. Para evitar problemas derivados de este hecho que pudieran repercutir en el buen funcionamiento de los pueblos y en el equilibrio socioeconómico del lugar, se producía varias veces al año, lo que él llama la *ritualización de los conflictos*. Ortiz de Zarate me explicaba que cuando los pueblos tenían intereses comunes en montes y pastos, era fácil que se pudieran desencadenar conflictos entre ellos y que la función real del santuario comarcal siempre ha sido la de evitar tales conflictos mediante la creación de un sentimiento identitario común. El día de la fiesta se hacía una sacralización de aquel espacio comunitario al mismo tiempo que se limaban las posibles asperezas surgidas entre los pueblos entorno a la explotación del terreno, fomentando así, la cohesión social entre pueblos y la identidad otorgada por aquel lugar. En definitiva, el santuario comarcal es el reflejo de la adscripción que tienen ciertos pueblos a un territorio comúnmente compartido. En la mayoría de los casos, además, el sentimiento de pertenencia generado se encuentra por encima de los límites administrativos.

La peregrinación a los santuarios comarcales constituía un evento importante en la vida tradicional de los pueblos de la comarca de Montaña Alavesa en general. La romería a la ermita de Okon (ubicada en el término municipal de Bernedo) a la que acudían no sólo pueblos de la propia comarca sino también de fuera de aquella, es una de las más significativas a la hora de tratar este tema. A continuación, recojo el testimonio del que fue sacerdote de varios de aquellos pueblos que componían la cofradía y por ello, asistían a la romería:

La fiesta de Okon era el 15 de agosto, la Virgen, que era la titular del santuario. Entonces allí acudían de toda la comarca, vamos, de todo ese entorno; navarros,

treviñeses y montañeses. Entonces había una fiesta particular de cada pueblo que iba de rogación al santuario de Okon y que siguen yendo e... Bajauri, Obecuri y Urturi iban juntos y yo, como era párroco de tres, pues yo salía con los de Bajauri que están más al extremo y veníamos a Obecuri. En Obecuri entrábamos a la iglesia para recoger y siempre con letanías y rogación, era auténtica peregrinación penitencial. Las rogaciones consisten en rogar porque son las letanías de los santos y entonces se les iba pidiendo a todos los santos. Pensaban, *'está en marcha el ciclo vegetativo, se ha abonado la tierra, se ha sembrado la tierra... vamos a atar a los elementos incontrolados, vamos a rogar'*. Entonces, como yo no podía estar en la procesión y tocar las campanas, como dice el refrán, no podía sacar a los de Urturi, entonces tenía que decirle a otro. Entonces estos también venían en procesión, los de Bajauri entraban en Obecuri, los de Obecuri se juntaban en el cruce con los de Urturi que me los había sacado otro compañero y entonces, íbamos juntos a Navarrete. Los de Navarrete nos estaban esperando en la iglesia y entrábamos allí porque veníamos en procesión y eso era sagrado e... que pasase por tu jurisdicción una procesión... el campanero de Navarrete en cuanto veía que la procesión entraba en la jurisdicción de Navarrete la procesión tocaba las campanas. ¡Qué mundo más místico!...

Entonces entraban, hacían unas oraciones en la iglesia y de allí ya disparados a Okon. En Okon salía el ermitaño con el estandarte a recibir la procesión y entraban en procesión cantando las letanías a Okon. Cuando acababa la letanía salían todos a almorzar (José Antonio González Salazar, comunicación personal, 20 de enero de 2004)

En este testimonio se aprecian los diferentes componentes de las festividades de los denominados santuarios comarcales. Por un lado, se recalca la relevante relación existente entre la fiesta y el ciclo vegetativo en la intención que muestra el ritual por controlar y regular todos los aspectos que se producen ajenos a las normas sociales y sin embargo, son decisivos para la economía grupal. Por otro, se establece la unión entre unidades organizativas más pequeñas para la obtención de un objetivo común. Unido a esta idea, hay que resaltar la relevancia que tiene el hecho de que los pueblos que se mencionan pertenezcan a demarcaciones administrativas diferentes (Obecuri y Bajauri a Treviño y Urturi y Navarrete a la Montaña) y aún así se da esta unión entre los mismos siendo unos, anfitriones de otros y yendo a buscar al vecino hasta que todos acuden al santuario como un ente unitario, con un único estandarte. Dice Ortiz de Zarate que *durante estas celebraciones, por una vez al año, dejabas de ser de tu pueblo para ser miembro de una comarca*. Las celebraciones realizadas en estos santuarios comarcales representan, de algún modo, el apego y la unión que las comunidades rurales tenían respecto al territorio que ocupaban, el cual estaba muchas veces compartido. Estas romerías representan la dramatización religiosa de ese apego que las comunidades sentían hacia el territorio que ocupaban. Tal y como tendremos ocasión de comprobar en la tercera parte de esta investigación, la sociedad postradicional de la

zona de la montaña también organiza ciertas festividades profanas cuyo fin es potenciar la conexión entre comunidad rural y territorio como fórmula para reafirmar la propia identidad grupal. Tal y como tendré ocasión de demostrar en el capítulo 11, la fiesta anual dedicada a la yegua de monte y la carne de potro responde también a esta lógica.

La estructura poblacional y organizacional hasta ahora descrita influía en el tipo de festividades celebradas. Tal y como vengo reiterando, el pueblo era la organización territorial mínima y la organización comunitaria era fundamental para la economía familiar. Sólo así se puede interpretar la relevancia que las *fiestas comunitarias* tenían frente a las *fiestas familiares*. Parece ser que estas últimas *eran poquísimas, sólo recuerdo el día de la matanza*, afirma González Salazar. Las fiestas y las celebraciones ofrecen abundante información sobre el modelo de sociedad analizada. La relevancia de las fiestas vecinales (patronales), sectoriales (de la niñez o la juventud) o comunitarias (santuarios comarcales) frente a las familiares o celebradas exclusivamente por el grupo doméstico revela, una vez más, la relevancia que ha tenido en la vida local de los pueblos de la montaña, tradicionalmente, lo vecinal y comunitario frente a lo individual.

Hasta ahora he hablado sobre algunas de las características económicas, sociales y culturales y de la forma de vida tradicional de estos pueblos de la zona de la montaña. Sin embargo, falta por desarrollar una parte importante de la vida local, aquella que nos ayudará a comprender su verdadero ethos. De la misma manera que Evans-Pritchard seguía al ganado para entender realmente la cultura Nuer, dice Martínez Montoya (1996:21), el ganado (el caballo), la utilización de los terrenos de montaña para el mismo (montes de Izki, Bitigarra y Toloño), así como los ritos relacionados con los dos anteriores (la festividad anual dedicada al caballo), son algunas de las claves para llegar a comprender, realmente, a esta comunidad de montaña.

Debido a su relevancia y centralidad en mi investigación, dedico un punto específico sobre la ganadería en la forma de vida tradicional de los pueblos de la montaña. En él expongo información relativa al uso y el manejo que tradicionalmente se hacía del caballo de monte en la zona de estudio para poder ubicar así el origen del mismo y conocer el desarrollo de este tipo de ganadería en el territorio que nos ocupa.

6.5. La centralidad de la ganadería en el modelo económico tradicional de las zonas de montaña de Álava.

Tal y como resume el Atlas Etnográfico de Vasconia en el ejemplar dedicado a la ganadería, en la vertiente mediterránea del País Vasco, el ganado de monte, tradicionalmente, ha sido la cabra (principal suministradora de leche para el consumo doméstico en esta zona), la vaca de aptitud cárnica, la yegua, la oveja y el cerdo. Estos dos últimos con menor relevancia en la zona de la montaña (Barandiaran & Manterola 2000b:112-113). En gran medida, el desarrollo y el manejo de la ganadería de monte en la vertiente mediterránea del País Vasco ha sido posible gracias a la estructura poblacional antes descrita y sobre todo, a la forma de explotar y aprovechar los montes por parte de la comunidad rural. Por ello, para hablar sobre ganadería alavesa en la zona de montaña es necesario conocer la realidad de los pastos comunales y el aprovechamiento tradicional realizado por estos pueblos.

6.5.1. El aprovechamiento tradicional de los pastos comunales

Tradicionalmente, el régimen del suelo en Álava ha sido comunal. Las tierras bajas o cercanas al núcleo urbano fueron las primeras en pasar al régimen de propiedad particular pero los pueblos de montaña, seguían explotando de manera mancomunada gran parte del territorio de montaña. Los terrenos comunales no pertenecen a nadie en particular sino a todos los vecinos en general, al común. En palabras del etnógrafo alavés y estudioso privilegiado de este tema en la comarca de Montaña Alavesa, *la organización del territorio en ésta (la Montaña Alavesa) ha estado trazada en función de la colectividad de los vecinos* (González Salazar 2006:399). El uso comunal del territorio estaba regulado por numerosas instituciones de origen histórico.

El principio comunal se traducía en la vida de estos pueblos de diferentes formas. Lo comunal podía pertenecer a un único pueblo o enmarcarse dentro del terreno de dos o más pueblos. En el primero caso, el uso y el disfrute del mismo correspondía a los vecinos del pueblo y éste quedaba regulado por el concejo. En muchos pueblos de la montaña a este terreno comunal vecinal se le denominaba dehesa. En el segundo caso, el terreno era disfrutado por vecinos de diferentes pueblos lo que obligaba a reglamentar dicho aprovechamiento mediante una regulación gestionada por una

institución como la Parzonería (Barandiaran & Manterola 2000b:407). Cuando lo comunal era propiedad y jurisdicción de varios pueblos surgían las comunidades de montes o parzonerías. Estas comunidades se *formaban a modo de un concejo distinto de los concejos de los pueblos que los integraban* (González Salazar 2006:399). Por el contrario, *cuando un pueblo cedía pastos en el terreno propio al pueblo vecino el cual, a su vez hacía otra cesión similar compensatoria dando como resultado un acuerdo bilateral*, estamos ante lo que se conocía como facerías o hacerías (González Salazar 2006: 399).

Según el sociólogo alavés Jesús María Garayo Urruela, las comunidades de montes han sido históricamente el elemento estructurante de cuestiones y conflictos en torno a la titularidad del uso y disfrute de los aprovechamientos agropecuarios-forestales de suelo y vuelo. Gracias a las mismas, los pueblos de la montaña han sacado un mayor partido económico de las producciones ganaderas basado, especialmente, en evitar la fragmentación jurídica dentro de montes y sierras que tal y como demuestro hasta ahora, constituyen una unidad ecológica, productiva y medioambiental. Por lo tanto, la gestión y el aprovechamiento comunal de los montes ha creado unas estructuras territoriales vecinales con una personalidad diferenciada a la del propio pueblo (Garayo Urruela 1991:13). Esta estructura es la comunidad de montes que tal y como se recoge hasta ahora es una forma de organizar el aprovechamiento de los recursos naturales de una forma común y coordinada. Esta organización suprapoblacional lo que pretende es evitar posibles conflictos entre vecinos en relación al uso y al aprovechamiento de los recursos agropecuarios y forestales de ese territorio al tratarse de un terreno mucho más rentable cuando permanece indiviso.

Respecto al origen y las clases de comunidades de montes existentes en la provincia, Garayo Urruela dice que existen cuatro tipos diferentes de comunidades. Por una parte están las comunidades de montes cuyo origen se encuentra en un tipo de economía fundamentalmente pastoril y cuyo origen es prehistórico. Los ganaderos de diferentes pueblos, al confluír en el aprovechamiento de los montes y sierras han ido creando una comunidad de explotación y posesión de la misma. Con el paso del tiempo, estos entes comuneros se han constituido como unidades socialmente diferenciadas y físicamente lindadas. Ejemplo de este tipo de instituciones en la zona de la montaña son, por ejemplo, las comunidades de montes de Izki Alto y Bajo o las Parzonerías de Entzia e Iturrieta. Otro grupo de comunidades tienen su origen en los métodos de

reoblación del territorio puestos en marcha con la Reconquista y posterior organización de los territorios ocupados antes por los Arabes. A éstas se las conoce, concretamente, como comunidades de villa y sierra. Un tercer tipo de comunidades de montes las conforman los territorios rurales no integrados en el perímetro ocupado por una villa y la propiedad de la comunidad la constituyen los titulares beneficiarios de los pueblos históricamente integrantes del valle o el territorio. En la montaña, ejemplo de esta tipo de comunidad son las propiedades forestales del Valle de Laminoria, actualmente perteneciente al municipio de Maeztu. Finalmente, otro tipo de comunidad la constituían los pueblos colindantes situados al pié de una montaña o sierra pero en vertientes contrapuestas y que coincidían en el aprovechamiento y posesión de la misma (Garayo Urruela 1991:15-16), por ejemplo, el monte comunero del Toloño en la comarca de Montaña Alavesa. En cualquier caso, lo que caracteriza a todas las comunidades de monte citadas es que la propiedad comunal de las mismas no es siempre adquirida por un título. En la mayoría de los casos, el derecho de propiedad se ha adquirido por el uso y aprovechamiento tradicional y continuo.

Por todo lo anterior, la montaña, en esta zona, ha tenido una interpretación particular derivada de la forma de explotación de la misma. La montaña, como espacio social y de producción económica para los pueblos que la han habitado durante siglos forma parte de su propia idiosincrasia:

La montaña tal y como la conocemos aquí, como espacio comunal regulado por las comunidades pastoriles que están bien documentadas y que servían para garantizar los pastos del ganado, el uso doméstico de las fogueras y otros usos de beneficio vecinal (Eduardo Urarte, comunicación personal, 9 de septiembre de 2000)

Esta estrecha relación que los pueblos de esta zona han mantenido con el monte como parte integrante de su hábitat, el pueblo y concretamente, la forma de aprovecharlo y explotarlo ha quedado impreso en la cultura local.

Algo que me sorprendió cuando yo llegué aquí y no sólo a mí, sino a otros de mis compañeros también, se aprecia en la siguiente anécdota. En Kintana, mi compañero iba a dar misa a este pueblo, y un día les dio un puñado de caramelos a los monaguillos, a los chavales. Y no era dentro de la sacristía, ya habían salido de misa pero los dos chicos se fueron a compartirlos con los demás chavales del pueblo. Y vino mi compañero a casa pues... asombrado por la conducta de estos niños pero es que en estos pueblos, se ha vivido la solidaridad en sus propias raíces. Incluso el terreno rural, en esta sociedad, es terreno compartido, terreno comunal (José Antonio González Salazar, comunicación personal, 3 de junio de 2006)

La realidad actual de los terrenos comunales ha cambiado considerablemente. El devenir histórico ha hecho que la mayoría de ellos desaparezcan al mismo tiempo que se desvanecían también las formas de producción y explotación que los reproducía como por ejemplo, la ganadería de monte. Los terrenos comunales han ido perdiendo superficie y en muchos casos, el régimen de disfrute abierto se ha suprimido debido en gran medida al despoblamiento que vienen sufriendo las zonas rurales en los últimos años. Sin embargo, el proceso de división y privatización de los montes comenzó mucho antes, concretamente en el siglo XIX con las leyes de desamortización. El modelo de propiedad territorial promovida por la Revolución Burguesa era la propiedad libre, plena e individual de la tierra por lo que la Diputación de Álava en 1859, *aprobó la supresión de Parzonerías, Comunidades y demás corporaciones encargadas de la administración de los montes* (Garayo Urruela 1991:19). Como ejemplos relevantes de la aplicación de tal medida están los casos de la Parzonería General de Entzia en 1859, la Parzonería General de Iturrieta en 1861, La Laminoria en 1863 e Izki Alto en 1870. La fórmula utilizada para proceder a la privatización del monte fue dividir entre los propietarios comuneros el arbolado aprovechado hasta entonces de forma pro-indivisa (Garayo Urruela 1991:20). Esta primera medida fue derivando en la división del suelo adjudicando a cada pueblo comunero un trozo de monte para su exclusiva propiedad hecho que tuvo lugar durante el siglo XX culminando así el largo proceso comenzado durante el siglo anterior.

Hasta la privatización de los terrenos comunales, éstos han representado una forma fundamental de gestionar el espacio y sus recursos para la economía de la comunidad de montaña ya que permitían que el espacio de pastoreo y bosque compartido fuera muy amplio (González Salazar 2006:399). Así se explica el hecho de que sólo en el terreno que ocupa actualmente la comarca de Montaña Alavesa hayan existido más de cuarenta parzonerías, otras muchas facerías y terrenos comunales en todos los pueblos. Este tema es relevante para esta investigación puesto que esta gestión territorial particular ha sido fundamental para favorecer el desarrollo de la ganadería equina en la montaña. Los amplios pastos de montaña han favorecido el manejo semi-salvaje de la misma. Sin embargo, resulta más interesante aún el hecho de que la reciente recuperación e impulso de esta ganadería y su manejo similar al tradicional, esté ayudando a realizar un uso del espacio bastante similar al realizado por la sociedad tradicional. En tanto que la gestión mancomunada del espacio es un hecho que

caracteriza a las zonas de montaña de Álava, esto junto con las actividades con ello relacionadas, como la producción equina, son elementos fundamentales de la identidad local.

Tal y como vengo afirmando, las zonas con mayor tradición equina en Montaña Alavesa son la zona de Entzia y La Bitigarra y la zona de Izki. Ambas se caracterizan, además, por la abundancia de parzonerías y terrenos comunales. En la sierra de Entzia han existido, por lo menos, cuatro parzonerías diferentes. Por un lado, las comunidades de Gipuzkoarro⁹³ y Atxuri⁹⁴ que juntas componían la comunidad de Santa Teodosia. Por otra parte, las Parzonerías de Iturrieta⁹⁵ con 1.100ha y la Parzonería General de Entzia⁹⁶ con 3.430ha. Ambas estaban compuestas por pueblos pertenecientes no sólo a la actual comarca de Montaña Alavesa sino a otros de la comarca vecina de Llanada Alavesa.

Las cuatro Parzonerías anteriores eran el lugar donde los pueblos citados pastoreaban, roturaban y extraían la madera o demás materiales necesarios para el día a día. Toda una serie de normas y disposiciones regulaban el aprovechamiento de los mismos y éstas quedaban recogidas en el libro de Ordenanzas de la Parzonería. La mayoría de estas normas se referían a la regulación del pastoreo en la sierra ya que siendo una de las principales actividades económicas de todos estos pueblos, era muy importante establecer cierto orden en los mismos. Muchas de estas normas se establecían para limitar el número de cabezas o el tipo de ganado que cada vecino cogozante podía subir a los pastos de la sierra. Así, cabe mencionar que mientras que las cabras, los cerdos y en ocasiones también las ovejas, han sido motivo de continuas regulaciones en estos montes, las vacas y yeguas por su parte, ha representado el ganado mayor que más libertad ha disfrutado y disfruta, hoy en día, en estos pastos. La abundancia de pastos comunales, por lo tanto, ha posibilitado el desarrollo de la ganadería en los pueblos de montaña antes citados y tal y como tendremos ocasión de comprobar, la producción de ganado equino hoy en día también está totalmente ligada a esta estructura y forma de gestión de los montes y pastos. Por todo lo anterior, se

⁹³ Se compone de los siguientes pueblos comuneros; San Vicente, Contrasta, Roitegui, Ullibarri y Alda

⁹⁴ Se compone de los mismos pueblos comuneros de Gipuzkoarro más el de Onraita.

⁹⁵ Se compone de los siguientes pueblos comuneros; Onraita, Roitegui, todo el valle de Arana y Salvatierra (Llanada Alavesa)

⁹⁶ Se compone de los mismos pueblos comuneros de Iturrieta más los de Asparrena y San Millan de la Llanada.

comprende que esta zona junto con Izki, sea una de las principales productoras de Caballo de Monte del País Vasco de toda la Comunidad Autónoma actualmente.

González Salazar ha descubierto unas seis parzonerías y otras muchas facerías sitas en los montes de Izki. Sin embargo, las más reseñables son, sin lugar a dudas, las comunidades de montes de Izki Alto e Izki Bajo. La comunidad que hoy se conoce como Izki Alto se componía de las parzonerías de Axkorri⁹⁷ y Ezkerran⁹⁸ y ambas celebraban sus juntas de gobierno en la peña de Axkorri. Por otro lado, la comunidad de Izki Bajo se corresponde con la tradicional parzonería de Irazagorria⁹⁹ cuya junta celebraba en la peña Larneta (González Salazar 2006:129). Por lo tanto, la explotación de los montes de Izki históricamente se ha realizado de manera mancomunada entre los pueblos citados hasta que a partir de la segunda mitad del siglo XIX, tal y como ya he apuntado antes, muchos de ellos empezaron a roturar y cerrar el monte por influencia de la política liberal.

El derecho a usufructo en estas comunidades de pastos se expresaba a través del uso y la costumbre y cada año, las Juntas de Izki Alto e Izki Bajo se reunían los días de San Bernabé (11 de junio) y de San Miguel (29 de septiembre), respectivamente. A estas juntas acudían los alcaldes montaneros en representación de su pueblo (Barandiaran & Manterola 2000b:418). Estas reuniones entre los pueblos comuneros se celebraban en el mismo monte. El espacio elegido representaba un lugar simbólico ubicado debajo de una peña a modo de alero protector para ofrecer protección ante las posibles inclemencias climáticas puesto que las reuniones eran inamovibles y había que realizarlas siempre en el día y lugar estipulados.

Cuando a partir de 1867 los pueblos citados comenzaron a cerrar el monte, tales reuniones fueron perdiendo sentido y dejaron de celebrarse. Sin embargo, a partir de la última década del siglo XX y comienzos del XXI, se han hecho varios intentos de recuperación de estas reuniones comunales, ahora sí, con un sentido totalmente diferente. Uno de los ejemplos más significativos tuvo lugar el sábado 3 de junio del

⁹⁷ Se compone de los siguientes pueblos comuneros; Albaina, Pariza, Bajauri, Obécuri (Condado de Treviño) y Urturi, Kintana, Rituerto, Markinez y Urarte de la Montaña.

⁹⁸ Se compone de los mismos pueblos que la de Axkorri excepto Albaina y Pariza. La junta de gobierno de las parzonerías de Axkorri y Ezkerran era la misma y se componía de los pueblos parzoneros de Ezkerran, es decir, Albaina y Pariza aunque eran congozantes en la parzonería de Axkorri, no pertenecían a la junta de gobierno.

⁹⁹ Se compone de los pueblos de Markinez, Kintana y Rituerto, San Román de Campezo, Corres, Maeztu, Apellaniz y Arlucea.

2006. El sacerdote y etnógrafo alavés José Antonio González Salazar que tantas veces he mencionado en este trabajo, había publicado recientemente el número 11 de la revista de etnografía alavesa *Ohitura*, un trabajo monográfico titulado *Las Comunidades y Pastores en la Montaña Alavesa*. Con motivo de la presentación de dicho trabajo y sobre todo, del reconocimiento a la labor investigadora que las instituciones y habitantes de los pueblos de montaña querían hacerle al etnógrafo, los concejos pertenecientes históricamente a las comunidades de Izki Alto decidieron recuperar el día de la Junta. Así, el evento organizado aquel día fue muy significativo por dos razones, primero por el merecido y emotivo reconocimiento público que se le hizo a José Antonio González Salazar y segundo, por la performatividad de la representación de la reunión de alcaldes montaneros que históricamente habían celebrado aquellos pueblos comuneros. En el siguiente capítulo, capítulo 7, cito la etnografía relativa a este evento porque es muy significativo no sólo para comprender la centralidad que el monte ha tenido en la forma de vida tradicional de estos pueblos sino también, porque en la actualidad representa una de las diferentes estrategias locales de reestructuración del tejido social y reafirmación de la identidad local, de la misma manera que ocurre en El Día del Caballo o La Carne de Potro en la Montaña Alavesa.

6.5.2. La actividad ganadera en los pueblos de la zona.

En los pueblos de la zona de montaña la ganadería ha sido muy importante para el desarrollo de la economía tradicional. Entre la ganadería de montaña había ganado de carga y de venta. El primero era ganado de trabajo y se empleaba, principalmente, en las labores agrícolas. El segundo era ganado para reproductivo. Entre el ganado de trabajo estaban los bueyes, los machos y en cierta medida también las yeguas (sólo para labores específicas). El ganado de venta eran las cabras, las vacas, las yeguas y las ovejas¹⁰⁰.

Otra clasificación común era la referida al tipo de pastoreo realizado. En base a lo anterior se distinguía entre ganado concejil y ganado particular. Cuando los vecinos explotaban en común la ganadería y aceptaban la costumbre de la renque, el pago a un

¹⁰⁰ La presencia de ovejas fue más tardía, concretamente, tras desaparecer casi completamente el ganado caprino en la zona.

pastor y el de los pastos, su ganado era considerado concejil. El ganado particular, en cambio, era pastoreado por su propio dueño o por un pastor por él pagado (el ganado particular pagaba los pastos como el concejil).

La figura del pastor contratado por el concejo para cuidar el ganado concejil ha sido muy habitual en Álava. Según el Atlas Etnográfico de Euskal Herria, este hecho se debía al tipo de propiedad y aprovechamiento característico de los montes en esta provincia. El ganado concejil representaba un procedimiento comunitario de pacentar el ganado de forma que los vecinos de una localidad contrataban a un pastor por cada rebaño que hubiera en el pueblo (por lo general los rebaños se establecían por especies). Esta forma de explotación ganadera proviene, en gran medida, de las características territoriales hasta ahora descritas.

Durante el invierno, el ganado pastaba en el monte comunal durante el día vigilado siempre por un pastor que a la caída de la tarde, regresaba al pueblo para entregar los animales a su dueño. A estas agrupaciones de ganados se las denominaba ‘dulas’ y las especies más habituales eran la caballar, el cabrío y el vacuno, es decir, el ganado de montaña más abundante de esta zona. En el verano, una vez recogidas las cosechas de cereales, este ganado, a cargo del pastor, aprovechaba las rastrojeras y comían las espigas y las hierbas del campo (Barandiaran & Manterola 2000b:582). En algunos pueblos, a la dula o hato de ganado se le llamaba ‘almaje’. Almaje se utilizaba, concretamente, para referirse a los animales de la misma especie que se pastoreaban juntos (Martínez Montoya 1996:43). Por lo tanto, los pastores concejiles eran los encargados de pastorear la dula o el almaje de cada pueblo. La forma de pastorear cada tipo de ganado variaba levemente ya que el calendario, el manejo y también los terrenos a los que se les llevaba no eran iguales para todas las especies. Por lo general, estas diferencias se establecían, sobre todo, por su clasificación como animales de carga o de venta.

En la sociedad tradicional de la montaña, los bueyes eran los animales de trabajo más importantes y por ello también, los más estimados. Con la ayuda de estos animales se realizaban casi todas las labores relacionadas con la labranza. Sólo en algunas tareas muy específicas donde se requería alguna habilidad especial se prefería utilizar ganado caballar.

Los bueyes eran ganado de carga y concejil, por lo general, se pastoreaban a renque si bien en algunos pueblos también tenían boyero (pastor de bueyes). Los

bueyes eran, principalmente, ganado de trabajo y los vecinos tenían que tenerlos a su disposición durante el día. Este hecho condicionaba la forma de pastoreo de los mismos ya que suponía que los animales subían y bajaban del monte (montes bajos) todos los días. Recuerda un informante de la zona de Izki que en su pueblo siempre había habido boyero y éste se encargaba del pastoreo de esta ganadería a diario:

Aquí como siempre ha habido pastores nos valíamos de éstos y el ganado que era de casa lo llevaba por la mañana y lo traía por la tarde (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Por otro lado, cuando en el pueblo no se requería la presencia de este ganado para la realización de tareas agrícolas, el boyero recogía los bueyes por la mañana y los subía a los montes altos para pasturar allí durante el día. Al anochecer, los bajaba de nuevo al pueblo. Durante el tiempo de trabajo (la realización de tareas agrícolas como la preparación de la tierra, la siembra, bajar la mies a la era para trillar, etc.), en cambio, el pastoreo de esta ganadería era diferente:

A los bueyes se llamaba a las cinco de la tarde, después de trabajar se llevaban a pacentar al monte y pasaban la noche en el monte y a las nueve de la mañana venían a casa para volver a trabajar de día (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

La mayoría de los pueblos tenían un espacio de monte bajo llamado dehesa boyal que estaba exclusivamente reservado para el pastoreo de los bueyes o animales de trabajo, especialmente, durante este tiempo (de octubre a junio). Otro informante del pueblo de Ullibarri Arana me indicaba que *el terreno que está debajo de la peña, Aldaia, se reservaba para los bueyes de yugo, los que trabajaban* (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008). También me decía que estos animales sólo se subían al monte en junio, el resto del año se empleaban en diferentes actividades, generalmente agrícolas, durante el día y a las noches se echaban a Aldaia. A este terreno donde pacentaban los animales de trabajo, en otros pueblos simplemente le llamaban monte bajo aunque en definitiva, la función era la misma, reservar un espacio de monte más o menos cercano al pueblo para que los animales de trabajo pudieran pacentar y pasar la noche después de su larga jornada. En el pueblo de Markinez, por ejemplo, no estaba extendido el término dehesa pero como en el resto de los pueblos aquí también

existía una zona de pasto cercana reservada a los animales de trabajo. En este caso concreto, era el terreno ubicado en la propia entrada al monte.

El boyero o el renquero (dependiendo del caso de cada pueblo) era el encargado de tocar las campanas o llamar con el cuerno en la plaza del pueblo para que los vecinos sacasen los animales que querían llevar a pacentar. El que necesitaba dejar el ganado en casa por cualquier motivo no estaba obligado a sacarlo aunque entonces, cada ganadero atendía a la alimentación de sus animales.

La boyería era el ganado más importante para la economía de montaña y por eso, en casi todas las casas había una pareja de bueyes. Por lo general, la economía de las familias no les permitía comprar los bueyes (macho bovino o toro castrado) en otros pueblos o ferias y por eso, cada vecino criaba sus propios ejemplares. Cada casa elegía entre los mejores novillos nacidos de las vacas del pueblo y los reservaban para trabajo.

Cualquier accidente o enfermedad que pudiera sufrir un buey podía significar un desastre económico importante para la familia. Antes de la mecanización del agro, estos animales desarrollaban todas las actividades agrícolas que requerían de tracción y por eso, la cosecha dependía casi totalmente de los mismos. Para evitar que se produjeran tales situaciones, la comunidad tradicional disponía de una especie de seguro. El seguro, como en otras ocasiones, era el mismo pueblo que era el encargado de proteger a sus vecinos de las posibles situaciones de riesgo derivadas de las arbitrariedades de la ganadería, entre otros. Esta institución, en la zona de La Bitigarra, Martínez Montoya la identificó como la *concordia* (Martínez Montoya 1996:52). En pueblos de otra parte de la zona de montaña como Markinez o Arlucea se denominaba la *Sociedad de los Bueyes*. En cualquier caso, la institución es la misma, a saber, un seguro de los animales de labor que respondía ante las eventualidades que pudieran sufrir los mismos tales como algún tipo de incapacidad o incluso, la muerte.

En la Sociedad de los Bueyes estaban todos metidos, pobres y ricos. Cuando se moría un buey entre todos se abonaba, cada uno lo que le tocaba porque todas las parejas tenían una tasación y sobre la tasación que tenía la pareja, aportaba para el que se había muerto. Si necesitaba ayuda porque se le había muerto o se le había puesto cojo pues se le abonaba o se le ayudaba a sembrar; medio día cada vecino (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

La Sociedad nombraba dos ganaderos que junto con el alcalde del pueblo, quien era a su vez el presidente de la sociedad, eran los encargados de establecer la tasación de los bueyes del pueblo. Cada tres meses los representantes de la Sociedad (los dos

ganaderos y el alcalde) daban una vuelta por las casas del pueblo y mandaban a cada vecino sacar su pareja de bueyes a la calle para ver cómo estaban. Allí se decidía si a la pareja se le elevaba la tasación, se le mantenía o se le bajaba, siempre, respecto a la anterior tasación realizada. En base a este dictamen, cada vecino estaba obligado a contribuir en la Sociedad con una cantidad o con otra.

La vacada no era una de las principales ganaderías en la zona. Se mantenían, principalmente, como animales de venta o reproductivo. Tal y como ya he indicado antes, las vacas del pueblo eran las que parían los novillos que se dejaban para buey de yugo. En este sentido, la vacada sí era una ganadería muy importante porque ya hemos hablado sobre la relevancia que estos últimos tenían para la economía local. En relación con esto, Martínez Montoya extrae de las ordenanzas del año 1933 del pueblo de Alda (Valle de Arana) el proceso que debían seguir los vecinos respecto a las crías de la vaca, *los vecinos no podían castrar ni vender ninguna cría menor (entiéndase novillos) de dos años nacida en el pueblo hasta la elección de las dos mejores el día de San Silvestre* (Martínez Montoya 1996:51). Es decir, cada 31 de diciembre, la autoridad concejil seleccionaba entre todos los novillos nacidos en el pueblo durante aquel año los dos mejores ejemplares. Esta selección era fundamental para asegurar la continuidad de la calidad de la raza en el pueblo. Por este motivo consistía en una tarea que le correspondía al concejo, es decir, al conjunto de vecinos.

Las vacas no sólo se utilizaban para producir los bueyes del pueblo, a veces los terneros también se vendían a otros pueblos (sobre todo, en ferias ganaderas). En otras ocasiones, algunos vecinos utilizaban las vacas como animales de trabajo aunque no era lo más habitual. Finalmente, las vacas de leche a penas existían en la zona, sólo las familias con más recursos tenían alguna y éstas siempre pacentaban en el monte bajo.

Por otro lado, respecto al manejo de la vacada me comentaba un informante del Valle de Arana que en lo concerniente a pastos, las vacas se consideraban como las yeguas. Sin embargo, ni el calendario ni la resistencia a este medio especialmente hostil, era la misma en ambas especies:

Las vacas solían estar en el monte de abril a noviembre. Las vacas tenían este tiempo: durante el invierno subían y bajaban al monte y luego dormían en casa. En abril subían al monte y ahí se quedaban todo el verano hasta noviembre, la fecha de San Martín que era cuando solía nevar (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

La primavera era el tiempo de parto del ganado y también, el de las vacas. Éstas parían en casa para la tranquilidad del dueño y por eso, en abril, muchas subían a los pastos de montaña con sus terneros o novillos recién nacidos. Si para entonces aún no había parido alguna, ésta se dejaba en la casa o se iba a por ella al monte a medida que se acercara la fecha.

En los pueblos donde el número de vacas era relevante solía haber también pastor al que se nombraba ‘vaquero’. En invierno, las vacas subían y bajaban del monte a diario. En verano, las vacas pacían en los montes altos y la función del vaquero era subir todos los días a la sierra para comprobar el estado del ganado. Durante la época estival, el vaquero sólo bajaba el ganado al pueblo cada cierto tiempo (una vez a la semana, por lo general) con el objetivo de que los vecinos comprobaran su estado y les dieran la sal. Tal y como tendremos ocasión de comprobar cuando hable sobre las yeguas, la sal era un elemento muy importante para la ganadería de montaña. Además, tal y como ocurría con el resto de ganado concejil, a pesar de que el pueblo contratara a un pastor, un vecino elegido mediante la renque le tenía que ayudar a éste, especialmente a la hora de reunir al ganado en el monte y bajarlo después al pueblo.

Sin lugar a dudas, el ganado más abundante en estos pueblos de montaña hasta la desestructuración del tejido socioeconómico de la década de 1960, eran las cabras. Me contaba un informante de la zona de Cantabria-Toloño, hijo de pastor, que recordada a su padre pastoreando hasta 450 cabras (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002). Las cabras se tenían, sobre todo, como animales de leche aunque los cabritos también servían para consumo propio y venta en ferias o pueblos limítrofes. Según un informante de Izki, a las cabras se les decía “la vaca del pobre” y teniendo en cuenta las características de la economía local, por eso había tantas en esta zona:

Cuando paría le quitabas el cabrito cuando tenía 10 o 12 kilos y luego la podías ordeñar hasta San Miguel, hasta últimos de septiembre. Esto era la vaca del pobre porque el pobre no podía tener vacas y tenía cabras que eran más baratas de mantener porque pastaban en el monte. En este pueblo yo he conocido en alguna ocasión hasta mil y pico cabras, así que había pastor (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Era muy común hacer queso con la leche de las cabras. Un informante me contó el proceso para ello:

Ordeñabas en una cazuela. Echabas en una copa un poquito de agua y un poquito de cuajo y revolvías, eso se lo echabas a la leche y seguías revolviendo hasta que se cuajaba. Luego, cuando se había cuajado, echabas en las *jillas* la cuajada y así se escapaba el suero, le dabas vueltas y quedaba el queso.

Para hacer queso era necesario el cuajo. Para conseguir el cuajo se mataba un cabrito pequeño que aún estuviera mamando y se le abría el estómago. La leche que tenía en el estómago se cogía, se colgaba y se dejaba secar. Cada vez que ibas a hacer queso le quitabas un poquitín, como una uña y lo echabas en una tacita con un poco de agua. El cuajo era importante porque si estaba sucio o algo, te podía cortar toda la leche. El cuajo era importante, sin cuajo no se hacía queso como sin levadura no se hacía el pan (Paulino Roa, comunicación personal, 4 de julio de 2002)

El pastoreo de animales no era una tarea fácil y concretamente el de las cabras, teniendo en cuenta la cantidad de ellas que había, menos aún. Según un informante, el pastor tenía que tener *talento* y en este sentido recuerda un *cabrero muy bueno* que hubo en Markinez, aquel pastor era del mismo pueblo. Venía de una familia que siempre había estado de pastores en el pueblo y como había tanta confianza con él, no hacía falta casi ni ajustarlo “¿Este año como el año pasado?”, “Sí” “Pues, ¡tira!”. Parece ser que este cabrero que era tan estimado en el pueblo enfermó con las *fiebres de malta*, recuerda el mismo hombre, y entonces ajustamos a otro pastor (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). Ser pastor concejil requería tener buena memoria. Para ello, ser vecino del mismo pueblo también ayudaba porque, al parecer, conociendo a los vecinos resultaba más fácil identificar su ganado. Esto es lo que dijo mi informante respecto al nuevo pastor que ajustaron:

Si no conocía a los vecinos...¿cómo va a conocer a las cabras! Éste daba todos los cabritos cambiados, y claro, las cabras por el olor lo saben y ¿cómo iban a dar de mamar a un cabrito que no era suyo? Era un fracaso. Así que muchos vecinos empezaron a llevar sus cabras, separadas del resto, al monte en el tiempo de la parición, para que no pasara eso (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Las cabras, como las yeguas, pasaban la mayor parte del tiempo en el monte. Sólo se bajaban al pueblo en momentos puntuales relacionados, sobre todo, con la parición. Como con otras ganaderías, también se designaba un *rinquero* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008) para que fuera a ayudar al cabrero cuando tocaba bajar el ganado al pueblo. Además, existía otro tipo de renque en relación a las cabras y estaba relacionada con la cubrición de las mismas. Los chivos, el macho de las cabras, se elegían a renque cada año:

Se echaban 11 chivos y se pasaba la renque por los vecinos del pueblo para ver a quién le tocaba poner el macho a las cabras el día de San Martín, esa era la fecha señalada para los chivos. Uno tenía 40 cabras, otro 4 y otro 10 pero los chivos todo el mundo tenía que poner a renque sin mirar el número de cabras que tuviera. Pero a los vecinos se les abonaba por el chivo, las cabras pagaban por el chivo que se les echaba al monte (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Por lo tanto, como ya he indicado antes, el vecino que tenía ganado concejil, como era el caso de las cabras, tenía que asumir este tipo de tareas estipuladas, mediante la forma de organización social que suponía la renque.

En otros casos, los menos, el pueblo entero acordaba cuidar él mismo del ganado sin la presencia de pastor. Esta tarea se establecía también mediante la renque. Entonces, los turnos se estipulaban en función del número de animales que cada uno aportaba al rebaño (Barandiaran & Manterola 2000b:591). En el caso de la montaña, este sistema era utilizado sobre todo con la bueyería. Para el manejo del resto de ganado concejil, sin embargo, se contrataba un pastor. Éste recibía la ayuda de uno o dos rinqueros que siempre tenían que ser vecinos del pueblo, para el desempeño de ciertas tareas como la bajada del ganado al pueblo.

Los pastores podían ser del mismo pueblo o de fuera. En muchos pueblos había alguna familia que por falta de recursos, es decir, de ganado propio y tierras, se dedicaba al pastoreo del ganado concejil o de particulares. En otros casos, los pastores venían de otros pueblos, e incluso provincias, como es el caso de un yegüero andaluz que hubo en Ullibarri Arana, y se quedaban a vivir en el pueblo mientras estaban allí ajustados. Si era pastor concejil, en la mayoría de los casos se alojaba en alguna casa propiedad del pueblo. Sin embargo, durante algunas épocas del año éste dormía en el monte junto al ganado (especialmente si se trataba de ganado de monte como las yeguas). Si el pastor era particular, se quedaba en la casa que le había contratado ‘a pupilo’.

Estas son las características generales de la ganadería en la montaña. En el siguiente punto analizo específicamente la realidad de la ganadería caballar y todos los aspectos relacionados con el manejo y función de la misma en esta zona de montaña. El objetivo de las líneas que siguen es doble, por un lado, conocer la realidad de la ganadería equina en la sociedad tradicional de la montaña y por otro, recoger los aspectos más reseñables para analizar más tarde esta realidad en la sociedad postradicional.

6.6. La cultura caballar en los pueblos de la zona de montaña de Álava.

Si partimos de la clasificación del ganado a la que me refería antes, las yeguas eran los animales más versátiles de esta zona ya que se utilizaban tanto como animales de trabajo, de tiro y de venta. Además, tal y como ocurría con las cabras, era un ganado muy rentable porque pasaba casi todo el año en el monte y se alimentaba, básicamente, de los pastos de montaña.

La vida de las yeguas en la sociedad tradicional de montaña era considerablemente más dura que la actual; *criaban, trillaban y luego todo el invierno lo pasaban en el monte, ¡yo no sé cómo esos animales podían resistir!* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). Por todas las ventajas que ofrecían estos animales tan versátiles y resistentes así como por la oportunidad que la amplia extensión de montes comunales ofertaba en la zona, *en estos pueblos de la montaña siempre ha habido muchas yeguas* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008).

Al ganado de yeguas se le llamaba ‘yegüería’¹⁰¹ y se distinguía de la ‘mulería’ a pesar de que ambas eran consideradas caballerías.

La yegüería era la que pasaba todo el año en el monte y la mulería era de carga y se utilizaba para ir a Vitoria, llevar el grano al molino y esta ganadería venía todos los días a casa mientras que la otra, terminando las labores de la trilla, hacía la vida en el monte.

Como mulería había quién tenía un macho, una mula, una yegua, un caballo castrado... este conjunto era la mulería y cada uno tenía lo que le parecía (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

En los pueblos de Izki se llamaba *mulería* a la caballería que no era de montaña y que se utilizaba para las labores de tiro, transporte o carga. Aunque este nombre tiene relación con el de mulo o mula lo cierto es que según el mismo informante, la mulería no siempre se componía de éstos. Los caballos castrados o algunas yeguas también se consideraban mulería si se empleaban con el fin anterior. El manejo de estos animales era semejante al de los bueyes. El *mulero*, pastor de la mulería, era el que se encargaba

¹⁰¹ Según un informante, parecer ser que actualmente se utiliza el término *yeguada* para referirse a esta ganadería.

de llevar a pacentar al monte a estos animales todos los días y devolverlos al pueblo cada tarde. La yegüería, sin embargo, era ganado exclusivamente de montaña cuyo manejo era considerablemente distinto al anterior. Sobre la yegüería versa, concretamente, este trabajo.

Tal y como vengo señalando, las yeguas pasaban la mayor parte del año en el monte aunque dependiendo de las características paisajísticas de cada pueblo, el manejo en este sentido solía ser algo diferente. En algunos pueblos del Valle de Arana, por ejemplo, a partir de noviembre este ganado se bajaba a los pastos bajos del pueblo y cuando el invierno venía muy duro, se metían incluso en casa. Pero lo más habitual, sin lugar a dudas, era lo primero.

Las yeguas vivían en el monte pero había dos épocas del año donde la presencia de este animal en el pueblo era indispensable. Me refiero al momento de la trilla y al de la parada. Ambas épocas, una a finales del verano y otra en plena primavera, rompían con el calendario habitual estipulado para la yegüería.

Tal y como ya he indicado antes, los bueyes eran la principal ganadería empleada en las tareas agrícolas. Sin embargo, llegando a la última fase del proceso, el de la trilla, las características morfológicas del caballo lo convertían en el animal ideal para cumplir las condiciones que esta tarea requería, sobre todo, rapidez.

Los bueyes traían la mies de las tierras o los roturos hasta las eras que se ubicaban casi siempre pegando a las casas. Por lo general, con dos *viajillos* en carro se hacía todo (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008). Entonces era el momento de trabajar con las yeguas. Algunos vecinos que no tenían yeguas o por lo menos, no las suficientes para realizar esta tarea, no tenían más remedio que utilizar los bueyes. Otras familias metían yeguas y bueyes. Pero, sin lugar a dudas, lo más deseable era emplear exclusivamente yeguas. El ritmo de los bueyes era mucho más lento y aunque fueran capaces de arrastrar un trillo más grande y pesado, su paso era *pim-pam...*, *pim-pam...* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008), mientras que las yeguas corrían e iban mucho más ligeras.

La trilla comenzaba, depende cada año, en agosto o septiembre porque entonces eran *mieses más tardías* que ahora y hubo algún año que por la lluvia, duró incluso hasta octubre (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008). El proceso de trilla comenzaba esparciendo la mies por la era pero convenía que a ésta le hubiera dado antes un poco el sol para calentarla porque con la mies caliente, se

adelantaba más. Sin embargo, ni siquiera en el verano calentaba siempre el sol y el rocío de la mañana también dificultaba que esto fuera así. En cualquier caso, una vez que se metía y esparcía la mies por la era se introducían las yeguas que iban *arreteadas* unas a las otras (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008). Lo habitual era ponerlas por parejas aunque en algunos casos, se metían incluso hasta cuatro animales formando entonces una hilera de dos. Las yeguas tiraban de un trillo ligero que llevaban enganchado al cuello mediante aperos como el ‘collaron’. Cuando todo estaba preparado se les hacía correr alrededor de la era y con estas rápidas y continuas vueltas iban separando el grano de la paja. De vez en cuando el agricultor las paraba y con las ‘orcas que eran una especie de rastrillo hecho de madera de avellano con dos o tres curvas, le daba vuelta a la mies de abajo arriba. Cuando había repartido bien la mies volvía a hacer correr a las yeguas una vez más. La mies se echaba poco a poco por capas y de esta forma las yeguas conseguían la ‘parva’, es decir, sacar el grano y dejar la paja.

Las yeguas también se empleaban a veces en otras labores agrícolas como el rastreo, es decir, pasar la rastra por la tierra para tapar la simiente y el abono en la época de la siembra. Sin embargo, ésta no era una tarea exclusiva de las caballerías como la anterior, cuando las yeguas se utilizaban para el rastreo, por lo general, era como ayuda complementaria a los bueyes con el objetivo de adelantar trabajo;

Se rastreaba con yeguas pues por ayudar a los bueyes, porque los bueyes, mientras tanto, podían estar labrando en otra finca o en la misma o lo que sea. Era con ese fin de ayudar a los bueyes porque los bueyes, si después de estar todo el día labrando los metías a rastrear... ¡les dabas una paliza! (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

La trilla era, por lo tanto, la tarea por definición en la que el pueblo requería los servicios de la yegüería y con este fin se bajaban al pueblo. Me contaba un vecino del pueblo de Markinez que el proceso solía ser el siguiente. Por lo general, todos los vecinos requerían la presencia de sus yeguas al mismo tiempo aunque también es cierto que algunas familias terminaban la siega antes que otras. Los vecinos que terminaban antes subían ellos mismos al monte en busca de sus yeguas para poder comenzar con la trilla. Mientras trillaban las tenían en casa porque las yeguas del resto de los vecinos seguían en el monte. Cuando la mitad o algo más de la mitad de los vecinos del pueblo

habían terminado de segar, entonces era el yegüero el encargado de bajar la yegüería del monte al pueblo para dar así comienzo a la trilla de manera oficial.

Mientras duraba la trilla, las yeguas se pastoreaban como animales de trabajo. Cuando habían terminado de trillar y los vecinos de almorzar, el pastor tocaba el cuerno (hacia las tres de la tarde) para que se sacaran todas las yeguas que junto con el resto del ganado de trabajo y la mulería, se subían a dormir al monte. A la mañana siguiente, cerca de las ocho, volvía a bajar la yegüería del monte para seguir con la trilla y así, hasta que la labor finalizara.

Cuando acababa la trilla y los campos se habían recogido, todo el ganado se metía en el rastrojo. Las yeguas y los bueyes eran los primeros en entrar en las rastrojeras. Normalmente duraban un mes o mes y medio aunque, claro está, dependía del número de animales que hubiera en el pueblo. Cuando el tiempo de rastrojera terminaba las yeguas se subían al monte donde pasaban el resto del año hasta el siguiente momento importante en el que se volvían a bajar al pueblo, la ‘parada’. En la actualidad, tal y como he podido comprobar, muchos pueblos de la montaña aún respetan el tiempo de rastrojera. Un vecino del pueblo de Okina me decía en este sentido que tal costumbre se viene realizando así desde tiempos inmemoriales, especialmente en aquellos pueblos de la comarca con mayor tradición ganadera que agrícola, es decir, en los pueblos de montaña (Arturo Lopez, comunicación personal, 18 de septiembre de 2005).

Volviendo al tema de la parada, el tiempo de cubrición de las yeguas empezaba en primavera. Entonces se iniciaba la parada, el segundo momento del año en el que la yegüería bajaba del monte al hábitat humano. Existían pequeñas diferencias entre pueblos respecto al comienzo de la época de cubrición. En Arlucea era el 1 de marzo, en Ullibarri Arana la última semana de febrero y en Markinez, la semana del 20 de abril, por citar sólo algunos ejemplos. En cualquier caso, ninguna yegua podía ser *despachada* antes de los once días tras el parto o el aborto por motivos de prevención de enfermedades (Egurcegui Arroniz 2002:91) y esta condición era realmente la que estipulaba el comienzo de la parada. En este sentido, me comentaba un ganadero de Okina que si no se conseguía cubrir una yegua a los diez días después de haber parido, entonces había que esperar otros 40 días más para cubrirla por motivos de seguridad y también porque así lo establecía el celo (Arturo Lopez, comunicación personal, 18 de septiembre de 2005). La fecha de finalización de la parada sí que era común en todos los pueblos, el 29 de junio, el día de San Pedro.

El embarazo de las yeguas dura *13 lunas*, es decir, unos once meses. Así la primavera siguiente se volvían a ser cubiertas hacia el décimo día después de haber parido. Las yeguas parían en el monte y además, resultaba muy difícil controlar el proceso porque son muy esquivas en este sentido. Todos los ganaderos que he entrevistado comentaban lo mismo respecto a este tema: a las yeguas les gusta parir totalmente solas, aisladas y casi siempre de noche. Ellas mismas se alejan de su cuadrilla o banda a un lugar más recóndito y tranquilo en busca de la soledad necesaria para el momento. Transcurrido así el parto, la yegua aparecía a la mañana con el potro o el muleto recién nacido y se volvía a integrar en la banda.

En relación al parto de las yeguas, me contaba un informante de Markinez que en este pueblo había cierta costumbre. A pesar de no estar recogido como obligación para el yegüero, éste solía bajar del monte cada yegua que paría con su potro o muleto para que el dueño pudiera comprobar el estado de los animales:

No sé si era obligación o no pero el yegüero siempre traía las crías con las yeguas a casa. Entonces se le daba una peseta y una cena por cada cría que parieran las yeguas. Así que el yegüero cogía la yegua con su cría, te la traía a casa para que la vieras y... ¡pum! peseta y cena (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Por lo tanto, aunque asistir el parto de una yegua era casi imposible era responsabilidad del pastor asegurar, en la medida de lo posible, que la nueva ganadería naciera sin problemas. En forma de recompensa, los vecinos le ofrecían una especie de premio para incentivar la labor del pastor. Sin embargo, las duras condiciones de vida de estos animales dificultaba mucho su reproducción, sin embargo, era una ganadería fundamental para la economía local.



Elaboración: Mikel Arrazola. Ganaderos revisando el estado de sus yeguas y potros en la plaza de Arlucea tal y como se hacía tradicionalmente en la 'bajada' de las yeguas.

Tal y como vengo explicando, las yeguas se consideraban tanto animales de trabajo como de venta. Por este motivo su vida era más dura que la de otras ganaderías dedicadas exclusivamente a una de las dos funciones. Ya he recogido la opinión de un ganadero que explicaba en tono de veneración la capacidad que tenían estos animales de trillar, criar y pasar todo el año, incluyendo el tiempo de nevadas, en el monte alimentándose por sí mismas. Si el invierno había sido especialmente duro y las yeguas llegaban a la primavera (tiempo de parada) excesivamente delgadas, solía ser bastante común que se quedasen *vacías*. Por eso, quedarse preñada suponía que la yegua había superado la primera gran dificultad que implicaba el proceso de reproducción para esta ganadería en concreto.

En muchos pueblos había un puesto de parada. Normalmente, un vecino del pueblo tenía estabulados durante todo el año burros y caballos sementales (lo habitual era que fuera uno de cada especie) para este fin. Durante la parada, estos animales eran los encargados de cubrir no sólo a las yeguas del propio pueblo sino también a las de pueblos vecinos que no tuvieran puesto de parada. Normalmente, los paradistas se preocupaban de traer buenos animales porque sino, corrían el riesgo de que los ganaderos llevaran sus yeguas a algún puesto vecino. Además, el mantenimiento o la mejora de la propia ganadería del pueblo dependía de estos sementales. La alimentación de los machos era muy importante, sobre todo, durante el tiempo de parada ya que

sufrían un gran gasto energético. A estos animales estabulados se les solía dar pienso seco de paja y cebada o harina de cebada (Barandiaran & Manterola 2000b:260). Sobre la importancia que tenía la elección de buenos sementales para la cubrición me habló un vecino del pueblo de Markinez:

El paradista trajo una vez un caballo muy bueno, muy bueno... yo creo que aquel procedería de Francia porque aquí no se usaba lo de cortarles la cola, la carne de la cola, y aquel la tenía cortada en aquellos tiempos ya, por eso digo que sería de Francia. Además, normalmente los caballos no eran de aquí, los traían de fuera. Pero aquel caballo era muy bueno y fue muy sonado, ¡venían yeguas de todos los sitios! Estuvo muchos años aquí (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Cuando comenzaba el tiempo de parada, el ritmo del pueblo variaba con el mismo. Desde el primer día que comenzaba la parada, el yegüero tenía que bajar a todas las yeguas del monte al pueblo para las 9 de la mañana con ayuda, una vez más, del rinquero. El desplazamiento tenía ahora un *hándicap* añadido y es que las yeguas habían parido recientemente a sus potrillos y para bajarlas a la parada era necesario separarlas antes de ellos para que éstos no corrieran ningún riesgo durante la cubrición de las madres. Por esto, la mera tarea de bajarlas al pueblo cada día suponía en sí mismo un esfuerzo extraordinario. Egurcegui en su trabajo sobre Arlucea cuenta que los yegüeros del pueblo utilizaban diferentes medios para poder bajar a las yeguas más ariscas a la parada:

Cuando no eran bienvenidas se arreteaban atando el ramal de una a la cola de la que iba delante. También se ponían unas trabas de cadena, las cuales iban de mano a mano, amarradas con una anilla y un pasador encima de los cascos (Egurcegui Arroniz 2002:90)

Durante el tiempo de parada, el mismo día de todas las semanas¹⁰² bajaban las yeguas al pueblo. Este hecho rompía la dinámica habitual del hábitat humano. Cuando estaban todas las yeguas en el pueblo había que mirar cuáles estaban en celo. Las que estuvieran en celo se dejaban en casa esperando su turno para ser cubiertas y el resto, se echaban otra vez al monte hasta la siguiente semana. La forma de ‘recelar’ a las yeguas, saber si estaban en celo ese día o no, era la siguiente:

¹⁰² Los testimonios que he recogido en diferentes pueblos cuentan que en algunos casos eran todos los lunes y en otros, todos los martes.

Para recelar a las yeguas se les pasaba un caballo más pequeñito que se llamaba *relinchin*. Pero a aquel no se le dejaba despachar, sólo era para mirar a las yeguas si se dejaban. Pero tenía uno mi suegra que aquel como te descuidaras... ¡las cogía! A aquel no le dejaban despachar pero él lo que quería era eso y era más fino... (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008)

Por lo tanto, una vez que el yegüero con ayuda del rinquero había bajado todas las yeguas al pueblo y cada vecino tenía las suyas, antes de llevarlas a la parada tenían que saber si estaban en celo o no. A esto se le llamaba recelar. Para recelar, el paradista ofrecía cualquier otro caballo que no fuera el semental y que como es lógico, tenía peores cualidades que el anterior. Al meter este caballo entre un grupo de yeguas enseguida se veía cuales estaban receptivas y cuales no y a esto se le llamaba recelar, es decir, estimar cuales estaban predispuestas a ser cubiertas ese día. La anécdota anterior que contaba este vecino de Ullibarri Arana sobre el ‘relinchin’ que tenían en casa de sus suegros que eran los paradistas del pueblo, le da cierta jocosidad al acontecimiento del recelo. Si por un descuido el relinchin conseguía cubrir alguna yegua estaría, por decirlo de una forma coloquial, aprovechándose de una oportunidad que pocas veces en su vida iba a tener a costa, eso sí, de boicotear las expectativas del ganadero que como es lógico, lo que buscaba era cubrir sus yeguas con el mejor semental de la zona.

Una vez que ya se sabía qué yeguas iban a ser cubiertas ese día, el paradista estimaba el orden que tenían que seguir los vecinos para llevar sus animales a la parada. Los testimonios que he recogido en la zona de Izki argumentan que el orden de cubriciones se elegía por sorteo y en el pueblo de Markinez, por ejemplo, el sorteo se hacía con una baraja de cartas. En otros pueblos de la zona del Valle de Arana, parece que el orden se estipulaba a renque. En cualquier caso, una vez se habían designado los turnos a los vecinos, las yeguas pasaban por los sementales cada dos horas.

En la parada había burros y caballos. Cada ganadero decidía con qué animal prefería cubrir sus yeguas. Tradicionalmente, y esto es algo que ya ha desaparecido completamente en esta zona de montaña, se cubrían sobre todo con burros para obtener así mulas o muletos. El que las cruzaba con el semental, obtenía potros o potras. La mayoría de los animales que nacían eran para venta, especialmente las mulas y los muletos. Cuando las yeguas se cruzaban con el caballo lo que el ganadero buscaba era reponer la propia ganadería o incluso, conseguir un potro de buenas cualidades que en un futuro pudiera utilizarse como semental. Por eso, la cubrición de las yeguas con el

caballo estaba orientada, sobre todo, a mantener la propia ganadería y con el burro, en cambio, lo que se buscaba eran animales de venta que trajeran en el futuro un ingreso económico anual importante para cada familia.

El paradista de la parada pública, por lo tanto, era un particular, un vecino del pueblo que cobraba por cada yegua que sus sementales cubrían. Un vecino del Valle de Arana me decía que fácilmente se llegaba a pagar hasta 500 pesetas o más (unos 3€), por yegua. Cubrir las yeguas, por lo tanto, tenía un precio considerablemente alto para aquella economía y por eso, el paradista debía comprometerse a hacer todo lo posible para que las yeguas quedaran en cinta ya que no siempre una sola cubrición aseguraba el embarazo. Para rentabilizar el pago que hacían los ganaderos, el paradista estaba obligado a admitir a la misma yegua cuantas veces *saliera a muestra* dentro del plazo (Egurcegui 2002:91). El sistema que estipulaba este derecho era el *salto y tercio*. Salto se le llamaba al primer día en que el burro o el caballo cubría a una yegua. A los tres días de esto, el ganadero tenía el derecho de volver a cubrir esa yegua si seguía en celo. Al octavo día, es decir, a la semana siguiente de haberla cubierto por primera vez, se llevaba para ver si ya se le había pasado la *fiebre* (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008).

La parada de las yeguas en la comunidad tradicional era un momento muy importante puesto que la yegüería era principalmente ganado reproductivo y de venta. El mayor beneficio económico, tal y como he mencionado antes, se obtenía del ganado mular:

El mérito económico, más que con el potro lo tenías con el mular porque entonces se usaba mucho este tipo de ganadería por ejemplo en Navarra. Aquí llevábamos a vender los muleros a Santa Cruz de Campezo porque había feria el día de San Martín¹⁰³ y allí se solía vender todo y si no se vendía pues... ¡mal año de feria! (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

El ganado mular obtenido de la mezcla de yeguas con burros se pagaba muy bien. Me contaba otro informante que él había llegado a vender mulos por 40.000 pesetas (240€ aproximadamente), parecido a lo que se paga actualmente al cambio. Por eso, seguía comentando, el que tenía tres o cuatro yeguas tenía un ingreso económico complementario anual bastante importante para la economía familiar.

¹⁰³ El día 11 de noviembre

Cuando la agricultura se hizo extensiva y especializada en aquellos lugares especialmente apropiados como en la Ribera Navarra, la mula se convirtió en el animal de trabajo predilecto de los agricultores porque implicaba una mayor adaptabilidad a las nuevas condiciones del campo. Este desarrollo agrícola no se dio por igual en todas las zonas rurales porque las características paisajísticas de zonas como la montaña, no lo permitían. La consecuencia directa de este hecho en la zona que nos ocupa fue que poco a poco, la montaña se convirtió en un lugar privilegiado para la producción de las mulas y muleros que en las vecinas zonas agrícolas comenzaban a utilizarse con bastante intensidad. Por este motivo, desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, las yeguas de vientre de la montaña se utilizaban, sobre todo, para la cría mular que después se llevaban a vender a las ferias locales donde montañeses y ribereños confluían habitualmente.

Tal y como ya he indicado arriba, la compra-venta de ganado se hacía sobre todo en las ferias cercanas. Dos eran las principales ferias que se celebraban anualmente en la zona las cuales representaban espacios fundamentales para el desarrollo de la economía local. Una de ellas era la feria ganadera de San Martín que se celebraba en Santa Cruz de Campezo (actualmente cabecera comarcal) cada 11 de noviembre. Esta feria era especialmente importante para el mercado de cerda aunque también se vendían otras especies y a la misma acudían además de los pueblos alaveses limítrofes, otros de la zona de Amescoa, Navarra. La otra gran feria ganadera era la del día del Rosario en Salvatierra que se celebraba cada primer domingo de octubre. La feria de Agurain tiene unos seis siglos de antigüedad y en la sociedad tradicional era muy importante para la compra-venta de ganado vacuno y caballar. Igualmente, a la misma acudían muchos pueblos no sólo de Álava sino también de Navarra. En ella se compraban muchos muleros para cría y después venderlos pasados dos o tres años en Estella, Navarra, por San Andrés (Barandiaran & Manterola 2000b:798). Finalmente, la gran feria ganadera que tenía lugar en la capital, Vitoria-Gasteiz, cada 25 de julio era otro lugar importante de compra-venta de ganado donde tanto los vecinos de la montaña como los de otras zonas de la provincia llevaban sus productos para realizar con ellos transacciones económicas.

Volviendo al tema reproductivo, las yeguas parían en primavera y a comienzos del otoño se destetaban las crías para llevarlas a vender. Junto con la parada y la trilla, esta era la tercera razón por la cual el yegüero tenía que bajar la yegüería del monte. En

vísperas de ferial, se bajaba la yegüería para que cada vecino pudiera llevar sus animales a vender a Santa Cruz, Salvatierra o Vitoria-Gasteiz, principalmente. Otros, sobre todo de la zona de La Bitigarra, también acudían al pueblo navarro de Estella por San Andrés (30 de noviembre).

Estas ferias ganaderas no sólo eran importantes para la venta de animales, también eran fundamentales para el desarrollo de todas las actividades económicas relacionadas con la anterior como por ejemplo, las paradas. Las ferias era un lugar apropiado para que los paradistas adquirieran sus burros y sementales. Un vecino del pueblo de Markinez me decía que el primer caballo que tuvo, lo compró en la feria de Salvatierra:

Entonces había en Salvatierra una feria terrible y allí se lo compré a un tratante, un tal Tomas. Buen caballo salió pero a la yegua que le tenía manía... ¡a matarla! porque estos caballos son muy caprichosos (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

En las ferias también compraban muchos de los aperos u otros objetos que se utilizaban para la ganadería como los cencerros. Estos instrumentos eran fundamentales para el manejo de la ganadería de montaña y especialmente la yegüería.

Según un informante de la zona, aquí se distinguía entre cencerro, campanillo y zumba. La principal diferencia entre los tres era el tamaño. El más pequeño era el cencerro, el campanillo tenía un tamaño medio y la zumba era la más grande. Estos aperos eran muy importantes para la ganadería de montaña ya que era casi el único indicador que tenía el yegüero o el ganadero para saber dónde se encontraban sus animales y concretamente, qué ejemplares eran los que se ubicaban en un determinado lugar. Sin lugar a dudas, uno de los aspectos más impactantes que observé durante mi trabajo de campo con ganaderos de equino fue la forma con la que aún hoy en día siguen localizando sus animales en el monte mediante las esquila.



Fuente: Mikel Arrazola.
Yeguas en el monte con el cencerro al cuello. Nótese la diferencia de tamaño entre aperos arriba citada.

La decisión de ponerle un cencerro, un campanillo o una zumba a una yegua en concreto, estaba motivada por dos razones diferentes. A veces se tenía en cuenta el tamaño y así, a las yeguas más pequeñas se les ponía cencerro o campanillo mientras que a las más grandes se les colgaban zumbas. Otro criterio y quizás el más extendido, atendía a la forma de ser de cada animal. Un informante me explicaba que a las yeguas más esquivas o las que tenían la mala costumbre de irse a comer la labranza, se les ponían zumbas para poder oír desde lejos dónde estaban. En cambio, a las que eran más tranquilas solía ser suficiente con colgarles un cencerro.

Los cencerros, campanillos y zumbas que tradicionalmente se han utilizado para la ganadería de la montaña se hacían en Ancín, pueblo navarro ubicado cerca Estella. En la monografía que Jesús Egurcegui realizó sobre el pueblo de Arlucea también cita los cencerreros del pueblo de Sabando (Izki) de la montaña. En cualquier caso, estos utensilios se solían comprar en las ferias ganaderas a las que también acudían los cencerreros a vender sus trabajos. Me decía otro informante que los cencerros de Ancín eran mejores que otros que se hacían en la parte Atlántica del país aunque también más caros. Me explicaba que esta diferencia radicaba en la técnica y el material empleados para su realización. El tipo de chapa utilizada, el doblarla a base de golpes artesanales así como la forma de cocerla en el horno, le daba a cada cencerro un sonido ligeramente diferente. Un ganadero del pueblo de Okina se lamentaba porque los cencerros industriales que compra actualmente en Vitoria-Gasteiz suenan todos casi igual, hecho

que dificulta la tarea de identificar a cada animal en el monte guiándose por el sonido emitido por este apero. Con los artesanales no ocurría tal cosa.

Como ya he dicho, la tarea de localizar cada animal y ubicarlo espacialmente mediante el sonido que emite su esquila es una habilidad que ha ido desarrollando el yegüero a lo largo de su vida. Además, este método de localización, tecnológicamente bastante simple aunque muy eficaz en este medio, se ha mantenido sin apenas variación desde el manejo tradicional de esta ganadería en la montaña. Por ello, he podido comprobar *in situ* en qué consistía esta técnica y sobre la misma hablaré en el capítulo 8 cuando explique otros aspectos relacionados con manejo de este tipo de ganadería.

El ganado equino, la yegüería, siempre ha estado muy extendida en la montaña y me comentaban mis informantes que en cada pueblo podía haber fácilmente hasta 200 yeguas. Como ya he indicado, la economía de montaña estaba muy diversificada y los vecinos, además de la yegüería también tenían otros animales que atender y tareas agrícolas que realizar. Por este motivo, lo habitual era que tal y como ya he mencionado, cada pueblo ajustase un pastor para cada tipo de ganado (o más de uno si era muy abundante). Para la yegüería, teniendo en cuenta su relevancia en la zona, también se ajustaba un pastor, el yegüero. Además, tal y como se hacía con los otros almajes, los rinqueros también ayudaban al yegüero cuando éste tenía que bajar el ganado al pueblo para la trilla, la parada o para llevarlos a vender a la feria.

Por lo general, la yegüería era ganado concejil lo que supone que cada vecino estaba obligado a pagar la soldada del yegüero y los pastos en relación a la cantidad de cabezas de ganado que tuviera. El pago de la soldada del pastor y los pastos se hacía mediante el pago a prorrata:

El día de San Miguel, el 29 de septiembre se declaraban las ganaderías y se echaba el *aporroteo* por el pueblo; “tantas cabezas, tantas fanegas”. Ese día venía todo el ganado a casa y se pasaba de casa en casa para declararlo y pagar así la soldada al pastor y los pastos (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

El objetivo de esta práctica era numerar la cantidad de cabezas de ganado que cada vecino tenía para poder determinar después qué cantidad tenía que aportar para la soldada al yegüero y los pastos al ayuntamiento o al concejo. La soldada era el jornal

del pastor y se pactaba en el momento del ajuste¹⁰⁴. La mayoría del sueldo se pagaba en fanegas de trigo. En Markinez, por ejemplo, la soldada del pastor eran 100 fanegas de trigo. En otros casos, como en Ullibarri de Arana, una parte de la soldada se le pagaba en trigo y otra parte en dinero. El pago con trigo era muy importante para el pastor porque como éste no disponía de tierras tampoco podía producir trigo para pan, elemento fundamental de la dieta de estos pueblos.

La yegüería, junto al caprino, era el ganado que mayor tiempo pasaba en el monte durante el año. Este tipo de manejo condicionaba la vida y las tareas del yegüero. El calendario general que regía la yegüería se resume de la siguiente manera. Tal y como ya he indicado, el hábitat habitual de la yegüería era la montaña porque era ganado semisalvaje. Sólo cuando los ganaderos requerían la ganadería en el pueblo el yegüero se encargaba de bajarla. Por lo general, el ganado de monte nunca pernoctaba en el hábitat humano, por ello, cuando finalizaban las tareas que se les tenían asignadas para ese día, el yegüero las volvía a subir al monte.

A partir de la primavera y durante todo el verano, las yeguas se subían a los pastos de verano o de altura ubicados en las sierras y montes altos donde los pastos eran más abundantes y ricos. Después de las lluvias del invierno, aquí la hierba brotaba más fina, jugosa y nutritiva (Barandiaran & Manterola 2000b:367). Durante este tiempo, las yeguas se bajaban de la sierra al pueblo por diferentes motivos que ya hemos visto, a saber, la parada (que comenzaban a finales de febrero o comienzos de marzo y duraba hasta junio), la trilla (hacia agosto), la rastrojera (nada más acabar la trilla y durante un mes aproximadamente), el día de San Miguel (29 de septiembre) para hacer el censo, el día de feria, etc. A partir de octubre las yeguas se devolvían al monte por un periodo más largo y allí pasaban el otoño y el invierno. En cada pueblo variaba el proceso. Los que podían y querían, las intentaban tener en los montes bajos o pastos de valle cercanos al pueblo, otros, los que no disponían de este recurso las echaban al monte comunal. Entonces, se confiaba en el propio instinto de los animales que les ayudaba a buscar los lugares más propicios para alimentarse y refugiarse de las duras condiciones climáticas. Así, por lo contrario a lo que ocurría con otro tipo de ganadería, la yegüería pasaba el tiempo de nevadas en la montaña. No se le proporcionaba ninguna

¹⁰⁴ Proceso mediante el cual el pueblo negociaba con cada pastor las condiciones de su trabajo entre las que estaban, como es lógico, las económicas.

alimentación extra, se confiaba en su propia capacidad para proporcionarse alimento bien fuera escarbando o mordiendo las ramas de los árboles.

El trabajo del yegüero consistía en cuidar de las yeguas mientras estaban en el monte y asegurarse de que no produjeran daños ni en éste ni en las tierras de labor que se encontraban en los altos. A menudo, cuando se ajustaba al yegüero, además de la soldada también se estipulaban las penas que éste tenía que pagar en caso de que las yeguas realizaran daños en las tierras de labor por descuido del mismo. Además de su cuidado en el monte, los yegüeros también tenían que bajar todo el ganado al pueblo en los momentos que más arriba he descrito. Esta tarea era una de las más laboriosas a consecuencia del manejo semisalvaje de esta ganadería¹⁰⁵. Para esta tarea, los yegüeros disponían de la ayuda de uno o varios rinqueros.

El pastoreo de la yegüería poseía características propias derivadas de la naturaleza intrínseca de este ganado semisalvaje. Las yeguas andan en bandas o cuadrillas que se pueden componer de dos a diez ejemplares. Cada cuadrilla tiene su propia demarcación espacial y el resto de las cuadrillas no suelen introducirse en territorio ajeno. En consecuencia, las cuadrillas ocupan una amplia zona dentro del mismo espacio de montaña en el que se mueven. Cuando los montes estaban abiertos, la distancia entre una banda y otra solía ser aún mayor¹⁰⁶ y antes de reunir las a todas había que realizar la difícil tarea de localizarlas antes. La técnica que los yegüeros empleaban y hoy en día siguen empleando para localizar este tipo de ganado semisalvaje en el monte, era la escucha de los cencerros.

Saber cuántas yeguas, cuáles son y dónde están mediante el sonido que emiten sus cencerros a muchos metros de distancia, incluso kilómetros, es una técnica que se aprende escuchando. Lo primero que hay que aprender es a discriminar el sonido emitido por las esquilas entre otros sonidos que se pueden escuchar también en el monte. Tal y como pude comprobar personalmente, es como si el hipotético silencio de la montaña debilitara el oído a aquellos que no estamos acostumbrados a ella. Cada vez que he acompañado a un ganadero a ver sus yeguas al monte la misma sensación se ha

¹⁰⁵ Y que tal y como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo 8, se sigue haciendo actualmente también.

¹⁰⁶ Aunque hoy en día la mayoría de los montes estén cerrados, éstas se encuentran ubicadas a distancias relativamente largas las unas de las otras porque este espacio público sigue siendo bastante amplio y en muchos casos, incluso, las vallas que servían para delimitar la propiedad de cada pueblo durante la desamortización están rotas y permiten el paso del ganado de un lado a otro.

apoderado de mí. El ganadero se para y escucha y por lo general, en pocos segundos es capaz de localizar el sonido de algún cencerro. En cuanto el ganadero aísla el sonido de ese cencerro del resto de sonidos comienza a obtener información fundamental respecto a la ubicación geográfica de la cuadrilla y lo que resulta más interesante aún, sobre cada uno de los ejemplares que la componen. Casi siempre, cuando el ganadero ya había obtenido toda esta información, yo todavía no había sido capaz de escuchar el sonido de las esquilas o sólo comenzaba a intuirlos. Parece que tal y como me decía un ganadero del pueblo de Okina, no sé si para consolarme, *todo esto le extraña a mucha gente pero son días y días de venir al monte y de estar con ellas* (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006). Descubrí así, que los cencerros habían representado y seguían haciéndolo en el caso del manejo de las yeguas de monte, importantes símbolos acústicos cuyo campo semántico hacía referencia tanto al animal portador del aparato como, sobre todo, a la ubicación espacial de éste en el monte.

Para llegar a percibir realmente la relevancia de la técnica de la escucha de cencerros voy citar otro componente muy interesante que interviene en el proceso, me refiero a los perros pastores. Tradicionalmente, como ahora, los pastores se han ayudado de perros, no sólo para manejar al ganado sino también, para hacerles compañía durante sus largas y solitarias estancias en el monte. Los perros se han utilizado sobre todo en el pastoreo de ovejas y en menor medida también, en el de vacas. En la zona de la montaña, además, también se empleaban perros pastores con las yeguas. El pastoreo de esta ganadería era considerablemente difícil y peligroso para el perro. Tal y como me aseguraron muchos ganaderos, el perro corre un grave peligro entre las yeguas y más de uno ha muerto de una coz. En este sentido, un ganadero de Izki me decía que como las coces de las yeguas son peligrosas para todo el mundo, antes que poner a una persona a arrearlas por detrás, es preferible poner a un perro. Este es uno de los principales argumentos por los cuales se han utilizado y se siguen utilizando aún hoy en día perros para el manejo del ganado equino en la montaña.

Tal y como he podido comprobar, el manejo que hacen los perros de las yeguas es muy interesante. Lo primero que llama la atención es la diferencia de tamaño que existe entre las dos especies. Quizás por esto, cuando un perro pastor se acerca a una cuadrilla de yeguas y comienza a arrearlas se hace más evidente el nivel de tensión al que se somete el mismo. Los perros, conscientes de la amenaza ante la que se exponen, se mueven de un lado a otro con total rapidez esquivando los continuos y peligroso

ademanes de defensa que hacen las yeguas. La raza de perro preferida por los yegüeros y ganaderos de esta zona es el Pastor Vasco. Existía, además, la costumbre de criar perros a partir de aquellos que tenían cierto renombre en la zona por su buen hacer como pastor.

Los perros peligran, sobre todo, cuando son jóvenes y no conocen bien a las yeguas. Por eso, el yegüero mezclaba perros jóvenes con otros que ya conocían el funcionamiento, para que así aprendieran unos de otros. Para evitar accidentes también era bastante habitual cortarles un poco la cola a las yeguas para que los perros pudieran ver los cuartos traseros de éstas y percibir con anterioridad la intención de cocear que pudiera mostrar la yegua. Conseguir una buena comunicación con el perro pastor es cuestión de tiempo y cuando se logra, surgen respuestas como ésta:

Estos dos son perros y la otra es Lista, menuda perra ésta, ¡puf! En cuanto vas al monte y ve que la cuerda no va normal y parece que te va tirando la yegua no hace falta mandarle atrás, ella misma va y ¡paf! le agarra para que ande más ligera (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

Esta compenetración entre el ganadero o yegüero y el perro pastor a la que me refiero con la cita anterior se percibe aún mejor en el acto de la escucha de cencerros. Sin lugar a dudas, este fue uno de los aspectos que más me impactó sobre la relación entre el yegüero y su perro. La primera vez que observé lo que ocurría con los perros en el acto de la escucha fue cuando acompañe a un ganadero del pueblo de Okina durante más de tres horas por los montes del pueblo revisando el estado de sus yeguas. El recorrido empezó en Okina y lo realizamos en un vehículo 4X4 tal y como el que hoy día tienen la mayoría de ganaderos de montaña. Por cierto que en este sentido me decía mi informante que para los ganaderos de montaña como él, la compra de estos vehículos ha supuesto una notable mejoría en su calidad de vida. El recorrido que hoy día realizan en tres horas en coche, hasta entonces les llevaba todo un día y este hecho era muy perjudicial para la realización de otras actividades importantes también para la economía de la casa.

Nada más montarnos en el vehículo y sin que el ganadero hiciera ningún ademán ni llamamiento, nos rodearon tres perros pastores de color marrón; Txiki, Lista y León. En cuanto el coche comenzó a moverse los animales empezaron a correr a la par que él y en algunos tramos incluso por delante. De hecho, los perros corrieron junto al coche durante todo el tiempo que duró el recorrido. Cada cierto tiempo el ganadero paraba el

motor del coche y salía fuera del mismo para escuchar los cencerros y orientar así la dirección de la búsqueda. Victor no me había explicado en qué consistía el *ir al monte a ver las yeguas* así que la primera vez que hizo esto yo seguí hablando interfiriendo sin darme cuenta en su labor y aunque él no me dijo nada, enseguida empecé observar una reacción ‘extraña’ en los perros que nos venían siguiendo. Como es lógico, los tres animales venían jadeando todo el camino por el esfuerzo que bajo el sol de junio estaban realizando. A mí me pareció un jadeo angustioso que iba acompañado de una abundante segregación de saliva que caía a borbotones de sus bocas. La situación de los animales me llamó la atención y cuando el ganadero paró y salió de su coche por primera vez a hacer yo no sabía exactamente qué, dirijí mi atención a los animales lametándome interiormente, desde mi perspectiva totalmente urbanita, de su condición. En éstas estaba cuando de repente, los perros dejaron de jaderar al unísono. En la siguiente parada ocurrió exactamente lo mismo y no pude evitar preguntarle al ganadero el por qué de aquello: *cuando yo me paro a escuchar, ellos ya saben que no pueden... ¡ni respirar si quiera!* (Victor López, comunicación personal, 4 de junio de 2006). A medida que pasaba el tiempo y los animales estaban más cansados y sedientos, contener el jadeo les resultaba imposible así que cuando no pueden dejar de jaderar, optan por alejarse de su dueño mientras éste hace la escucha y sólo se acercan de nuevo tras cerciorarse que ha finalizado. Aquella compenetración entre ganadero y perro pastor me pareció admirable y además, a través de ella, descubrí la asombrosa técnica de la escucha de cencerros.

A medida que íbamos haciendo más paradas mi asombro era mayor, no sólo ya por la anécdota de los perros sino por toda la información que el ganadero obtenía de cada escucha mientras que yo a penas conseguía discriminar el sonido del cencerro de las yeguas de lo que para mi era el silencio y la tranquilidad de la montaña:

Ahí abajo hay tres yeguas; una que llamamos ‘la del zumbo’, otras dos sin cencerro y las tres crías. Ya veras como sí, una cría rubia y dos negritas. Casi me puedo acordar hasta de los números, una la 500 que está para parir, otra es H y la otra P¹⁰⁷ (Victor López, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

¹⁰⁷ Se refiere a las marcas que llevan impresas todos los animales en sus cuartos traseros que son el número y letras de referencia que estipula la Diputación Foral de Álava para la clasificación del ganado de montaña.

Cuando bajamos con el vehículo hasta dónde Victor había oído los cencerros, efectivamente, se corroboraron todos los datos que antes había dado. Condujo su coche unos cuantos metros hacía abajo y en el lugar donde había indicado, estaban las yeguas con las características descritas durante la escucha. Pude comprobar incluso que había reconocido hasta el número de la marca de los animales. Tal y como vengo afirmando, esta característica del manjo de las yeguas de montaña se ha mantenido en la zona casi intacta. Por ello, recojo la técnica de la escucha y el manejo mediante perros pastores como dos elementos fundamentales de la ganadería equina no sólo en la sociedad tradicional sino también en la actualidad.

Tradicionalmente, a pesar de pastorear todo el ganado junto como ganado concejil, en esta zona de montaña no había costumbre ni necesidad de marcar a los animales porque eran fácilmente reconocibles. Cada vecino conocía a sus yeguas y el yegüero en el monte se preocupaba de contabilizar el ganado a diario. Podía ocurrir que algún vecino por motivación personal marcara con fuego en las nalgas de sus animales algún símbolo identificativo que relacionase este ganado con su propietario pero como ya digo, ni era obligatorio ni tampoco habitual. El primer marcaje sistemático se introdujo con las paradas del estado aunque la obligación de marcar a todas las yeguas vino más tarde con la creación de la asociación de ganaderos de equino de Álava. El número identificativo que ahora se les imprime con nitrógeno a todas las yeguas de la montaña, está estipulado por la Diputación Foral de Álava.

Por otro lado, tal y como se observa en la cita anterior, mediante la escucha los ganaderos obtenían abundante información sobre las yeguas y su localización en el espacio abierto de la montaña. Para ello no les era necesario escuchar todos los cencerros ya que con la escucha de algunos y mediante un trabajo de deducción, sabían casi con total seguridad cuántos animales y cuáles eran los que se ubicaban en ese determinado lugar. Esto sólo es posible gracias al manejo particular de esta especie. Tal y como ya he apuntado anteriormente, esta ganadería se estructura en cuadrillas fijas y son animales muy estables y fieles a estas uniones. Por eso, escuchando el sonido del cencerro de un solo ejemplar se puede adivinar fácilmente quiénes lo acompañan. Además, cuando los potros están con sus madres en el monte desde que nacen hasta el otoño, con la información obtenida a través de las yeguas también se puede saber qué potros acompañan al grupo. En resumen, teniendo en cuenta que la escucha se hace a muchos metros, incluso a kilómetros de distancia desde dónde están los animales y que

para el ganadero experimentado se trata de una técnica cien por cien fiable, su relevancia es inestimable para este tipo de manejo semisalvaje donde los animales se mueven en un amplio espacio de montaña casi en completa libertad. Esta técnica se ha transmitido de generación a generación y permanece casi intacta desde la sociedad tradicional hasta el presente.

En relación a la cita anterior, hemos visto que el ganadero se refería a una de las yeguas como ‘la del zumbo’ y en este sentido decía que los ganaderos ponen nombre a todas y cada una de sus yeguas. El tipo de nombres que se les pone suele tener mucho que ver con alguna característica identificativa del animal. Algunos de los nombres hacen referencia a características físicas como por ejemplo, *cola corta*, *morro blanco*, *estrella corrida*, *cara canosa...*, el color de la capa; *roja*, *blanca*, *canela...* u otros nombres relativos a alguna característica particular del animal como por ejemplo, *la del zumbo*, *la de Sáseta*, *la abuelita...* Comentaba mi informante también que nombrarlas ayuda mucho al pastoreo porque hace más eficaz el control que el yegüero o el ganadero tiene que tener sobre cada animal. Por ello, el nombramiento de los animales ha sido un hecho habitual entre los ganaderos de la zona.

Entre las responsabilidades más importantes atribuidas al yegüero era la de cuidar que la yegüería no estropease el monte y sobre todo, las tierras de labor tal y como ya he indicado antes. Para asegurarse de que esto fuera así, además de llevar un control continuo de la ganadería en el monte, el pastor se valía de algunos utensilios que él mismo fabricaba con la madera del entorno. Entre los objetos más utilizados con el fin de entorpecer el movimiento a las *yeguas malas que se marchaban a los panes* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008), nos encontramos con la *tranca* o *tranquilla*. Este objeto se hacía con la rama de un árbol o con un árbol pequeño. Este trozo de madera se doblaba en el centro y se le hacía un rebaje con la forma de la caña (pata) de la yegua para que le encajara ahí. Una vez encajada en la caña se ataban los dos extremos con un alambre. La tranca tenía unos 60 centímetros de largo y por eso, a la yegua le suponía un gran esfuerzo moverse con ese trozo de madera colgado de su pata. Las yeguas que llevaban trancas, normalmente tenían el callo hecho en sus cuartos delanteros. Los vecinos no veían con agrado ponerles a sus yeguas aquellos artilugios aunque la costumbre estaba ampliamente extendida entre los yegüeros de la zona y además, ante la amenaza de que una o varias yeguas acabaran con la cosecha del año, era preferible prevenirlo. En cuanto llegaba la primera nevada

del año se retiraban las trancas a todas las yeguas debido a la dificultad misma que suponía alimentarse durante esta época del año:

Cuando nevaba, se iba al monte y se les quitaban las trancas. Se iba con el pastor porque él ya sabía, poco más o menos dónde estaba cada yegua, y cuando terminaba la época de nevadas, entonces el yegüero se las volvía a poner (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

En otros pueblos era el yegüero el que en tiempo de nevadas bajaba a toda la yegüería al pueblo para que los vecinos comprobaran el estado de sus animales y de paso, les quitaran las tranquilas.

El invierno era, sin lugar a dudas, la época más dura del año no sólo para los habitantes de estos pueblos sino también, para la propia ganadería de montaña como la yegüería. Las yeguas que como ya he indicado, pasaban el invierno en el monte, tenían la habilidad de alimentarse de arbustos y ramas de árboles que quedaban al descubierto por la nieve. Muchas veces conseguían el alimento incluso coceando en el suelo hasta llegar al pasto que había debajo del manto blanco. Por lo general, teniendo en cuenta la época del año, se trataba de especies botánicas de carácter espinoso que por su dureza, sobrevivían a los largos y duros inviernos de la montaña como el brezo o la argoma (*Genista scorpius*). Tal y como pude comprobar durante mi trabajo de campo en la montaña, a la misma especie se la denomina de distinta manera en algunas zonas de la comarca. Así, en la zona de Izki, al citado espino florido se le conoce como *otaca* (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008) mientras que en la zona de La Bitigarra, en cambio, a la misma especie espinosa que crece en los montes y sierras cercanos, se le denomina *biércol* (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008). En cualquier caso, si no fuera por la capacidad de esta ganadería para alimentarse durante el largo invierno de plantas y arbustos como las anteriores, su manejo hubiera sido imposible para la comunidad de montaña.

La capacidad de sobrevivir a las inclemencias climáticas de esta zona de montaña se debe en gran medida a la adaptación morfológica de la propia raza. La yegua de monte alavés había desarrollado unos largos bigotes en sus labios que les protege de los pinchos y asperezas que caracterizan a las especies botánicas habitualmente consumidas durante el invierno. Esta característica era un aspecto que los ganaderos valoraban muy positivamente. La yegua con largos bigotes protegiendo su boca tenía más probabilidad de mantenerse por sí sola durante el invierno que el resto. De hecho,

en el pueblo de Arlucea, a las yeguas con largos bigotes se las conocía como *otaqueras* y *estaban muy valoradas* porque tal y como ya he dicho, *tenían la supervivencia más asegurada* (Egurcegui, Jesús 2002:86-87). Otro dato característico relativo a esta marca distintiva de la raza de caballo de monte alavés es que tal y como me indicaba un informante, en cuanto llegaba la primavera y los animales subían a pastar a los ricos pastos de la sierra, estos bigotes desaparecían debido al continuo roce de los labios contra el suelo. El bigote les crecía justamente cuando llegaba el mal tiempo y dejaban de pastar para comer entonces, ramas y arbustos generalmente espinosos.



Elaboración: Mikel Arrazola. 'Bajada' de las yeguas al pueblo de Markinez en la actualidad.

Tal y como vengo demostrando, a la yegüería, por lo general, no se la alimentaba ni siquiera en invierno. En realidad, lo único que los ganaderos suministraban a sus yeguas era sal gorda. En muchos pueblos se bajaba el ganado de montaña (yeguas y vacas) cada 15 días 'a la sal'. Parece que cuando más necesitaban este complemento era durante la primavera, cuando la hierba estaba más verde y sabrosa. Además, como coincidía con la bajada semanal a la parada, en otros muchos pueblos se aprovechaba ese día para que cada vecino le diera la sal a su ganado. La mayoría de los ganaderos entrevistados no me ha dado una explicación más o menos científica acerca de la necesidad de suministrar sal a las yeguas aunque todos parecen estar de acuerdo en que la ingesta y digestión de tantos kilos de pasto verde al día les debe producir una

carencia importante de sales y minerales en su organismo que resulta fundamental complementar. Además, al encontrarse en zonas de montaña, el recorrido de los ríos de los que este ganado bebe agua, no es demasiado largo por lo que el índice de minerales en los mismos no es demasiado elevado. La explicación científica que he encontrado a este respecto en diferentes libros o páginas web-s relativos al mundo equino es la siguiente:

El sodio y el cloruro – componentes de la sal de mesa – son electrolitos esenciales para muchas funciones corporales. Ambos se pierden con el sudor y deben ser reemplazados con la dieta. Estos son también los únicos nutrientes esenciales que no se encuentran naturalmente en pastos y granos. Los caballos tienen un apetito natural por la sal y la consumen si tienen oportunidad.

Las necesidades de sal del caballo pueden fluctuar diariamente. Si se le da poca, se puede crear un desequilibrio; demasiada, y el alimento puede resultarle desagradable (www.pymequitación.com)

En cualquier caso, casi todos los ganaderos a los que he acompañado al monte a ver sus yeguas, iban con una bolsa de sal en la mano porque resulta un reclamo muy efectivo para esta ganadería. En cuanto las yeguas nos veían llegar con la bolsa de plástico colgada del brazo y el ganadero las llamaba; *¡Bua, bua! ¡Ven! ¡Bua, bua! ¡Toma Bonita!* (Victor Lopez, 4 de junio de 2006), éstas acudían rápidamente a nosotros acercándose incluso a comer de mi propia mano. Este hecho es relevante si tenemos en cuenta que se trata de una ganadería semi-salvaje que vive la mayoría del tiempo en el monte y están poco acostumbradas a la presencia humana.



Elaboración propia.
Ganadero
ofreciendo sal a sus
yeguas en el
bosque de Okina.

Para terminar con este capítulo dedicado a los usos y costumbres tradicionales relacionados con la yegüería en la zona de la montaña voy a hablar sobre la protección de este ganado. A lo largo del año había un momento especial en el que se practicaba un rito para la protección de la ganadería y especialmente de las vacas, los caballos y los cerdos. Me refiero a la festividad invernal de San Antón Abad celebrada el 17 de enero. San Antonio Abad o más popularmente conocido como San Antón, era el principal protector de la salud y la fertilidad de los animales, de sus establos y los rebaños. Esta festividad de origen religioso, ha tenido una gran relevancia, sobre todo, en aquellos pueblos con especial vocación ganadera como los de la montaña (Barandiaran & Manterola 2000b:874).

Una de las características más importantes de esta festividad es que los animales de trabajo, este día guardaban fiesta. En relación a este hecho me contaba un vecino de Markinez que junto a San Antón, San Roque también era patrón de la ganadería en el pueblo. La festividad de San Roque es el 16 de agosto y solía coincidir temporalmente, con el tiempo de la trilla. En este sentido se cuenta que:

Yo no lo he visto pero hace muchos años un vecino de Markinez trilló el día de San Roque y se le murió la yegua y a raíz de eso pues ya sabes... ¡qué a fulano se le ha muerto la yegua por trillar en San Roque! (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

El día del patrón del ganado de trabajo estaba prohibido uncir bueyes, trillar, etc. y esta prohibición se veía reforzada gracias a la acción normativa de los mitos.

En el Valle de Arana, en el día de San Antón se concentraba el ganado ante la iglesia:

El ganado se lo llevaba por San Antón alrededor de la iglesia. Los vecinos bajaban todo el ganado que tuvieran. El ganado se ponía delante del pórtico de la iglesia donde se sacaba el santo y se les daba el agua para bendecirlo. Luego, tenían que dar una vuelta alrededor de la iglesia (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008)

En otros pueblos de la montaña eran los duleros los encargados de traer los almajes para que recibieran la bendición este día. En algunos pueblos aguardaban en las inmediaciones de la iglesia (Bernedo), en otros en la balconada del ayuntamiento

(Pipaon) y en otros, se llevaban a las laderas de los montes cercanos a la iglesia (Urturi) (Barandiaran & Manterola 2000b:878-879). En cualquier caso, la costumbre de bendecir el ganado el día de San Antón después de misa ha sido una costumbre muy extendida en toda la montaña.

En resumen, la yegüería era importante para la economía tradicional de la montaña alavesa porque se usaba tanto como animal de trabajo en las labores del rastro, la trilla y el transporte o como animal de venta, sobre todo para la producción de ganado mular que se estimaba mucho en Navarra. En todos los pueblos de la montaña que han sido tradicionalmente ganaderos, las yeguas de monte alavés han estado presentes en el día a día de la comunidad, en su forma de vida y también en sus creencias. Conocer las características ganaderas y el manejo de las yeguas de monte alavés es imprescindible para ubicar esta investigación ya que esta raza fue la antecesora directa del actual Caballo de Monte del País Vasco. Tal y como he adelantado y podremos comprobar en el capítulo que sigue, muchas de las características descritas hasta el momento sobre esta ganadería perdura en la actualidad. Una de las primeras conclusiones que se desprende de este hecho es que el manejo de la ganadería equina actual en las zonas de montaña alavesa perdura casi inalterable. Acercarnos al mismo, en consecuencia, respresenta en buena medida conocer *in situ* una actividad económica idiosincrásica de esta zona.

6.7. Conclusión

Los datos ofrecidos por la arqueología demuestran que el vínculo entre la especie equina y la humana en la franja franco-cantábrica datan del Paleolítico Inferior. Sin embargo, este vínculo fue posterior en la vertiente mediterránea del País Vasco entre otras cosas porque el asentamiento humano en estas tierras de interior también se produjo más tarde. Aún así, existen importantes restos arqueológicos en la comarca y pueblos limítrofes del Condado de Treviño que demuestran que el vínculo que establecieron los primeros habitantes de este lugar con el caballo fue muy intenso. Incluso en la zona de montaña de Izki y alrededores, se han encontrado indicios suficientes para pensar que en la misma ha podido existir un lugar de culto a la diosa de los caballos, Epona. Siendo así, afirmo que la cultura caballar en esta zona de montaña es un rasgo idiosincrásico de la misma.

En el presente capítulo rescato el concepto de zona de montaña de Álava frente al de comarca de Montaña Alavesa. La razón estriba en que esta demarcación territorial responde mejor a la realidad geográfica y sobre todo, sociocultural dentro de la misma. Tal y como he afirmado en el capítulo 4, la comarca de Montaña Alavesa no constituye una auténtica unidad sociocultural. Esto se debe a que dentro de esta demarcación administrativa, existe otra estructuración territorial distinta que atendiendo a criterios tanto culturales como relacionales, produce otras unidades espaciales menores. Me refiero, en definitiva, al ‘lugar antropológico’ de Marc Auge (1995).

Como consecuencia de todo lo anterior, en la Montaña Alavesa se produce una triple percepción del espacio compuesto por la comarca, la zona y el pueblo. Estos dos últimos constituyen el lugar antropológico. A la zona y al pueblo los considero lugares por su carácter identificador, relacional e histórico (Auge 1995:58). No ocurre lo mismo con la comarca que representa el proyecto territorial administrativo aún en construcción y el cual se encuentra muy ligado a las políticas institucionales de desarrollo rural. En este sentido, la comarca representa al espacio vacío de referencias históricas y culturales frente al pueblo y la zona que constituyen el lugar o el territorio, por excelencia.

En el modelo de sociedad tradicional, el pueblo constituía la unidad territorial mínima de identificación. El pueblo era el escenario de interacción y organización social básico para el grupo humano que lo ocupaba y también representaba el elemento integrador y coordinador de los diferentes lugares que lo componía. Tres eran los principales espacios que componen el pueblo; el hábitat humano, las tierras bajas de labor, caminos y cercados y la montaña. Cada uno de estos espacios albergaba diferentes actividades y por eso, el pueblo no representaba sólo una unidad territorial sino también una unidad social y cultural. Era, como señalaba Auge (1995), un lugar de relación e identificación para sus habitantes. El pueblo tenía además un origen histórico y su continuidad estaba asegurada por medio de la tradición que se transmite a través de la memoria colectiva. En el modelo de sociedad tradicional, el pueblo favorecía el desarrollo de las relaciones vecinales intracomunitarias que junto con la estabilidad mínima (Auge 1995:60) que ofrecía su carácter histórico, lo erigían como un lugar privilegiado de convivencia e identidad.

Por otro lado, la zona representa aquella sub-unidad paisajística por la cual se encuentran distribuidos los mismos rasgos culturales como consecuencia de las

posibilidades y constricciones ofrecidas por ese determinado hábitat. En este sentido, utilizo el concepto de zona como sinónimo de área cultural. La zona representa la unidad socio-espacial donde interactúan diferentes pueblos. En el caso concreto de la comarca de Montaña Alavesa, otros trabajos antropológicos anteriores han constatado la existencia de cinco zonas diferentes; la zona de Toloño, la zona de Izki, la zona de La Bitigarra, la zona de La Barranca y la zona del eje (Martínez Montoya 1994). Partiendo de la anterior, otra clasificación más general es posible y consiste en distinguir entre las zonas de montaña (las tres primeras) y las zonas de los valles (las dos últimas). La presente investigación se ubica geográficamente en las zonas de montaña, concretamente en las de Izki y La Bitigarra, por representar el lugar de producción de ganado de equino de monte por excelencia. El monte ha representado un recurso primordial en la economía comarcal y por ello, los pueblos colindantes a menudo confluían en su explotación. En consecuencia, estos núcleos rurales se coordinaban y organizaban para aprovechar estos recursos naturales de forma comunal, creándose de esta forma las conocidas Comunidades de Montes. Por eso, la relevancia del monte no residía sólo en su potencial para el desarrollo de la economía local sino también, en su capacidad para representar importantes lugares de interacción entre pueblos. De esta forma, cuando los pueblos mantenían relaciones habituales con otros pueblos se creaba una zona que al mismo tiempo, se convertía en el entorno mundo (Martínez Montoya 2002:104-105) de aquellos núcleos rurales que la componían. En consecuencia, los habitantes de los pueblos de las zonas de montaña vivían una doble identificación territorial; por lado con el pueblo y por otro, con la zona o entorno mundo.

El caso de la tercera categoría espacial, la comarca, es bien diferente. Tal y como ya he adelantado más arriba, representa el proyecto administrativo pero actualmente carece del sentido identitario, relacional e histórico del que sí gozan las otras dos unidades. Por ello, el proyecto de construcción comarcal en la Montaña Alavesa aún vigente, se basa en gran medida en el poder evocador del lugar y el recurso de la memoria como estrategia para rescatar la tradición. En el caso concreto que nos ocupa, la producción de la raza equina autóctona, debido a las exigencias del manejo de este tipo de ganadería, ésta solo se produce en las zonas propiamente de montaña (especialmente en Izki y La Bitigarra). Así ha sido tradicionalmente también. Sin embargo, el proyecto comarcal ha rescatado esta práctica como representativa de toda la comarca. La estrategia consiste en construir metonímicamente el espacio comarcal a

partir de algunas características y propiedades de las zonas que la componen y especialmente de las zonas de montaña. En dicha lógica que consiste en tomar la parte (las zonas de montaña) por el todo (la comarca), la montaña y concretamente uno de sus símbolos más característicos, el Caballo de Monte del País Vasco, se convierten en un reclamo estratégico fundamental para la misma.

El modelo social tradicional de estas zonas de montaña consistía en la economía de subsistencia o tal y como explico en el siguiente capítulo, en la economía moral del campesinado (Scott 1988:305). La principal actividad económica era la agricultura y la ganadería y la relevancia de esta última era muy significativa por dos razones fundamentales; el relieve intrincado de las zonas de montaña dificultaba el desarrollo agrícola frente a las zonas de los valles y por otro lado, la cantidad de pastos y bosques así como el tipo de explotación comunal de los mismos, favorecía el desarrollo ganadero. Dentro de la ganadería, el ganado caballar y concretamente, la yegüería, era uno de los más importantes.

La ganadería de montaña favorecía la reafirmación de los límites territoriales hasta ahora mencionados. La yegüería concretamente, al tratarse de ganado semi-salvaje, requería amplios terrenos. Esta necesidad era común a todos los pueblos de montaña ya que esta práctica estaba muy extendida entre todos los pueblos de Izki y La Bitigarra. La producción de la yegua de monte llevaba implícita una serie de acuerdos vecinales que en la práctica suponían la explotación conjunta del terreno. Esta unión entre yegua de monte alavés y explotación mancomunada del monte, ha pervivido teórica y empíricamente hasta la actualidad. Es por esto que el Caballo de Monte del País Vasco en la actualidad, cuyo manejo es prácticamente idéntico al de la yegua de monte alavés, simboliza en sí mismo el lugar socializado y compartido por la comunidad, por excelencia; la montaña.

Todo lo anterior se debe, en definitiva, a la estrecha conexión que la comunidad local tradicional estableció aquí entre ganadería y territorio. Como resultado de este vínculo resulta que las yeguas representaban un elemento de identidad territorial interno muy importante. En realidad, la vida social, económica y cultural de los pueblos de esta zona quedaba totalmente simbolizada por el tipo de ocupación territorial realizada por el ganado equino. En invierno su ubicación eran los montes bajos cercanos al hábitat humano. En primavera, en cambio, se subían a los montes altos o comunales donde confluían con las yeguas provenientes de otros pueblos. Entonces comenzaba la época

de mayor interacción zonal, cuando la yegua simbolizaba especialmente la citada unidad territorial. Por otra parte, la bajada de las yeguas del monte al hábitat humano también marcaba momentos importantes de la vida local tales como la recogida de la cosecha o la transición entre cultivos (las rastrojeras). De la misma manera, la parada, el cómputo de ganado concejil o los días de feria, también representaban hitos importantes para la comunidad en relación a este ganado. Muchas de estas actividades se han perdido pero el manejo del Caballo de Monte del País Vasco persiste casi inmanente. En este sentido, aún en la actualidad esta ganadería lleva implícito este vínculo con la comunidad productora y el lugar de producción.

En definitiva, la ocupación del territorio por parte de las yeguas de monte a lo largo del año estaba estrechamente ligada a la propia actividad de la comunidad local y al significado que ésta otorgaba a cada lugar; hábitat humano, tierras bajas, monte alto (espacio compartido, espacio comunitario). En definitiva, la producción de la yegua de monte alavés en la sociedad tradicional de la montaña, además de ser un elemento fundamental para la economía local, también representaba un elemento de identidad territorial interno muy importante. Por eso, el proceso de retradicionalización del Caballo de Monte del País Vasco emprendido en estas mismas zonas a partir de 1984, se basó en todo momento en esta capacidad simbólica del animal. Por ello, el Caballo de Monte del País Vasco en la actualidad, además de representar un importante icono para el desarrollo local de las zonas de montaña, también constituye un elemento importante para la construcción del proyecto comarcal el cual hace uso de la metonimia, es decir, de la toma de una o varias características de la parte (las zonas de montaña) como representativas del todo (la comarca de Montaña Alavesa).

PARTE 3. LA SOCIEDAD RURAL
POSTRADICIONAL EN LA MONTAÑA ALAVESA

CAPÍTULO 7.

MODERNIZACIÓN Y REESTRUCTURACIÓN SOCIOCULTURAL EN MONTAÑA ALAVESA

El capítulo 7 da comienzo al apartado número 3 del trabajo. En el mismo me refiero al proceso de reestructuración sociocultural de las zonas de montaña de Álava y a la revitalización de la ganadería equina en la zona tras la crisis agroganadera que comenzó a partir de la década de 1950. En este capítulo, en concreto, hablo sobre el cambio social y productivo producido en las zonas de montaña de Álava a partir de la década de 1960.

Hasta la segunda mitad de la década de 1950, las zonas montañosas de Izki y La Bitigarra (como el resto del espacio comarcal) respondían al modelo de sociedad tradicional antes descrito. La tradición era la principal reguladora de la vida social de los pueblos, aquella que ofrecía el sentimiento de estabilidad mínima a sus habitantes y favorecía la reproducción del sistema social local. Tras el proceso de modernización del agro alavés, la sociedad tradicional se desestructuró. La economía de subsistencia propia de la comunidad local quedó remplazada por la economía de mercado debido al intento por adaptarse a las nuevas exigencias de la modernización. La sociedad rural se transformó completamente ya que tanto la estructura social como la cultura local se vieron fuertemente modificadas como consecuencia de la interconexión entre los diferentes ámbitos que componían el modelo social anterior.

Poco más tarde, una nueva crisis, la de la modernidad, volvió a transformar la realidad local a partir de la década de 1980. El espacio rural de la montaña se constituyó entonces en un espacio multifuncional. En este momento comenzó la reestructuración de la comarca de Montaña Alavesa sobre los siguientes criterios; la reconstrucción territorial y la recuperación de la tradición. Ambas se convirtieron en recursos fundamentales para el proyecto de construcción comarcal emprendido ahora por la administración. Como resultado de tal estrategia la montaña se transformó en un icono estableciendo una relación metonimia con la comarca. En definitiva, la reestructuración sociocultural de la montaña en la era postradicional se produjo

empleando y actualizando elementos propios de la vida tradicional junto con otros propios de la realidad global contemporánea.

7.1. El proceso de modernización en las zonas de montaña de Álava

Hasta la década de 1960 la comunidad de las zonas de montaña de Álava representaba el modelo de sociedad tradicional. La tradición cumplía un papel dominante dentro de la misma, era el marco estabilizador de la comunidad, elemento fundamental que junto a la naturaleza, ofrecían seguridad ontológica a los miembros del grupo (Giddens 1997:87).

La tradición generaba sensación de estabilidad mínima al grupo mediante el recurso del tiempo y el espacio. La tradición se transmitía mediante la memoria colectiva e implicaba repetición, lo cual producía una sensación de invarianza. La actividad ganadera, la agrícola, la religiosa, etc. todas ellas, producían esta sensación de estabilidad mínima mediante la repetición. También hemos comprobado el papel normativo e identitario que cumplía el territorio en la zona de la montaña. El espacio socializado estaba claramente estructurado y simbolizado y el carácter central de estos lugares (el hábitat humano, las tierras de labranza y la montaña.), también contribuían a la reproducción de la tradición. Pero sin lugar a dudas, el ámbito donde mejor se aprecia el carácter tradicional de la comunidad de la montaña hasta la década de 1960 es el económico.

Para la sociedad tradicional de la montaña, la familia representaba una unidad de identificación, acción social y económica importante. Sin embargo, la estructura poblacional mínima era la aldea y no la casa. En este sentido, la acción familiar sólo tenía sentido dentro de una colectividad más amplia, el pueblo. Nos encontramos ante el modelo de economía campesina de montaña.

El campesinado de las zonas de montaña de Álava desarrollaba una economía de subsistencia propia del modelo pre-capitalista (Sevilla-Guzman & Pérez Yruela 1976:17). La economía de montaña y las técnicas agrícolas y ganaderas empleadas no posibilitaban la producción para la acumulación; sólo se producía lo suficiente para alimentar a la familia, adquirir productos de primera necesidad (aceite, sal, ropa, etc.) y pagar las deudas con el pueblo (la soldada de los pastores concejiles, por ejemplo). La producción de las familias estaba en gran medida en manos del azar y con ello emergía

el miedo a la escasez era patente. En este sentido, el pueblo ofrecía a las familias el marco socioeconómico adecuado para hacer frente a la amenaza continua de la insolvencia.

La comunidad pre-capitalista propia de estas zonas de montaña se organizaba en torno al problema de los ingresos mínimos. Esta realidad creó el tipo de economía al que el antropólogo James Scott se refiere como economía moral del campesinado. Se trata de una compleja red de acuerdos tecnológicos y sociales dirigidos a evitar que las familias que componían el pueblo se ubicaran por debajo del nivel de subsistencia debido, sobre todo, a motivos aleatorios. Del miedo a la escasez de comida que vivía la sociedad pre-capitalista surge la ética de la subsistencia (Scott 1988:305). Entre los acuerdos sociales derivados de esta ética se encontraban los patrones de reciprocidad, generosidad forzada, la gestión de las tierras comunales y el trabajo compartido, entre otros. Tal y como hemos podido comprobar en el capítulo anterior, la comunidad de las zonas de montaña también se ha organizado entorno a este problema; la sociedad de los bueyes, el arca de la misericordia o la renque, por ejemplo, representaban un seguro social para las familias del pueblo ante los riesgos habituales que sufría la economía de montaña. En este sentido, la aldea ofrecía el marco ideal de cooperación a cada familia al tiempo que favorecía la cohesión grupal.

A pesar del modelo económico de subsistencia propio de los pueblos de la montaña, éstos no estaban totalmente aislados. Tal y como hemos comprado en el capítulo 6, los lugares mantenían relación con otros lugares cercanos creándose así una zona que era el entorno mundo de estos pueblos. En el caso que nos ocupa, los pueblos de la montaña mantenían relaciones económicas y sociales con los pueblos de La Rioja, Navarra, Condado de Treviño, Llanada Alavesa e incluso, con la capital, Vitoria-Gasteiz. Las redes de interacción de la comunidad de la montaña eran más extensas que las creadas dentro del propio pueblo aunque estas también estaban muy mediatizadas por el objetivo final que era responder a las necesidades de cada casa. Las pautas de organización política o social, las normas que regían a la propia comunidad, los mecanismos de reproducción social o el sistema de relaciones sociales, entre otros, estaban estrechamente ligados a la economía moral campesina. Por todo lo anterior, se trata de una determinada cultura campesina claramente diferenciada sobre todo respecto al modelo del caserío atlántico. Sin embargo, a partir de la década de 1960, la sociedad tradicional de la montaña se desvaneció.

Los cambios más importantes surgidos con el proceso de modernización a partir de finales de la década de 1950 fueron la desaparición del modelo económico de subsistencia propio de la economía tradicional de montaña y el surgimiento del sector agrícola. La profesionalización del primer sector se produjo con la aplicación de principios científicos y tecnológicos a la búsqueda de beneficios en la producción de alimentos. Con ello desaparece la economía moral del campesinado y el estado asume el rol de proveedor mediante las políticas agrarias.

Con la profesionalización de la agricultura y la ganadería, el entramado sociocultural que envolvía a la economía de subsistencia compuesto de acuerdos tecnológicos y sociales se volvió obsoleto. En consecuencia, la sociedad y la cultura rural tradicional de las zonas de la montaña sufrieron una profunda desestructuración. La rápida transformación de la comunidad rural tradicional dejó en evidencia la interdependencia entre ésta y la sociedad global. La transformación de la estructura local se produjo dentro de una realidad socioeconómica más amplia; el proceso de modernización de las zonas rurales europeas.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, el mundo rural europeo comenzó a vivir circunstancias y fases muy similares debido a la influencia del modelo economicista de desarrollo. Sin embargo, los cambios tomaron diferentes matices según la idiosincrasia de cada área. Sin lugar a dudas, las zonas de montaña como las de la comarca de Montaña Alavesa, fueron las más perjudicadas por el modelo desarrollista ya que suponía la ruptura total con la ética de la subsistencia que como ya he indicado más arriba, conllevaba la organización total de la sociedad según unos acuerdos tecnológicos y sociales determinados. La adaptación a los principios de la modernidad no fue fácil en estas zonas donde debido a sus características geográficas y climáticas no disponía de las condiciones necesarias para convertirse en núcleos económicamente competitivos dentro del sector. Este hecho repercutió especialmente en la desestructuración social y cultural de las zonas de montaña y creó importantes desequilibrios en el nivel de desarrollo de las diferentes comarcas que componen la provincia de Álava. Esta idea es importante porque los proyectos de desarrollo rural emprendidos por la administración a partir de la década de 1980 partieron de este desequilibrio y otorgaron una mayor atención a aquellas zonas especialmente desfavorecidas como las de la comarca de Montaña Alavesa.

En los pueblos de montaña de la comarca, como en el resto del estado español, el cambio del modelo de sociedad rural se produjo como consecuencia directa de la política social y económica llevada adelante por el gobierno tras la Guerra Civil Española. El gobierno del general Franco sumergió al estado en un rápido proceso de modernización que se basó, básicamente, en la creación de polos urbanos de desarrollo para la industria. Sin embargo, España era predominantemente rural así que la política agraria llevada a cabo por el gobierno de Franco repercutió directamente en la estructura social de todo el estado. El procedimiento del ministro Cabestany en temas agrarios a principios de 1950 se caracterizó por el apoyo a la gran propiedad, el mantenimiento artificial del pequeño campesinado propietario y por la presión sobre los campesinos sin tierra y los sectores con tierra pero más pobres del campo con el fin de que emigraran a las urbes (Contreras 1991:515). En definitiva, la política agraria estaba al servicio de la industria la cual necesitaba mucha mano de obra. Por lo tanto, el rápido proceso de industrialización de las urbes a partir de la década de 1950 fue una de las principales razones que contribuyeron a explicar el vaciamiento de los pueblos más incomunicados y menos adaptados al nuevo modelo productivo y la consecuente ruptura del tejido social y cultural en los mismos.

En el caso que aquí nos ocupa, la capital, Vitoria-Gasteiz, ha sido el centro regulador y coordinador de la vida social de todo el territorio histórico de Álava. El modelo territorial y social tradicional se basaba en pequeños núcleos rurales tributarios de la ciudad (u otro centro urbano más grande) que consumía y se alimentaba de lo que los primeros producían. Ya he recogido numerosos ejemplos de este hecho en el capítulo 6 cuando hablaba sobre el carbón, el cisco o los corderos, como productos que se llevaban a vender habitualmente desde la montaña hasta la capital. Por eso, el rápido desarrollo industrial que vivió la capital a partir de la década de 1950 y como consecuencia de la interdependencia de ésta respecto tanto a los pequeños núcleos rurales de la provincia como a la economía global, las zonas rurales de la provincia pronto se vieron profundamente afectadas.

Respecto a la influencia que el proceso de industrialización de las urbes produjo en los pueblos de esta zona de montaña he recogido varios testimonios que narran, a modo de ejemplo, la repercusión que la fábrica de herramientas de Patricio Etxebarria en Legazpia (Guipúzcoa) tuvo en la vida local a mediados del pasado siglo. El empresario guipuzcoano mantenía una estrecha relación con los pueblos ubicados en la

zona de Sierra Cantabria y Toloño debido al alquiler que éste hacía de un importante puesto palomero ubicado en el Puerto de Herrera. En las largas estancias que Patricio Etxebarria pasaba en la montaña mientras duraba el paso de la paloma tuvo ocasión de observar la frágil situación socioeconómica en la que se encontraban estos pueblos y en ellos encontró una importante fuente de mano de obra para su fábrica en Legazpia. Así comenzó el incesante éxodo rural principalmente de los pueblos de la zona de Toloño aunque la oferta de Etxebarria también repercutió en el proceso migratorio de los habitantes de otras zonas como la de Izki y La Bitigarra. Un vecino del pueblo de Pipaon se refería a este hecho de la siguiente manera:

Cuando acabó la guerra salió la gente a Legazpia, a la fábrica de La Bellota, por mediación de Patricio Etxebarria, el amo de la fábrica. Ese cogió aquí un puesto palomero en Herrera. A la fábrica de ese, todo el que quería ir de aquí, entraba allá. Yo tuve allá tres hermanos y un cuñado. Allá fue también mi madre, que murió allá, con mi hermano más joven. Yo si hubiera querido hubiera podido entrar en 'Legazpia' porque a través mío entraron mis hermanos y cuando fui a colocarles me dijeron: "Y, ¿usted no?" Y les dije, "Yo, hoy por hoy, tengo en el pueblo donde vivir trabajando" (Paulino Roa, comunicación personal, 4 julio de 2002)

Como consecuencia del proceso anterior, a partir de finales de la década de 1950, los pueblos de la montaña se convirtieron principalmente en productores de mano de obra. Tal fue el efecto de la industria en esta zona que en muy poco tiempo, muchos pueblos se vaciaron notablemente y otros, incluso, lo hicieron por completo. Así, ambos procesos, la modernización del espacio rural alavés y la industrialización de la urbe, Vitoria-Gasteiz, ejercieron una doble influencia en el tejido socioeconómico local.

Por otro lado, otro factor característico de la modernización fue el proceso de mecanización de la agricultura. A partir de la década de 1960 se introdujeron nuevos medios de producción (maquinaria nueva y productos químicos) que dieron como resultado un aumento considerable de la productividad. Con la aplicación de principios científicos y tecnológicos a la producción de alimentos surgió el sector agrícola. Sin embargo, una de las características fundamentales de este modelo productivo es que sólo era viable para unos pocos productores. En consecuencia, la mayoría de los agricultores de la montaña no pudieron reorganizar su producción según los nuevos criterios capitalistas. Todos aquellos que no consiguieron readaptarse al nuevo modelo descrito fueron absorbidos por la urbe industrializada. Lejos de lo que pudiera parecer, este proceso no fue fortuito; la complementariedad total de las dos dinámicas era

imprescindible. De esta forma se completa el proceso de desestructuración de la sociedad rural tradicional de Montaña Alavesa arriba mencionado.

Como resultado de la dinámica anterior, a partir de mediados de la década de 1950 y en muy poco tiempo, el número de habitantes de las zonas de la montaña disminuyó considerablemente y algunos pueblos quedaron deshabitados casi por completo. Para hacernos una idea aproximada de esta realidad podemos consultar los datos recogidos en la tabla 2 del capítulo 4 sobre la evolución de la población en la comarca de Montaña Alavesa. Según los mismos, el número de habitantes en la década de 1980 era menos de la mitad que a principios de siglo habiéndose producido el mayor vaciamiento poblacional a partir de mediados de siglo. Como resultado de la dinámica anterior, a partir de la década de 1960, en los pueblos de la montaña ya sólo residían los profesionales del primer sector que consiguieron adaptarse a la mecanización, la tecnificación y compraron las tierras y el ganado que otros vendieron antes de marcharse a la urbe. El medio rural se convirtió de este modo en un espacio económicamente especializado y socioculturalmente desestructurado.

Numerosas investigaciones antropológicas y sociológicas han investigado el fenómeno de la desestructuración y entre ellas se encuentran las aportaciones de Muller. Según el mismo, cuatro fueron los contenidos que intervinieron en el devenir del campesinado con la modernización. El primero de ellos se refiere a la apuesta por el crecimiento. Dentro de la lógica del crecimiento incesante, se introdujo en los espacios rurales la noción de progreso técnico dentro del cual se procedió a la mecanización de las explotaciones y el perfeccionamiento técnico de los cultivos y la selección ganadera. El objetivo final era el aumento de los rendimientos y las cantidades producidas. Para hacerlo posible era necesario aumentar el tamaño de las explotaciones lo cual, a su vez, sólo fue viable disminuyendo la población agrícola. Este hecho ayudó a impulsar el éxodo agrícola al que me refería antes. El segundo contenido importante de la modernización del medio rural fue la apertura que se dio como consecuencia directa del punto anterior. Con la apertura técnica de las producciones también se dio la apertura económica que se tradujo en la monetarización de las explotaciones y el recurso de los créditos. En última instancia, con el abandono de la mentalidad tradicional también se dio la apertura cultural. El tercer contenido de este proceso fue el de la especialización. Los agricultores y ganaderos tenían que especializarse como productores agrícola-ganaderos y dejar otras actividades relacionadas (la transformación de los productos,

por ejemplo) a firmas de comercialización. Con todo lo anterior se dio un proceso de especialización del tipo de producción¹⁰⁸ y en consecuencia, muchos se convirtieron en monoprodutores. Surgió así un nuevo modelo de campesinado que siguiendo la lógica modernista, ponía en el centro al propio individuo y su espíritu competitivo. Este hecho rompía completamente con la concepción tradicional del mundo rural donde la colectividad era la base social, económica y cultural. En definitiva, durante un breve periodo de tiempo la lógica modernista se impuso en los espacios agrícolas transformando al campesino del modelo tradicional en el profesional o trabajador agrícola (Muller 1981).

El antropólogo Martínez Montoya ha analizado los efectos de la dinámica anterior en el caso concreto del Valle de Arana (zona de La Bitigarra, Iturrieta y Entzia). Recojo algunas ideas del trabajo de este antropólogo por considerarlas extrapolables al resto de las zonas de montaña de la comarca.

Tal y como vengo reiterando, a partir de 1950 en la montaña se dio una transformación del sistema de producción diversificado. La familia campesina especializó su economía (patata de siembra, cereales de verano, etc.). La agricultura familiar orientada al autoconsumo y basada en el trabajo de los miembros de la familia mediante la división del trabajo por sexos y generaciones, desapareció completamente. El ganado de monte se sustituyó por el ganado de leche estabulado y la lógica monetaria penetró en toda la economía campesina. El pueblo dejó de ser productivo y la montaña, tan importante en la vida económica y social de estos pueblos hasta entonces, dejó de unir social y económicamente a los vecinos y las comunidades colindantes. En definitiva, con el proceso de deslocalización (ruptura entre grupo doméstico y producción; casa y tierra) se redujo el tamaño de la familia agraria, se expulsó a las mujeres del campo y les dejó sin tareas ni espacio, se experimentó una subida espectacular de la producción en comparación con los niveles anteriores, subió también la rentabilidad de la tierra y los productos agrarios y los jóvenes comenzaron a marcharse a la ciudad en busca de otro trabajo. En definitiva, se sufrió un vacío poblacional que comenzó a ocasionar desequilibrios ecológicos, sociales y culturales,

¹⁰⁸ En el caso concreto de la montaña muchos productores se especializaron en el cultivo de la patata de siembra. Tal y como hemos comprobado en el capítulo 4, esto tuvo nefastas consecuencias ambientales y económicas para muchos agricultores de la comarca.

etc. Como resultado de la desestructuración sociocultural del espacio rural, el campo y la ciudad ya no eran mundos tan diferentes (Martínez Montoya 1996: 122-129).

7.2. La crisis del modelo modernista

Los cambios en el sistema económico que habían producido esta drástica renovación del medio rural Europeo, produjeron consecuencias no previstas ni deseadas por sus propios impulsores. Más arriba ya he adelantado, sobre todo, las de carácter sociocultural. Ahora me refiero a las económicas.

A partir de la década de 1970, el mundo sufrió una profunda crisis energética y el modelo económico keynesiano basado en la creencia en el crecimiento sin límites, se vino abajo. Los principios fundamentales de dicho modelo se implantaron con el fin de la II Guerra Mundial y consistían en la creencia en la demanda global (no la oferta) como la clave de la marcha de la economía; el impulso del consumo privado; la inversión empresarial y el gasto público como ejes fundamentales para fomentar la demanda global y por lo tanto, el crecimiento económico; la intervención del estado en la economía alentando su crecimiento y evitando los fallos del mercado; la consideración de los sectores reales y monetarios de la economía no como dicotómicos sino interrelacionados y finalmente que la inflación, como consecuencia del exceso de actividad económica, se controlaría mediante la moderación del aumento, una vez más, de la demanda global (Pérez y Carrillo 2000:42).

El empleo de técnicas de producción intensivas como las agrícolas, conllevan una elevada dependencia energética. En consecuencia, el sistema agrario se convirtió en un fuerte demandante de energía dentro del citado contexto de crisis energética mundial. Como consecuencia de la citada crisis, la inflación mundial contrajo el rendimiento decreciente de las superproducciones pero también, de los productos agrícolas. El aumento de las rentas agrarias basadas en la intensificación y en una mayor utilización de los medios de producción, condujeron a la superproducción y a la correspondiente caída de precios. Aunque la crisis productivista se venía gestando durante la década de 1970, sus efectos se hicieron acuciantes para la sociedad a partir de la década de 1980. Con la socialización de la crisis, ésta dejó de ser exclusivamente económica y se convirtió en una crisis de valores.

La situación descrita produjo en la sociedad un fuerte y repentino desencanto respecto al rápido proceso de modernización. Dentro de este marco de decepción social y pérdida de valores de referencia, muchos de aquellos que pocos años antes habían emigrado a Vitoria-Gasteiz comenzaron a experimentar una nueva sensación. La crisis del modelo que les había sacado de su lugar de origen, del pueblo, reactivó en muchas personas el deseo y la necesidad de volver a sentirse parte de ese lugar y comunidad. Así comenzó a gestarse una dinámica de dirección contraria a la suscitada años antes con el proceso de modernización de las zonas de la montaña.

La necesidad de volver a vivir la vinculación social y cultural con el pueblo fue una de las consecuencias directas del proceso de individualización promovido por el modelo capitalista de producción. Este sentimiento se vio reforzado por otras tantas consecuencias producidas por la crisis energética mundial de 1973, tales como el paro, la conciencia ecológica, el desarraigo, etc. Si la modernización del medio rural produjo un nuevo modelo de sociedad caracterizada por la desestructuración del modelo anterior, la crisis de la modernización estableció las bases para la creación de un nuevo paradigma social. Nos encontramos ante el surgimiento de los principios básicos de la sociedad post-industrial o posmoderna. Este nuevo modelo social desarrolló nuevas demandas para el sector agrario y el medio rural, en general, como son la conservación del suelo y los recursos naturales, el asentamiento y la distribución armónica de la población en el territorio o la creación de espacios de recreo y actividades de ocio en el medio natural (Sumpsí 1982:187).

Como consecuencia de todo lo anterior, surgió una nueva fase de ocupación del medio rural que será, sobre todo, estacional (segunda residencia a la que se acude los fines de semana o periodos vacacionales) aunque en algunos casos se convirtió incluso en permanente (repobladores que buscaban en el medio rural un nuevo medio de subsistencia). Sin embargo, los diferentes análisis realizados respecto a este hecho por parte de las ciencias sociales afirman que los dos formatos tienen una motivación común que es la huida de la alienante ciudad y la búsqueda de refugio en el lugar (Rodríguez & Trabada 1991:80, Oliva & Camarero 2002:23). Es decir, ante este momento de crisis del sistema hegemónico a escala mundial, el lugar y la tradición se convirtieron en elementos privilegiados para la producción de seguridad y confianza en las personas. El espacio rural europeo, en general, y las zonas de montaña de Álava en particular, se transformaron de esta manera en el escenario excepcional para recuperar y

revivir aquel sentimiento de pertenencia, seguridad, comunidad, etc. que pocos años atrás regía la sociedad rural tradicional. El pueblo recuperó de nuevo su capacidad para producir la sensación de estabilidad mínima propia de la sociedad tradicional. Surgió así el modelo social postradicional en la zona de la montaña al que me referiré más adelante.

En el preciso momento en el que los límites del modelo agrícola capitalista se hicieron patentes, comenzaron a emerger otras voces que reivindicaban la recuperación de elementos característicos de la sociedad tradicional. Se vivió la experimentación de un sentimiento de nostalgia hacia el pasado y lo tradicional que en primer término fue individual aunque en la práctica produjo importantes iniciativas colectivas. Dentro de esta lógica se manifestó el proceso de recuperación de la tradición o siguiendo a Hobsbawm y Ranger (2002), la invención de la tradición.

A lo largo de mi trabajo de campo recogí abundantes testimonios que denotaban explícitamente este sentimiento de nostalgia hacia lo rural y tradicional. De ellos, tal y como muestra la próxima cita, se desprende también el deseo de recuperar los valores propios del modelo social tradicional:

Yo digo muchas veces... y si volvería lo de antes, ¿qué pasaría?, ¿ya seríamos capaces de dar frente a aquella vida? No, porque aquello era muy duro pero ahora que ha mejorado, ¡nadie está conforme! Antes estábamos todos conformes porque en los pueblos se vivía en paz, no había un juicio jamás, yo no he visto aquí un juicio jamás, se respetaba al rico, el rico respetaba al pobre, se respetaba al cura, a los maestros... ¡a todo el mundo se respetaba! y hoy... ¡hoy no se respeta a nadie! Ha traído cosas buenas pero nadie está conforme porque todo el mundo quiere más y quiere más y a poder ser, a ver si le puedes quitar al otro... ¡pues trabaja y da lo que eres! (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Este es el testimonio de un habitante del pueblo de Markinez (zona de Izki) que en la década de 1950 consiguió adaptar su producción a las exigencias del capitalismo. Graciano vivió en el pueblo el modelo social tradicional, el proceso de modernización, la crisis de tal modelo y el advenimiento del capitalismo tardío. En este sentido resulta muy valiosa la comparación que hace de los dos modelos sociales que ha conocido, el tradicional y el (post)moderno. En definitiva, aunque su nivel económico mejoró notablemente tras la adaptación de su producción a las exigencias capitalistas, sin embargo, critica las consecuencias socioculturales del modelo desarrollista. El aspecto al que más relevancia otorga, tal y como ya he señalado arriba, es aquel que tiene que ver con los valores y los principios morales. En este sentido, ensalza el modelo de

sociedad tradicional desprestigiando los resultados obtenidos con la modernización. Este sentimiento, ampliamente generalizado por otra parte, fue el que a partir de la década de 1980 motivó la recuperación de elementos tradicionales que en muchos casos, suponían en realidad una reinención de los mismos.

7.3. La reestructuración sociocultural y económica de las zonas de montaña de Álava.

Como consecuencia de la crisis social y de valores sufrida a partir de la segunda mitad de la década de 1970, se produjo entre aquellos que años antes habían salido del pueblo, un profundo deseo de volver al mismo. En el caso de Álava, un amplio colectivo residente en Vitoria-Gasteiz comenzó a protagonizar una nueva fase de ocupación del medio rural caracterizada, en muchos casos, por la estacionalidad. Este retorno, tal y como comenta Nogué i Font, fue un retorno simbólico al valor ‘campo’ frente al valor ‘ciudad’ (1988:146). El regreso, en las zonas de montaña, se desarrolló siguiendo tres criterios básicos. Para algunas personas significó el reencuentro con la naturaleza y la conexión con los espacios ‘verdes’. Otros buscaron y encontraron un espacio de sociabilidad alternativo a la ciudad donde ocupar su tiempo libre y vacacional. Finalmente, un tercer grupo de personas, enfocó esta vuelta como el retorno a sus orígenes o los de su familia y beneficiarse de la sensación de sentirse miembros de una comunidad (Martínez Montoya 2002:63). En cualquier caso, las tres orientaciones encontraron en el medio rural el lugar ideal donde realizar su proyecto y desarrollar sus necesidades vitales. El objeto de estudio de esta investigación desarrolla en concreto el último criterio expuesto ya que desde el punto de vista antropológico, es el más significativo y el que mejor explica la situación sociocultural actual de los pueblos de estas zonas de montaña.

La vuelta al pueblo en muchos casos se produjo con motivo del desarraigo producido por el anonimato y el individualismo de la ciudad. Antes del proceso de modernización, el pueblo y la zona representaban lugares de seguridad y de confianza para sus ocupantes. Por ello, en el nuevo contexto posmoderno, se produce la búsqueda de elementos del pasado característicos del lugar que contribuyan ahora a crear la sensación de estabilidad mínima característica de la sociedad tradicional. Así surge el

proceso de recuperación de la tradición creando de esta manera un nuevo modelo social, la sociedad postradicional.

La sociedad postradicional definida por Giddens (1997) se caracteriza por el citado proceso de individualización propio de la desvinculación respecto a las formas de vida tradicionales y modernas, y la re-vinculación a nuevas formas de vida. En este momento interviene la tradición como recurso fundamental por su valor identitario, normativo y estabilizador. Comienza así un complejo proceso de toma de decisiones respecto a la elección sobre qué tradiciones se van a recuperar y cuáles van a ser sus funciones. La recuperación de la tradición implica un proceso de selección y refuncionalización que a menudo, conlleva que la supuesta tradición recuperada sea, en realidad, inventada en tanto que a penas guarda relación con su lugar de origen. La sociedad postradicional, por definición, crea o inventa tradiciones adaptadas a la realidad global constantemente. Así, la vuelta al lugar y la recuperación de algunas tradiciones no es sólo un proceso local ya que se produce, en gran medida, respondiendo a la lógica de la globalización.

En relación al proceso selectivo y creativo de la tradición anteriormente citado, surge otro fenómeno importante; la creación del patrimonio rural. El patrimonio rural se erige en un determinado lugar y en relación a un criterio temporal concreto. Así, en la sociedad postradicional, la mayoría de las tradiciones recuperadas en el contexto rural forman parte del patrimonio local. Este hecho responde, una vez más, a la necesidad de relocalización. Así, la amalgama de tradiciones recuperadas que componen el patrimonio de un determinado lugar contribuye a la representación simbólica de la identidad del grupo al que se adscribe. La tradición, entendida como patrimonio, es señal de la influencia que el proceso global tiene respecto a esta fase de la relocalización. Todo patrimonio (en consecuencia, toda tradición recuperada) tiene un valor de uso que satisface la necesidad de representar la identidad colectiva en un determinado lugar y un valor de cambio que le infiere la capacidad de actuar como impulsor económico de ese lugar (mediante el recurso del turismo, en la mayoría de los casos).

En las zonas de montaña de Álava, este proceso de relocalización propio de la sociedad postradicional, ha estado condicionado por la propia idiosincrasia de la zona. Las características geográficas y paisajísticas del lugar hicieron muy difícil la implantación de un proyecto de desarrollo económico basado en el primer sector que

podiera resultar competitivo dentro del marco provincial. Otras comarcas limítrofes, como Llanada Alavesa, se repoblaron antes y con mayor rapidez porque sus características permitían el desarrollo de proyectos agrícolas o industriales con mayor facilidad. En contraposición, el retorno a los pueblos de la montaña vivido a partir de la década de 1980 fue un retorno predominantemente estacional motivado, sobre todo, por dos razones; primero por el alto valor natural y paisajístico de la misma y segundo, por el importante valor identitario e ideológico que los neorrurales encontraron en el mismo.

La repoblación (aunque sea estacional) de la zona de la montaña tuvo una connotación ligeramente distinta a la de otras zonas más cercanas a la capital alavesa. La principal motivación de los neorrurales de los pueblos de la montaña era su valor identitario. Bajo el amparo de este sentimiento producido por el lugar, los neorrurales comenzaron el proyecto de reconstrucción de la comunidad local. Esta reestructuración sociocultural que se vivió en los pueblos de la montaña tomó como referencia el modelo de sociedad tradicional que algunas décadas antes había desaparecido. Por esto, a partir de este momento, en la montaña se procedió a la recuperación, incluso reinención, de una amalgama de tradiciones que hacían referencia a esa comunidad pasada y que por ello contribuían a la construcción de la actual comunidad sobre los cimientos de la tradicional. Los nuevos residentes llegaron al medio rural con un proyecto social localizado basado en la revalorización del lugar y de todo aquello que hacía referencia a la cultura tradicional y por eso, *todo lo que es recuperación de formas tradicionales de vida, revitalización de fiestas y de romerías y formas de acercamiento al espacio productivo simbólico del pasado son bienvenidos* (Martínez Montoya 1996:130). Dentro de esta lógica nos encontramos, por ejemplo, con la proliferación de una importante variedad de fiestas y tradiciones que hacen referencia a la historia de la montaña como la romería a la Virgen de Okon, la fiesta del Mayo en el Valle de Arana, el día de etnografía viva de Pipaon, el museo de la montaña de Bernedo y también, la festividad dedicada al caballo y la carne de monte en Montaña Alavesa a la cual se refiere este trabajo. De la misma manera se recupera el uso de ciertos lugares (el monte comunal y las parzonerías), algunas razas autóctonas (el caballo de monte) y conocimientos (el manejo de la ganadería equina), entre otros.

Todos los elementos citados y otros muchos, componen en la actualidad el patrimonio rural de las zonas de montaña de la comarca. Aún así, tal y como iremos comprobando más adelante, la administración ha contribuido notablemente a que esta

amalgama de elementos patrimoniales se convertirá también en ejes importantes para la constitución del proyecto comarcal.

7.4. Ejemplo etnográfico sobre una estrategia de construcción de la identidad local a través de la recuperación del lugar y la celebración tradicional en la montaña de Álava: la reunión de la Junta de Izki Alto

La realidad actual de las zonas de la montaña es heterogénea y compleja ya que en los últimos años se ha tenido que ir adaptando constantemente a las exigencias y necesidades establecidas por el sistema neoliberal. En este contexto, la zona de montaña se ha convertido en un lugar privilegiado para el proyecto posmoderno que se caracteriza por la búsqueda de la conciencia y la identidad grupal haciendo uso (re-uso) de aquellos componentes identitarios del modelo social tradicional; el territorio y la tradición, principalmente. Esta recuperación, en cambio, está totalmente condicionada por la realidad del contexto social más amplio, el capitalismo tardío y la globalización.

A partir de la década de 1980 tuvo lugar la localización o vuelta al pueblo como estrategia para recuperar el sentimiento de estabilidad mínima ante el desarraigo y el individualismo producido por la modernización. En el caso concreto que nos ocupa, las zonas de montaña de la comarca, este retorno se caracterizó por hacer uso de dos valores fundamentales; el lugar y la tradición. En este sentido, la recuperación e invención de nuevas formas tradicionales de vida y revitalización de festividades se convirtieron en ejes fundamentales para la construcción de la sociedad postradicional.

Tal y como he adelantado en el capítulo 6, en 2006 se procedió a la recuperación de la reunión de la Junta de Izki Alto. La etnografía que recojo a continuación sirve para ejemplificar lo anteriormente afirmado porque muestra significativamente el papel relevante del lugar y la tradición en el proceso de construcción de la sociedad postradicional de esta zona. La reunión de Izki Alto compone la diversidad de festividades que componen actualmente la amalgama de elementos patrimoniales de la zona.

El día 3 de junio del 2006, varios concejos y municipios tanto de la comarca de Montaña Alavesa como de los pueblos de Obecuri y Bajauri del Condado de Treviño, y también representantes de la antropología y etnografía vasca e instituciones diversas, realizaron un homenaje al etnógrafo alavés, José Antonio González Salazar por su labor

investigadora en esta zona de montaña. A pesar de haber publicado con anterioridad diversas investigaciones sobre la comarca de Montaña Alavesa, el último trabajo publicado era producto de varios años de investigación representando por ello una de sus obras más completas. La obra a la que me refiero es “Montaña Alavesa: comunidades y pastores”, monográfico número 11 de la revista de etnografía alavesa, *Ohitura* (2006). En la misma Gonzalez Salazar recoge todo tipo de información histórica y etnográfica respecto a las comunidades de montaña y la actividad pastoril en las zonas de montaña de la actual comarca de la Montaña Alavesa. En este sentido, la Parzonería de Izki Alto es una de las más representativas y en relación con la misma, la reunión anual tradicionalmente allí celebraba, un símbolo de tal institución. Tras el cierre y la privatización de los montes en la comarca a partir del siglo XIX, tales instituciones desaparecieron casi por completo. No es casualidad, en cambio, que a comienzos del siglo XXI vuelva a recuperarse el concepto. Esto se debe a una determinada toma de decisiones. Además, como todas las tradiciones recuperadas en la actualidad, su función también difiere de la original. Nos encontramos ante una estrategia de construcción de la sociedad postradicional en las zonas de la montaña basada, principalmente, en el papel simbólico del territorio (la montaña como lugar compartido comunitariamente).

Con motivo del día de la reunión de la Junta de Izki Alto y de la publicación del trabajo de Gonzalez Salazar, los pueblos e instituciones antes citadas decidieron realizar un evento conmemorativo en el lugar (la Peña de Axkorri), fecha (cercana al día de San Bernabé) y forma (reunión de los alcaldes montanero de las comunidades de Izki Alto) tradicional de los pueblos comuneros de la zona¹⁰⁹. Es la exposición pública de una representación concreta; la reunión tradicional de la Junta de la Parzonería de Izki Alto. El aspecto más reseñable de la misma es su carácter performativo en el sentido de exposición pública de una representación concreta; como ya he dicho, la reunión anual de los alcaldes montaneros de los pueblos comuneros de la Parzonería de Izki Alto. La misión de tal evento se recoge redactada en el punto 4 del tríptico¹¹⁰

¹⁰⁹ Ver Anexo nº 1

¹¹⁰ Ver Anexo nº 2

repartido entre la audiencia¹¹¹. Aparece así otro elemento característico del evento, su protocolización. En definitiva, la reunión de Izki Alto en la actualidad es un acontecimiento programado¹¹², protocolizado, que representa la eficacia simbólica institucional:

Deberíamos ser capaces de establecer acuerdos formales de compromiso histórico en los concejos y ayuntamientos, solicitando ayuda a las instituciones superiores para que los verifique y sancione los incumplimientos.

La forma más adecuada sería continuar reuniéndose periódicamente en los lugares históricos de estas comunidades, buscando la participación de personas de diferente condición y edad, convocados por cada concejo.

Los pueblos deberían fijar el turno de convocatorias de forma rotativa (a renque), estableciendo previamente el lugar y la hora de la reunión, el recorrido de mojones, el tipo de comida a compartir, y las actividades complementarias como ritos, lecturas, cánticos o juegos a realizar (Triptico 'Montaña Alavesa: comunidades y pastores', 2006. Anexo 2).

El mensaje es muy significativo y propio de la sociedad postradicional. En él se entremezclan elementos de la vida tradicional de las zonas de montaña (la renque, recorrido de mojones, ritos de montaña, etc.) con otros elementos característicos de la modernidad (acuerdos formales y escritos, regulación institucional del espacio y la vida rural, la participación ciudadana, etc.) que contribuyen a construir un nuevo orden social que se ubica entre la sociedad tradicional y la moderna, me refiero a la sociedad postradicional. Así, la recuperación de este tipo de celebraciones en las zonas de montaña de Álava donde en la actualidad toma especial importancia su carácter performativo y por lo tanto realizativo, responde a una estrategia más amplia de reestructuración del tejido sociocultural y económico. Tal y como podemos comprobar, el recurso del lugar (la montaña) y el tiempo (la memoria colectiva, la tradición) son, una vez más, fundamentales para ello.

El día de la celebración llegué a Obecuri, pueblo del Condado de Treviño, desde donde se iba iniciar la ascensión a la Peña Axxorri. Era el mismo camino por el cual, los alcaldes montaneros de este pueblo subían a la peña tradicionalmente el día de reunión. Después de estacionar el coche en una era me dirigí a la plaza del pueblo donde había un

¹¹¹ Recuérdese que la audiencia es uno de los aspectos inherentes a cualquier *performance*. La audiencia junto a la tradición componen dos de los elementos fundamentales que componen el complejo entramado y la intensa red de relaciones de la representación (ver capítulo 2)

¹¹² Ver Anexo nº 3

grupo de unas 30 personas. Vi a lo lejos a mi director de tesis al que días antes le hablé del evento e invité a asistir. Cuando me dirigía hacia él, un hombre me agarró del brazo y me saludo muy efusivamente, era José Antonio al que tantas veces había entrevistado y al que hoy homenajéabamos. Aunque estaba rodeado de mucha gente, no de dejó de atender a nadie, tampoco a mí. Le salude y le dije; *“Enhorabuena, José Antonio, hoy es tu día”* y él, con la humildad que le caracteriza me contestó, *“Bueno, hoy es el día de la Parzonería de Izki Alto”*. Sin lugar a dudas, elegir este día y este escenario para homenajear a González Salazar fue el mejor regalo que se le podía hacer al etnógrafo. Enseguida se le acercó más gente y me despedí hasta más tarde. De nuevo afloró el carácter posmoderno del evento. Un acontecimiento actual, plagado de elementos modernos tales como el reconocimiento público de expertos se dotó de una simbología y significado añadido al enmarcarlo en un lugar y día simbólicamente significativos por ser referentes para la vida tradicional de los pueblos de esta zona.

Pasaban quince minutos de las diez de la mañana y las personas allí reunidas nos dirigimos a los coches para comenzar la ascensión a la Peña. Tradicionalmente, los alcaldes de cada pueblo subían a pie o sobre sus caballerías. Actualmente existe una pista de monte que posibilita el acceso en coche hasta cerca de la Peña. Otra característica moderna de la fiesta. Yo subí en un coche compartido por 4 personas y fuimos de las últimas en llegar. Aparcamos nuestro coche junto al resto en una extensión de la pista de montaña. Anduvimos unos 10 minutos hasta llegar a la Peña. Tras cruzar un espacio boscoso llegamos a un lugar más amplio donde todos los asistentes se disponían en semicírculo alrededor de la Peña. La imagen fue bastante impactante porque había mucha más gente que la congregada antes en Obecuri. La razón es que algunos asistentes habían ascendido a la peña por los caminos de acceso del resto de pueblos que componían tradicionalmente la Parzonería, a saber, Albaina, Pariza, Bajauri (que junto Obecuri son los pueblos parzonereros pertenecientes al Condado de Treviño), Urturi, Kintana, Markinez, Urarte y Rituerto (hoy en día totalmente deshabitado y casi desaparecido).

La Peña de Axkorri, como su mismo nombre indica, es una roca de tamaño considerable ubicada en medio de un hayedo. Debajo de ésta queda una zona protegida que hace el efecto de una cueva semi-abierta. Tal y como se explica más adelante, cuando el día de la reunión hacía mal tiempo, los alcaldes montaneros celebraban la Junta debajo de este saliente.

La celebración se caracterizó desde el comienzo, como ya he dicho, por su performatividad. El evento buscaba la reproducción meticulosa de los diferentes momentos que tenían lugar en la reunión tradicional. Así se explica la fidelidad en el desarrollo de ciertos momentos y la repetición de los rituales que componían el evento original, envueltos e impregnados, eso sí, por elementos propios de la sociedad actual. La ascensión, por ejemplo, había reproducido la tradicional donde los participantes de cada pueblo subían por el camino de montaña de su jurisdicción hasta reunirse en la peña comunal. Algunos de los elementos novedosos eran tanto los participantes (ahora no sólo ascendía el alcalde montanero de cada pueblo sino un grupo relativamente grande de personas que componían la audiencia del ritual, los espectadores) y también el medio utilizado para ascender, el coche. Una vez en la Peña, esta doble composición (tradicional y moderna) continuó su reproducción. El lugar era tradicional y su valor simbólico envolvía el ambiente que por otro lado, era totalmente moderno, urbanita... Tradicionalmente la reunión era un acto íntimo que se celebraba exclusivamente entre los 9 alcaldes y el escribano. En la actualidad, se había convertido en un espectáculo; debajo de la piedra se encontraban los hombres que previamente y de manera simbólica habían sido nombrados alcaldes montaneros para este día junto al homenajeado, José Antonio González Salazar. Todos ellos estaban rodeados de más de 100 personas formadas en un semicírculo, dispuestas a disfrutar de la exposición pública de aquella representación.

Una vez en la Peña, los 6 alcaldes¹¹³ junto con González Salazar presidieron la reunión. El ritual se desarrolló de la misma manera que se hacía tradicionalmente, es decir, diciendo en voz alta el nombre de los alcaldes y el pueblo al que éstos representan para ratificar públicamente su asistencia que por otro lado, era obligatoria. Después afloró de nuevo su carácter actual. En lugar de tratar los temas propios de la reunión de la Parzonería tal y como ocurría tradicionalmente, se recuperó en cambio la segunda acepción de la fiesta dando la palabra al experto y homenajeado aquel día, José Antonio

¹¹³ Recuérdese que tal y como explicaba en el capítulo 6 que explica que a pesar de que los pueblos congozantes eran 9, Albaina y Pariza no pertenecían a la Junta de Gobierno de la Parzonería de Axkorri. Además, el pueblo de Rituerto había desaparecido antes incluso de la privatización del monte por lo que en la actualidad, serían 6 los pueblos junteros; Obecuri, Bajauri (ambos pertenecen administrativamente al Condado de Treviño), Urturi, Kintana, Markinez y Urarte, de la Montaña.

Gonzalez Salazar. Con su intervención, la celebración comenzó a utilizar un metalenguaje; el ritual consistía en hablar sobre el propio ritual:

Aquí había varias comunidades de montes y cada comunidad estaba compuesta por diferentes pueblos. Por ejemplo, la de Axkorri que es donde estamos ahora, eran nueve pueblos, cuatro de Treviño y cinco de la Montaña. Este monte de Axkorri y el siguiente, Ezkerran, eran jurisdicción de Markinez pero estos montes tenían jurisdicción propia y administraban justicia, esto era como el parlamento. Aquí se hacían las ordenanzas, las leyes, y aquí se administraba justicia en primera y segunda instancia.

Cada uno de los pueblos o concejos comuneros elegía a un alcalde montanero los cuales se reunían periódicamente, el día de la Junta de Axkorri que era el 11 de junio, día de San Bernabé.

Cuando había pleito hacían juntas extraordinarias. Para celebrar estas juntas también venían a la Peña y el alcalde montanero era el que decidía la justicia, la justicia en primera instancia la hacían los alcaldes montaneros. Sin embargo, si el perdedor no estaba conforme podía apelar a la segunda instancia y entonces la Junta General venía hasta la Peña en segunda instancia. Hubo un pleito muy sonado con la casa de Álava y Eskibel y el Conde de Treviño porque no podían hacerse con el monte tal y como ellos deseaban. Esto era muy importante porque estos bosques daban árboles y era una riqueza que no controlaban porque los vecinos de estos pueblos comuneros estaban exentos de pagar ningún tributo por la explotación de los mismos porque los montes eran del propio pueblo. Esto creaba cierto malestar entre los señores y condes de la zona (J.A. González Salazar, comunicación personal, 3 de junio de 2006)

González Salazar comenzó hablando sobre la función tradicional de la celebración: construir y reproducir el marco normativo que regía aquella zona (la Parzonería de Izki Alto) y cuidar de su cumplimiento. La Junta era una institución administradora de justicia y la reunión anual de la misma servía para establecer las normas de funcionamiento dentro de este territorio determinado. Tal y como señalo en el capítulo 6, las comunidades de montes eran el elemento estructurante de cuestiones y conflictos en torno a la titularidad del uso y disfrute de los aprovechamientos agropecuarios-forestales de suelo y vuelo. Gracias a esta comunidad, los pueblos de la montaña sacaban un mayor partido económico de las producciones ganaderas basado, especialmente, en evitar la fragmentación jurídica dentro de montes y sierras que tal y como señalaba, constituyen una unidad ecológica, productiva y medioambiental. El objetivo de esta organización supra-poblacional¹¹⁴ era evitar posibles conflictos entre vecinos en relación al uso y el aprovechamiento de los recursos agropecuarios y

¹¹⁴ El hecho de que en los 9 pueblos mencionados existiera por un lado, el alcalde del pueblo y por otro, el alcalde montanero, es un buen ejemplo del carácter separado de ambas estructuras territoriales.

forestales de ese territorio ya que se trataba de un terreno mucho más rentable si se mantenía indiviso.

También se hacía una reunión en el pueblo de Urarte donde tenía el archivo de la comunidad y donde acabaremos hoy también. Allí, celebraban una misa, la misa del Espíritu Santo y después habrían el archivo. Este archivo no tiene más que dos o tres cartas ejecutorias de algunos pleitos y luego, los diversos apeos de recorrida de mojones que hacían (J.A. González Salazar, 3 de junio de 2006).

La celebración no sólo se componía del ritual de la Peña de Axkorri, también constaba de otros dos rituales importantes; por un lado, la apertura del archivo de la Junta ubicado en la iglesia del pueblo de Urarte y por otro, el recorrido de mojones. Tal y como tendremos ocasión de comprobar, la festividad actual ha recuperado dos de los rituales centrales, la reunión en la Peña y la apertura del archivo. Estos han sido refuncionalizados y también presentan modificaciones respecto a los originales. Respecto a la forma de organización y funcionamiento de la Junta, González Salazar señaló al mismo tiempo que reproducía el ritual:

En cualquier caso, en todas las reuniones que se hacían en este lugar, cada pueblo llevaba un representante y entre estos representantes se iban rotando para ser los alcaldes mayores, es decir, el alcalde de la comunidad en sí, el encargado final de hacer la justicia. La figura del alcalde mayor iba por parejas, estaba el primer alcalde y el segundo. Los demás eran junteros. El primer alcalde ponía el secretario o escribano que se le decía y el otro alcalde ponía el merino del monte. Al merino a veces también se le llamaba en euskara, *basarilu*. El *basarilu* era el encargado de ejecutar las sentencias que daba el tribunal de la Peña y el sacerdote que solía ser elegido siempre como escribano, es el que levantaba el acta. Por eso, las ordenanzas y las leyes que se aprobaban quedaban escritas aunque se trate de un derecho consuetudinario. Más de una vez se apeló a la representatividad de estas ordenanzas. El señor de Álava y Eskibel concretamente, en su pleito contra las comunidades de Izki Alto y Bajo apeló contra las ordenanzas de las mismas poniendo en entredicho su valor pero la Junta le rebatió enseguida justificando que las ordenanzas eran la costumbre y que lo que valía en Izki era la costumbre.

Esta costumbre se ha mantenido hasta el liberalismo, a partir de entonces, nos quitaron la posesión. Primero retiraron la administración de los montes de los pueblos y se lo reservó la Diputación. El segundo paso que dieron fue ‘nada de alcaldes montaneros, el alcalde de cada pueblo’. Por eso, los que aún viven y han conocido estas reuniones, no eran reuniones de alcaldes montaneros como las tradicionales sino reuniones de los alcaldes de cada pueblo. Hay una diferencia porque los alcaldes montaneros los elegía cada concejo directamente sin la intervención del Señor.

Esto de aquí es Axkorri, la Peña que como veis tiene un abrigo. Todos los años no hace el mismo tiempo y como aquí no perdonaban y la fecha era la fecha, pues si hacía malo se metían debajo (comunicación personal, 3 de junio de 2006).

La cita anterior es muy importante ya que en la misma se recogen varias ideas principales sobre el auténtico carácter y sentido de la Junta de Axkorri y su

organización. Una de las ideas más importantes es aquella que hace referencia al derecho no escrito emanado de la misma. Se cita y subraya esta característica particular y fundamental de la sociedad tradicional de la montaña que es el derecho consuetudinario como fuente de jurisprudencia para la comunidad rural. Este elemento idiosincrásico del lugar desaparece con el advenimiento de la modernidad. La celebración actual recupera simbólicamente su importancia en la zona mediante la exposición pública de una de sus máximas representaciones en la zona, la reunión de la Junta de Izki Alto. Su función, sin embargo, es otra. Ahora se recupera la costumbre como símbolo local y se utiliza su performatividad para construir la identidad colectiva de la sociedad postradicional tal y como se desprende de las palabras de Eduardo Urarte, nombrado alcalde montanero de Arlucea minutos antes:

Para mi esto es muy emocionante porque significa retrotraernos muchos, muchos años... pero creo que tenemos futuro. Hoy vamos a tener todo el día para poder hablar de la historia y conocernos pero también, quisiera apuntar el aspecto de futuro. En una hojita que hemos preparado pues hemos recogido también unos planteamientos de futuro, un apartado que es pensando en el futuro. El futuro es lo que en el año 91 hicimos ya en esta peña que fue volver a recuperar la reunión y reunirnos. Mirad ahora lo que ha costado, desde el 91 hasta el 2006 pero hemos vuelto otra vez a reunirnos. El tiempo pasa, nos iremos y seguirá habiendo pueblos como digo yo, seguirá habiendo otras personas y es muy importante que hagamos algo por el futuro. Aquí planteamos una serie de cosas y yo, es uno de los temas que quiero plantear a la Junta, a los que ahora venimos aquí como representantes o venimos aquí como alcaldes de los pueblos que componen un poco estas comunidades. Porque, aunque las comunidades sean historia, creo que sobre eso tenemos que cimentar algo y lo más importante pues es seguir reuniéndose y conocerse un poco más. Hoy nos vamos a conocer unos cuantos y vamos a seguir formando esta comunidad, con otro sentido y otras historias pero esto es un tema que dejo aquí a la Junta diciendo que es algo que tendremos que hablar en otras posibles juntas para que esto, aunque sea cada 10 años o cada 5, y que José Antonio nos pueda acompañar otra vez en el 2015 o el 2020. Esto nos tiene que servir a nosotros para que lo que hoy estamos haciendo lo integremos cada uno y luego en nuestros pueblos y en nuestras familias seamos capaces de animar y ayudar a que esto siga adelante, es uno de los aspectos que a mí me gustaría resaltar. Pensar que tenemos futuro, que de una forma u otra vamos a seguir y esto es muy gratificante (Eduardo Urarte, comunicación personal, 3 de junio de 2006).

El metalenguaje del ritual tras la intervención de Eduardo Urarte se hace aún más patente. Éste comienza hablando sobre la capacidad oréctica de aquella reunión, sobre la emoción producida por los símbolos allí representados. Los símbolos representan elementos de la vida tradicional propia de estos pueblos contagiados ahora por la modernidad. Por ello, la recuperación de símbolos tradicionales cumple ahora otra función, la reconstrucción de la comunidad rural postradicional.

Tras el discurso de González Salazar y el de Urarte, se introduce otro nuevo elemento a la fiesta tradicional; la participación de la audiencia. Algunas personas asistentes intervinieron en el acto formulando preguntas dirigidas al experto o exponiendo sus propias experiencias como junteros de la parzonería años atrás, etc. Tras este inciso, Eduardo Urarte solicitó atención a los asistentes porque se iba a obsequiar al homenajeado por su labor investigadora en la zona. Las ofrendas realizadas, como todo lo que nos rodeaba, estaban cargadas de un gran valor simbólico. Tal y como se aprecia en la imagen, la Junta de Izki regaló José Antonio González Salazar una reproducción del palo o bastón que los alcaldes comuneros portaban a las juntas de gobierno de Axkorri y Ezkerran y la jarra de vino de la cual bebían los presentes en dicha reunión representando así este acto comunitario. Una vez más se recuperaron elementos tradicionales de un alto componente simbólico cuyo significado y función, en la actualidad, había variado notablemente. Nuevamente, cabe reseñar la función oréctica de los regalos elegidos.



Elaboración propia.
Homenaje a José Antonio González Salazar y celebración simbólica de la Junta de Izki Alto bajo la Peña de Axkorri (Izki). 3 de junio del 2006. El homenajeado tras recibir los regalos en su honor; bastón de alcalde montanero y jarra de vino.

El ritual en la Peña de Axkorri finalizó con la celebración de un *hamaiketako*¹¹⁵ entre todos los asistentes del mismo modo que se realizaba tradicionalmente: con chorizo, queso y vino. El poder realizativo de este momento fue extremo ya que

¹¹⁵ Almuerzo

representó en sí mismo la unidad y la construcción comunitaria a la que se había aludido discursivamente. Las personas encargadas de organizar el evento comenzaron a repartir varias rstras de chorizo, trozos de queso y botellas de vino entre la audiencia. La estructura semicircular en torno a los alcaldes y González Salazar se rompió creándose una nueva estructura informal que favorecía la comunicación entre los participantes mientras compartían los alimentos y la bebida. La forma incluso de compartir los alimentos, de mano en mano, retrotraía la sociedad tradicional: se trataba de la representación de la construcción de la comunidad local sobre el sentimiento de unidad creado en torno al alimento. El sentimiento identitario que se genera al compartir alimentos en grupo, entre personas incluso desconocidas, incremento la emoción del momento. De esta forma finalizó el ritual en la Peña de Axxorri. De allí, los asistentes nos dirigimos en nuestros coches hasta el pueblo de Urarte donde tendría lugar el siguiente ritual.

En la iglesia del pueblo de Urarte se encuentra el archivo de la comunidad de Izki Alto. Tal y como señalaba González Salazar, tradicionalmente en el día de la Junta, tras la reunión en la Peña se bajaba a la iglesia donde tradicionalmente, antes de proceder a la apertura anual del archivo, tenía lugar la misa del Espíritu Santo. En la sociedad tradicional la religión tenía un peso fundamental y por ello, su presencia en acontecimientos tan importantes para la vida local tales como la gestión de las tierras comunales, era elemental. El ritual de apertura del archivo de la comunidad también ha sido recuperado aunque de la misma manera que el anterior, su estructura ha cambiado notablemente. Uno de los cambios más reseñables es que actualmente, no se celebró ningún acto religioso previo a la apertura del archivo. El ritual en la actualidad es secular aunque tiene lugar en el mismo espacio religioso que en épocas pasadas, hecho que contribuye a mantener simbólicamente la conexión con la reunión tradicional.

El archivo de la Junta de Izki se sitúa en un agujero abierto en la pared interna de la iglesia del pueblo de Urarte. Ese agujero o especie de armario empotrado, está cerrado con una puerta que contiene seis cerraduras. Para abrirla hacen falta las seis llaves pertenecientes a esas seis cerraduras que se corresponden con los seis pueblos que componían tradicionalmente la junta de gobierno de Izki Alto¹¹⁶. El simbolismo de

¹¹⁶ Originariamente la Junta de Izki Alto se componía de los nueve pueblos antes citados aunque hace mucho tiempo Albaina y Pariza, del Condado de Treviño, dejaron de pertenecer a la misma. Al mismo

las cerraduras es muy significativo, sin todas las llaves (cada pueblo guarda la suya) no se puede acceder al archivo. La unión de los pueblos queda así dramatizada a través de las seis cerraduras y de las seis llaves. Este ejemplo vuelve a simbolizar el carácter de entidad unitaria constituida por los diferentes pueblos los cuales componen la comunidad.

Cuando todos los asistentes habían entrado en la iglesia, los seis alcaldes montaneros nombrados anteriormente en la Peña sacaron las llaves correspondientes y uno a uno, fueron introduciéndolas en la cerradura que correspondía a su pueblo. Cuando el último alcalde, el de Urarte, introdujo su llave, González Salazar como homenajeado, abrió la puerta del archivo y entonces, comenzaron los aplausos y las fotos entre los presentes. La emoción producida por el ritual de apertura del archivo de la Junta contribuyó a reforzar una vez más el sentimiento de identidad compartida generado entre el grupo de asistentes. Este sentimiento quedó dramatizado mediante un espontáneo y emotivo aplauso.



Elaboración propia.
Alcalde montanero de Urarte metiendo la llave del pueblo en el archivo de Izki Alto ante la atenta mirada de José Antonio González Salazar. Igleagia de Urarte el 3 de junio del 2006.

Gonzalez Salazar sacó los archivos guardados durante décadas. Por lo general, el archivo sólo se abría el día de la Junta para introducir las sentencias o arreglos

tiempo, el pueblo de Rituerto desapareció por lo que las cerraduras pertenecen a los pueblos de Obecuri, Bajauri (del Condado de Treviño), Urarte, Markinez, Kintana y Arlucea.

acordados ese día. Se trata de material de gran valor etnográfico que ya había sido analizado antes por el etnógrafo homenajeado. Por miedo a que se estropearan, los archivos permanecieron poco tiempo fuera de su lugar de resguardo. Entonces, una vez depositado sobre los mismos el programa del evento de aquel 3 de junio del 2006, se devolvieron a su lugar de origen y se cerró la puerta una vez más, con las seis llaves. Este rito simboliza la mirada al futuro a la que minutos antes se hacía referencia en la Peña. Pasado (documentos históricos de la Junta) y presente (programa de la festividad dedicada a la recuperación de la celebración tradicional) en un mismo espacio simbólico (el archivo) constituye ahora material etnográfico para las futuras celebraciones. Este pequeño y simbólico acto ritual representó una especie de bautismo civil de la comunidad allí presente.



Elaboración propia.
José Antonio González Salazar extrayendo los pliegos de la Junta de Axkorri y Ezkerran tras abrir el archivo con las llaves de los 6 pueblos comuneros. Iglesia de Urarte el 3 de junio del 2006.

Una vez introducido el programa, se volvió a cerrar el archivo. Entonces tres personas tomaron la palabra, primero Federico Verasategui Diputado Foral de Cultura, después José Antonio González Salazar y finalmente, el antropólogo Josetxu Martínez Montoya. Este acto continúa con la dinámica habitual del día, la de intercalar pequeños episodios altamente simbólicos por su carácter tradicional con otros característicos de la sociedad postradicional. Así, de la misma forma que había ocurrido poco antes en la Peña de Axkorri, en la iglesia también se dio voz a los expertos y por primera vez también, a la administración. La presencia institucional en el ritual tiene relación con lo que Honorio Velasco dice respecto a la eficacia simbólica institucional expresada en la

fiesta (1996:116). Resulta anecdótico que en esta celebración dedicada a las formas de gobierno locales propias de estas zonas de montaña antes de la política liberal, aparezca representado el poder institucional. Las comunidades de montes de Álava, como la Izki Alto, perdieron el derecho de usufructo basado en la costumbre tras la política de desamortización de las tierras emprendida por la Diputación Foral de Álava. Ahora, sin embargo, la misma Diputación participa en la festividad dedicada a las mismas. Esto se debe a que la función actual del ritual ha cambiado. La Diputación no ve amenazado su proyecto territorial con celebraciones como estas porque sabe que el verdadero objetivo no es que los pueblos de la montaña vuelvan a gobernar de forma mancomunada los terrenos de montaña sino fortalecer el tejido social y cultural de los mismos. Por eso, a la institución le interesa apoyar y participar en eventos como éste que consisten en procesos de construcción identitaria, como éste. Esto es posible sólo gracias a la ambigüedad de los rituales.

El primer ponente hizo un reconocimiento a la labor social e investigadora de González Salazar en nombre de la Diputación Foral de Álava. Ensalzó el valor de la última obra del etnógrafo que dicha institución había editado. Después, una vez más se le dio la palabra a José Antonio González Salazar el cual comenzó contando una anécdota que ya he recogido antes en el capítulo 6 cuando hablaba sobre el aprovechamiento de los pastos comunales en la zona. Un compañero suyo que era sacerdote en el pueblo de Kintana le contó que al darles unos caramelos a sus monaguillos y ver cómo éstos salían corriendo de la iglesia a repartirlos con los demás niños del pueblo, comprendió el verdadero significado que lo comunitario tenía en esta zona. Y continuó su discurso:

Recuerdo que en mis conversaciones con Don José Miguel Barandiaran yo le decía “aquí tenemos una comunidad llena de vida” y desde entonces, él siempre nombraba a Izki como un monte comunero aunque cuando él vino aquí pues ya no era comunero. Aunque los pastos se han dividido en comunas hasta hace cuarenta y pico años ya se habían establecido las jurisdicciones y a cada pueblo le pertenecía la propiedad de cada una. Pero sí, todavía se conservaba la inercia de tener una propiedad en común y que daba a la comunidad un sentido solidario de la vida en el pueblo.

Y otro dato en este sentido... este país es el de las cooperativas porque en el fondo, es el mismo sentido de sociedad. Cuando empezó la cooperativa de Mondragón, todo el mundo venía entusiasmado con el proyecto pero todos decían ‘Esto fracasa’ pero lleva muchos años y no fracasa. En el fondo, hay una red educada en este sentido desde tiempos ancestrales que nos hace sentirnos cercanos a la propiedad compartida, al sentir de que esto es ‘nuestro’, no ‘mío’.

Todo esto me sorprendió mucho pero a medida que empecé a recoger papeles fui viendo que era algo muy común en todos los pueblos de la Montaña aunque no sólo de la Montaña porque esto se desborda también hacia La Rioja, la Llanada quitando Vitoria-Gasteiz.

En fin, todo esto me parecían cosas interesantes y me ha costado mucho tiempo el ir dándole forma pero... ¡por fin!. Y bueno, es un recuerdo de nuestros bisabuelos y de los bisabuelos de los bisabuelos y por lo menos que quede como recuerdo pero haber si es algo más que recuerdo y se puede volver a rehacer esa sociedad.

Este nuevo testimonio de González Salazar deja constancia de dos cosas. Por una lado, que la propiedad comunal ha sido un aspecto habitual y muy extendido en los pueblos de la montaña. Con este testimonio, González Salazar va más allá y afirma, sin embargo, que este hecho es más bien característico de la cultura vasca en su totalidad. En la base de tal afirmación reside la idea de que el sentimiento comunal que se vive en el País Vasco es de origen ancestral y procede de la raíz pastoril y ganadera de este país, predominantemente, montañoso. Por otra parte, González Salazar al igual que había hecho antes Eduardo Urarte en la Peña de Axxorri, expresa su deseo y voluntad de que ese modelo originario basado en la solidaridad y el bien común, se recupere. Es decir, se reitera una vez más el deseo de construir el futuro de la montaña sobre los cimientos que tradicionalmente la han caracterizado, a saber, la gestión comunitaria del territorio y la identidad grupal. Esta idea es muy importante para entender la lógica implícita en algunos proyectos de desarrollo que se están llevando a cabo en la zona. La producción del Caballo de Monte del País Vasco y la celebración de la festividad anual al mismo dedicada son un buen ejemplo de esto. Este comentario muestra que efectivamente, las tradiciones se recuperan siempre como resultado de una toma de decisiones y un proceso selectivo determinado. Para finalizar, Martínez Montoya habló a los presentes sobre la interpretación que desde la antropología se ha hecho sobre la montaña y el valor sociocultural de estos espacios.

Después de este acto, la reunión continuó en el centro que la asociación cultural Larrauri tiene en la plaza del pueblos de Urarte. Hasta entonces, el evento había tenido lugar en los dos lugares simbólicamente más importantes para la comunidad de montes de Izki Bajo, la Peña de Axxorri y la iglesia de Urarte. Estos lugares eran parte de la dramatización que estaba teniendo lugar este día aunque con los cambios y adecuaciones propias del presente. La celebración del evento en fin de semana, los visitantes, la subida a la Peña en coche, la sustitución de la misa del Espíritu Santo por tres breves charlas, etc. son parte de las variantes introducidas en el presente. El evento final del día, la

comida popular, también añadió un elemento nuevo al acontecimiento fácilmente observable en el propio espacio en el que tuvo lugar. El *txoko* de la asociación cultural Larrauri, construido sobre un edificio rehabilitado, era un símbolo de futuro y de continuidad de la comunidad en el pueblo de Urarte. La comida, además de convertirse en un nuevo espacio para continuar con el homenaje a José Antonio González Salazar, también se convirtió en un acontecimiento apropiado para que los diferentes asistentes se conocieran y compartieran sus inquietudes, sus conocimientos y sus dudas. Se utilizó el recurso de ‘la mesa’ en torno a la cual, los asistentes estrechan lazos y se construye la categoría de comensal. De esta forma, a media tarde finalizó el evento.

7.5. Conclusión

La producción del Caballo de Monte del País Vasco y especialmente, la comercialización de la carne de potro, es una práctica cuyo desarrollo tiene lugar en el modelo de sociedad postradicional de las zonas de montaña de Álava. En este capítulo he analizado las características generales de este determinado contexto socioeconómico y cultural. Para comprender la realidad de la sociedad postradicional de las zonas de montaña de Álava, he partido de una perspectiva diacrónica. La explicación ha comenzado con la descripción del modelo de sociedad tradicional al que me remito en el capítulo anterior y ha continuado después, con el análisis del proceso de modernización y posterior crisis y reestructuración de este espacio rural en concreto.

Hasta la década de 1960, la comunidad de las zonas de montaña de Álava constituía el modelo de sociedad tradicional. La comunidad rural de montaña integraba, hasta mediados del siglo XIX una sociedad totalmente equilibrada. Sin embargo, la supervivencia y la reproducción del grupo en este medio especialmente exigente, requería una mayor cohesión y autoregulación por parte de todos sus miembros. Por ello, la comunidad tradicional de las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa constituía una micro-sociedad armonizada en sus diferentes ámbitos; el social, el económico, el cultural... El miedo a la escasez componía el principio regulador fundamental y por ello, la comunidad se organizaba en torno al problema de los ingresos mínimos. En consecuencia, la comunidad rural de montaña desarrolló el tipo de economía moral (Scott 1988:305) basado en una compleja red de acuerdos adoptados no sólo entre los y las vecinas del mismo pueblo sino también, entre pueblos limítrofes.

De esta forma, mediante la ética de la subsistencia quedaba regulada no sólo la aldea o el pueblo, sino también, la zona.

En la comunidad rural de montaña de Álava, predominaban los patrones de reciprocidad, generosidad forzada, gestión comunal de las tierras y trabajo compartido tal y como demuestra la etnografía recogida en el capítulo 6 sobre instituciones como la renque, el arca de la misericordia, la sociedad de los bueyes o las comunidades de montes y parzonerías, entre otras. En cualquier caso, la estrategia que permitía el desarrollo de este tipo de organización social era el recurso de la tradición. La tradición, representada por cualquier idea, acción o símbolo transmitido generacionalmente por medio de la memoria colectiva, era el principio regulador de este modelo de sociedad. La alusión temporal o histórica era otra de sus cualidades ya que conseguía conectar al grupo con sus orígenes y este hecho, dotaba a esa idea, acción o símbolo, de un fuerte poder identitario y normativo para el mismo. La tradición, por lo tanto, era la responsable de regular la economía moral de esta comunidad de montaña al tiempo que le ofrecía un sentimiento de estabilidad mínima y seguridad ontológica (Giddens 1997:87).

Posteriormente, la modernización del agro a partir de la década de 1950-1960, produjo la crisis y el desequilibrio del modelo anterior. El éxodo rural masivo provocó el vaciamiento y la desestructuración de esta sociedad de montaña, imposibilitando con ello la reproducción tradicional en el campo de lo social, lo económico, lo cultural, etc.

La sociedad rural no es y nunca ha sido, una sociedad aislada. Ésta se encuentra inmersa dentro de otra dinámica social más amplia y así lo demuestra también el proceso de modernización vivido por la comunidad rural de montaña de Álava a partir de la década de 1960. La transformación del modelo de sociedad tradicional al que me remito fue fruto, concretamente, de la política social y económica llevada a cabo a partir de la Guerra Civil española por el gobierno del general Franco. El proceso de modernización del Estado español consistió en la creación de polos urbanos de desarrollo para la industria los cuales necesitaban, entre otras cosas, abundante mano de obra. Así, de manera complementaria a esta política medular, emergió también la política agraria cuyo objetivo general era doble. Por un lado, abastecer a la urbe de mano de obra procedente del campo y por otro lado, abastecer de alimentos a la población de la urbe la cual aumentaba incesantemente.

La modernización de los espacios rurales consistió en la profesionalización de la agricultura y la ganadería. La figura del campesino desapareció y en su lugar surgió la del trabajador y trabajadora profesional del campo. Este nuevo modelo social es totalmente desconocido para la comunidad de montaña de Álava. En primer lugar, la idea de colectividad desapareció del ámbito social y económico. La tradición dejó de regular la reproducción de la comunidad y en su lugar, emergieron nuevas premisas tales como las de crecimiento y progreso. Siguiendo estas premisas, sólo algunos campesinos pudieron mecanizar, tecnificar y ampliar sus explotaciones, gracias, por otro lado, a las tierras y el ganado que otros vendían para marcharse a trabajar a Vitoria-Gasteiz. Con ello, surgió un nuevo tipo de agricultura y ganadería totalmente especializada y predominantemente intensiva donde las razas y variedades autóctonas desaparecieron en poco tiempo por ser menos productivas que otras más tecnificadas. A partir de este momento, la yegua de monte alavés se encontró en peligro de extinción ya que con la mecanización del agro ésta perdió su función original y muchos ganaderos vendieron sus animales al matadero de Vitoria para poder sacar algo de dinero por ellas. Esta idea se hace simbólicamente extensible a la comunidad tradicional local la cual también quedó difuminada e incluso desapareció, dejando lugar a un nuevo modelo social donde el individuo (el profesional del agro), en lugar del colectivo, pasaba a ser el centro del mismo.

En poco tiempo, la crisis energética mundial sufrida durante la década de 1970 dejó patente los límites del modelo de producción anterior. Los profesionales del campo y especialmente aquellos de las zonas de montaña, fueron los primeros en sufrir sus consecuencias ya que las inversiones exigidas cada vez eran mayores mientras que la posibilidad de convertir este espacio en un núcleo económicamente competitivo, mermaba. Pero la crisis no sólo fue energética y económica sino también de valores. Precisamente esta crisis de valores e identidad sufrida por los nuevos habitantes de Vitoria-Gasteiz fue la que promovió durante la década de 1980, la reestructuración de los pueblos de la zona de la montaña y consolidó las bases para la conformación de la sociedad rural postradicional.

Aquellos que casi dos décadas antes habían salido del pueblo para ir trabajar y vivir a Vitoria-Gasteiz y más especialmente, los hijos e hijas de éstos, sufrieron en mayor medida el desarraigo. Entonces, muchos de ellos emprendieron un proceso de regreso al pueblo (al lugar por excelencia) que fue principalmente estacional aunque en

algunos casos se convirtió en permanente. La principal motivación de aquellas personas que volvieron al lugar fue la búsqueda de la pertenencia y de la identidad individual y colectiva. En consecuencia, de manera simultánea a este regreso, se produjo también la recuperación y revalorización de aquellos elementos especialmente significativos de la comunidad tradicional de la montaña. Esta búsqueda de elementos del pasado y característicos de la zona tenía como objetivo la restauración de la sensación de estabilidad mínima. Así comenzaron a proliferar una gran variedad de prácticas dirigidas a la recuperación de elementos tradicionales mediante la estrategia de la construcción patrimonial.

El objetivo final de aquellas personas desencantadas con el modelo de progreso económico y social que representaba Vitoria-Gasteiz a comienzos de la década de 1980 y que volvieron a ocupar los pueblos y la zona de montaña de Álava, era encontrar en ellos la sensación de pertenencia a un determinado lugar y comunidad. Pero la comunidad ya no existía en los pueblos de montaña por lo que fue necesaria su recuperación, o mejor dicho su reinención. Una comunidad se define como una unidad social que vive en un determinado territorio y que ha perdurado en el tiempo debido a la ilusión colectivamente mantenida (Bonte & Izard, 1996: 182-183). Pero además, dentro de la comunidad, sus miembros tienen conciencia de pertenencia o de identificación con algún símbolo local (Ander-Egg 2003: 33). Esta última idea es fundamental ya que condensa en sí misma la lógica del proceso llevado a cabo en estos pueblos de montaña de Álava a partir de la década de 1980. Me refiero a la búsqueda, recuperación y revitalización de aquellos símbolos locales que de manera más efectiva retrotraían la esencia de la comunidad tradicional. Así, tomando como símbolo dominante y central la propia montaña, comenzaron a proliferar la recuperación de algunas prácticas y eventos (por ejemplo, la reunión de la Junta de Izki Alto cuya etnografía se describe en este capítulo), iconos del lugar (carboneras), incluso razas autóctonas. Es precisamente dentro de este contexto histórico concreto de recuperación de la identidad comunitaria en torno a elementos representativos del lugar y la tradición de las zonas de montaña en la que debemos ubicar los primeros pasos hacia la recuperación de la raza equina local. Todo ello, gracias a que algunos ganaderos de la zona convertidos en guardianes de la tradición habían mantenido algunos ejemplares de esta raza local en sus explotaciones a modo de reliquias (Giddens 1997).

La estrategia para la construcción de la comunidad potradicional de la montaña no sólo se basó en recuperar y patrimonializar elementos del pasado, en otras ocasiones, también consistía en inventarlos. Este es el caso de la festividad del Día del Caballo en la Montaña Alavesa o La Carne de Potro del País Vasco a los que me remito en el capítulo 11. En definitiva, la sociedad postradicional de la montaña es una nueva sociedad que sin eliminar los rasgos característicos de la modernidad (residencia habitual en la urbe, trabajo en el segundo o el tercer sector, clara separación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio, etc.), recupera y a veces inventa, mediante el valor de uso del patrimonio, algunos de los elementos característicos del modelo de sociedad tradicional. Esto permite tanto al grupo como a las personas que lo componen identificarse con un tiempo y un lugar específico de la misma manera que se genera un nuevo tipo de solidaridad y cohesión grupal. Dentro de este contexto, la raza de caballo autóctona, la yegua de monte alavés, ha cumplido un importante papel como símbolo condensado del lugar (la montaña) y la comunidad local tradicional. Sobre ello me remito específicamente en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 8.

REESTRUCTURACIÓN DE LA GANADERÍA EQUINA EN LA MONTAÑA ALAVESA: LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL CABALLO DE MONTE DEL PAÍS VASCO.

Tal y como vengo afirmando, a partir de la segunda mitad del siglo XX se vivieron importantes cambios en la zona rural de Álava en general y en la comarca de Montaña Alavesa, en particular. Me refiero a la desestructuración del modelo de sociedad tradicional.

La sustitución del modelo económico de subsistencia por el modelo de producción capitalista fue decisiva para la estructura sociocultural local. Las producciones tradicionales, tales como la ganadería de montaña, desaparecieron casi por completo. En este sentido, el ganado equino que tal y como hemos podido comprobar en el capítulo 6 constituía un referente interno fundamental para la comunidad rural tradicional de la montaña, se vio especialmente perjudicado.

La explotación indivisa de los montes ha favorecido el desarrollo de la ganadería equina en la zona. Tras la crisis del tejido socioeconómico de la comunidad rural, y en plena fase de reestructuración sociocultural de la montaña en la década de 1980, la conexión establecida tradicionalmente entre ganadería equina y territorio vuelve a tomar un lugar central aquí. A partir de la segunda mitad de la década de 1980 comienza a introducirse un discurso posmoderno de la realidad donde a través del uso de un lenguaje específico y metafórico, el ganado equino se convierte en un elemento fundamental para el proyecto comarcal, la construcción de la identidad local, la revitalización económica de las zonas de montaña, etc. Todo ello, como ya he dicho, gracias al proceso de construcción del caballo como símbolo local y referente externo de la vida tradicional y ahora también postradicional, en la zona de montaña de Álava.

En definitiva, tal y como tendremos ocasión de comprobar en el presente capítulo, a partir de la década de 1980 y siguiendo con la lógica postradicional descrita en el capítulo 7, el caballo se construye como símbolo del lugar y de la identidad local. Esto sólo es posible gracias a la conexión pre-constituida entre éste, la montaña y el saber tradicional. La construcción del caballo como referente externo de la comarca de

Montaña Alavesa es producto de un proceso de toma decisiones y selección determinados. Por ello, en el presente capítulo analizo qué mensajes se quieren transmitir mediante la recuperación y revitalización del Caballo de Monte del País Vasco y qué objetivos busca tal estrategia.

8.1. La yegua de monte alavés en peligro de extinción: crisis de la ganadería equina en la zona de la montaña

La crisis de la ganadería equina en las zonas de montaña de Álava debemos enmarcarla dentro del proceso socioeconómico más amplio anteriormente descrito. Me refiero al proceso de modernización del espacio rural y consiguiente transformación del modelo de producción tradicional y advenimiento del capitalismo agropecuario. Sin embargo, debido a la propia idiosincrasia de este tipo de la ganadería, el equino de monte sufrió de forma más acuciante todos los cambios descritos. Quizás por esta misma razón, en el periodo posterior al proceso de modernización del agro alavés caracterizado por la puesta en valor de lo local, la yegua se ha convertido en uno de los referentes identitarios de la zona.

Tal y como ya he señalado anteriormente, a partir de la década de 1950, las zonas urbanas comenzaron a requerir abundante mano de obra que en el caso concreto de Vitoria-Gasteiz procedía en gran medida de las zonas rurales de la provincia. Como consecuencia de lo anterior, la capital vivió una importante expansión demográfica y este aumento de la población urbana produjo una demanda regular de productos alimenticios durante todo el año. El incremento en el nivel de renta de la población derivado del sistema económico capitalista, produjo también cambios en los hábitos alimenticios como por ejemplo, el aumento del consumo de carne (Madrid Ruiz 2003: 99). Este hecho viene a corroborar la inseparable relación existente entre industria y agricultura-ganadería e informa acerca de la imposibilidad de entender el proceso vivido en el medio rural sin tener en cuenta el proceso de industrialización (Zúñiga & Ruiz & Soria 1980:167). El medio rural, en este nuevo contexto socioeconómico se convirtió en el principal abastecedor de alimentos de la urbe para ello, hubo que adaptar la producción a las exigencias del nuevo modelo social.

Miguel Angel Garcia Dory, resume graficamente en qué consistió la transformación del modelo de producción tradicional descrito específicamente en el capítulo 6:

Puede describirse esta transformación como el paso de una agricultura eminentemente extensiva, autárquica, autosuficiente, con alto grado de aprovechamiento de los recursos naturales renovables, utilización de las razas autóctonas y técnicas eficaces acumuladas durante siglos de experimentación y práctica, capaces de alimentar a niveles modestos, aunque suficientes, a la población rural y urbana del país, a una agricultura intensiva o semiextensiva, fuertemente dependiente del exterior, con un aprovechamiento de los recursos naturales renovables, con la utilización de una tecnología moderna y eficiente pero, altamente contaminante y consumidora de productos energéticos y con un espectacular incremento de las producciones agrarias que elevaron sensiblemente el nivel de consumo, tanto de la población nacional como de la foránea (García Dory 1980:115)

El modelo capitalista implicó la producción de excedentes y este hecho se produjo gracias a la introducción del conocimiento tecnológico en la producción agrícola y ganadera. En consecuencia, las explotaciones familiares que no pudieron superar el modelo de producción tradicional desaparecieron. Los cambios mencionados por García Dory produjeron el hundimiento de la mayoría de explotaciones campesinas de pequeño tamaño de la montaña. Sólo quedaron las pocas que consiguieron reconvertir su producción a las nuevas exigencias del mercado. Sin embargo, estas últimas quedaron totalmente subordinadas dentro del proceso agroindustrial (Zúñiga & Ruiz & Soria 1980: 86).

El papel que las explotaciones agrícolas-ganaderas modernizadas comenzaron a jugar en el nuevo modelo productivo fue muy concreto. Ante la fuerte demanda de alimento antes citada, el factor tierra se convirtió en un problema decisivo para las producciones agrícolas y ganaderas. Por ello, en este contexto, el modelo productivo más rentable era aquel que mostrara menor dependencia respecto a la tierra. Así, como estrategia de producción intensiva, surgieron los cebaderos. Sin embargo, existe una fase en casi todas las producciones ganaderas donde la tierra es un elemento imprescindible, me refiero a la fase de producción de la materia prima; el animal recién nacido. Por lo general, la producción ganadera familiar en la actualidad ha quedado relegada a esta primera fase donde la tierra es un elemento imprescindible quedando las fases posteriores en manos de empresas de carácter industrial las cuales se encargan de cebar, transformar y comercializar este producto (Zúñiga & Ruiz & Soria 1980:172.).

Ante la realidad de la ganadería en la actualidad, algunas zonas, como la de la montaña de Álava, ofrecen una alternativa distinta a la producción intensiva. La producción del Caballo de Monte del País Vasco representa un tipo de producción extensiva. El número de animales que se producen en la amplia superficie de montaña es bastante pequeño, hecho que por otro lado, dota de exclusividad y calidad al producto final. Es decir, que por el contrario a lo que ocurre en las producciones intensivas, la producción equina de la zona de la montaña de Álava se caracteriza, tal y como era característico en el modelo de producción tradicional, por la existencia de amplias zonas de pasto donde los animales se encuentran en estado semi-salvaje. Vuelvo a reiterar que todas estas cualidades dotan a la carne de un importante plus de calidad.

Todos los cambios económicos y productivos aludidos hasta ahora también se hicieron patentes en esta zona de montaña. En el modelo de sociedad tradicional, la ganadería era una actividad económica muy importante en la montaña. Sin embargo, tras los cambios mencionados pasó a convertirse en una actividad secundaria en la zona. En la economía tradicional, la producción ganadera era rentable porque los espacios comunales, los prados naturales y las razas locales contribuían a cubrir las necesidades alimenticias y económicas de aquella comunidad. Ante el cambio del modelo socioeconómico, tales características fueron insuficientes y poco competitivas. En consecuencia, la mayoría de las explotaciones familiares que decidieron y pudieron continuar con su explotación, se reorientaron, en su mayoría, a faenas agrícolas con el propósito de maximizar los rendimientos (Madrid Ruiz 2003:101).

La ganadería no desapareció con el predominio de la agricultura aunque sí que vivió un difícil proceso de especialización dirigido hacia la producción bovina y ovina por ser las que mejor respondían a la fuerte demanda de carne en la nueva realidad agroalimentaria. En definitiva, las pocas especies ganaderas que tras los cambios de mediados del siglo XX tuvieron cierta continuidad en la montaña fueron aquellas de aptitud cárnica. En este sentido además, hay que destacar dos cosas; por un lado, con la intención de maximizar la producción, se introdujo ganado foráneo, en su mayoría razas europeas de mayor aptitud cárnica que las locales. Este fue el comienzo del proceso de extinción de muchas razas autóctonas. Por otro lado, en tanto que el futuro de la ganadería de la montaña estaba condicionado por su capacidad para abastecer de carne a la urbe, esto supuso la desaparición de aquellas razas y especies ganaderas que por su propia idiosincrasia no respondían a tal necesidad. Las primeras en desaparecer

fueron los animales de trabajo como bueyes, mulas o yeguas. Especies que no satisfacían las exigencias del nuevo mercado cárnico. En definitiva, en las modernas explotaciones ganaderas de la montaña, las principales y casi únicas especies que tuvieron desarrollo fueron las especies bovina y ovina de aptitud cárnica. En este sentido, se introdujeron razas más rentables que las autóctonas procedentes de otras zonas de montaña del Estado y de Europa.

Tal y como vengo demostrando, tras el proceso de modernización, la actividad ganadera sufrió importantes cambios y su desarrollo quedó totalmente condicionado a las exigencias del nuevo sistema agroalimentario. En este contexto y en el caso concreto de las zonas de montaña estudiadas, la actividad ganadera más perjudicada con todo este proceso fue la equina. Por un lado porque la modernización del agro la había convertido en obsoleta en las tareas agrícolas y por otro, porque esta ganadería nunca había tenido vocación cárnica en nuestra sociedad. Estas son las dos razones principales que produjeron que a principios de la década de 1980, la ganadería equina de la montaña se encontrara en peligro de extinción.

En el capítulo 5 he hablado sobre la estrecha relación que ha mentenido el ser humano con la especie equina a lo largo de la historia. En el mismo concluía que a lo largo del tiempo ha existido un vínculo directo entre el contexto social y el papel que el caballo ha jugado en el mismo. En consecuencia, los cambios sociales han repercutido en el uso y el papel jugado por los caballos en las culturas. Esto fue exactamente lo que ocurrió con la yegua de monte alavés tras el proceso de desestructuración socioeconómica de las zonas de montaña de Montaña Alavesa. Tal y como hemos descrito, en el modelo de sociedad tradicional el caballo cumplía tres funciones principales:

- Animal para el transporte humano y de carga.
- Animal de tiro para las faenas agrícolas
- Animal de uso militar

El proceso de modernización convirtió la yegua de monte en un animal obsoleto por no ser ya necesaria para el desempeño de ninguna de las funciones anteriores. La introducción de la tracción mecánica disminuyó notablemente la presencia equina en el medio rural. Actualmente, el empleo de ganado equino en alguna de las actividades

anteriormente citadas ha quedado relegado a países o regiones donde la transformación capitalista de las producciones no se ha producido aún totalmente.

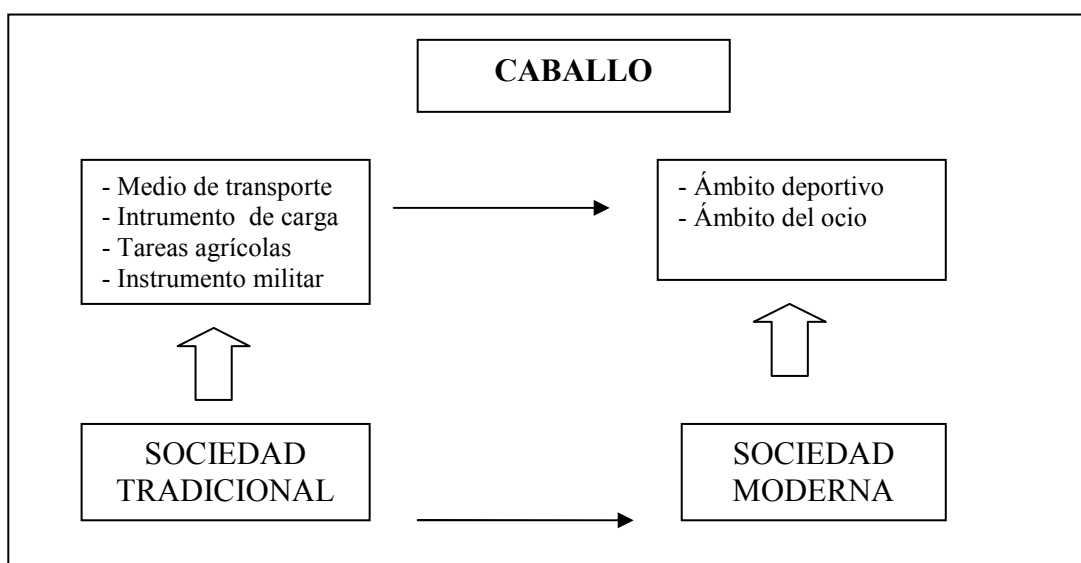
Las funciones principales del caballo de monte en la zona de montaña de Álava eran el tiro, necesario en ciertas tareas agrícolas como la trilla o la rastra y el reproductivo de animales de trabajo, la mulería. Con la desestructuración del agro alavés a partir de la década de 1950 ambas funciones se volvieron obsoletas y esto repercutió en el futuro de las yeguas de monte. Aún así, debido a la orografía de la montaña y la relativa dificultad que la misma impone a la motorización de las explotaciones, la desaparición de la ganadería equina aquí, se dio algo más tarde que en otras zonas de la provincia donde las extensas superficies de cultivo permitieron la motorización de la explotación más fácilmente. En cualquier caso, a partir de la década de 1960, las yeguas de monte de esta zona habían perdido toda su funcionalidad anterior, lo cual, unido al fuerte éxodo rural que se vivió en la montaña en aquel momento, implicó que esta raza local desapareciera casi por completo.

Un vecino del pueblo de Ullibarri de Arana me decía que *cuando se compraron dos o tres trilladoras para todo el pueblo, la gente ya no quería las yeguas* (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008). Lo mismo afirmaba otro vecino de la zona de Izki:

Quando a Markinez llegó el tractor como a toda Álava, en Vitoria-Gasteiz se mataban cientos de animales en el matadero y luego se marchaban todos a Francia. Yo me acuerdo de haber visto todas las cuadras del matadero llenas de mulos viejos, mulas, caballos... Los que habían comprado tractor pues los vendían y estaban todos los trenes esperando: mataban y ¡a Francia con ellos! Aquí no se usaba esta carne pero en Francia era la preferida en aquellos tiempos (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

Tal y como se desprende de la cita anterior, la funcionalidad del caballo es totalmente arbitraria y depende de los propios intereses y valores de la sociedad. Así, mientras que en plena transformación del sector primario los agricultores y ganaderos se deshicieron de sus caballerías porque se habían convertido en obsoletas ante el nuevo contexto productivo, el estado vecino, Francia, compraba los mismos animales y más concretamente, su carne. Nos encontramos ante otra función histórica del caballo, el abasto, a pesar de que en las zonas de montaña de Álava ésta nunca haya tenido desarrollo. Sobre este tema relacionado con la interpretación de la funcionalidad del animal hablaré con más detalle en el siguiente apartado.

Siguiendo con las ideas hasta ahora expuestas, recojo un diagrama publicado en un trabajo de investigación realizado en 1990 por la empresa Ikerfel, sobre la promoción del caballo en Euskadi. Al comienzo de dicho trabajo se habla sobre el cambio de funcionalidad sufrido por la especie a lo largo de la historia en nuestra sociedad. Del mismo modo se desprende que la transformación socioeconómica y cultural que se dio tras la modernización del medio rural contrajo efectos importantes en los usos que se venían haciendo de este animal. Tales cambios se resumen así:



Elaboración propia. Fuente: Ikerfel 1990

Este esquema es muy válido para mostrar la realidad funcional del caballo en el último siglo, sin embargo, no es del todo aplicable a la realidad del caballo de monte alavés. Las características morfológicas del mismo que describiré más adelante, no han permitido el desarrollo de actividades deportivas y de ocio con él. Éste es un aspecto importante a tener en cuenta porque ayuda a comprender la imposibilidad de refuncionalizar la raza y adecuarla a la demanda de ocio emergente a partir de 1960. El caballo de monte es un animal semi-salvaje, corpulento y no muy ágil que difícilmente puede ser empleado en actividades lúdico-deportivas. La imposibilidad de reorientar la raza hacia estos usos contribuye a explicar mejor el por qué de la drástica disminución que sufrió la cabaña equina de la montaña.

Resumiendo, todos los cambios vividos durante la segunda mitad del siglo XX en esta zona de montaña de Álava a los que me refiero en el capítulo anterior, han repercutido en el desarrollo de la ganadería equina del lugar. El proceso de

modernización del agro alavés resultó fatal para la yegua de monte que por sus propias características, además de perder su funcionalidad originaria, tampoco pudo readaptarse para satisfacer la demanda de ocio de la urbe. Sin embargo, tras dos décadas de continua degradación, a partir de la década de 1980 la yegua fue recuperando su protagonismo inicial en la zona gracias al proceso de reestructuración sociocultural de los pueblos de la montaña. Siguiendo los criterios de la sociedad postradicional, comenzó así un proceso de recuperación de la raza autóctona que por aquel entonces se encontraba casi en completa extinción, motivado, principalmente, por su gran valor simbólico. Por ello, sostengo que la recuperación de la yegua de monte de Álava tiene mucho que ver con el proceso de invención de la tradición al que aluden Hobsbawm y Ranger (2002).

8.2. La constitución de la yegua de monte alavés como reliquia: primer paso hacia la reestructuración de la ganadería equina en la montaña.

Tal y como ya he indicado anteriormente, la transformación del modo de producción tradicional por el modelo capitalista supuso la desaparición de muchas especies ganaderas y en especial, de aquellas utilizadas para las tareas agrícolas como animal de tiro o transporte. Las yeguas que tradicionalmente se habían utilizado como animales de trabajo y de venta (producción de mulas y mulos que se empleaban en las tareas agrícolas), perdieron toda su funcionalidad originaria. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XX, el número de cabezas disminuyó considerablemente en la zona de montaña por dos motivos principales; por un lado, porque muchas explotaciones familiares desaparecieron debido el éxodo rural que se vivió cuando la capital industrializada, Vitoria-Gasteiz, absorbió numerosa mano de obra de esta zona, y por otro, porque la mayoría de las explotaciones que consiguieron reestructurarse prescindieron de casi todos los elementos tradicionales de producción por no ser rentables en el nuevo contexto agrario.

Después de que vino la maquinaria, la gente empezó a quitarlas (*las yeguas*) porque no eran rentables porque no hacían falta para el trabajo. Yo compré las últimas yeguas que había en el pueblo, esas las compré yo. Las compré yo porque no querían tener porque ya la gente que era más joven no quería tener la sujeción de echarlas al monte y eso (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008)

Pero tal y como muestra la cita anterior, no desaparecieron todos los ejemplares. Algunos de los agricultores y ganaderos de la montaña que consiguieron reestructurar su explotación, siguieron manteniendo algunas cabezas de este ganado a pesar de que en el nuevo contexto productivo no fueran rentables.

Otro ganadero de equino, éste de la zona de Izki, me decía que a pesar de lo poco ‘agradecida’ que es esta actividad, su motivación y la de su hermano, también ganadero de la zona, provenía más del deseo de mantener esta costumbre familiar que de encontrar alguna otra rentabilidad a la actividad:

Las yeguas es una cosa que te gusta de toda la vida porque mis abuelos, mis padres... de toda la vida hemos tenido yeguas en mi familia. Somos seis hermanos y a nosotros dos nos gusta como le gusta ahora a mi hijo que le gustaba desde chabalillo y... ¡mira, se ha metido ahora a herrador!. Y al otro chaval, el pequeño, también le gusta el ganado y pues oye... ¡pues, van a seguir! (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

Teniendo en cuenta la coyuntura, la motivación real de este hecho difícilmente podía residir en razones económicas. En las explotaciones tecnificadas de las zonas de montaña de Álava en las que se mantuvieron algunos ejemplares de yeguas de monte autóctonas se hizo, principalmente, por razones emocionales. Así, gracias a la intervención de unos pocos lugareños y a su afán por no perder totalmente el legado familiar y aquellos elementos característicos de la identidad local, se conservaron algunos ejemplares de la yegua de monte hasta la década de 1980. En este sentido, estos ganaderos se convirtieron en los guardianes de la tradición (Giddens 1997:83). Tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, durante la etapa de diversificación económica y funcional del medio rural que comenzó con la crisis de la modernidad, este interés que al principio fue fundamentalmente emocional, derivó en una estrategia económica y cultural más compleja. En este sentido, los “guardianes” también se convirtieron en “expertos” cuando comenzaron a considerar otras variables tales como la posible rentabilidad económica de las yeguas de monte en el nuevo contexto socioeconómico:

Yo había estado mucho en la zona de esquí de Cataluña, en Pirineos. Veía ahí las yeguas y luego venía a casa y veías la hierba en el monte y pensaba ‘¡Pues esto

se puede ampliar aquí! Así que ya te digo, antes de crear la asociación¹¹⁷, yo ya había estado viendo este ganado en otras zonas, Cataluña, Navarra (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008)

La influencia que los ganaderos de equino de esta zona recibieron de otras zonas de montaña con una actividad equina totalmente reestructurada y refuncionalizada hacia la producción de carne de potro fue, sin duda, fundamental. Todas estas experiencias contribuyeron también a despertar el interés por la recuperación de la raza local del caballo de monte alavés a finales de la década de 1980.

Resumiendo lo hasta ahora dicho, la crisis del modelo ganadero tradicional contrajo la casi completa desaparición de las yeguas de monte de Álava. Sin embargo, al mismo tiempo y gracias a la motivación personal inicial de algunos ganaderos se produjo también el primer paso hacia la futura reestructuración de este sector en la montaña, me refiero al mantenimiento de varios ejemplares en algunas explotaciones. Las pocas yeguas que perduraron en los montes de la comarca de Montaña Alavesa y sobrevivieron a los efectos de la mecanización gracias al interés personal de los guardianes de la tradición en la montaña, fueron las protagonistas del posterior proceso de recuperación y mejora de esta raza. Este hecho posee un gran valor antropológico porque trata varios temas relevantes que tendré oportunidad de desarrollar más adelante y que resumo a continuación. Por un lado, el destino vivido por la yegua de monte de Álava con motivo de la mecanización del agro conecta directamente con el concepto actual de patrimonio rural. Tal y como cito en el apartado teórico de este mismo trabajo, la sociedad reclama que se preserve y defienda todo aquello cuya desaparición podría amenazar su existencia (Prats 1997) y estas *reliquias* (Giddens 1997:129), indicadoras de un pasado que no ha tenido desarrollo, son elementos especialmente susceptibles de ser patrimonializados. En lo relativo a las especies de animales, lo más parecido al esquema anterior son las especies en peligro de extinción como el caso de la yegua de monte alavés. Por otro lado, debido a las motivaciones personales de algunos ganaderos, la raza no se perdió por completo aunque su recuperación y mejora implicaba necesariamente pensar en su refuncionalización y adaptación a las exigencias del nuevo contexto en el que los animales de trabajo habían perdido todo su sentido originario.

¹¹⁷ Se refiere a Asgaequino, la asociación de ganaderos de equino de Álava que se creó en 1984.

Actualmente, la producción del Caballo de Monte del País Vasco es una estrategia económica basada en un potente discurso cultural, tradicional y patrimonial. En este sentido, las iniciativas de producción y comercialización de esta carne de equino difieren considerablemente de las de otros productos convencionales. La unión entre el Caballo de Monte del País Vasco y su lugar de producción, las zonas de montaña de Álava, es tal que el proyecto ganadero consiste en construir la carne de potro de monte del País Vasco en un producto típico de estas zonas de montaña. Sin embargo, la refuncionalización de la yegua de monte alavés como animal de abasto se ha encontrado ante un *handicap* muy importante que es la aversión generalizada hacia esta carne. Este hecho dificulta enormemente el valor material del caballo de carne que sin embargo, posee un gran valor simbólico y patrimonial en la zona. Por ello, tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, la estrategia para la refuncionalización del actualmente denominado Caballo de Monte del País Vasco, se basa sobre todo en su valor cultural y patrimonial.

8.3. El Caballo de Monte del País Vasco como símbolo del lugar: la consolidación del proyecto identitario.

Tal y como afirmo vengo afirmando, la crisis de la ganadería equina en las zonas de montaña de la cormarca se produjo de forma acuciada a partir de la década de 1950. La adopción del sistema de producción capitalista produjo el fin de todos aquellos elementos característicos de la economía de subsistencia de la montaña. Las yeguas de monte, en tanto componente económico y referente interno fundamental de aquel modelo social, sufrieron con especial impacto la transformación descrita.

El lento pero firme proceso de recuperación de la ganadería equina vivido en las zonas de montaña de Álava a partir de la década de 1980 no hubiera sido posible sin la labor conservadora realizada por algunos ganaderos del lugar. La mayoría de los ejemplares de equino de esta zona desaparecieron a partir de mediados del siglo pasado. Sólo unos pocos de los ganaderos que consiguieron reconvertir sus explotaciones al nuevo modelo productivo conservaron algunos ejemplares y gracias a esta labor, la raza equina autóctona no desapareció completamente. Así los ganaderos actuaron como guardianes de la tradición y las yeguas conservadas se convirtieron en reliquias del pasado. Esta estrategia, motivada en primer lugar por un interés sentimental, resultó

fundamental para proceder más tarde a la recuperación de la raza equina en la montaña de Álava.

Tal y como hemos podido comprobar en el capítulo anterior, la crisis del modelo de producción capitalista en el que se sumergió en poco tiempo el medio rural alavés, favoreció el desarrollo de nuevas estrategias económicas, sociales y culturales. A partir de 1980 se construyó un discurso posmoderno del medio rural caracterizado por la recuperación y la refuncionalización de la tradición. Este contexto contribuyó notablemente a la recuperación de algunas reliquias propias de la sociedad rural tradicional tales como la yegua de monte.

La recuperación de la yegua de monte en la sociedad postradicional cumplía otro objetivo mayor; favorecer la reestructuración social, cultural y económica de las zonas de la montaña de Álava y contribuir a la revitalización de la comunidad local. Las reliquias recuperadas se refuncionalizaron y se construyeron como elementos patrimoniales del lugar. La refuncionalización de la yegua de monte como animal de abasto, concretamente, produjo un complejo proceso de mejora genética de la raza que derivó en su normativización. Todo ello contribuyó, finalmente, a la constitución del Caballo de Monte del País Vasco.

La mejora del morfotipo de la raza local emprendida por estos ganaderos con la ayuda de la administración se realizó de manera simultánea a la recuperación del discurso tradicional sobre este animal en la montaña. Por ello, actualmente, el Caballo de Monte del País Vasco representa un símbolo territorial y comunitario fundamental en las zonas de montaña de Álava al mismo tiempo que se ha convertido en un referente externo local. Esto se debe a que el proceso de reconstrucción y refuncionalización del mismo se ha realizado aludiendo a su conexión territorial y tradicional con la montaña y la comunidad local. El resultado obtenido es doble, por un lado, los ejemplares de Caballo de Monte del País Vasco se convierten en elementos patrimoniales y símbolos del lugar fundamentales para la construcción identitaria de la comunidad local postradicional y por otro, el lugar y la tradición (conocimiento tradicional) le confieren también un valor añadido como producto alimenticio convirtiéndose así en producto de la tierra.

Los dos temas anteriores tendrán un mayor desarrollo en el siguiente apartado. En las líneas que siguen, en cambio, me detendré a explicar cómo se gestó a partir de la

década de 1980 la construcción de la actual raza del Caballo de Monte del País Vasco cuyo origen se encuentra en la yegua de monte alavés.

La yegua de monte alavés se trataba de un caballo muy rústico y no muy grande que debido a su morfología, estaba totalmente adaptado a las características de este medio: altitud media o alta, orografía intrincada, duros y largos inviernos con abundantes nevadas, etc. Tal y como tendremos ocasión de ver en este punto, la fase de recuperación (reconstrucción) de la raza comienza y termina con dos acontecimientos importantes para el futuro de esta ganadería, por un lado, la creación de la asociación de ganaderos de Álava, Asgaequino en 1984 y por otro, la declaración de raza autóctona del País Vasco y re-nombramiento como Caballo de Monte del País Vasco tal y como se recoge en el reglamento publicado por el Departamento de Agricultura y Pesca del Gobierno Vasco el 16 de agosto de 1999. El origen de todo este proceso, una vez más, reside en el interés de algunos ganaderos de la zona que a partir de la década de 1980, se organizaron para conseguir la rentabilidad mediante la refuncionalización de los pocos ejemplares de yeguas que quedaban ya en la zona.

8.3.1. Apoyo técnico y económico dirigido a la recuperación de la cabaña equina en la montaña: la asociación de ganaderos de equino de Álava, Asgaequino

A partir de la década de 1980, se avanza en el trabajo individual emprendido hasta entonces por algunos agricultores y ganaderos para mantener varios ejemplares de la raza equina autóctona en sus explotaciones de las zonas de montaña de Álava. En 1984 se crea la primera asociación de ganaderos de equino de Álava, Asgaequino, superando así la ausencia de coordinación existente hasta ese momento entre los diferentes ganaderos de equino de la provincia. La asociación surge con la motivación de luchar conjuntamente contra la extinción de la raza autóctona y favorecer su desarrollo unificando esfuerzos y emprendiendo este proyecto conjuntamente, superando así la fase de las motivaciones aisladas.

Las asociación Asgaequino, tal y como he indicado arriba, se creó en 1984 y más adelante, en la década de 1990, la asociación quedó circunscrita en Sergal, empresa provincial que dirige el conjunto de asociaciones ganaderas alavesas. De esta forma, Asgaequino suscribió un convenio con la Diputación Foral de Álava la cual se hace cargo del 80% de los gastos personales de la asociación. Por lo tanto, el asociacionismo

de los ganaderos de equino de Álava contrajo, por una parte, superar el individualismo en el que se encontraban sumergidos y por otra, favorecer su acceso a diferentes ayudas económicas por parte de la Administración gracias a las cuales, este sector comenzó un tímido, pero efectivo, proceso de reestructuración.

Asgaequino se compone estructuralmente de los siguientes órganos. Por un lado, la Junta General integrada por todos los socios ganaderos de equino de toda la provincia. Vuelvo a reiterar que debido a las propias características de esta ganadería, su producción se circunscribe exclusivamente a zonas de montaña de Álava. Por otro lado, nos encontramos con la Junta de Gobierno, integrada por el presidente, vicepresidente, el secretario, el tesorero y los vocales de cada zona. Finalmente, la Junta Ejecutiva integrada por el presidente, el vicepresidente, el secretario, el tesorero y un vocal.

Elena Ruiz de Zarate (1999) resume de la siguiente manera los diferentes programas que desde 1984 ha llevado a cabo la asociación. Éstos, tal y como ocurre con muchas asociaciones de este tipo que dependen en su mayoría de dinero público, han variado según la disposición de la Diputación Foral para financiarlos. La mayor parte de los programas realizados tenían carácter obligatorio para los socios de Asgaequino, es decir, eran vinculantes para todos los socios. En 1984, Asgaequino arrancó con tres grandes programas:

- Programa de identificación de animales con la pretensión de marcar el total de animales presentes. En un principio se empleó marcaje a fuego, pero, hoy en día se marca con nitrógeno líquido.
- Programa sanitario de desparasitación interna y externa. Mediante este programa se obliga a los ganaderos a desparasitar todos los animales al menos una vez al año. Los productos empleados en 1984 fueron subvencionados al 100% por la administración, en 1985 se subvencionaron al 80% y posteriormente, se pasó a subvencionarlos al 20%. En la actualidad no están subvencionados.
- Programa de control del rendimiento. Se exigió a todos los ganaderos, y se sigue haciendo, la recogida de los datos relativos a la genealogía de los potros, fecha de parto y medidas en el momento del nacimiento, etc. Dentro de este programa, el controlador toma medidas de destete para

completar la ficha de un potro nacido dentro de la asociación. Este es el único programa de carácter obligatorio que se lleva a cabo en la actualidad.

Además de éstos, también se han desarrollado otro tipo de programas de menor duración pero con el mismo objetivo final; obtener diversos datos de utilidad para el estudio y mejora de los sistemas productivos. En este sentido, Ruiz de Zárate cita dos de ellos:

- Programa reproductivo de un año de duración en el que se realizó un análisis de gestación mediante ecografía a tiempo real a todas las yeguas cubiertas en temporada
- Programa de caracterización morfológica de la población caballar que se llevó a cabo en 1997. Sin ser éste obligatorio, sí que condicionó la obtención de primas a los ganaderos.

Además de todos lo citados, recientemente se han desarrollado programas de reproductivo subvencionados al 50% o programas de gestión técnica-económica donde se asesora a los ganaderos sobre aspectos alimenticios, gestión, etc.

Indudablemente, la pertenencia a la asociación ofrecía una serie de ventajas a los ganaderos que decidieron rentabilizar las pocas cabezas de ganado equino de montaña que tenían en sus explotaciones. Las condiciones a cumplir para ser miembro de la misma es pagar una cuota de entrada, pagar una cuota anual por cabeza de ganado adulta, seguir el programa de rendimiento anteriormente citado y asistir a la Asamblea General que se celebra anualmente¹¹⁸.

En contraprestación, Asgaequino ofrece a los ganaderos ventajas de carácter técnico. Además del asesoramiento, la ayuda técnica y el desarrollo de los programas anteriores, la asociación también crea el marco idóneo para percibir subvenciones ofrecidas por el Departamento de Agricultura de la Diputación Foral de Álava. Al principio, cuando la yegua de monte alavés vivía una situación crítica de peligro de extinción, las subvenciones percibidas fueron abundantes. Se subvencionaban las potras para cría (60€), las yeguas cubiertas con un semental de la asociación (5,10€), los

¹¹⁸ Según datos de 1999, la cuota de entrada era de 30€ y la cuota por ganado mayor de un año, 4,5€.

gastos de desparasitación (20%), los gastos de compra de un semental (40%), etc. Pero en pocos años, tales ayudas fueron disminuyendo con el objetivo de crear una asociación capaz de autofinanciarse a sí misma. Aún así, algunas de esas ayudas perduraron al tratarse de una raza de montaña puesto que la comarca ya había sido declarada zona de montaña especialmente desfavorecida dentro del marco europeo.

En definitiva, el asociacionismo entre los ganaderos de equino de la montaña contrajo varios beneficios a los mismos y repercutió en la reestructuración del sector que se encontraba en grave peligro de extinción. Las subvenciones obtenidas, especialmente por parte de la Diputación Foral de Álava, se dirigieron a la mejora de las explotaciones, a la selección ganadera, a la adaptación a las condiciones de producción de esta ganadería y en definitiva, a la mejora de la raza de caballo de monte alavés dando así un paso importante para la posterior declaración de raza autóctona; Caballo de Monte del País Vasco.

8.3.2. Mejora de la raza equina autóctona

Tal y como vengo apuntando, las yeguas de monte de Álava o también conocidas como ‘del país’, son una raza autóctona que ha vivido tradicionalmente en las zona de montaña de la provincia y que por ello, se encuentra totalmente adaptada a este medio. Su morfología original varía de la propia de los caballos de aptitud cárnica europeos. El caballo de monte alavés era un animal más pequeño que éstos la alzada era menor y su apariencia más rústica.

Repasando una vez más los diferentes programas llevados a cabo por Asgaequino desde 1984, a saber, la identificación de todos los ejemplares, la mejora sanitaria de los mismos, la recogida de datos genealógicos de los potros recién nacidos, el control reproductivo o la caracterización morfológica, vemos que todos van encaminados a mejorar y afianzar las características de la raza. Por ello, desde que surgió la asociación, una de las actividades más importantes emprendida por la misma fue la organización de visitas a otras explotaciones ganaderas de equino europeas con mayor experiencia en el tema. En este sentido, los países más visitados fueron Francia y Bélgica. Gracias a los programas anteriores y sobre todo, a la compra de sementales que los ganaderos de Asgaequino realizaron en estas zonas europeas haciendo uso de las

subvenciones ofrecidas por la Diputación alavesa para ello, la mejora controlada de la raza se sistematizó:

Entonces, como te subvencionaban pues empezamos a traer caballos de Francia. Mayormente Ardanés y Comtois. En un viaje que hice con Oscar de Markinez y con otro del pueblo de Arlucea, llevamos a uno de la zona de Aoiz, Navarra. Era tratante y conocía bien a los franceses y sabía hablar en francés. Compramos cada uno, uno y en pocos días nos los trajeron en camión. Uno a Markinez, otro a Arlucea y el mío me lo dejaron en Opacua, en casa del amigo del difunto Pedro. Con estos tres animales empezamos a mejorar, a cubrir las yeguas de la montaña y mejorar la raza (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008)

La mejora de la raza comenzó cuando las pocas yeguas de monte de Álava que habían sido conservadas en algunas explotaciones de la montaña se cruzaron de manera controlada con sementales de razas pesadas. Éstos procedían, sobre todo, de zonas europeas productoras de equino tales como el Bretón, el Comtois o el Ardanés de Francia y el caballo Belga de Bélgica. Así fue como a través de los ejemplares obtenidos mediante estos cruces la raza de monte alavés mejoró. Así surgió el origen de los ejemplares que hoy en día salpican el paisaje de montaña de la provincia.

Otro dato relevante extraído de la cita anterior es que, tal y como afirma mi informante, los primeros ejemplares de caballos de tiro europeo que se utilizaron para proceder a la mejora de la raza autóctona se ubicaron estratégicamente en dos zonas fundamentales de montaña de Álava; la zona de Izki (pueblos de Markinez y Arlucea) y La Bitigarra (Ullibarri de Arana). Estas zonas representan en la actualidad los dos centros de producción de Caballo de Monte del País Vasco privilegiados no sólo de la comarca sino también, de toda la provincia. Así se demuestra también mediante la festividad anual dedicada al caballo y la carne de potro que tiene lugar en las mismas.

El motivo por el que la mejora de esta raza se emprendió mediante el cruce entre sementales de otras razas de tiro europeas con las yeguas locales es que en las últimas décadas, se había perdido la variabilidad genética de la raza dentro de las propias explotaciones¹¹⁹. Los criterios de compra utilizados fueron básicamente morfológicos aunque también se tuvo en cuenta la descendencia de los animales. En cuanto a las yeguas, la mejora de la raza comenzó seleccionando las potras de la

¹¹⁹ Para afianzar el éxito de los resultados obtenidos, los sementales adquiridos por los ganaderos alaveses tenían 3 años, edad en la que estos animales comienzan a realizar tareas de cubrición.

comarca que eran óptimas para recría. Para esto se tuvo en cuenta también tanto criterios morfológicos como genealógicos.

Este proceso que comenzó tan pronto como se consolidó la propia asociación Asgaequino, culminó en 1999 cuando el Gobierno Vasco reconoció la yegua de monte de Álava como raza autóctona del país. Sin embargo, el proceso de mejora genética emprendido había producido una raza ligeramente diferente a la original. Tras la mejora racial el caballo de monte alavés perdió algunas de sus características como animal de tiro para adquirir las propias de los caballos de aptitud cárnica. Esta raza equina mejorada se producía casi exclusivamente en las zonas de montaña de Álava y fue inscrita en el libro de razas autóctonas del País Vasco hecho que produjo el cambio de denominación de la misma. Así, a partir de 1999, el caballo de monte alavés fue denominado a partir de entonces Caballo de Monte del País Vasco. Junto con la mejora de la raza y el cambio de denominación de la misma, comenzó a gestarse al mismo tiempo, la estrategia para su refuncionalización. Así es como comenzó a consolidarse el proceso de construcción de esta raza como animal de abasto. Para ello se basaron, principalmente en el discruso de los productos de la tierra y la referencia a la tradición y el lugar se convirtieron, en este sentido, en recursos fundamentales.

8.3.4. Legislación sobre el estándar racial del Caballo de Monte del País Vasco.

Los diferentes programas de mejora racial desarrollados por los ganaderos de equino asociados desde 1984 bajo el amparo de la Diputación Foral de Álava, cambiaron la realidad de la ganadería equina de la provincia. Todas las acciones emprendidas con el objetivo final de mejorar la raza equina autóctona, la yegua de monte alavés, dieron como resultado un tipo de animal de cualidades genotípicas¹²⁰ y fenotípicas¹²¹ legalmente reconocibles. Así, a finales de la década de 1990, ya era posible establecer ciertas características y cualidades comunes a la mayoría de los animales de los ganaderos miembros de Asgaequino. Esta segunda etapa de reestructuración de la ganadería equina en la montaña caracterizada por la

¹²⁰ Conjunto de los genes de un individuo (Real Academia Española: www.rae.es)

¹²¹ Manifestaciones visibles del genotipo en un determinado ambiente (Real Academia Española: www.rae.es)

institucionalización del sector, culminó en 1999 cuando el Departamento de Agricultura y Pesca del Gobierno Vasco aprobó la reglamentación específica de la raza equina Euskal Herriko Mendiko Zaldia/Caballo de Monte del País Vasco (Orden del 21 de julio de 1999).

En la introducción de dicho reglamento se exponen los motivos por los que éste fue aprobado. Al leer la referida cita, resulta inevitable enmarcar esta iniciativa dentro del contexto socioeconómico rural posmoderno. Tal y como he mencionado anteriormente, durante la década de 1980 se vivió la crisis de la modernización y los efectos que este nuevo momento histórico tuvo en los espacios rurales como la montaña fueron, entre otros, la puesta en valor de lo local y patrimonialización de muchos aspectos de la cultura rural y la vuelta temporal al pueblo. La recuperación y promoción de la raza local no hubiera sido posible fuera de este contexto socioeconómico concreto:

En la actualidad es indudable la apuesta social e institucional por la conservación del patrimonio genético que suponen las diferentes razas animales autóctonas del País Vasco en peligro de extinción, identificando, evaluando, utilizando eficazmente y conservando así los recursos genéticos y la biodiversidad animal, para, de esta manera, poder potenciar el trabajo emprendido conjuntamente desde hace años entre las diversas Asociaciones de Ganaderos y Administraciones públicas de la Comunidad Autónoma del País Vasco (Orden del 21 de julio de 1999).

Tal y como se desprende de la cita anterior, el Caballo de Monte del País Vasco¹²² a partir de 1999 es considerado elemento constitutivo del patrimonio genético del país. Además, el manejo del mismo lleva adheridos ciertos usos y costumbres y éstos, junto con el uso particular del espacio (la montaña) necesario para su producción también pasarán a formar parte de la amalgama de elementos patrimoniales del lugar. Hasta el momento hemos visto cómo los ganaderos de las zonas de montaña de la comarca habían preservado algunos ejemplares de yegua de monte alavés en sus explotaciones como reliquias de la forma de vida tradicional del lugar. Más adelante, a partir de la década de 1980, estos ganaderos se asocian y comienzan a demandar a la administración alavesa y vasca que preserven y defiendan esta raza ya que su desaparición amenaza, al mismo tiempo, con la desaparición del entorno natural,

¹²² Recordemos que tras la aplicación del citado reglamento en 1999, éste será el nombre utilizado para denominar a la raza de equino Surgida tras la mejora del caballo de monte alavés, raza autóctona de la zona de montaña de Álava..

cultural, identitario y moral de la sociedad de la montaña. La intervención consciente e intencional de las instituciones creó el Caballo de Monte del País Vasco como patrimonio genético y cultural de las zonas de montaña del país. En consecuencia, la motivación de la construcción del caballo de monte como patrimonio del lugar será doble, por un lado como símbolo de la identidad de la montaña y por otro, como recurso económico del lugar. Esto es así porque tal y como tendremos ocasión de comprobar en los capítulos 9 y 10, la construcción patrimonial del Caballo de Monte del País Vasco está directamente relacionada con la construcción de la carne de potro como producto de la tierra.

Para subrayar su carácter tradicional y de reliquia, la institución a través del citado reglamento enfatiza la situación de peligro de extinción en la que se encontraba la raza antes de la intervención de la administración. Este hecho ayuda a justificar el marco legal creado en torno a la recuperación del caballo de monte y ensalza su carácter tradicional:

Así lo dicho, se deben establecer las bases técnicas de actuación que permitan el estudio y la mejora de las características raciales de estos animales, así como poder evitar su definitiva desaparición (Orden del 21 de julio de 1999)

En consecuencia, para evitar la completa desaparición de la raza, el reglamento comienza reconociendo legalmente las características raciales del Caballo de Monte del País Vasco como paso fundamental. Así, la reglamentación del estándar racial es el primer paso que administración y ganaderos dan en conjunto para proceder a la normalización de la raza hecho que no hubiera sido posible si varios ganaderos de la montaña de Álava no hubieran mantenido en sus explotaciones varios ejemplares de la raza originaria tras la crisis de la forma de vida tradicional. Recordemos que tal y como recoge Prats, el proceso de patrimonialización surge cuando la sociedad civil solicita a las instituciones que preserven y defiendan aquello cuya desaparición podría estar amenazada (Prats 1997: prólogo). En este sentido, el objetivo final propuesto es:

Establecer la reglamentación con el estándar racial que permita la conservación, recuperación y perfeccionamiento de la raza equina ‘Euskal Herriko Mendiko Zaldia/Caballo de Monte del País Vasco’, dentro del ejercicio de la competencia exclusiva de la Comunidad Autónoma del País Vasco en materia de ganadería (Orden del 21 de julio de 1999)

A continuación, resumo algunas de las implicaciones de la citada reglamentación. Por un lado, el cambio de nomenclatura ya referido. El caballo de monte alavés pasará a denominarse Caballo de Monte del País Vasco ampliando así su zona de identificación geográfica. Sin embargo, su ámbito de producción continuará siendo casi exclusivamente, las zonas de montaña de Álava. Se trata, por lo tanto, de una estrategia institucional de carácter económico y sociopolítico. La constitución del caballo de monte alavés como patrimonio del país entra dentro del proceso de construcción de productos autóctonos y de calidad por parte de la administración¹²³. Por otro lado, la catalogación del Caballo de Monte del País Vasco como raza autóctona de todo el país amplía la posibilidad de recuperar y fomentar su desarrollo ya no sólo en las zonas de montaña de Álava, sino también en el resto de la geografía vasca, lo cual, sería muy positivo de cara asegurar la expansión de esta raza. Sin embargo, según el trabajo de campo que he realizado, esto sólo es posible a nivel teórico ya que la condición semi-salvaje del caballo de monte requiere un tipo de manejo concreto que sólo es posible en espacios con unas características territoriales concretas; la propiedad pública de los montes y la explotación comunal de los mismos. Tal y como he señalado en los capítulos 4 y 6, este tipo de explotación de los espacios de montaña es característico de la vertiente mediterránea del país vasco mientras que la atlántica se caracteriza por la división del terreno y el uso privado del mismo. En consecuencia, difícilmente podría expandirse esta actividad ganadera a la vertiente atlántica del país de la misma forma que está presente en en la mediterránea.

Dicho reglamento continúa con la definición del prototipo racial de la raza haciendo también alguna mención a las características de su manejo y termina con el establecimiento de las bases del árbol genealógico. El árbol genealógico del Caballo de Monte del País Vasco es un registro donde se recoge la procedencia y las características de los animales mayores de tres años, inscritos ya en el registro de Asgaequino que cumplen todos los requisitos del prototipo racial. La introducción de un determinado animal en este registro se realiza cuando la Comisión de Admisión y Calificación analiza el mismo y le da una puntuación mínima en su calificación morfológica

¹²³ Sin embargo, tal y como tendremos ocasión de comprobar en el apartado siguiente, la carne de potro del país vasco no posee ninguna marca distintiva de calidad de las emanadas por la administración vasca. Así, algunos ganaderos de equino de la montaña que están promoviendo la comercialización de la carne de equino en el mercado local han creado su propia marca de calidad, *Zalmendi*.

siguiendo los parámetros establecidos en el reglamento para la raza. Así, todos los animales inscritos en dicho árbol genealógico son los primeros ejemplares de raza de Caballo de Monte del País Vasco legalmente reconocidos y con ellos se ha procedido a expandir la misma a través de mecanismos como el Centro de Testaje de Markinez, tal y como explico más adelante.

Esta segunda fase de la reestructuración de la ganadería equina de montaña, la fase de la institucionalización, culmina cuando un año después de que el Caballo de Monte del País Vasco se declarara raza autóctona en peligro de extinción, la misma se incorporara también al Catálogo Oficial de Razas de Ganado de España en calidad de raza autóctona de protección especial (Orden del 3 de marzo del 2000).

8.4. Morfología y manejo del Caballo de Monte del País Vasco.

Tras el proceso de recuperación y mejora de la raza de caballo autóctona en la montaña y la creación del árbol genealógico, tenemos en la actualidad unos animales con unas características morfológicas concretas derivadas de tal intervención y con un manejo adherido que procede del sistema extensivo tradicional de aprovechamiento de sierras, montes y praderas. Las cualidades físicas que lo hacen tan adaptable a este espacio concreto se describen a continuación.

8.4.1. Características morfológicas de la raza del Caballo de Monte del País Vasco

Las características morfológicas de cualquier raza de animal se establecen a través del análisis zoométrico de la misma. La zoometría es parte integrante de la zootecnia¹²⁴ y analiza las medidas y proporciones de los animales ayudando a establecer así los estándares raciales de distintas especies. En el caso concreto del Caballo de Monte del País Vasco, su declaración como raza autóctona por el Departamento de Agricultura y Ganadería del Gobierno Vasco¹²⁵ también estuvo precedida por un

¹²⁴ Arte de la cría, multiplicación y mejora de los animales domésticos (Real Academia Española: www.rae.es)

¹²⁵ Orden del 21 de julio de 1999

análisis exhaustivo de este tipo. Para desarrollar este punto me baso tanto en los resultados de dicho estudio como en las características del estándar racial descritas en el propio Reglamento que regula su recuperación.

El primer análisis zoométrico realizado sobre el caballo de monte alavés, estableció las características morfológicas sobre las que se fundamentó el estándar racial del Caballo de Monte del País Vasco en 1999. El citado estudio se realizó sobre la población caballar de los ganaderos componentes de la asociación Asgaequino y fue un programa impulsado tanto por la propia asociación como por la Diputación Foral de Álava. Los animales estudiados procedían sólo de la provincia de Álava pero luego, aquellos resultados se ampliaron a toda la Comunidad Autónoma mediante el establecimiento del reglamento del 21 de julio de 1999. Sin embargo, tal y como vengo reiterando a lo largo de este trabajo, en la actualidad, la gran mayoría de ejemplares y los que presentan cualidades raciales más óptimas se siguen encontrando en las zonas de montaña de Izki y La Bitigarra.

El primer estudio zoométrico citado se realizó a una muestra de 1.030 yeguas de las 1.377 del censo provincial, a 105 potras de las 327 y a 10 sementales de los 105. Tal y como subraya la Ingeniera Técnica en Explotaciones Agropecuarias Elena Ruiz de Zárate en su trabajo de fin de carrera, este estudio es muy representativo, sobre todo si tenemos en cuenta las propias características del manejo de estos animales que pasan la mayor parte del año, sino todo, en el monte y no están en absoluto acostumbrados a la presencia humana y menos aún, a tales prácticas.

El primer aspecto que llama la atención del Caballo de Monte del País Vasco es su complexión física. Se trata de un tipo de animal fornido y rústico, totalmente adaptado a las inclemencias climáticas del espacio donde habita la mayor parte del año; la montaña. El formato corporal es medio aunque existe un número considerable de ellos, con un formato más grande. En cualquier caso, se trata de animales con una clara vocación cárnica.



Fuente: Mikel Arrazola.
Semental de capa castaña y
compleción corporal fornida.

Las capas, el color del pelaje, son predominantemente la alazana (marrones en su totalidad) y la castaña (el cuerpo marrón y las crines, la cola, las manos y los pies negros). En menor medida pueden aparecer capas negras, overas (mezcla de alazanes y blancos) o ruanas (mezcla de blanco, negro y alazán). Por otro lado, en el Reglamento sobre el estándar racial se explicita claramente que no se admiten las capas pías (blanco con manchas marrones o negras) ni tordas (manchas pequeñas por todo el cuerpo), es decir, las capas totalmente discontinuas. Sin embargo, sí se permiten y son bastante frecuentes además, las manchas blancas en la cabeza y las patas.



Fuente: Mikel Arrazola. Grupo de yeguas de capa alazana con potro.

El tamaño y las cualidades de la cabeza es otro elemento significativo de la raza. La cabeza es de tamaño medio y proporcionada y la frente es amplia. Los maxilares son fornidos y suelen estar cubiertos de pelo abundante, especialmente en invierno¹²⁶. Tienen unos amplios ollares y unos labios muy anchos que junto con las mucosas externas, son oscuros. Sus ojos son muy vivos y expresivos al igual que sus orejas que tienen una gran movilidad. Uno de los aspectos más característicos de esta raza es el abundante tupé que a menudo, cae sobre los ojos, sobre todo en los machos.

El cuello de este animal es de longitud media, tiene forma piramidal y está muy bien musculado. La crinera ocupa toda la longitud del cuello hasta la cruz. Normalmente es de longitud media aunque también se pueden apreciar crineras muy largas.

La estructura del tronco es otro aspecto muy característico de la raza. El dorso es recto, ancho y musculoso. El lomo, también musculoso, es recto y muy ancho. El abdomen es voluminoso al igual que el torax que además denota unos profundos costillares bien arqueados. Tiene una cola poblada y larga que alcanza hasta la cuartilla¹²⁷. Finalmente, los testículos aparecen bien desarrollados y descendidos y las urbes, correctamente conformadas y de color oscuro.



Fuente: Mikel Arrazola.
Semental de capa alazana con
larga crinera y tupé y ancho
tronco.

¹²⁶ Recordemos que tradicionalmente se conocía como *yeguas otaqueras* a las que tenían abundante pelo en el morro y se estimaban mucho porque indicaba que estaban mejor preparadas para alimentarse con los arbustos espinosos que abundan en la montaña durante esta época.

¹²⁷ Base anatómica del animal, es decir, la primera falange. Recordemos en este sentido que a muchas yeguas se les solía cortar la cola para que el perro pastor pudiera ver mejor las patas e intuir así más fácilmente su intención de cocearle. La medida de referencia es que la cola quede siempre por encima de la cuartilla para detectar mediante el movimiento de la pata, su intención de cocear.

En lo que respecta a las extremidades, éstas están perfectamente proporcionadas a la conformación del animal hasta ahora descrita. Nunca son largas aunque están bien musculadas y son bastante robustas. Los aplomos son correctos y los cascos son medianos. Las cerneas o pelo que les sale tras el menudillo, no es muy pobladas.

Algunos de los caracteres zoométricos más reseñables de esta raza se recogen en el siguiente cuadro:

CARACTERES ZOOMÉTRICOS	HEMBRAS (mínimo-máximo)	MACHOS (mínimo-máximo)
<i>Alzada a la cruz</i>	130-145cm	130-150cm
<i>Longitud de la cabeza (línea recta)</i>	70cm	70cm
<i>Anchura de la cabeza</i>	23,5cm	23,5cm
<i>Perímetro torácico</i>	165-179cm	175-179cm
<i>Alzada a la grupa</i>	130-148cm	130-154cm
<i>Perímetro a la caña anterior</i>	20cm	20cm

Elaboración propia. Fuente: Reglamentación específica de la raza de Caballo de Monte del País Vasco del 21 de julio de 1999.

El estudio realizado sobre animales procedentes de distintas zonas de montaña de toda la provincia, mostró ciertas diferencias entre zonas. Así, entre los caballos de la zonas de montaña estudiadas se observó que tienen ciertas características que los distingue levemente de los del resto de la provincia. En primer lugar, los animales más grandes de la provincia se encuentran en esta zona. Los caballos de Izki y La Bitigarra son los que tienen el cuello más fuerte y robusto de toda la provincia y la cabeza, sin embargo, más pequeña. Otra característica típica de los caballos de esta zona son las cerneas poco pobladas.



Fuente: Mikel Arrazola. Demostración de fuerza entre animales en estado semi-salvaje. Elementos destacables: conformación muscular, larga cola, cejas pobladas en el semental y rusticidad.

Una vez que el estudio descubrió las características y medidas del estándar racial hasta ahora descritas, se establecieron las bases para la calificación morfológica de los animales y poder formar así, parte del Libro Genealógico de la raza. Así, la calificación de los aspectos morfológicos arriba descritos se realizará utilizando los siguientes criterios.

La calificación decimal, tal y como se recoge en el reglamento, es la siguiente:

Perfecto:	10 puntos
Excelente:	9 “
Muy Bueno:	8 “
Bueno:	7 “
Aceptable:	6 “
Regular:	5 “
Inaceptable:	menos de 5 puntos

Y los puntos se distribuyen de la siguiente manera:

REGIONES CORPORALES	MACHOS	HEMBRAS
<i>Cabeza y cuello</i>	2	1,5
<i>Pecho, espalda y torax</i>	1,5	1,5
<i>Cruz, dorso y lomos</i>	1	1
<i>Grupa y cola</i>	1	1,5
<i>Muslos y nalgas</i>	1	1
<i>Extremidades y aplomos</i>	1	1
<i>Órganos genitales</i>	0,5	0,5
<i>Desarrollo corporal y conjunto de formas</i>	2	2

Elaboración propia. Fuente: Reglamentación específica de la raza de Caballo de Monte del Pías Vasco del 21 de julio de 1999.

En definitiva, todos los ejemplares que componen actualmente el Libro Genealógico de la raza de Caballo de Monte del País Vasco en la calificación realizada por el tribunal consiguieron por lo menos, 5 puntos en la calificación de las características de las diferentes regiones corporales. De esta forma, se pretende asegurar la continuidad de las características morfológicas de la raza y mejorar incluso la misma.

8.4.2. Características del manejo del Caballo de Monte del País Vasco

El citado Reglamento comienza describiendo el apartado dedicado al prototipo racial del Caballo de Monte del País Vasco y realiza una breve definición de la raza. Tal y como veremos, tal definición incluye las características de su manejo:

Definición. Se define como ejemplares de la raza equina “Euskal Herriko Mendiko Zaldia/Caballo de Monte del País Vasco” aquellos que corresponden al prototipo racial determinado en la presente norma.

Sistemas de explotación. Es característica de esta raza la rusticidad, carácter que les permite soportar las inclemencias y rigores climáticos con la única protección de refugios naturales o sencillos cobijos habilitados por los ganaderos, sin perder por ello su aptitud productiva.

Los animales de esta raza son criados de acuerdo al sistema extensivo tradicional de aprovechamiento tradicional de sierras, montes y praderas. Los animales reproductores no reciben aportes alimenticios salvo en periodos invernales y en los partos y cubriciones (Orden del 21 de julio de 1999)

Por lo tanto, uno de los aspectos más reseñables sobre el manejo del Caballo de Monte del País Vasco es que guarda una estrecha relación con la forma tradicional de producción equina en estas zonas de montaña. La producción de esta raza equina hoy en día, sigue respondiendo al modelo de explotación extensiva y aprovechamiento tradicional de los pastos en mano común. Por ello, muchos de los aspectos descritos en el capítulo 6 sobre el manejo tradicional de las yeguas de monte siguen vigentes en la actualidad. Ésta es una de las características más reseñables de este tipo de ganadería semi-salvaje.

Otra explicación de carácter generalista aunque muy práctica para hacernos una idea exacta sobre el tipo de manejo adherido a esta ganadería, la recogí del testimonio del veterinario y secretario de la asociación Asgaequino en la Jornada sobre La Carne de Potro de la Montaña Alavesa celebrada en el pueblo de Okina el 10 de septiembre

del 2006. Garcia decía lo siguiente refiriéndose a un grupo de yeguas con sus potros que estaban pastando en los montes cercanos al núcleo urbano:

Comentando ahora lo que vemos, vemos lo que es el aprovechamiento de los montes comunales, muy típico en Álava. Donde la producción, en este caso de equino, es una producción poco tecnificada, es decir, no es una actividad a dedicación completa sino que es una actividad complementaria sea de la agricultura o ganadería mixta con vacuno o bovino.

¿Qué característica tiene? Pues se desarrolla en el medio ambiente natural como se viene haciendo durante muchos años. Esto implica que el animal tiene una gran rusticidad, es decir, estos animales, prácticamente durante todo el año se mantienen en los pastos altos en primavera, verano y comienzos del otoño, la otoñada y la invernada bajan a los pastos más próximos a los núcleos urbanos. Pero sólo el 35-40% de los socios tienen una cuadra o un sitio donde guardar a los animales y esto a veces nos sorprende porque... ¡y en invierno!

Estos son animales salvajes, son animales que se saben buscar la comida, el pasto, crían a su producto, encuentra el agua, sacan una producción anual y no necesitan, prácticamente nunca, complemento (Txema Garcia, comunicación personal)

Indudablemente, la rusticidad y carácter semi-salvaje son las cualidades que se repiten reiteradamente cuando hablamos sobre el manejo del Caballo de Monte del País Vasco ya que ambas engloban las principales características del mismo. Además, estas características favorecen un tipo de producción poco tecnificada que se asemeja mucho, tal y como vengo reiterando, al modo de producción tradicional de la ganadería de montaña. Esta es una de las características más representativas de este tipo de raza.

La configuración social del Caballo de Monte del País Vasco, al tratarse de una ganadería que vive en estado semi salvaje, es la manada y las investigaciones han evidenciado que muestran un fuerte sentimiento gregario y de responsabilidad hacia todo el grupo. En pocas ocasiones veremos a un individuo sólo y si es así, lo más probable es que éste se encuentre muy nervioso y asustado. Quizás se trate de una yegua en época de parto ya que sólo en ese momento suelen separarse del grupo de manera voluntaria.

En relación a esta característica social de la raza, voy a hacer mención a dos ejemplos recogidos durante mi trabajo de campo. Ambos se desarrollaron durante uno de los concursos morfológicos que tiene lugar anualmente en la festividad dedicada al mismo en la montaña.

Participar en un concurso de este tipo representa un esfuerzo significativo para los ganaderos. En primer lugar, tienen que bajar del monte los ejemplares con los que van a concursar y luego, ese mismo día, transportarlos hasta el lugar de la celebración para

guardarlos en los boxes improvisados con barras de metal. Cada ganadero utiliza tantos boxes como les sean necesarios teniendo en cuenta que si las yeguas que lleva son de la misma manada, éstas se guardan todas juntas por existir, en principio, peligro de que se hagan daño unas a otras.



Elaboración propia. Yeguas recién bajadas del monte se introducen en el box antes del concurso.

Antes de dar comienzo al concurso que tuvo lugar durante la festividad del 2004 que se celebró en el pueblo de San Vicente de Arana, me acerqué a los boxes a fotografiar a los animales allí estabulados. En uno de ellos había un potrillo que sacaba su cabeza fuera de las barras de metal y miraba hacía donde yo estaba. Entonces me acerqué para sacarle una foto desde cerca. Tan pronto como me acerque al animal, dos yeguas que estaban en el mismo box colocaron al potrillo entre ellas y una se puso delante de mí consiguiendo que en poco tiempo perdiera el pequeño potro de vista por completo. Este es un buen ejemplo de la protección que ofrece el grupo a sus miembros.

Otra situación interesante para analizar la naturaleza gregaria de esta ganadería la observé en un box contiguo al anterior. En el mismo había 4 yeguas y 1 potro totalmente hacinados contra las barras del box y todas ellas mirando hacia fuera del recinto, es decir, hacia donde estábamos todas las personas intentando fotografiarlos e incluso tocarlos. Se apreciaba fácilmente que aquella situación les estaba produciendo una insostenible situación de estrés ya que no debemos olvidar que se trata de animales

semi-selvajes poco acostumbrados a la presencia humana. Sin embargo, las yeguas permanecían inmóviles ante tal desagradable situación. Lo más impactante del momento era que mientras que los cinco animales estaban totalmente amontonados contra un lado del box resistiendo incluso la amenaza que las personas representábamos para ellas, más de la mitad del recinto permanecía casi vacío. Casi, porque en realidad, tan sólo una yegua con su potro ocupaban este espacio. En cuanto a alguna de las yeguas hacinadas se le ocurría invadir parte del espacio ocupado por la yegua y su potro, ésta le proporcionaba algún mordisco consiguiendo así re-ubicarla con el resto junto a la valla. Esta situación es fácil de entender si tenemos un mínimo de conocimiento de la estructura interna de las manadas semi salvajes de caballos que a continuación explico.



Elaboración propia. Grupo de yeguas de una misma cuadrilla respetando el espacio que la 'líder' del grupo les exige desde el centro del recinto

El Caballo de Monte del País Vasco en estado semi salvaje se organiza en manadas constituidas por yeguas, sus potros y en los casos en los que los sementales son soltados al monte durante la época de reproducción, un semental. La encargada de dirigir al grupo en busca de pasto y agua, de mover el grupo por el territorio en relación a sus necesidades, de establecer las normas relacionales entre sus miembros y que se

acaten, es siempre una yegua que suele ser la más mayor. La labor del semental es la protección del grupo aunque éste, como el resto, siempre seguirá a la yegua guía. En el ejemplo antes expuesto, la yegua que ocupaba más de la mitad del box junto con su potro era la guía de esa manada y lo que estaba haciendo era establecer en su manada el orden de ocupación jerárquico de ese territorio extraño y desconocido. Como yegua líder de la manada, la misma estaba asegurando el mantenimiento del espacio vital para ella y su potro.

Sobre la condición gregaria de esta ganadería obtuve abundante información durante mi trabajo de campo. Concretamente en uno de los paseos que di por el monte en busca de ejemplares de Caballo de Monte del País Vasco me decía un ganadero:

Esto que ves aquí es una cuadrilla. En ésta suelen andar 10 o 8 y luego te puedes encontrar igual con 3 o 4 en otra cuadrilla (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

Por lo tanto, en la zona de la montaña a las manadas de caballos se las llama cuadrillas.

Tal y como vengo reiterando, estos animales pasan la mayor parte del año en el monte aunque también existen diferencias que luego veremos, en el tipo de manejo realizado con las yeguas, los sementales y los potros.

Durante el día, las cuadrillas de caballos alternan las zonas de pastizal con las boscosas. Tal y como pude comprobar en mi trabajo de campo, en las épocas del año que pasan en los pastos altos, ocupan los distintos espacios del mismo en base a las necesidades del momento y las características de la hora del día. A primera hora de la mañana, últimas de la tarde y toda la noche las suelen pasar en las zonas de pastizal. Sin embargo, en las horas centrales del día, cuando el sol más calienta, suelen moverse a zonas boscosas donde se alimentan de los pastos que hay entre los árboles. Así pasan el calor, a la sombra y el frescor de los árboles donde además, también suele haber alguna fuente o riachuelo. Existe otra razón para introducirse en zonas boscosas durante las horas más calientes del día y es que el número de moscas es menor aquí que en las zonas de pasto abiertas donde las heces y el calor atraen a este insecto en abundancia. Durante la época invernal los animales se mueven de forma distinta. Lo principal ahora es encontrar alimento, tarea nada fácil por cierto, en este periodo del año. En invierno, las yeguas que permanecen en el monte se alimentan del poco pasto que encuentran zarpeando sobre la nieve, el brezo o la argoma que sobresalen de la misma y las ramas

y brotes de los árboles. Por ello, su movilidad está motivada exclusivamente por el acceso a estos recursos.

El aprovechamiento de montes y sierras comunales es una característica específica del manejo de esta ganadería y la que, tal y como hemos visto, la localiza sobre todo, en las zonas de montaña de la provincia del Álava donde aún persisten muchas de las características del uso tradicional de este determinado espacio. Algunas explotaciones ganaderas de la montaña aprovechan las sierras y los montes durante todo el año y otras, sólo durante los meses de primavera, verano y otoño. En cualquier caso, estos montes y sierras suelen estar compartidos por otras especies ganaderas, ovino y bovino de carne, que superan en número a la equina. Tal y como ya he comentado anteriormente, actualmente se trata de una actividad complementaria en la montaña.

Aunque las características generales del manejo de esta ganadería son comunes, existen pequeñas diferencias entre el manejo de yeguas de reproductivo, sementales y potros para venta que merece la pena mencionar.

Las yeguas permanecen en el monte la mayor parte del año, sin embargo, cuando llega la época invernal, muchos ganaderos las bajan del monte o la sierra debido a la escasez de alimento en los pastos altos:

Aquí arriba, a la sierra las subes para la primavera, para marzo o así y luego las vuelves a bajar en noviembre o diciembre, según venga el tiempo malo. Estos años, igual te pega una *nevadica* pronto y no se mueve el *ganao* pero luego para Navidades ya suele venir tal que a la zona de aquí abajo y aunque no las metas en la cuadra, les acompañas a comer y eso (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

Esta pequeña trashumancia de los pastos altos a los bajos es una característica fundamental del tipo de sistema de producción extensivo tradicional. Hoy en día, como tradicionalmente, no es habitual estabular las yeguas, éstas permanecen al aire libre y casi en completa libertad, durante todo el año. Sin embargo, algunos ganaderos, durante los ciclos más duros del año las bajan a los pastos bajos cercanos al núcleo rural para evitar las peores condiciones de los altos y tener una mayor accesibilidad a las mismas en caso de tener que ofrecerles alimento complementario y poder hacer el seguimiento de su estado más fácilmente. Esto es posible porque tal y como explicaba el veterinario y técnico de Asgaequino en la misma presentación antes citada:

Cuando nieva, los animales buscan el resguardo y zarpean para buscar el pasto y a veces, claro, no está todo al ras del suelo porque eso está cubierto y buscan las estacas, los arbustos, las hojas de los árboles... El problema viene cuando hiela como hace tres años que tuvimos un mes de febrero muy duro, nevó y luego heló y luego heló y volvió a nevar. Eso sí que es problema porque entonces les es más difícil buscar el alimento zarpeando (Txema Garcia, 10 de septiembre de 2006)

Elena Ruiz de Zarate distingue dos grupos de ganaderos en relación al manejo de las yeguas. Por un lado, los que modifican el manejo durante la primavera, el verano y principios del invierno del resto del año y por otro, los que no realizan dicha variación de práctica tan marcada a lo largo del año. El primer grupo mantiene sus yeguas en los prados bajos durante el invierno y algunos incluso las estabulan a la noche aunque como ya he dicho, no es lo más habitual. Los segundos las mantienen en los montes altos durante todo el año y sólo ante condiciones muy adversas las bajan a los pastos bajos. De todas formas, en ambos casos suele ser habitual que los ganaderos actuales ofrezcan complementos alimenticios a sus animales tales como avena, trigo o heno durante el invierno. Este aspecto es relativamente nuevo puesto que en el manejo tradicional del mismo, no se contemplaba este hecho entre otras cosas, por falta de recursos. A partir de la década de 1980 cuando la producción equina se sistematizó en Montaña Alavesa, también se introdujeron este tipo de prácticas encaminadas a desarrollar al máximo el potencial de los animales sin obviar, en ningún caso, su capacidad para alimentarse por sí mismos, que la convierten precisamente en una ganadería complementaria a la actividad principal, ideal.

El manejo de los sementales difiere del de las yeguas en tanto en cuanto, su función es considerablemente diferente al de éstas. La mayoría de las explotaciones suelen tener entre uno y tres sementales ya que este número es suficiente para cubrir un gran número de yeguas. Los sementales se suelen subir al monte en primavera, durante la época de partos y cubriciones, y se mantienen allí hasta el mes de noviembre. Durante la mayor parte del otoño y todo el invierno, los sementales no tienen ninguna relación con las yeguas y se suelen guardar, estabulados o sueltos, en las caballerías o prados bajos. Allí, reciben complementos alimenticios de trigo, avena o habas para que puedan conseguir su máximo potencial de cara a la próxima época de cubriciones que llegará en la siguiente primavera. Entonces, los animales se devuelven al monte con las yeguas.

Un semental comienza a cubrir cuando tiene más de tres años. Con esta edad hay que mantener separados los sementales y esto es especialmente importante si se

mantienen estabulados porque la rivalidad entre ellos es muy grande y podrían causarse importantes daños físicos. Un ganadero de la zona de Izki me decía lo siguiente mientras le acompañaba a revisar el estado de sus caballos en el monte:

He echado ahora un semental nuevo al monte y el otro día le vi la marca, ya se ha mordido con el otro. Si al semental le dejas con 20 yeguas no se deja escapar ninguna. Según van ellas andando ellos las rodean para que no se les marchen y van meando para marcar el territorio con la orina. Si una de las yeguas caga, él la huele y se *mea* encima y así el siguiente que llegué ya sabe que es suya (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

Por lo tanto, vuelvo a reiterar que la función principal del semental es la protección de la cuadrilla de yeguas, principalmente, de las amenazas de cualquier otro semental. Sin embargo, también se suelen dar casos en los que el propio semental rechaza a alguna de las yeguas de su cuadrilla y esto es un problema importante para el reproductivo porque supone que la yegua tendrá mayor dificultad a la hora de quedarse preñada. Me comentaba un ganadero que esto era bastante frecuente cuando a un caballo se le echaba una yegua joven aunque también podía ocurrir por otro tipo de preferencias innatas en el animal. A excepción de estos casos, por lo general, durante la época reproductiva no suele haber problemas para que los sementales cubran todas las yeguas de su cuadrilla. La tarea principal de los ganaderos en este momento es la de evitar que se produzcan lesiones si algún animal es rechazado y observar si existen reticencias por parte del caballo a la hora de cubrir a alguna yegua en concreto.

Es precisamente el manejo del semental el que más cambios ha vivido en los últimos años. Hasta la crisis de esta ganadería, la reproducción era totalmente controlada y se hacía en las paradas públicas de los pueblos y más tarde, en las paradas del estado. Ahora, la mayoría de ganaderos tienen como mínimo un semental de raza autóctona con el que cubren a todas las yeguas de su explotación. Por ello, actualmente es factible que las cubriciones se den en libertad y en la mayoría de los casos, no estén dirigidas.

La época de partos y cubriciones de las yeguas es la primavera y este periodo va de febrero a junio que es cuando se estimula la actividad sexual de yeguas y sementales. Tal y como he dicho, los ganaderos en esta época, sueltan sus sementales con las yeguas en los montes altos y sierras, los que han mantenido las yeguas en los prados cercanos al pueblo durante el invierno, esperan hasta la época de partos y cubriciones y entonces suben a todos juntos. De todas formas, vuelvo a reiterar que ambos casos implican que

la cubrición se produzca en libertad y este hecho difiere de las cubriciones controladas a través de las paradas de las explotaciones tradicionales.

Las yeguas se cubren en primavera y el tiempo de gestación es de 11 meses o *13 lunas* (Arturo Lopez, comunicación personal, 18 de septiembre de 2005). Por lo general, no es necesario separar a la yegua del grupo ni estabularla porque ellas mismas se retiran para el parto y buscan los lugares y el momento más propicio. Solo será necesario asistir un parto si existen problemas evidentes. Desde el punto de vista productivo, la época de partos es la más importante para los ganaderos. Este hecho es más destacable en el caso concreto de las yeguas ya que sólo tienen un potro por año y algunos años incluso, pueden quedarse *vacías* y no tener ninguno (Arturo Lopez, comunicación personal, 18 de septiembre de 2005; Víctor López, comunicación personal, 4 de junio de 2006; Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008). Que todos los potros nazcan en buen estado es un requisito fundamental para asegurar la productividad de la explotación. Por esta razón, durante esta época, los ganaderos que mantienen sus animales en el monte tienen que subir varias veces al día para hacer el seguimiento de los partos de todas sus yeguas. Además, como éstas suelen preferir parir de noche para evitar el ataque de algún depredador, durante la época de partos los ganaderos pasan incluso noches enteras en el monte tal y como lo hacían los yegüeros tradicionalmente. Sólo en el caso, eso sí, de que estimen que la yegua pueda necesitar ayuda o deseen hacer el seguimiento de cerca por algún otro motivo.

Víctor López me comentaba en este sentido que como antiguamente se dirigía el cubrimiento, el ganadero sabía casi con total seguridad cuándo iba a parir cada yegua. Entonces era más fácil controlar los partos. Ahora, con las cubriciones en libertad, no se puede saber con exactitud la fecha y esto requiere tener que hacer un control exhaustivo del estado de todas las yeguas de la explotación tanto en las cubriciones como en los partos. Como ejemplo de lo ardua que puede llegar a ser esta tarea, un ganadero me contaba que se había creado su propio sistema de control del parto de la yeguas que utilizaba eso sí, en casos especiales. En los casos concretos en los que una yegua es primeriza, ha tenido problemas para parir anteriormente o se cree que pudiera tenerlos en el presente, algunos ganaderos suelen preferir estabularlas para asegurarse un mayor control durante el proceso. Pero como el resto de tareas de la casa no permite permanecer en la cuadra durante las 24 horas del día pendiente del animal, cada ganadero se las ingenia como puede:

Algunas de las que tienen que parir las bajo, por lo menos sabes que van a parir en casa y si las tienes que acompañar pues las acompañas y estas tranquilo, sino tiene el peligro de que se les ahogue o no venga bien y así, ¡no estás tranquilo nunca!. Si la tienes en casa pues te levantas a las dos de la mañana, otra a las cuatro... ahora les ponemos un aparato, como una televisión que te lo pones en la mesilla, como las mujeres para ver el niño... le pones el aparatito, le enfocas la cámara y te despiertas a las dos y luego a las cuatro, a las seis y así desde la cama la controlas. Pero si de las cuatro a las seis ha parido y no te has enterado y lo ves vivo, ¡muy bien! Pero si no le ves porque se ha ahogado... ¡pues ya se ha fastidiado! Ahora como no sabes cuando se ha cubierto pues siempre tienes que estar... ‘haber cuando...’ porque ves que se mueve o por la urbe o ¡por lo que sea! (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

La edad productiva de las yeguas va desde los 3 años hasta los 20. Los sementales también empiezan a cubrir con 3 años aunque su edad reproductiva es inferior a la de la yegua. En ocasiones se utilizan sementales más jóvenes para cubrir a las potras también menores de 3 años que de esta forma se acostumbran y evitar así futuros problemas como el rechazo al que me refería más arriba. Sin embargo, esta medida sólo se toma en determinadas ocasiones porque atenta contra uno de los principios básicos en la ganadería para recria. Lo explica detenidamente el técnico de Asgaequino, Txema Garcia:

Cuando se dejan potras para recriar, para reponer las que por edad o accidentes a nivel productivo son bajas, pues hasta el tercer año no se cubren porque buscamos también que el animal se desarrolle completamente antes de entrar en el reproductivo porque el reproductivo es un lujo en todas las especies, pero en la producción animal y más cuando estamos hablando de una producción directamente relacionada con el ambiente, hay problemas igual de falta de alimentación y eso, repercute limitando al animal y la primera forma es... tengo que sacar adelante una cría y puede abortar tranquilamente por falta de alimentación, por malas condiciones o ¡por lo que sea! Porque hay que mantener lo fundamental, la vida del animal, pero bueno, el reproductivo es un lujo en este caso (Txema Garcia, 10 de septiembre de 2006)

Los potros se separan de sus madres con el destete, a los seis meses (hacia el mes de octubre). Que las yeguas se queden preñadas muy tarde puede resultar muy peligroso porque a la dificultad de encontrar alimento cuando el terreno está nevado y helado, habría que sumarle el hecho de que el animal tendría que amamantar a su potro recién nacido y todo esto, sin olvidar, que muy probablemente estuviera de nuevo encinta. Ante esta situación, es muy probable que en estado semi-salvaje, esta yegua terminara abortando o ella o su potro murieran debido al excesivo gasto energético

producido. Por esta razón es muy importante respetar los plazos establecidos por el manejo natural de esta ganadería.

Cuando los potros tienen seis meses se bajan al pueblo y se mantienen allí hasta que cumplen, más o menos, el año. Los potros se alimentan durante esta época tanto en los pastos bajos cercanos al pueblo como mediante suplementos tales como trigo o avena. Cuando finaliza este periodo, la primavera siguiente de su nacimiento, se seleccionan los potros que serán para venta y los que se dejarán para recria. Las potras que se destinan para recria son las más fuertes, tienen mejores formas o proceden de una madre especialmente buena. En el caso de los potros, aunque no suele ser lo habitual, también se puede dejar algún potro para semental, sobre todo si tiene una genealogía muy buena y se estima que puede ser mejorante de la raza. Sin embargo, tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, existe un centro de testaje ubicado en Izki cuyo objetivo es seleccionar y criar los mejores potros de la raza y ofrecerlos a los ganaderos de Asgaequino para que continúen con la labor de mejorar la raza local.

Volviendo de nuevo al tema del manejo, por lo general, el ganadero suele subir una o dos veces al día al monte a ver el ganado aunque tal y como he dicho, durante la época de partos y cubriciones la frecuencia y el tiempo suele ser mayor puesto que es el momento más importante de todo el proceso productivo. En este sentido, los cambios vividos en los últimos años en el medio rural han mejorado considerablemente la calidad de vida de estos ganaderos y este hecho se aprecia, por ejemplo, en el caso concreto que me contaba un informante:

Esto a pie... ¡mil veces! Ahora ya porque tienes *cacharros*¹²⁸ pero antes todos a pie. Tuve una moto también y andar con la moto ¡era la leche!, me daba muchas vueltas al monte pero ya andar uno sólo en moto también... te pegas algún golpe con una piedra... o la pierna o el brazo... Pero antes, antes te hacías el bocadillo y para las siete o las ocho de la mañana, cuando ya habías acabado con todo el ganado de casa, te venías (*al monte*) y volvías a casa pues para las cinco que era también cuando el otro ganado te bajaba para la cuadra (Victor Lopez, comunicación personal, 4 de junio de 2006)

Antes de la introducción de este tipo de vehículos en las explotaciones de equino que como ya hemos visto además, era una actividad complementaria de la agricultura o

¹²⁸ Nombre con el que denomina a los vehículos 4X4 con los que la mayoría de los ganaderos de montaña suben a ver el estado de sus animales en la actualidad

la ganadería mixta con bovino o ovino, subir a mirar las yeguas al monte les llevaba casi todo el día a los ganaderos. Vuelvo a reiterar que se trata de una ganadería semi-salvaje que normalmente no necesita especial atención o cuidados, sin embargo, durante la época de partos y cubriciones debido a su manejo extensivo, les supone más trabajo a los productores justamente cuando las condiciones de acceso, además, son más difíciles.

Cuando el ganadero sube al monte a ver a sus animales, éste realiza la escucha de los cencerros para proceder a su localización tal y como lo he explicado en el capítulo 6. El ganadero siempre sube con una bolsa de sal gorda porque resulta un reclamo importante para las yeguas que debido a su manejo y alimentación, andan necesitadas de minerales. Por ello, cuando caminamos por los montes de Álava suele ser bastante habitual encontrarse con alguna que otra *saladera*, piedras planas ubicadas estratégicamente en los lugares donde pasta habitualmente la ganadería equina y la bovina. Un día realicé trabajo de campo con un ganadero de la zona de Izki y le acompañé a visitar a sus yeguas que estaban en los montes cercanos al puerto de Okina donde hay dos o tres saladeras de éstas. El ganadero no tuvo que adentrarse mucho en el monte porque en cuanto llegó y comenzó a llamarlas desde donde estaban estas saladeras, todas sus yeguas comenzaron a acercarse. La imagen fue impresionante porque al bajarme del *todoterreno*, nada me hacía pensar que allí pudiera haber yeguas. Sin embargo, en muy poco tiempo, distintas cuadrillas comenzaron a acudir a la llamada de Víctor. Aún recuerdo cómo salían con paso ligero de las zonas boscosas en busca de la tan apreciada sal y una vez la habían engullido, volvían por el mismo camino desapareciendo de nuevo entre el follaje. Fue como una imagen fantástica, algo extraordinario. Las yeguas sólo permanecieron a nuestro alrededor el tiempo que les costó ingerir la sal pero éste fue suficiente para que el ganadero hiciera el recuento y echará un vistazo al estado general de las mismas. Incluso mientras repartía la sal entre las yeguas representes, Víctor López me explicaba los beneficios de la misma para la ganadería de montaña en general. Me explicaba que como estos animales se alimentan de pasto necesitan este aporte de minerales que les ayuda a digerir mejor la comida y por esta misma razón, los potros que se alimentan de leche no comen sal, ésta sólo es para las yeguas adultas y los sementales cuando permanecen en el monte.

En definitiva, si tenemos en cuenta el tipo de manejo que se hace actualmente de la ganadería equina podemos concluir que ésta no difiere notablemente del que se hacía

tradicionalmente. El Caballo de Monte del País Vasco representa una ganadería semi salvaje que requiere un tipo de manejo particular, bastante similar, tal y como se incluye en la reglamentación del estándar racial, al sistema extensivo tradicional de aprovechamiento tradicional de sierras, montes y praderas. Este hecho va a ser decisivo a la hora de establecer las conexiones culturales que se hacen actualmente entre este animal y la forma de vida tradicional así como el uso y explotación del territorio en la montaña. Este tipo de manejo ayuda notablemente a la construcción del Caballo de Monte del País Vasco como patrimonio cultural de las zonas de montaña de Álava porque subraya y reitera su conexión con la forma de vida tradicional del lugar.

8.5. Situación actual de la raza del Caballo de Monte del País Vasco

Tras la mejora y el reconocimiento institucional de la raza del Caballo de Monte del País Vasco, a partir de 1999 se emprende una nueva etapa dirigida al fomento de la misma. Esta etapa en la que nos encontramos actualmente, se caracteriza por el emprendimiento de diferentes acciones y actividades dirigidas tanto a la mejora morfológica de la raza como sobre todo, a su consolidación ganadera. Pero además, tal y como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de este trabajo, el arraigo social de la misma mediante la construcción patrimonial de esta raza autóctona será también una estrategia fundamental para el citado proyecto.

8.5.1. Evolución censal

Un breve repaso a la evolución censal de esta ganadería en los últimos años nos ofrece una idea comparativa más clara sobre su realidad actual.

El primer censo exhaustivo sobre el caballo de monte de Álava se recogió en 1984, coincidiendo con la creación de la propia asociación Asgaequino. Desde entonces, la asociación ha elaborado una memoria anual de sus actividades donde, entre otras cosas, se recogen datos cuantitativos sobre número de cabezas, número de explotaciones, número de crías, etc. A continuación recojo los datos censales de diferentes años relativos a toda la provincia de Álava.

AÑOS	Nº EXPLO.	Nº YEGUAS	Nº POTRAS 1 A 3 AÑOS	Nº SEMENTALES	TOTAL CABEZAS
1984	82	722	348	46	1116
1985	86	803	435	48	1286
1986	88	844	511	58	1413
1987	90	908	574	54	1536
1988	106	1148	588	67	1803
1989	109	1243	598	72	1913
1990	112	1401	584	81	2066
1997	87	1377	327	105	1809
1998	85	1403	281	100	1784
1999	84	1476	306	111	1893
2000	82	1517	285	112	1914
2001	79	1465	212	114	1791
2002	78	1509	216	111	1829
2003	76	1486	281	116	1883
2004	80	1553	359	124	2036
2005	79	1511	318	125	1954
2006	78	1686	298	132	2116

Elaboración propia. Fuente: Asgaequino

Algunas de las conclusiones que se derivan de los datos anteriores se pueden resumir de la siguiente manera. Por un lado, vemos que existe un incremento anual bastante progresivo en lo relativo al número total de cabezas de ganado equino de monte en la provincia. Sin embargo, resulta muy llamativo el salto negativo que se aprecia entre los datos de 1990 y los siguientes que se recogieron en 1997. Lo cierto es que en esos siete años se dio un descenso considerable del número de explotaciones dedicadas al sector equino en Álava que terminó repercutiendo también en el número total de cabezas. A pesar de que la tendencia de los últimos años, tanto en este sector como en el resto de sectores, es la disminución del número de explotaciones y el aumento del tamaño de las existentes, lo cierto es que durante la década de 1990 se produjo una disminución general tanto de las explotaciones como del número total de cabezas. Una explicación posible a este hecho es que durante esa misma década, en comarcas como Montaña Alavesa se vivió un *boom* ganadero reseñable con motivo de las diferentes ayudas que a nivel europeo se ofrecían para el fomento de este sector. Las especies que mayor desarrollo tuvieron dentro de este contexto fueron la ovina y la bovina (Madrid Ruiz 2003:100) hecho que, indirectamente, también produjo la pérdida de otras. Además de esto, la crisis del nematodo de la patata a la que me refería anteriormente, contrajo que aquellas explotaciones agrícola-ganaderas que no

consiguieron reestructurarse¹²⁹ a las nuevas exigencias del sistema, desaparecieran. Si a todo esto le sumamos la falta de relevo generacional que se vive en el agro alavés y especialmente, en zonas como las de la montaña, entonces tenemos varias de las situaciones que confluyeron para producir este devenir negativo de la ganadería equina durante esta época.

La única cifra que sí aumentó en el mismo periodo es la relativa al número de sementales. Este hecho está estrechamente relacionado con las diferentes acciones y programas dirigidos a la mejora racial desarrollados por la asociación. Los viajes realizados a otras zonas europeas de larga tradición en equino de tiro y de carne en busca de los mejores sementales dieron como resultado el incremento de esta sección. Este hecho se hace más relevante si tenemos en cuenta que tradicionalmente, el número de sementales era bastante pequeño y que éstos se concentraban, casi exclusivamente, en las paradas públicas. Con un único semental se cubría un gran número de yeguas y teniendo en cuenta que estos animales permanecían estabulados casi todo el año, su mantenimiento resultaba bastante caro. Por esta razón, muy pocos ganaderos tenían sementales propios y su número total siempre ha sido, lógicamente, considerablemente inferior al número de yeguas. Con la mejora e incremento de los recursos de las explotaciones equinas que supuso la creación de la asociación Asgaequino junto con el cambio en el sistema de cubriciones que pasó de las cubriciones totalmente controladas de las paradas a las cubriciones no controladas actuales que se dan en completa libertad, el número de sementales por explotación aumentó. Ahora, la mayoría de los ganaderos tienen, por lo menos, un semental propio que durante la época de cubriciones se echa al monte con las cuadrillas de yeguas que suele cubrir al completo, en este estado semi-selvaje.

Los datos anteriores son relativos a la provincia en su totalidad. A partir de 1990, estos datos además se plasmarán también por zonas lo cual ofrece un mayor acercamiento a la realidad de la montaña que por otro lado, es la zona con mayor tradición y número de cabezas de ganado de toda la provincia, incluso del País Vasco. En el siguiente cuadro recojo los datos del censo elaborado por Asgaequino relativo a la comarca de Montaña Alavesa en los años que se indican.

¹²⁹ Recordemos que las explotaciones que perduraron a partir de 1960 fueron sólo aquellas que pudieron reconvertirse ante el nuevo modelo productivo que prohibía determinadamente la producción de patata en toda la comarca.

AÑOS	Nº EXPLO	Nº YEGUAS	Nº POTRAS	Nº SEMENTALES	TOTAL CABEZAS
1990	30	421	204	26	651
2004	23	459	109	39	607
2005	22	419	95	38	552
2006	22	461	88	39	588

Elaboración propia Fuente: Censos de Asgaequino

Si reparamos en la evolución del sector vemos que en líneas generales, es bastante similar a lo que ocurre en el resto de la provincia. Sin embargo, cabe destacar un detalle en este sentido y es que a partir de 1990, el número total de cabezas sufre un ligero descenso continuo mientras que sobre todo en los últimos años, en el resto de la provincia se está viviendo el aumento. En cualquier caso, la representabilidad de esta zona de montaña es ineludible ya que alrededor del 30% del número de cabezas total de toda la provincia se encuentran aquí. Además, el número de explotaciones también representa el 30% de toda la provincia. El resto de explotaciones y cabezas de ganado se distribuyen por otras seis zonas que son Aiara, Zuia, Cuartango-Valdegovía-Urkabustaiz, Barrundia, Agurain y Aramaio. Con este dato quiero subrayar, una vez más, la representatividad que las zonas de montaña de Izki y La Bitigarra, particularmente, muestran frente al resto.

8.5.2. El Centro de Testaje de Markinez

En el presente capítulo me he referido en varias ocasiones al Centro de Testaje de Markinez. Actualmente, representa una institución característica de la fase actual de producción de la ganadería equina de montaña Surgida tras el proceso de reestructuración del sector en las zonas de montaña de Álava. Al centro asisten ganaderos de otras zonas de la provincia aunque su ubicación geográfica (pueblo de la zona de Izki) es un aspecto importante a tener en cuenta en la presente investigación.

El Centro de Testaje de Sementales de Caballo de Monte del País Vasco surgió como propuesta de Asgaequino y se fundó en el año 2003 con la ayuda económica del Departamento de Agricultura y Ganadería de la Diputación Foral de Álava. Tal y como el mismo nombre indica, este centro consiste básicamente en someter a control o prueba a los animales allí producidos siguiendo siempre las directrices estipuladas por el reglamento que regula la mejora genética de esta raza publicado en 1999.

Para mostrar mejor en qué consiste exactamente este centro de testaje recojo una de las primeras propuestas de creación del mismo producidas por Asgaequino (2003). Este documento resulta interesante porque en él se recogen las bases y principios impulsores del mismo:

Como ayuda a la identificación y difusión de los machos mejorantes que indica el Plan de Mejora Genética de la Raza, los ganaderos vemos la necesidad de crear una Estación Individual de Testaje de sementales. Las finalidades son claras: el Centro debe ofertar productos con una GARANTIA SANITARIA Y GENÉTICA a los ganaderos de la Raza.

Objetivos del centro de testaje:

Realizar el testaje de machos, mediante la obtención de diversos índices que permitan la valoración objetiva de los mismos.

Difusión de productos con garantía sanitaria y genética entre ganaderos del sector.

Evitar la dependencia de otros países en la compra de sementales y material genético.

En esta primera parte del documento vemos, por un lado, que el centro de testaje es un instrumento que se enmarca dentro de las actividades que la asociación, con ayuda de la administración, desarrolla con el objetivo de mejorar la raza. Tal y como vengo mencionando, el empleo de sementales sanitaria y genéticamente óptimos, es un requisito fundamental en el proceso de mejora del Caballo de Monte del País Vasco. Desde que dio comienzo la recuperación y mejora sistemática de la raza a partir de la década de 1980, esto se conseguía mediante la importación de ejemplares de zonas de producción europeas. En este sentido, uno de los avances más importantes conseguidos con el Centro de Testaje es la consecución de sementales mejorantes de la raza Caballo de Monte del País Vasco, evitando así la dependencia de razas foráneas. Por ello, la creación de este centro supone un nuevo salto cualitativo en lo que a la mejora y promoción de la raza de Caballo de Monte del País Vasco se refiere. El mismo documento continúa diciendo:

Presupuesto de funcionamiento:

Las cantidades corresponden a los 24 meses de testaje, considerando que los animales entran con una edad de 6 meses. Hay que añadir los gastos de selección de animales.

Propuesta: zona Montaña Alavesa

Esta propuesta establece un canon por animal según tramo de edad de 6 a 18 meses, 60,10€ mes/cabeza, de 18 a 24 meses de 90,15€ mes/cabeza, de 4 a 30 meses de 120,0€ mes/cabeza.

Concepto

Compra de animales	4.807.98€
Alimentación y cuidados (16 meses)	10.096.80€
Seguro-Imprevistos	1.502.49€
TOTAL	16.407.7€

Coste/animal (8 cabezas) 2.050.91€

Condiciones de estancia

Los animales estarán en buenas condiciones de higiene, alimentación y bienestar animal, con supervisión de una comisión que visitará el centro para comprobar el cumplimiento de las mismas.

PLAN DE GASTOS Y CALENDARIO DEL CENTRO DE TESTAJE DESDE OCTUBRE 2003

Año	E	F	M	A	My	Jn	Jl	Ag	Sp	O	N	D	Gastos	Ingreso	TOTAL € Acumul.
2003 Lote 1										Compra 4.808	480,8	480,8	5.769,6		5.769
2004 Lote 1	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	721.2	721.2	721.2	6.490,8		12.260
2004 Lote 2										Compra 4.808	480.8	480.8	5.769,6		18.030
2005 Lote 1	721.2	721.2	721.2	916.60	916.60	916.60	916.60	916.60	916.60	Venta 12.019,95			7.663,2	12.019,95	25.693 13.674
2005 Lote 2	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	721.2	721.2	721.2	6.490,8		20.164
2005 Lote 3										Compra 4.808	480.8	480.8	5.769,6		25.934
2006 Lote 2	721.2	721.2	721.2	916.60	916.60	916.60	916.60	916.60	916.60	Venta 12.019,95			7.663,2	12.019,95	33.597 21.578
2006 Lote 3	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	480.8	721.2	721.2	721.2	6.490,8		28.068
2006 Lote 4										Compra 4.808	480.8	480.8	5.769,60		33.839

Elaboración propia. Fuente: Memoria Asgaequino 2003

Partiendo de los datos de este informe podemos apreciar más claramente en qué consiste este centro. Lo primero que tenemos que tener en cuenta es que en tanto en cuanto el ganado equino exige un manejo semi-salvaje, los gastos no se derivan principalmente a la creación de infraestructuras tales como construcciones destinadas a su estabulación. Sí que existen cobijos para ellos pero una de las exigencias fundamentales del centro de testaje es que conste de amplios prados para que los animales puedan pastar en libertad como característica fundamental de su manejo.

Tal y como se cita en los datos anteriores, anualmente ingresarán en el centro ocho potros que la comisión calificadora compuesta por técnicos de Sergal y miembros de la Junta Directiva de Asgequino, seleccionan entre todas las explotaciones que componen Asgaequino. Uno de los requisitos fundamentales de los animales será que éstos estén inscritos en el registro del árbol genealógico de la raza anteriormente citado. Vista la procedencia genética de los animales, entre todos ellos se seleccionarán los ocho mejores ejemplares de toda la provincia. Una vez seleccionados se llevarán al centro de testaje. El criterio utilizado en el mismo es que los ocho ejemplares se críen en las mismas condiciones para que luego, cada uno se desarrolle tanto como se lo permita su origen genético. La estancia mínima es de 24 meses y cuando estos ejemplares se subasten (tal y como veremos más adelante), estarán cerca de la edad idónea para comenzar a cubrir yeguas, tres años, aproximadamente.

En la tabla de gastos también se recogen claramente citadas las tres tareas principales y diferentes que este centro de testaje desarrolla durante un año. La primera de ellas es la compra de los ocho ejemplares que van a componer el lote. La comisión responsable del centro visita las diferentes explotaciones de equino de toda Álava y selecciona los ocho mejores ejemplares que han nacido ese año para llevarlos al centro de Markinez. El lote nuevo de animales entra al centro hacia octubre, una vez que se produce el destete de los mismos¹³⁰. La siguiente actividad que se desarrolla en dicho centro es el mantenimiento del lote que fue comprado el año anterior. Hay que recordar que la estancia mínima de los lotes en este centro es de 24 meses por lo que en el mismo coincidan sementales de diferente nivel de desarrollo. Volviendo una vez más a

¹³⁰ Cuando los animales tienen unos 6 meses ya que tenemos que recordar que la época de partos y cubriciones comienza con la primavera, a finales de febrero o marzo

las características del manejo, lo habitual es que de forma natural estos caballos se organicen en cuadrillas por grupos de edad. Finalmente, en un mismo año puede darse un tercer nivel de actividad con el lote más veterano del centro. Esta actividad es la venta de esos sementales entre los ganaderos de la asociación. Tal y como afirma la filosofía del centro, los animales que han pasado los 24 meses estipulados en el mismo, ya han conseguido su máximo rendimiento y llega el momento de obtener los beneficios de dicha estancia mediante la venta o mejor dicho, subasta, de los mismos entre los ganaderos. Se cierra así el círculo y finaliza el proceso necesario para proceder a la mejora de esta raza autóctona que hasta 2003 se realizaba con las mejores yeguas de la raza y ejemplares mejorantes de razas foráneas. Ahora, además de las yeguas, los sementales también son locales y proceden de la propia raza Caballo de Monte del País Vasco. Este hecho es de suma relevancia en el proceso de recuperación y mejora del Caballo de Monte del País Vasco por lo que el centro de testaje de Markinez y más concretamente, la subasta de sementales, representa actualmente una institución fundamental para el desarrollo de esta actividad en la zona.

8.6. Ejemplo etnográfico sobre una estrategia para la construcción postradicional del Caballo de Monte del País Vasco: la subasta de sementales del Centro de Testaje de Markinez

El 22 de abril del 2006 asistí a la segunda subasta a precio cerrado de lote de sementales realizada en el Centro de Testaje de Markinez (ver Anexo nº4). Normalmente, las subastas se hacen en primavera mientras que la compra de lotes es en octubre. En cualquier caso, este día tuve la oportunidad de comprobar *in situ* en qué consistía el eslabón final de este proyecto, aquel que le daba sentido a todo el proceso anterior. A saber, la forma en la que los ganaderos adquirirían los mejores sementales de la raza Caballo de Monte del País Vasco. Tal y como pude comprobar y demuestro a continuación, el evento guarda relación con la diversidad de actividades culturales y económicas desarrolladas en las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa a partir de la década de 1980 cuya finalidad es la revitalización de este espacio. La subasta se caracteriza por articular elementos tradicionales representativos de la vida local (el lugar, el discurso, los animales, etc.) junto con otros actuales tales como la presencia institucional, la tecnificación de la producción, etc. Expongo la etnografía del

evento por considerarlo un componente importante dentro de la amalgama de acontecimientos de reciente creación que envuelven el proceso de reestructuración del tejido sociocultural local y la recuperación (construcción) de la ganadería equina en esta zona de montaña.

El ganadero y presidente de Asgaquino así como el veterinario de Sergal y secretario de la misma asociación me invitaron a este evento. Tal y como ya he indicado se celebró el sábado 22 de abril a las doce del mediodía en el frontón del pueblo de Markinez. Había unas 50 personas reunidas, la gran mayoría, agricultores y ganaderos de toda la provincia y especialmente, de las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa. Además de los anteriores, también cabe destacar la presencia de la institución alavesa como el Diputado de Agricultura y Ganadería, la directora de dicho Departamento así como diferentes técnicos del mismo.

Cuando llegué me dirigí hacia el presidente de Asgaequino que estaba con la directora del Departamento de Agricultura y Ganadería y dos veterinarios de Sergal. Había cierto movimiento porque era la hora de dar comienzo al evento y aún faltaba la megafonía así que decidí dejar para más tarde la conversación con ellos por encontrarse en plenos preparativos. Entonces me acerqué a ver a los animales. Éstos estaban atados en ocho columnas diferentes del frontón y tenían un número considerable de gente a su alrededor. En este momento, resultaron muy interesantes las conversaciones que los ganaderos, apoyados en sus bastones, mantenían entre ellos mientras observaban detenidamente los ejemplares expuestos. Las conversaciones giraban tanto en torno a la morfología de los animales como a su carácter. Algunos empleaban su palo para empujar y provocar así que los animales se movieran y poder indicar mejor al resto, sus características. Lo cierto es que esta última imagen se repite en todas las ferias, mercados y subastas a los que he asistido. Es el ambiente típico de las reuniones ganaderas de este estilo.



Elaboración propia. Potros subastados en Markinez aliviando su tensión. Al fondo, ganaderos de la zona conversan sobre las características de los dos animales.

En el caso concreto de estos ocho sementales de capa castaña (tal y como indica el estándar racial) no llegaban a los tres años y aún necesitaban más tiempo para desarrollarse pero ya se podían apreciar claramente las cualidades y los potenciales de cada uno de ellos. Los animales, como sementales de una raza semi-salvaje que eran, estaban bastante nerviosos. Alguno de ellos, incluso, mostraba en ocasiones algún ademán de agresión con sus cuartos traseros y por ello, la mayoría de los asistentes evitaban ubicarse en la parte posterior de los mismos. Sin embargo, en una subasta de este tipo, nada pasa desapercibido y estas reacciones que presentan los animales también son considerados por los posibles adjudicatarios. Además de los aspectos relacionados con su carácter, otro aspecto fundamental es su morfología. La selección previa realizada hace 17 meses para determinar qué ejemplares introducir en el centro, había asegurado ya la calidad de los mismos. Por ello, los ocho ofrecían una representación significativa de las características idóneas de la raza; animales espléndidos de pecho ancho, patas cortas, fuertes y peludas, cabeza cuadrada... animales de aptitud cárnica, en definitiva.

Había un cartel colgado al lado de cada animal expuesto donde se indicaba el valor económico atribuido al mismo para participar en la subasta. Esta cantidad variaba según el nivel de desarrollo de cada ejemplar. El precio más alto de la subasta, el del ejemplar de mejor aptitud física, eran 1.500 euros. De ahí en adelante el valor decrecía hasta llegar a los 1.000 euros del animal peor tasado. Aún así, no debemos olvidar que

este animal, a pesar de ser el peor valorado de los ocho, seguía siendo uno de los mejores de la raza de toda la provincia tal y como lo había acreditado la comisión del centro cuando lo seleccionó para su ingreso en el mismo.



Elaboración propia. Uno de los 8 potros subastados en Markinez el 22 de abril del 2006 con su correspondiente cartel identificativo.

Cuando el presidente de Asgaequino terminó la entrevista que los periodistas del programa de la televisión autonómica ETB, Sustraia, le estaban haciendo, se acerco a saludarme. También aprovechó para presentarme algunas personas relacionadas con el mundo de la ganadería equina en Álava que hasta entonces no había tenido ocasión de conocer como la directora del Departamento de Agricultura y Ganadería de la Diputación Foral de Álava, Virginia Salazar o al técnico del mismo departamento, Koldo Perez. A partir de ese día, éste último resultó ser además, un informante muy importante para esta investigación ya que tiene un especial interés en el caballo de monte motivado no sólo por su profesión sino por una vocación personal hacia los estudios culturales que tienen que ver con la montaña y su gestión comunal. Pérez que es además natural del mismo pueblo de Markinez, ha vivido esta realidad en su comunidad de origen y su profesión actual le ha permitido ampliar la perspectiva y darse cuenta de que la producción equina en la zona puede ser un importante

instrumento para el desarrollo local. La existencia de pastos comunales en toda la provincia la convierten en un lugar idóneo para el desarrollo de esta ganadería y por ello, podría convertirse en una provincia especialmente rentable en este sentido, sobre todo, si tenemos en cuenta que la carne de potro se consume habitualmente en países europeos vecinos como Francia, Italia, Alemania, etc. Además, Koldo Pérez me habló de Graciano Baroja, natural también de Markinez quien más adelante también se convertirá en uno de mis informantes más relevantes por su conocimiento sobre esta ganadería y la forma de vida local.

En relación al evento descrito, a las doce y cuarto comenzó la subasta. En una mesa de madera plegable con dos sillas y una megafonía ubicada más o menos en medio del frontón, estaban el técnico de Sergal, Txema Fernandez y José Mari Bengoa, presentador del citado programa televisivo Sustrai y fiel colaborador con la producción equina en la provincia. Bengoa ha sido también el presentador de numerosos concursos morfológicos de esta raza celebrados anualmente con motivo de la festividad del Día del Caballo.

La subasta comenzó con el registro de los ganaderos que querían optar por un ejemplar. Aquel año se apuntaron doce ganaderos para optar por los ocho ejemplares subastados. Cuando todos los solicitantes ya estaban inscritos se procedió al sorteo del número indicaría el orden para comenzar a elegir.

Uno a uno, los ganaderos fueron sacando un número de una bolsa. Había tantos números como solicitantes y el número que les salía indicaba el orden con el que iban a poder elegir animal. Había una gran expectación entre los asistentes y cuando uno de los ganaderos sacó el número 1, la gente empezó aplaudir. Sin embargo, ocurrió un acontecimiento curioso con este hombre. Al parecer, el hombre se acercó a la mesa y discretamente comunicó a los responsables de la misma que no quería comprar ningún ejemplar. Este hecho indignó a más de uno ya que consideraron que siendo el primero en poder elegir no se entendía su reacción ni tampoco por qué se había apuntado entonces. Por lo tanto, el primero en elegir, finalmente, fue el que sacó el número dos, Víctor López, un ganadero de Okina y fiel informante en mi investigación.

Una vez estipulado el orden de elección de los ganaderos participantes, se dio comienzo al proceso selectivo. El procedimiento era el siguiente: el ganadero que le tocaba elegir iba desde la mesa del registro hacia donde se encontraban atados los animales. La gente seguía al ganadero porque suscitaba un gran interés entre los

asistentes la forma en que éste inspeccionaba todos los potros, los movía con su palo de un lado para otro y finalmente, le comunicaba su decisión a Bengoa quién al mismo tiempo, lo comunicaba al técnico que estaba en la mesa y tomaba nota.

A medida que los primeros iban eligiendo, algunos de los ganaderos que habían quedado en peor posición para elegir renunciaron así que al final de la subasta, a pesar de que inicialmente se hubieran inscrito doce ganaderos para ocho potros, quedaron dos animales sin subastar. Una vez comprobado que ninguno de los inscritos inicialmente quería adjudicarse aquellos animales, José Mari Bengoa comunicó por megafonía que cualquiera de los presentes que lo desearamos, podíamos optar por los mismos.

Los dos ejemplares rechazados por los ganaderos solicitantes mostraban cualidades morfológicas y de carácter poco valoradas por los mismos. Uno de ellos era considerablemente más pequeño que el resto y el otro, se mostraba excesivamente nervioso. A pesar de que ambas cualidades no suelen ser del gusto de los ganaderos, en poco tiempo estos potros también fueron adjudicados a personas inicialmente no inscritas en la subasta.



Elaboración propia. Tras la subasta, el primer ganadero adjudicatario (del pueblo de Okina) posa con el potro adquirido.

Cuando terminó la subasta, cada ganadero adjudicatario cogió su animal y lo paseó por los alrededores para comprobar tanto sus cualidades como para que el resto de los presentes también pudieran observarlas. Algunos de los asistentes se acercaron a los compradores, comentaron con ellos las características del animal adquirido, otros, aprovechamos además, para sacar fotos.

Este evento que se celebra anualmente en Markinez, representa en la actualidad un acontecimiento importante para el proceso de producción y mejora del Caballo de Monte del País Vasco. La subasta es el resultado de un proceso de tecnificación envuelto en un ambiente tradicional tanto por el lugar, la representación de sus protagonistas, el discurso empleado, etc. La producción de sementales autóctonos supone además la etapa final del proceso de recuperación de esta raza equina ya que asegura la localización de principio a fin del proceso.

8.7. Conclusión

La ganadería equina en las zonas de montaña de Álava fue uno de los sectores más perjudicados por el proceso de modernización del agro alavés por tratarse de una actividad totalmente arraigada a la forma de vida tradicional y la economía moral propia de estos pueblos, tal y como demuestro en el capítulo 6. La ganadería equina no consiguió adaptarse a las exigencias del nuevo contexto socioeconómico porque esta raza había perdido su función original. Ya no se requerían animales de trabajo en las tareas agrícolas. Tampoco fue posible su refuncionalización en actividades deportivas o lúdicas ya que se trata de una raza de monte muy rústica y con temperamento esquivo.

El declive de la ganadería equina de las zonas de montaña de Álava a partir de 1960 produjo que en pocos años, la raza de caballo de monte alavés se encontrara en peligro de extinción. Sólo algunos ganaderos habían mantenido en sus explotaciones unos pocos ejemplares motivados por razones más sentimentales que económicas. En este sentido, estos ganaderos de las zonas de Izki y La Bitigarra actuaron como guardianes de la tradición (Giddens 1997:83) y precisamente esta actitud romántica hacia la yegua de monte alavés fue la que hizo posible su posterior revitalización. La recuperación y mejora de la raza equina local a partir de las pocas yeguas que habían sido guardadas a modo de reliquias como símbolos de un modelo de sociedad también extinguido, tuvo lugar precisamente en este contexto postradicional.

La intervención dirigida a recuperar la raza equina local a partir de mediados de 1980 estuvo motivada en un primer momento por intereses predominantemente identitarios y patrimoniales. Tal y como se explica en el capítulo anterior, la yegua de monte alavés pasó a formar parte de la amalgama de elementos del lugar recuperados como símbolos locales por la nueva comunidad rural. Por su parte, la administración consideró que la patrimonialización de este animal como símbolo del lugar favorecía la creación del modelo de espacio rural multifuncional. La multifuncionalidad del espacio rural era una idea emergente en las políticas agrarias y rurales europeas. La misma consiste en mantener una visión holística de este espacio y no relegar su desarrollo exclusivamente al ámbito agrícola y ganadero, sino promocionar otras actividades relacionadas con el campo de lo social y lo cultural. En contraposición, el interés de los ganaderos iba más allá del aspecto meramente identitario, éste era también económico. Por ello, a partir de 1984 cuando se creó la Asociación de Ganaderos de Equino de Álava, aquellos ganaderos que la componían comenzaron a desarrollar un proceso de tecnificación racial que unos años más tarde (en 1999) dio como resultado la consolidación del Caballo de Monte del País Vasco. Sin embargo, a pesar de esa mejora racial a partir de los pocos y mal desarrollados ejemplares de yegua de monte existentes, su manejo semi-salvaje permaneció inmanente. Este hecho contribuyó también a reforzar de manera significativa la unión simbólica entre caballo, monte y comunidad local.

La mejora del morfotipo de la raza local emprendida por los ganaderos asociados de la zona con la ayuda económica y técnica de la Diputación Foral de Álava, vivió dos etapas diferentes. La primera fase abarcó desde 1984 hasta 1990 y estuvo orientada hacia la recuperación y mejora de los pocos ejemplares de yeguas autóctonas que quedaron en la zona tras la crisis del sector. Para ello se cruzaron con sementales de otras razas de tiro y de aptitud cárnica procedentes de Europa; principalmente el caballo Bretón, el Comtois, el Ardanes de Francia y el caballo Belga. Por ello afirmo que no se trató de la recuperación sino de la reconstrucción de la raza de caballo de monte alavés. En cualquier caso, hacia 1990 ya era posible establecer ciertas características y cualidades comunes entre la mayoría de ejemplares inscritos en Asgaequino dando así lugar a la segunda fase de la recuperación que identifiqué como la etapa de institucionalización del sector. Este esfuerzo por parte de los ganaderos de la zona por mejorar y estabilizar la producción equina local produjo que en 1999, el Departamento

de Agricultura y Pesca del Gobierno Vasco aprobara la reglamentación específica de la raza equina Euskal Herriko Mendiko Zaldia – Caballo de Monte del País Vasco. Además de su reconocimiento como raza autóctona también, se crearon otros instrumentos dirigidos a consolidar la reproducción de la misma tales como el Árbol Genealógico o el Centro de Testaje de sementales. A pesar de todo lo anterior, la tecnificación de la producción de la raza equina local se produjo de manera simultánea a la recuperación del discurso tradicional sobre el animal. El mantenimiento de su manejo semi-salvaje contribuyó también a ello. De esta forma, el Caballo de Monte del País Vasco ha continuado representando un importante símbolo territorial y comunitario de estas zonas de montaña de la misma manera que lo era para la comunidad tradicional la yegua de monte alavés. Ahora además es también un importante referente externo gracias a ciertos eventos tales como la celebración anual de una fiesta dedicada al caballo en la zona (a la misma me remito en el capítulo 11) o la celebración de la subasta de sementales del Centro de Testaje de Markinez (descrita en el presente capítulo).

He recogido la etnografía sobre la subasta del Centro de Testaje celebrada en el pueblo de Markinez porque condensa de manera muy clara esta fusión entre los aspectos técnicos y tradicionales que envuelven actualmente la producción del Caballo de Monte del País Vasco en las zonas de montaña de Álava. La subasta de sementales de Markinez es un poliedro que conecta distintas realidades que se pueden resumir de la siguiente manera; las y los ganaderos, la audiencia y la administración. La estructura y la forma otorgan al evento carácter tradicional a pesar de que la primera subasta de este tipo se celebró reciente, en el año 2006. Pero en realidad, al igual que la reunión de la Junta de Izki analizada en el capítulo 6, la subasta representa un fenómeno liminoide (Turner 1982) con carácter performativo cuyo objetivo es la consecución de objetivos tanto de interés identitario como económico.

En cualquier caso, esta conexión entre Caballo de Monte del País Vasco y tradición, no sólo emerge en eventos puntuales como la subasta o la fiesta. En realidad, el animal representa en sí mismo un símbolo condensado tanto del lugar de producción (la montaña) como de la comunidad local productora (también del conocimiento tradicional que de la misma emana). Este hecho se explica en gran medida gracias a sus características morfológicas pero sobre todo, tal y como vengo reiterando, a su particular manejo. El Caballo de Monte del País Vasco, como su antepasado directo la

yegua de monte alavés, es un ganado perfectamente adaptado al medio en el que vive; las zonas de montaña de Álava. Se trata de un animal voluminoso y musculoso. Sus extremidades son cortas y robustas y éstas le permiten transitar por este relieve intrincado, incluso cuando está nevado. Tiene un largo tupé que le protege la cara del agua y el frío en el duro invierno. Se caracteriza también por sus prolongados bigotes que le permiten ingerir, sin dañarse los labios, ramas y arbustos espinosos abundantes en esta zona. En definitiva, el Caballo de Monte del País Vasco se caracteriza por su gran adaptabilidad a las duras exigencias del relieve y el clima de montaña.

El manejo del Caballo de Monte del País Vasco ha permanecido inalterado desde la producción tradicional de la yegua de monte alavés. Se trata de una ganadería semi-salvaje que vive la mayor parte del año en los montes altos de la comarca de Montaña Alavesa sin apenas recibir ningún complemento alimenticio, a excepción de la sal. El Caballo de Monte del País Vasco es un animal gregario que se organiza en grupos y cuadrillas dentro los cuales, la yegua más adulta es la líder y el semental el protector del grupo. A pesar de ello, existen pequeñas diferencias en el manejo de yeguas, potros y potras y sementales como consecuencia de la función principal desarrollada por cada uno de ellos en el proceso reproductivo. Las yeguas y sementales son animales reproductivos a pesar de que el papel de cada uno en este proceso es diferente. Los potros y potras son, en cambio, animales de abasto. Aquí reside la principal diferencia entre la producción de la yegua de monte alavés y el Caballo de Monte del País Vasco, precisamente en su producto final. Esto se debe a que la reestructuración de esta ganadería durante la década de 1980 produjo también su refuncionalización. Es consecuencia, la producción del Caballo de Monte del País Vasco como animal de abasto es un fenómeno de reciente creación a pesar de sus innumerables conexiones con la tradición.

Tal y como vengo afirmando, la reestructuración de la ganadería equina de montaña en la provincia de Álava a partir de la década de 1984, llevó implícita la necesidad de refuncionalizar también la raza que hasta entonces sólo había sido empleada como animal de trabajo en tareas agrícolas. Además, sus características morfológicas no favorecieron su empleo en actividades deportivas y de ocio como el resto de razas ligeras. Así, siguiendo el modelo europeo con respecto a las razas pesadas, el Caballo de Monte del País Vasco se refuncionalizó como animal de abasto. Esta orientación de la producción equina de montaña hacia la producción cárnica,

contrajo la transformación de la yegua de monte alavés y la creación del Caballo de Monte del País Vasco. Sin embargo, esta reorientación de la producción se encontró ante importantes restricciones de carácter social, cultural y moral que se explican más detenidamente en el capítulo 10. En el presente capítulo, en cambio, dejo constancia de que si bien, la reestructuración del caballo de monte alavés quedó enmarcada dentro de una estrategia más amplia dirigida a la revitalización del patrimonio rural de esta zona como valor de uso (Moreno 1997), de manera paralela a esto y como resultado del interés de los propios ganaderos, se emprendió otra estrategia dirigida también a afianzar el valor de cambio (Moreno 1997) de la raza. El objetivo que persiguen la mejora morfológica de la raza, la consolidación de su libro genealógico o la creación del centro de testaje de sementales, es la obtención de las condiciones ideales para constituir la misma como animal de abasto. Dentro de esta lógica debemos interpretar el hecho de que al discurso sobre la retradicionalización de la raza equina local como símbolo del lugar y elemento generador de estabilidad mínima para la comunidad, se le vaya sobreponiendo en los últimos años el de la reeconomización de la carne de potro como producto de calidad.

PARTE 4. DE LA ‘RETRADICIONALIZACIÓN’ A LA
‘REECONOMIZACIÓN’ DE LA GANADERÍA EQUINA
EN LA MONTAÑA ALAVESA

CAPÍTULO 9.

LA DIMENSIÓN ECONÓMICA: EL CONSUMO DE POTRO COMO ALIMENTO

En los apartados dos y tres he hablado sobre el caballo de monte alavés (Caballo de Monte del País Vasco, actualmente) y su construcción como imagen cultural de las zonas montañosas de la comarca de Montaña Alavesa. Para ello, me he ubicado, sobre todo, en el marco teórico ofrecido por la antropología del patrimonio. En los capítulos que siguen, en cambio, analizo el producto, la carne de potro de monte del País Vasco. Para su elaboración, parto principalmente de las aportaciones realizadas por la antropología de la alimentación. Por otro lado, las principales áreas de estudio que trato son la construcción de la carne de potro como producto de la tierra y la cuestión de la aversión alimentaria hacia este producto en la sociedad local.

Tal y como recojo en el capítulo 2 dedicado al marco teórico, la antropología de la alimentación analiza la cultura alimentaria de un determinado grupo social desde dos vertientes diferentes. Por un lado, la vertiente materialista que atiende, sobre todo, a aspectos ecológicos, medio ambientales, nutricionales y económicos y por otro, la vertiente culturalista centrada en el análisis de las particularidades socioculturales. En el presente capítulo recojo aportaciones interesantes de ambas interpretaciones.

En el capítulo 9 realizo un análisis económico sobre el consumo y la producción de carne de caballo a nivel mundial que nos ayudará a entender mejor la realidad económica actual de la producción de carne de potro de monte del País Vasco en Álava. Los datos estadísticos que se citan, ayudarán a vislumbrar mejor la realidad ante la que se encuentran los productores de carne de potro alaveses dentro del mercado hegemónico. El conocimiento de esta realidad es fundamental para enmarcar sociopolíticamente otras formas de comercialización alternativas que se están empezando a gestar entorno a la carne de potro del País Vasco.

Finalmente quiero señalar que cuando en las líneas que siguen hablo de producción, me refiero concretamente a la producción de carne de potro de monte del País Vasco en las zonas montañosas de la comarca de Montaña Alavesa. Sin embargo, al referirme a la tendencia en el consumo de esta carne, el marco de referencia es más

amplio ya que la cultura alimentaria que condiciona el mismo es común en aquellas regiones donde comparten ciertas características tales como la tradición católica, la diversidad de especies agrícolas y ganaderas, semejanzas en el uso tradicional de caballos, etc. En definitiva, las condiciones que promueven la aversión hacia esta carne y en consecuencia, limitan su consumo, son similares en distintos niveles sociogeográficos y en este sentido, también se pueden establecer conclusiones válidas para todos ellos (Álava, País Vasco, Estado español, países del Sur de Europa, etc.).

9.1. Antecedentes limitantes: el carácter marginal de la carne de caballo.

Cuando hablamos sobre producción de potros para la comercialización de su carne, nos referimos a animales de entre 7-9 meses (potros lechales) o a animales de entre 15-16 meses (potros quincenos)(Sarries 2005). Este hecho es muy importante porque tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, desmitifica una idea bastante extendida entre la población, respecto a este producto. La carne de caballos viejos consumida durante épocas de escasez o de manera habitual entre la población con menos recursos económicos, poco tiene que ver con la carne de potro de monte que se produce actualmente en Álava.

Tradicionalmente, el caballo ha sido considerado tal y como hemos visto hasta ahora, un animal de guerra¹³¹, de trabajo y más recientemente también, de ocio. Tal y como he apuntado arriba pero vuelvo a reiterar por su gran relevancia, en el País Vasco, como en el resto del Estado español, la carne de caballo sólo se ha consumido en época de penurias y hambrunas como la vivida durante y tras la Guerra Civil. Los animales que se consumían entonces, eran ejemplares viejos que cuando ya no servían para seguir trabajando o simplemente morían de viejos, se sacrificaban para alimento humano. Debido a la edad y características de aquellos animales, la carne de équido antes consumida no poseía, en absoluto, las mismas cualidades que la carne producida actualmente en zonas como la de la montaña. Sin embargo, parece que la asociación

¹³¹ Como dato significativo cabe destacar que la gestión del caballo en el Estado español hasta la década de 1980 haya estado dirigida por el Ministerio de Defensa.

entre carne de équido como carne de desecho ha perdurado en la mentalidad, sobre todo de aquellos que la probaron. Este hecho, tal y como tendremos oportunidad de comprobar cuando hable sobre la aversión general que produce la carne de caballo en muchas regiones, condiciona gravemente la comercialización de este producto en una sociedad como la nuestra.

Actualmente, para evitar la repercusión negativa producida por el consumo marginal de carne de équido en el pasado, la primera y principal estrategia emprendida por los productores de potro de monte del País Vasco ha sido la construcción consciente de un lenguaje específico y tecnificado referido al producto. En este sentido, cito un ejemplo que recogí en la comida popular celebrada en Urarte con motivo del homenaje realizado al etnógrafo alavés José Antonio González Salazar en el día de la Junta de la comunidad de Izki Alto a la que me refiero en el capítulo 7. El fragmento de la conversación que reproduzco a continuación, se produjo entre dos asistentes a la festividad. Uno de ellos procede de Pipaon (pueblo de montaña ubicado en la zona de Cantabria Toloño) y el otro de Arlucea (sito en la zona de Izki). El primero no guarda actualmente ningún tipo de relación con la producción equina en la zona y el otro que es veterinario, es un importante agente promotor de la misma en toda la comarca:

(Pipaon)- Allí, en la mili, comíamos carne de caballo

(Arlucea)- Ahora tienes que cambiar el... el concepto, ahora en vez de caballo hay que hablar de potro, para quitarle la connotación.

(Pipaon) - Era un poquito dura... no sé, para mi gusto...

(Arlucea) - Entonces era de caballo.

(Pipaon) - Yo creo que mirando la vida del potro... si me dices una rata o un perro... pero un potro ¡que está comiendo lo mejor de la vida!

(3 junio del 2006)

Considero esta cita muy significativa porque en ella se recogen varios aspectos interesantes para el tema que expongo. Por un lado, el testimonio del hombre que desconoce la realidad de la producción equina actual en la zona denota una concepción fuertemente arraigada de que la carne de caballo es carne, por definición, de desecho consumida únicamente en situaciones donde no había más alternativa, como por ejemplo, el Servicio Militar de hace 50 años. En cambio, la otra persona, promotora de la carne de potro de la montaña se apresura a clarificar que aquella carne que él consumía no tiene nada que ver con la que actualmente se produce en la montaña ya que aquella era de ‘caballo’ y la actual es de ‘potro’. Además, le invita a adecuar su

vocabulario a la nueva realidad ya que es importante dejar de utilizar el concepto ‘carne de caballo’ para referirse, en realidad, a la ‘carne de potro’ ya que la primera está asociada a unas condiciones de producción y consumo que nada tienen que ver con las actuales. De las palabras del veterinario se deriva la creencia de que nombrar es crear y visibilizar. La utilización de un discurso específico ayudará a construir una determinada realidad sobre aquello que se cita, en este caso, la carne de potro de monte del País Vasco como producto alimento de calidad.

Otro aspecto reseñable del fragmento reside en el último comentario realizado por el hombre de Pipaon. Aparentemente, el objetivo del mismo era corroborar la teoría del veterinario y apoyar así su discurso aunque el mismo se vio de nuevo envuelto en las ideas preconcebidas derivadas del consumo marginal antes citado. El hombre quiere argumentar que la alimentación de los potros signo de calidad de la carne. Sin embargo, el mensaje termina siendo algo confuso al asociarla con la alimentación de ratas y perros. Tal y como he reseñado arriba, el discurso visibiliza y en este caso concreto, el mensaje que transmite este hombre es que los potros guardan relación con las ratas y los perros en el sentido de que ninguno de los tres son considerados como animales comestibles en nuestra sociedad. Aún así, atendiendo a la alimentación habitual de cada especie, reconoce que el potro está más cerca de poder ser considerado animal de abasto que los otros dos, caracterizados éstos por consumir desechos (sobre todo el primero). Esta idea es muy relevante y enlaza directamente con el tema de la aversión alimentaria que trato más detenidamente en el siguiente capítulo. Por el momento, sólo quiero dejar constancia del importante obstáculo que supone la misma para el desarrollo de la comercialización de la carne de potro del País Vasco.

9.2. Descripción y características de la carne de potro

Tal y como ya he mencionado más arriba, la carne de potro del País Vasco proviene de animales con una edad no superior a 24 meses. Los ganaderos venden sus potros al carnicero o al tratante a la edad de 7-9 meses o a la de 15-16. Éstos, a su vez, suelen cebar los animales durante un tiempo que suele ser de 6 a 7 meses más. Es por esto que finalmente, la canal, tiene una edad de 15-16 meses cuando se clasifica como potro lechal y de 23-24 meses cuando es potro quinceno (Sarriés 2005).

Varios estudios científicos hablan sobre las características y las cualidades de la carne de potro (Buxade 1996, Sarries 2005, Sarriés & Beriain 2005, Sarriés & Muray & Troy & Beriain 2006). Además, la mayoría de ellos establece comparaciones entre los resultados obtenidos para la carne de potro y los de otras especies consumidas habitualmente como la carne de bovino. De los citados estudios se derivan las principales características de esta carne que recojo a continuación.

Una primera descripción física de la carne de potro de monte del País Vasco denota que la pigmentación de la misma cambia según la edad del animal. Por eso, éste es un indicativo bastante fiable sobre la procedencia de la misma. Mientras que la carne de potro es de color rosa claro, la de un animal adulto está muchos más pigmentada y por ello, muestra un tono más rojizo. La tonalidad de la carne se intensifica con la edad con efecto de la pigmentación, por ello, también hay que tener en cuenta que la carne de un potro de 24 meses siempre será más rojiza que la de uno de 16 a pesar de que en ambos casos, se trate de carne de potro.

Además de la pigmentación, la ternura es otro distintivo característico de esta carne. Todos los estudios realizados concluyen que se trata de una carne más tierna en comparación con la de otras especies debido a la particular distribución del tejido conectivo y concretamente, al bajo grado de polimerización¹³² del colágeno¹³³. Durante los primeros años de vida del animal, esta característica mejora con la edad y por ello, cuanto mayor sea el potro, más tierna será también su carne. En definitiva, la carne quincena no tiene por qué ser necesariamente de peor calidad que la lechal, simplemente se trata de que una y otra, muestran cualidades diferentes.

El sabor de la carne de potro se caracteriza por su dulzor. Esta característica proviene del alto índice de glucoceno (2,4g por cada 100g de carne) que se encuentra en el hígado del animal. El glucoceno, además de afectar al sabor, también interviene en la conservación de la carne ya que gracias al mismo, el *rigor mortis*¹³⁴ del animal aparece más lentamente que en otras especies (a las 48 horas del *post mortem*) y esto

¹³² Reacción química en la que dos o más moléculas se combinan para formar otra en la que se repiten unidades estructurales de las primitivas y su misma composición porcentual cuando éstas son iguales (Real Academia Española: www.rae.es)

¹³³ Perteneciente o relativo a una proteína fibrosa del tejido conjuntivo, de los cartílagos y de los huesos, que se transforma en gelatina por efecto de la cocción. (Real Academia Española: www.rae.es)

¹³⁴ Estado de rigidez e inflexibilidad que adquiere un cadáver pocas horas después de la muerte (Real Academia Española: www.rae.es)

produce una carne más plástica y elástica durante más tiempo. Por lo tanto, la cantidad de glucoceno que se encuentra en la carne de potro afecta tanto al sabor como a la ternura de la misma. Esta característica la distingue una vez más, de otro tipo de carnes.

Por otro lado, las recientes investigaciones realizadas sobre la carne de potro insisten en sus características y cualidades alimenticias. Los resultados obtenidos en este sentido son bastante positivos y la clasifican como una carne más saludable que la del resto de especies que consumimos habitualmente como la bovina, ovina o porcina.

En primer lugar, la carne de potro se caracteriza por su alto índice en ácidos grasos Omega 3 que son muy beneficiosos para el organismo según los numerosos y recientes estudios realizados en este sentido. Además de este alto índice en ácidos grasos beneficiosos para la salud, por lo general, también se caracteriza por ser una carne poco grasa y tener un bajo índice de colesterol, lo cual la convierten en una carne mucho más digestiva y muy apropiada para la salud humana, concretamente, para evitar o tratar enfermedades cardiovasculares. Este aspecto es uno de los más importantes que se han destacado durante el proceso de construcción alimenticia de la carne de potro. El discurso de la salubridad jugará un papel importante en este sentido.

Finalmente, otras características que nos hablan sobre el aspecto nutricional de la carne, son sus proteínas, energía y cantidad de vitaminas y minerales. En el siguiente cuadro recojo las características nutricionales más significativas de la carne de potro en una composición de 100g:

Composición nutricional de 100g de carne de potro	
Humedad	71%
Proteína	20%
Lípidos	6,83%
Cenizas totales	1%
Glucoceno	2,41%
Calorías	140 kcal.
Fósforo	231,02mg
Sodio	74,27mg
Potasio	331,26mg
Vitamina B ₂	0,25mg
Vitamina PP	5,79mg
Vitamina B ₆	0,56mg
Vitamina B ₁₂	2,36(□g)
Vitamina C	1,7

Elaboración propia. Fuente: Buxadé 1996

En definitiva, además de las características de la propia ganadería que la convierten en un producto de alta calidad por tratarse de animales con edades inferiores a 24 meses que en sus primeros 7 meses de vida se alimentan exclusivamente de leche

materna y pastos, la carne de potro posee unas cualidades fisiológicas que la constituyen como un alimento más saludable, incluso que otras carnes habitualmente consumidas por nuestra cultura. En consecuencia, la promoción del consumo de carne de potro se construye en la actualidad, en torno a todas las cualidades que se describen desde el discurso médico nutricional. Sin embargo, la efectividad de este discurso en el caso concreto que nos ocupa, es relativa ya que como afirma Elena Espeitx en su tesis doctoral sobre los productos de la tierra, este discurso científico-médico sobre la alimentación no actúa sobre una ‘tabula rasa’ sino que se incorpora al conocimiento popular previo existente, es decir, este conocimiento se mezcla con otro conjunto de conocimientos y la realidad toma sentido a través de la interacción de los dos (Espeitx 2003:133). En el caso concreto de la carne de potro, el discurso medico-alimentario confluye tanto con la aversión popular en torno a la misma, como con los posicionamientos personales hacia uno y otro conocimiento. Sobre el papel que los diferentes discursos alimentarios cumplen en la promoción del consumo de este tipo de carne hablaré más adelante. Por ahora, sólo quiero señalar que debido a los fuertes condicionamientos socioculturales que tiene adheridos la carne de potro, el discurso científico médico parece no ser suficiente para impulsar su consumo. Hará falta, en cambio, otro que incida directamente en el cambio de concepción sobre el mismo, es decir, otro que trate el aspecto social del alimento. De la misma manera, la producción del Caballo de Monte del País Vasco en sí misma no responde exclusivamente a un interés económico o material de los ganaderos sino a una estrategia sociocultural y emotiva más amplia.

En definitiva, a pesar de que los beneficios de la carne de potro son científicamente objetivos y demostrables, el discurso creado sobre este hecho se enfrenta hoy en día a importantes condicionantes de carácter ideológico y social que limitan la producción y la comercialización de la misma.

9.3. Producción y comercialización de ganado caballar

A continuación recojo algunos datos estadísticos que contribuyen a crear el mapa actual sobre la producción y comercialización de la ganadería caballar a nivel mundial. Sin embargo, los datos utilizados presentan algunas limitaciones que tienen que ver con las propias fuentes de información.

Las principales fuentes de información que he utilizado para realizar este capítulo han sido los anuarios estadísticos elaborados por la *Food and Agricultural Organization*¹³⁵, las fuentes del Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino¹³⁶ y el Instituto Vasco de Estadística¹³⁷. Todas las fuentes consultadas señalan que los datos relativos a la ganadería caballar son, en su mayoría, datos estimados. Esto se debe a las propias características del objeto de estudio ya que en primer lugar, el cómputo ganadero es bastante variable porque desde su realización hasta su publicación la situación puede variar y por otro lado, el manejo semi-salvaje de muchas razas equinas también condiciona en cierta medida, el resultado final.

Otra dificultad ante la que me he encontrado a la hora de recoger e interpretar los datos estadísticos relativos a la ganadería equina tiene que ver con la terminología en sí misma. Algunos de los datos proceden de estadísticas realizadas sobre el censo caballar y otras, en cambio, sobre el censo equino. Como es lógico, las cantidades señaladas por éstas últimas son siempre superiores a las primeras porque en ellas incluyen, además del ganado caballar, también el mular y el asnal. Teniendo en cuenta el tema de esta investigación, los datos que realmente me interesan son los relativos al caballar y los datos que presento, en su mayoría se refieren a éstos aunque no siempre me ha sido posible obtener esta información. El hecho de que en ocasiones la información se refiera al censo equino, en general, dificulta un poco más su interpretación.

Finalmente, incluso cuando los datos son sobre censo caballar, esto tampoco ofrece una información fehaciente sobre la realidad del ganado caballar de carne ya que dentro de esta categoría se incluyen todo tipo de caballos; de uso particular, práctica ecuestre, cría, selección y otras muchas actividades no especificadas. Sólo los datos relativos a la cantidad de carne de caballo producida se refieren indirectamente a la realidad de la ganadería caballar de carne.

En definitiva, todas las fuentes de información que a nivel mundial, estatal o autonómico ofrecen información ganadera, sin embargo, no disponen de datos rigurosos relativos a la realidad del ganado equino de carne, éste parece no representar una categoría de análisis en la actualidad.

¹³⁵ FAO (Organización para la Agricultura y la Alimentación)

¹³⁶ MARM

¹³⁷ EUSTAT

9.3.1. Realidad y evolución del censo caballar

A continuación, recojo los datos relativos a la realidad del censo caballar a nivel mundial, europeo, estatal, autonómico y provincial, con la intención de vislumbrar el peso de éste en la actualidad y su evolución censal más próxima.

9.3.1.1. El censo caballar en el mundo

Según los datos estadísticos de la FAO, el número total de cabezas de ganado caballar en el mundo en el año 2007 era de 58.408.987. La gran mayoría de éstos se encuentran distribuidos entre el continente americano (34.256.280) y el asiático (13.847.093). En Oceanía, sin embargo, el número de caballos es insignificante si lo comparamos con el resto de continentes (Africa 3.832.906 y Europa 6.090.763).

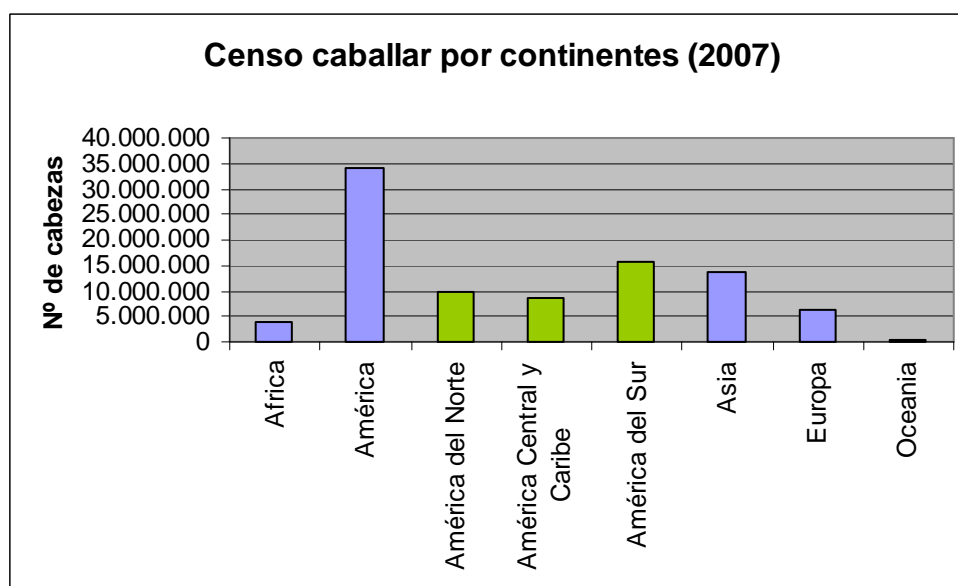
Si nos adentramos un poco más en la realidad de cada continente, vemos que en Norte y Centro América, por ejemplo, los países con mayores censos los tienen Estados Unidos (9.500.000) y México (6.350.000). Por otro lado, en América del Sur, los mayores índices los encontramos en Brasil (5.800.000), Argentina (3.680.000) y Colombia (2.500.000).

En el caso del continente asiático, el censo más destacable es el de China (7.197.465) y Mongolia (2.114.800) seguidos de una serie de países más pequeños pero que proporcionalmente, el índice de ganado caballar es considerablemente más alto que en otros países de dentro y de fuera del continente. En este sentido voy a destacar dos casos, el de Kazajastán (1.235.600) y Kirguistán (350.600).

Dentro del continente Europeo el país con mayor censo es Rusia Federal donde según los últimos datos de los que se disponen (1997), había unas 2.300.000 cabezas seguido, de lejos, por Rumania (805.000), Alemania (510.000) y Francia (419.500).

El caso de África es muy particular porque el 41% de los caballos censados en todo el continente se encuentran en Etiopía (1.600.000).

Por último, tal y como ya he indicado antes, en Oceanía la presencia caballar es bastante puntual y la gran mayoría se encuentra en Australia (222.500).



Elaboración propia. Fuente FAOSTAT.

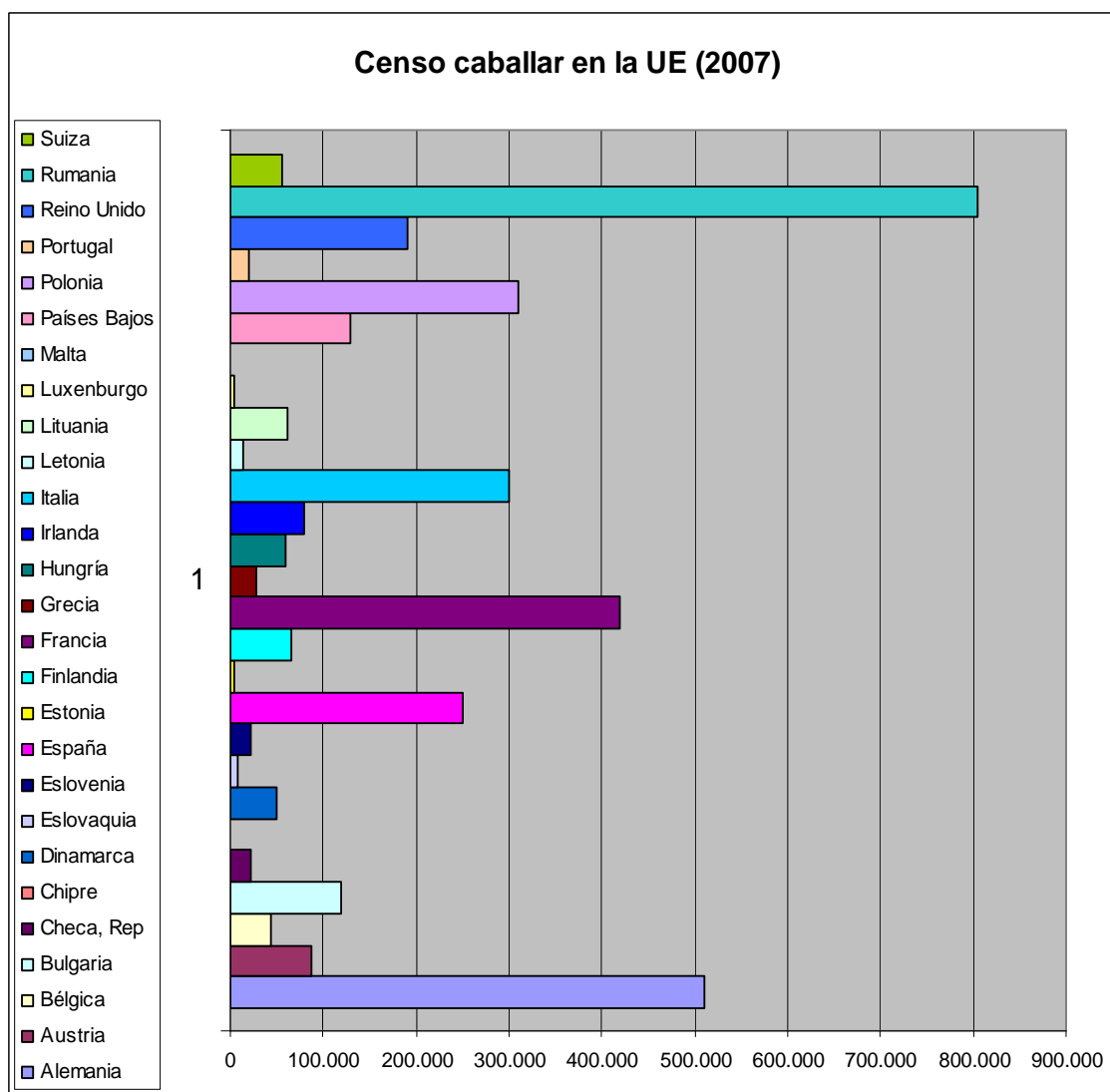
En este gráfico recojo los datos censales por continentes. Tal y como podemos comprobar, el continente con mayor número de cabezas es América seguido de Asia, Europa, África y finalmente Oceanía. En el gráfico también se desagregan los datos del continente americano entre tres subcontinentes; América del Norte, América Central y Caribe y América del Sur. Como resultado de tal proceso se observa que América del Sur es el sub-continente que mayor número de cabezas de ganado caballar tiene.

9.3.1.2. El censo caballar en Europa

Tal y como se observa en el gráfico anterior, Europa es el tercer continente en cuanto a cabezas de caballos respecta. Sin embargo, hay que destacar una diferencia considerable entre los datos referidos al continente europeo en su totalidad y los relativos a la Unión Europea. La diferencia la marca especialmente el censo caballar de la Unión Soviética (alrededor de los 2.400.000 en la actualidad) que incrementa considerablemente la cifra total. En cualquier caso, el censo caballar de la Unión Europea en el año 2007 era de 3.657.850.

Dentro de la propia Unión se observan considerables diferencias entre países. En este sentido, Rumania es el países de la Unión con mayor censo caballar, 805.000 cabezas, concretamente. A Rumania le siguen Alemania (510.000), Francia (419.500),

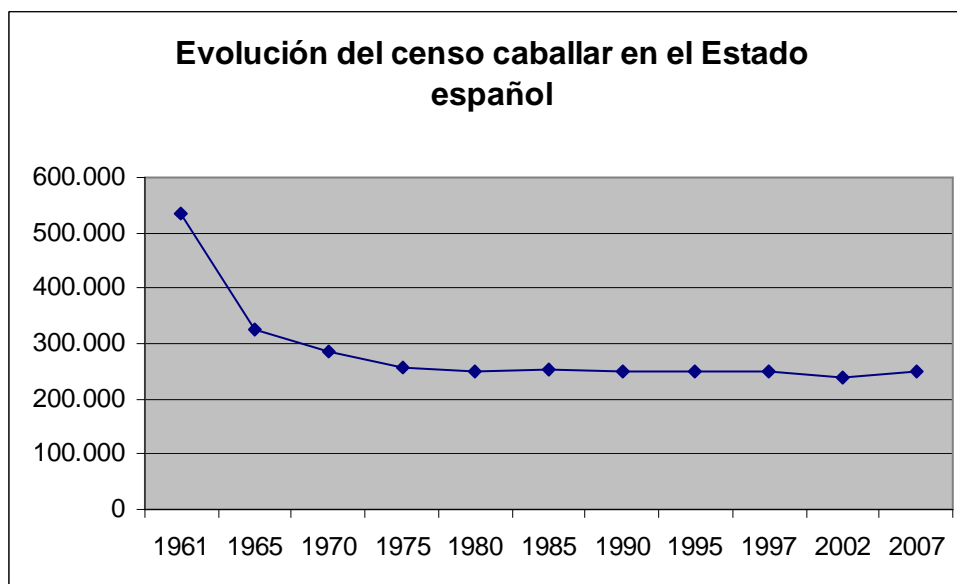
Polonia (310.000) e Italia (300.000). El Estado español se encuentra en el sexto lugar en cuanto a ganado caballar se refiere, con 250.000 cabezas.



En el gráfico anterior muestra el censo caballar de los 27 países que componen la actual Unión Europea. En el mismo se aprecia claramente la prominencia de Rumania, Alemania y Francia frente la prácticamente ausencia en otros como Malta, Chipre, Eslovaquia y Estonia por mencionar algunos. El Estado español representa el 6,8 % de la producción caballar europea. Este dato no es nada desestimable si tenemos en cuenta que el índice de muchos países está próximo a 0.

9.3.1.3. El censo caballar en el Estado español

El censo caballar del Estado en el año 2007 era de 250.000 cabezas según datos de la FAO. A continuación, recojo la evolución que esta ganadería ha tenido en los últimos años.

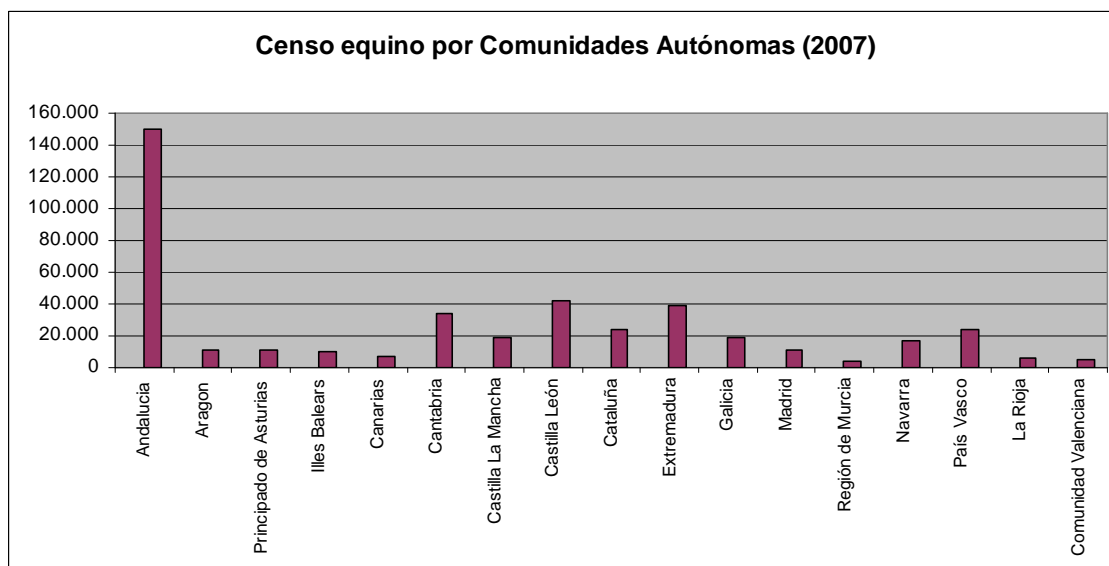


Elaboración propia. Fuente FAOSTAT

Tal y como muestra el gráfico anterior, el descenso durante la década de 1960 fue espectacular hecho que tiene que ver con la crisis del modelo de producción tradicional descrita en el capítulo 7. Tal y como señalo en el mismo, a partir de la década de 1960, debido al rápido proceso de modernización en el que se sumerge el Estado, el caballo perdió todas las funciones que realizaba hasta entonces como animal de tiro, de carga, de trabajo y guerra, entre otros. El cambio estructural vivido en el medio rural repercutió gravemente en el número de cabezas de ganado caballar de todo el Estado. A partir de la década de 1980, en cambio, el censo se mantiene llegando incluso a ascender ligeramente en los últimos años como consecuencia de la refuncionalización del mismo principalmente como animal de ocio y deporte. La contribución del modesto desarrollo que la ganadería equina de carne ha tenido en zonas de montaña del País Vasco, sin embargo, ha sido bastante anecdótico.

Cuando hablamos de censo ganadero en el Estado resulta interesante conocer la realidad de cada Comunidad Autónoma ya que existen diferencias considerables entre ellas. Los datos relativos a la realidad autonómica aparecen explicitados en el censo del

MARM pero es importante tener en cuenta que este censo se refiere a ganado equino en general y no a caballar en particular, tal y como vengo mostrando hasta ahora. Por ello, los datos que siguen se recogen a modo orientativo.



Elaboración propia. Fuente: MARM 2008.

El número de explotaciones dedicadas a la reproducción para producción de carne de equino es considerablemente mayor en las comunidades montañosas del Norte como Asturias, Cantabria, Navarra o País Vasco e inexistente, por ejemplo, en otras como Andalucía, Castilla la Mancha, Castilla León o Murcia. En éstas últimas, sin embargo, los establecimientos ecuestres y las explotaciones de crías son muy superiores (MAPA 2007). En consecuencia, Andalucía y Castilla y León son las dos comunidades autónomas que mayor censo equino tienen y esto tiene que ver con la refuncionalización del caballo como animal de ocio y deporte.

9.3.1.4. El censo caballar en el País Vasco y la provincia de Álava

Los últimos datos correspondientes al censo caballar en la Comunidad Autónoma del País Vasco corresponden al año 1999 y según los mismos, el censo era de 13.500 cabezas. La distribución por provincias es la siguiente:

CAV	13.500
Álava	3.170
Bizkaia	6.045
Gipuzkoa	4.285

Elaboración propia. Fuente EUSTAT

Tal y como se puede apreciar en la tabla anterior, Álava es la provincia con menor número de cabezas de ganado caballar de Euskadi. Sin embargo, respecto a la producción de carne de caballo ésta supera a las otras dos provincias lo cual indica que a pesar de que el número de caballos es mayor en Bizkaia y Guipúzcoa, el uso de estos está más dirigido al deporte y el ocio que en Álava, donde tal y como hemos podido comprobar en el capítulo 6, el uso y aprovechamiento comunal de los montes ha favorecido el desarrollo de la ganadería de montaña en general y particularmente, el ganado equino de carne.

En el capítulo 8 he recogido la evolución censal de ganado caballar en la provincia de Álava. Ahora presento la distribución censal de la provincia por comarcas:

	1989	1999
ALAVA	2.997	3.170
Valles Alaveses	467	268
Llanada Alavesa	642	721
Montes Alaveses	655	676
Estribaciones del Gorbea	586	874
Cantábrica Alavesa	631	553
Rioja Alavesa	16	78

Elaboración propia. Fuente EUSTAT.

Por otro lado, de los datos anteriores se concluye que la comarca de la Montaña Alavesa en la última década, fue superada por otras comarcas alavesas en lo que a censo caballar respecta. En 1989 era la principal comarca productora de toda la provincia, sin embargo en 1999, pasó a ocupar el tercer lugar ya que las comarcas de Llanada y Estribaciones del Gorbea sufrieron un considerable aumento mientras que la Montaña disminuyó levemente. La producción equina de carne en la provincia de Álava está teniendo, por lo tanto, un mayor desarrollo en algunas comarcas con características montañosas como Estribaciones que en la propia comarca de la Montaña Alavesa. Esto se debe, en parte, al envejecimiento y jubilación de los ganaderos de esta zona de montaña donde el relevo generacional a penas se está realizando. Además, hay que tener en cuenta también que los datos no se refieren exclusivamente a la raza de Caballo de Monte del País Vasco donde las zonas de montaña de la comarca de

Montaña Alavesa, tal y como demostraba en el capítulo 8, siguen siendo las principales productoras.

9.3.2. Producción de carne de caballo

A continuación, recojo los datos relativos a la producción de carne de caballo a nivel mundial, europeo, estatal, autonómico y provincial. Sólo en este último caso podré ofrecer información relativa al caso concreto del Caballo de Monte del País Vasco y para ello, me baso en la última memoria disponible de la asociación Asgaequino relativa al año 2006.

9.3.2.1. Producción de carne de caballo en el mundo

El siguiente gráfico indica la distribución de la producción de carne de caballo¹³⁸ en el mundo. Así, en el año 2007 se estima que a nivel mundial se produjeron unas 778.057 toneladas métricas de carne de caballo para lo que se sacrificaron 5.018.470 cabezas. Si observamos los datos recogidos en el siguiente cuadro observamos que esta cantidad aumenta gradualmente:

	1967	1977	1987	1997	2007
Toneladas Métricas	500.671	546.273	495.211	745.536	778.057

Elaboración Propia. Fuente: FAOSTAT

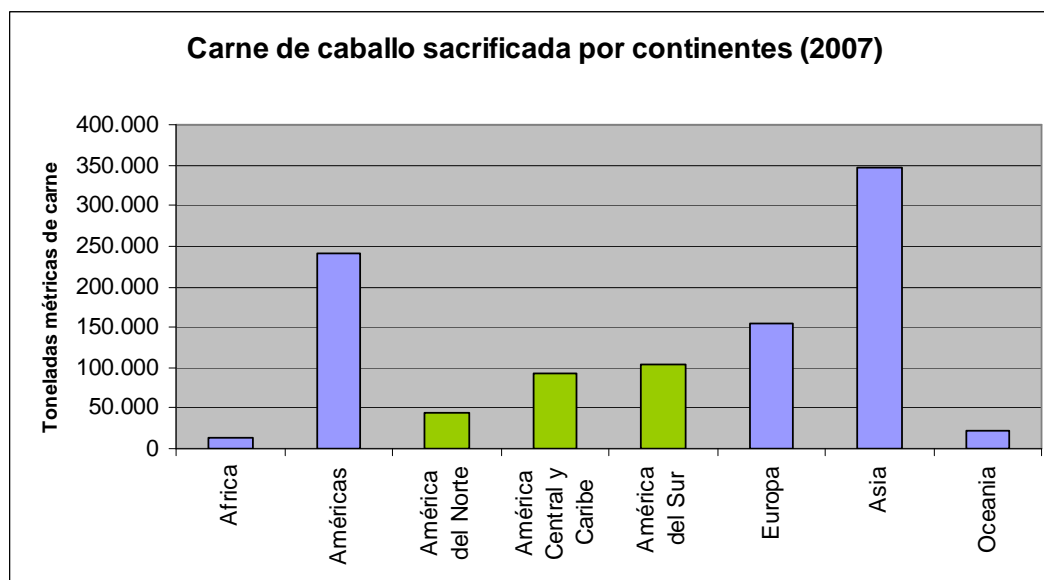
Por otra parte, los datos relativos al número de cabezas sacrificadas son los siguientes:

	1967	1977	1987	1997	2007
Animales sacrificados	2.929.556	3.110.595	2.736.082	4.694.726	5.018.470

Elaboración propia. Fuente FAOSTAT

¹³⁸ Se usa el término ‘carne de caballo’ y no ‘de potro’ tal y como reivindican los productores alaveses porque es la denominación empleada por las propias fuentes de información utilizadas.

Por lo tanto, a pesar de tratarse de un producto marginal y con un consumo adherido bastante bajo a nivel mundial, lo cierto es que la producción de carne de caballo aumenta levemente. El siguiente gráfico ofrece una radiografía más concisa sobre la producción de carne de caballo por continente.



Elaboración propia. Fuente FAOSTAT.

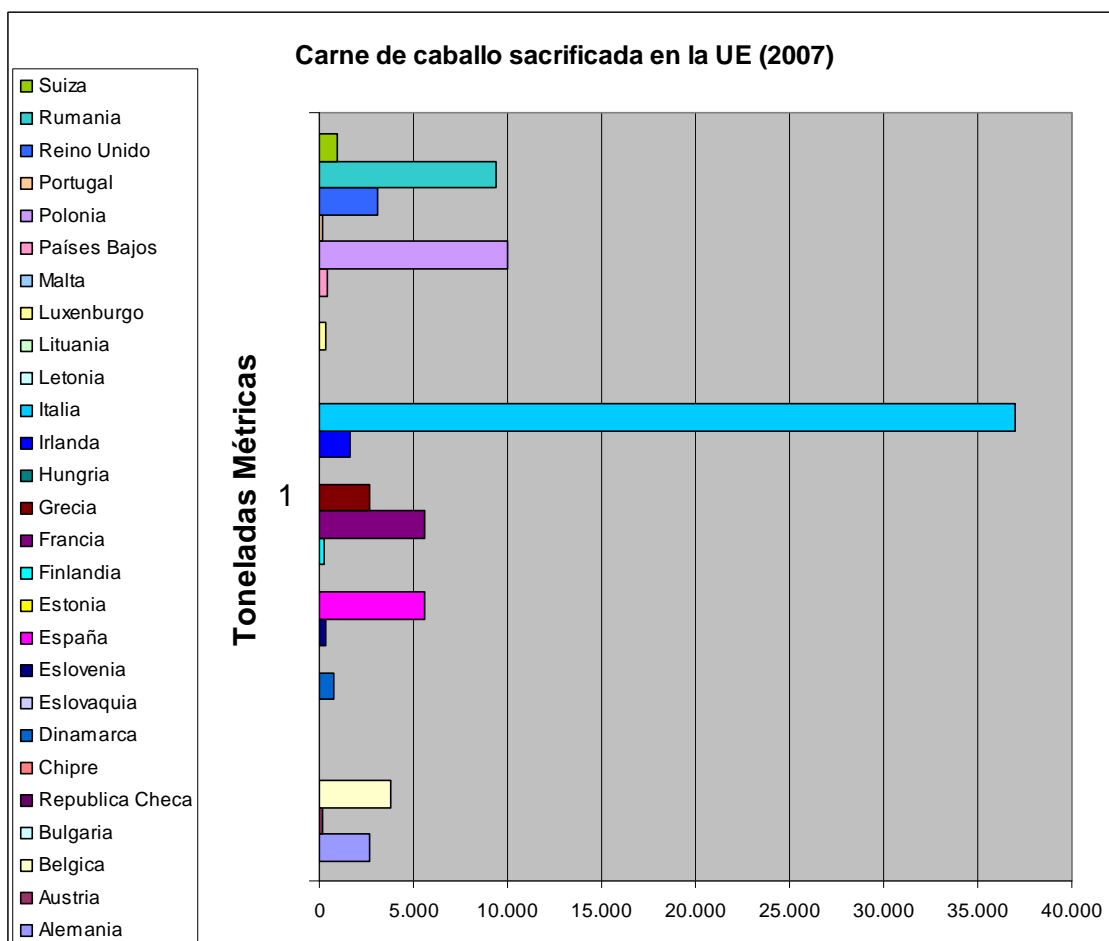
Al realizar un análisis transversal teniendo en cuenta los datos censales anteriormente recogidos, vemos en primer lugar que Asia (346.370 TM/año), es el segundo continente con mayor número de cabezas de caballo y el primero en producción de carne de caballo a nivel mundial. El continente americano (241.325 TM/año) representa el segundo lugar pero al dividirlo en los tres subcontinentes, Norte (45.000 TM/año), Centro y Caribe (91.925 TM/año) y Sur (104.400 TM/año), vemos que en cada una de ellas, la cantidad de carne de caballo producida es inferior incluso a la de Europa (154.114 Tm/año). Este hecho es aún más relevante si tenemos en cuenta que América es el primer continente en cuanto a censo caballar se refiere. África (13.732 TM/año) y Oceanía (22.512 TM/año) tienen una producción de carne de caballo bastante insignificante, sobre todo el primero a pesar de que supera considerablemente al segundo en número de cabezas (recordemos que África tienen un censo caballar de 3.832.906 cabezas mientras que Oceanía tan sólo de 381.945 cabezas).

Para finalizar con este punto voy a señalar cuáles son los países de cada continente con más toneladas de carne de caballo sacrificadas en el último año. En lo

que respecta a Asia, China (210.000 Tm/año) es con diferencia, el principal país productor de carne de caballo del continente y por lo tanto, también de todo el mundo. De hecho, la cantidad de carne de caballo sacrificada en China es muy similar a la que se sacrifica en todo el continente americano junto. En América del Norte, Estados Unidos (27.000 TM/año) es el principal productor. Por su parte, en América Central, México (80.000 TM/año) que recordemos que es el país con mayor número de cabezas de ganado caballar, también es el que más toneladas de carne de este animal produce. Finalmente, en América del Sur, en producción de carne de caballo, Argentina (57.000 TM/año) supera incluso a Brasil (22.000 TM/año) aún siendo éste el que mayor censo presenta. En Europa, destacan como principales países productores de carne de caballo, Italia (37.000 TM/año), Polonia (10.000 TM/año) y Rumania (9.400 TM/año). En lo que concierne a Oceanía, Australia (22.000 TM/año) es la que mayores índices de carne producida presenta. Finalmente, los datos existentes en este sentido respecto al continente africano no son demasiado abundantes ni fiables. Aún así, cabría pensar que sigue siendo Etiopía el principal país productor ya que tal y como hemos tenido ocasión de comprobar, la mayor parte del censo caballar del continente se encuentra también en el mismo.

9.3.2.2. Producción de carne de caballo en Europa

La producción de carne de caballo en Europa está concentrada en cinco países principales, Italia, Polonia, Rumania, Francia y España. En otros países, como en Bélgica, Reino Unido o Alemania, la producción es mucho menor que en los anteriores aunque no deja de ser una realidad a considerar. Sin embargo, en el resto de la Unión Europea, la producción de carne de caballo es casi inexistente.



Elaboración propia. Fuente EUSTAT

En el año 2007 que es el año del que se disponen los últimos datos, Europa produjo 52.436.588 Tm de carne de las cuales, sólo 0,3% era de caballo. A pesar de la poca relevancia de la misma, también es cierto que en los últimos diez años, esta proporción ha subido algo más de un punto ya que en 1997, la producción de carne de caballo en la UE era del orden de 0,1-0,2% de la producción total de carne (Ruiz de Zarate 1999).

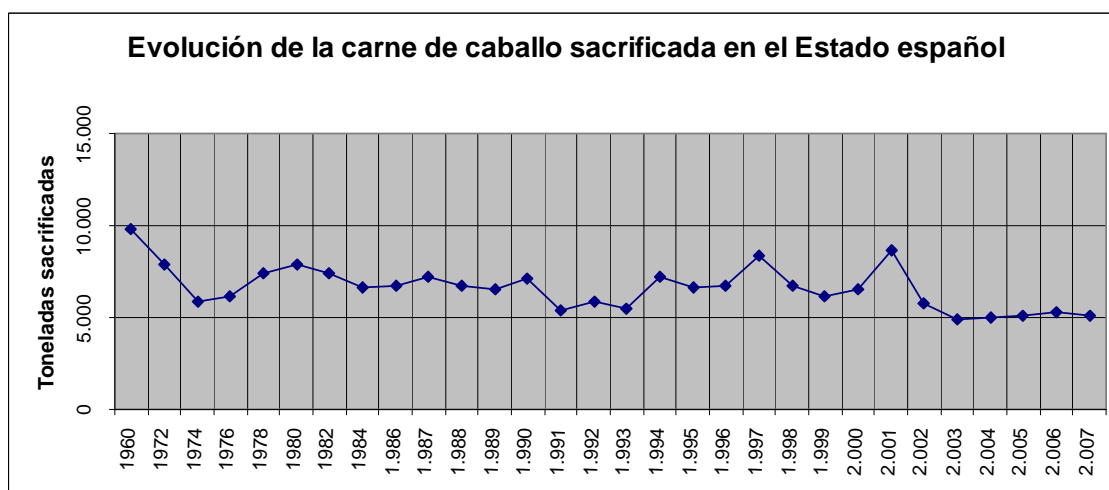
9.3.2.3. Producción de carne de caballo en el Estado español

En el siguiente gráfico recojo la serie histórica relativa al peso canal total (en toneladas) sacrificado en el estado español desde el año 1960 hasta el 2006. Antes de analizarla, cabe mencionar ciertos aspectos. Por un lado, llama la atención, tal y como venimos viendo, el bajo nivel de producción de este tipo de carne. Aún así, la producción de carne de equino en el estado (0'6%) es superior a la media de la UE

(0,3%) lo que indica que se trata, tal y como hemos podido comprobar, de uno de los principales países productores europeos.

Es importante recordar que estos datos sobre producción de carne de caballo, no aluden al nivel de consumo de dicha carne en el propio estado sino, simplemente, a su producción. Más adelante, cuando trate el tema de la exportación y la importación de la misma, entenderemos mejor este hecho. Además, hay que tener en cuenta que en todos estos censos aparecen tanto animales de silla como de carne y por ello, la drástica reducción del número de yeguas en el medio rural o de la caballería en el ejército, repercuten notablemente en los resultados.

Según datos de la FAO, el consumo de este tipo de carne en el estado tan sólo representa el 0,2% del total de las carnes consumidas a pesar de que tal y como ya he señalado, su producción es el 0'6% del total. Más adelante volveré a este tema.



Elaboración propia. Fuente MARM

La evolución del sacrificio de carne de caballo en el Estado español presenta bastantes altibajos a excepción de los últimos años que parece mantenerse cerca del mínimo, alrededor de 5.000 Tm anuales. Si comparamos los resultados con el censo ganadero general de la década de 1960 y 1970, concluimos que la producción de carne de caballo, al igual que otras carnes, disminuyó considerablemente. Por otro lado, el aumento de la producción vivida a lo largo de la década de 1990, tiene mucho que ver con la crisis bovina de la Encefalitis Espongiforme Bovina (BSE). En este sentido, todos los testimonios de productores y carniceros coinciden en afirmar y así lo corroboran también los datos que aquí se recogen, que la demanda de carne de potro

aumentó considerablemente en toda Europa, hecho que se aprecia claramente en los altos índices de carne de potro producida durante aquella época. Sin embargo, este hecho fue algo coyuntural ya que una vez superada la alarma social, su producción volvió a los niveles anteriores.

Al analizar el número de toneladas sacrificadas en cada Comunidad Autónoma vemos que las comunidades con mayor número de toneladas sacrificadas, sin embargo, no son aquellas que presentan mayores censos. Esto es debido a que aquellas comunidades que muestran mayores índices de sacrificio como Valencia (37,68% de la producción total del 2004) y Cataluña (31,83% de la producción total del 2004), importan potros de otras zonas del estado para sacrificar o para cebar hasta adquirir el peso demandado. Otro ejemplo más sobre la diferencia de significado que tienen los índices de sacrificio y los censos es el caso de la Comunidad Autónoma de Andalucía ya que a pesar de ser la que mayor censo caballar tiene del estado, sin embargo, el índice del peso canal en 2004 tan sólo era del 0,71%. De hecho, es una de las comunidades con menor número de sacrificios a pesar de que es, claramente, la comunidad con mayor censo caballar del estado (Ruiz de Zárate 1999).

Resumiendo, aquellas comunidades que más carne de caballo consumen en todo el estado son las mediterráneas (Cataluña y Valencia). Sin embargo, éstas no son, en absoluto, las que mayor número de cabezas producen. Ambas presentan el índice de carne sacrificada más alto del estado lo que se explica mediante las importaciones realizadas desde otras zonas del estado con mayor censo y tradición productora como son las zonas de montaña de Cantabria, País Vasco y Asturias, principalmente. Aquí se encuentra, por lo tanto, un nicho de mercado importante para la producción de carne de potro de monte del País Vasco en las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa.

9.3.2.4. Producción de carne de caballo en la Comunidad Autónoma Vasca y la provincia de Álava

Los datos recogidos en este sentido indican que el número de canales sacrificadas desde 1986 hasta el 2006 ha disminuido en un 89%. Sin embargo, según el censo ganadero, el número de cabezas ha aumentado progresivamente durante el mismo periodo. Este hecho tiene varias explicaciones.

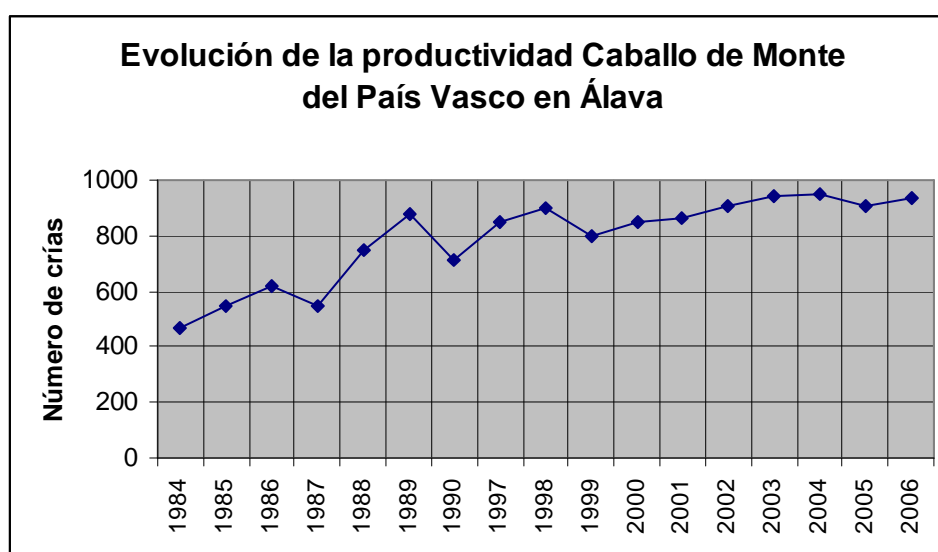
Por un lado, hay que tener en cuenta que los datos que maneja el EUSTAT son de ganado equino que como ya hemos indicado, incluye cualquier tipo de caballo, mulas y asnos. En lo que se refiere a los caballos, además, no se distinguen entre animales de silla y de carne, por eso, es muy probable que mientras el censo de animales de silla haya aumentado paulatinamente, el de carne sin embargo, no lo haya hecho de la misma manera.

Para ofrecer una imagen real sobre la producción de carne caballar en Álava me remito a los datos recogidos por la asociación Asgaequino. Según los mismos observamos que por lo general, el censo de ganado equino de carne en la provincia de Álava ha aumentado de manera progresiva, pasando de 1.116 cabezas en 1984 a 2.116 en 2006. Por lo tanto, ¿cómo es posible que el censo de ganado equino de carne aumente mientras que la producción de carne disminuye? La razón estriba en que como ya he indicado arriba, el índice de consumo de carne de equino en el País Vasco es poco relevante. Sin embargo, debido a su propia idiosincrasia, las zonas de montaña de la vertiente mediterránea, representan un lugar privilegiado para su producción. Tal y como veremos, este hecho se explica mediante las exportaciones.

El producto final derivado de la ganadería equina en el País Vasco y más concretamente, en la provincia de Álava son los potros. En este sentido, las toneladas métricas de carne producidas aquí, al final, no es un dato demasiado relevante para determinar el nivel de producción. Si volvemos al punto anterior, recordaremos que las comunidades con mayor índice de consumo de carne de equino de todo el estado son las comunidades mediterráneas como Cataluña y Valencia. A nivel europeo se sigue manteniendo esta tónica ya que Italia es, con diferencia, uno de los países con mayor índice de consumo. Sin embargo, el censo caballar de las comunidades mediterráneas es uno de los más bajos del Estado. Por todo esto, aquellas con un censo caballar considerable pero con poca tradición de consumo, como es el caso del País Vasco y más concretamente, de la provincia de Álava, se convierten en las principales suministradoras de las primeras. Es decir, el producto final de la zona de la montaña en Álava respecto al tema que nos ocupa, no es la carne de equino en sí misma sino los potros que llegan a la edad del destete (6 meses) y son vendidos a tratantes o carniceros que los exportan a otras comunidades autónomas (Cataluña y Valencia, principalmente) o países de la Unión Europea. Por esta razón, para hablar sobre el nivel de producción en el caso concreto de Álava, es más conveniente recoger los datos relativos a las crías

producidas por año que a las toneladas métricas de carne sacrificadas. Para ello, me baso, una vez más, en los datos estadísticos ofrecidos por Asgaequino.

Antes de presentar la información citada y poder interpretarla hay que tener en cuenta otros aspectos. Por un lado que los datos que aquí se recogen son los que más se acercan al objeto de este estudio ya que son los únicos datos relativos a la raza de Caballo de Monte del País Vasco. Finalmente, también hay que tener en cuenta que las yeguas tienen, a lo sumo, un producto por año y que dependiendo de varias circunstancias, algunas yeguas pueden quedarse *vacías* un año, lo cual supone que la productividad de ese animal será nula.

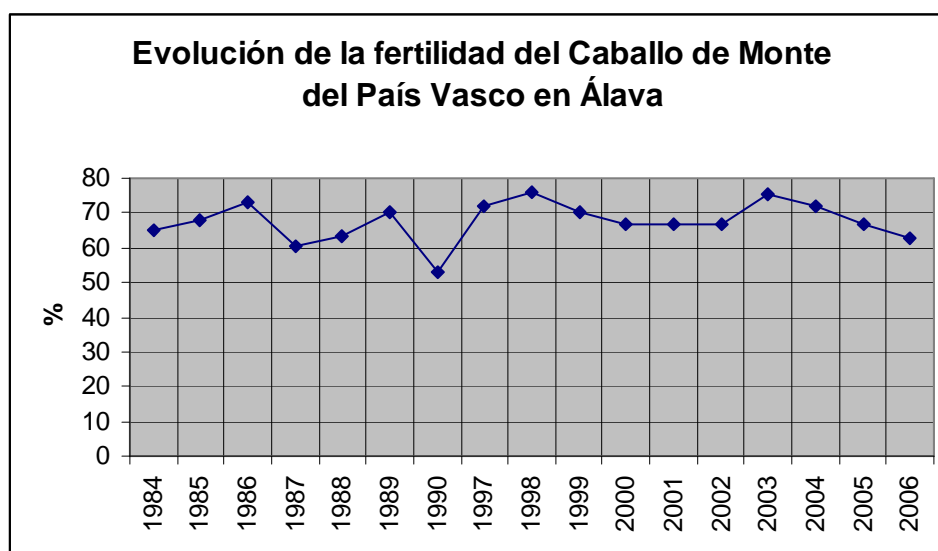


Elaboración propia. Fuente Asgaequino.

La productividad del Caballo de Monte del País Vasco en la provincia de Álava ha aumentado en los últimos 20 años alrededor del 50%. También se aprecian ciertos altibajos pero éstos tienen que ver con circunstancias anuales concretas y está condicionado por el número de yeguas que se quedan vacías al año. Tal y como es de suponer, esta información es muy relevante para medir la productividad de esta ganadería y por eso, la asociación también recoge datos sobre el índice de fertilidad.

El porcentaje de fertilidad del Caballo de Monte del País Vasco es un índice que se obtiene al relacionar el número de crías producidas anualmente con el número de yeguas en edad reproductiva. Tal y como es obvio, el índice de fertilidad ideal sería el 100% lo que significaría que todas las yeguas en edad reproductiva han tenido cría. Sin embargo, en la práctica, este hecho nunca ocurre porque tal y como ya se ha indicado antes, no todas las yeguas de vientre tienen un potro anual bien sea porque el semental

las rechaza o bien porque a pesar de haber sido cubiertas, se quedan vacías por otros motivos. Analizar el índice de fertilidad de las yeguas anualmente ayuda a conocer la realidad de la producción de ese año en concreto, la evolución de la producción durante un periodo de tiempo establecido e incluso, el nivel de productividad en diferentes zonas o explotaciones.



Elaboración propia. Fuente Asgaequino.

El gráfico indica que el porcentaje de fertilidad del Caballo de Monte del País Vasco en las explotaciones alavesas se encuentra entre el 50% y el 76%, aproximadamente. De hecho, el año que mayor fertilidad se obtuvo fue 1998 con un índice del 75,72%. La evolución histórica de este índice en la provincia indica que es bastante variable de un año a otro. Finalmente, hay que destacar que en los últimos años el índice parece estar disminuyendo ubicándose incluso por debajo de la media que es del 68% (2006).

Finalizo este punto mostrando un análisis resumido sobre el índice de fertilidad de las yeguas en las zonas de montaña de Álava. Según los datos disponibles, en 1990, el índice de fertilidad del Caballo de Monte del País Vasco fue el más bajo obtenido en los últimos 20 años (53,11%) sin embargo, los datos relativos a tres zonas diferentes de la comarca de Montaña Alavesa, Markinez, Maeztu y Valle de Arana, muestran un índice superior a la media de la provincia (53,47%, 61,62% y 56,93% respectivamente). Por otro lado, en el año 2004, mientras que la media provincial era del 72,21%, el ganado equino de monte de Maeztu por ejemplo, tuvo un índice del 94,5%, el más alto hasta

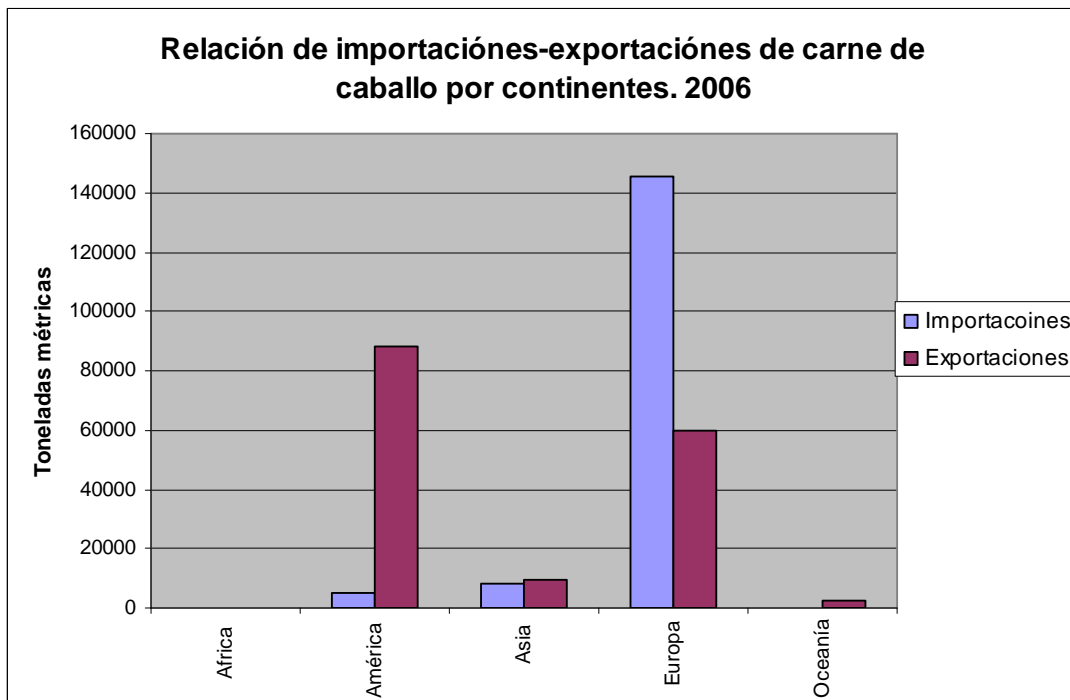
entonces conocido. Finalmente, mientras que la tendencia general de los últimos años (2005 y 2006) ha sido la disminución de este índice, el mismo en las tres zonas citadas sigue siendo bastante superior a la media provincial (en 2005, en el Valle de Arana se obtuvo una fertilidad del 77,5%, casi un 11% más que la media de la provincia). Resumiendo, la productividad del Caballo de Monte del País Vasco en las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa es por lo general, superior a la productividad que se da en el resto del Territorio Histórico. Este hecho está directamente relacionado con las condiciones de producción de estas zonas que tal y como vengo demostrando en los capítulos anteriores, son las más favorables.

9.3.3. Comercialización de la carne de caballo

Tras analizar el censo caballar y la producción de carne de caballo a nivel tanto mundial como local, finalizo este punto recogiendo datos disponibles sobre la comercialización de esta carne.

9.3.3.1. Comercialización de la carne de caballo en el ámbito mundial y de la Unión Europea

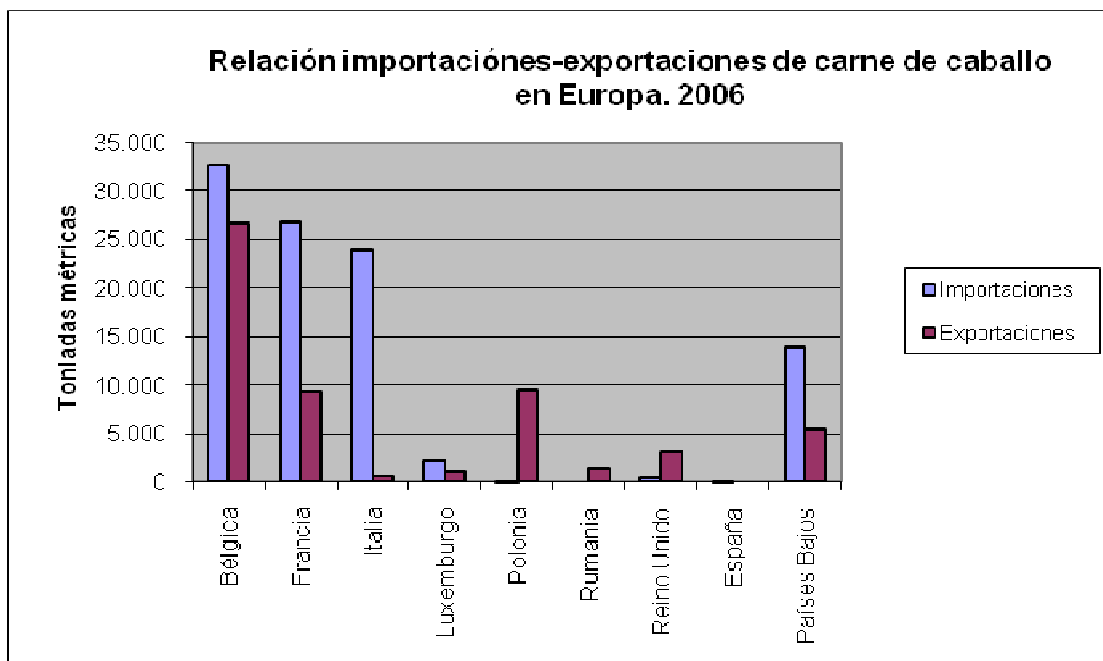
Para hablar sobre el comercio de cierto producto como la carne de equino, además de los datos de producción, resulta muy significativo tener también en cuenta índices relativos al nivel de movimiento de dicho producto. En este sentido, los datos más significativos son los relativos a las importaciones y exportaciones del mismo.



Elaboración propia. Fuente FAOSTAT.

El gráfico anterior muestra, de una manera contundente, la realidad del comercio de la carne de caballo a nivel mundial. Europa es la principal importadora de este tipo de carne en todo el mundo (145.383 Tm) y el continente americano por su lado, es el principal exportador (88.140 Tm). Este movimiento del producto también aporta información interesante sobre los hábitos de consumo de cada continente. Europa consume más carne de caballo que el continente americano donde su consumo es bastante residual. En realidad, vistos los flujos de comercio de este producto a nivel mundial, éste es el principal abastecedor de carne de caballo al continente europeo. Dentro del mismo, los principales países exportadores de carne de caballo en la actualidad son Argentina (35.095Tm), Estados Unidos (17.356 Tm) y Brasil (16.186 Tm).

En lo que a Europa respecta, según los datos del 2007, la distribución entre importaciones y exportaciones en los países más representativos se dio de la siguiente manera:



Elaboración propia. Fuente FAOSTAT.

Tal y como muestran los datos, Bélgica es el país con mayor índice de exportaciones e importaciones de carne de caballo en la Unión Europea, es decir, el país donde el comercio de este producto es más relevante. Detrás del mismo se encuentran Francia e Italia aunque la diferencia que muestran ambos con el primero es que el índice de exportaciones es considerablemente menor que el de importaciones. La razón de que el Estado español a penas aparezca representado es que debido al bajo índice de consumo de este tipo de carne en el mismo, no se importa carne del extranjero. Además, el Estado exporta, principalmente potros y potras, es decir, animales vivos para cría o consumo, pero no carne. Por ello, a penas aparece representado.

Tal y como hemos visto, en Asia, la producción de carne de caballo es bastante importante pero también lo es su consumo, por eso, los índices aquí analizados no son demasiado representativos en este caso. Atendiendo a las características internas del continente habría que apuntar que Japón es el principal país importador (7.806 Tm/2006) mientras que Mongolia exportó ese mismo año 8.814 Tm, lo que le convierten en el principal exportador de Asia.

Finalmente, tal y como viene siendo habitual, el mercado de este producto en África y Oceanía es bastante insignificante tal y como muestra el gráfico.

Los datos de comercialización de la carne de caballo están estrechamente relacionados con el consumo de la misma. Así, según la misma fuente, Bélgica, Italia y

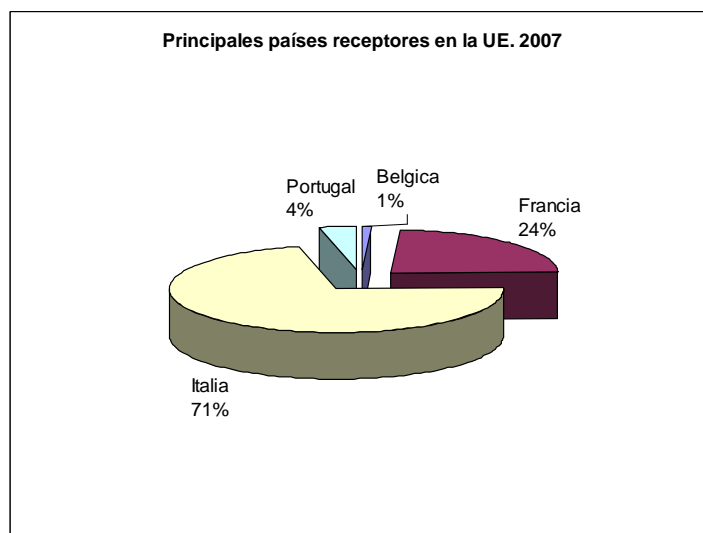
Francia son los países europeos que mayor índice de consumo por persona presentan, 2,8kg, 1,13kg y 0,97kg, respectivamente. Estos datos son los más significativos porque según la FAO, la media europea se sitúa en 0,6kg por habitante (Ruiz de Zarate 1999:44).

9.3.3.2. Comercialización de la carne de caballo en el Estado español.

Ya he citado hasta el momento algunos aspectos relativos al comercio de la carne de potro en el estado. Recordemos que en este sentido he indicado que las comunidades mediterráneas de Valencia y Cataluña son las que tradicionalmente, han mostrado un mayor índice de consumo. Sin embargo, en estas regiones el censo caballar es considerablemente inferior que en otras comunidades del Estado. Esto implica que aquellas comunidades donde el consumo de carne de caballo está más consolidado, se aprovisionan de zonas excedentarias en ganado caballar con destino al abasto del propio Estado. Este hecho promueve el flujo de exportaciones e importaciones internas.

Respecto a las relaciones comerciales que el Estado español mantiene con otros países, principalmente de la Unión Europea, se obtiene la siguiente realidad. A comienzos de la década de 1980, en el Estado español no existían importaciones de carne de caballo y la exportación tanto de carne de caballo como de cabezas de ganado era considerablemente menor que en la actualidad. Francia era el principal estado receptor de estas exportaciones pero debido a la gran demanda del país, éste empezó a recurrir a otros como Polonia, Argentina, Estados Unidos, etc. cuyo nivel de producción y capacidad de exportación era mayor y el precio, a su vez, menor que en España.

La distribución actual de los países receptores de ganado equino de carne del Estado español se indica mediante el siguiente gráfico:



Elaboración propia. Fuente MARM.

El proceso vivido por las exportaciones externas ha sido el paulatino descenso de las mismas. Una de las razones radica en el hecho arriba citado sobre la importación que los principales países consumidores europeos hacen de productos procedentes, sobre todo, del continente americano. Como consecuencia de lo anterior también, el precio del producto local ha bajado tanto que en ocasiones que no merecía la pena comercializarlo.

En lo que respecta a la comercialización de esta carne en la Comunidad Autónoma Vasca, hay que señalar que parte de una situación legal más óptima que en el resto del Estado tal y como veremos en el siguiente punto. Sin embargo, vive problemas estructurales muy importantes que afectan al nivel de consumo como por ejemplo, la débil estructura productiva del sector constituido por explotaciones pequeñas. Esta estructura productiva del sector da unos sistemas de oferta muy poco profesionales que dificultan considerablemente la creación de un sistema comercial, más o menos estable, con otros países de la Unión Europea, por ejemplo.

En el sector equino, aún hoy en día, se vive una fuerte relación entre la oferta y la demanda ya que en la mayoría de los casos, los carniceros matan los animales en función de la demanda observada. Esta característica propia de una estructura productiva muy frágil, repercute en toda la cadena puesto que muchos ganaderos se ven obligados a mantener sus potros en la explotación hasta que el carnicero lo disponga teniendo que alimentarles durante un tiempo mayor al que, en principio, podrían hacerlo por razones de rentabilidad. Otra característica que condiciona notablemente el

comercio de la carne de potro de monte del País Vasco concretamente, también está muy relacionada con esa frágil estructura productiva. Me refiero a la estacionalidad de la producción.

Tal y como se explica en los capítulos 6 y 8 sobre el manejo de la especie equina de monte, por lo general, las yeguas paren un potro por año en primavera. Las explotaciones de Montaña siguen el ciclo natural de las yeguas y venden los potros a los seis meses, es decir, a finales del verano o comienzos del otoño, no disponiendo por ello de más producto hasta el siguiente año. Esta temporalidad en la producción de la carne de potro de monte es un *handicap* importante para su comercialización pero según me comentaba el presidente de Asgaequino, los ganaderos no pueden mantener y alimentar los potros durante todo el año en la explotación porque teniendo en cuenta el tamaño de las mismas, resultaría económicamente insostenible. En este sentido, se lamentaba de que la asociación había contactado con un empresario que se dedica a la exportación de esta carne a países como Francia e Italia que se había mostrado muy interesado en la carne de potro de Monte del País Vasco. Sin embargo, la condición *sine quanom* para establecer esta relación comercial era mantener la producción durante todo el año ya que la demanda de la misma no es estacional como lo es la producción. Al no poder hacer frente a tal exigencia, ese empresario, como otros tantos, se dedican a la exportación de carne de equino de países como Argentina donde se dispone de grandes explotaciones, con producción regular y precios considerablemente más bajos que los locales. Este es uno de los motivos finales por los que países americanos como Argentina o Brasil se convierten en los principales suministradores de carne de caballo del continente europeo.

Para finalizar con este punto quiero hacer mención a un estudio de uso interno sobre la viabilidad de un cebadero que se realizó en 1988 para la asociación Asgaequino. La siguiente cita la recojo de dicho estudio:

A la vista de la infraestructura actual del sector de la carne de caballo, el ganadero alavés ve decreciendo año a año los beneficios con el ganado caballar. Por ello, se plantea a través de la asociación Asgaequino la construcción de un cebadero que garantice la venta de estos potros después del cebo en esas instalaciones con un mayor beneficio para el ganadero que el que actualmente obtiene (Arbulu 1988:110)

Con la creación de un cebadero para los potros producidos por los ganaderos de la asociación se estarían consiguiendo dos aspectos importantes para la comercialización

de la carne de potro de Monte del País Vasco. Por un lado, se evitaría la estacionalidad a la que me refería arriba manteniendo una producción continua durante todo el año y por otro lado, los ganaderos obtendrían mayores beneficios al vender sus animales con un mayor peso canal. En cualquier caso, tal proyecto no recibió las ayudas económicas necesarias para su realización y por esto, nunca se llevo a cabo.

Esta coyuntura productiva condiciona notablemente la introducción de la carne de potro de monte del País Vasco en los flujos comerciales convencionales. Por este motivo tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, algunos ganaderos de la zona de montaña de Álava están abogando por el impulso de mecanismos de comercialización alternativos. En éstos, la característica productiva de la estacionalidad se valora como un plus de calidad. Es la particularidad de los productos de la tierra.

9.3.3.3. Aspectos normativos sobre la comercialización de la carne de equino en el Estado español

La carne de equino, lejos de lo que ocurre con otras producciones de especies habitualmente consumidas, no dispone de una Organización Común de Mercados (OCM) y está, por ello, incluida, junto con otros productos, en el marco del Reglamento 827/1968. Este Reglamento establece la organización común de mercados para los productos recogidos en el Anexo I del Tratado de la CEE (1957). El caballo y la carne de caballo que es a la que se refiere este trabajo, queda recogida en el citado Anexo dentro de los siguientes grupos: “Animales Vivos” y “Carnes y despojos comestibles”.

La evolución normativa relativa al sector equino de carne en el Estado español ha estado muy condicionada por el bajo índice de consumo de la misma muy relacionada con ciertas creencias a las que me refiero en el capítulo siguiente. Por eso, se trata de un tema muy variable a nivel legislativo. Con el objetivo de evidenciar el galimatías legal que ha envuelto a la carne de caballo en el último siglo, recojo algunas referencias sobre órdenes legislativas que han regulado el sacrificio y comercio de este tipo de carne en el Estado español. Para ello, me baso íntegramente en el trabajo de fin de carrera de Elena Ruiz de Zarate (1999).

La primera Orden que autorizó el sacrificio en el Estado de ganado equino se aprobó en 1914. Según la misma, sin embargo, este sacrificio había que realizarlo en

naves separadas y su comercialización se realizaría en tiendas separadas y debidamente señaladas: letras de 15cm y cabeza en relieve. Además, los animales sacrificados nunca podrían superar los 8 años de edad. Tales condiciones dan fe del recelo y desconfianza de aquella sociedad hacía este producto. A pesar de las condiciones descritas, parece que éstas no terminaron de tranquilizar al poder público el cual, en 1935 aprobó otra Orden mediante la cual se suspendía la apertura de nuevos establecimientos dedicados a la venta de carne de équido hasta que no se regularan adecuadamente las ya existentes.

Al año siguiente se amplió la edad de sacrificio de ganado equino de 8 a 12 años mediante una Orden Ministerial del 5 de marzo. Sin embargo, ésta no se mantuvo mucho tiempo en vigencia ya que en el año 1940, mediante otra Orden del Ministerio de Agricultura se suspendió el sacrificio de ganado equino por disminución de censo. Tan sólo se permitía el consumo de animales accidentados en la misma localidad. Este hecho pudo haber condicionado mucho la percepción social de esta carne ya que tal y como me explicaba mi informante, Carmelo Cuartero, no solía ser agradable alimentarse de las yeguas de trabajo las cuales habitualmente sufrían heridas y otras enfermedades por las duras condiciones en las que vivía. Esta Orden, por lo tanto, supuso un retroceso en lo que respecta al consumo y la comercialización de la carne de potro en el Estado puesto que la relegó legalmente al consumo de despojos, hecho que como es lógico, generaba repulsa y desconfianza.

En el año 1946 se autorizó nuevamente el sacrificio de ganado equino aunque una vez más, la actividad quedó totalmente regulada legislativamente. En la Orden del 8 de abril se establecieron límites tanto para el número de establecimientos dedicados a la venta de este producto (uno por cada 100.000 habitantes) como para el número de animales a sacrificar (tres por establecimiento y día). Además, en la Orden del 22 julio del mismo año, también se dictaron normas relativas al propio sacrificio como la creación de mataderos especiales y naves separadas del resto de especies, transporte aparte, etc. A partir de la última fecha indicada, se han modificado los cupos y las limitaciones señaladas en reiteradas ocasiones. Sin embargo, no fue hasta la Orden del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación del 21 de enero de 1985 cuando se liberalizó tanto el sacrificio de equinos como la apertura de establecimientos de venta de carne de estos animales.

En la actualidad, dentro de la comunidad autónoma del País Vasco, existe un informe jurídico redactado por dicha entidad en el que se consiente la venta de carne de

caballo en cualquier establecimiento público que esté autorizado para la venta de otras carnes. A nivel estatal, siguen sin ser derogadas las leyes mencionadas anteriormente, por lo que la venta de carne de caballo en el resto del Estado está restringida a carnicerías para tal efecto.

9.4. Canales de comercialización de la carne de potro de Monte del País Vasco

Los trabajos de fin de carrera realizados por las dos Ingenieras Técnicas Agrónomas de la Universidad Pública de Navarra a los que me vengo refiriendo aportan información técnica muy interesante en este sentido. Ambos estudios recogen información específica sobre la provincia de Álava por ser el Territorio Histórico que mayores ventajas presenta para la producción de ganadería equina en toda la CAPV. Además, resulta que el índice de consumo de esta carne en Álava, a pesar de no ser muy alto, es mayor que en el resto de provincias vascas. La información relativa a la comercialización de la carne de potro también la he cotejado mediante diferentes entrevistas y estos son los datos en los que me baso para desarrollar este punto.

La forma convencional de comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco en las zonas de montaña de Álava es el siguiente. Los animales nacen en primavera cuando los pastos abundan. El ganadero los mantiene en la explotación mientras que las madres dispongan de pasto suficiente para alimentarse y seguir manteniendo a sus crías a la vez. Los potros, a medida que crecen, comienzan a alimentarse también de pasto hasta que hacia los seis meses, época otoñal, se destetan por completo. Por lo general, los ganaderos venden sus potros en ésta época pero siempre puede haber excepciones y algunos ganaderos los siguen manteniendo en sus explotaciones porque aún exista pasto suficiente, porque no hay demanda o porque los precios en ese momento son demasiado bajos. Sin embargo, esto no suele ser lo habitual porque tal y como ya he indicado anteriormente, la ganadería caballar es una actividad complementaria y en la época invernal éstos ganaderos tienen sus estabulaciones ocupadas con otro ganado, por lo general, vacuno. Además, ya he indicado también que el mantenimiento de los potros es un gasto añadido que muchos ganaderos difícilmente pueden asumir. De aquí el estudio de viabilidad para un cebadero para los ganaderos de Asgaequino al que antes me refería.

Cuando los animales han cumplido los seis meses en la época otoñal, éstos son vendidos, principalmente a dos figuras distintas; al carnicero o al tratante. Según el estudio elaborado por Elena Ruiz de Zárate (1999), el 65% de los ganaderos de Asgaequino venden sus potros a los carniceros de Vitoria-Gasteiz y luego, en menor medida, a carniceros del resto del País Vasco y tratantes. En las últimas entrevistas que mantuve con ganaderos de Montaña Alavesa, sin embargo, insistían en la relevancia que tienen actualmente los tratantes para la comercialización de este producto ya que éstos son los encargados de cebar el ganado para después, poder vender el producto en Cataluña o Italia, principalmente.

En definitiva, en el proceso de comercialización de la carne de potro de Monte del País Vasco entran en juego diferentes agentes que se denominan agentes entradores del ganado. A continuación, identifico y explico brevemente cuáles son y en qué consiste la tarea de estos agentes entradores:

- Ganadero: es la persona que cría el animal para su posterior consumo. Dependiendo el tipo de ganado y de explotación, su importancia como entrador es distinta. En el caso del caballo de monte, éste se produce en explotaciones familiares y es una actividad complementaria a la ganadería de otras especies o la agricultura. Así, la forma de venta habitual de esta ganadería se hace de forma directa a los carniceros o avisando a algún corredor para que lleve a algún tratante a su casa y realizar allí la gestión. Por lo general, el ganadero de equino comercializa su ganado en el mismo espacio rural.
- Tratante: es uno de los compradores de ganado más importantes y suele adquirir los animales en ferias, mercados o en la propia explotación. Por lo general, los tratantes venden directamente los animales comprados al matadero aunque habitualmente, realizan otras operaciones tales como venderlos a otros tratantes, dedicarlos a la recría o cebarlos. Los tratantes realizan una labor importante como agentes comerciales de la carne de potro y la adquisición del ganado la realizan al contado.

- Carnicero: en el proceso de comercialización de la carne de potro del País Vasco predominan los minoristas tradicionales¹³⁹ que despachan la carne cara al cliente. Estos carniceros compran el ganado en ferias o en las mismas explotaciones y ellos mismos las llevan al matadero. También puede ocurrir que los propios carniceros tengan su propia explotación donde crían y ceban a los potros que luego venden en su establecimiento de la capital. Esto es lo que ocurre con las dos carnicerías de la capital alavesa.
- Corredor: este agente entrador surge con la necesidad de información existente entre los agentes arriba citados. Su función es conocer la situación de los productores en relación al ganado en venta y al mismo tiempo, manejar información acerca de las necesidades de los compradores. El objetivo final es poner en contacto a posibles compradores con posibles vendedores mediante la suministración de la información necesaria para ello. Esos corredores cobran una comisión del 2% del acuerdo económico realizado, aproximadamente, y ésta se paga al 50% por ambas partes.

Estos son, por lo tanto, los principales agentes implicados en el proceso convencional de comercialización de la carne de potro del País Vasco. Sin embargo, en los últimos años se están creando nuevas estrategias de comercialización de la carne de potro de Monte del País Vasco que están ayudando a abrir el mercado y sobre todo, a cambiar la imagen social de este producto. Por ello, las estrategias que a continuación voy a tratar no sólo son relevantes desde el punto de vista comercial sino que tienen una repercusión social y cultural importante, favoreciendo incluso la eliminación de la aversión alimentaria existente hacia este tipo de carne mediante la construcción de la misma como un producto exclusivo y de calidad.

¹³⁹ En el País Vasco hay 9 carnicerías de carne de potro; dos en Vitoria-Gasteiz, una en Ermua, una en Tolosa, una en Barañain y cuatro en Iruña.

9.5. Estrategias no convencionales de comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco en las zonas de montaña de Álava.

La introducción de la carne de potro de monte del País Vasco dentro de los canales de comercialización convencionales es bastante puntual. Ésta está sujeta tanto a las limitaciones productivas hasta ahora descritas como a otros condicionantes de carácter social y cultural que se tratarán en el capítulo siguiente. En este sentido, algunos ganaderos alaveses y otros promotores de esta carne opinan que su comercialización requiere, en primer lugar, introducir también ciertos cambios en la percepción social respecto al producto.

En el caso de la carne de potro de monte he detectado dos razones principales que justifican la comercialización no convencional de la misma. La primera de ellas es que la carne de potro en Álava (al igual que en otras regiones cercanas), es un producto nuevo cargado de importantes resistencias culturales de origen histórico. La aversión generalizada que se vive actualmente hacia la carne de potro proviene de la falta de reconocimiento social del caballo como animal de abasto¹⁴⁰ y la relación establecida durante la historia reciente entre el consumo de carne de caballo con situaciones de escasez y hambruna. Por otro lado, la segunda explicación reside en el modelo productivo de esta zona. Las zonas de montaña se caracterizan por las pequeñas producciones, extensivas y totalmente adaptadas al paisaje (Fillat 1988). Este hecho no permite competir en el mercado agroalimentario convencional de las grandes producciones pero a cambio, concede un valor añadido a los productos aquí producidos.

A partir del año 2006 comienzan a gestarse estrategias dirigidas a la venta local de carne de potro de monte en las zonas de montaña de Álava. surge un momento de inflexión entre la retraditionalización del animal y la reeconomización del producto. En las últimas festividades, como la celebrada en el año 2000, queda reconocido el valor de uso del caballo como patrimonio ganadero y cultural de la zona. Se legitima públicamente el poder simbólico de las yeguas de monte como representativas de estos pueblos de montaña (Eduardo Urarte, comunicación personal, 9 de septiembre de 2000). En definitiva, el proceso de construcción del Caballo de Monte del País Vasco como símbolo identitario del lug

¹⁴⁰ Tal y como vengo reiterando a lo largo de este trabajo, la función actual del mismo es lúdica y hasta la década de 1960, militar y de trabajo en el campo.

ar e imagen de la montaña durante las dos décadas anteriores, sirvió de mecanismo de impulso para el proyecto económico local basado en la comercialización de su carne. Esta evolución se aprecia claramente en la transformación de la fiesta dedicada al caballo y la carne tal y como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo 11.

Atendiendo a las condiciones de partida de la carne de potro de la montaña hasta ahora citadas, el proyecto económico y ganadero de los últimos años se basa en la construcción de la misma como producto de calidad. Para la legitimización de la calidad de esta carne se recurre principalmente a dos ideas; la salubridad y la tipicidad o terruño.

El modelo alimentario productivista advenido con la modernización produjo a partir de la década de 1980 la preocupación por parte de la ciudadanía, respecto a su salud en relación a la nutrición. La homogeneización de la alimentación y sobre todo, las numerosas crisis alimentarias acaecidas a finales del siglo XX crearon la sensación de inseguridad respecto a los productos consumidos. Junto a esta alarma y miedo social comenzaron a producirse, por parte de la ciudadanía, nuevas exigencias a los gobiernos respecto a la seguridad alimentaria. Los gobiernos de Occidente (especialmente en Europa) se vieron entonces obligados a desarrollar un complejo entramado tecnológico y legislativo dirigido a asegurar la calidad de los productos y la salud ciudadana. Además de los criterios organolépticos y nutricionales que miden la salubridad, surgen nuevos iconos tales como la naturalidad. La naturalidad se refiere a la conexión entre la materia prima y el medio ambiente y a la transformación artesanal del producto. Sin embargo, esta conexión es arbitraria porque tal y como indica Fernandez de Larrinoa, en realidad, cuanto más estricto es el control legislativo y administrativo en el proceso de elaboración de un producto, mayor es la ‘naturalidad’ del mismo (Fernandez de Larrinoa 2008:187).

La construcción de la carne de potro como producto de calidad se basa en gran medida también sobre este discurso de la salubridad. Para ello, los productores recurren tanto a las cualidades nutricionales de la carne como, sobre todo, a su conexión con el espacio natural en el que se produce, la montaña. En este sentido, la calidad del alimento proviene del manejo particular de esta ganadería. La siguiente cita es un fragmento del programa de la festividad del Día del Caballo en la Montaña Alavesa celebrada en el año 2000 que refleja lo hasta ahora dicho:

Las yeguas pastan en el monte, totalmente libres, manteniendo e incluso mejorando la calidad de esta carne natural. Por eso, consumir carne de potro no es tan sólo degustar un producto saludable y delicioso. Es contribuir al mantenimiento de una ganadería respetuosa con el medio ambiente y el bienestar de los animales (Martínez Montoya 2003:109).

En este sentido, se subraya la interrelación existente entre la ganadería equina de carne y el medio en el que se desarrolla; la montaña. La naturalidad del producto, al mismo tiempo, le confiere unas cualidades nutritivas excepcionales. Así se reitera en el mismo programa arriba citado:

Los potros, nacidos en libertad son alimentados con la leche de sus madres hasta su destete con seis meses de edad. Una vez destetados, son alimentados con cereales y forrajes naturales hasta alcanzar el año de edad. Así se obtiene la excelente carne tierna y nutritiva, adecuada para la dieta actual. Es la que menos grasa tiene entre las carnes rojas teniendo la mitad de grasa que la ternera y el pollo, lo que la hace ideal en las dietas para el control de peso. Además, su alto contenido en hierro y glucógeno proporciona la vitalidad y energía necesarias a niños y deportistas (Martínez Montoya 2003:110).

En la documentación publicada con motivo de la festividad de años posteriores y en el discurso empleado en los concursos morfológicos durante la misma, se sigue subrayando este aspecto nutritivo y saludable de la carne:

La carne de potro es sabrosa y tierna, con un color rosado. Tiene la cantidad justa de grasa que proporciona un sabor y una jugosidad inmejorable. Suele ser de mejor textura que otras carnes y con un sabor más puro. Sus principales características son:

- Niveles bajos de grasa, con un bajo contenido en colesterol que la hacen tener un moderado aporte calórico con óptima digestibilidad, indicada para toda la familia.
- Elevados niveles de proteínas de alto valor biológico
- Excelente fuente de vitaminas y hierro
- Muy digestible

(Programa festivo 12 septiembre de 2004)

Además, la identificación de la carne de potro como alimento saludable se reforzó con el advenimiento de una de las crisis alimentarias más drásticas que tuvo lugar en la década de 1990:

Con el tema de 'las vacas locas' fue un desajuste lo que se creó. Aquel año, los potros se pagaron a precios desorbitados, hasta 700 y 750 pesetas el kilo. Pero de alguna manera no supimos aprovechar el tirón y además, la mayor

preocupación de las instituciones fue estabilizar el consumo de vacuno porque era lo que más abundaba, lo que más valía... (Oscar Martínez, comunicación personal 26 de enero 2004)

La cita anterior es muy interesante porque deja patentes varias ideas hasta ahora expuestas. Por un lado, la repercusión positiva que una de las crisis alimentarias más destacables de los últimos tiempos tuvo sobre la comercialización de la carne de potro de monte en Álava. En ese momento, la salubridad se convirtió en una preocupación ciudadana. Ante la falta de alternativa, la carne de equino comenzó a valorarse más positivamente que la de vacuno. Sin embargo, este hecho fue coyuntural y en opinión del gerente de la asociación de Desarrollo Rural Izki, la intervención realizada por la institución en este sentido fue decisiva. La falta de organización o de visión comercial de los ganaderos de las zonas de montaña desaprovecho las posibles sinergias que se podrían haber creado en este momento. Sin embargo, el objetivo primordial de las instituciones responsables era recuperar la confianza de los consumidores hacia la carne de vacuno. Así, lejos de favorecer las nuevas iniciativas productivas y comerciales sobre la carne de potro, se ignoraron por completo. Aprovechando la coyuntura, los ganaderos de equino de las zonas de montaña se pusieron en contacto con el Departamento de Agricultura y Ganadería del Gobierno Vasco con la intención de que se reconociera el label vasco de calidad¹⁴¹ de la carne de potro. La denegación de la misma se interpretó por parte de los ganaderos solicitantes como una estrategia comercial de la administración especialmente dedicada a la normalización del consumo de vacuno en el país.

Por otro lado, tal y como he señalado más arriba, el segundo aspecto sobre el que se procede a legitimar la calidad de la carne de potro de monte es a través de la construcción del mismo como producto típico o de la tierra. Según Caldentey y Gómez, un producto se considera típico cuando:

¹⁴¹ En 1985 comienza un proyecto que define en Euskadi la política de calidad agroalimentaria cuyo objetivo es “apostar por la calidad como un valor y como un factor de competitividad en nuestro país”. Comienza así la primera marca de calidad "Eusko Label". Más tarde, en 1998, se constituye la Fundación Kalitatea cuya principal labor es certificadora (www.euskolabel.net)

Éste se halla ligado espacialmente a un territorio y culturalmente a unas costumbres o modos, con un mínimo de permanencia en el tiempo o antigüedad y debiendo poseer unas características cualitativas particulares que le diferencian de otros productos (Caldentey & Gómez 1996:61)

Tal y como he mencionado anteriormente respecto a la salubridad de los alimentos, la naturalidad es uno de los criterios especialmente valorados. En este sentido afirmaba que el entorno o medio ambiente en el que se produce el alimento es el que le otorga, en gran medida, esta plusvalía cualitativa. En el caso concreto de las zonas de montaña como las de Álava donde la producción está totalmente adaptada al paisaje, la vinculación entre éste y la ganadería extensiva, como el Caballo de Monte del País Vasco, es patente. Las particularidades del entorno exigen, por otro lado, que las razas aquí producidas se ajusten también a las exigencias del medio, por ello, es especialmente importante la recuperación y mejora de las razas autóctonas como el caballo de monte alavés. De esta forma se consolida la conexión entre producto y territorio. A partir de la década de 1980 los ganaderos de montaña alaveses, apoyados por la administración foral, procedieron a la retradicionalización del caballo de monte autóctono. Este proceso implicó la recuperación y mejora genética de la yegua local y la construcción cultural de la misma para lo que la fiesta resultó fundamental tal y como comprobaremos en el capítulo 11. Un par de décadas más tarde, la yegua se había convertido en imagen del lugar y de la cultura local como resultado del proceso de patrimonialización de la misma. Este hecho resultó fundamental para el proyecto económico de los ganaderos que consistía en trasladar la imagen paisajística y el valor añadido del animal al propio producto, la carne de potro de monte.

Pero tal y como hemos podido comprobar, las zonas de montaña no son espacios exclusivamente naturales, también son lugares socializados. En consecuencia, el animal y en definitiva, el producto final, también se cargan de la propia cultura de la comunidad local que la habita y explota. El manejo de la ganadería equina en las zonas de montaña de Álava denota un saber hacer y unas costumbres concretas. La explotación de esta ganadería hoy en día guarda bastantes similitudes con el manejo y la explotación en el pasado en el sentido de que sigue siendo una ganadería semi-salvaje. Este hecho dota a la actividad cierta imagen de permanencia y la constituye como una actividad tradicional. La correlación entre esta cualidad y el producto final es muy importante ya que contribuye a romper con la estigmatización y los prejuicios históricos creados sobre la carne de caballo en la provincia. En este sentido, nos encontramos ante

un claro proceso de construcción de la tradición ya que hasta bien entrada la década de 1980, en las zonas de montaña de Álava no se producía carne de potro. En realidad, la construcción de la yegua de monte como animal de abasto aquí es un hecho reciente y su carácter tradicional, por lo tanto, una realidad intencionalmente constituida.

En definitiva, el valor añadido conferido a la carne de potro de monte del País Vasco, producida concretamente en las zonas de montaña de Álava, proviene de dos principios. Por un lado, de su consideración como producto saludable que emana, sobre todo, de su carácter natural. Por otro lado, de su ligazón a un territorio o lugar de origen concreto que al mismo tiempo lo conecta con una comunidad y una tradición determinadas. Se produce, en consecuencia, la patrimonialización del producto. En este sentido, recojo otro fragmento de la ponencia inaugural de la festividad del caballo del año 2000 ofrecida por Eduardo Urarte, promotor de la festividad y natural del pueblo de Arlucea:

Esta raza es una parte esencial de nuestro patrimonio ya que es el resultado de un largo proceso de adaptación a las condiciones de producción así como una paciente selección ganadera llevada a cabo durante generaciones. Sin embargo, este patrimonio no es sólo ganadero ya que estos animales tienen otros muchos valores diferentes a los meramente productivos. Con todo, quisiera destacar la importancia de consumir carne de equino. Y ser nosotros los primeros en prestigiar este producto de calidad, diferenciado. Hay que vencer ciertas resistencias culturales de origen histórico pero es fundamental que el mercado sea una fase más de la producción para que el proyecto tenga éxito (Eduardo Urarte, comunicación personal 9 de septiembre del 2000)

Esta cita muestra un discurso bien elaborado sobre la construcción patrimonial de la carne de potro en la Montaña Alavesa. Recordemos que se produce en el momento de transición entre la retradicionalización de la yegua de monte y la reeconomización del producto que más tarde, en 2006, dará como resultado el Surgimiento de nuevas formas de comercialización y la reestructuración de la festividad anual dedicada al caballo. En la misma se resalta la calidad del producto aludiendo a su diferenciación que proviene, sobre todo, de su ligazón a un lugar, una comunidad y una tradición determinados. Por lo tanto, la comercialización de la carne de potro es la siguiente fase del proceso de patrimonialización del Caballo de Monte del País Vasco. Esta fase, además, es fundamental para culminar el proyecto ganadero e imprescindible para completar el proceso de desarrollo local emprendido en torno a la yegua de monte. En este sentido recojo dos estrategias de reciente creación en las zonas de montaña de

Álava para impulsar la comercialización de esta carne. Recordemos que tal y como indicaba al comienzo de este punto, la comercialización de esta carne en el mercado convencional es bastante puntual y que debido a las características hasta ahora descritas, la misma se está produciendo, cada vez más, a través de canales alternativos o no convencionales.

Las dos estrategias comerciales que se describen a continuación se han gestado en las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa y son complementarias. Ambas surgieron en 2006 aunque tal y como vengo afirmando, su creación es el resultado de un proceso previo de puesta en valor del Caballo de Monte del País Vasco emprendido a partir de la década de 1980, especialmente. Ambas estrategias introducen un discurso posmoderno de la realidad que consiste en utilizar un lenguaje específico y consciente sobre el animal y el producto cuyo fin es la construcción del mismo como producto alimentario de calidad.

9.5.1. *Zalmendi*, la marca de calidad de la carne de potro de monte del País Vasco.

En el caso concreto de la carne de potro de monte del País Vasco, la comercialización de la misma a comienzos de la década del 2000 en Álava, se realiza sobre el valor añadido que el lugar de producción, la montaña, otorga a la misma. Más arriba he hablado sobre el recurso a la salubridad y al terruño como mecanismos de construcción de la tipicidad de los alimentos. A continuación, demuestro que los mecanismos de comercialización locales y no convencionales que se desarrollan actualmente en relación a este producto también representan una estrategia importante para la construcción de la tipicidad de la carne de potro.

Tal y como afirman Caldentey y Gómez (1996), la producción y elaboración de productos típicos es una estrategia para el mantenimiento de la agricultura (y ganadería) en las zonas marginales o desfavorecidas (como las zonas de montaña). Sin embargo, los canales de comercialización de estos productos también tienen que ser particulares y promover la diferenciación de los mismos. En este sentido toman especial relevancia todas las estrategias cuya base es la venta local del producto. La venta local, indican los mismos autores, es en sí misma un elemento de tipicidad porque además de la producción, la comercialización también se circunscribe a un determinado territorio y

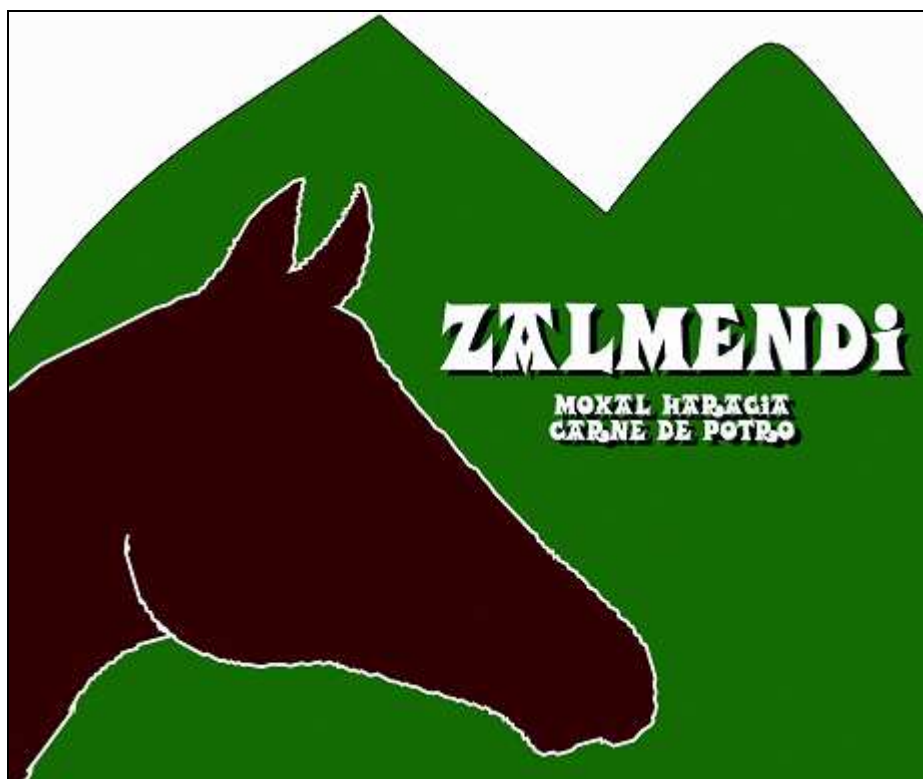
comunidad. La venta local evoca el lugar de procedencia del producto así como su carácter natural y artesanal. En estos casos, y aquí reside el gran interés de este hecho, la presentación pública del producto es muy importante ya que tiene que representar en sí mismo su lugar de origen o territorio. Para ello, la emblemización resulta fundamental.

En el punto anterior me he referido a los diferentes intentos realizados durante la década de 1990 por ganaderos de Asgaequino para introducir su producto dentro de la política de calidad agroalimentaria impulsada por la institución vasca. Se negó la denominación de Eusko Label a la carne de potro y esta respuesta reavivó el interés de ciertos ganaderos por crear una etiqueta alimentaria propia. La coyuntura tampoco era la más propicia porque tal y como ya he indicado, por aquel entonces aún se encontraban en la fase previa consistente en la puesta en valor de la materia prima; la yegua de monte. Hasta este momento, la producción de la misma estaba totalmente dirigida a la venta de potros de carne a otras regiones europeas donde su consumo estaba normalizado. Sólo cuando el Caballo de Monte del País Vasco se consolidó como patrimonio ganadero y cultural de las zonas de montaña de Álava, comenzaron a gestarse las sinergias necesarias para posteriormente, en el año 2006, crear un emblema propio de esta carne.

Emblematizar consiste en construir una figura simbólica determinada que acompañada, por lo general, de algún lema, sirve para representar otra cosa. El emblema es un símbolo que un determinado grupo o institución crea y adopta como elemento identitario del mismo basándose en la relación o semejanza existente entre éste y los elementos representados. En el caso de la carne de potro de monte, la emblemización del producto consistió en la creación de la etiqueta *Zalmendi* en el año 2006.

Por aquel entonces ya se había comenzado a estudiar la posibilidad de comercializar la carne de potro de forma directa. Para ello, algunos promotores de la misma se pusieron en contacto con Urkaiko S. Coop., asociación de ganaderos de vacuno, ovino y porcino del País Vasco dedicados a la producción cárnica y comercialización de la misma. El sacrificio de los potros destinados al proyecto de comercialización directa que se explica en el siguiente punto se lleva a cabo en las instalaciones de esta asociación. Pero además, éstos también ofrecieron asesoramiento técnico sobre la comercialización de este tipo de carne a los ganaderos de equino

interesados. El logotipo o emblema de *Zalmendi* fue elaborado por el personal técnico de Urkaiko.



Elaboración propia. Fuente Eduardo Urarte.

Arriba vemos el emblema de la carne de potro de monte el País Vasco que representa a la carne producida en las zonas de montaña de Álava y comercializada de forma directa¹⁴². En él se observa claramente algunas de las características arriba mencionadas. La montaña toma especial protagonismo tanto a nivel gráfico como escrito. El fondo verde con la silueta de unos montes simboliza el paisaje natural donde se produce la yegua de monte reforzando así tanto su carácter natural como local. La silueta de la yegua de monte del País Vasco se recoge en primer plano y con un tono oscuro que ayuda a resaltar la misma del fondo verde de la montaña. Por otro lado, el lema, *Zalmendi*, también alude a los dos elementos antes citados ya que es la unión de las dos palabras en euskara (*zaldi*, caballo y *mendi*, monte). *Zalmendi* también es el

¹⁴² Más adelante, en las imágenes de los lotes de carne de *Zalmendi* observaremos que esta imagen ha sufrido alguna modificación debido a la adaptación de la misma a las exigencias del paquete, como por ejemplo la impresión en escala de grises. Además, se ha optado por un formato menos elaborado donde prima la imagen de la yegua y la montaña se representa simbólicamente a través de una escritura específica de la letra 'M' de *ZalMendi*.

topónimo de un monte ubicado en el pueblo de Okina, en la zona de Izki. Es importante constatar en este sentido que este lema se eligió no sólo por su gran poder simbólico y evocador sino porque el primer proyecto de comercialización directa y venta local de la carne de potro de monte del País Vasco se llevó a cabo, como experimento, con los animales de un ganadero de Okina. Finalmente, también se recoge como parte del emblema aunque en un segundo lugar, ‘moxal haragia- carne de potro’. Este es uno de los aspectos fundamentales que quiere representar el emblema, es decir, convertir el término *Zalmendi* en metáfora de carne de potro. Pero no de cualquier carne de potro sino de aquella producida en un lugar concreto y proveniente de una raza y un manejo tradicional específico, a saber, la carne de potro de monte del País Vasco de las zonas de montaña de Álava.

La etiqueta alimentaria *Zalmendi* está ligada a un proyecto de comercialización local y no convencional. Los símbolos fundamentales que representa son aquellos sobre los que se ha procedido a construir el propio producto, a saber, su salubridad ligada a la idea de naturalidad y tipicidad. La tipicidad de la carne de potro proviene de su origen territorial, comunitario y tradicional relacionado, al mismo tiempo, con el manejo de esta ganadería. De esta forma, tal y como tendremos ocasión de comprobar en el siguiente punto, todos los lotes de carne marcados con esta etiqueta simbolizan una determinada comunidad productora y consumidora¹⁴³ y una cultura local determinada específica. Vuelvo a retomar las palabras de Eduardo Urarte cuando en la festividad del año 2000 afirmaba que este producto no es sólo un elemento del patrimonio ganadero local, el mismo tiene otros muchos valores de los meramente productivos. *Zalmendi* es un emblema de la carne de potro de monte del País Vasco producida en las zonas de montaña de Álava que identifica un producto de calidad. La calidad de este producto no sólo proviene de sus cualidades nutritivas y organolépticas sino de la relación cultural que mantiene con el lugar de producción y la cultura de la comunidad productora. En consecuencia, *Zalmendi* es una figura simbólica que representa a la propia comunidad de la montaña en tanto en cuanto el producto es resultado de un conocimiento y una forma de hacer determinados, propios de la cultura local. Como resultado de esta conexión, *Zalmendi* es un icono fundamental que contribuye tanto a la construcción de

¹⁴³ Tal y como veremos más adelante, Slow Food define esta realidad mediante la categoría ‘co-productor’.

la tipicidad de la carne de potro de Álava como a la promoción del desarrollo local basado en la puesta en valor y patrimonialización de estas zonas de montaña.

A continuación, recojo la otra estrategia de comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco desarrollada en las zonas de montaña de Álava. Se trata de una práctica comercial emergente entre los productos de la tierra y que en el caso que nos ocupa, introduce entre sus elementos, el empleo de *Zalmendi* como emblema e imagen comercial.

9.5.2. La carne de potro de monte del País Vasco y la asociación internacional eco-gastronómica, *Slow Food*

La estrategia de comercialización directa de la carne de potro de monte del País Vasco que se describe a continuación, surge dentro del marco de la asociación internacional eco-gastronómica, *Slow Food* en el año 2006. Sus orígenes, sin embargo, se encuentran en el interés de algunos ganaderos y agentes sociales implicados en el desarrollo rural de la comarca de Montaña Alavesa, en utilizar otros canales de comercialización diferentes a los convencionales para la carne de potro de monte.

Cada año, los organizadores de la fiesta dedicada al caballo se reúnen una vez transcurrido el evento para realizar una jornada de reflexión sobre el mismo. La reunión celebrada el 15 de septiembre del 2005 sentó las bases para el cambio estructural de la fiesta de allí en adelante, tal y como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo 11. Este día tuve constancia, por primera vez, de que comenzaba a gestarse en la montaña un pequeño movimiento dirigido a la utilización de nuevas estrategias de comercialización en relación a la carne de potro. Al finalizar la reunión oficial, uno de los promotores de esta ganadería, de la fiesta e importante agente de desarrollo local, me confesó: *Últimamente estoy muy interesado en fomentar los canales cortos de comercialización* (Eduardo Urarte, comunicación presonal, 15 de septiembre del 2005). En la fiesta de aquel año en Lagran había contactado con algunos de los posibles agentes implicados en el proyecto.

Parece que he encontrado una posible forma para comprar carne de potro directamente a los productores. En la fiesta contacté con un empresario ganadero y con la ayuda del técnico de Sergal, se podría plantear... Txema (*veterinario de Sergal*) sacará una lista de posibles compradores y el empresario verá para cuando podrá tener listo el potro, dará una fecha

concreta. Para entonces, a través de mail, por ejemplo, los compradores comunicarán antes de ese día cuántos kilos de carne van a querer... Así, antes de sacrificar al potro éste ya estará vendido (Eduardo Urarte, comunicación personal, 15 de septiembre de 2005)

El proceso de comercialización directa que finalmente comenzó a llevarse a cabo en 2006 varió en algunos aspectos aunque el precepto fundamental de acortar las distancias entre productores y consumidores siguió intacto. El formato definitivo se presentó unos meses más tarde cuando el 12 de mayo del 2006, los organizadores de la fiesta volvieron a reunirse con el objetivo de organizar la siguiente edición. Durante los meses transcurridos entre ambas reuniones, el promotor de la idea de fomentar los canales cortos de comercialización para la carne de potro había continuado trabajando en el proyecto. Así es como aquel día, el mismo Eduardo Urarte y el ganadero de Okina, Victor López, exponían por primera vez en qué consistiría, definitivamente, el proyecto de comercialización directa de la carne de potro de monte del País Vasco:

Llevo un tiempo pensando que ha llegado el momento de dejar paso a nuevas formas de comercialización de la carne de potro. Estamos pensando en un proyecto que este primer año se llevará a cabo con Victor López porque es el único ganadero de Asgaequino que se ha presentado como voluntario. La estrategia consiste en lo siguiente... Víctor matará un número determinado de potros en diferentes momentos sabiendo de ante mano cuántos y quiénes van a ser los consumidores de esa carne. Se propone un sistema directo de compraventa y que los consumidores vayan a buscar su carne al lugar de producción, a Okina... o que Víctor los traiga a Vitoria-Gasteiz y los deje en un punto... esto habría que apalabrarlo...

Lo que se venderá son lotes de carne, es decir, para poder vender el potro entero la gente se comprometerá a llevarse un lote con diferentes partes del animal; chuletas, filetes, carne picada, solomillo, etc. y se llevará una cantidad concreta... (Eduardo Urarte, comunicación personal, 12 de mayo del 2006).

Urarte paró durante un momento para asegurarse de que todos le entendíamos. Entonces, varias personas de la mesa, entre ellos otros ganaderos miembros de Asgaequino, comentaron que no creían que existiera gente dispuesta a llevar a cabo este tipo de compra. Este modelo, según los mismos, no se adecuaba a las exigencias de los consumidores actuales. En este sentido, Urarte continuó explicando el proyecto:

Esta experiencia podría llevarse a cabo a través de la asociación *Slow Food* Araba de la que yo también formo parte. Esto no es nada definitivo pero conozco a un grupo de gente que estaría dispuesta a consumir carne de potro de la montaña de esta forma. Entre éstos y los que podamos buscar nosotros, no nos será difícil encontrar a un grupo de unas 100 personas (Eduardo Urarte, comunicación personal, 12 de mayo del 2006)

Vuelve a ver un momento para reflexionar y enseguida el presidente de la asociación Asgaequino toma la palabra para decir que no cree que este planteamiento sea funcional. Lo que los ganaderos de equino de Álava transmiten en la asociación, por el contrario, es la necesidad de crear una tienda especializada en este producto. Urarte le contesta que ya existen otras dos carnicerías en la capital y que ese no es el camino. En este momento toma la palabra el ganadero:

Yo no sé... si va a salir bien o no, pero... ¡voy a probar! Si no lo intentamos no sabremos si puede funcionar o no... Mi única preocupación es cómo cubrir el gasto de llevar el potro al matadero, por ejemplo (Víctor López, comunicación personal, 12 de mayo del 2006)

Tras escuchar las palabras del ganadero, Urarte responde que todo eso son temas que hay que seguir desarrollando porque están aún sin atar. Entonces retoma otra idea fundamental que tiene que ver con la creación de una etiqueta alimentaria propia que ayude a identificar este producto:

Resulta imprescindible que la carne de potro sea reconocida por Eusko Label pero como esto, hoy por hoy, es impensable, tenemos que crear una marca de calidad propia (Eduardo Urarte, comunicación personal, 12 de mayo del 2006)

Aquí nace la idea de proceder a la emblematización de la carne de potro de monte del País Vasco producida en las zonas de montaña de Álava a través de *Zalmendi*. Las conversaciones establecidas con la cooperativa de ganaderos de Euskadi, Urkaiko, dio como resultado la creación de este emblema, tal y como ya he expuesto. La etiqueta alimentaria nació pocos meses más tarde de esta reunión. La relación con Urkaiko también solucionó el problema del sacrificio ya que este se realiza en las instalaciones de la cooperativa en Zestoa, Guipúzcoa.

Tras las palabras de Urarte, retomó el discurso Pedro San Vicente, alcalde del Valle de Arana. En esta zona de La Bitigarra se viene trabajando hace ya un tiempo el tema de las marcas de calidad, especialmente en relación con el queso de oveja y su calificación como queso Idiazabal. Desde su experiencia, comunicó a los presentes:

Cuando se vende un producto resulta fundamental... fundamental, el ligarlo a un determinado territorio y cultura. Esto además se podría ligar con el turismo... esto es lo que funciona ahora, ligar producto y territorio (Pedro San Vicente, comunicación personal, 12 de mayo del 2006).

Tal y como podemos concluir de las citas anteriores, a partir de este momento surge una dinámica dirigida a construir la tipicidad de la carne de potro a través de una estrategia de comercialización directa. Tras este planteamiento inicial fueron surgiendo nuevas sinergias. La experiencia comienza a gestarse mediante la asociación *Slow Food* gracias a la captación previa que Eduardo Urarte, como miembro de la misma, había realizado sobre la posición de ésta respecto a este producto. Comienza a realizarse un trabajo conjunto entre el productor (Víctor López) y la asociación eco-gastronómica *Slow Food* que dará como resultado la introducción de este producto dentro de la red de alimentos de la asociación internacional.

Slow Food es una red mundial que haciendo uso de las posibilidades comunicativas que ofrece la era de la comunicación, reivindica la recuperación de la biodiversidad y los particularismos alimentarios. En definitiva, busca el cambio en la lógica de producción y comercialización agro-alimentaria hegemónica y homogeneizante de las últimas décadas.

Los 3 objetivos principales de esta asociación son los siguientes:

- Defender el derecho al placer de las personas mediante el desarrollo del gusto y haciendo frente a la deshumanización producida por la modernidad.
- Promover alimentos buenos, limpios y justos.
- Apoyar la producción local de alimentos.

El derecho al placer es la base del discurso alimentario de *Slow Food*. Éste se basa en la idea de que todas las personas tenemos derecho a disfrutar del placer que brindan los alimentos y en consecuencia, también tenemos la responsabilidad de cuidar y proteger la herencia de las culturas y tradiciones alimentarias que hacen posible este placer.

Por otro lado, un alimento se considera bueno cuando sus cualidades organolépticas ofrecen placer a través de los sentidos y contribuye a combatir la ‘mortificación del sabor’ (Juan Bureo, comunicación personal, 10 de septiembre del 2006) que es el resultado de la homogeneización alimentaria. Por otro lado, un alimento es limpio si su producción respeta el medio ambiente, el bienestar animal y la

salud humana. Finalmente, los alimentos tienen que ser socialmente y económicamente justos para los productores.

Slow Food parte de la premisa de que todas las cualidades anteriores se conseguirán mediante el apoyo y el impulso a las producciones locales. El impulso a las producciones locales, por lo tanto, es la base del discurso de este movimiento porque el mismo lleva implícitos algunos de los preceptos fundamentales de la filosofía de *Slow Food*. Por un lado, impulsar las producciones locales implica a su vez, promover la diversificación de los sabores que tiene mucho que ver con el mantenimiento de variedades y razas autóctonas, el uso de métodos de producción tradicionales, la producción de productos de temporada, etc. Es decir, la producción y comercialización de productos adaptados a las exigencias geográficas y temporales del entorno y producidos según los conocimientos transmitidos tradicionalmente dentro de cada comunidad local. Por otro lado, las producciones locales son ambiental y económicamente sostenibles. En primer lugar, los canales cortos de comercialización en los que se basan contribuyen a disminuir los costes económicos y ambientales del transporte de alimentos. En segundo lugar, acortar la distancia entre el lugar de producción y el de consumo implica también acercar la relación entre consumidores y productores. Es así como surge una nueva categoría fundamental, por otro lado, para este movimiento, me refiero al término de co-productor.

El co-productor es un consumidor que conoce y entiende los problemas de la producción alimentaria: calidad, economía, el proceso requerido para ello y el aspecto culinario. No es sólo alguien que consume. Es alguien que quiere saber (Carlo Petrini, www.slowfood.es)

En este sentido, conocer la procedencia y el proceso productivo de un determinado producto se convierte, ahora, en un elemento fundamental para afianzar la seguridad alimentaria entre las personas y por lo tanto, es una estrategia de calidad para el producto.

La asociación internacional *Slow Food* consta de más de 85.000 socios y socias repartidos por unos 132 países diferentes procedentes de los cinco continentes. A continuación me referiré a algunos aspectos fundamentales sobre la estructura organizativa de la misma que nos ayudarán a ubicar la iniciativa emprendida con la carne de potro de monte del País Vasco en las zonas de montaña de la comarca de Montaña

Alavesa. Sobre su funcionamiento hablaré más extensamente en el capítulo 11, cuando describa la naturaleza de la transformación de la fiesta tradicional del caballo.

Slow Food, como asociación eco-gastronómica internacional, es una iniciativa dirigida a la recuperación de la idiosincrasia cultural de los pueblos del mundo que se basa, concretamente, en la revitalización de las formas alimentarias autóctonas adaptadas, eso sí, a la realidad y las necesidades del mundo globalizado. A través de las posibilidades generadas por su estructura particular, *Slow Food* reivindica la reafirmación constante de las identidades locales como dinámica mundial. El núcleo de la estructura de la asociación son las comunidades locales de los alimentos que se basan en el vínculo geográfico que une a los productores y refleja una idea de economía local basada en la alimentación, la agricultura, la tradición y la cultura. Frente a la economía de mercado que rige el mundo globalizado, la microeconomía propia de las comunidades locales intenta mantener el equilibrio entre su eco y etno-sistema y la cultura local. Junto a las comunidades locales existen los *convivia* que son los grupos locales autónomos constituidos por socios y socias de *Slow Food*. Estas personas son co-productoras de uno o varios alimentos y se reúnen y organizan diferentes actividades e iniciativas dirigidas a cultivar el gusto por el placer, la calidad culinaria, la educación del gusto, etc. Los lazos entre los productores de las comunidades locales del alimento de ese determinado lugar y estos grupos son muy estrechos. Las actividades de los *convivia* pueden ser muy diversas pero en el caso concreto que nos ocupa, toman especial relevancia, tal y como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo sobre la fiesta, aquellas dirigidas a la educación del gusto. Finalmente, existen también otras estructuras de nivel internacional. Entre ellas, la más destacable es *Terra Madre*, cuya misión es la construcción de una red internacional de productores alimentarios y representantes de comunidades locales, cocineros, personas universitarias y jóvenes. El objetivo final, por su lado, es la creación de un modelo de producción a pequeña escala, sostenible y local.

Terra Madre y el movimiento *Slow Food* en general, se erigen, en términos de Berger, como una estrategia intermedia entre el rechazo acérrimo a los efectos de la globalización y su aceptación pasiva (Berger 2002:22-23). Consiste en un movimiento de lucha contra la homogeneización cultural (alimentaria) mediante la reafirmación de las identidades (alimentarias) locales haciendo uso, eso sí, de las posibilidades organizativas, económicas y políticas que ofrece el mundo globalizado. La idea de la creación de una red mundial de comunidades locales, es un claro ejemplo de ello.

Hasta ahora he descrito el proceso de introducción del producto de la carne de potro de monte del País Vasco dentro de esta red internacional. En el siguiente punto me refiero a la constitución de la comunidad del alimento de la carne de potro de monte del País Vasco para más tarde, en el capítulo 11, conocer las diversas actividades que la asociación *Slow Food* y concretamente, el *convivia* de Álava emprende en las zonas de montaña de Álava en relación a este producto.

9.5.2.1. La Comunidad del Alimento de la carne de potro de monte del País Vasco

Tras las dos reuniones preparativas celebradas el 12 de mayo y el 31 de agosto de 2006, el día 10 de septiembre de ese mismo año se constituyó la comunidad del alimento de la carne de potro de monte del País Vasco en la primera fiesta dedicada al producto en la comarca de Montaña Alavesa. Uno de los primeros cambios introducidos en el evento tiene que ver con la propia denominación del mismo ya que ahora, el foco de atención de la celebración se traslada desde la materia prima, la yegua de monte, hasta el producto. En cualquier caso, sobre el mismo hablaré en el capítulo 11, ahora me centro en analizar en qué consiste y cómo funciona esta estrategia de comercialización directa de la carne.

Una comunidad del alimento,

... es un grupo de consumidores-coproductores que mediante nuevas iniciativas de consumo se acercan a la cultura de la tierra para sentirse a gusto compartiendo y saboreando alimentos originales y/o procesados, buenos, sanos y limpios (Eduardo Urarte, comunicación personal, 31 de agosto del 2006)

La comunidad del alimento de la carne de potro de monte del País Vasco se constituye de unas 100 personas que en su mayoría proceden del *convivia* de *Slow Food* en Álava, dos productores procedentes del pueblo de Okina (Victor López y Marisol Pérez de Onraitia) y también, el grupo organizador del Día del Caballo en la Montaña Alavesa. La constitución de este grupo conlleva ciertos compromisos de carácter individual y colectivo. Por un lado, las personas que componen la comunidad deberán facilitar sus datos personales para generar una base de datos informáticos que ayude a sistematizar la comercialización directa. Por otro lado, el grupo se compromete a realizar un consumo mínimo al año de este alimento. Finalmente, esta comunidad organiza y

participa en diferentes actividades de divulgación y valorización del producto (la carne de potro), y la cultura de origen ecológico-productiva, sensorial-gastronómica y económica-social.

La constitución de la comunidad del alimento propone eliminar la terminología convencional con la que diferenciamos entre productores y consumidores y en su lugar, utilizar otro concepto más adecuado a esta forma de comercialización de la carne, me refiero al concepto de co-productores al que aludía anteriormente. Así, la comunidad del alimento de la carne de potro de monte del país vasco es un grupo de co-productores de carne de potro de monte. Lo que une a estas personas es el consumo habitual de este producto específico, conocen bastante bien puesto que también organizan eventos y actividades dirigidas acercar el contexto mismo de producción a sus miembros.

Tal y como adelantaba Urarte en la primera reunión celebrada con motivo de la organización de la festividad de 2006, la comercialización de la carne se realiza de la siguiente manera. Los dos ganaderos citados establecen la fecha del sacrificio del animal en Urkaiko y estipulan un día para que todos los co-productores recojan sus lotes de carne que previamente, han tenido que confirmar. En 2007 y 2008 se sacrificaron 22 potros al año, cerca de 2 potros por mes. El principal punto de recogida de la carne, es un recinto adecuado con cámaras frigoríficas ubicado en la Granja Modelo de Arkaute a unos 3 kilómetros de la capital, Vitoria-Gasteiz. Los co-productores acuden al mismo en el día y hora estipulados que siempre suele ser viernes a la tarde. Atendiendo a la diversidad de necesidades, el siguiente sábado por la mañana el ganadero reparte los lotes en los domicilios de aquellos coproductores que les haya resultado imposible acudir a Arkaute el día anterior. En otras ocasiones, se aprovechan otros eventos tales como la festividad anual dedicada al producto en Montaña Alavesa para repartir los lotes entre los miembros de la comunidad. El siguiente fragmento lo recojo de una de las comunicaciones realizadas a los coproductores de la carne de potro vía e-mail:

... Como ya estamos en pleno apogeo vacacional y a buen seguro que tenéis otras muchas cosas más en la cabeza recordaros que la próxima entrega se hará el viernes 7, sábado 8 y domingo 9 de septiembre en el Día de la Carne de Potro de la Montaña Alavesa

La entrega se realizaría como en alguna otra vez, el viernes día 7 de septiembre a la tarde desde las 17 horas hasta las 20 horas en la Escuela Agraria de Arkaute y a los que os sea totalmente imposible ir concertaríamos la entrega durante el sábado a la mañana o también si nos lo indicáis y os apetece dar una vuelta el domingo día 9 en la localidad de Alda ubicada en el Valle de Arana donde estaremos presentes y venderemos carne y entregaremos los pedidos de

quienes estén interesados en pasar por allí a recogerlos y además podréis disfrutar de un concurso morfológico de la raza Euskal Herriko Mendiko Zaldia, Caballo de Monte del País Vasco, una exposición de maquinaria agrícola antigua y varios actos más... (*Zalmendi*, comunicación personal, 20 de julio del 2007)

El primer lote de carne *Zalmendi* se repartió el 18 de marzo del 2007 con motivo del primer Encuentro Alimentario que se celebró en Vitoria-Gasteiz ese mismo fin de semana. Estos encuentros los organiza la Fundación Zadorra, un proyecto social de base ciudadana que promueve el encuentro entre la ciudad y el campo a través del consumo de alimentos de producción local. La asociación Slow Food y otras instituciones también colaboran en la organización de este evento que durante tres días congrega diferentes actividades relacionadas con la alimentación tales como un mercado de productos locales, charlas, degustaciones (salón del gusto organizado por Slow Food), exposiciones fotográficas, concursos gastronómicos, etc.

En cualquier caso, la forma habitual de proceder al reparto de los lotes de carne entre los miembros de la comunidad suele ser, tal y como he apuntado arriba, la recogida en un día, lugar y hora previamente estipulados.

Por otro lado, atendiendo a la transmisión de la información y la comunicación, observamos otra característica específica de la forma de funcionar de esta comunidad. Las nuevas tecnologías, concretamente Internet, se convierte en una herramienta fundamental para mantener comunicada a la red. La mayoría de las comunicaciones que tienen que ver con la recogida del producto se realizan mediante correo electrónico y otras más urgentes, mediante teléfono móvil. Este hecho me lleva de vuelta a Berger y su interpretación sobre las diversas estrategias emprendidas con motivo de la lucha contra los efectos de la homogeneización mediante la reafirmación de las identidades locales que sin embargo, hacen uso de las posibilidades que ofrece el mundo globalizado actual. La comunidad del alimento de la carne de potro es una de esas estrategias intermedias a las que se refiere Berger que se ubica entre el rechazo más acérrimo de los efectos de la globalización y su aceptación pasiva. El objetivo de tal institución es la promoción de este producto como estrategia de reafirmación de la alimentación local sin rechazar las ventajas que ofrece la fase actual de la mundialización a la consecución de tal objetivo. A continuación, recojo íntegramente la primera comunicación oficial de la comunidad:

OKINA a 24 de abril de 2007

Estimados coproductores de carne de potro "Zalmendi":

Ya hemos comenzado nuestra andadura con la primera entrega de lotes tras el sacrificio de los dos primeros potros de aproximadamente un año. De este primer sacrificio Surgieron 50 lotes que los entregamos el domingo 18 de marzo en el Encuentro Alimentario que se realizó en Lakua, por lo tanto algunos de vosotros ya habéis probado la carne y por lo que nos consta os ha gustado y os ha parecido bien la forma de presentarla, lo cual nos anima y empuja a seguir con esto. De todas las formas necesitamos de vuestras observaciones y sugerencias sobre la calidad de la carne, forma de presentarla, etc., con ello nos ayudaréis a seguir mejorando.

Otros pedisteis cuando ya teníamos completos los lotes, y quedasteis en reserva por lo que ya estáis apuntados para este que estamos preparando ahora, varios ya habéis solicitado repetir y también estáis apuntados y al resto recordaros que estamos camino del segundo sacrificio y que será para los días 11 y 12 de mayo, y si estáis interesados podéis reservar el lote en cuanto queráis, todavía quedan lotes pero vamos bastante avanzados completándolos.

Debido a que estamos en los comienzos tenemos que ir poco a poco reestructurando y concretando todos los servicios, por todo ello nos vemos obligados a ajustar el precio del lote el cual quedará fijado para toda esta campaña en 45 €, manteniéndose el peso de 5 Kgs. y modificando el contenido de los paquetes que seguirán siendo 8 pero desaparecerá el de zancarrón y se sustituirá por otro de picado, por lo tanto habrá dos paquetes de picado de medio Kg. aproximadamente.

El sistema de reserva sigue siendo el mismo bien llamando por teléfono al siguiente número: 695.(...) (Amaia) y/o por vía e-mail a la siguiente dirección: zalmendi@gmail.com.

Esta segunda entrega se realizará los días 11 y 12 de mayo y como aún no tenemos concretado un lugar la realizaremos a domicilio por lo que durante esa semana me pondré en contacto con los que tengáis lote adjudicado y concretaremos el día y la hora como mejor convenga a las dos partes.

En caso de que no os interese el que os lo acerquemos hasta el domicilio o no sea posible por algún otro motivo, los lotes se llevarán a Okina y podréis pasar por allí a recogerlos.

La forma de pago será al contado en el momento de la entrega o mediante ingreso anticipado en la cuenta nº 2097 (...) de Caja Vital. Como concepto de pago, haréis constar el nombre de la persona que esta apuntada como coproductor de Zalmendi para que podamos cotejar los datos y comprobar el pago.

Un saludo y muchas gracias por vuestra colaboración.

(Zalmendi, comunicación personal, 24 de abril del 2007)

En el citado mensaje se explica claramente cuál es el proceso de comercialización de *Zalmendi*. Tal y como ya adelantaba más arriba, el lugar habitual de recogida es la Granja Modelo de Arkaute mientras que el reparto a domicilio sólo se realiza con aquellas personas que les es totalmente imposible desplazarse hasta el lugar de encuentro.

Estimados coproductores, ya esta concretada la forma de entrega de los lotes de este sacrificio. Se realizará de una forma mixta, el viernes día 11 de mayo estaremos ubicados en la escuela agraria de Arkaute entre las 17:30 y las 20:00 horas por donde los que podáis podéis pasar a recoger los lotes que os correspondan y en el caso de que no os sea posible acercaros se hará un reparto a domicilio durante el sábado día 12 por la mañana entre las 12:00 y las 14:00 horas.

Si tenéis algún problema o alguna duda no dudéis en enviarme un email o llamarme por teléfono (695...).

Muchas gracias.

Un saludo.

(*Zalmendi*, comunicación personal, 28 de marzo de 2009)

La comunidad que se mantiene comunicada habitualmente, es flexible e intenta adaptarse a las circunstancias de los coproductores. Por ello, en ocasiones el reparto se adecua a estas condiciones y además de los puntos y formas estipulados normalmente, también se establecen otros en días especiales como la celebración de Encuentros Alimentarios o la fiesta de la carne de potro en la Montaña Alavesa tal y como se aprecia en una cita anterior. Además, la comunicación entre coproductores favorece la flexibilidad en otros aspectos tal y como se aprecia en la siguiente comunicación:

Okina 12 de diciembre de 2007

Estimados coproductores, debido a un pedido especial que hemos tenido acabamos de realizar el sacrificio de un potro y tendremos para el próximo lunes día 17 unos poquitos lotes libres, unos 10 aproximadamente, si alguno estáis interesados podéis mandarme como de costumbre un email y os reservo alguno.

Un saludo.

Eskerrik asko.

(*Zalmendi*, comunicación personal, 12 de diciembre del 2007)

Tal y como he señalado, una de las características principales de este tipo de comercialización directa es que tanto los ganaderos como los coproductores forman parte

del mismo proyecto y por ello, en la medida de lo posible, unos y otros buscan la satisfacción de sus necesidades respecto al producto.

A continuación, muestro una imagen de un lote de *Zalmendi*. Tal y como he indicado anteriormente, se trata de un lote de 5kg que consta de 8 paquetes separados de carne picada, filetes de primera, filetes de segunda, chuletas y en ocasiones solomillo, zancarrón, etc. Todos los lotes llevan una etiqueta que los identifica, compuesta por el emblema de *Zalmendi*, el lugar de procedencia del animal¹⁴⁴, el nombre del ganadero, donde ha sido sacrificado¹⁴⁵, la fecha de envasado y la de caducidad.



Elaboración propia.

Respecto a las actividades dirigidas a acercar la comunidad al propio alimento, nos encontramos con el *convivium* o festividad anual celebrada en la Montaña Alavesa, los Encuentros Alimentarios que tienen lugar en la capital alavesa y también, las visitas

¹⁴⁴ Hasta el momento, la procedencia siempre es el pueblo de Okina de la zona de Izki ya que los dos únicos productores de la Comunidad del Alimento de la carne de potro de monte proceden del mismo.

¹⁴⁵ Tal y como ya he apuntado también, esta experiencia de comercialización directa se está gestando en colaboración con la asociación de ganaderos vascos, Urkaiko y todos los potros procedentes de Okina que se destinan a esta forma de comercialización se sacrifican en las instalaciones de la cooperativa en Zestona, Guipúzcoa.

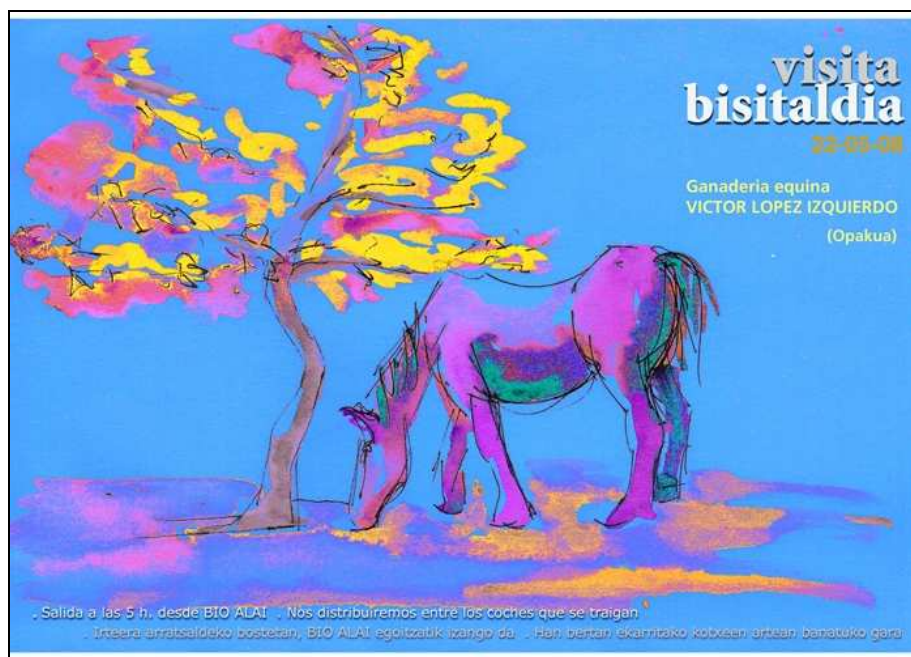
esporádicas a la explotación ganadera. Así, cada cierto tiempo (como mínimo una vez al año), la comunidad organiza una visita a la explotación de los dos ganaderos de Okina¹⁴⁶ que hoy en día nutren al grupo. Pero tales visitas no siempre están previamente organizadas por el grupo. Una de las características de esta comunidad es que por lo menos, durante el fin de semana del reparto de los lotes, los ganaderos se muestran totalmente predispuestos a mostrar su explotación y sus animales a todas aquellas personas que decidan acercarse hasta Okina y así se hace constar, en las comunicaciones:

Para finalizar comentaros que se acerca el buen tiempo y es una buena época para acercarse a Okina si os apetece dar un paseo, y poder ver los potros que se están engordando para este año y los que están naciendo ya para el año que viene.
Un saludo

(*Zalmendi*, comunicación personal, 29 de mayo del 2007)

Debido a la explotación extensiva y semi-salvaje de esta ganadería, estas visitas consisten en realizar un paseo de unas tres horas de duración por los montes de Okina donde pastan habitualmente las yeguas con sus potros. Así, los ganaderos tienen la ocasión de indicar y explicar al resto de co-productores las características del manejo y las cualidades morfológicas del producto que consumen. Esta actividad, junto a la emblemización y la comercialización directa, contribuye notoriamente a construir la carne de potro como producto de calidad. En la raíz misma de tal conexión se encuentra la estrategia de establecer de manera consciente una relación directa entre producto, materia prima y lugar de producción. En esto se basa, concretamente, la estrategia de *Zalmendi*, en la identificación de la carne de potro como terruño.

¹⁴⁶ En 2009 se sumo al proyecto *Zalmendi* una nueva ganadera, Mari Sol Pérez de Onraitia, procedente también del pueblo de Okina



Elaboración: *Zalmendi*.

9.6. Conclusión

Los datos mundiales sobre consumo de carne de équido indican que se trata de un hecho marginal aunque existen diferencias en este sentido entre países y regiones. Todos los países asiáticos en general y algunos europeos en particular (Bélgica, Italia o Francia), muestran una mayor tradición en este sentido. Otros en cambio, son totalmente reacios y su índice de consumo es casi nulo como en el caso de América del Norte o el Estado español. Todo esto se traduce en el flujo de comercialización de la carne de caballo a escala mundial de la siguiente manera. Por lo general, aquellos países productores cuya tradición de consumo sin embargo es pequeña o nula, son los principales exportadores. A excepción de China que consume todo lo que produce e incluso más. El índice de producción y explotación en el Estado español a pesar de no ser muy alto (el 0,6% del total de la carne producida), sí que representa uno de los más altos de Europa. En el Estado español a penas se consume esta carne pero sí que se produce ganado caballar por lo que representa uno de los principales países exportadores europeos. Dentro de sus fronteras, las diferencias entre regiones son también reseñables. Algunas Comunidades Autónomas como Cataluña poseen un índice de consumo mayor que el resto por lo que otras regiones, especialmente las del Norte porque son las que más ganado caballar producen, se convierten en sus suministradoras.

Coincide una vez más que las regiones con mayor índice de exportación son las que menos tradición consumidora tienen. En consecuencia, las explotaciones ganaderas de Caballo de Monte del País Vasco de las zonas de montaña de Álava se encuentran ante la doble dificultad de que ni la sociedad vasca ni la española son consumidoras habituales de este tipo de carne. Además, la exportación de este producto a países extranjeros no es fácil ya que Italia, Bélgica o Francia, cada vez importan más carne procedente de Argentina o Brasil porque allí los precios son más bajos y la producción más constante.

Las explotaciones alavesas de caballo de monte no están preparadas para competir en el mercado mundial debido a la idiosincrasia de las mismas. La débil estructura productiva de este sector se debe, en gran medida, a que se trata de pequeñas explotaciones donde el sector equino es siempre complementario de otro principal como el vacuno o la agricultura. Además, el manejo semi-salvaje y tradicional de esta ganadería así como la nula tecnificación de la producción, conlleva que la misma sea totalmente estacional. Tal y como hemos comprobado en el capítulo 8, los y las ganaderas respetan el ciclo natural de los animales lo que les obliga a vender sus productos en otoño. Este hecho dificulta el mantenimiento de una producción constante a gran escala durante todo el año. En definitiva, la idiosincrasia productiva del Caballo de Monte del País Vasco obstaculiza la introducción de este producto en las redes comerciales convencionales. Sin embargo, en los últimos años, algunos ganaderos y agentes promotores han observado que al mismo tiempo, todas estas características propias de la producción del Caballo de Monte del País Vasco otorgan un plus de calidad y autenticidad al producto frente al de otras regiones o países. Como resultado de esto, a partir del año 2006 comenzaron a emerger una serie de acciones y estrategias promovidas por algunos productores de Asgaequino dirigidas a comercializar la carne de potro de monte del País Vasco a partir de las ventajas y posibilidades ofrecidas tanto por el tipo de manejo de la raza como por la propia entidad de la raza como símbolo identitario del lugar y la comunidad local.

La primera estrategia emprendida antes en el proceso de comercialización local de la carne de potro de monte del País Vasco fue la construcción de un lenguaje específico y tecnificado relativo a la misma. Nombrar sirve tanto para visibilizar como para crear una determinada realidad. En este sentido, los esfuerzos dirigidos a denominar adecuadamente este producto, tenían como objetivo primordial eliminar el

concepto generalizado de “carne de caballo” para referirnos al mismo y en su lugar utilizar el de “carne de potro”. El primero, tal y como podremos comprobar más detenidamente en el siguiente capítulo, lleva implícita una connotación negativa sobre esta carne al estar relacionada, como consecuencia del devenir histórico, como carne de desecho. La carne de potro, en cambio, es un producto nuevo, saludable y de calidad.

De manera simultánea a esta construcción de un lenguaje tecnificado en torno al producto también proliferaron estudios organolépticos y nutricionales sobre la carne de potro en general, realizados en su mayoría en el marco universitario. Los resultados fueron muy clarificadores, la carne de potro era muy beneficiosa para la salud, incluso más que otras carnes habitualmente consumidas. De esta forma, la carne también se vio reforzada por el discurso médico-alimentario.

Sin embargo, ninguna de las estrategias anteriores fueron suficientes para promover el consumo de carne de potro en la sociedad alavesa o vasca. Todas estas quedaban enmarcadas dentro de la amalgama de iniciativas que a partir de ese momento fueron sucediéndose con este mismo objetivo. Las diferentes estrategias dirigidas a partir de la década del 2000 a promocionar el consumo de carne de potro del País Vasco, tomaron como punto de partida la consolidación del Caballo de Monte del País Vasco como símbolo y patrimonio local, producto del proceso de retradicionalización. Esto contribuye a establecer una conexión directa con el tercer apartado del presente estudio.

Tal y como he demostrado anteriormente, la reestructuración de la raza equina local en el contexto postradicional de las zonas de montaña de Álava se produjo mediante la reconstrucción de la misma como símbolo del lugar y de la comunidad local. Cuando esta patrimonialización del Caballo de Monte del País Vasco y consiguiente conexión con la montaña y la tradición local se hace extensible al producto, la carne de potro de monte del País Vasco, se produce la construcción de la misma como producto de la tierra. De esta forma, el paso de la retradicionalización del caballo a la reeconomización de la carne de potro se produjo al vincular este producto con su lugar de producción (las zonas de montaña de Álava) así como con la memoria colectiva o tradición de la que deriva su manejo. De esta forma, al discurso médico-alimentario anterior hay que sumarle ahora el discurso de la calidad basado en la idea del terruño.

A partir del año 2006 todas las estrategias dirigidas a promocionar el consumo de la carne de potro de monte del País Vasco estuvieron promovidas por la lógica de los productos de la tierra. La misma consiste en aprovechar el valor añadido otorgado al animal, el Caballo de Monte del País Vasco, como imagen del paisaje y de la cultura local como plus de calidad para el producto, la carne de potro de monte del País Vasco. En este mismo sentido se procedió a la emblemización de esta carne mediante la marca *Zalmendi*. Este emblema de calidad recoge todos los elementos de tipicidad característicos de esta carne (la imagen de la yegua y la montaña) y se convierte en un símbolo gráfico del producto y también de su comunidad productora. La estrategia de comercialización creada por algunos ganaderos de Asgaequino sigue esta misma lógica. Tal y como hemos comprobado, los límites tanto técnicos como culturales ante los que se encuentra la producción de carne de potro de monte del País Vasco dificultan significativamente su introducción en el mercado convencional. Sin embargo, las mismas características favorecen el desarrollo de otros mecanismos de comercialización no convencionales. En consecuencia, la carne de potro de monte del País Vasco está inmersa dentro de una estrategia de comercialización directa que favorece la compra-venta directa de este producto. De hecho, esta estrategia de comercialización representa un indicador de calidad importante para el producto ya que contribuye a la construcción de la tipicidad del mismo.

Esta experiencia de comercialización directa de la carne de potro de monte del País Vasco se hizo viable gracias a la creación, en el año 2006, de una red de productores y co-productores dentro del marco de actuación ofrecido por la asociación eco-gastronómica internacional, *Slow Food*. Entre los principales objetivos de *Slow Food* encontramos el de revitalizar las formas alimentarias autóctonas adaptadas a la realidad y las necesidades de la globalización. Así, al mismo tiempo que favorece la creación de estructuras de base local como la comunidad del alimento de la carne de potro, también consolida otras herramientas y estructuras globalizadas donde lo local participa e interactúa constituyendo una nueva realidad que va más allá del lugar como lo demuestran los encuentros mundiales de *Terra Madre*. En consecuencia, la producción y comercialización de este producto en la actualidad, responde a la estrategia de la glocalización (Moreno 1999). Esto la constituye en una práctica cuya influencia va mucho más allá de su componente cultural y alimentario. En la actualidad, la comunidad del alimento de la carne de potro del País Vasco emerge como una

importante herramienta de desarrollo local para las zonas de montaña de Álava. Todo esto constata el salto que se ha producido aquí desde la retradicionalización del Caballo de Monte del País Vasco hasta la reeconomización de la carne de potro de monte del País Vasco.

Sin embargo, a pesar de su potencial como estrategia de desarrollo local, la carne de potro de monte del País Vasco, como producto, sigue enfrentada a uno de sus principales condicionantes; la aversión generalizada hacia la carne de caballo que persiste en nuestra sociedad. En el próximo capítulo analizo las principales motivaciones y causas de tal realidad.

CAPÍTULO 10.

LA DIMENSIÓN CULTURAL: EL CONSUMO DE POTRO COMO SÍMBOLO IDENTITARIO.

La sociedad que se estudia, ha pasado de incluir la carne de caballo como parte fundamental de su dieta, tal y como muestran los restos prehistóricos, a rechazarla y despreciarla. El objetivo de este capítulo es descubrir el origen social, cultural o material que motiva tal aversión hacia la carne de potro, concretamente en la sociedad alavesa actual. El marco teórico de referencia para el desarrollo de este capítulo lo encontramos en la antropología de la alimentación y concretamente, en las dos principales orientaciones teóricas que dentro de la misma han tratado el tema de las aversiones alimentarias que son la teoría culturalista y la materialista. Ambas teorías parten de algunos preceptos comunes tales como que los productos animales suelen ser los que más restricciones sufren en todas las culturas y otros, recogidos de los estudios realizados por la biología que explican ciertas preferencias innatas del ser humano por determinadas grasas o sabores dulces, así como la aversión generalizada por los sabores amargos, entre otros (Rozin 1995; Contreras & Gracia 2005). Estos datos son muy relevantes para el análisis de este tema aunque en el caso concreto que aquí nos ocupa, me detendré especialmente en las aportaciones realizadas por estas teorías al análisis del origen de las aversiones alimenticias. El problema que se plantea es el siguiente, ¿por qué en algunas sociedades como en la italiana o la china se consume normalmente carne de caballo mientras que la sociedad vasca siente una fuerte aversión hacia la misma? o dicho también de otra forma, ¿por qué nuestros antepasados consumían habitualmente carne de caballo y en algún momento dejaron de hacerlo? ¿A qué se debió el cambio? Y, ¿se podría volver a suscitar otro cambio en sentido inverso? Para poder responder a éstas y a otras preguntas me baso tanto en los datos etnográficos recogidos durante mi trabajo de campo en las zonas montañosas de Montaña Alavesa como en las teorías antropológicas relativas a esta área de conocimiento.

Las principales teorías antropológicas que estudian el tema de las aversiones alimentarias parten del siguiente axioma; el ser humano no consume todo lo que es consumible. Todos los grupos humanos realizan una selección de alimentos entre los recursos accesibles, disponibles y ‘comestibles’ existentes. Esta selección se puede

deber tanto a razones técnicas y económicas (teoría materialista), a cuestiones de ‘gusto’ o ‘sabor’ así como a creencias relativas a la bondad o maldad atribuidas a los alimentos (teorías culturalista-simbólica) e incluso por el ‘estatus’ que los alimentos representen en los sistemas de organización y funcionamiento de la sociedad (teoría estructuralista) (Contreras 2005:13). En cualquier caso, me adscribo a la premisa metodológica postulada por Jack Goody quien afirma que los distintos enfoques empleados por la sociología de la alimentación no son alternativos sino complementarios ya que la preocupación por el significado no excluye a la preocupación por la función social del alimento (Goody 1995:50). Tal y como se podrá comprobar a continuación, el análisis que realizo sobre la aversión hacia la carne de potro en la sociedad actual tiene en su base principios teóricos fundamentales tanto de los planteamientos culturalistas como de los materialistas. Yo también, como Goody, opino que sólo de esta forma se puede aprehender este fenómeno con toda su complejidad.

10.1. De la hipofagia a la aversión hacia la carne de caballo

La hipofagia es un término griego que se refiere al hábito de comer carne de caballo (*hipos*= caballo y *fagos*= comer). Tal y como hemos visto a lo largo del capítulo 5, la relación entre el ser humano y el caballo tiene orígenes remotos que se sitúan en el Paleolítico. Existen diferentes teorías a la hora de interpretar el origen de esta relación. Una de estas teorías es la que defiende que la relación entre el ser humano y el caballo era la establecida exclusivamente por un sentimiento de fascinación mágica del primero hacia este animal. Otro planteamiento, en cambio, argumenta que el caballo era parte importante de la economía de las poblaciones prehistóricas. Algunos yacimientos óseos encontrados, como los de Salutré (Francia), parecen evidenciar que efectivamente, la caza de caballos para alimento, era una actividad imprescindible para las poblaciones prehistóricas anteriores al año 10.000 a. de C. (Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo, 2005). Por ello, la relación entre el ser humano y el caballo originariamente se creó a raíz de la necesidad de abastecimiento del primero y más tarde, tras la domesticación del mismo, emergieron el resto de posibilidades que ofrecía este animal a la especie humana. En consecuencia, la hipofagia fue la primera forma de relación que el ser humano estableció con los caballos, hecho que se remonta casi al origen mismo de la humanidad.

A finales del Neolítico, las tribus nómadas arias de las estepas asiáticas domesticaron el caballo, casi 5.000 años más tarde que otras especies como la oveja, la cabra, la vaca o el cerdo ya que los artiodáctilos fueron los primeros animales domesticados por el ser humano. El caballo presentaba más ventajas que los anteriores porque era una fuente de alimento con gran capacidad adaptativa a las inclemencias climáticas pero además, tenía otros potenciales para el trabajo o el transporte. Así, a partir de la domesticación del caballo, éste comenzó a cumplir una doble función para el ser humano, por un lado la de alimento y por otro, la de animal de trabajo (Hartley Edwards 1992, 2002; Fullola i Pericot & Nadal Lorenzo 2005).

La hipofagia aumentó y se extendió tras la domesticación del caballo ya que el recurso de la carne se hizo más accesible que con la caza; los machos nacidos en cautividad se utilizaban para carne y las potras se dejaban para reproductivo (Hartley Edwards 2002:31). Con la domesticación del caballo, además de la carne, las tribus nómadas comenzaron a aprovechar también la leche de las yeguas con la que hacían el kumis, una fuerte bebida obtenida de la fermentación de la leche y que el pueblo Kirguiz elabora aún hoy en día (Hartley Edwards 1992:12)¹⁴⁷. Además de la carne y la leche, también se aprovechaba su piel para abrigo o cobijo y sus excrementos secos para alimentar el fuego.

En definitiva, la hipofagia ha sido una realidad desde los orígenes de la humanidad y el consumo de esta carne fue un hecho desde el Paleolítico hasta el desarrollo de las culturas nómadas euroasiáticas y las culturas clásicas y nórdicas europeas. Sin embargo, la realidad sobre el consumo de esta carne en la actualidad nos muestra que efectivamente, este hecho ha sufrido variaciones a lo largo de la historia y las culturas.

En la actualidad, el consumo de carne de caballo en la mayoría de las culturas asiática, por ejemplo, es un hecho habitual que se ha mantenido desde los orígenes de la hipofagia. Solamente en algunos países de occidente existe una considerable aversión

¹⁴⁷ La República Kirguisa se ubica en Asia central y es un país especialmente montañoso. Kirguistan, como Mongolia, han sido pueblos tradicionalmente nómadas donde el caballo ha sido fundamental para el desarrollo socioeconómico de los mismos. Aún en la actualidad la ganadería equina es muy importante entre los kirguises ya que mediante ésta se aseguran el abastecimiento de leche y concretamente la del kumis, elaborado con leche fermentada de yegua. Así, para poder ordeñar a las yeguas resulta necesario que éstas paran potros anualmente y en esto consiste, básicamente, el pastoreo de caballos en la cultura kirguiz.

hacia la misma entre los que debemos ubicar el Estado español en general. Todo parece indicar que este hecho se debe, en primer lugar a restricciones de origen religioso que existieron en el pasado sobre su consumo y con el tiempo, han derivado en prescripciones de carácter sanitario, cuestiones de prestigio social, etc. A pesar de que en la actualidad no existe ninguna prescripción explícita de carácter religioso, sanitario o legal respecto al consumo de carne de caballo, lo cierto es que todas ellas han generado importantes prejuicios sobre la misma en nuestra sociedad. El hecho de que actualmente la sociedad no tenga ninguna razón aparentemente objetiva por la que la gente sienta este rechazo generalizado hacia este tipo de carne, sugiere que en realidad, podrían ser otros factores los que intervienen en el mantenimiento de este tabú alimentario.

Profundizando en la cuestión del tabú alimentario, emerge un nuevo concepto analítico que sobre todo se utiliza en psicología y explica una conducta que en realidad, suele ser más común durante la infancia. Me refiero a la neofobia alimenticia. Se trata de una enfermedad que consiste en una aversión generalizada a probar cualquier alimento nuevo, es decir, consiste en el miedo extremo producido por alimentos nunca antes consumidos. Parece que se ha comprobado que esta característica no es exclusiva de los seres humanos porque otras especies de animales omnívoros como las ratas o los chimpancés también la padecen. De lo que no existe duda alguna es de que esta característica, aparentemente innata en el ser humano, en el pasado cumplió una importante función protectora por considerarse un mecanismo útil para evitar la muerte por envenenamiento (Cooke, L & Haworth, C. & Wardle, J. 2007). En la actualidad, sin embargo, superando los límites de la explicación psicológica del término que lo reduce a una enfermedad de la mente humana, ésta posee gran valor interpretativo como actitud colectiva e individual ante lo desconocido. Por todo esto, la neofobia alimentaria podría ayudarnos a explicar uno de los mecanismos empleados en la reproducción de la aversión hacia la carne de caballo aunque lejos de su componente genético, no aporta más información sobre su origen cultural. Sin embargo, la neofobia podría estar jugando un papel importante como obstáculo para aquellas iniciativas comerciales que pretenden introducir en el mercado un producto nuevo tal y como ocurre actualmente con la carne de potro de monte del País Vasco.

El problema de la aversión hacia la carne de caballo en Europa es una realidad patente durante la Modernidad tal y como demuestra, por otro lado, la escasa

bibliografía que existe al respecto. Un artículo de mediados del siglo XIX titulado “Del uso de la carne de caballo como alimento”¹⁴⁸, aborda este tema en el caso concreto del Estado español. Lo más destacable es que su autor defiende el relativismo de la aversión y lo aborda como un hecho cultural e histórico. Para demostrar esta tesis recoge datos relativos a otros países europeos como Francia, Alemania o Austria donde comenzó a extenderse el consumo de la misma entre la población más pobre. A este texto me voy a referir en reiteradas ocasiones porque lo sorprendente del mismo es que a pesar de que hayan pasado casi 150 años de su publicación, muchas de las interpretaciones e iniciativas que recoge parecen seguir vigentes en la actualidad ya que en ocasiones, describe una realidad muy similar a la actual en relación a este tema. En consecuencia, este hecho demuestra que no se han producido grandes cambios en los últimos años en este sentido y que las estrategias emprendidas con este fin, siguen siendo similares de la misma manera que lo son, los límites culturales ante los que se enfrenta.

El artículo “Del uso de la carne de caballo como alimento” habla sobre lo anecdótico que resulta el hecho de que a pesar de las múltiples ventajas nutritivas y económicas que ofrecería el consumo de la carne de caballo en toda Europa, un sentimiento de *repugnancia* (Martínez y Montes 1863: 170) generalizado hacia la misma, no permita el desarrollo de su consumo. El uso de la categoría repugnante no pasa desapercibida ni es neutra. Según la teoría desarrollada por Rozin (1995) en torno a esta categoría, cuando se atribuye a alimentos lleva implícita varios preceptos que bien merecen ser mencionados. Por un lado, la información que proporciona el mecanismo cultural ante esta categoría es una respuesta afectiva muy negativa. Por otro lado, los alimentos repugnantes son ofensivos porque se considera que poseen alguna cualidad relacionada probablemente con las propiedades sensoriales (sabor, olor y apariencia) que provoca náuseas y puede llegar a ser contaminante. La repugnancia consiste fundamentalmente en el miedo a la incorporación oral de una sustancia ofensiva. Otro aspecto relativo a la repugnancia hacia los alimentos es que generalmente, éste suele ser, como en el caso que nos ocupa, de origen animal. Algunos autores han intentado describir las características principales de los animales que producen repugnancia y se han barajado teorías tales como la anomalía, el parecido formal con los humanos (p.j.

¹⁴⁸ Martínez y Montes In: *Boletín de la Sociedad Económica de Amigos del País de Málaga*, N° 35, 1863.

los primates) o su relación con los humanos (p.j. animales domésticos) (Rozin 1995:97-99).

Este hecho, sin embargo, no ha sido así siempre, lo que ha ocurrido es que *se ha perdido la costumbre de comerla* (Martínez y Montes 1863:170). La siguiente cita hace referencia explícita a esta arbitrariedad y trata el tema de la subjetividad de los gustos:

Una aversión muy marcada ha reemplazado la predilección que los pueblos antiguos, y en particular los Germanos, tenían por este género de alimento; demostrando la historia la causa de esta transformación de los gustos (Martínez y Montes 1863:170)

Por lo tanto, según esta teoría, la aversión que sienten ciertas sociedades, como la nuestra, hacia la carne de caballo se debe a un cambio en el gusto generado a lo largo de la historia por influencia de tipo cultural. En consecuencia, superar la repugnancia y transformar el gusto es posible con tiempo e interviniendo en las costumbres alimentarias de las personas, es decir, reeducando el gusto. Precisamente durante el siglo XIX se emprendieron en Europa varias iniciativas basadas en esta idea con el fin último de recuperar el hábito histórico de consumir carne de caballo. Como resultado de tal intervención, actualmente el consumo de este producto en países como Francia, Alemania, Dinamarca, Bélgica o Suiza, por citar algunos, está normalizado, es decir, aquello contribuyó a cambiar el gusto y las preferencias alimenticias de la sociedad. Salvando las distancias históricas y culturales, este proceso que se describe guarda bastante relación con la estrategia de producción y comercialización de la carne de potro de monte desarrollada actualmente en las zonas de montaña de Álava. Es un ejemplo de que la intervención directa para modificar y educar el gusto en el caso concreto de la carne de equino mediante iniciativas como el Laboratorio del Gusto organizado por Slow Food, es una práctica moderna.

En la poca bibliografía que existe sobre la ganadería equina en la vida tradicional de la montaña y que ya he recogido en el capítulo 6, no he encontrado información relativa a la costumbre de consumir este tipo de carne en la zona. Los datos obtenidos de los testimonios recogidos, en cambio, son algo más concluyentes: en estos pueblos de montaña, productores tradicionales de ganado equino, nunca se ha consumido carne de potro o caballo. Al tratar este tema con mis informantes más mayores para intentar determinar la antigüedad de este hábito o mejor dicho, falta de hábito, era como si mis preguntas no tuvieran demasiado sentido para ellos porque la respuesta, simplemente

era, *no había costumbre*. Sólo al insistir en intentar encontrar realmente qué es lo que se escondía detrás de esta falta de costumbre, salían a relucir posibles explicaciones tales como hipotéticos problemas de salubridad:

Pues como a las yeguas las hacías trabajar pues igual era bastante común que les rozase el collarón en el cuello y le veías la herida y... ¡ostias! (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre del 2008)

Sin embargo, esta explicación no resultó demasiado convincente ya que al preguntarle si consumían carne de buey, animal de trabajo por excelencia en la zona, el mismo informante admitió que efectivamente, la carne de los bueyes se consumía habitualmente. Cuando a una familia se le moría el buey por viejo o cuando un ejemplar sufría algún accidente y no podía trabajar más, se llamaba al matarife para sacar todas las partes aprovechables del animal y esto suponía una cantidad de carne importante para la familia.

Los testimonios recogidos en este sentido son anecdóticos ya que los ganaderos de equino más mayores de la zona que tradicionalmente nunca han consumido esta carne, en la actualidad sólo la producen con este fin. En este sentido, quise recoger la actitud que estos mismos ganaderos muestran ante la carne de potro en la actualidad y observar qué cambios se han producido en su percepción sobre el problema. La primera diferencia radicaba en que efectivamente, en la actualidad, todos ellos ya habían probado la carne. Todos reconocían que les había parecido una carne de buen gusto y textura y que les constaba que era muy sana. Sin embargo, su consumo entre los propios productores seguía siendo algo anecdótico y todos mostraban mayor preferencia hacía otro tipo de carnes como la de vacuno:

El año pasado la Fiesta del Caballo se hizo en Alda y yo puse el potro para degustar pero me dijo el carnicero “vamos a dejar los solomillos y vienes a por ellos el domingo” y yo... (risas), cuando me dijo aquello dije “¡los solomillos guárdaselos a otro!” y no fui allí para nada (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre del 2008)

El mismo ganadero reconocía que podía comer algún bocado de vez en cuando pero que no era algo que le atrajera en absoluto y para justificar este hecho decía: *nos hemos criado en otro ambiente*, sin llegar a explicar qué es lo que hacía que en aquel *ambiente*, la gente no consumiera esta carne siendo además, relativamente asequible en aquella zona. Siguiendo la conversación con esta misma persona, pude observar que

utilizaba un concepto que en mi opinión es clave para llegar a entender realmente qué es lo que se esconde detrás de esta realidad. Así, el mismo hombre me decía que a su nieto le encantaba la carne de potro pero que su hija, aunque comía de vez en cuando, *después de comerla no le hace bien, que te voy a decir... tiene algún repelus*. Mediante esta explicación y un gesto de su mano en la tripa, el hombre intenta explicar que su hija siente algún tipo de malestar físico después de ingerir carne de caballo, sin embargo, explica ese malestar mediante un término que hace referencia a un hecho cultural que nada tiene que ver con las características propias del alimento en sí. El *repelus* (o *repugnancia* como se recogía en el artículo de Martínez y Montes) hacia ciertos alimentos es un hecho totalmente arbitrario que es necesario contextualizar en una determinada cultura y sociedad. Sobre el posible origen de las explicaciones relativas a la aversividad de la carne de caballo hablaré a continuación, en este punto sólo quiero contextualizar el tema y enfatizar el carácter dinámico del fenómeno estudiado. Es importante subrayar este aspecto, sobre todo de cara a realizar propuestas y estrategias económicas de futuro.

Sobre la variabilidad de los gustos y las preferencias alimentarias se basa, precisamente, el proyecto económico de la carne de potro de la montaña actualmente. Las nuevas estrategias de comercialización de la misma, emprendidas recientemente en las zonas de montaña de Álava descritas en el capítulo anterior, van precisamente en este sentido. Pero incluso los propios ganaderos han tenido que cambiar su visión respecto a esta carne y superar las limitaciones impuestas por la costumbre. No es que los propios productores no crean en su producto porque lo cierto es que los diversos estudios que se han hecho recientemente sobre la calidad nutritiva de esta carne así como la gran estimación que tiene la misma en estados vecinos como Francia o Italia, son datos suficientes para afirmar que se trata de un producto de calidad. Sin embargo, la identificación histórica de la misma como producto ‘no comestible’ y la consiguiente aversividad suscitada con este hecho, conlleva un proceso de transformación más lento que los producidos por los cambios de mentalidad que se puedan dar como resultado de investigaciones científicas o análisis de rentabilidad respecto al producto. El conocimiento tecnificado no es suficiente para cambiar este hábito alimentario de origen cultural. Hace falta tiempo y sobre todo, utilizar mecanismos que ahonden en las propias creencias del grupo respecto al tema, es decir, utilizar la misma estrategia empleada para la construcción de esta aversión y orientarla ahora hacia otra dirección.

Tal y como señala el antropólogo Jesús Contreras, el estilo alimentario de un grupo determinado parece más fuerte y más durable incluso que otras características culturales básicas también como las prácticas religiosas, el uso de la lengua materna o los vestidos, *en caso de asimilación cultural total, dice Calvo (1982) que las prácticas alimentarias serían las últimas en desaparecer* (Contreras & Gracia 2005:18). Tal y como veremos a continuación, es necesario producir un cambio cultural para favorecer el consumo de esta carne ya que el cambio técnico y productivo (mejora genética de la raza, aumento de la producción, especialización de la ganadería, etc.) por sí sólo, no puede superar la aversividad de la carne de potro de monte.

10.2. Interpretaciones culturalistas y estructuralistas sobre la aversión hacia la carne de potro

Los sistemas de representación de una determinada sociedad influyen notablemente en las preferencias y las aversiones individuales y colectivas hacia los alimentos (Contreras 1995:13). La teoría simbólica afirma respecto a la alimentación que las preferencias y las aversiones ante determinados alimentos son aprendidas y se transmiten generacionalmente formando parte del sistema cultural del grupo. Este proceso no es algo aleatorio y fortuito, nada más lejos de la realidad ya que mediante el mismo, el grupo se identifica como tal, comunica, simboliza su propia existencia y la de su entorno, etc. Por todo ello, la premisa que mejor resume la posición culturalista y estructuralista ante la alimentación es aquella formulada por el antropólogo Claude Lévi-Strauss que afirma que “Si es bueno para pensar, entonces, es bueno para comer” (Contreras & Gracia 2005:119; Gracia 1996:386; Harris 1989:13). Esta idea sobre la que también se basan otros trabajos antropológicos como los de Mary Douglas o Marshall Sahlins, reivindica que los individuos y los grupos humanos, primero piensan los alimentos y si son clasificados por su mente y su código cultural como ‘comestibles’, entonces son consumidos. De hecho, gran parte de los tabús y las aversiones alimentarias de todo el mundo residen precisamente en prescripciones religiosas entorno a los alimentos. Estas prescripciones han sido muy habituales desde los orígenes del ser humano hasta nuestros tiempos en todas las culturas del mundo y en el caso concreto que nos ocupa, también han existido importantes prescripciones realizadas por el cristianismo sobre la carne de caballo que trataré más adelante. Por lo

tanto, siguiendo con la lógica de este planteamiento, cambiando el código cultural del grupo, cambia también la forma que éste tiene de pensar los alimentos y pueden desaparecer aversiones de origen histórico como la de la carne de caballo. En esta línea se erigen, precisamente, las estrategias de comercialización de la carne de potro descritas en el capítulo anterior.

Según las premisas culturalistas, todas las sociedades crean un sistema de comunicación en torno a su alimentación basado en lo comestible y lo no-comestible; lo conveniente y lo fuera de lugar; lo tóxico, la saciedad etc. y todo ello basándose en criterios nutricionales, culturales, emocionales, etc. Por ello, para comprender un tabú alimentario (por ejemplo, la carne de cerdo entre los musulmanes o judíos o la carne de caballo y la de perro entre los norteamericanos) es necesario situarlo en el contexto global de la sociedad que aplica dicha prohibición (Contreras 1995:15).

Los alimentos también simbolizan la identidad individual y grupal ya que partiendo de los usos y preferencias alimentarias de una determinada persona se puede determinar no sólo a qué cultura pertenece sino también, a qué grupo social o a qué rango de edad, etc.. El motivo de esto es que los alimentos, además de nutrir, significan y comunican en tanto son unos excelentes vehiculadores de símbolos (Espeitx 1998:455). En definitiva, los alimentos comunican o manifiestan características de la estructura social y representan y simbolizan una parte de las relaciones sociales del grupo en cuestión.

En resumen, según la percepción culturalista de la alimentación, ésta es un sistema cultural en tanto en cuanto el sabor es construido culturalmente y controlado socialmente. La alimentación de un determinado grupo es análoga a su lenguaje ya que desde este planteamiento teórico, ésta es entendida como un complejo sistema simbólico y metafórico (Caplan 1997). Como lenguaje lo interpreta también el estructuralismo, el cual, parte del axioma que engloba a estas dos teorías. Me refiero a aquel que afirma que los alimentos primero se piensan y luego, si son clasificados por nuestra mente como comestibles, entonces se consumen.

A continuación explico los diferentes argumentos de origen sociocultural empleados para explicar la procedencia de la aversión hacia la carne de caballo en la sociedad actual.

10.2.1. Sentimientos de orden moral

A lo largo de la historia y en numerosas culturas, determinados alimentos han estado sometidos a reglas y restricciones varias. Por lo general, estas normas tienen como fundamento principal la religión y por ello, casi todas las prescripciones alimentarias de orden moral son en realidad, normas religiosas. En nuestra sociedad, la religión cristiana ha creado a lo largo de la historia numerosas medidas, incluso normas escritas, respecto al carácter comestible y no-comestible de ciertos alimentos. La carne, es uno de los alimentos que más restricciones y prohibiciones culturales ha recibido. Este hecho se debe, en parte, al alto contenido simbólico que los productos derivados de animales poseen para el ser social. Dentro de este contexto, la carne de caballo ha sido uno de los principales alimentos prohibidos desde el origen mismo del cristianismo.

10.2.1.1. Prescripciones religiosas respecto a la carne de caballo

Tal y como vengo indicando hasta ahora, desde la visión culturalista de la alimentación, además de su aspecto nutricional, ésta es una forma privilegiada de reflejar las manifestaciones del pensamiento simbólico ya que representa en sí misma la realidad sociocultural del grupo.

La religión que como ya he dicho ha jugado un papel fundamental en la construcción de la mayoría de los tabúes alimentarios, también es una institución fundamental generadora de aversividad hacia la carne de equino, tal y como comprobaremos a continuación. Las dos grandes prescripciones religiosas de carácter escrito respecto a la carne de caballo, tuvieron lugar en diferentes momentos históricos. La primera se ubica unos mil años antes de Cristo, y la segunda, en el siglo VIII. d.C. A continuación me remito a las mismas.

10.2.1.1.1. La prohibición escrita de comer carne de caballo en los orígenes del cristianismo.

La primera proscripción sobre el consumo de carne de caballo surge en los orígenes de la religión cristiana tal y como se recoge en los libros sagrados del Pentateuco. El Pentateuco está compuesto por cinco libros¹⁴⁹ que conforman la Torah (la Ley) de los judíos y los primeros libros del Antiguo Testamento. El Pentateuco tiene una antigüedad de unos 3.000 años y fue escrito por Moisés al cual, según la tradición, Dios le encomendó su palabra. De los cinco libros, aquellos que tienen un carácter legislativo más evidente son el tercero, Levítico, y el quinto, Deuteronomio. El Levítico trata de los sacrificios y los objetos sagrados. En el mismo se recogen también diferentes prohibiciones, impedimentos y castigos que en el capítulo 11, en concreto, se refiere a los animales comestibles y los no comestibles. El Deuteronomio se considera como una recapitulación y una ampliación de la ley de Moisés recogida de varios discursos que el profeta dio. El capítulo 14 ubicado dentro de la parte más legislativa del libro, está dedicado como el anterior, a las prescripciones relativas a los alimentos de procedencia animal.

La antropóloga Mary Douglas ha estudiado profundamente el Levítico desde una perspectiva antropológica y cultural. En relación al tema que nos ocupa, disponemos del capítulo titulado “Animales terrestres, puros e impuro” dentro de su obra, *El Levítico como Literatura* (Douglas 2006: 159-174). Es precisamente en este capítulo del libro donde cita al origen religioso de la prescripción alimentaria respecto a la carne de caballo en el cristianismo. Por ello, a continuación me refiero a algunas de las aportaciones realizadas por Douglas en este sentido.

Tal y como ya he indicado anteriormente, en el Levítico y el Deuteronomio se recogen las leyes dietarias mosaicas. Según la lectura de los mismos se concluye que la carne de los animales prohibidos por el Pentateuco es abominable, detestable y poco edificante (Douglas 2006:160). El Levítico divide los animales terrestres en dos categorías; las manadas o rebaños que viven con sus dueños, se desplazan con ellos o les proveen de sustento y luego, todos los demás (Douglas 2006:161). Por lo general, existen menos prescripciones respecto a los primeros que a los segundos dentro de los

¹⁴⁹ El nombre de los libros son Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

cuales también quedarían enmarcadas las manadas de caballos salvajes o sin domesticar. La clasificación que se hace tanto en el Levítico como en el Deuteronomio sobre los animales prohibidos y los permitidos para el consumo, parte del siguiente precepto: animales rumiantes de uña hendida o partida en dos y domesticados en rebaños (Levítico capítulo 11, versículo 3 y Deuteronomio capítulo 14 versículo 6). Aquellos animales que no cumplen ninguna de las características señaladas son considerados impuros y por lo tanto, su consumo está prohibido. Sin embargo, existen también los ‘casi’ que no logran entrar en la clasificación de animales puros porque no cumplen alguna de las condiciones expuestas (Douglas 2006:162). Tal es el caso del caballo que a pesar de ser un animal rumiante, sin embargo no tiene la uña hendida. En el Levítico y en el Deuteronomio se recoge una cuidadosa lista de indicaciones para poder discriminar adecuadamente a los animales puros de los impuros y evitar dudas, especialmente con aquellos que son ‘casi’ puros. Estos animales resultaban ser más peligrosos que los prohibidos ya que la duda sobre su carácter puro o impuro podía llevar a la contaminación fácilmente. En este sentido, lo más efectivo era considerar como impuros a todos aquellos animales cuyas características resultaban ser poco concluyentes dentro de esta clasificación. En este sentido se recogen varias indicaciones sobre animales rumiantes que no tienen la uña hendida y que deben ser considerados como impuros y por lo tanto, no se pueden consumir (el camello, la liebre y el damá). El caballo no se menciona en ninguno de los dos libros, ni como animal puro ni impuro, sin embargo, cumple con todas las características descritas sobre los animales impuros arriba citadas y en consecuencia, en la práctica quedaron también prohibidos.

Tal y como se recoge en los primeros libros sagrados del cristianismo, los animales inmundos como el caballo, no deben ser ingeridos ni tocados después de muertos porque existe el riesgo seguro de quedar contagiados por ellos. Según la interpretación de Douglas, lo impuro no es un término referido al horror psicológico o el asco producido por el alimento sino un término técnico referido al culto (Douglas 2006:175). Es decir que los alimentos que por prescripción religiosa son considerados inmundos, no lo son porque alguna cualidad intrínseca del mismo o del animal del que procede produzca repugnancia o aversión en sí misma, sino por otras razones de carácter moral y de culto. Es decir, que la carne de caballo desde los orígenes de la religión cristiana, fue considerada como un alimento impuro que estaba prohibido comer seguramente debido a la relevancia que este animal tenía en muchos cultos y

religiones paganas anteriores a la misma. El cristianismo seguía viendo en el caballo un símbolo pagano y este hecho resultaba peligroso ante el contexto del Surgimiento de la nueva religión. Así es como ante el miedo a la propagación del paganismo, el cristianismo creó la prescripción de prohibir el consumo de carne equina en todos aquellos pueblos a los que se extendió.

10.2.1.1.2. La prohibición de la iglesia católica de consumir carne de caballo

A lo largo de la historia, el sacrificio de caballos ha estado relacionado con rituales paganos (por ejemplo, los realizados a Odin, dios nórdico). En consecuencia, el catolicismo consideraba que el consumo de este tipo de carne podría ser un obstáculo para su expansión. La prohibición explícita de la hipofagia basándose en las prescripciones que los textos bíblicos hacían sobre la misma, se convirtió así, en otra forma de dominación cultural y religiosa durante la Edad Media.

En el siglo VIII, el Papa Gregorio III (pontificado 731-741) escribió una carta de gran relevancia al entonces Apóstol de Alemania San Bonifacio requiriéndole que prohibiese el consumo de la carne de caballo en aquel país, práctica que como ya he indicado antes, estaba bastante extendida en toda la zona Norte europea. El siguiente extracto de dicha carta evidencia la preocupación que la iglesia mostró ante este hecho y las molestias que se tomo para evitarlo:

Me decís que algunos comen caballo ceril y la mayor parte caballo domado: no permitáis que esto continúe: abolid semejante costumbre por todos los medios que estén a vuestro alcance, e imponded a todos los que lo coman una justa penitencia. Ellos son inmundos y su acción es execrable (Martínez y Montes 1863:171)

Esta proscripción conecta con el resto de prohibiciones enunciadas por los penitenciales de la Edad Media en toda Europa. Los penitenciales eran una especie de manuales o documentos donde se recogía la penitencia correspondiente a cada pecado. En la Europa del siglo VIII, la lista de especies de animales inmundas, como el caballo, era muy larga. Consumirlas implicaba contagiarse de algo considerado asqueroso, impuro y deshonesto y por ello, también se establecieron castigos y penitencias como forma de erradicar el contagio y sobre todo, de disuadir a las personas de reincidir en ello. Sin embargo, esta costumbre alimentaria tan arraigada no resultaba fácil de

erradicar y las prescripciones de la iglesia en este sentido continuaron tal y como demuestra otra carta que el sucesor de Gregorio III, Zacarías I, volvió a remitir al citado Apóstol alemán.

Esta acuciante preocupación de la iglesia católica respecto al consumo de carne de équido por parte de los pueblos en los que estaba expandiendo su ámbito de poder, no se cernió sólo a Europa. Tal y como ya he indicado, entre los pueblos nómadas de Asia también existía la ampliamente extendida costumbre de consumir este tipo de carne. Este hecho fue considerado por los misioneros rusos como un impedimento para establecer su proyecto cultural y religioso entre los pueblos de la zona septentrional de Asia y por ello, emprendieron la misma estrategia que los Papas del siglo VIII prohibiendo la hipofagia entre los mismos (Martínez y Montes 1863:171). Así, se puede afirmar que el éxito de la iglesia en este sentido fue total ya que al mismo tiempo que avanzaba el cristianismo, lo mismo ocurría con la desaparición de la hipofagia.

Así, mediante prescripciones y castigos se fue construyendo el tabú alimentario de la carne de caballo en la cultura cristiana. En la práctica, la prohibición de la hipofagia no sólo respondía a preceptos de carácter moral, también formaba parte de una compleja estrategia de dominación y poder en un contexto de enfrentamiento entre culturas y religiones (la cristiana frente a las creencias paganas, las culturas bárbaras, etc.). Este hecho resalta, una vez más, el fuerte valor simbólico de los alimentos ya que como hemos visto con el caso concreto de la carne de caballo, su consumo estuvo asociado a culturas ‘extrañas’ que ponían en peligro la expansión cristiana por el mundo. Así, la estrategia ideológica empleada fue la de reducir aquellas culturas a la imagen misma de la carne de caballo (*inmunda*) que habitualmente consumían y al acto de consumirla, la hipofagia (*acción execrable*).

En la actualidad, muchos países europeos consumen habitualmente carne de caballo¹⁵⁰ pero en otros, como en el País Vasco, existen aún importantes limitaciones en este sentido. Dado el peso que ha tenido la iglesia católica hasta la segunda mitad del siglo XX en este país y a pesar de que las prescripciones explícitas se desvanecieron con el advenimiento de la modernidad, el tabú alimentario de la carne de caballo sigue vigente en las culturas de tradición católica. Actualmente, sin embargo, la misma se

¹⁵⁰ Precisamente los primeros países que recuperaron este hábito fueron los últimos que eliminaron tal costumbre, me refiero concretamente a los países nórdicos.

enmascara en forma de aversión alimentaria. Este es, por lo tanto, el primer límite u obstáculo ante el que se enfrenta el proyecto ganadero de equino en las zonas de montaña de Álava. Para comprender e interpretar las dificultades a las que se expone la comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco en Álava, no se puede obviar el papel restrictivo que ha ejercido la religión cristiana en este sentido durante los últimos 3000 años.

10.2.2. Sentimientos de orden estético

La antropóloga Mary Douglas afirma que además de las prescripciones de orden moral que existen en todo el mundo en relación a diferentes alimentos y especialmente, hacia la carne, en otras muchas ocasiones, nuestra negativa total al consumo de determinados alimentos no se basa en su propia fisiología sino en un sentimiento de orden estético (Douglas 1995:171). La percepción y el sentimiento estético es arbitrario y por eso, mientras que en nuestra cultura nos estremecemos ante la idea de comer insectos, por ejemplo, en otros lugares del mundo la gente se alimenta habitualmente de gusanos, hormigas, saltamontes, etc. Pero no siempre se da como respuesta ante un sentimiento negativo hacia el propio animal como ocurre con los insectos en nuestra cultura. En otras ocasiones, la estética del animal vivo puede generar un sentimiento muy positivo y su carne, sin embargo, resultarnos aversiva igualmente. Este es el caso de la carne de potro en la sociedad alavesa. Por lo tanto, la aversión no procede del alimento sino del animal en cuestión del que procede y del valor social que en cada cultura se otorgue al mismo. Los resultados de mi investigación parecen demostrar que la aversión hacia la carne de potro, en relación a la estética, tiene un doble origen; por un lado, el sentimiento estético producido por la simple observación del animal y por otro, la estética de la cocina.

La Estética, como disciplina, florece en el siglo XVIII con la intención de teorizar y establecer leyes sobre el universo sensible y las reacciones emocionales sobre 'lo bello'. Más adelante, antropólogos como Douglass realizaron interesantes aportaciones al estudio de esta disciplina introduciendo nuevos criterios a su análisis como el relativismo cultural o la subjetividad. Surgieron así nuevas categorías analíticas en relación al estudio de la estética a las que me remito a continuación.

Por un lado, cuando contemplamos de una manera desinteresada y no-analítica una obra de arte, pero también, un objeto natural (un animal como el caballo en este caso), su belleza puede producirnos un estado de emoción y una explosión de sentimientos e intuiciones muy diversas. La antropología denomina a esta experiencia respuesta o emoción estética (Méndez 1995:38). Esta respuesta emocional a ciertos objetos artísticos o naturales que tiene lugar dentro de una determinada cultura, puede estar producida por diferentes motivos. Según la interpretación del antropólogo estructuralista Levi-Strauss, lo que produce emoción estética al observar un objeto es su carácter de modelo reducido (Méndez 1995:84). El modelo reducido de Levi-Strauss dicho en muy pocas palabras, es la síntesis de una o varias estructuras artificiales o naturales o varios acontecimientos sociales. Los objetos/animales estéticos, son modelos reducidos de la realidad y la ilusión de acercarnos al conocimiento de la realidad mediante la observación del objeto/animal es lo que produce la ya citada, emoción o experiencia estética. En definitiva, el objeto/animal estético se convierte en un modelo de conocimiento de la realidad social o dicho de otra forma, en un símbolo que actúa como intermediario entre la naturaleza y la realidad. Reinterpretando ahora a Levi-Strauss, la experiencia estética producida por la vaca en la cultura india, el cerdo en la musulmana o el caballo en las culturas norteamericana o europea no son hechos universales. En el Apartado 2 de esta investigación he tratado extensamente, por un lado, la relación histórica entre los caballos y la humanidad y por otro, el origen del caballo en las zonas de montaña de Álava. Tal contextualización es necesaria para disponer de las claves culturales que ayuden a interpretar el sentimiento estético producido por el caballo en la sociedad objeto de estudio.

Con todo ello, ya he apuntado algunos datos importantes para analizar el significado que el caballo tiene en nuestra cultura y ahora resumo brevemente algunos de ellos. Tal y como ha demostrado la historia, el caballo ha sido uno de los animales más importantes para el desarrollo de la humanidad ya que ha sido utilizado como animal de transporte, de carga, de trabajo (de tiro), de guerra y más recientemente también, como animal para el ocio y el deporte. Sobre todo en relación a estas tres últimas funciones, el caballo se ha ido construyendo como una prolongación de su dueño y ha sido utilizado para transmitir una serie de valores e ideas relativas, primero al propio jinete y segundo, al grupo social, pueblo o nación al que representaba. Sólo en este contexto se puede llegar a comprender el valor de las historias de caballeros, la

explosión a partir del siglo XV de academias ecuestres por toda Europa o el aumento y la relevancia de los juegos de competición realizados con caballos, especialmente, de raza Pura Sangre, a partir del pasado siglo. Estas funciones designadas históricamente al caballo han ido creando una imagen concreta sobre el mismo constituyéndolo como símbolo de lealtad, poder, obediencia, fuerza, eficacia, elegancia, control del propio cuerpo, de la mente y la situación, etc. Además, como consecuencia de la estrecha relación establecida entre el caballo y el pueblo o nación a la que representaba por medio de su dueño o jinete, también se fue erigiendo como modelo reducido de la propia sociedad. En este sentido, la contemplación desinteresada de cualquier caballo, puede producir entre los miembros de una misma cultura, la emoción estética que les conecta con ellos mismos como grupo y también con su propia historia y origen. Toda esta red de conexiones simbólicas sugiere la siguiente interpretación. Si el caballo, como objeto (natural) estético es un modelo reducido de nuestra cultura y conforma parte de nuestro sistema cultural, alimentarnos de su carne representa en sí mismo un acto metafórico de canibalismo. Este aspecto justifica, en gran medida, muchos casos de aversión hacia la carne de potro en la sociedad actual.

La aplicación de la estética al estudio de la aversión hacia la carne de caballo, ofrece más interpretaciones interesantes. Otro tipo de aproximaciones teóricas no han puesto tanto énfasis en explicar las particularidades culturales del sentimiento estético producido por un determinado objeto sino en entender, cómo dentro de una misma sociedad, surgen diferentes reacciones e interpretaciones estéticas ante un mismo objeto. Los neo-marxistas interpretaron este hecho en función de las clases sociales lo cual conecta claramente con la teoría de la distinción producida por Bourdieu (1998).

La distinción como criterio y base social del gusto, conecta con la Estética en tanto corpus teórico de pensamiento en torno al arte, la belleza y también el gusto, etc. Siguiendo con estas interpretaciones sociales, el placer o el valor estético producido por un determinado objeto tampoco se puede desligar del lugar que la persona ocupa dentro de la sociedad. Así, la emoción o el cúmulo de sentimientos producidos por la observación desinteresada de un determinado objeto también está condicionada por la socialización de la persona. Los estudios neo-marxistas realizados en este sentido demostraron que el placer estético en las clases populares provenía de la capacidad de identificarse y familiarizarse con el objeto. Es decir, el contenido y la funcionalidad del objeto eran el origen verdadero de la experiencia estética producido por el mismo. Sin

embargo, los estetas y los receptores de las clases sociales más altas, desplazaban su interés desde el contenido y la funcionalidad hasta la forma del objeto. La socialización de cada persona dentro de un determinado grupo interfiere en la percepción que la misma tiene respecto a los objetos/animales e incide en cómo esa persona percibe y reacciona ante la fuerza estética de los mismos.

Estas ideas sobre la emoción estética producida por el caballo y el origen diferente de esa emoción según la procedencia social de la persona, son muy interesantes porque ayudan a entender que incluso dentro de un mismo grupo cultural existen colectivos cuya actitud ante el consumo de carne de potro es diferente. En el caso concreto del Caballo de Monte del País Vasco, veo una clara escisión entre la experiencia estética que este tipo de caballo produce en la sociedad rural (concretamente entre los ganaderos productores) y la experiencia producida entre la sociedad urbana. Tal y como he comprobado en mi trabajo, el placer estético producido al observar un caballo por parte de un ganadero o de una persona procedente del medio rural procede, sobre todo, de su funcionalidad. La emoción o exaltación de los sentidos que puede provocar la observación de un determinado caballo por parte de esta persona deriva siempre de la percepción del mismo como producto o animal de abasto. Sin embargo, cuando el urbanita que se acerca al pueblo o acude a los mercados ganaderos que tienen lugar en la capital, Vitoria-Gasteiz (el de Navidad, el del día de Santiago, etc.), observa ese mismo caballo también puede experimentar una emoción estética aunque en este caso, ésta no está producida por la funcionalidad del animal, como en el primer caso. La emoción estética experimentada por la mayoría de las personas de cultura urbana deriva sobre todo de su forma que conecta rápidamente con la simbología misma del caballo en nuestra cultura y se explica sobre todo en términos de belleza. Esta realidad se observa fácilmente en la festividad anual dedicada al caballo que tiene lugar principalmente en las zonas de Izki y La Bitigarra de Montaña Alavesa. Allí confluyen ganaderos y visitantes que sobre todo, proceden de la capital alavesa o de otras zonas urbanas cercanas. La fiesta ofrece diversas actividades donde es muy fácil comprobar esta idea. Un ejemplo lo encontramos en el tipo de público que concentra cada actividad. Así, por ejemplo, al concurso morfológico del Caballo de Monte del País Vasco acuden menos personas que a otros concursos que tienen lugar al mismo tiempo. Además, la gran mayoría de los allí presentes son ganaderos, habitantes locales y personas cercanas al ámbito rural. Los concursos de carreras, saltos y la exhibición de doma son los que más

espectadores congregan y la mayoría son visitantes urbanitas. La raza de caballo expuesta en el concurso morfológico y la exhibición misma conecta exclusivamente con su funcionalidad como animal de abasto. Por su parte, los caballos de carreras, saltos y exhibición de doma responden mejor a la idea de caballo que la sociedad la urbanita tiene sobre el mismo.

Además de por la cantidad y el tipo de gente que cada raza de animal y actividad congrega, la misma conclusión se puede derivar de la comparación de los comentarios producidos por los pocos urbanitas que acuden al concurso morfológico y el de los propios ganaderos. Mientras que éstos últimos sólo hacen referencia a su capacidad reproductiva, a su conformación corporal, a su capacidad de mantenerse por sí solos en el monte y alimentar a las crías, es decir, a sus cualidades como animal de monte y abasto, los primeros suelen emitir exclamaciones del tipo: *¡Ay qué bonito!*, *‘¡Fíjate qué estampa tiene!’*, *‘¡Qué crin más larga y bonita!’* o *‘¡Qué fuerte parece...!’*. Es decir, apuntes sobre su forma y su belleza que conecta con la función ludico-deportiva del caballo en nuestra cultura.

Resumiendo, recojo todas estas ideas sobre la estética del caballo porque creo que pueden ser relevantes a la hora de interpretar la aparente discordancia que se vive actualmente en la sociedad alavesa entre el proyecto ganadero de equino sobre el que versa esta investigación y el resto de actividades ludico-deportivas desarrolladas con esta especie. La falta de congruencia en la interpretación de los usos del caballo y lo fuertemente arraigado que está el sentimiento estético producido, exclusivamente, por la belleza emanada de sus formas, condicionan notablemente la comercialización y el consumo de esta carne.

A continuación voy a desarrollar algunos de los temas anteriormente expuestos y también hablaré sobre otros, como el papel que puede cumplir la cocina en la construcción o destrucción de la aversión hacia la carne de potro en nuestra sociedad.

10.2.2.1. La comestibilidad está en relación inversa con la humanidad del caballo

Para hablar sobre los componentes culturales de la aversión hacia la carne de potro es indispensable referirse al trabajo del antropólogo nNoorteamericano, Marshall Sahlins. Sahlins explica la comestibilidad y la incomedibilidad de ciertos animales

como los caballos, perros, cerdos y ganado vacuno en la sociedad norteamericana aludiendo a planteamientos de orden cultural y simbólico. En su opinión, el origen de la aversión hacia la carne de caballo no se puede explicar aludiendo a criterios exclusivamente materialistas.

Sahlins reconoce que efectivamente, la sociedad necesita permanecer dentro de unos límites físicos y naturales pero que dentro de los mismos, los grupos humanos tienen la posibilidad de desarrollar una amplia gama de intenciones económicas ‘racionales’, diferentes estrategias de producción a partir de las técnicas existentes, etc. (Sahlins 1988:168). Esta idea es interesante porque advierte de que a pesar de que varias sociedades vivan con restricciones ecológicas y materiales similares, la respuesta de éstas no siempre es la misma ya que los grupos humanos interpretan la realidad según su propio esquema simbólico. Es la propia cultura, por lo tanto, la que ofrece las propiedades que caracterizan a cada modo de vida. Esta idea es la base del planteamiento culturalista de las aversiones alimentarias, es decir, las preferencias, aversiones y prohibiciones en relación a los alimentos en diferentes culturas sólo se pueden explicar mediante el código simbólico de las mismas.

Otra aportación teórica producida por Sahlins que resulta igualmente interesante para el presente análisis, es aquella que afirma que la ‘utilidad’ no es una cualidad del propio objeto sino que proviene del significado que el grupo humano hace de sus cualidades objetivas. Una vez más, esto se debe a la correlación que se da entre el citado objeto y el sistema simbólico del grupo (Sahlins 1988:169). En definitiva, con esta idea defiende que la carne de potro no es “comestible” o “no-comestible” por sí misma sino que dichas categorías se las atribuimos las personas en base al esquema simbólico de la cultura a la que pertenecemos.

En el capítulo “Preferencia y tabú alimentarios respecto a los animales domésticos en los Estados Unidos”, aplica las prescripciones teóricas anteriormente citadas a un caso concreto, el de la comestibilidad de ciertos animales en la cultura norteamericana. Una de las ideas más interesantes que se desprenden de dicho texto es que la categorización sobre la comestibilidad de caballos, perros, cerdos y vacas, no informa exclusivamente acerca de los hábitos alimenticios de una cultura determinada como la norteamericana, sino que también, otorga información acerca de la relación productiva, comercial, política, etc. Las valoraciones sobre la comestibilidad y la incomestibilidad de ciertos alimentos son cualitativas y no se pueden justificar, como

pretende el materialismo, aludiendo exclusivamente a las ventajas biológicas, ecológicas o económicas. El hecho de que el componente central de la alimentación norteamericana sea la carne y más concretamente, la carne de vacuno, conlleva una explotación determinada del paisaje, la adaptación agrícola, la del comercio internacional, etc. Los costos de producción de grano y explotación del medio para mantener la producción de carne, son considerablemente elevados y todo esto cambiaría, si los Norteamericanos consumieran por ejemplo, carne de perro. Sin embargo, el tabú hacia los caballos y los perros convierte en impensable el consumo de un conjunto de animales cuya producción, sin embargo, es más factible que la de otras carnes y el valor nutritivo de la misma tampoco es despreciable (Sahlins 1988:171).

Los animales comestibles para la sociedad norteamericana son los cerdos y las vacas mientras que los no-comestibles son los perros y los caballos. Sin embargo, según este mismo trabajo, parece que estos últimos tampoco son igualmente considerados. La razón estriba en que dentro de la categoría no-comestible existe otra división, una categoría de tabú (Sahlins 1988:173) más rigurosa que es, perros contra caballos. Los perros, en la sociedad norteamericana son ‘sagrados’ y gozan de unas ventajas incomparables con las de cualquier otro animal en el mundo. Con los caballos aunque el sentimiento es similar, sí que se han hecho algunos intentos para comercializar su carne. Ya hemos visto que en algunos países europeos en épocas de hambruna se introdujo la carne de caballo como una posible solución a la escasez de proteínas en la dieta de las personas con menos recursos. De la misma forma, con la crisis económica de la década de 1970 en Estados Unidos, el gobierno aconsejó a la ciudadanía que comprara cortes de carne más económicos y en este sentido, también hubo algunos intentos por parte de ciertos carniceros de introducir carne de equino en sus establecimientos. Sahlins recoge las significativas protestas que tuvieron lugar con este motivo. Sobre la base de estas protestas sitúa el antropólogo la verdadera razón por la que en la cultura norteamericana, como en otras muchas, no se consume carne de caballo:

Los caballos están para ser amados y cabalgados. En otras palabras, a los caballos se les demuestra afecto, en tanto que el ganado vacuno es criado para carne (...) nunca se ha visto a nadie mimar y cepillar a una vaca, ni nada por el estilo (Richard Gallagher In: Sahlins 1988:172)

Del testimonio anterior se deriva que la inadecuación del hecho de consumir carne de caballo proviene de la relación existente entre esta especie y la especie

humana. La clasificación entre animales comestibles (vacas y cerdos) y no-comestibles (perros y caballos) y las preferencias dentro de cada clase, tiene que ver con el papel que cada especie desarrolla como sujeto de compañía del ser humano. El antropólogo emplea el término sujeto porque como bien indica, perros y caballos a menudo tienen nombres propios, conversamos con ellos y en el caso de los perros, además, son cohabitantes y los consideramos ‘de la familia’ (Sahlins 1988:173). De los caballos dice que son sirvientes del ser humano (en contraposición a los perros que son ‘parientes’) y que por esta razón, aunque no esté normalizado, el consumo de carne de caballo por lo menos se hace concebible frente a lo impensable del perro. En definitiva, y esta es la idea más importante de la teoría de Sahlins para mi trabajo, la comestibilidad está en relación inversa con la humanidad (Sahlins 1988:175).

La interpretación de Sahlins es muy significativa para comprender la aversión generalizada que siente la sociedad actual hacia la carne de potro. Cuando hablaba sobre la emoción estética producida por la observación del caballo, en realidad, incluía esta idea. Es decir, como consecuencia del valor de uso atribuido a la especie equina durante siglos por nuestra cultura, ésta se ha constituido en objeto natural con un determinado significado que en la mayoría de los casos, tenía mucho que ver con la propia persona, grupo o nación a la que pertenecía el animal. Este proceso de subjetivización de los caballos los ha ubicado a lo largo de la historia muy cerca de los seres humanos. El animal, según la teoría de Sahlins, cuanto más cercano al ser humano, menos comestible lo percibe éste así que siguiendo con la idea del caballo como modelo reducido de nuestra cultura, el consumo de su carne sigue siendo considerado tabú en tanto metáfora del canibalismo (Sahlins 1988:174).

El desconocimiento generalizado acerca de la diversidad de razas equinas existentes en nuestro entorno cercano, contribuye a reproducir este sentimiento de aversión hacia la carne equina. En realidad, muchas prácticas que tienen lugar actualmente con ciertas razas de caballos como resultado de la refuncionalización de los mismos, ensalzan su humanidad contribuyendo negativamente al proyecto ganadero. Me refiero a los caballos de paseo, de carreras, los ponis, los caballos familiares, etc. animales que por sus funciones, ocupan un lugar muy cercano a las personas, son subjetivados con nombres propios, cuidados y tratados con cercanía y cariño. Estas actividades ensalzan un modelo de caballo muy cercano al ser humano y por lo tanto, contribuyen a desarrollar el tabú alimentario al que me refería anteriormente.

En este contexto lúdico y deportivo hegemónico, el proyecto ganadero equino queda totalmente invisibilizado. Las razas rústicas, como la yegua de monte alavés, son socialmente poco conocidas y reconocidas. Una vez que estas razas perdieron su función agraria o militar original, su refuncionalización en el ámbito lúdico y del deporte fue poco factible debido a sus características morfológicas y de manejo. Sin embargo, lejos de lo que ocurría con las razas de monta, estas razas de tiro o rústicas eran animales con una gran aptitud cárnica y el desarrollo de esta cualidad podría contribuir a evitar el deterioro y desaparición de las mismas. Sin embargo, la imagen del caballo doméstico anteriormente descrita, interfiere notablemente en el desarrollo de esta otra cualidad propia de un tipo de raza concreta. Tal es la fuerza que ejerce el esquema simbólico de los grupos humanos respecto a las funciones atribuidas a cada especie que incluso la producción ganadera tiene que adaptarse a las costumbres alimentarias derivadas de las mismas.

Finalmente, siguiendo con la idea de la de-construcción de la simbología actual del caballo en nuestra sociedad y la necesidad de cambiar su significado cultural cabe reseñar que tal y como vengo demostrando, parece que este hecho no es exclusivamente viable incidiendo en aspectos materiales como la mejora de la raza o el aumento de la producción tal y como ya se está haciendo. Es necesario actuar al mismo nivel e incidir a través de la cultura con el fin de cambiar el esquema simbólico que perpetúa una determinada costumbre alimentaria. De aquí la relevancia de la estrategia para la construcción del Caballo de Monte del País Vasco como objeto cultural mediante la retradicionalización del mismo en las zonas de montaña de Álava. El objetivo final es incidir en el aspecto cultural del animal y construirlo como símbolo local de esta zona de montaña. De tal conexión se deriva que la carne de potro es un producto de calidad y esta cualidad le viene otorgada por la relación de la materia prima con el lugar de producción y la comunidad productora. Tal y como hemos observado en el capítulo 9, la estrategia de comercialización actual de la carne de potro de monte del País Vasco en las zonas de montaña de Álava se basa principalmente en esta estrategia. En consecuencia, la estrategia fundamental emprendida por el proyecto ganadero del Caballo de Monte del País Vasco consiste en obviar la humanidad del animal pero construirlo como objeto cultural de la comunidad local hecho que dota de una calidad superior a la carne. Este proceso no está siendo fácil porque como consecuencia de la estrategia anterior, el caballo de monte del País Vasco se ha convertido en un

importante símbolo de la comunidad local y el consumo de su carne parece producir entre los mismos un sentimiento de canibalismo metafórico.

10.2.2.2. La carne de caballo ante la división social de clases

Tal y como ya he adelantado, una forma de interpretar el tema de la aversión hacia la carne de caballo es aquella que conecta con la división social de clases y las formas que sobre todo, las clases dominantes, emplean para distinguirse como tales. Para tratar este tema vuelvo a remitirme al trabajo más significativo a este respecto y que además, trata explícitamente el tema que aquí nos ocupa, me refiero a *La distinción* (1998) de Pierre Bourdieu.

En el capítulo “El *hábitus* y el espacio de los estilos de vida”, (1998:169-205) Bourdieu analiza tres maneras mediante las cuales, la clase dominante afirma su distinción frente al resto. Según el mismo antropólogo, la distinción de la clase dominante proviene sobre todo de las estructuras de consumo y éstas se distribuyen, principalmente, en tres categorías: alimentación, cultura y gastos de presentación y representación de sí mismos (vestidos, cuidados de belleza, personal de servicio, etc).

Respecto a la alimentación, Bourdieu analiza aspectos relativos a la cantidad y la calidad de los productos consumidos, al tipo de productos consumidos según sus cualidades, a las ideas que unas clases y otras se hacen del cuerpo y de los efectos que la alimentación tiene sobre el mismo, etc. El tema de las preferencias alimentarias lo trata desde la perspectiva de clase y se acerca al mismo mediante el análisis del gusto. El gusto es, según esta teoría, un operador práctico de la transferencia de las cosas en signos distintos y distintivos, es decir, el gusto hace que las diferencias existentes en el orden físico de los cuerpos penetren en el orden simbólico de las distinciones (Bourdieu 1998:174). El principio que rige las preferencias y las aversiones alimentarias, por lo tanto, es el gusto, pero siguiendo con la teoría de Bourdieu, el gusto es arbitrario ya que opera en el orden simbólico de los alimentos y no tanto en sus aspectos físicos y objetivos. Como consecuencia de lo anterior, distingue entre el gusto de lujo y el gusto por necesidad. En la base de esta distinción está el gusto hecho virtud (Bourdieu 1998:176), es decir, que las clases defienden sus preferencias que en realidad son culturalmente construidas, como una característica propia y casi innata a ellas. Sin embargo, la idea misma del gusto es ya burguesa porque implica o supone una total

libertad de elección. Por el contrario, el gusto popular es más una ‘imposición’ que una elección libre y consciente como lo es el gusto de lujo.

El gusto, como mecanismo regulador de las preferencias y las aversiones alimentarias de las clases sociales se encuentra enmarcado dentro de otra estructura más amplia. Dentro de la sociedad, dice Bourdieu, el principio generador de las prácticas objetivamente *enclasables* es el *hábitus*. Las dos grandes capacidades del *hábitus* son, por una parte, la de producir obras y prácticas enclasables y por otra, la de diferenciar y apreciar estas prácticas y productos mediante el gusto. Así es como el *hábitus* constituye el mundo social representado, es decir, el espacio de los estilos de vida. Pero no se trata sólo de una estructura estructurante (organizadora de las prácticas sociales) ya que también es continuamente estructurada en tanto en cuanto, estilos de vida diferentes producen *hábitus* diferentes (Bourdieu 1998:170). Por lo tanto, el gusto, como operador práctico que autorregula el hábitus como estructura, define las propiedades intrínsecas y relacionales de cada grupo social. El hábitus mediante el gusto construye un sistema de diferencias, posiciones diferenciales y todo lo que la distingue de ‘lo que no es’ y es así, oponiéndose a todo aquello que no le define, como el grupo construye su identidad social. La identidad de clase, por lo tanto, se define y afirma en la diferencia que establece el *hábitus* por medio del *gusto* respecto a ciertas categorías (alimentación, imagen personal, consumo cultural, etc.) (Bourdieu 1998:170).

La realidad del consumo de carne de caballo también conecta con esta interpretación sobre la base de la división de clases de una sociedad en relación a categorías tales como la alimentación. Esta conexión se hizo más evidente con las diferentes experiencias que durante la Edad Moderna tuvieron lugar en diferentes países europeos con la intención de introducir el consumo de la carne de caballo entre las clases más bajas de la sociedad. La historia ofrece información valiosa en este sentido.

A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se emprendieron diferentes experiencias para impulsar el consumo de carne de caballo en Europa. Estas iniciativas, tal y como podremos comprobar, estaban dirigidas a las clases más bajas y los grupos más desfavorecidos de la sociedad de entonces:

Huzard, padre, hábil veterinario del fin de siglo XVIII, asevera que durante el **hambre** (el subrayado es mío) que hubo cuando la revolución, la mayor parte de la carne consumida en París por espacio de seis meses, fue de caballos muertos expresamente con dicho objetivo, sin que resulte daño alguno a la salud pública. En las campañas del Rin, de Cataluña y de los Alpes marítimos, el cirujano

Larrey recurrió muchas veces a ella para alimentar a sus **heridos**; y en el sitio de Alejandría en Egipto, sacó también el partido más ventajoso de dicha carne y le debió en gran medida a la curación de sus **enfermos**... En 1811, contestando a una investigación oficial, Cadet, Parmentier y Pariset, aseguraban que la carne de caballo tiene muy buen gusto; que alimenta como la de los otros animales; que los **obreros** de Montfaucon que la comen, están muy sanos (Martínez y Montes 1863:170)

Según el testimonio anterior, el origen del consumo de carne de caballo en Europa durante la modernidad tuvo que ver con situaciones de extrema necesidad como hambrunas o guerras. Los intentos de popularizar el consumo de esta carne entre las clases más bajas de la sociedad vinieron poco después y fueron la prolongación de estas experiencias iniciales. Tal y como tendremos ocasión de comprobar, los impulsores de esta iniciativa eran higienistas, veterinarios, economistas, etc. es decir, personas pertenecientes a las clases altas de la Europa moderna preocupadas por la grave situación de miseria y hambruna que vivían las clases pobres y bajas.

Entre las estrategias utilizadas, las más abundantes eran aquellas que buscaban, sobre todo, superar la *repugnancia* (Martínez y Montes 1863:170) inicial que la carne de caballo suscitaba entre la población. Con este fin, se emprendieron desde disertaciones teóricas a favor de los beneficios de la misma hasta iniciativas de carácter más práctico. Entre estas últimas, las más representativas fueron las emprendidas a mediados del siglo XIX por M. Renault, director de la Escuela Nacional de Veterinaria de Alfort (Francia), el cual, para intentar demostrar que la carne de caballo era óptima para el consumo humano y superar así la repugnancia que suscitaba, distribuyó entre muchos jornaleros y artesanos de la zona porciones de caballo para que cada cual lo guisara a su manera. Sin embargo, el propio Renault consideraba que para el éxito total de tal experimento era necesario:

Vencer la repugnancia y conquistar el sufragio de los sujetos que por sus hábitos de lujo, o al menos, de cierta comodidad, debían ser más difíciles a prestarse a una experiencia que muchos llamaban repugnante (Martínez y Montes 1863:172)

Parece que el organizador de este experimento e impulsor del consumo de la carne de caballo consiguió su objetivo cuando dio a degustar esta carne a varios de sus amigos entre los que se encontraban propietarios, magistrados, médicos, administradores, negociantes y demás. La iniciativa de M. Renault continuó en el tiempo y así, en 1856 tuvo lugar un *festín hípico* que entre otras cosas ofrecía, la

degustación de esta carne entre todos los asistentes (Martínez y Montes 1863:173). Considero muy interesante la experiencia emprendida por este veterinario de mediados del siglo XIX porque en la base, se encuentra la misma estrategia que actualmente se está llevando a cabo con la carne de potro de monte del País Vasco, a saber, darla a conocer, ofrecerla en degustación y popularizarla para vencer así la aversión hacia la misma y favorecer su consumo.

Un siglo y medio después, los límites perduran y las estrategias son muy similares aunque el fenómeno ya no puede ser interpretado desde esta visión clasista porque la realidad actual es más compleja, heterogénea y difusa al mismo tiempo. Sin embargo, tal y como reitera Bourdieu en su citado trabajo, en materia alimentaria, las diferencias no sólo se dan entre clases sino también entre estatus sociales a razón de sexo, edad, etnia, etc. (Bourdieu 1998:193).

Los primeros intentos por promocionar el consumo de carne de caballo entre la población europea en la edad moderna fueron emprendidos por miembros de clases dominantes con la intención de alimentar a las masas (clases bajas y trabajadoras) mientras que ellas seguían consumiendo carne de vacuno, ovino y en menor medida, porcino. Entre las acciones emprendidas vemos que reeducar el gusto y superar la repugnancia que producía, incluso entre las clases bajas, era la más importante y a la vez, difícil de todas. Cuando han pasado casi ya dos siglos de aquello, en la actualidad, los ganaderos de equino de carne y otros agentes sociales de la zona de la montaña en Álava, se encuentran ante la misma situación. Ahora como entonces, también los veterinarios (técnicos de Sergal que trabajan con la asociación Asgaequino) avalan energicamente la salubridad de esta carne apoyando así la iniciativa para promover el consumo humano de carne de potro. Los urbanitas, por su parte, son las nuevas ‘masas’ a las que se quiere alimentar con la carne de potro para lo cual, resulta necesario reeducar el gusto y poder superar así la aversión histórica hacia la misma. Por lo tanto, la estructura social en este sentido ha cambiado pero los objetivos y estrategias emprendidas con este fin, siguiéndose muy parecidas.

Las interpretaciones de Bourdieu son muy interesantes porque aportan nuevos datos a la interpretación de la aversión hacia la carne de potro. La estratificación social y sobre todo, la necesidad de que las clases dominantes tienen para distinguirse reafirmando sus propios hábitos y gustos, en definitiva, su identidad de clase, forma parte de la explicación. Desde que se erradicó por completo el consumo de carne de

caballo en Europa en la Edad Media, ésta nunca ha gozado de buen prestigio y las clases dominantes nunca la han consumido. Su consumo, quedó relegado a circunstancias concretas propias de las clases más pobres como hambrunas o situaciones de extrema necesidad, cuando realmente no había nada más que comer. Para apreciar la persistencia de esta realidad en la actualidad, Bourdieu analiza el nivel de consumo de varios productos (entre los que se encuentra la carne de caballo) por clase social en Francia. Los datos recogidos muestran que a pesar de que el nivel de consumo de esta carne es muy bajo en general, por cada clases lo es mucho más cuanto más subimos en la categoría profesional y la clase social (Bourdieu 1998: 180, 184). Este hecho lo que viene a demostrar es que todavía existen resistencias en el *hábitus* de las clases dominantes cuando hacen una valoración de esta carne basada en el gusto. Pero lo que es más interesante para entender lo que ocurre actualmente con este tipo de carne en nuestra cultura es que habiendo superado las situaciones de extrema necesidad y hambruna y teniendo las personas, aparentemente, total libertad para elegir los productos alimenticios que consumen, la necesidad y el deseo de distinguirse reactiva de nuevo el papel que la alimentación cumple en este sentido. En esta era de homogeneización cultural (también de la cultura alimentaria) y relativa democratización del acceso a los alimentos, las preferencias y aversiones alimentarias se convierten, más que nunca, en importantes mecanismos para la reafirmación de la identidad social. La aversión hacia la carne de potro como parte del gusto de una persona la identifica con unos *hábitus* concretos y sobre todo, la distingue cultural y socialmente de aquellas personas que sienten cierta preferencia o por lo menos, sí consumen este tipo de carne. En el siguiente capítulo seguiré desarrollando esta idea que trata sobre los alimentos que como sociedad consumimos y rechazamos habitualmente y cómo éstos conectan directamente con la reafirmación de la identidad grupal.

10.2.2.3. La estética de la cocina

Recogí durante mi trabajo de campo en la zona de la montaña un interesante testimonio acerca de un acontecimiento ocurrido durante la festividad del Día del Caballo en el pueblo de Arlucea en 1999. Tal y como tendremos ocasión de comprobar, este hecho versa sobre la estética de la cocina y la influencia de ésta en la aversión hacia la carne de potro.

El estudio del sistema alimentario de un determinado grupo social, además del *qué se come (y qué no)* y *por qué se come*, debe recoger también otros interrogantes tales como el *cómo se come*. Con el *cómo* me refiero a la forma de cocinar los alimentos, aspecto muy importante a la hora de hablar sobre aversiones o preferencias alimentarias porque tal y como tendremos ocasión de comprobar, una determinada forma de cocinar un alimento puede potenciar o por el contrario, disminuir, su despreciabilidad. Esto se debe, principalmente, al potencial afectivo sensorial (Rozin: 1995:88) de la cocina. El poder que la cocina tiene para reproducir o por el contrario, paliar el efecto aversivo de un alimento se debe a que ésta, no se compone sólo de diferentes técnicas de transformación o preparación de los alimentos, sino que engloba la totalidad de las prácticas relativas al alimento y al valor simbólico que se le asigna (Fonte 1991:170). El *cómo*, se corresponde con la última fase del sistema alimentario, la preparación y el consumo del producto y su significado cultural, social y simbólico lo convierten en un importante objeto de estudio para la disciplina antropológica.

Tal y como ya explicaré más detenidamente cuando trate el tema de la festividad dedicada al caballo en Montaña Alavesa, uno de los eventos más característico de la misma es la degustación popular de carne de potro que tiene lugar a las dos del mediodía en la plaza del pueblo. Todos los años, los cocineros de Boilur¹⁵¹ hacen una caldereta de carne de potro que consiste, básicamente, en guisar la carne troceada con cebolla y patatas (en ocasiones también se le echa otros productos como champiñones o verduras). En una carpa de unos 10 metros cuadrados, unos tres o cuatro cocineros y otros tantos ayudantes vestidos todos con delantal blanco, cocinan en grandes cazuelas de acero, el guiso de potro (de la zona). Preparar este plato para cientos de personas conlleva mucho tiempo y por eso, desde primera hora de la mañana se puede ver a los cocineros trabajando en la citada carpa. Hacia la una y media del mediodía comienza a formarse la cola de gente que desde la carpa se extiende por la plaza. Cuando el guiso está listo, cocineros y ayudantes se organizan para repartir en un recipiente de plástico el guiso con un trozo de pan y en ciertos años también, un pequeño vaso de vino.

Esta actividad tiene muy buena aceptación entre todos los asistentes, pero paradójicamente, la mayoría reconoce que durante el resto del año no consume este tipo de carne. Precisamente por este hecho, hace tres años se pensó en cambiar cierto

¹⁵¹ Federación de Sociedades Gastronómicas de Álava

aspecto del evento. Hasta entonces, la degustación era totalmente gratuita y para muchos, ésta era razón suficiente para esperar la cola. Sin embargo, dentro del marco de reflexión llevado a cabo por ganaderos y otros agentes sociales de la zona respecto a la promoción de este producto, se barajó la posibilidad de pedir una cantidad simbólica a toda persona que quisiera degustar el producto. Así, a partir del 2006 y por primera vez en la historia de la fiesta, aquel que quisiera degustar el guiso popular tenía que pagar 1€. Con esta medida se pretendía eliminar la sensación de estar regalando el producto y ponerle un precio, aunque fuera significativo, ayudaba a su revalorización como alimento y a su construcción como producto. La reflexión realizada por los actuales impulsores de la carne de potro de monte del País Vasco en este sentido era clara, la degustación totalmente gratuita del producto era contraproducente para el valor de mercado que los ganaderos querían reivindicar para el mismo. Consideraron que la fiesta debía ser dinámica y adaptarse a las necesidades de cada momento y por ello, mientras que la degustación gratuita en los primeros 14 años de festividad había contribuido a que los miles de asistentes probaran, muchos de ellos por primera vez, la carne de potro, los impulsores pensaron que había llegado el momento de pasar de la sensibilización a la acción y exigir un mayor compromiso a los asistentes.

Este cambio que ha vivido el ritual de la degustación de carne de potro dentro de la festividad del Día del Caballo de la Montaña Alavesa, sin embargo, no ha sido el único. En 1999, esta actividad varió en un aspecto fundamental para el tema que aquí estoy tratando. Tal y como vengo reiterando, la degustación popular consiste, en carne de potro guisada con patatas (también de la zona). Sin embargo, aquel año Arlucea decidió cocinar el potro mediante la técnica del asado. Para ello, invitaron a unos ganaderos de equino¹⁵² de Aramaiona¹⁵³ porque eran conocedores de esta técnica culinaria de asar potros. Cuando los organizadores de la fiesta invitaron a los “asadores aramaiotarras”, pensaron en una forma de unificar y compartir experiencias relativas al caballo, propias de las diferentes zonas de montaña alavesas.

En la siguiente tabla aparecen todos los gastos realizados en la fiesta de aquel año donde se recoge también el concepto de los asadores:

¹⁵² Miembros también de la asociación de ganaderos de equino de Álava, Asgaequino

¹⁵³ El municipio de Aramaiona se ubica en la zona Norte de la provincia de Álava y pertenece a la Cuadrilla de Zuia. Limita al NorOeste con la provincia de Bizkaia y al Este con Guipúzcoa.

PAGOS (Pts)	CONCEPTOS
34.800	Portes de caballos
60.750	Exposición fotografica Ikatz
272.600	Carpa Etxekit
5.000	Charla Maite
16.050	Agroturismo Mari Jose
58.000	Servicios de Sergal
63.000	Mobiliario □oletín□ S. L.
90.362	Cocinero Oleaga
29.450	Carnicería Mario Ballesteros
47.147	Deportes Kaiba
50.000	Grupo musical Gallur
94.000	Demostración de trilla (Pedro)
40.000	Asadores Aramaiona (B. Ugarte)
12.500	Collares – Comercial Aldiko
27.956	Cencerros – José Antonio Lazcano
59.747	Seguro yeguas
13.129	Servicios veterinarios Abeltzain
20.000	Dietas jurado de Navarra
16.240	Portes vallas Dulanto
70.760	Sonorización Txalaparta
18.150	Material eléctrico Sarroyo
335.000	Premios a 9 jinetes en saltos y carreras
25.000	Demostración de doma (D. Canos)
93.960	Trofeos Belogueta
174.000	Preparación terrenos – Jardinería El Hayedo
13.703	Cash Ezkerro
2.922	Hotel Hogar
4.497	Hotel Hogar
15.104	Hotel Hogar
10.000	Lámparas Roma
15.000	Cesión de fincas – Emilio
70.000	Trabajos tractor – Julio
40.000	Participación y dietas - Raimunda
60.000	Cesión de fincas y trabajos tractor – Jesús
105.000	Dietas y premios – Josu
119.000	Dietas y premios – Victor
64.000	Dietas y premios – Victoria
19.000	Dietas y premios – Mª José
100.000	Dietas y premios – Salvador
128.389	Impresión – pintura
2.493.216	TOTALES

Fuente: Memoria de la Fiesta del Caballo en la Montaña Alavesa (1992)

En la memoria de la fiesta se recoge lo siguiente respecto a la actividad indicada:

Esta velada tan agradable tuvo continuidad, para los mas jóvenes, en las fiestas de Pariza y en la preparación del fuego e inicio del asado del potro (canal entera sin partir) a las tres de la mañana en una finca próxima a la carpa para los mayores. Este potro estuvo asándose hasta las 13 horas y posterior degustación con patatas fritas a las 14 horas, por más de 500 personas (memoria del evento, 1992)

La técnica tradicional del asado de un potro consiste en empalar la canal entera de un potro y apoyarlo sobre una estructura con forma de orquillas que permite ir girando la carne para que todos sus lados se hagan lentamente con el calor que despiden las brasas que hay en el suelo y sobre las que se coloca la construcción anterior.

Uno de los principales organizadores de la festividad que estuvo también aquella noche en el asado del potro me decía que aquello parecía una especie de rito, un momento de encuentro, de reunión alrededor del calor de las brasas y del alimento que al día siguiente iba a ser degustado por los asistentes a la fiesta. Lo cierto es que el asado tradicional, además de una técnica culinaria es también un acto social ya que el cuidado continuo de la carne para que no se queme y se haga lentamente, congrega alrededor del fuego nocturno a gente que aprovecha para hablar y estrechar lazos. Este evento se prolongó también por la mañana hasta que tras más de doce horas de lento asado, la carne estuvo lista.

La magia de aquel sábado a la noche retrotrajo a todos los asistentes (gente mayor del pueblo y asadores de Aramaio) a un tiempo pasado, aquel ritual se asemejaba más a los que sus padres y abuelos solían celebrar. Sin embargo, parece que tal y como ocurre en las historias, con la luz del día la magia se desvaneció. El sol del domingo trajo al pueblo a los primeros asistentes a la fiesta y estos urbanitas le devolvieron el carácter liminoide a la fiesta. Como cada año la carne se agotó durante la degustación pero la imagen no paso desapercibida. Tal y como me comentaba un informante, en un momento de la mañana, un representante de la institución foral se acercó indignado a los organizadores y les reprendió por aquella exhibición de mal gusto. Además, siendo la Diputación Foral de Álava una de las instituciones que anualmente subvencionan la fiesta, les invitó a que en adelante, la degustación popular continuara consistiendo en un guiso de potro en lugar de exponer aquel asado. Aquella fue la primera y última vez que el potro sacrificado para el evento no fue troceado y guisado.

En definitiva, en el último peldaño del sistema alimentario, la preparación y el consumo, la apariencia del alimento juega un importante papel ya que posee un gran poder afectivo y sensorial sobre nosotros. Una determinada forma de cocinar un determinado alimento puede potenciar de manera inimaginable la repugnancia hacia el mismo. La repugnancia así entendida es la información que proporcionan los mecanismos culturales ante una respuesta afectiva fuertemente negativa (Rozin 1995:97). Siguiendo con el mismo planteamiento, la antropología ubica el origen de la

repugnancia hacia determinados alimentos en diferentes aspectos entre los que se encuentra la animalidad. Ciertos alimentos, como la carne de potro, producen repugnancia bien sea por su parecido formal con los humanos (p.j. los primates) o bien sea por su estrecha relación con los humano, tal es el caso de los caballos en nuestra cultura. Por ello, el asado, al cocinar la canal del potro empalada, lejos de disimular ese aspecto altamente repugnante en ciertas ocasiones (me refiero a la animalidad), por el contrario la resalta. Por lo tanto, en los casos en los que sea la propia animalidad del alimento la que suscite la aversión, parece que si se emplean técnicas de cocina que ayuden a eliminar la misma cortándolo y cocinándolo, éste parece menos repugnante (Rozin 1995:99)

Esta disyuntiva creada entre la carne de potro guisada (parte-cortada) y asada (todo) y la sensación que cada una de ellas produce, se repite más o menos a menudo, en los testimonios que he recogido durante mi trabajo de campo:

Pues aquel año a alguno se le ocurrió asarlo pero yo creo que si lo hacen guisado, nadie lo ve, y lo sacan y... ¡ya está! Pero asado... que si entero y que siempre está un poco más tostado... pues yo creo que es mejor guisado, es menos... ¡gusta más, no sé! (Carmelo Cuartero, comunicación personal, 8 de octubre de 2008)

Todo este conflicto Surgido con motivo de la forma de cocinar la carne para la degustación popular (acto público, se entiende) sugiere, inevitablemente, hacer alusión a un famoso artículo escrito por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss en 1965. El título original del artículo es “Le triangle culinaire” y en el mismo, trata el tema de la cocina por considerarla, de la misma forma que considera el lenguaje, una forma universal de la actividad humana (Lévi-Strauss 1997:28). Este artículo es interesante porque al mismo se han referido otros trabajos posteriores que han contribuido a desarrollar esta teoría.

La hipótesis de la que parte Levi-Strauss en su trabajo es que la cocina es una forma de lenguaje dentro de las sociedades en el sentido de que incluye actitudes inconscientes de los individuos. De esta manera, la cocina, al igual que el lenguaje o el parentesco, revela la estructura oculta de la sociedad (Lévi-Strauss: 1997:35). Esta estructura oculta o inconsciente que esconde la cocina es lo que este antropólogo denomina, el triángulo culinario. El triangulo culinario surge del mismo principio metodológico con el que creó el triángulo de vocales y el triángulo consonántico en el

análisis sobre el lenguaje. En el triángulo culinario, las tres formas abstractas que constituyen los vértices del mismo (crudo, cocido, podrido), delimitan un campo semántico dentro del cual se pueden conocer todas las culturas. Además, el triángulo culinario opera sobre el principio de oposiciones dobles y las principales oposiciones que establece son “elaborado- no-elaborado” y “cultura-naturaleza” (Leví-Strauss 1997:29). Dentro del campo semántico creado por las categorías crudo, cocido y podrido, Levi-Strauss ubica tres formas de cocinar que nos ayudarán a concretar las formas vacías creadas por las categorías anteriores en cada cultura. Las tres formas universales de cocinar los alimentos son asado, hervido y ahumado (Leví-Strauss 1997:34). De esta forma queda enmarcada teóricamente la interpretación que el citado antropólogo estructuralista hace sobre el significado de lo asado y lo hervido (guisado) sobre el que inevitablemente hace referencia el acontecimiento antes citado que se produjo en la fiesta.

Lo asado y lo hervido representan en sí mismos la forma en la que cada cultura simboliza su propia estructura oculta y son, como las anteriores, dos categorías opuestas. Lo asado, dice Leví-Strauss, está del lado de la naturaleza de la misma forma que está también lo crudo. La razón de esta tesis es doble. Por un lado, mediante el asado la comida queda expuesta al fuego directamente (elemento transformador de lo crudo a lo cocido), sin intermediación de objetos culturales, sólo el aire que los separa y de esta forma, comida y fuego crean un conjunto no mediatizado. Además, la técnica del asado conlleva otro aspecto que también la conecta con el lado de la naturaleza haciendo referencia a lo crudo como es el hecho de que mediante el asado, la comida nunca es cocinada uniformemente ni en lo que a todos sus lados respecta ni tampoco en lo que a su exterior e interior respecta. Este hecho implica, tal y como hemos comprobado en el citado acontecimiento, que mientras que dure el asado, por lo menos una persona tenga que estar siempre pendiente del mismo para paliar los efectos del fuego con respecto a lo crudo (Leví-Strauss 1997:29-30)

Como nos encontramos ante una oposición binaria, lo hervido (o lo guisado), de otra parte, se encuentra del lado de la cultura. En primer lugar, lo hervido incluye una doble mediatización entre el fuego y la comida dada por el recipiente (objeto cultural) y el agua con los que se cocina. En segundo lugar, lo hervido (guisado) sí se cocina uniformemente no existiendo referencia alguna a lo crudo y quedando por ello, del lado de lo cocido (Leví-Straus 1997:29-30).

¿Se podría interpretar el conflicto creado entre la administración y la comunidad local respecto a la forma de cocinar la carne de potro, partiendo del marco teórico propuesto por Levi-Strauss? Efectivamente, el escándalo surgido en torno al asado de la canal de potro durante la fiesta del Día del Caballo de 1999, tiene mucho que ver con todo lo hasta aquí expuesto. La prohibición expresa de asar una canal en eventos posteriores y la apuesta firme del representante de la institución foral a favor de la degustación de carne guisada, comunica dos formas diferentes de interpretar la naturaleza y los objetivos del evento. El hecho de que la propia comunidad rural, anfitriona de la fiesta, optara por el asado tras siete años de carne hervida podría ser entendido como un intento de empoderamiento comunitario mediante el enraizamiento del evento. Con enraizamiento me refiero a la recuperación de una práctica que conecta con el origen y la tradición: el alimento cocinado directamente al fuego, la comunidad que vela la carne durante la noche para evitar el peligro que conlleva el asado, es decir, que el alimento quede crudo por alguno de sus lados, etc. Esta práctica se aleja de las complejidades de la cultura y enfatiza la propia naturaleza humana y social. Desde la interpretación institucional de la fiesta, este guiño a la naturaleza ('salvaje') de la comunidad rural es contraproducente para el carácter liminoide de la misma. Desde las instituciones patrocinadoras de eventos tales como el Día del Caballo en la Montaña Alavesa, su carácter realizativo es muy importante porque gracias al mismo, se pueden conseguir objetivos de carácter económico, político o ideológico muy importantes. De esta forma, la sustitución del guiso de potro por el asado, con todas las connotaciones que cada técnica culinaria lleva implícitas según la teoría de Leví-Strauss, muy probablemente fue interpretada por la institución como un acto de desorden que temiblemente podía invertir el peso del binomio cultura/naturaleza poniendo así en riesgo el sentido originario de la fiesta. Así, mediante este acto aparentemente inofensivo, el poder representado en el ritual sintió de alguna forma amenaza su potestad llevándole así a desplegar sus herramientas más efectivas para ejercer el control del mismo, me refiero al miedo implícito a que ésta, deje de subvencionar la fiesta.

Por otra parte, la técnica del asado del potro expone públicamente la canal del animal en contraposición al guiso en el que se trocea la carne de forma que se elimina cualquier relación visual entre el alimento y el animal. Tal y como afirmaba anteriormente, una de las explicaciones que justifican en la sociedad actual la aversión

hacia la carne de potro tiene que ver con un sentimiento de orden estético basado, principalmente, en la forma y belleza del animal como objeto lúdico y deportivo. Así, el empleo de la técnica del asado de potro es un acto intencional y muy simbólico mediante el cual, se reivindica ritualmente el proyecto ganadero basándose para ello en el fuerte sentimiento de orden estético que produce observar el animal (en este caso, la canal de potro al fuego). Por ello, considero que este pequeño acto realizado por parte de la comunidad ganadera dentro del marco general de la fiesta, fue un pequeño indicio de la inevitable transformación que varios años después iba a sufrir la misma cuando en 2006, el proyecto ganadero tomó la centralidad en la fiesta frente al proyecto administrativo y cultural.

10.3. Explicaciones materialistas sobre la aversión hacia la carne de potro de monte del País Vasco

Las explicaciones dadas hasta el momento sobre la aversión que siente la sociedad actual hacia la carne de caballo sólo muestran una parte de la realidad. Como decía Goody, los diferentes enfoques teóricos que estudian el fenómeno son, sobre todo, complementarios. Siguiendo con esta premisa, para obtener una visión verdaderamente holística del fenómeno tratado faltaría por recoger las aportaciones realizadas desde el materialismo cultural al respecto¹⁵⁴.

El antropólogo Marvin Harris analiza el sistema alimentario de los grupos humanos desde la última perspectiva teórica citada. Como los antropólogos anteriores, Harris afirma que los seres humanos no emplean para su alimentación todos los alimentos consumibles, lo cual implica que existe una selección previa por parte de éstos. Algunos de los alimentos no consumidos ciertamente son biológicamente inadecuados pero otros muchos, no poseen ningún tipo de prescripción biológica y sin embargo, también entran dentro de la categoría no comestible. Esta selección hay que entenderla dentro de la cultura alimentaria de cada pueblo (Harris 1989:12).

El marco teórico de interpretación del sistema alimentario por parte del materialismo cultural parte, principalmente, de las siguientes premisas. En primer lugar,

¹⁵⁴ Tal y como he citado varias veces, las principales teorías antropológicas sobre la alimentación que enmarcan teóricamente este estudio son la simbólica, la estructuralista y la materialista.

defiende que los grupos humanos actúan siempre por buenas y suficientes razones prácticas. En este sentido, el materialismo se contrapone a los planteamientos culturalistas y estructuralistas que afirman que la comida debe alimentar primero la mente colectiva para ser considerado alimento. En segundo lugar y siguiendo con la crítica estructuralista, Harris afirma que el hecho de que los alimentos sean buenos o malos para pensar (tal y como afirma Lévi-Strauss) depende, sobre todo, de que sean buenos o malos para comer. Es decir, el alimento primero debe nutrir el estómago (colectivo) para poder alimentar luego la mente. Siguiendo con lo anterior, la tercera premisa sobre la que se sustenta la teoría materialista es aquella que afirma que los alimentos preferidos por los grupos humanos son aquellos que presentan una relación de coste y beneficio práctico más favorable que los alimentos que se evitan (y en consecuencia, producen aversión). Es decir, que la practicidad en relación a los alimentos y el hecho de que se consideren adecuados para comer o no depende, sobre todo, de aspectos de rentabilidad. En último lugar y siguiendo con la premisa anterior, los costes y beneficios que se valoren en relación a un determinado alimento, pueden proceder de aspectos tanto nutritivos, ecológicos como económicos. En las economías de mercado, tal y como tendremos ocasión de ver a continuación, ‘bueno para comer’ puede significar, directamente, bueno para vender (Harris 1989:12-15). En otro contexto y siguiendo con la misma lógica, ‘bueno para vender’ puede significar también, ‘malo para comer’. Aquí reside, tal y como veremos, el posible origen de la aversión hacia la carne de caballo en la comunidad tradicional de las zonas de montaña de Montaña Alavesa.

Las propuestas analíticas recogidas hasta ahora, a excepción de la teoría de la distinción de Bourdieu, han obviado un aspecto importante a tener en cuenta en el análisis de la alimentación de los grupos humanos como es el de la accesibilidad de los alimentos. Así, además del valor cultural y simbólico otorgado a los alimentos por parte de los componentes de una determinada sociedad, existen otros factores de carácter económico o ambiental que también condicionan o constriñen la elección. Estas explicaciones sobre la accesibilidad o la rentabilidad de los alimentos son fundamentales para analizar las preferencias y aversiones hacia los mismos.

Sobre la necesidad de incorporar la teoría materialista al análisis sobre la aversión hacia la carne de potro en la sociedad alavesa me percaté tras recoger el siguiente testimonio. En octubre del 2008 realicé una entrevista a un ganadero de 92 años natural

del pueblo de Markinez. Tal y como ya he indicado en reiteradas ocasiones, se trata de una zona tradicionalmente productora de ganado equino dentro de la comarca. En un momento de la entrevista le pregunté sobre si había existido la costumbre de consumir este tipo de carne en la zona y en su respuesta se volvió a reiterar el carácter aversivo de la misma, incluso hasta para aquellos que la han producido tradicionalmente. Sin embargo, su testimonio ya no alude a aspectos meramente culturales sino que induce a analizar este hecho en términos de rentabilidad:

Pues no se comía el caballo pues porque no había costumbre, la gente no estaba acostumbrada a comer este tipo de carne pero, sin embargo, se comían cosas peores... ¡perros! Se comían... ¡gatos!... ¡pájaros alimañas! Todavía me acuerdo yo que nos colgábamos en las piedras porque criaban en los agujeros de las rocas y con eso hacíamos la merienda los chicos... o sea que se comían cosas igual hasta... hasta peores (Graciano Baroja, comunicación personal, 7 de octubre de 2008)

La economía tradicional de montaña ha sido una economía de carencia y escasez. La angosta orografía y el duro clima no favorecía el desarrollo de la agricultura y la ganadería de montaña era el principal sustento de las familias. En épocas en que los alimentos escaseaban la libertad de elección atribuida al ser humano como ser omnívoro se veía, fuertemente limitada. Sin embargo, incluso en estos momentos en los que las opciones de los habitantes de la Montaña estaban restringidas, todavía existía para la comunidad un pequeño margen de elección.

En un capítulo anterior, cuando hablaba sobre la presencia del caballo en la vida tradicional de la montaña hasta la década de 1950, insistía en que casi todos los vecinos de los pueblos de la montaña tenían alguna yegua de monte a excepción de los pastores y otras familias extremadamente pobres que tenían que trabajar como agosteros, carboneros o sirvientes en otros pueblos. La funcionalidad de las yeguas en esta sociedad tradicional era doble, por una parte como animales de trabajo (de tiro y de transporte) y por otra, como animales reproductivos. También señalaba que la agricultura en la montaña era de difícil desarrollo y que el animal de trabajo por excelencia en la zona era el buey. Por todo ello, la mayor rentabilidad obtenida de las yeguas provenía, sobre todo, de su carácter reproductivo. Tal y como señalan varios testimonios recogidos durante mi trabajo de campo y que ya he citado, las yeguas producían muleros que se llevaban a vender a las distintas ferias ganaderas que se celebraban anualmente en la zona. Los agricultores de zonas limítrofes como la Llanada Alavesa o la Ribera Navarra requerían mulas y muleros para el trabajo en el campo. La

venta de estos muleros suponía para las familias de la montaña un importante ingreso económico anual que a su vez, les permitía comprar otros productos de primera necesidad en sus viajes a la capital, Vitoria-Gasteiz.

En momentos de extrema necesidad, cuando los habitantes de la montaña necesitaban seguir cubriendo su aporte energético podían recurrir al consumo de carnes culturalmente consideradas repugnantes por ser perjudiciales para la agricultura y la ganadería (pájaros alimañas) o por su relación de cercanía con el ser humano (perros pastores, gatos cohabitantes del hogar familiar, etc.). Esta decisión implicaba una valoración previa sobre los costes y beneficios prácticos más favorables en cada situación. La teoría de Marvin Harris demuestra que el hecho de no consumir carne de caballo como el de proteger a la vaca sagrada en la India, por ejemplo, son comportamientos que aseguran a un determinado grupo humano una mayor adaptación a su medio. Tal y como se desprende del testimonio anterior, son factores de origen económico, político y ambiental los que determinan a una sociedad qué alimentos producir, distribuir y consumir. Por lo tanto, las preferencias y aversiones alimentarias se definen como conductas que aseguran la adaptación cultural del grupo humano a su medio (Contreras & Gracia 2005:127).

Sin embargo, tal y como ocurre también en India con las vacas, esto no quiere decir que los grupos sociales más pobres se abstuvieran completamente de comer carne de caballo. Otros informantes de pueblos de la zona de montaña de Sierra Cantabria-Toloño me reconocieron que en épocas de hambre sí habían comido *carne de algún caballo viejo* (Paulino Roa). Este hecho no hace sino reiterar otra idea defendida por Harris que arguye que la comparación entre los costes y beneficios que motivan la creación de preferencias o aversiones no siempre es compartida de forma equitativa por todos los miembros del grupo y depende mucho de la estratificación social (Harris 1989:15). Así, cuando la necesidad en estos pueblos de la montaña era extrema, la valoración entre coste y beneficio podía inducir a algunos a ingerir carne de caballo (por disponer más fácilmente de él, por ejemplo) y a otros, a elegir otro tipo de animales (porque el número de cabezas de caballo fuera menor que en el caso anterior, por ejemplo).

Atendiendo a términos de rentabilidad, parece más que justificado el hecho de que la producción de yeguas en la montaña no estuviera destinada en un primer momento a la producción de carne. La economía diversificada no favorecía el

mantenimiento de un gran número de cabezas por familia, al ser animales de monte y vivir en estado semi-salvajes, los animales sufrían las graves inclemencias climáticas y del terreno durante todo el año lo cual, repercutía negativamente en su nivel de productividad, su valor de cambio como animal de trabajo, es decir, animal vivo. Por todo ello, hasta la década de 1950, la rentabilidad de las yeguas de monte de Álava no provenía de su carne sino de su capacidad de producir valiosas ‘máquinas de trabajo’ para el modelo de agricultura tradicional.

Los cambios socioeconómicos producidos a partir de la década de 1950 repercutieron también en el valor de uso de este animal. La producción de ganado equino de monte como animal de abasto comenzó en la zona de la montaña tras la citada crisis que azotó al agro alavés a mediados del siglo XX. Tras la misma, los caballos y las yeguas perdieron su funcionalidad tradicional y durante un periodo de tiempo estuvieron en peligro de extinción, igual que otros elementos propios del medio rural. Más adelante, gracias a la intervención explícita de especialistas y ganaderos, se recuperó su producción aunque con la eminente necesidad de redefinir su función en el nuevo contexto socioeconómico. Tras la industrialización de Vitoria-Gasteiz, lo que la urbe solicitaba al medio rural eran productos alimenticios y en especial, de carne. Este es el momento en el que el tradicional caballo de monte alavés es mejorado convirtiéndose así en Caballo de Monte del País Vasco, animal de abasto con una gran capacidad cárnica.

Sin embargo, lo hasta ahora dicho no justifica el hecho de que los habitantes de la montaña tampoco consumieran la carne de los caballos muertos tal y como sí se hacía con la carne de buey, por ejemplo. Ya me he referido a las posibles explicaciones de orden moral sobre este hecho pero sobre la posible relación establecida entre el mismo y la perspectiva que vengo tratando ahora me gustaría exponer un dato. Tal y como recoge Jesús Egurcegui en su trabajo monográfico sobre el pueblo de Arlucea, cuando un caballo moría en la zona, venían los gitanos a comprarlo para luego éstos venderlo como alimento para las bestias de los circos (Egurcegui 2002). Por lo tanto, la rentabilidad del caballo era doble; vivo, como animal de trabajo y muerto, como alimento para otros animales salvajes.

La interpretación de la hipofagia realizada por Marvin Harris en su obra *Bueno para comer* (1989), se mueve dentro del marco hasta ahora expuesto. El citado antropólogo interpreta el desarrollo histórico de la relación entre el ser humano y el

caballo desde los parámetros del materialismo cultural. Según estas interpretaciones, la peculiar pauta de altibajos que caracteriza a los gustos europeos en materia de carne de caballo tiene su origen en factores relativos a rentabilidad política, ecológica y económica (Harris 1989:111).

La hipofagia es tan antigua como la humanidad y su consumo estaba muy extendido en Europa hasta que se produjo un cambio geológico que entre otros aspectos, produjo un clima más cálido y las estepas europeas fueron sustituidas por amplios y húmedos bosques. Este hecho disminuyó notablemente el número de caballos en Europa mientras que en las estepas Asiáticas la cultura equina continuó su desarrollo gracias a las posibilidades que el medio ofrecía. Así, las culturas de pastores nómadas asiáticas fueron los primeros en domesticar a este animal y continuaron consumiendo su carne y su leche habitualmente. Por lo tanto, el primer retroceso de la hipofagia en Europa se produjo por motivos ecológicos que derivaron en una disminución considerable del número total de ejemplares.

Aunque los antiguos imperios de Oriente Medio y el Romano fueron los primeros en mostrar su rechazo hacia el consumo de la carne de caballo, la mayoría de los países del Norte de Europa la consumían habitualmente. La hipofagia siguió vigente en Europa, hasta que una bula papal prohibió su consumo a todos los cristianos en el año 732 d. C. Anteriormente me he referido a la interpretación culturalista de este hecho pero desde el actual marco teórico, el mismo es interpretado poniendo la atención en aspectos no morales. Esta prescripción religiosa, dice Harris, lejos de responder a los citados criterios de orden moral, lo que buscaba en realidad era evitar la extinción de los caballos en Europa en un contexto de guerras continuas tan amenazantes para la Iglesia como aquellas emprendidas contra los musulmanes durante las Cruzadas. Por ello, la Iglesia y el Estado prohibieron en conjunto el consumo de esta carne (Harris 1989:111). Gracias a la intervención explícita de Iglesia y Estado, el número de caballos fue aumentando en Europa al mismo tiempo que, inevitablemente, las demás fuentes de carne se hicieron más escasas. Así, a medida que la realidad del contexto cambiaba, la citada proscripción se relajó volviendo consecuentemente a aumentar su consumo. De esta forma en el siglo XIX en países como Francia o Bélgica, su consumo estaba ya totalmente extendido y reconocido gracias a la intervención realizada por científicos y académicos para promocionar el consumo de la carne de caballo. Esta defensa a favor de la hipofagia y su reactivación se gestó en un contexto socioeconómico de crisis,

como solución a la situación de extrema necesidad que vivía la clase obrera europea (Harris 1989:109).

Planteamientos estructuralistas y materialistas coinciden, sin embargo, en la interpretación sobre las consecuencias que este último hecho ha tenido para el consumo actual de la carne de potro. Harris afirma que el consumo de carne de caballo en la actualidad se encuentra en pleno declive ya que cuando el nivel de vida del proletariado mejoró durante el siglo XX, éstos empezaron a acceder a otro tipo de carnes (vacuno, ovino y porcino) hasta las que entonces, los sectores más pobres de la sociedad a penas tenían acceso. Por eso, en la actualidad, a pesar de que los precios entre los diferentes tipos de carne son similares o incluso más elevados en el caso de equino debido a las importaciones, esta carne se sigue identificando con un alimento de pobres y por eso existen importantes recelos hacia su salubridad en la sociedad europea actual (Harris 1989:110).

10.4. Conclusión

El proyecto económico ganadero respecto a la carne de potro de monte del País Vasco se encuentra ante una barrera ineludible en la actualidad: la aversión generalizada hacia la carne de caballo en nuestra sociedad. Los esfuerzos y estrategias emprendidos por algunos ganaderos de la zona dirigidos a impulsar la comercialización de este producto en el mercado local, no pueden obviar este hecho. Por ello, es fundamental ahondar en el origen y las causas que producen este sentimiento negativo hacia la carne de caballo en general.

Al abordar cualquier análisis que tenga como objeto los gustos alimenticios, debemos ser conscientes de que nos encontramos ante una realidad dinámica y cambiante. Así lo demuestra también la aversión hacia la carne de caballo. Tal y como he dejado constancia en el capítulo 5, la hipofagia fue la primera forma de relación establecida entre el ser humano y el caballo. Durante todo el Paleolítico, nuestros antepasados cazaron y consumieron habitualmente esta carne. Después, con el desarrollo de la humanidad, la hipofagia siguió presente en algunas culturas y desapareció por completo en otras. En el caso concreto de nuestra sociedad, hemos pasado de la hipofagia a la aversión y repugnancia hacia la carne de caballo. Pero, ¿qué tipo de factores han intervenido a lo largo de los siglos en el cambio de percepción hacia

esta carne? Ante esta pregunta, la antropología ha producido como respuesta dos interpretaciones teóricas confrontadas; la culturalista-estructuralista y la materialista. La primera afirma que todo se debe a factores de origen cultural y social porque los alimentos se piensan antes de ser consumidos y sólo si son clasificados por nuestro esquema cultural como comestibles, entonces los ingeriremos (Leví-Strauss 1965; Tambiah 1969; Sahlins 1988; Douglas 1991). Por el contrario, la segunda premisa ofrece su respuesta en términos de rentabilidad económica o ecológica porque los alimentos primero son consumidos y sólo luego podrán ser pensados (Harris 1989; Goody 1995).

En el análisis de la aversión alimentaria hacia la carne de potro de monte del País Vasco prevalecen los condicionantes de origen cultural. Este hecho implica comprender el carácter comunicativo y simbólico del alimento. Para ser más exactos, debemos ser conscientes además de que el origen de esta repulsa no reside en la carne en sí misma sino en factores de orden moral, estético e identitario relativos al animal, el caballo. Por ello, considero indispensable tener presente el capítulo 5 y una de las principales conclusiones de él se desprenden; “el caballo, a lo largo de la historia, ha contribuido de manera cardinal al desarrollo social, cultural y económico de la humanidad”. Tal y como demuestro en este capítulo, esta unión experimental entre la especie humana y la equina ha favorecido la unión simbólica e identitaria entre ambos al tiempo que acercaba al caballo al campo de la cultura (vs. naturaleza) teniendo que, consecuentemente, constituir su carne en un alimento prohibido. La lógica que subyace en lo anterior es evitar el canibalismo. Aunque el acto en sí mismo sea metafórico, la eficacia simbólica de éste es tan prominente que posee la capacidad de normativizar y regular los hábitos alimenticios del grupo en cuestión. Esto es fundamental ya que el canibalismo es un importante tabú para la cultura occidental.

En el presente capítulo he profundizado en el caso concreto que nos ocupa, a saber, qué realidades o mecanismos socioculturales operan en la experiencia aversiva que produce la carne de potro de monte del País Vasco en nuestra sociedad. De esta manera, concluyo que son cinco las principales estructuras sociales y culturales que han motivado históricamente y siguen reproduciendo en la actualidad también esta repugnancia hacia la carne de equino, en general.

En primer lugar, el consumo de carne de caballo ha estado condicionado y regulado históricamente por antiguas prescripciones religiosas. En plena expansión

católica, la prohibición del consumo de este tipo de carne constituyó otro mecanismo de dominación más empleado para favorecer la cristianización de los pueblos paganos. El caballo estaba muy ligado a la simbología, religión y creencias de estas culturas y en algunas soicedades, como la germana, se consumía habitualmente esta carne. Por ello, su prohibición se utilizó como estrategia de dominación ideológica. Anteriormente, ya se había recogido en los libros sagrados del Pentateuco y el Deuteronomio el peligro de consumir esta carne ya que el caballo no podía ser clasificado ni como animal puro ni tampoco impuro. Por todo lo anterior, el acto de evitar el consumo de carne de caballo a lo largo de la historia ha estado relacionado con una determinada religión, la cristiana.

En segundo lugar, el caballo es una animal muy versátil que ha conseguido adaptarse a casi todas las expectativas que el ser humano ha puesto en él a lo largo de la historia. Como resultado de lo anterior, la especie equina ha contribuido notablemente al desarrollo social, económico y cultural de la humanidad. El mensaje transmitido por este animal está totalmente condicionado, incluso en la actualidad, por su función histórica como animal de trabajo, guerra, transporte, culto, etc. En consecuencia, esto ha producido que el caballo sea percibido por nuestra cultura como un modelo reducido del nosotros mismo ya que en él vemos representada una parte importante de nuestro devenir político, económico, social y cultural. Esta unión experimental entre la humanidad y la especie equina forjada históricamente, constituye este animal como la síntesis de nuestra propia experiencia social. Este hecho contribuye notablemente a explicar el sentimiento de canibalismo que genera en nuestra cultura.

En tercer lugar, debemos tener en cuenta que la pérdida de la múltiple funcionalidad característica de la especie equina con el advenimiento de la modernidad, ha ido relegando el caballo al desempeño de actividades exclusivamente lúdico-deportivas. Como consecuencia de esta refuncionalización del caballo, en la actualidad lo que más se valora del mismo son aquellas cualidades morfológicas (forma física, fisonomía, belleza, habilidad, destreza, etc.) que favorecen el desempeño de estas actividades; carreras, exhibición de doma, juegos con pelota, etc. Esta exaltación de las cualidades físicas y deportivas del animal en la actualidad, ha glorificado las cualidades de las razas ligeras o de monta. En contraposición, las razas de tiro o de abasto europeas, entre las que se encuentra el Caballo de Monte del País Vasco, quedan fuera del discurso hegemónico respecto a la raza y sus características y funciones ideales. Esta exaltación formal y estética de las razas ligeras es contraproducente para la promoción

de las razas de abasto porque contribuye a reproducir la aversión hacia este tipo de carne. Los caballos ligeros en la sociedad actual poseen un gran poder identitario no sólo para aquellos que los montan sino también para el colectivo al que representan. Esto, unido al impopular desarrollo de las razas de tiro, contribuye a reproducir ese rechazo generalizado hacia la carne de caballo que se basa en una construcción metonímica de la identidad esta especie al no distinguir la diversidad de razas ni funciones características dentro de la misma.

En cuarto lugar, muchas de las causas indicadas hasta ahora sobre el sentimiento negativo generalizado hacia la carne de potro en nuestra sociedad, provienen del tipo de relación que el ser humano ha mantenido a lo largo de la historia y también en la actualidad con este animal. La máxima premisa propuesta por el antropólogo Marshal Sahlins (1988) en este sentido, ayuda a clarificar en gran medida lo expuesto. Me refiero a que la comestibilidad está en relación inversa con la humanidad del animal (175). Esto significa que la cercanía experimental entre la especie equina y la humana ofrecida por el devenir histórico, la constitución del caballo como modelo reducido de la sociedad o la proyección de cualidades y valores humanos positivos en el caballo (belleza, destreza, control del cuerpo, etc.), son algunas de las realidades que alimentan la aversión hacia la carne de potro en la actualidad. De ello se desprende una vez más, que en la base de la versión hacia la carne de potro persiste la metáfora del canibalismo como consecuencia de la cercanía simbólica entre ambas especies.

Finalmente, atendiendo a factores intra-culturales también se explica por qué dentro de una misma sociedad ciertas personas se muestran más reacias que otras a probar ciertos alimentos como la carne de potro. Siguiendo a Pierre Bourdieu (1998), el gusto (o disgusto) hacia ciertos alimentos tiene que ver con el *habitus* de la persona que es aquel que coloca a las mismas en una posición concreta dentro de la sociedad. En el caso que nos ocupa ocurre que el consumo de carne de caballo durante la modernidad estuvo exclusivamente relacionado con situaciones de extrema necesidad sufrida, especialmente, por los sectores más pobres y desfavorecidos de la sociedad. Actualmente, la carne de caballo aún lleva implícita este valor negativo que deriva de lo anterior. En consecuencia, la aversión hacia la carne de caballo funciona también como mecanismo de distinción social. En este sentido, la estrategia que se explica en el capítulo 9 dirigida a la consolidación de un lenguaje específico y tecnificado en relación a la producción y comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco, busca

la eliminación total de esta connotación negativa que lleva implícita la carne de caballo que proviene, en gran medida, de la extendida percepción de la misma como carne de desecho consumida, exclusivamente, en épocas de escasez.

Tal y como he afirmado anteriormente, todas estas explicaciones son de origen culturalista. A pesar de su centralidad en la presente investigación, considero importante mantener una visión holística del fenómeno y por ello, recojo también varios apuntes interesantes realizados desde el materialismo histórico.

Siguiendo al antropólogo Marvin Harris (1989), la repugnancia hacia la carne de caballo en general, se puede explicar como una respuesta lógica producida en términos de rentabilidad de la misma manera que explica la aversión hacia la carne de vaca en India. El análisis histórico sobre el fenómeno vendría a demostrar que el consumo de carne de caballo también ha estado fuertemente condicionado por aspectos materiales y ecológicos. De esta manera, el sentimiento negativo generalizado hacia la carne de caballo en nuestra sociedad fue útil mientras que esta especie representaba un importante elemento para nuestro desarrollo socioeconómico y cultural. A modo de ejemplo, Harris interpreta la prohibición católica de consumir carne de caballo durante la Edad Media como una repuesta lógica en una época bélica donde los intereses de la Iglesia estaban en juego. Mediante la aplicación de esta norma se afianzaban las reservas de caballos en toda Europa. Volviendo al caso concreto que nos ocupa en la actualidad, la rentabilidad de la producción del Caballo de Monte del País Vasco en las zonas de montaña de Álava ya no reside en su venta como animal de trabajo para las tareas agrícolas. Por ello, se observa que paulatinamente, la repugnancia hacia su carne se va flexibilizando. Esta interpretación materialista contribuye a explicar cómo la intervención conjunta de ganaderos y otros agentes implicados la cual se dirige a la promoción de la carne de potro de monte, está obteniendo resultados positivos al tiempo que contribuye a flexibilizar también la aversión hacia la misma.

En definitiva, a pesar de que las condiciones materiales y ecológicas son cada vez más favorables en las zonas de montaña de Álava para promocionar el consumo de la carne de potro local, lo cierto es que otros factores de carácter sociocultural que intervienen en la repugnancia hacia esta carne son más difíciles de modificar. Este hecho corrobora una de las principales premisas de la antropología de la alimentación y es que las prácticas alimentarias están tan arraigadas en la sociedad como las prácticas religiosas o la propia lengua (Calvo En Contreras & Gracia 2005:18), por lo que su

transformación, no es tarea fácil. En este sentido, la estrategia de comercialización de la carne de potro de monte del País Vasco debe incidir no sólo en aspectos técnicos relativos a la producción, sino también, en otros de carácter simbólico e identitario. Finalmente, la preparación o forma de cocinar los alimentos también constituye una estrategia significativa para la superación de la aversión hacia este alimento ya que puede contribuir a disminuir los efectos sensoriales negativos producidos por el alimento en el momento de su consumo.

CAPÍTULO 11.

LA FIESTA DEL CABALLO DE MONTE Y LA CARNE DE POTRO EN LAS ZONAS DE MONTAÑA ALAVESA: DE LA REPRESENTACIÓN DE LA IDENTIDAD LOCAL A LA CONSTRUCCIÓN DEL PRODUCTO GANADERO.

En este último capítulo parto del valor antropológico de la fiesta para analizar el proceso de revitalización sociocultural de las zonas de montaña de la comarca de Montaña Alavesa al que me vengo refiriendo en capítulos anteriores. Por ello, las líneas que siguen son tanto de recapitulación como de síntesis final de este trabajo de investigación.

Entiendo la fiesta como la celebración de ‘algo’ y considero que toda celebración se compone de diferentes rituales. El ritual conlleva una serie de acontecimientos constituidos, a su vez, por otras unidades mínimas, me refiero a los símbolos. La fiesta, compuesta de pequeños acontecimientos culturales que son los rituales, es una fase específica del proceso social del grupo que tiene lugar fuera del tiempo y del lugar cotidiano. Tal y como vengo afirmando, la unidad más pequeña del contexto ritual es el símbolo debido tanto a su capacidad para generar la acción social como para estimular la emoción entre las personas participantes. Por ello, en el capítulo que se presenta toma especial importancia el análisis de los símbolos como generadores de celebración ritual en las zonas de montaña estudiadas.

La festividad que analizo se celebra anualmente y de forma rotativa, en varios pueblos de las zonas de Izki y La Bitigarra de la comarca de Montaña Alavesa desde 1993. Esta fiesta de nuevo cuño, surge en un contexto social determinado; la construcción de la sociedad rural postradicional como respuesta a la desestructuración sociocultural de los pueblos de la zona producida por la modernización del agro (década de 1950) y más tarde, por los efectos de la crisis de dicho modelo (década de 1979). Tener en cuenta esto es muy importante porque considero que para realizar un análisis antropológico de la fiesta, resulta indispensable enmarcarla dentro de su contexto social de producción. Al mismo me refiero extensamente en los apartados 3 y 4 del presente

estudio. En éstos, no sólo ofrezco información relevante sobre el origen de la misma sino sobre todo y lo que es más significativo para el presente análisis, expongo las claves fundamentales para comprender los cambios de estructura, forma y contenido que la fiesta ha vivido desde su primera edición hasta el presente.

Tal y como indicaba más arriba, entiendo la fiesta como una fase específica del proceso social de un grupo determinado, siendo por ello el cambio, una cualidad indispensable de la misma. Dicho de otra manera, en tanto que la realidad social en la que se enmarca la fiesta está en continuo cambio, lo mismo ocurre con las celebraciones que en ella tienen lugar. Para profundizar en este tema analizo dos ediciones diferentes de esta fiesta donde podremos apreciar claramente los cambios internos que se han producido en la misma en los últimos años, al mismo tiempo que las contextualizo dentro de la realidad sociocultural y económica de los pueblos celebrantes. La fiesta que aquí analizo es, por lo tanto, una realidad cultural dinámica. Surge y se transforma como resultado de la toma de decisiones por parte de los organizadores, hecho que subraya al mismo tiempo su carácter instrumental. Tal y como podremos comprobar durante el desarrollo de este capítulo, el cambio de la centralidad simbólica en la fiesta está orientado hacia la obtención de unos determinados fines socioeconómicos e ideológicos diferentes en cada momento.

La fiesta estudiada celebra la pertenencia a un lugar y una determinada comunidad subrayando, sobre todo, su carácter multidimensional y multifuncional. Los diferentes actos que componen la celebración toman como símbolos centrales la montaña, el caballo y la carne de potro de monte del País Vasco. Sin embargo, la centralidad de estos símbolos también es un hecho dinámico ya que tal y como demuestro mediante el análisis comparado de dos ediciones, en los últimos años se ha producido la transferencia de los símbolos dominantes (Turner 1980) en esta fiesta. La transferencia se ha producido desde el caballo hasta la carne de potro y surge cuando el contenido de cada símbolo evoca o condensa de una manera más precisa los valores que la comunidad celebrante quiere transmitir en cada momento concreto del proceso social. La montaña es el tercer símbolo importante de la fiesta aunque su sentido se ve reforzado sobre todo, a partir de la edición de 2006, cuando la carne de potro se convierte en el símbolo dominante del evento. En definitiva, en los últimos años el objetivo final de la festividad dedicada al caballo de monte ha cambiado como consecuencia del propio proceso social local y en este sentido, la fiesta ha sufrido una

rápida adaptación a este nuevo contexto viendo así transformados su objetivo, forma y contenido. El análisis de los símbolos representados en la misma nos ofrece un campo de conocimiento privilegiado en este sentido.

Durante los años 2004 y 2007 realicé trabajo de campo en las cuatro ediciones de la festividad dedicada al caballo y la carne de potro que tuvieron lugar en los pueblos de San Vicente de Arana (zona de Izki, año 2004), Lagran (zona de La Barranca, año 2005), Okina (zona de Izki, año 2006) y Alda (zona de La Bitigarra, año 2007). En los casos de Lagran y Okina además, realicé también el seguimiento de las reuniones organizativas del evento, por ello, el trabajo etnográfico que presento se refiere sobre todo a ambas festividades. La exégesis de la fiesta y más concretamente, de los diferentes rituales llevados a cabo dentro de la misma, ha sido muy importante ya que a menudo he descubierto cierta disonancia entre lo que los actores decían y lo que realmente hacían en la misma. Este hecho se aprecia especialmente en relación a la festividad a partir de 2006 cuando la carne de potro se erige como símbolo dominante de la misma. Finalmente, partiendo del contexto social que se expone en los capítulos anteriores voy más allá del discurso y de las acciones de sus protagonistas, para realizar el análisis antropológico de la fiesta.

Para abordar los temas arriba expuestos, mantengo principalmente una perspectiva diacrónica a lo largo del capítulo. Mediante el análisis comparativo entre las festividades del Día del Caballo en Lagran (2005) y La carne de potro de la Montaña Alavesa en Okina (2006), expongo cuál es el proceso de reconstrucción sociocultural y económica que se está llevando a cabo en los últimos años en estos pueblos de montaña. Además, el presente capítulo ofrece un amplio conocimiento al estudio de la fiesta ya que como tendremos ocasión de comprobar, el análisis sobre la evolución de esta celebración deja patentes tanto su capacidad comunicativa, identitaria como realizativa.

11.1. Aspectos formales sobre la fiesta del Día del Caballo y La Carne de Potro de la Montaña Alavesa.

El cambio en la denominación de la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa a La Carne de Potro de la Montaña Alavesa, es el primer indicador objetivo que informa sobre la transformación que ha vivido la misma en los últimos años. Sobre su sentido hablaré más adelante cuando me adentre en el análisis del contenido pero a

modo de introducción quiero decir que la denominación de la fiesta tiene que ver con la transferencia que se ha producido en los últimos años desde el caballo hasta la carne de potro como símbolos dominantes de la misma. En este capítulo, cuando me remito a la fiesta analizada como entidad particular de esta zona, utilizo el término “fiesta del caballo y la carne de potro” sin especificar si se trata del Día del Caballo o el de La Carne de Potro que así se señalará cuando proceda.

El origen de la fiesta del caballo y la carne de potro en Montaña Alavesa se remonta hasta 1993 cuando el pueblo de Arlucea de la zona de Izki, con la ayuda de otros pueblos de la zona e instituciones como la Cuadrilla de Campezo o la Diputación Foral de Álava, organizó el primer evento de este tipo. Desde entonces hasta la actualidad, esta festividad se celebra de forma rotativa, en un primer momento entre los pueblos de Izki con mayor tradición ganadera (Markinez, Arlucea y Okina) y después también, entre otros de la zona de La Bitigarra (San Vicente de Arana, Alda y Ullibarri de Arana). En el año 2005 la celebración de la festividad se trasladó hasta Lagran, pueblo perteneciente a la zona de La Barranca. Este cambio de lugar de celebración tuvo importantes consecuencias tal y como observaremos en el siguiente punto. En cualquier caso, uno de los aspectos más interesantes hasta ahora expuestos es aquel que se refiere a la forma de organizar la festividad entre los pueblos anfitriones de la zona. Esta forma de organización rotativa retrotrae a la renque, institución local que implica repetición y ciclicidad en las actividades de la comunidad. Tal y como explicaba anteriormente en el capítulo 6, la renque era una costumbre ampliamente extendida en la sociedad tradicional de la montaña y representaba la forma mediante la cual, los pueblos organizaban y estructuraban todos los aspectos relacionados con la comunidad. Mediante la renque, la comunidad se organizaba por turnos para realizar ciertos deberes y obligaciones relativos al grupo humano, los animales y los campos y tierras de labor. Consistía, por lo tanto, en la forma de estructurar la vida socio-cultural y económica de estos pueblos por tandas y se basaba en la reciprocidad vecinal. La organización de esta fiesta de nuevo cuño mediante la institución de la renque ofrece varias ventajas a la misma, por un lado, le dota de carácter normativo que procede de ese halo tradicional que envuelve a la institución, por otro lado, favorece el fortalecimiento de los lazos vecinales y en consecuencia, favorece la consolidación de la identidad zonal. Esta forma de organizar la festividad del caballo y la carne de potro cumple importantes objetivos en sí misma.

Desde que comenzó a celebrarse la festividad, ésta siempre se ha programado el segundo fin de semana de septiembre. Entre las razones que he podido constatar durante mi trabajo de campo para señalar dicha fecha como la más indicada, se encuentran las siguientes:

- En septiembre todavía hace buen tiempo en la zona, requisito importante para atraer a visitantes (la audiencia).
- La celebración en fin de semana, tiempo de ocio y de descanso, favorece la participación de personas procedentes, sobre todo, de la urbe.
- Las yeguas y potros han pasado la época estival en los pastos de montaña y se encuentran bien alimentados y formados. En esta época del año es cuando mejor se pueden apreciar las características morfológicas de la raza y las cualidades formales de los animales.
- Los potros que nacieron durante la primavera aún permanecen con sus madres (lo harán hasta el mes de octubre) y por ello, septiembre es una buena época para observar las características de la producción equina.
- La mayoría de las yeguas fueron cubiertas la primavera anterior y en septiembre, la mayoría de ellas luce ya una tripa prominente constatando así, una vez más, su cualidad reproductiva.

No sólo la fecha de celebración de la festividad informa acerca del carácter liminoide del evento (Turner 1982), existen otras características de la fiesta que también son indicadores del mismo. Entre ellas cabe destacar la protocolización que se vislumbra, sobre todo, en la publicación del programa del evento¹⁵⁵ y en la presentación de la misma en los medios de comunicación provinciales.

Las dos ediciones que se describen a continuación son las más representativas para mostrar tanto las características de la fiesta como sobre todo, para comprender los cambios que se han producido en ella y las razones que los han motivado. Por un lado, El Día del Caballo celebrado en Lagran en el año 2005 representó el final de una época y en la edición del año siguiente en Okina, se inició una nueva fase de la misma con *La Carne de Potro en la Montaña Alavesa*. Con esto no quiero decir que desde 1993 hasta

¹⁵⁵ Ver Anexos nº 5 y nº6

2005 la fiesta se mantuvo invariable. Nada más lejos de la realidad ya que lo que realmente propició la transformación estructural de la misma en 2006 fueron todos los pequeños cambios que habían sido introducidos en la fiesta edición tras edición y a consecuencia de los cuales, el evento en 2005, tomó un cariz bien distinto a la celebración original.

La fiesta del Día del Caballo en Montaña Alavesa surgió como una fiesta lúdico-recreativa cuyo objetivo es la celebración de la pertenencia a un determinado territorio y la constitución del caballo como símbolo local. Una de las hipótesis principales que mantengo a lo largo de este trabajo se refiere concretamente a este hecho ya que tal y como tendré ocasión de demostrar en las líneas que siguen, aquí reside precisamente la auténtica controversia de la fiesta y la razón principal por la que más adelante, en 2006, un pequeño grupo de promotores y ganaderos impulsaron su transformación con la intención de crear un fiesta coherente en sus tres polos; el discursivo, el realizativo y el contexto sociocultural de producción.

La fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa surgió para promocionar la faceta rural y deportiva del caballo y las características paisajísticas y culturales de la comarca de Montaña Alavesa. Esta iniciativa quedaba se enmarcaba dentro de las políticas públicas de desarrollo rural que comenzaron a gestarse en la comarca a partir de 1989 tras la declaración de la misma como Zona de Agricultura de Montaña. En un primer momento, el caballo fue el elemento central de la celebración y en las diferentes actividades organizadas dentro de la misma, participaban con sus animales tanto ganaderos de equino asociados a Asgaequino como jinetes procedentes de varios picaderos de la Álava y del resto de la comunidad autónoma. Además, dentro del contexto festivo producido por el caballo y sus múltiples usos, también tenían lugar otras actividades dirigidas a la promoción cultural del espacio y la patrimonialización de elementos locales. Algunas de estas actividades son el mercadillo local de productos de la zona o el concurso fotográfico, por ejemplo. Una de las características particulares de la festividad celebrada en Lagran en 2005 tiene que ver, precisamente, con todo esto.

Tal y como ya he indicado más arriba, la fiesta del caballo y la carne de potro se celebra anualmente de forma rotativa entre diferentes pueblos pertenecientes a las zonas de Izki y La Bitigarra. Sin embargo, en 2005 y por primera vez en la historia, la festividad salió de estas zonas de montaña para ser celebrada en Lagran, pueblo de la zona de La Barranca. Tal y como indicaba en el capítulo 4 dedicado al marco histórico y

geográfico de Montaña Alavesa, Lagran se encuentra enclavado en el pasillo natural creado por las cuencas del río Inglares y Ega y aunque el valle se ubica al pie de la Sierra Cantrabria, el pueblo está situado en el fondo del mismo hecho que ha determinado la actividad económica local. La actividad ganadera de Lagran se traduce, sobre todo, a la compra venta de ganado bovino. La presencia de la ganadería equina aquí, es inexistente. En cualquier caso, debido a las características paisajísticas del valle, la principal actividad económica en el municipio es la agricultura. Por ello, el hecho de que El Día del Caballo en la Montaña Alavesa se celebrara por primera vez fuera de las zonas tradicionales de producción equina de la comarca tenía una importante implicación territorial. Así se manifestaba uno de los promotores originarios de la fiesta en este sentido:

Lagran es un pueblo de tratantes, de gente que abrió sus comercios en Vitoria... es un pueblo muy frío. No tiene mucha tradición de caballos pero este año tenía ganas y... el pueblo ha dado muy buena respuesta y está siendo muy positivo (Eduardo Urarte, comunicación personal, 9 de septiembre de 2005).

El acontecimiento surgió, sin embargo, como resultado de un hecho coyuntural fruto de una circunstancia concreta. En la edición anterior celebrada en San Vicente de Arana (2004) tuvo lugar un accidente en la carrera de caballos. Como todos los años, el pueblo había habilitado en una pieza cercana al núcleo urbano, una pista de carreras mediante el perímetro marcado por unas cintas rojas detrás de las cuales se colocaba el público. Tal y como se pudo apreciar al dar comienzo el espectáculo por la insistencia que la organización hizo por megafonía para que éste se alejara de la cinta en una de las curvas del circuito, ésta era bastante peligrosa. A pesar de las advertencias, una vez comenzada la carrera, uno de los jinetes perdió el control de su animal justo en esa curva abalanzándose finalmente contra la multitud allí reunida. Una mujer resultó herida a consecuencia del accidente y ésta denunció al ayuntamiento. El seguro contratado no se hizo cargo de los gastos generados por la indemnización a la mujer accidentada y finalmente, corrió a costa del ayuntamiento del Valle de Arana. Este hecho contrajo una importante deuda a este pequeño municipio. El suceso preocupó mucho al resto de pueblos celebrantes, tanto que según estipulaba la renque, al año siguiente le correspondía a Okina celebrar el evento y éste, visto lo ocurrido en San Vicente de Arana y la responsabilidad recaída en el pueblo, se negó en rotundo. En realidad, ninguno de los pueblos tradicionalmente celebrantes quiso retomar la fiesta aquel año.

Por ello, gracias a que Lagran se presentó como voluntario, la fiesta tuvo continuidad también en 2005. Sin embargo, no pretendo ser reduccionista al afirmar que el accidente produjo la crisis de la fiesta, nada más lejos de la realidad, de hecho, ya existía cierto malestar entre sus organizadores por la forma y sentido que ésta estaba tomando en los últimos años. El accidente fue un acontecimiento puntual y dramático que hizo que finalmente, todo ese desacuerdo y malestar incipiente, aflorara de repente.

El pueblo de Lagran se caracteriza en la comarca por emprender y desarrollar iniciativas de desarrollo local y comarcal particulares. Un campo de golf, un polideportivo y una segunda plaza en el pueblo con una escultura dedicada a las mujeres carboneras de la zona, son algunos de los ejemplos a mencionar. Además, el gobierno local organiza diferentes eventos y certámenes culturales con una repercusión bastante significativa. Este entusiasmo por promocionar el pueblo, se produce además dentro de un modelo de desarrollo rural institucional que toma como espacio de referencia la demarcación administrativa de la comarca de Montaña Alavesa. Por ello, Lagran vio en la celebración del Día del Caballo en la Montaña Alavesa una buena oportunidad para favorecer su proyecto de desarrollo particular al tiempo que introdujo pequeñas novedades en la misma, atendiendo a su particular modelo rural. Este hecho quedó reflejado en todas las actividades programadas para ese día. En este sentido, otra de las particularidades de aquel año, además del propio lugar de celebración, fueron el tipo y la diversidad de actividades propuestas y también, la centralidad otorgada por los organizadores a cada una de ellas. Así se expresaba el alcalde de Lagran a este respecto:

Este año hemos introducido novedades en la fiesta. Vamos a organizar el primer concurso de pintura al aire libre de la Montaña, un campeonato de *sokatira* y hemos contratado un grupo de jotas navarras para que amenicen la fiesta. No sé, pues por darle un poco más de... porque de los caballos ya se encargan éstos (*señala a Arturo Lopez, presidente de Asgaequino*)(Josetxu Balerdi, comunicación personal, 9 de septiembre de 2005).

Todas las novedades indicadas están pensadas para reforzar el aspecto lúdico y deportivo de la fiesta. Sin embargo, el alcalde no mencionó otra novedad introducida en esta edición que tiene que ver con su carácter rural y ganadero. Me refiero a la exhibición de burros carranzanos y ponis, expuestos en los mismos boxes improvisados donde en ediciones anteriores, sólo se guardaba ganado de la raza de Caballo de Monte del País Vasco. Esta exposición de ganado equino, propiedad de empresarios ganaderos de Lagran, no tiene ninguna conexión con la promoción de la producción caballar local

que sin embargo, es uno de los ejes principales del evento. En realidad, el objetivo principal de este acto era, una vez más, la creación de espectáculo y diversión entre las personas asistentes. Los ponis se emplearon para pasear a los niños y niñas participantes y los burros carranzanos atrajeron a muchos curiosos. En definitiva, la novedad introducida en el ámbito ganadero de la fiesta seguía buscando la creación de espectáculo y diversión entre los participantes y en realidad, no guardaba ninguna conexión con el proyecto ganadero tradicional de la fiesta. En definitiva, El Día del Caballo celebrado en Lagran, subrayó sobre todo el aspecto lúdico del evento hecho que unido a la ausencia de tradición ganadera en la zona y especialmente de ganado caballar de monte, terminó por confirmar la teoría de sus primeros organizadores. Existía entre los mismos una sensación de pérdida de la autenticidad de la fiesta y la transformación de ésta en un acontecimiento cultural y de ocio dirigido a entretener a un público exclusivamente urbano y promocionar turísticamente la comarca. Más adelante retomaré de nuevo todas estas reflexiones que tuvieron lugar tras la celebración de la fiesta en Lagran en la reunión para la organización del evento de cara al próximo año. Por ahora quiero reiterar que la edición de 2005, supuso un antes y un después en la fiesta del caballo y la carne de potro en Montaña Alavesa. Se sentaron las bases para proceder a su verdadera transformación. Esta transformación significó para muchos, la vuelta a los orígenes de la fiesta. Así, a partir del 2006, la festividad pasó a denominarse La Carne de Potro en la Montaña Alavesa.

11.1.1. La víspera del *Día del Caballo en la Montaña Alavesa*: celebración de la pertenencia a la comunidad y el proyecto local.

El Día del Caballo en la Montaña Alavesa, como la mayoría de festividades recuperadas o inventadas a partir de la década de 1980 en el medio rural, se celebra en domingo. Este hecho no es fortuito y tiene que ver con el carácter posmoderno de la fiesta que difiere de los objetivos, formas y contenidos propios de las celebraciones tradicionales. La celebración de la fiesta en tiempo libre y de ocio favorece la obtención de los objetivos que se propone al promover la participación de la audiencia procedente, sobre todo, de la urbe. Este hecho tal y como indica Carlson (1996), intensifica el carácter performativo de la festividad.

El Día del Caballo de la Montaña Alavesa es una fiesta de nuevo cuño que basándose en elementos tradicionales característicos de la comunidad como son el caballo de monte y la montaña como espacio socioeconómico y cultural, celebra la pertenencia a un lugar y una comunidad. La fiesta surge dentro de la amalgama de festividades recuperadas e inventadas dentro de la lógica de la reestructuración sociocultural del espacio rural y del desarrollo del mismo. Así, además de celebrar la festividad en tiempo de ocio (siempre en domingo), la protocolización de la celebración es otro elemento que define la misma. Cada año, el viernes previo a la celebración, un representante de la organización realiza una rueda de prensa que suele tener lugar en la sala de prensa de la Diputación Foral de Álava. De esta forma, los periódicos locales se hacen eco del evento. Además, también se publica el programa festivo de este día. Todas las estrategias citadas buscan la participación del mayor número de público posible remarcando, tal y como he dicho, la naturaleza posmoderna de la fiesta. La presencia de audiencia es indispensable para la consecución de los objetivos marcados.

Sin embargo, en la víspera del Día del Caballo (el sábado) tienen lugar una serie de actos organizados por el pueblo celebrante que toman un sentido y forma diferentes al de la fiesta principal. La repercusión pública de estos actos es considerablemente inferior que los del domingo. Este acontecimiento es totalmente intencional tal y como demuestra el hecho de que en ningún caso, el programa del evento y su comunicación pública recoja información relativa a las actividades programadas para el sábado. Tal y como demostraré a continuación, la víspera del Día del Caballo es el día dedicado a la celebración de la comunidad local donde se promueven principalmente, los lazos vecinales y el desarrollo comunitario haciendo uso de referentes culturales internos. La celebración de la víspera favorece el impulso de las relaciones comunitarias y la construcción identitaria de los pueblos de la zona que en el día de la fiesta, sin embargo, quedan difuminados y desaparecen.

En la treceava edición de la festividad celebrada aquel año en Lagran, los actos organizados con motivo del Día del Caballo dieron comienzo como siempre, la mañana del sábado. Para este día se programaron cinco actividades diferentes. De la descripción de las mismas se desprende, entre otros, la intencionalidad de la celebración y la determinación de su objetivo que es fruto de un proceso previo de toma de decisión.

Las cinco actividades organizadas para la víspera del Día del Caballo en Lagran, fueron una comida popular en una ermita cercana al pueblo, un paseo a caballo por la

zona, una visita comentada al museo etnográfico de Pipaon, una comunicación de un folklorista en la iglesia de Lagran y finalmente, una cena popular en el polideportivo del mismo pueblo. Del análisis de los actos, los espacios ocupados por éstos y el discurso empleado en cada uno de ellos, concluyo finalmente el verdadero sentido de este día.

La primera actividad programada para el 9 de septiembre, víspera del Día del Caballo en 2005, fue una comida popular en un merendero ubicado en las inmediaciones de la ermita de San Bartolomé cercana al pueblo de Lagran. Este lugar se sitúa en las faldas de la Sierra Cantabria, a medio camino entre el pueblo vecino, Pipaon. Hay una fuente en el mismo y existen dos teorías encontradas sobre la misma; la primera afirma que se trata del lugar de nacimiento del río Ega y la segunda, en cambio, lo niega ubicando su nacimiento en un lugar más alto de la sierra cercano al pueblo de Pipaon. En este lugar y día se originó la discusión entre vecinos de Lagran y Pipaon que recojo en el capítulo 4 la cual desvela la relevancia que los ríos y el agua poseen como señas de identidad comunitaria. Así, tal y como pude comprobar, la elección de este lugar para desarrollar el primer evento del sábado denotó en sí mismo la intencionalidad del acto.

Hacia la una y media del mediodía nos reunimos en el lugar indicado un grupo de unas cuarenta personas procedentes de diferentes colectivos o grupos sociales; miembros del grupo de gobierno de Lagran y otras personas del pueblo responsables de la organización de la fiesta (anfitriones), habitantes de otros pueblos de la comarca que estaban ayudando en la organización de la fiesta (lugareños y vecinos), personal técnico de confianza de varias instituciones y otros expertos que acuden a la fiesta invitados por el pueblo (invitados de ‘honor’, visitantes), un grupo de jinetes procedentes de diferentes pueblos de la zona de montaña de la comarca (locales) y finalmente, un grupo de jinetes procedentes de un picadero de Guipúzcoa (invitados o visitantes). Tal y como me confirmó el alcalde en el momento de distribuirnos en las mesas para comer, yo pertenecía al grupo de los visitantes o invitados:

- (Alcalde) Y tu, ¿dónde te sientas?
- (Yo) Pues no sé, donde me digáis...
- (Alcalde) Pues como eres invitada, en la mesa de los invitados.

Entonces, de toda la hilera de mesas de piedra que ocupaban aquel espacio, me indicó la primera, la más cercana a la fuente y a la cazuela. En la misma nos sentamos el gerente de la asociación de Desarrollo Rural Izki, dos técnicas del Departamento de

Desarrollo Rural del Gobierno Vasco, dos mujeres pintoras que componían el jurado del concurso de pintura organizado para el próximo día y yo. En la mesa contigua a la nuestra se sentaron un grupo de niños y niñas procedente del picadero de Guipúzcoa, en la siguiente los jinetes adultos del mismo picadero, la cuarta mesa estuvo ocupada por un grupo de lugareños y vecinos de la zona y finalmente, la última mesa congregó al grupo de jinetes locales. Los organizadores de la celebración, como buenos anfitriones, comieron de pies mientras servían al resto.



Elaboración propia.
Disposición de las mesas
en la comida popular de la
víspera del Día del
Caballo celebrado en
Lagran. 10 de septiembre
del 2005

El plato principal del evento fue una caldereta de cordero que cocinaron dos cocineros de Boilur, naturales también de la zona. El fuego para la ocasión se colocó al lado de la fuente la cual fue empleada como bodega para las botellas de vino que se consumieron durante la comida. Cuando pregunté a uno de los cocineros si se trataba de carne de potro, éste me contestó negativamente y me dijo que la carne de potro se cocinaría el domingo para la degustación popular. Si aquella caldereta hubiera consistido en carne de potro en lugar de cordero, hubiera sido más propicio enmarcar este evento dentro de la lógica del proyecto ganadero de equino de la comarca. Sin embargo, la carne de potro es un claro ejemplo de cómo el alimento hace la fiesta ya que su consumo queda exclusivamente circunscrito al domingo, día en el cual se hace presente la audiencia. De esta forma se va confirmando la hipótesis de que las actividades que tienen lugar la víspera de la fiesta del caballo, en realidad, no representan un prelude de la misma sino una celebración con identidad propia y cumple un objetivo diferente al de la festividad central que se celebra el domingo.



Elaboración propia. Cocineros e Boilur cocinando la caldereta de cordero para la comida popular de la víspera del Día del Caballo celebrado en Lagran. 10 de septiembre de 2005.

Resumiendo, la primera actividad programada para la víspera del Día del Caballo consiste en que el pueblo celebrante y anfitrión reúne en la mesa a personas importantes para su proyecto vital, vecinos e invitados significantes para el desarrollo local. Se crea así un sentimiento comunitario entre todas las personas que participan en el evento (anfitriones, vecinos e invitados), erigido en torno al poder identitario de la mesa y el alimento. Además del acto mismo de sentarse en una misma mesa, el contexto, es decir, el lugar elegido para ello en este caso también posee un gran valor simbólico. La ermita ubicada en un lugar comunal (en la zona de interacción entre los pueblos de Lagran y Pipaon) y a los pies del monte (aquí también representa el territorio compartido por antonomasia), desplaza la centralidad desde el pueblo hasta la zona, favoreciendo así la construcción de esta identidad comunitaria. La comida popular también representa la celebración de los lazos vecinales tal y como se desprende del hecho de que el pueblo anfitrión sirva la comida y ceda su asiento tanto a sus vecinos como al resto de invitados.



Elaboración propia. Cocineros de Boiluar y anfitriones de la comida popular celebrada la víspera del Día del Caballo celebrado en Lagran, sirviendo la caldereta de cordero a los y las invitadas. 10 de septiembre del 2005.

Tras este ritual de unión y agradecimiento y una vez renovados los lazos vecinales, da comienzo el siguiente evento; el paseo a caballo por los caminos de la zona. Como cada año, tanto jinetes locales como invitados recorren a caballo el itinerario previamente establecido entre éstos y los organizadores de la festividad. Este año el recorrido comenzaba en el pueblo de Lagran y a través de los caminos de montaña de Sierra Cantabria llegaba hasta el pueblo vecino de Pipaon y desde allí, de nuevo, hasta Lagran. En relación a esta actividad recojo dos consideraciones que tienen que ver tanto con el lugar como con sus protagonistas. Una vez más, la demarcación territorial del evento es algo previamente meditado por los organizadores y vuelve a estar motivada por el poder simbólico de los lugares. Tanto la ermita, como estos caminos de montaña, representa el lugar compartido y comunitario, es decir, la zona. Tal y como vengo afirmando a lo largo de todo este trabajo, la montaña aquí es un espacio sociocultural, un territorio entre pueblos (en este caso entre Lagran y Pipaon) y la zona de interacción entre los mismos. La actividad que comienza y termina en los pueblos vecinos de Lagran y Pipaon, dramatiza claramente este hecho. Con ello, la reafirmación de los lazos vecinales y de la institución zonal que queda por encima del pueblo, vuelve a quedar simbolizada por el lugar elegido para la celebración del evento.



Elaboración propia. Caballos y jinetes procedentes del picadero de Zizurkil (Gipuzkoa) bebiendo agua en la fuente de la plaza de Lagran tras el paseo hasta Pipaon celebrado la víspera del Día del Caballo en Lagran. 10 de septiembre del 2005.

Los protagonistas de la presente acción son los jinetes y sus caballos. Ahora, jinetes locales e invitados constituyen un único grupo, volviendo a quedar reafirmada la

identidad grupal, en este caso, en torno a otro elemento común, el caballo. Entra en juego por primera vez el animal que haciendo uso de una de sus más ancestrales facetas, la de medio de transporte, conecta tanto a los jinetes como al resto de participantes, con el territorio antes descrito. El caballo representa una imagen cultural de la zona no sólo para el propio grupo de jinetes (que representa en sí mismo la unión comunitaria) sino también para todos los participantes de la festividad como resultado de la capacidad normativa y emotiva (Turner 1980) de este animal como símbolo ritual local.

Este acto y el siguiente toman como escenario compartido el pueblo vecino, Pipaon. Resulta especialmente comprensible si tal y como explico en una nota a pie de página en el capítulo 4, tenemos en cuenta que la adhesión de Pipaon al municipio de Lagran ha sido un acontecimiento relativamente reciente. Pipaon por primera vez en la historia, se adhirió como concejo al municipio de Lagran en 1977. Hasta ese momento había constituido un municipio en sí mismo y anteriormente, perteneció al de Peñacerrada. Ante esta realidad, parece que la reafirmación de los lazos vecinales resulta hoy en día aún necesaria de la misma manera que lo es la construcción de la identidad comarcal ya que ambos proyectos administrativos son de reciente creación (1977 el primero y 1983 la constitución del espacio comarcal tal y como hoy lo conocemos). Uno de los objetivos de la celebración del Día del Caballo en la Montaña Alavesa es, precisamente, la consolidación de dicho proyecto comarcal.

El tercer acontecimiento programado para este día festivo fue la visita guiada al museo etnográfico de Pipaon. Varias personas que anteriormente habíamos participado en la comida popular, sobre todo jinetes visitantes y otros invitados, disfrutamos de una visita guiada a este museo local a cargo de una mujer natural de Pipaon. En el mismo se expone una gran diversidad de patrimonio etnográfico tangible de este pueblo. Más allá del mensaje transmitido por los materiales expuestos y su disposición en el museo, lo más significativo teniendo en cuenta el contexto es que el espacio museístico se convirtió en un lugar comunitario en sí mismo. A ello contribuyó el reconocimiento público del valor social y cultural de Pipaon por parte de los asistentes y especialmente, por parte del pueblo vecino, Lagran, como organizador y anfitrión de la festividad. Mediante la visita a este santuario profano se dan por finalizados los rituales de la fiesta orientados hacia la reafirmación del hermanamiento entre anfitriones, comunidades vecinas y visitantes. Los dos eventos que se celebraron a continuación tuvieron lugar en Lagran, concretamente en dos lugares simbólicos del mismo, la iglesia (espacio de

reunión vecinal en torno al culto) y el polideportivo (espacio de reunión vecinal en torno al deporte y el juego). De esta forma la celebración sale de la zona para situarse definitivamente en el pueblo. Tras la visita al museo regresamos a Lagran, unos en coche y otros a caballo.



Elaboración propia. El grupo de personas invitadas a la víspera del Día del Caballo celebrado en Lagran, saliendo del museo etnográfico de Pipaon tras la visita comentada. 10 de septiembre del 2005.

Hacia las siete y media de la tarde del sábado comenzó el cuarto evento programado para la víspera del Día del Caballo. Patxi Laborda, folklorista navarro, ofreció en la iglesia de Lagran una charla sobre “La construcción cultural del medio rural”. A este acto, además de la mayoría de las personas participantes de las actividades anteriores, se sumaron también otras que se encontraban ya en Lagran a nuestra llegada de Pipaon. El acto tuvo lugar tras la misa dominical que se adelantó al sábado a las 7 de la tarde con motivo de la celebración del Día del Caballo al día siguiente. No se puede pasar por alto este hecho ya que como otros elementos que se vienen mencionando hasta el momento, demuestra, una vez más, el carácter liminoide de la fiesta. En cualquier caso, varias de las personas que habían acudido a misa se quedaron también después a este acto.

La charla de Patxi Laborda en la iglesia del pueblo introdujo nuevos componentes a la fiesta. Por un lado, tal y como ya he afirmado, el cambio de escenario. Por otro, la centralidad de los protagonistas se desplazó desde la comunidad al experto. Ahora, la comunidad en calidad de audiencia, adopta una actitud de escucha ante el experto folklorista. En este evento, el marco ritual predominante difiere de los anteriores

prevaleciendo el comunicativo frente al realizativo. En este contexto, el experto reflexionó sobre dos ideas principales. Por un lado que la cultura en el medio rural es un elemento generador de estructuralidad. El patrimonio rural contribuye a conservar esta cultura que sin obviar su capacidad como impulsor del turismo y del proyecto político local, Laborda insistió sobre todo en su gran potencial como generador de identidad local y elemento estructurador de la comunidad. Este es el valor interno del patrimonio o siguiendo a Isidoro Moreno, el valor de uso del patrimonio (1997). Laborda incitó a la comunidad presente a recuperar, mantener y promover su patrimonio cultural.

La segunda tesis expuesta es que para favorecer lo anterior, resulta indispensable pensar la cultura en términos comarcales y no como un elemento aislado de cada pueblo. Laborda utilizó el término comarca como sinónimo de supralocal, no como proyecto espacial administrativo. En realidad, se refería a la importancia que toma la realización de actividades tales como las celebradas ese mismo día para la generación de vecindad, construcción del tejido social y en definitiva, promoción cultural de la zona. Así, el experto haciendo uso de un metalenguaje, contribuyó a consolidar la festividad y la comunidad quedó reconocida por su labor a favor de tal estrategia al tiempo que favorece la continuidad de la celebración en el futuro.

Finalmente, la celebración de la víspera del *Día del Caballo* finalizó con otra cena popular. En este caso el evento tuvo lugar en otro lugar emblemático de Lagran, el polideportivo. Se trata de un espacio expresamente construido para albergar actividades lúdicas y de ocio. La comida desgutada había sido contratada a un catering y no denotaba ninguna conexión con el lugar o la cultura local. Esta cena fue un acto más abierto que la comida del medio día. Allí acudieron todos los habitantes de Lagran y pueblos cercanos que quisieron así como otros invitados por el pueblo como por ejemplo, el Consejero de Desarrollo Rural del Gobierno Vasco que acudió junto con un grupo compuesto de profesorado y alumnado del instituto agrario de Jean Errecart en Sain Palais (País Vasco-Francés). El evento no se alargó demasiado ya que a la mañana siguiente daba comienzo el Día del Caballo en Lagran.

Resumiendo, la víspera de la celebración del Día del Caballo en la Montaña Alavesa es un día importante para los pueblos celebrantes. Utilizando como pretexto la festividad del domingo, consiste en la realización por parte de la comunidad local de una serie de eventos cuyo objetivo principal es la reafirmación de los lazos vecinales y la construcción del sentimiento comunitario. Esta construcción identitaria se realiza

haciendo uso de referentes culturales locales y emblemáticos como son lugares comunitarios tales como la montaña y las ermitas comarcales. Además, también aparece representado el caballo como imagen cultural del lugar aunque no la carne de potro como producto local. El consumo de carne de potro queda exclusivamente acotado al domingo, hecho que contribuye a desligar el contenido y objetivo de las celebraciones del sábado y la del domingo. En definitiva, la víspera del Día del Caballo, aprovechando este contexto festivo, tiene lugar una celebración cuyo objetivo es promover la identidad local y zonal y el sentimiento comunitario. La víspera, además de favorecer los lazos vecinales y comunitarios, también tiene carácter político pues contribuye a la reafirmación comarcal y la promoción del desarrollo rural.

11.1.2. El Día del Caballo en la Montaña Alavesa: la celebración de la identidad comarcal

El objetivo del Día del Caballo en la Montaña Alavesa es doble. Por un lado, mejorar y fortalecer las relaciones entre los pueblos de la comarca de Montaña Alavesa y por otro, aprovechar los beneficios del proyecto comarcal para la promoción socioeconómica de la misma favoreciendo el valor de cambio del patrimonio local. La fiesta lleva implícita la recuperación de un importante elemento característicos de la forma de vida tradicional de estos pueblos construyendo la celebración en torno al mismo; el caballo. El Día del Caballo en la Montaña Alavesa surge con el proceso de patrimonialización de la raza equina autóctona convirtiéndola de esta forma, en objeto cultural e identitario de la comarca. Sin embargo, desde el origen de la fiesta en 1993 hasta el año 2005, el Caballo de Monte del País Vasco ha compartido su protagonismo con otras razas de caballo ligeras. Incluso año tras año, las actividades realizadas con las mismas (carreras, doma, obstáculos, etc.) han tomado una mayor centralidad y atención por parte de la audiencia. Esto denota que en cada edición, el carácter lúdico-recreativo del evento se anteponía cada vez más al rural-ganadero hasta que en el año 2006, la fiesta sufrió una transformación estructural.

El Día del Caballo es una fiesta de nuevo cuño en cuyo origen en 1993, estuvo cargada de elementos tradicionales ahora recuperados. Este recurso de la memoria no es fortuito, es una estrategia fundamental para dotar a la fiesta de sentido tradicional y erigirla como elemento legitimador de la identidad comunitaria. De las palabras de uno

de los fundadores del Día del Caballo sobre el origen de la misma, se desprende lo anterior:

El *Día del Caballo* empezó a celebrarse en Arlucea en el año 1993. La gente del pueblo queríamos organizar alguna festividad... una celebración pero no sabíamos muy bien qué hacer. Entonces nos hicimos la siguiente pregunta “Bueno, ¿aquí qué es lo que tenemos?”... “Pues tenemos caballos” Y así, nos dimos cuenta de que podíamos hacer diferentes cosas relacionadas con el caballo y bajamos las yeguas a la era (Eduardo Urarte, comunicación personal, 10 de septiembre de 2006)

El Día del Caballo surgió tras una toma de decisión totalmente localizada. Fue una iniciativa comunitaria emprendida por este pueblo de montaña que buscaba, ante todo, la celebración de la pertenencia a un determinado lugar basándose para ello, en un elemento característico del paisaje local, la yegua de monte. Todas las actividades organizadas se realizaron con caballos de la zona, es decir, con yeguas de monte de la raza autóctona y con otras caballerías que se mantenían aún en algunas casas. Estas actividades representaban el uso tradicional de este animal por parte de la comunidad local tales como la exhibición de trilla tradicional¹⁵⁶ o el paseo a caballo por los caminos de montaña que une la población de Arlucea con el pueblo vecino, Markinez. Así es como se creó esta fiesta dedicada al caballo (la yegua de monte) y la montaña como elementos característicos del lugar. El Día del Caballo en sus orígenes, tenía un remarcado carácter rural y ganadero que poco a poco, fue cediendo lugar al lúdico y recreativo tal y como muestra la edición de 2005.

Tras haber expuesto brevemente la evolución de la fiesta desde sus orígenes, paso a explicar las razones por las que he elegido analizar más detenidamente la edición del *Día del Caballo* del año 2005. Por un lado, tal y como he indicado más arriba, por primera vez en su historia, la fiesta salió de la zona de montaña para celebrarse en el valle del Inglares, concretamente en el pueblo de Lagran. De esta forma, la fiesta se desligó de la identidad territorial transmitida desde sus orígenes, la zona de montaña, para pasar a representar el proyecto territorial administrativo, la comarca. En segundo lugar, tal y como mencionó el informante arriba citado y pude comprobar yo misma *in situ*, la edición de Lagran fue la más grande y espectacular celebrada hasta ese

¹⁵⁶ Tal y como recojo en el capítulo 6 dedicado a la presencia del ganado caballar en la vida tradicional local, la trilla era uno de los momentos del año en el que los habitantes de la zona bajaban sus yeguas al pueblo. Las yeguas se empleaban en esta actividad por su rapidez y ligereza.

momento, *fue muchísima gente y además de las actividades habituales también se programaron actividades nuevas* (Eduardo Urarte, comunicación personal, 10 de septiembre de 2006). Después de la misma, el Día del Caballo se transformó significativamente tal y como podremos comprobar más adelante, por ello sostengo que Lagran representó en realidad, el final de una etapa para esta festividad.

En la edición del año 2005 algunas actividades estaban directamente relacionadas con el caballo y otras no. La novedad de aquel año fue, precisamente, la introducción de nuevas actividades de carácter lúdico que no guardaban ninguna conexión con el mundo del caballo. Este hecho venía a confirmar la preponderancia del aspecto recreativo entre los objetivos marcados para la misma. El espacio festivo también quedó dividido según el criterio anterior, las actividades relacionadas con el caballo tuvieron lugar en los terrenos cercanos al hábitat humano y las otras, en el mismo núcleo rural.

Las actividades programadas en torno al caballo fueron las siguientes; exhibición de raza de Caballo de Monte del País Vasco, burros y ponis, concurso morfológico de Caballo de Monte del País Vasco, teatralización del Quijote y Sancho Panza, paseo en pony para niños y niñas, concurso de saltos, carreras, exhibición de doma y exhibición de herraje (a diferencia de todos los demás, éste tuvo lugar en el mismo núcleo urbano). Todas las actividades anteriores hacen referencia a alguna de las funciones históricamente desarrolladas por este animal y que se citan en el capítulo 5. El concurso de saltos conecta con la monta académica del caballo, adiestramiento sistemático del mismo que comenzó a desarrollarse durante el Imperio Persa en el siglo VI a. C. El caballo para uso lúdico y deportivo está en pleno auge, especialmente con el advenimiento de la modernidad cuando, poco a poco, fue perdiendo todas sus funciones originales. Los caballos comenzaron a utilizarse para la competición desde la Grecia Antigua y las carreras son hoy en día, una de las pruebas que más se realizan con los mismos. Por otro lado, la exhibición de las cualidades y capacidades del animal también forman parte también de la amalgama de actividades lúdicas realizadas con el caballo. La exhibición de doma clásica es otro de los legados de la monta académica en la actualidad y la exhibición de ganado equino y concurso morfológico, conecta con las primeras ferias ganaderas que tuvieron lugar en toda Europa. Por otro lado, la representación teatral de Don Quijote y Sancho Panza es una parodia que refleja la unión indisociable entre el caballero y su animal. Finalmente, el paseo en pony

incorpora una de las primeras funciones atribuidas al caballo por parte de las culturas nómadas asiáticas, me refiero a su uso como transporte humano.

Tal y como afirmo más arriba, todas las actividades relacionadas con el caballo se celebraron en los terrenos que rodean el pueblo de Lagran. A partir de las nueve de la mañana fue llegando el ganado equino que se iba introduciendo en los boxes de metal ubicados en un extremo del terreno. Por separado, caballos de monte del País Vasco, burros de raza común, burros carranzanos y ponis. La gente presente, que aún no era mucha, se fue acercando a los boxes para contemplar los animales antes de que diera comienzo la primera actividad programada, el concurso morfológico de Caballo de Monte del País Vasco¹⁵⁷.

Media hora más tarde de lo programado, a las diez y media, comenzó el concurso morfológico. El motivo del retraso del primer evento tuvo que ver con algunos problemas relativos al transporte del ganado por estos caminos rurales. Como cada año, los ganaderos de Asgaequino que quisieron, dieron su nombre a la organización de la fiesta con anterioridad para participar en las diferentes categorías del concurso morfológico; potros de 1 a 3 años, sementales, potras menores de 3 años, yeguas menores de 10 años con potro, yeguas mayores de 10 años con potro y un premio especial al mejor ejemplar. El jurado lo componen dos miembros de la Junta Administrativa de Asgaequino aunque en algunas ocasiones, dos técnicos de Sergal han realizado esta labor. Existe una tercera figura, la del presentador del evento que micrófono en mano va explicando al público en qué consiste el concurso, cuáles son las características morfológicas más destacables de cada animal e introduce información sobre las cualidades nutritivas de la carne de potro. El concurso morfológico posee un gran valor realizativo y discursivo y es una de las principales actividades que contribuye a representar el proyecto ganadero en la fiesta.

¹⁵⁷ Nótese que el programa dice concurso de raza de Caballo de Monte Alavés. A partir de la festividad del año 2000 comenzó a emplearse la denominación oficial que es Caballo de Monte del País Vasco. Este hecho se debe, principalmente al desconocimiento que los pueblos de esta zona tienen sobre la realidad equina de las zonas de montaña, característicamente productoras de la raza local e impulsoras del reconocimiento oficial de la misma. Esto nos remite nuevamente al sexto capítulo del presente trabajo cuando en relación al tema del espacio, afirmaba que en la comarca existe una doble interpretación del mismo, una que tiene que ver con la interpretación administrativa y otra con la cultural. El testimonio de un informante en este sentido dejaba entre ver que en la práctica, la relación intracomarcal a penas existe y que el desconocimiento de la realidad de una determinada zona, como la montaña, por parte de otras zonas o pueblos pertenecientes a la misma comarca, es un hecho habitual.



Elaboración propia. Miembros del jurado del concurso morfológico determinando el veredicto sobre los animales del carrojo; yeguas menores de 10 años con potro. Fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alasa. Lagran, 11 de septiembre del 2005

El objetivo del concurso es determinar qué ejemplares presentan las mejores cualidades morfológicas de la raza de Caballo de Monte del País Vasco, dentro de cada categoría. El presentador del evento es el encargado de transmitir tanto a los ganaderos como al público congregado alrededor del redil, las decisiones del jurado. Mientras dura el certamen indica qué animales tienen que salir al carrojo y cuándo tienen que abandonarlo. Los ganaderos concursantes que son los encargados de introducir y sacar sus animales, los sujetan mientras el jurado realiza una escrupulosa tarea de observación y contemplación de los aspectos formales de cada ejemplar. En comparación con otros años, este acto se celebró más rápido de lo habitual y este hecho, además de en la rapidez con la que entraba y salía el ganado del redil, se apreció especialmente en que la información ofrecida también fue menor. El primer concurso morfológico que tuvo lugar en La Carne de Potro de la Montaña Alavesa celebrado en el pueblo de Alda en septiembre del 2007, en cambio, fue especialmente rico en este aspecto y por ello, hablaré más detenidamente cuando me remita a aquella celebración. A pesar de que el concurso se celebró con relativa rapidez debido al retraso inicial, no pudo evitarse el solapamiento del mismo con la siguiente actividad, el concurso de saltos.

El solapamiento de actividades fue interesante para observar cuál era el verdadero foco de interés de la audiencia. El concurso morfológico había congregado en torno al redil a un número de personas considerablemente inferior al que aglutinaron los saltos, las carreras y la exhibición de doma clásica. Este hecho, que suele ser

habitual en todas las ediciones, tiene mucho que ver con el tipo de caballo protagonista en cada evento y sobre todo, con el espectáculo que uno y otro genera. El concurso morfológico se realiza con caballos de monte de la raza local, animales semi-salvajes poco acostumbrados a la presencia humana (hecho que se aprecia fácilmente en su estado nervioso y esquivo) y que debido a su naturaleza exclusivamente ganadera, no están adiestrados ni muestran ninguna habilidad aprendida.

Elaboración propia. Ganadero de Asgaequino exponiendo su yegua y potro en el concurso morfológico del Caballo de Monte del País Vasco celebrado en el Día del Caballo de Lagran. 11 de septiembre del 2005.



Por el contrario, los caballos expuestos en los rediles contiguos al primero son caballos de monta, esbeltos animales que se muestran cercanos al público y que además representan habilidades particulares que les enaltece de la misma manera que lo hace a quién los monta. Tal y como he afirmado anteriormente en el capítulo 5, el caballo a lo largo de la historia, ha representado un importante símbolo de prestigio social y poder y por ello, han sido venerados por muchas culturas.



Elaboración propia.
Exhibición de doma clásica con caballo español celebrada en el Día del Caballo de Montaña Alavesa en Lagran. 11 de septiembre del 2005.

Este día más de dos mil personas glorificaron y aplaudieron a los caballos y jinetes participantes en los saltos, carreras y exhibición de doma clásica. Además del número, resulta también interesante tener en cuenta el tipo de personas congregadas en un acto y en otro. El público reunido en el concurso morfológico era en su mayoría un público mayor, ‘de pelo blanco’ como decía el presidente de Asgaquino y por lo general, procedente de pueblos de la comarca y de fuera de ésta. Por el contrario, los tres espectáculos siguientes, reunieron la audiencia más joven, familias con niños y niñas procedentes, sobre todo, de la urbe. En definitiva, la estética de cada animal transmite una imagen cultural bien diferente y mi hipótesis en este sentido es que la imagen transmitida por los caballos de monta en las actividades de saltos, carreras y exhibición de doma clásica, son contraproducentes para la imagen cultural que transmite el Caballo de Monte del País Vasco que por otro lado, es el que justifica el proyecto ganadero local. Tal y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, la eliminación de estas actividades lúdicas y deportivas realizadas a caballo consistirá en uno de los principales cambios producidos en el nuevo contexto de producción de la fiesta, a partir de 2006.



Elaboración propia. Arriba carrera de caballos y a la derecha, concurso de saltos celebrados en el Día del Caballo de Lagran. 11 de septiembre del 2005.



Finalmente, en el mismo espacio y tiempo en el que tenían lugar las cuatro actividades anteriormente descritas, los paseos en pony para niños y niñas se iban sucediendo. Los dos hombres disfrazados de Don Quijote y Sancho Panza también paseaban tanto por esta zona como por el pueblo. Muchas personas los paraban para sacarse fotografías tanto con ellos como con sus animales; un caballo y un burro.



Elaboración propia.
Representación de Don Quijote y Sancho Panza por los alrededores del redil. Día del Caballo en la Montaña Alavesa celebrado en Lagran el 11 de septiembre del 2005.

En el núcleo urbano de Lagran, el ambiente era distinto. Tal y como ya he apuntado, la única actividad que requería la presencia del caballo aquí fue la exhibición de herraje. En un espacio abierto entre calles, a los pies de la iglesia del pueblo, una pareja de la zona de Izki realizó la tarea de herrar un caballo de la forma tradicional. Este hecho retrotrajo otra función primordial del caballo, me refiero al animal de trabajo. El resto de actividades no requerían presencia animal y por ello, la fiesta en el pueblo tomó la misma forma que cualquiera de las tantas fiestas que suelen tener lugar en la comarca.

Elaboración propia.
Pareja de herradores
haciendo una
exhibición en la plaza
de Lagran durante la
celebración del Día del
Caballo. 11 de
septiembre del 2005.



Los puestos del mercado de productos típicos abrieron a las nueve y media de la mañana. En éstos no sólo había productos de la montaña como morcillas de Villaverde, patatas o postres sino también, otra gran variedad de productos procedentes de fuera de la comarca. Cabe reseñar además, un punto de información turística sobre la comarca de Montaña Alavesa perteneciente a la Cuadrilla de Campezo. Allí se ofrecían mapas sobre el entorno, rutas turísticas, información sobre otros eventos programados y también, propaganda como pósteres o bolígrafos. Se trata de una de las estrategias emprendidas por la administración para consolidar el proyecto comarcal e impulsar el desarrollo basado en el turismo rural aprovechando la coyuntura de la fiesta. A esa misma, los y las pintoras inscritos en el certamen de pintura al aire libre comenzaron a distribuirse por el pueblo para escoger el rincón a retratar.



Elaboración propia. Artista dibujando caballos en el concurso de pintura al aire libre celebrado en el Día del Caballo en la Montaña Alavesa de Lagran. 11 de septiembre del 2005.

Hacia la una del medio día dio comienzo en la plaza del pueblo la entrega de premios del concurso morfológico, saltos y carreras. En un escenario ubicado a un lado de la plaza, el Diputado de Agricultura y el Consejero de Agricultura y Pesca del Gobierno Vasco, procedieron a hacer la entrega de premios. Este hecho, además de ofrecer un carácter solemne a la ceremonia, dramatizó la representación pública del poder institucional colaborador en la organización del evento. Los premios al primer, segundo y tercer ganador, consistían en dotaciones en metálico y trofeos.

En la misma plaza del pueblo, en frente al escenario citado, se situaba el puesto donde ocho cocineros de Boilur habían cocinado un guiso de potro en cinco grandes cazuelas durante toda la mañana. Media hora antes de comenzar a repartir el guiso de forma gratuita entre los asistentes, la cola comenzaba a extenderse a lo largo de la plaza. Este año la degustación de carne de potro presentó una novedad y es que junto con el plato de guiso, la organización también repartió un trozo de pan y un vaso de vino. Así, la actividad que originariamente fue pensada para que los asistentes del evento degustaran carne de potro posiblemente por primera vez en su vida, se había transformado en un almuerzo con pan y bebida incluida. La carne de potro perdió la centralidad y quedó también descontextualizada al no hacer referencia alguna ni al animal (el potro de monte del País Vasco) ni al lugar de producción (las zonas de montaña de la comarca). Aún así, muchas personas esperaron la cola para poder degustar la comida.

Elaboración propia.
Cocineros de Boilur
repartiendo guiso de
potro, pan y vino entre
los y las asistentes al
Día del Caballo
celebrado en Lagran el
11 de septiembre del
2005.



La mañana se fue poniendo cada vez más oscura hasta que finalmente, comenzó a llover. Eran las dos y media del mediodía y las calles de Lagran se vaciaron casi por completo. La mayoría cogieron sus coches y se volvieron y otros se dirigieron al polideportivo donde iba a tener lugar el siguiente acto. Entró en escena, por lo tanto, otra de las características propias de la fiesta posmoderna y es la dependencia de ésta respecto a las condiciones climatológicas. Los organizadores de cualquier evento de este tipo lo saben bien y por ello, desde el mismo viernes recogí varios comentarios en este sentido. Uno de los organizadores de la fiesta, natural del pueblo de Arlucea, se refería al tiempo como un factor fundamental para asegurar el éxito del evento. Es fundamental que haga buen tiempo y no llueva para que la gente acuda a la fiesta. Al día siguiente, una mujer de Lagran me decía que esperaba que el domingo hiciera buen tiempo porque sino, teniendo también en cuenta el estado de aquellas carreteras de montaña, la gente procedente de Vitoria-Gasteiz, no acudiría a Lagran. La reunión celebrada el mismo sábado en la puerta de la iglesia mientras que los asistentes esperaban al ponente de la charla también tuvo como tema central el tiempo. Todos esperaban que no lloviera y se conformaban con que el tiempo se mantuviera como el sábado. Los claros y nubes se sucedieron a lo largo del fin de semana aunque el domingo, finalmente, empeoró y tal y como se temían los organizadores, Lagran se vació en poco tiempo. La preocupación por las condiciones climatológicas representa, junto con el hecho de que se celebre en domingo, la importancia que posee la presencia

de la audiencia para la obtención del objetivo que se pretende con el evento. Este hecho confirma una vez más el carácter liminoide del evento.

La comida popular celebrada el domingo fue otra de las novedades de aquel año. En ediciones anteriores, la festividad finalizaba al mediodía tras la degustación de la carne. Aquel año, sin embargo, el ayuntamiento había contratado una catering para celebrar una comida popular en el mismo deportivo. Este acto eliminó la centralidad que la degustación popular de carne de potro de monte del País Vasco había tenido en todas las ediciones anteriores. Tras la comida un grupo de jotas navarras amenizó la sobremesa. Alrededor de las cinco y media de la tarde dio comienzo el campeonato de soka-tira en el que participaron cuatro grupos procedentes tanto de la provincia (Vitoria-Gasteiz, Valle de Cuartango y Laudio) como del país Vasco-Frances (Baja Navarra). Además, también hubo alzamiento de peso y exhibición de *txinga*¹⁵⁸. Tras la exhibición de deporte rural vasco se hizo entrega del premio de pintura al aire libre. Finalmente, tuvo lugar el sorteo. Durante toda la mañana se ponen a la venta los boletos¹⁵⁹ del sorteo (un euro por número). Con el dinero obtenido de la venta de los boletos se sufraga una parte importante de la fiesta. A última hora de la jornada se saca el número ganador. Aquel año el primer premio consistía en un potro, el segundo una caja de vino de reserva y el tercero, un lote de productos de la comarca. Una vez realizado el sorteo, esta jornada festiva finalizó a las siete y media de la tarde. La mayoría del público provenía de fuera de Lagran, sobre todo, de Vitoria-Gasteiz.



Elaboración propia. Concurso de soka-tira celebrado en el polideportivo de Lagran tras la comida popular con motivo de la celebración del Día del Caballo de la Montaña Alavesa. 11 de septiembre del 2005.

¹⁵⁸ La competición consiste en recorrer una distancia previamente delimitada en el menor tiempo posible transportando en cada mano unos instrumentos (*txingak*) que hacen la función de pesas.

¹⁵⁹ Ver Anexo nº 7

En definitiva, la fiesta del caballo celebrada en Lagran en el año 2005 fue una celebración lúdica donde el animal sólo estuvo presente durante las primeras horas del día en el espacio periférico del núcleo urbano. Por otro lado, las numerosas actividades que se sucedían y a menudo solapaban en el pueblo, tomaron un fuerte carácter folclórico. Los elementos culturales que se convirtieron en objeto de fiesta, especialmente a partir de la segunda mitad del día, poco tenían que ver con el caballo y la cultura de la montaña. Las jotas navarras o la exhibición de deporte rural vasco cumplían un objetivo bien diferente al atribuido originalmente a la fiesta del caballo, la promoción del animal como símbolo identitario y estrategia económica. La presente edición fue, sin lugar a dudas, la que más audiencia había congregado. Sin embargo, la desconexión producida en la misma entre su forma, estructura y contenido con respecto a su símbolo central (el caballo) y su objetivo general (la promoción del Caballo de Monte del País Vasco como estrategia de desarrollo local), fue total. La edición del Día del Caballo de Monte celebrada en el pueblo de Lagran, ubicado además fuera de la zona de producción caballar, se alejó irreversiblemente del ethos del evento. Este hecho impulsó la transformación definitiva de la fiesta al año siguiente.

11.1.3. *La Carne de potro en la Montaña Alavesa: la constitución de la comunidad en torno al producto ganadero.*

La fiesta vivió una importante transformación a partir de 2006, justo un año después de la celebración anteriormente descrita. El Día del Caballo se había convertido en una festividad enmarcada dentro de la lógica del turismo rural y la construcción del proyecto comarcal. La víspera de la celebración, tenían también lugar diferentes eventos cuyo objetivo era la comunión y conmemoración de la comunidad local que al día siguiente, con la llegada de la audiencia, se veía difuminada. Por el contrario, en La Carne de Potro en la Montaña Alavesa la celebración comunitaria representa el propio *ethos* de la fiesta. En este día, locales y foráneos celebran su pertenencia a la comunidad del alimento de la carne de potro de monte del País Vasco. La realización de la reunión comunitaria en la víspera pierde sentido y desaparece ya que la fiesta, ahora, consiste en

la celebración de la pertenencia a la comunidad y la reafirmación de la identidad grupal en torno al lugar pero también al producto local.

Tras un intenso proceso de debate llevado a cabo por los organizadores durante todo el año, finalmente, la festividad programada en Okina en 2006 sirvió para establecer las nuevas directrices del evento. Aquella edición culminó el proceso de inflexión que se estaba gestando hacia ya unos años entre sus organizadores. La fiesta de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa celebrada en el pueblo de Alda al año siguiente (2007) fue la primera que integró el discurso y las directrices expuestas un año antes en Okina. Tal y como afirmaba al principio, la fiesta es una parte específica del proceso social y por ello, los cambios en el contexto de producción de la misma implican, necesariamente, su reestructuración. La Carne de Potro en la Montaña Alavesa surge como estrategia del proyecto ganadero local. Éste, sin embargo, se encuentra revitalizado con motivo de las nuevas posibilidades ofrecidas por el contexto posmoderno de la alimentación y el discurso de la calidad alimentaria y promoción de los productos locales, como estrategia de desarrollo local.

La lógica que subyace a la transformación de la fiesta es superar la retradicionalización de la raza equina local como elemento patrimonial e identitario de la comarca de Montaña Alavesa y proceder a la reeconomización de la carne de potro como producto de la tierra y estrategia de desarrollo local. En consecuencia, el objetivo principal establecido para la misma es visibilizar el potro como producto útil para el consumo humano y celebrar las cualidades nutritivas y culturales de su carne como producto de la montaña. Para ello, ha resultado indispensable transferir la centralidad de los símbolos sobre los que erigir la fiesta y así, por primera vez, la carne de potro (el producto) se convierte en eje central de la misma. El pueblo y la montaña, es decir, el lugar también son fundamentales para construir el discurso de los productos de la tierra y la yegua, en cambio, aparece como condición necesaria para la obtención del producto, desplazando así su centralidad. Se produce la transferencia desde el animal (la yegua y el caballo) hasta el producto (la carne de potro). En este sentido, La Carne de Potro en la Montaña Alavesa recupera su sentido agro-ganadero originario.

La etnografía que describo sobre La Carne de Potro en la Montaña Alavesa se refiere a las ediciones de 2006 en Okina y 2007 en Alda. La fiesta retomó de nuevo la zona de montaña como lugar de celebración, la zona de Izki en el primer caso y La Bitigarra en el siguiente. La celebración también mantiene muchas de las características

posmodernas anteriormente descritas. Por un lado, la fecha de la celebración sigue siendo el segundo domingo de septiembre. Se trata de una fiesta protocolizada como la anterior que busca la participación de la audiencia a pesar de que ahora, las características de la misma son diferentes. Además, el poder también está representado aunque en este caso es entendido como autoridad y se traduce en la figura de los expertos, personas experimentadas en la temática particular de la fiesta que exponen públicamente sus conocimientos. El discurso toma por ello, un papel fundamental en el evento.

El cambio en el objetivo y contenido de la fiesta produjo al mismo tiempo la transformación formal de la misma. La modificación se aprecia claramente en el tipo de actividades programadas y la estructura del propio evento. La fiesta ha cambiado de nombre, ha eliminado la celebración de la víspera además de transformar la mayoría de actividades hasta entonces celebradas. Un aspecto reseñable en este sentido es la eliminación del aspecto lúdico del caballo (doma clásica, saltos y carreras) del contexto festivo. En consecuencia, desapareció totalmente la presencia de caballos de razas de monta o razas ligeras promoviendo en su lugar, la presencia del Caballo de Monte del País Vasco.

En las ediciones del año 2006 y 2007, las actividades programadas para La Carne de Potro en la Montaña Alavesa fueron las siguientes; paseo comentado por el pueblo y la montaña, concurso morfológico de raza de Caballo de Monte del País Vasco, exposición y debate, laboratorio del gusto y degustación popular de carne de potro. El centro de interés, por lo tanto, es la carne de potro y después, su entorno de producción y el propio animal. Además, se produce otro fenómeno nuevo que es el de la concreción del ritual. Con esto me refiero a que ante la difuminación del ritual (Velasco 1996) característico en el formato de fiesta anterior, ahora los organizadores emprenden de manera consciente el proceso inverso limitando y precisando el ritual central de la festividad. Tal y como podremos comprobar más adelante, éste tiene que ver con la exaltación de las cualidades organolépticas y culturales de la carne de potro y la superación de la aversión hacia la misma mediante la educación del gusto. Me refiero al Laboratorio del Gusto.

La edición que expuso la transformación de la fiesta y estableció las claves de *La Carne de Potro de la Montaña Alavesa* fue, tal y como ya he dicho, la celebrada en Okina en 2006. Por su carácter pionero, la fiesta aquel año presentó particularidades

específicas pero la celebración de 2007 en Alda, finalmente, tomó su carácter y forma definitiva.

La Carne de Potro en la Montaña Alavesa comenzó en 2006 con un paseo comentado por el pueblo de Okina y sus alrededores. El título completo de la actividad programada fue “Paseo comentado por Okina y el cañón del río Ayuda; historia, naturaleza y territorio. Los productos de la tierra”. Del mismo se desprende fácilmente la lógica implícita en la fiesta. A las diez de la mañana del domingo 10 de septiembre, un grupo de unas 20 personas nos reunimos en la iglesia de Okina donde dio comienzo el evento. En las calles del pueblo se sucedían los puestos de productos locales. En este sentido, llamaba especialmente la atención los puestos informativos colocados por la asociación *Slow Food*¹⁶⁰. Este hecho también contrasta con el puesto colocado en ediciones anteriores por la Cuadrilla de Campezo donde se ofrecía información turística sobre la comarca. Todo ello responde a la lógica implícita en la transformación del evento que consiste en el desplazamiento de la centralidad del sistema simbólico que lo justifica.



Elaboración propia.
Victor Lopez, ganadero de equino de la montaña, posa junto con sus lotes de carne de potro en la fiesta celebrada en Alda en 2007.

¹⁶⁰ Al año siguiente, en la edición de 2007 celebrada en el pueblo de Alda en la zona de La Bitigarra, se puso un mostrador frigorífico donde se vendían los lotes de carne *Zalmendi*.

La edición de 2006 consistió en la presentación pública de los principios fundamentales de la transformación de la fiesta, la información teórica respecto a la filosofía del evento, el objetivo del mismo y sus contenidos. En este contexto, la presentación de la asociación Slow Food resultó una estrategia fundamental para contextualizar no sólo la festividad sino también y lo que es más importante, toda la estrategia de comercialización directa que se estaba gestando de manera paralela a la misma y a la que ya me he remitido en el capítulo 9. Por ello, además de los folletos repartidos este mismo día, uno de los organizadores del evento reenvió unos días antes de que tuviera lugar el mismo, un e-mail con material informativo a un grupo considerable de personas, directa o indirectamente relacionadas con la celebración de este día.

El primer evento, el paseo comentado, consistió en un recorrido de una hora y cuarto de duración por lugares emblemáticos de este pueblo de montaña, guiado por cuatro expertos y un responsable de la organización de la actividad; Jesús González de Zárate, catedrático en Historia del Arte; Víctor Peña, geógrafo; Juan José Galdos, etnógrafo; Txema Garcia, veterinario de Sergal y Eduardo Urarte natural de Arlucea y principal promotor del caballo, la carne de potro, la montaña y la fiesta en la zona. Durante el paseo se ofreció a los participantes, un grupo de unas 30 personas en total, un conocimiento multidisciplinar sobre las características paisajísticas, productivas y culturales de la zona. El paseo comenzó en la iglesia de Okina. Allí, González de Zárate resaltó algunas particularidades del patrimonio histórico-artístico del lugar y destacó la importancia que los pueblos de montaña como Okina, han tenido históricamente como lugares de paso y encuentro entre culturas. Nada más salir del recinto eclesiástico intervino Urarte: *bueno Txema, ¿porque no nos comentas lo que estamos viendo ahí?* Se refería a un grupo de yeguas con sus potros pastando en la ladera del monte cercano al pueblo. Parados en el pórtico de la iglesia desde donde se divisaban los pastos cercanos al pueblo, tomó la palabra el veterinario. Garcia comenzó presentando brevemente la asociación de Asgaequino para pasar después a explicar en qué consiste el manejo y la producción equina en la zona. Insistió especialmente en la inseparable relación entre la misma y el lugar de producción, la montaña. Este hecho es muy importante para construir la carne de potro como producto de la tierra.

Al finalizar las dos primeras exposiciones, el grupo recorrió la plaza de Okina. Entonces, otras personas aprovecharon para unirse también al mismo y nos dirigimos

hacia el camino que une este pueblo con el pueblo vecino, Sáseta (Condado de Treviño), por el barranco del río Ayuda. En cuanto el río apareció a la vista tomó la palabra el geógrafo, el cual habló sobre el aprovechamiento tradicional realizado por los pueblos de la zona sobre los recursos fluviales y la identidad territorial del agua. El río constituye un elemento relevante de esta zona de montaña. El paisaje y los pequeños elementos nuevos que aparecían durante nuestro recorrido servían como pretexto para que los expertos tomaran la palabra. Seguimos caminando y haciendo referencia a un grupo de troncos de haya cortados y apilados al pie del camino, el etnógrafo, aprovechó para hablar sobre el uso tradicional que estos pueblos de montaña han realizado sobre los recursos de la misma y en especial, sobre la madera. Después de haber andado cerca de un kilómetro llegamos hasta el molino de Okina. Una vez allí, Galdos continuó explicándonos el sistema de funcionamiento del mismo, subrayando su relevancia para la economía rural tradicional. Una vez finalizada la explicación, la excursión avanzó unos metros más hasta llegar a un descampado donde finalmente, Urarte tomó la palabra. Ubicados en uno de los mojones que demarcan el territorio entre los pueblos de Okina y Sáseta, éste narró el siguiente hecho a los presentes:

A Sáseta entraron unos jóvenes a la Junta Administrativa y quisieron... claro, tú tienes que conocer el territorio... entonces, quisieron conocer el territorio y le pidieron a otro señor del pueblo que les enseñara los mojones. Pero conocer el territorio ¡es más que conocer los mojones!

Y ese señor les dijo, “Yo os enseño los mojones pero tenéis que avisar al pueblo vecino para que éste, como vamos a hacer un recorrido de mojones, esté presente”. Los otros al parecer no consiguieron contactar con los de Okina pero le dijeron al hombre, “¡Oye! Tal día vamos a ir” y el hombre les contestó... “Bueno, pero... ¿están los otros?”, “Pues no” y el hombre les dijo “Pues yo no voy”.

Para ver un mojón hay que estar, por lo menos, dos. El mojón aquí no es el concepto de... aquí está el hito que demarca la propiedad y esto es lo mío y me encierro aquí. El mojón siempre ha estado ligado al concepto comunal. Ha significado que tenías un vecino y que estabas obligado a hablar con tu vecino. En definitiva, el concepto de mojón va unido a la relación con el otro. (Eduardo Urarte, comunicación personal, 10 de septiembre de 2006).

La anécdota anterior enfatiza el carácter comunitario propio de estos pueblos que a consecuencia de la explotación extensiva de los montes, confluían habitualmente con sus vecinos. Por ello, tanto las relaciones vecinales como el territorio compartido necesitaban estar bien regulados. Además, el mismo acontecimiento demuestra que la percepción comunitaria sobre el territorio aún persiste entre sus habitantes (por lo menos, entre los más mayores).

Mientras volvíamos a Okina el grupo no realizó ninguna parada pero las conversaciones informales se iban sucediendo. Varias personas del grupo formularon preguntas a los expertos quienes respondieron de forma distendida. Cuando sólo quedaban unos pocos metros para adentrarnos de nuevo en el hábitat humano, el grupo se detuvo y Urarte explicó a los presentes el motivo y el objetivo de la fiesta. Sus palabras son de gran interés para entender la lógica y la misión que subyace en la misma.

Lo que vamos a ver ahora cuando volvamos va a ser la fiesta. Esta fiesta ha tenido una continuidad de 13 años pero este año le hemos añadido este otro componente más de paseo saludable, de intentar ver la naturaleza, hablar de los problemas, hablar de la historia, de la cultura.... juntar en definitiva, el territorio y en este caso, el producto.

En este párrafo se recoge brevemente en qué ha consistido la reciente transformación de la fiesta y cuál es el objetivo que persigue este cambio, a saber, promocionar la carne de potro de monte del País Vasco ligándola a su lugar de producción y construyéndola como producto de la tierra. Y continua diciendo:

Entonces, ahora vamos a ir y hay un folletito en la carpa de abajo... solamente hemos sacado 300, en el que se dice qué significa el caballo en la cultura en la que estamos metidos y por qué hay que consumir carne de potro y ahí se justifica. Pero yo creo que aquí, según habéis estado viendo, si queremos seguir manteniendo esto, de alguna manera creemos que consumiendo carne de potro eso va a ayudar a mantener no solamente la ganadería sino todo esto que estamos viendo aquí.

En primer lugar, el folleto al que se refiere es el tríptico de la fiesta que además de recoger información sobre la historia de la yegua de monte en la zona, explica en qué consiste el proyecto que se presenta, a saber, la creación de la comunidad del alimento de la carne de potro e incluye también una zona a rellenar con los datos de aquellas personas que deseen formar parte de la misma¹⁶¹. Pero además, enfatiza el valor paisajístico y cultural de la raza equina local para favorecer el desarrollo sostenible de este paisaje de montaña. Para ello, la refuncionalización de la misma como ganado de abasto resulta inevitable y el consumo de su carne emerge como un acto de responsabilidad social. Nuestro guía continuó resumiendo en qué consiste esta estrategia

¹⁶¹ Ver Anexo nº 6

que algunos ganaderos de la zona han emprendido en colaboración con la asociación internacional, Slow Food:

Pues esto, junto con las charlas que van a tener lugar ahora vais a ver un poco el motivo de todo esto y como sabéis, pues podéis ayudar a difundir y en el caso de que os interese, coger un folleto y os apuntéis e igual dentro de dos o tres meses nos volvemos a ver... y sino, a ver si el año que viene, esta experiencia que es una novedad, la de unir la sociedad con los productores, pues no la dejamos solamente en la carne de potro y la hacemos pues... con la verdura de Zigoitia, con la sal de Añana y con el no sé qué y empezamos a preocuparnos más por la alimentación local que tenemos y no conseguimos valorar.

Se refiere a promocionar la alimentación local no sólo como práctica económica sino también, ecológica y cultural. La estrategia propuesta consiste en promocionar el desarrollo local integral mediante la promoción de los productos alimenticios del lugar. Su intervención finalizó así:

Este es un modelo que nos hemos inventado y esperamos que sea fructífero, que diversifique muchísimo más, pero hay otros muchos modelos y animaros a seguir en esto.

Finalmente, llegamos a Okina. El grupo se dispersó, algunos hacia la plaza donde se encontraban los puestos de productos típicos y otros hacia la carpa donde tuvieron lugar las siguientes exposiciones a cargo de otros tres expertos diferentes. De camino a la carpa, los puestos con los folletos informativos citados antes por Urarte se iban sucediendo. Una vez más, este hecho dejó constancia de la protocolización de la fiesta.

El paseo se alargó algo más de lo previsto y cuando llegamos de nuevo a Okina, la presentación a cargo de los expertos en la carpa central, ya había comenzado. Por primera vez en la historia de la fiesta la organización estipuló el pago de entrada para participar en un evento. Un miembro de Slow Food se encargaba de cobrar 3€ a las personas que entraban para entrar en el recinto donde además de escuchar las ponencias de los expertos, también podrían participar en el primer laboratorio del gusto dedicado a la carne de potro, celebrado hasta entonces. Las personas expertas que ofrecieron sus ponencias fueron Maria Victoria Sarriés, doctora en Ingeniería Agrónoma especializada en producción de carne de caballo, Aitor Solozabal, agricultor y ganadero vizcaíno especializado en producción de productos locales y venta directa y Juan Bureo, presidente de la comisión de Slow Food en el Estado español. Todas las ponencias

estuvieron en concordancia con el objetivo final de la fiesta, a saber, favorecer la aversión generalizada hacia la carne de potro mediante la construcción discursiva de la misma como alimento de calidad procedente de un lugar cultural determinado, las zonas de montaña de Álava. Así, la exposición comenzó con la intervención de Sarries quien ofreció abundantes datos técnicos e impresiones, derivados de su investigación sobre la salubridad y la calidad de la carne de potro. La conclusión fue decisiva, la carne de potro es un complemento importante para una dieta equilibrada y saludable. Después de esta intervención, Solozabal habló sobre su experiencia como ganadero dedicado, fundamentalmente, a la comercialización directa. El mismo subrayó no sólo los beneficios económicos derivados de dicha práctica sino también, la implicación social de la misma. La comercialización directa de los productos de la tierra favorece la relación y el conocimiento mutuo entre productores y consumidores, favorece tanto una remuneración justa para el productor como la oferta de un producto de calidad para el consumidor. Los canales cortos de comercialización son económica, cultural y ecológicamente sostenibles y favorecen el desarrollo local del medio rural. Finalmente, Bureo enmarcó la propuesta anterior dentro de la iniciativa global llevada a cabo por la asociación Slow Food. Ésta fue, en definitiva, la presentación pública del marco teórico-práctico en el que a partir de ese momento, iba a tener desarrollo la comunidad del alimento de la carne de potro del País Vasco. A partir de este día, todas las personas que dieron su nombre allí mismo o más tarde, a través de la hoja de datos antes citado, pasaron a formar parte de esta comunidad. Su forma de funcionamiento se describe en el capítulo 9, ahora me refiero a la fiesta de La Carne de Potro del País Vasco y más concretamente, al laboratorio del gusto (ritual central de la misma) como el momento anual en el que los miembros de esta comunidad celebran su pertenencia a la misma y reafirman su identidad en torno al producto y el lugar de producción; la carne de potro de monte del País Vasco de las zonas de montaña de Álava.

Tal y como indico más arriba, la transformación de la fiesta supuso la eliminación de actividades de carácter exclusivamente lúdico emprendidas con caballos al tiempo que introdujeron actividades nuevas relativas al producto, la carne de potro y el lugar de producción, la montaña. En este sentido, en contraposición con el Día del Caballo donde las actividades que componían la fiesta estaban difuminadas y ninguna de ellas representaba la centralidad de la fiesta, el laboratorio del gusto celebrado por primera vez en la edición del 2006, se convirtió a partir de ese mismo momento en el

ritual central de esta fiesta. El motivo es que dicha actividad condensa en sí misma el objetivo y sentido final de la celebración. Además, al haber eliminado de la fiesta el aspecto lúdico y deportivo característico de otras razas de caballo distintas el Caballo de Monte del País Vasco ya no existe controversia entre las diferentes actividades programadas para este día.

El laboratorio del gusto constituye la actividad definitoria de la asociación mundial, Slow Food. El objetivo final del laboratorio es educar el gusto. Este aspecto es muy interesante como estrategia para superar la aversión hacia un determinado alimento ya que tal y como constato a lo largo del capítulo 10, nos encontramos ante un fenómeno culturalmente construido. Tal actividad parte del precepto general de que el gusto es subjetivo y por lo tanto, depende de la experiencia y vivencia de las personas. Aquí reside su gran potencial como instrumento para el cambio en los hábitos alimenticios de las personas y también, porque no, para la superación de aversiones alimentarias. El laboratorio consiste en que un determinado número de personas se reúnan con el objetivo de degustar uno o varios productos predeterminados mientras atienden a las explicaciones y aclaraciones que productores y expertos ofrecen sobre los mismos.



Fuente: Slow Food.
Imagen del salón del gusto
celebrado en Bernedo, Montaña
Alavesa, en 2009.

Tras el discurso técnico sobre la producción equina en la zona y el consumo de la carne de potro, los asistentes, nos dispusimos con nuestras sillas de plástico en las alargadas mesas con caballetes que había montado la organización del evento. Allí comenzó la práctica de cocina y análisis sensorial sobre distintas elaboraciones de carne

de potro; albóndigas, costilla asada y carne guisada. A cada uno nos pusieron un vaso de agua y un trozo de pan. Varios voluntarios de Slow Food servían los platos y pinchos a los participantes. Cuando todos teníamos nuestro plato delante, un cocinero de la misma asociación comenzó a dar una serie de indicaciones sobre las características de la carne. Así, hizo mención a su sabor dulzón, su textura porosa o la cualidad de su grasa.

El formato del ritual central de la fiesta compuesto por la exposición teórica y técnica de expertos en torno al producto local, la carne de potro del País Vasco y posterior degustación, se mantuvo en años posteriores. En la edición celebrada en el pueblo de Alda un año más tarde, un agricultor y ganadero del pueblo cedió su pabellón ubicado en el mismo núcleo urbano para celebrar allí el evento. En comparación con Okina, donde se celebró por primera vez, el número de participantes aumentó aquel año de unos 100 a 160. También hubo notables mejoras a nivel organizativo que se pudieron observar, por ejemplo, en la preparación de las mesas, la entrega de material informativo a los asistentes y especialmente, de la ficha técnica a la que me refiero más adelante.

El laboratorio del gusto en la edición de 2007 en Alda, como en la original de Okina, comenzó con la exposición de varios expertos sobre la asociación etnogastronómica internacional, Slow Food, un miembro del sindicato agrario UAGA y una ingeniera agrónoma especializada en producción equina de montaña en Álava. Tras su exposición que estuvo dirigida especialmente a la puesta en valor de los productos locales como estrategia de desarrollo comunitario, comenzó el laboratorio. La edición de este año tomó el carácter generalista al que se refería Urarte un año antes cuando al finalizar el paseo comentado, manifestó su deseo de difundir esta experiencia a otros productos típicos de la zona. Por ello, en el salón del gusto celebrado en La Carne de Potro en la Montaña Alavesa en 2007, el producto central fue la carne de potro aunque también se cataron otros productos típicos de la zona tales como las patatas, la trufa, los tomates y el queso Idiazabal del Valle de Arana. Esta novedad en la fiesta constata el objetivo final de la misma que consiste en subrayar su carácter agro-ganadero y fomentar el desarrollo endógeno a partir de la promoción de los productos típicos de la zona como productos de calidad y generadores de identidad.

Tras finalizar la exposición de los expertos, todos los participantes nos sentamos alrededor de dos largas mesas situadas expresamente en mitad del recinto para el desarrollo de tal acontecimiento. Mientras uno de los organizadores presentaba la

actividad, el resto repartía entre los asistentes el cuestionario¹⁶² con los indicadores que debíamos tener en cuenta durante la cata:

Bueno, ahora vamos a seguir con una parte más práctica. Por favor, Asun Kintana que viene a hablarnos de la trufa y Juanjo Martínez Viñaspre el cual nos va a contar cómo ha elaborado el primer plato de patata con trufa y también, presentará el tomate.

El discurso empleado durante el laboratorio del gusto por todos los ponentes subrayó, ante todo, el lugar de procedencia y la calidad del producto. Aspectos que tal y como apuntaba en el capítulo 9, son fundamentales para construir la carne de potro de monte del País Vasco como producto del lugar y superar, al mismo tiempo, la aversión hacia la misma:

Bueno pues estamos disfrutando de un producto nuevo, la trufa. Un producto que viene de nuestra tierra, nuestra tierra alavesa. Y además de ser de nuestra tierra, las grandes cocinas de Francia, Italia y España se están dando cuenta de que la trufa se trata de un producto de altísima calidad...

Volviendo un poquito ahora sobre el plato de tomate que tenéis en la mesa. Estamos ante una invasión de tomates de distintas variedades y no nos acordamos de que uno de los tomaste que más fácilmente nosotros podemos coger es el tomate que se llama tomate 'del país'...

El ganadero que abastece a la Comunidad del Alimento de la carne de potro es Víctor López Izquierdo, de Okina y el que quiera, tiene lotes de carne preparados¹⁶³ en el *stand*, junto a la fuente y Slow Food. Pero deciros que esta carne que habéis degustado es de aquí, del Valle de Arana.

Una vez más, el laboratorio del gusto se desarrolló en un lugar central del pueblo y representó la actividad principal de la fiesta. Este evento medular en la fiesta es un acto comunicativo que busca mediante la educación del gusto, la superación de la aversión hacia la carne de potro. Además de lo primero, también contribuye reafirmar el sentimiento de pertenencia e identidad generado en torno al mismo por su conexión al lugar de producción (la montaña) y la tradición (la comunidad rural productora).

De manera simultánea al ritual central de la fiesta, también se celebró en la calle, como cada año, la degustación popular de carne guisada de potro elaborada por la asociación Boilur. Una importante novedad fue introducida en relación a esta actividad. A partir de 2006, los organizadores de la fiesta consideraron apropiado cobrar una

¹⁶² Ver Anexo nº 8

¹⁶³ Volver a la imagen de los lotes de carne *Zalmendi* recogida en el capítulo 9.

cantidad simbólica a las personas que desearan degustar carne de potro. El motivo de ello consistía en la necesidad de que en el mismo contexto festivo pusiera en valor el producto y que la actividad no fuera contradictoria con el sentido y objetivo principal del ritual central de la misma que es la cata comentada del producto dentro del laboratorio del gusto. Tal y como ya he apuntado anteriormente, la transformación de la fiesta se caracterizó por la búsqueda de coherencia dentro de la misma. Este hecho se puede constatar tanto en la eliminación de eventos lúdico-deportivos realizados a caballo que pudieran enturbiar el verdadero sentido agro-ganadero de este día, así como ahora, en la eliminación del sentido de gratuidad adherido hasta esa edición a la carne de potro. Imponer el precio simbólico de un euro por una ración de carne de potro guisada, responde por lo tanto a la búsqueda de coherencia entre los dos espacios dedicados a la cata de la carne, a saber, el del salón del gusto y el de la degustación popular.

En ambos casos, el laboratorio del gusto y la degustación popular de carne guisada, el producto sigue siendo el elemento central del evento. Esto, unido al papel secundario que como ya hemos visto cumplen ahora los caballos en la fiesta, supone que una de las principales transformaciones que ha vivido la celebración en los últimos años ha sido la transferencia en la centralidad de sus símbolos. A pesar de que ambas tienen por objeto central la carne de potro existen connotaciones diferentes entre ellas. Por una parte, el salón del gusto o degustación comentada, es un acto comunitario dirigido a superar la aversión hacia la carne de potro. El laboratorio del gusto ahonda en la base cultural de la aversión y por ello, emplea también una estrategia social para hacerle frente; la educación del gusto. Por otro lado, la degustación popular de carne guisada de potro se enmarca dentro del carácter lúdico recreativo de la fiesta y promueve que la audiencia consuma quizás por primera vez en su vida, carne de potro. Este acto promueve una experiencia totalmente individual en contraposición al laboratorio que es comunitario. Por ello, asemejo la degustación popular a una experiencia dirigida al tratamiento colectivo de la neofobia alimenticia hacia la carne de potro (característica psicológica). En contraposición al laboratorio del gusto que está acotado en un determinado espacio y que constituye el público en comunidad (de la carne de potro) mediante la estrategia social dirigida a modificar la base cultural sobre la que se sostiene la aversión colectiva hacia la misma.

En esta primera edición de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa celebrada en el pueblo de Okina, no hubo presencia de caballos en el núcleo urbano. Este hecho fue lo más llamativo en comparación con el tradicional Día del Caballo. *El que quiera ver caballos va a tener que ir al monte* (Eduardo Urarte, comunicación personal, 10 de septiembre de 2006). Esta estrategia como las anteriores, sigue buscando la coherencia dentro de la fiesta agro-ganadera. Para ello, supera la centralidad que el animal tenía en ediciones anteriores al mismo tiempo que aprovecha los beneficios ofrecidos por la retradicionalización de la yegua de monte para el proyecto económico basado en la promoción de la carne de potro. De aquí que en el día de la fiesta, las yeguas y los potros permanezcan en el monte y el producto en el pueblo. Por otra parte, la figura del caballo de monta desaparece completamente tal y como ya he indicado.

Sin embargo, la asociación de ganaderos de Álava Asgaequino no se mostró del todo satisfecha con la eliminación del concurso morfológico de la raza de Caballo de Monte del País Vasco que habitualmente tenía lugar este día. Por ello, tras la gran transformación de 2006, al año siguiente se consideró volver a recuperar esta actividad especialmente orientada, eso sí, a exhibir y subrayar la cualidad cárnica de la raza y explicar las características de esta ganadería local. Este hecho se apreció, sobre todo, en el discurso empleado por el presentador del certamen. Cuando el jurado llamó al carreo a la primera sección del concurso, potros de entre 1 y 3 años y los ganaderos iban sacando sus ejemplares de los boxes contiguos, el presentador del evento explicó a las personas reunidas en qué consistía el concurso:

Un concurso morfológico es un concurso de belleza en el que el jurado valora la morfología del animal. La morfología del animal se corresponde con el estándar racial, un estándar que se corresponde en este caso con la raza del Caballo de Monte del País Vasco y lo que se busca es que los animales tengan unos caracteres funcionales que les permitan desarrollar su actividad productiva en parzonerías, montes comunales, sierras y a veces, en difíciles condiciones.

El ganado equino de actitud cárnica es una raza poco tecnificada que busca la producción de un potro anual (Txema Garcia, comunicación personal, 9 de septiembre de 2007)

Mientras el jurado escudriñaba los animales del concurso y tomaba una decisión, el veterinario de Sergal y presentador del evento, Txema Garcia, continuó ofreciendo información relativa a la ganadería a todos los presentes. Por primera vez en el día de la fiesta, la única raza presente en el pueblo fue la raza de Caballo de Monte del País Vasco y la actividad relacionada con caballos, el concurso morfológico. Por eso, el

público reunido en torno a esta actividad era considerablemente más numeroso que en ediciones anteriores en las que tal y como hemos comprobado en el caso de Lagran, el interés del mismo se dirigía hacia las actividades deportivas realizadas con caballos ligeros tales como los saltos o las carreras. En este sentido, el concurso morfológico contribuyó notablemente a la nueva lógica de la fiesta.

(Txema) El jurado del concurso ha determinado el ganador de la sección y le voy a pedir a Adolfo, por favor, que nos comente un poco a qué animal han elegido y por qué.

(Adolfo) Bueno, si hemos elegido 'ese' potro, concretamente este primero, el de Oscar, es por la proporción que tiene el animal al final. Vemos que está bien proporcionado que racialmente cumple con las condiciones, una cabeza muy bonita, y por el estado de carnes y en general, hoy, pues es el más óptimo.

(Txema) Muy bien, podéis sacar los animales del carrojo y vamos a dar paso a la segunda sección, sección sementales.

Una vez más, la opinión y análisis de los expertos se hace público y forma parte de la performatividad del evento. Las intervenciones del jurado y el personal técnico de Sergal se fueron sucediendo. Tal y como se desprende también del ejemplo del laboratorio del gusto, en *La Carne de Potro de la Montaña Alavesa* se emplea el discurso de los expertos para dotar a la celebración de un sentido tecnificado y especializado que tal y como apuntaba en el capítulo 9 Fernandez de Larrinoa, contribuye a su vez, a la naturalización del producto. Esta estrategia está también dirigida a la eliminación de la aversión. En definitiva, tal y como pude constatar, todas las actividades programadas para *La Carne de Potro de la Montaña Alavesa* están en concordancia y guardan la misma lógica. Por un lado, la exposición de la raza equina local en su lugar de producción y por otro, la promoción del producto de ella derivado. Se eliminan de la fiesta todos los símbolos y rituales que pudieran resultar contraproducentes para el proyecto de desarrollo local basado en la promoción de los productos de la tierra y más concretamente, de la carne de potro.

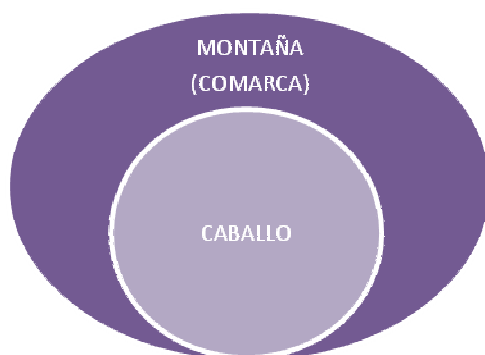
A diferencia del Día del Caballo en la Montaña Alavesa celebrado en el pueblo de Lagran en 2005, La Carne de Potro en la Montaña Alavesa finalizó al mediodía, tras el laboratorio del gusto y la degustación popular del guiso de potro. Ambas representaron el colofón final del evento hecho que constata de nuevo la centralidad de la mesa y el alimento a partir de la edición de 2006 de la fiesta.

11.2. La transferencia simbólica desde el caballo hasta la carne de potro en la fiesta

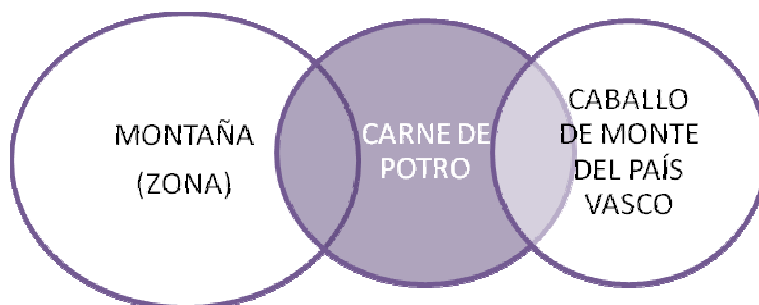
Tras analizar la forma de la fiesta y sobre todo, el cambio producido en su estructura en los últimos años, a continuación me detengo en el análisis del contenido de la misma. Para ello parto tanto de las conclusiones derivadas del punto anterior como de otras ideas relevantes recogidas a lo largo de este trabajo.

Una de las primeras conclusiones que se desprende del análisis diacrónico de la fiesta que he realizado anteriormente es que se ha producido una transformación en el eje simbólico de la misma. Esta transformación ha consistido, básicamente, en el movimiento del núcleo simbólico desde el caballo hasta la carne de potro. El cambio en la centralidad simbólica de la fiesta se debe al cambio en el objetivo de la misma que al mismo tiempo, se produce como consecuencia del propio proceso social vivido en la zona. Así, mientras que el Día del Caballo en la Montaña Alavesa es una fiesta principalmente lúdica y recreativa que busca la reestructuración del tejido sociocultural de la comarca mediante la celebración de la patrimonialización de elementos identitarios como el caballo; La Carne de Potro de la Montaña Alavesa va más allá de la mera retraditionalización y busca la promoción social de la carne de potro, es decir, la reeconomización de este producto local de calidad.

Eje simbólico del Día del Caballo en la Montaña Alavesa. El **caballo** es el núcleo central del evento (1993-2005)



Eje simbólico de La Carne de Potro de la Montaña Alavesa. La **carne de potro** es el núcleo central y este producto de la tierra evoca tanto a su lugar de producción (y la tradición adherida) como al animal del que proviene (2006...).



Tal y como hemos podido comprobar en el capítulo 7, a mediados de la década de 1980 como consecuencia de la crisis de la modernización del agro se produjo en los pueblos de Montaña Alavesa el proceso de reestructuración sociocultural. Este proceso se desarrolló principalmente atendiendo a la reconstrucción de la territorialidad y la recuperación de elementos tradicionales. La ganadería equina, constituyó un elemento fundamental de la economía de estos pueblos de montaña hasta la década de 1950. Más tarde, a partir de la década de 1980, a pesar de que la raza local había desaparecido casi por completo gracias al esfuerzo de unos pocos ganaderos de la zona, el caballo de monte se introdujo dentro de la amalgama de elementos patrimonializados. La recuperación del caballo local que tal y como hemos visto comenzó como una iniciativa de carácter individual producida por la nostalgia y actitud romántica de algunos ganaderos de las zonas de montaña hacia esta raza, pronto se convirtió en un acto político en este lugar. El caballo se erigió como uno de los símbolos comunitarios más representativos sobre el que se basó, en gran medida, el proyecto de reestructuración sociocultural de la comarca. Así, entre la amalgama de iniciativas colectivas emprendidas dentro de este marco de revitalización de la comunidad local, encontramos varias festividades, entre ellas, El Día del Caballo en la Montaña Alavesa.

El caballo, elemento característico de la vida tradicional del lugar, es el símbolo dominante de esta fiesta y condensa en sí mismo normas, valores y significados importantes para la comunidad tradicional. El caballo se convierte de esta forma en un

elemento importante que genera una sensación de estabilidad mínima entre la sociedad postradicional de la comarca.

Los diferentes eventos que tienen como protagonista al caballo dentro de la fiesta, están orientados hacia la promoción de la observación formal del animal. Actividades deportivas o exhibiciones que tienen como fin, impulsar la estética del caballo que por otro lado, sólo en el concurso morfológico se corresponde con la raza de monte local. Este hecho nos remite a la polarización del sentido de los símbolos a la que se refiere Turner (1980:31). El polo sensorial del caballo como símbolo dominante del *Día del Caballo en la Montaña Alavesa*, subraya el sentido de pertenencia a un determinado lugar (la comarca de Montaña Alavesa) y una comunidad y tradición concretas que se desprende de la emoción derivada de la propia estética del animal. Por otro lado, el polo ideológico de este símbolo tiene que ver con su construcción como elemento patrimonial y sobre todo, como estrategia de desarrollo comarcal.

Los dos elementos fundamentales del proyecto de reconstrucción del tejido sociocultural en la Montaña Alavesa, a saber, la montaña y el caballo, forman parte del patrimonio comarcal por su capacidad para generar identidad y sentimiento comunitario. La montaña y el caballo representan también dos elementos fundamentales para la estrategia administrativa de desarrollo. Pero estos elementos, propios de la sociedad tradicional, se han re-significado en la actualidad.

En el nuevo contexto postradicional, la montaña constituye el espacio patrimonializado por excelencia y representa un símbolo importante de la comarca. Este hecho favorece el proyecto comarcal impulsado por la administración, basándose para ello en la construcción metonímica del lugar. El papel principal que juega la montaña en el Día del Caballo en la Montaña Alavesa es la de albergar espacialmente esta iniciativa generadora de identidad y sentimiento comarcal constituyéndola al mismo tiempo, en un elemento característico del espacio administrativo. Así se aprecia, por ejemplo, en los puestos de información turística sobre la comarca que encontramos durante la fiesta, en el discurso de la administración en el evento o en la expansión de la celebración de la fiesta fuera de los límites de los pueblos de montaña tradicionalmente celebrantes, tal y como ocurrió en el caso de Lagran.

Por otro lado, el caballo en tanto animal característico de este paisaje de montaña y sobre todo, de la vida tradicional de estos pueblos, representa otro icono fundamental para la reconstrucción del tejido social y cultural. El caballo, además de

representar un símbolo del lugar (de la montaña y en consecuencia de toda la comarca debido a la construcción metonímica de este espacio), constituye también una imagen cultural para la comunidad local. Como consecuencia del uso histórico del caballo descrito en el capítulo 5 pero más especialmente, de la presencia y uso de este animal en los pueblos de Montaña Alavesa al que me remito en el capítulo 6, el caballo posee la cualidad de representar en sí mismo la identidad comunitaria de los habitantes de este lugar. Este hecho ha favorecido, precisamente, su patrimonialización en la zona estudiada.

Así las cosas, el eje simbólico del *Día del Caballo en la Montaña Alavesa* se constituye sobre la montaña como espacio cultural y el caballo como símbolo y patrimonio de este espacio. Debido a demás a su capacidad de condensación de significados, el caballo representa el núcleo simbólico de la fiesta, el símbolo dominante, tal y como hemos podido comprobar en su descripción formal. Las diferentes actividades programadas en torno al mismo se dirigen a exaltar su cualidad formal y estética y representar algunas de las actividades en las que el ser humano tradicionalmente ha empleado el caballo. El Día del Caballo se convierte así en la dramatización de la estrecha relación histórica que ha existido en esta comarca entre la comunidad local y el caballo. De esta forma, el caballo no sólo se convierte en imagen cultural de este territorio sino en un modelo reducido de la propia comunidad tanto por representar en sí mismo muchas de las actividades características de la sociedad tradicional (medio de transporte por los caminos de montaña, elemento de trabajo agrícola y de las actividades de montaña, actividad económica y de intercambio con pueblos vecinos, etc.), como por comunicar a los presentes las características más relevantes de la idiosincrasia e identidad local. El Día del Caballo en la Montaña Alavesa ensalza el animal como objeto cultural e identitario y esta patrimonialización sirve tanto para reconstruir el tejido sociocultural dentro de la comarca y favorecer así el proyecto de desarrollo rural en la misma como reclamo turístico y fuente de ingresos dentro de la lógica de la retradicionalización.

El Día del Caballo en la Montaña Alavesa cuyo símbolo dominante es el animal, surgió dentro de la estrategia de retradicionalización de este espacio rural. Para ello hace uso de sus elementos más característicos; el primero espacial, la montaña; el segundo comunitario y tradicional, el caballo como animal de trabajo y de ocio. Esta retradicionalización del caballo mediante la fiesta, ha favorecido tanto a la recuperación

de la raza autóctona como patrimonio local como a la estrategia de desarrollo rural comarcal. Sin embargo, tal y como se desprende del análisis formal de la fiesta, la exaltación del caballo como modelo reducido de la comunidad de la montaña ha resultado contraproducente para la culminación del proyecto ganadero en la zona que es la de crear además de un producto cultural, un alimento de calidad. Sin embargo, la degustación de la carne de potro que representaba una actividad más entre otras tantas dentro del *Día del Caballo*, nunca tomó la centralidad ni el sentido esperado por los ganaderos productores de la zona. El evento congregaba a mucha gente pero a parte de este momento puntual, la gran mayoría de los presentes (incluso ganaderos y gente de la comunidad rural) no volvían a consumir este tipo de carne durante el resto del año. De hecho, parecía que el éxito de la degustación de carne de potro entre los asistentes se debiera más a su gratuidad que al propio valor otorgado al producto.

Visto esto, una de las conclusiones más relevantes obtenidas de mi trabajo de campo es que si bien la construcción del caballo como modelo reducido de la comunidad y de la montaña ha favorecido la recuperación de la raza local, la fiesta dedicada al animal y en general, la reestructuración del tejido sociocultural en la comarca también ha sido contraproducente para el proyecto ganadero de las zonas de montaña (lugares exclusivos de producción de la raza Caballo de Monte del País Vasco en la comarca). La razón se debe a que la constitución de la yegua de monte como patrimonio cultural de la comarca ha sido muy efectiva y ha promovido la identificación de la comunidad local con el mismo. En consecuencia, la ingesta de la carne de potro se percibe simbólicamente como un acto de canibalismo. Ya lo apuntó Shalins (1988), el animal, cuanto más cercano se sitúe al ser humano, menos comestible se percibe su carne.

La construcción de la imagen cultural del caballo en la comarca ha favorecido la recuperación de la raza equina autóctona pero la estrategia emprendida para ello, lejos de eliminar la aversión histórica hacia este tipo de carne ha contribuido a reproducirla. Como consecuencia de todo lo anterior, el malestar de los productores de equino de las zonas de montaña de Álava ya se venía gestando desde las últimas ediciones de la fiesta. Esto, unido al debilitamiento del objetivo general de la fiesta en las últimas ediciones, favoreció que en 2006 algunos ganaderos de la zona con la ayuda de varios expertos, procedieran a su transformación. La misión del cambio del Día del Caballo al Día de la

Carne de Potro, consistía en buscar la coherencia entre los tres polos de la fiesta; el realizativo, el discursivo y el contexto sociocultural de producción.

El cambio de denominación de la fiesta da fe de la transferencia simbólica producida en la misma desde el caballo hasta la carne de potro. La centralidad que cada símbolo toma en un modelo de fiesta y en otro, produce a su vez un tipo de ritual diferente análogo al objetivo general de la misma. Por ello, la constitución de la carne de potro como símbolo dominante y el desplazamiento del caballo y la montaña como símbolos instrumentales para el primero, supuso no sólo el cambio formal de la fiesta sino lo que es más importante, el cambio de contenido de la misma. Esto se debe a que el símbolo es la unidad mínima del ritual y la fiesta, a su vez, se constituye de rituales.

Esta transformación de la fiesta se produce en un momento de cambio en el contexto sociocultural de producción. Este hecho demuestra claramente la relación inseparable que se establece entre cualquier festividad y su medio cultural de producción. En las últimas ediciones del Día del Caballo en la Montaña Alavesa, muchos ganaderos productores de la zona consideraban ya finalizado el proceso de retradicionalización de la raza equina local. Finalmente, en 2006, transformaron la fiesta con la intención de que la misma se adecuara mejor a las exigencias del nuevo proceso social vivido en esta zona, la reeconomización de los productos locales. Así, los ganaderos de equino de la montaña dejaron de ser los guardianes de la tradición para convertirse en expertos productores de un producto de calidad debido a su interconexión tanto con el lugar de producción (las zonas de montaña), la comunidad y tradición determinadas. Sin embargo, entiendo este hecho como un proceso y no como una ruptura ya que gracias a la retradicionalización del caballo local, la imagen de la yegua y el potro de monte pastando por los montes de la comarca brota de manera casi automática en la retina de las personas que viven o visitan esta zona. En este sentido, afirmo que la retradicionalización del caballo de monte local ha favorecido la construcción de la carne de potro como producto de la tierra. Sólo era necesario que la fiesta anual dedicada a la montaña y al caballo cambiara en este mismo sentido y permitiera que aflorara la centralidad del producto así como de la celebración comunitaria en torno al mismo. Todo ello, gracias al gran valor realizativo y performativo del evento.

Tal y como vengo reiterando, la centralidad de un símbolo u otro ha producido un tipo de ritual diferente en cada caso. De esta forma, con la constitución de la carne de

potro como símbolo dominante de la fiesta de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa, la acción ritual de la celebración se vio también transformada. El *Día del Caballo* de la Montaña Alavesa se caracterizaba por la difuminación del ritual central debido a la ejecución de diversas actividades de manera simultánea. Este hecho, lejos de favorecer la congregación grupal en torno al símbolo y el ritual, propiciaba más bien una forma individual de disfrutar la fiesta donde la cantidad de actividades organizadas resultaban incluso contradictorias para el objetivo del evento (fijémonos, por ejemplo, en los casos de la degustación de carne de potro y la exhibición de doma clásica y carrera de caballos de monta). Este hecho resalta el carácter lúdico-recreativo de este día frente al comunitario y estratégico de *La Carne de Potro* caracterizada, sobre todo, por la concreción del ritual y la especialización del mismo.

En la festividad de *La Carne de Potro de la Montaña Alavesa*, el salón del gusto se convierte en el evento central de la celebración. Este ritual es central, temporal y espacialmente ya que se ubica en una zona estratégica del núcleo urbano (una lonja o una carpa) y se celebra en las horas centrales de la mañana procurando además que no coincida con ninguna otra actividad que pudiera distraer la atención y asistencia de los presentes. La mesa central del ritual queda presidida por diferentes expertos que hablan sobre temas relacionados con el consumo de productos de calidad en general y sobre la carne de potro de monte del País Vasco, en particular. El ritual tiene como fin degustar de manera comunitaria este producto como forma de educar el sentido y finalmente, conseguir superar de la aversión generalizada hacia el mismo. Es un ejemplo de estrategia colectiva dirigida a la educación y el cambio en el gusto colectivo en materia de alimentación, al que ya me he referido antes en el capítulo 9. Por lo tanto, ahora, el polo sensorial del símbolo dominante de *La Carne de Potro de la Montaña Alavesa* se centra en el desarrollo y el cambio del gusto respecto a la carne de potro. El ritual central de la fiesta consiste precisamente en el desarrollo sensorial respecto a este producto en concreto. Este acto es además realizativo ya que las personas congregadas en el Salón del Gusto se constituyen en comunidad en torno al producto. Esta comunidad dirigida en todo momento por el grupo de expertos, degusta los productos ofrecidos siguiendo las indicaciones de los primeros. De esta forma toman conciencia de lo que están comiendo y lo hacen todos juntos siguiendo el protocolo preestablecido. Se trata de un acto liminoide que contribuye a reestructurar la alimentación del grupo al tiempo que aprovecha el afloramiento de la *communitas*. Pero lo más importante es que

en cualquier caso, el objetivo final no es exclusivamente cultural. En tanto que fenómeno liminoide que es, la fiesta también denota un claro interés económico. Lo que los organizadores de la misma pretenden con su transformación a partir de 2006, es favorecer la reeconomización de la carne de potro tal y como ya he explicado en el capítulo 9.

La transformación de la fiesta, por lo tanto, ha consistido básicamente en el salto de la folclorización a la especialización de la misma. Así se apreció en la tercera reunión organizativa del evento de 2006 celebrada el 31 de agosto en la Asociación Gastronómica Celedon de Vitoria-Gasteiz. Las reuniones celebradas para la organización de esta edición fueron muy significativas ya que en gran medida, estuvieron dirigidas a determinar en qué consistiría la transformación del evento. Este hecho deja constancia, una vez más, de la intencionalidad oculta detrás de cualquier festividad.

En esta reunión participamos unas 12 personas entre ellos, representantes de algunos municipios de la comarca como Lagran y Valle de Arana, ganaderos de equino y miembros de la asociación Asgaequino, otros vecinos e impulsores habituales de esta fiesta y por primera vez, miembros de la Asociación Gastronómica Slow Food, promotor fundamental del evento a partir de esta edición. Algunos de los aspectos más importantes que se decidieron en la reunión fueron la eliminación de todos los concursos realizados con caballos y la eliminación total de la presencia animal en el núcleo urbano. En su lugar, sin embargo, era imprescindible asegurar la presencia de yeguas y potros en los montes cercanos de forma que éstos se pudieran ver durante el paseo comentado, primera actividad organizada para este día. Por otro lado, se puso especial interés en que entre los productos de los puestos de venta estuvieran representados todos los productos típicos de la comarca. Por primera vez también se organizaron las ponencias de expertos en una carpa central ubicada en el mismo pueblo. Las personas elegidas son especialistas en el tema de la producción equina, la comercialización directa y el consumo saludable de productos. Otro de los elementos novedosos organizados es la creación de puestos de venta directa de carne en la misma fiesta. Pensando en ello, ya se ha creado la marca del producto, ‘Zalmendi’ y éste será el primer acto público en el que aparezca. La reunión estuvo dirigida, sobre todo, por uno de los principales promotores de la fiesta desde sus orígenes, natural de Arlucea y miembro también de la asociación de Slow Food y un ganadero de equino de Okina

dispuesto a participar por primera vez en esta experiencia de comercialización directa y fiesta dirigida al producto. Entre el resto de participantes de la reunión se apreciaron diferentes actitudes entre ellas, algunas más desconfiadas con el cambio y otras más entusiastas. Entre estas últimas nos encontramos la del alcalde del Valle de Arana quien antes de dar por finalizada la reunión apuntó lo siguiente:

Antes de dar por finalizada la reunión quiero decir unas palabras... Ahora estamos en el camino acertado. Ya era hora de superar el folclorismo que el *Día del Caballo* se había convertido, ésta ya sólo consistía en una excusa para que las familias acudieran con sus hijos y estrechar los lazos entre algunos pueblos de la comarca pero a parte de esto, no ha traído nada más bueno.

Otros, como el alcalde de Lagran, no se mostró de acuerdo con estas palabras y enfatizó el papel medular de esta fiesta para la promoción turística de la comarca. Por su parte, el alcalde del Valle de Arana volvió a tomar la palabra para afirmar que la gran mayoría de personas que ha acudido alguna vez al Día del Caballo en la Montaña Alavesa, no ha vuelto a lo largo del año al Valle de Arana. Critica así la desvirtualización de la fiesta y por ello, aplaude la reorientación de la celebración en torno a la carne de potro por entender que de esta forma, se vuelve al camino originario de la misma y termina su intervención ofreciendo mucho ánimo a los presentes.

Esta crítica al folclorismo del evento se refiere sobre todo a la falta de un objetivo estratégico detrás del mismo. La recuperación y celebración de elementos tradicionales característicos de esta zona rural como estrategia cultural e identitaria ante la urbe, parece quedar obsoleta tras la consolidación de la propia estrategia. En esto consiste la crítica realizada a la fiesta dedicada a la retradicionalización de elementos característicos de la comarca como son la montaña y el caballo. Sin embargo, la nueva centralidad que disfruta la carne de potro, ofrece una nueva dimensión tanto a la fiesta como al proyecto ganadero en si mismo. Se trata de una estrategia de desarrollo comunitario la cual parte de los propios protagonistas y no busca la comunicación de un mensaje cultural y la construcción de la identidad comarcal exclusivamente, sino que su fin último es movilizar a la comunidad en torno a una estrategia de desarrollo social y económico para estas zonas de montaña. En este sentido, la fiesta es realizativa y performativa y la comunidad del alimento compuesta tanto por ganaderos productores como por consumidores (co-productores), son ahora sus nuevos protagonistas.

11.3. Conclusión

La fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa se celebró por primera vez en el año 1993 en el pueblo de Arlucea situado en la zona de montaña de Izki. Consistió en una de las tantas celebraciones que a partir de la década de 1980 comenzaron a proliferar en todo el medio rural alavés como estrategia dirigida a favorecer la reestructuración sociocultural de las zonas rurales y especialmente, de aquellas más desfavorecidas como las zonas de montaña. A pesar de que El Día del Caballo en la Montaña Alavesa era una fiesta de nuevo cuño, los símbolos centrales sobre los que quedó constituida, la montaña y el caballo, le otorgaban una estratégica conexión con la tradición del lugar. Este hecho es muy importante porque tal y como vengo reiterando a lo largo de la investigación, la tradición es un instrumento de legitimación social fundamental que ofrece a cualquier elemento o fenómeno recientemente recuperado o inventado, una conexión temporal con un pasado más o menos lejano producida, a menudo, por la sensación generada por la simple repetición.

La fiesta la constituyó por primera vez la comunidad de Arlucea y a partir de ese momento se celebró anualmente de forma rotativa primero entre algunos pueblos de la zona de Izki y más tarde también de la zona de La Bitigarra. Esta manera de organizar el evento retrotrae a la renque, institución social tradicional que estructuraba la realización de las tareas comunitarias por turnos entre los habitantes del pueblo y los pueblos de la zona. De la interpretación de las palabras de sus impulsores se desprende que la motivación inicial del evento fue satisfacer la necesidad que la comunidad rural postradicional sentía por recuperar una misma identidad y todo ello gracias al potencial del ritual y la fiesta en este sentido. Para ello, el pueblo de Arlucea se hizo la siguiente pregunta: *Aquí, ¿qué es lo que tenemos?... Pues tenemos caballos* (Eduardo Urarte, comunicación personal, 10 de septiembre de 2006). Así es como surgió El Día del Caballo en la Montaña Alavesa como una celebración, en primer lugar, lúdica y recreativa pero también estratégica en el sentido de que constituía la celebración ritual de la pertenencia a un determinado lugar (el pueblo y la montaña) y una comunidad concreta. Todo ello, gracias al poder evocador del caballo como símbolo del paisaje local.

Esta fiesta que se ha celebrado de manera ininterrumpida desde el año 1993 hasta la actualidad, constituye un evento liminoide (Turner 1982). Algunos aspectos relacionados con su forma y estructura lo corroboran. En primer lugar debemos tener en

cuenta el día elegido para su celebración: el segundo domingo de septiembre. Por otra parte, para entender la relevancia del calendario debemos saber que la presencia de la audiencia es imprescindible para la consecución del objetivo de la misma. Esta característica es común a todas las fiestas y rituales posmodernos. La audiencia que proviene en su mayoría de la urbe, Vitoria-Gasteiz, lo hace en su tiempo libre o de ocio en el que acude al medio rural como consumidora de una serie de cualidades y valores inexistentes en el contexto urbano. Por ello, todas las actividades organizadas en el espacio rural que se dirigen a las y los espectadores provenientes de la ciudad, están adaptadas al ritmo social implícito en la misma, me refiero a aquel que distingue entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio. Además del calendario y la presencia de la audiencia, una tercera característica de la fiesta como fenómeno liminoide es su protocolización. El evento se encuentra previamente organizado y el mejor ejemplo de ello es la publicación en forma de díptico o cartel del programa festivo. Además, especialmente en las últimas ediciones, la fiesta se ha hecho pública mediante una rueda de prensa celebrada el viernes anterior al evento de la cual se hacían eco los periódicos y radios locales. Todos estos aspectos formales característicos de esta fiesta se han mantenido invariables a pesar de la transformación vivida por la misma en sus últimas ediciones. Este hecho se debe a que a la fiesta en la actualidad, a pesar de variar de forma y contenido, posee una serie de características comunes en tanto fenómeno posmoderno. Tanto el Día del Caballo en la Montaña Alavesa como La Carne de Potro en la Montaña Alavesa (surge de la transformación de la anterior), poseen carácter experimental y en ellas emergen nuevas posibilidades de expresión y construcción de nuevas formas de autorrepresentación. Esto se debe a otra cualidad liminoide del evento, me refiero a su performatividad y consiguiente capacidad para generar identidad mediante la celebración de la pertenencia.

La fiesta forma parte del proceso social del grupo celebrante y en tanto que la realidad social es dinámica, así debe serlo también el evento. El análisis diacrónico sobre el Día del Caballo en la Montaña Alavesa deja constancia de ello. Desde 1993 la fiesta ha sufrido diferentes cambios y variaciones relativos al lugar de celebración, la disposición de los espacios o el desarrollo de las actividades programadas que por lo general, han sido fruto de la subjetividad de cada pueblo celebrante. Sin embargo, en el año 2006 la fiesta del Caballo en la Montaña Alavesa cambió estructuralmente quedando incluso transformada su denominación y convirtiéndose así en La Carne de

Potro en la Montaña Alavesa. Esta transición fue producto de la adaptación del objetivo, el contenido y la forma del evento a su nuevo contexto de producción.

El cambio de denominación del evento del Día del Caballo en la Montaña Alavesa a La Carne de Potro en la Montaña Alavesa sintetiza muy gráficamente en qué ha consistido esta transformación. El giro lo encontramos en la transferencia de los símbolos dominantes (Turner 1980) que constituyen la celebración. La centralidad de los símbolos que constituyen el evento se ha movido desde el caballo hasta la carne de potro como producto local de calidad. Este hecho se produce en concordancia con el cambio en el contexto social de producción de la fiesta y la emergencia que en los últimos años denota el proyecto ganadero frente al lúdico festivo. Es decir, el paso de la retradicionalización a la reeconomización de la ganadería equina en las zonas de montaña de Álava.

Tal y como he apuntado anteriormente, el Día del Caballo en la Montaña Alavesa surgió con la proliferación de rituales y festividades a partir de la década de 1980. A partir de este momento, el espacio rural alavés vivió un proceso de reestructuración sociocultural motivado por la crisis y el desencanto producido por la modernización. La búsqueda de nuevos referentes identitarios por parte de los y las habitantes de la urbe, convirtieron los espacios rurales y especialmente los de montaña por haber mantenido mejor su idiosincrasia, en lugares estratégicos en este sentido. Este hecho atrajo a muchos visitantes motivados por el valor paisajístico, natural y cultural de estos pueblos. Todo ello se produjo de manera simultánea a las políticas de desarrollo rural europeas que abogaban por la multifuncionalidad y la diversificación económica de estos espacios. De esta forma, la retradicionalización de elementos característicos de estos pueblos de montaña se convirtió en una importante estrategia socioeconómica y cultural de desarrollo para los mismos. Dentro de esta lógica, el Día del Caballo en la Montaña Alavesa contribuía a promocionar el paisaje y la cultura local mediante acciones simbólicas dirigidas a representar el patrimonio rural. En este sentido, los dos grandes objetivos atribuidos a la fiesta en sus últimas ediciones fueron por un lado, servir como estrategia de desarrollo rural mediante la puesta en valor del caballo y la montaña como patrimonio local especialmente orientándolo hacia la promoción del turismo rural y por otro, consolidar el proyecto espacial comarcal mediante un proceso de construcción metonímica del territorio que consistía en la

identificación de la comarca con estos símbolos identitarios propios de las zonas de montaña: el caballo y el monte.

El proceso de reestructuración sociocultural en el que se encontraban inmersos los pueblos de Izki y La Bitigarra celebrantes de la fiesta, determinó los objetivos atribuidos a la misma desde su creación hasta el año 2006 en el que se transformó completamente. Así, tanto la forma y estructura de la fiesta como su propio contenido estaban totalmente orientados a la consecución de los mismos. Para demostrar empíricamente todo eso, he analizado la última edición celebrada en Lagran en el año 2005. He elegido la misma no sólo porque al año siguiente la fiesta quedara transformada totalmente sino porque aquella fue, sin lugar a dudas, la edición que mejor adaptó su forma y dramatizó su contenido para cumplir con los objetivos expuestos. El Día del Caballo es una fiesta principalmente lúdica y recreativa que busca la máxima afluencia de audiencia a la misma. El caballo es uno de los símbolos dominantes de la fiesta pero siguiendo con esta lógica lúdica, el tipo de caballo y sobre todo actividades realizadas con el mismo se alejan bastante de las propias de la raza y el manejo local. Las actividades centrales que componen el evento son actividades lúdicas y deportivas realizadas con caballos ligeros o de monta que diferentes picaderos de la provincia e incluso de la Comunidad Autónoma Vasca, realizan en este día. Las actividades se componen de carreras, saltos y de exhibiciones de doma clásica, principalmente. Todas las actividades que componen la fiesta están dirigidas a ensalzar la estética del animal. La emoción que produce su contemplación, tal y como explico en el capítulo 5, lo erige como imagen cultural o imagen reducida de la comunidad congregada este día en torno al mismo. Esta es según mi análisis, la razón implícita en el hecho de que en el año 2006 prevaleciera, finalmente, el proyecto ganadero frente al lúdico.

La transformación vivida tras trece años de celebración del Día del Caballo en la Montaña Alavesa fue una respuesta lógica ante la necesidad de que el evento se adecuara a las nuevas exigencias de la comunidad de montaña y más especialmente, de los ganaderos productores de equino. Tal y como explico en el capítulo 8, los esfuerzos realizados por los ganaderos de Asgaequino a partir de 1984 por recuperar y mejorar la raza equina local fueron decisivos para evitar la extinción de la misma. En un principio se pensó que la festividad anual dedicada al animal favorecería este proyecto y sin embargo, debido a la orientación lúdica y deportiva que tomó la misma especialmente

en sus últimas ediciones, lejos de favorecer el proyecto ganadero no hizo sino perjudicar a algunos aspectos importantes para el mismo tal y como podremos comprobar.

Los pueblos de la montaña productores de Caballo de Monte del País Vasco a comienzos de la década del 2000, reconocían el papel que la retraditionalización de la raza local había cumplido en el proceso de reestructuración sociocultural de los mismos. Sin embargo, también consideraban que era hora de avanzar en el aspecto económico y promover su refuncionalización como animal de abasto convirtiéndolo así en icono para el desarrollo local integral. Ante este contexto social de cambio que consiste en el salto desde la retraditionalización de la raza equina local (apartado 3 del presente estudio) hasta la reeconomización de la misma (apartado 4 del presente estudio), la variación de la fiesta se hizo inminente. Este giro en el contexto social de la fiesta produjo al mismo tiempo la reforma del objetivo general de la misma. Ahora su misión será contribuir a la construcción de la carne de potro del País Vasco como producto local de calidad y favorecer así el valor de cambio de este patrimonio. Esto implica la transferencia en la centralidad del símbolo dominante del evento que se mueve desde animal (el caballo) hasta el producto (la carne de potro). En consecuencia, la denominación de la fiesta quedó también renovada tal y como hemos visto, respondiendo siempre a la búsqueda de coherencia entre contexto, objetivo, forma y contenido.

Formalmente, La Carne de Potro en la Montaña Alavesa se caracteriza por la eliminación de todas las actividades lúdicas y deportivas realizadas con caballos ligeros que congregaban a la mayoría de la audiencia, al tiempo que el Caballo de Monte del País Vasco emerge como la única raza presente en la fiesta, eso sí, en su propio contexto de producción, los montes cercanos al núcleo urbano. El desplazamiento del animal es sustituido por el producto, la carne de potro que se convierte en protagonista del ritual central de la fiesta: el salón del gusto. El salón o laboratorio del gusto es una actividad promovida por la Asociación Eco-gastronómica internacional *Slow Food* cuya máxima es la educación del gusto de los y las participantes y la constitución de la comunidad en torno al poder evocador del alimento. Educar el gusto de manera colectiva en torno a la carne de potro constituye una estrategia importante para superar la aversión histórica hacia la carne de caballo, en general. El discurso y la estrategia globalizadora de *Slow Food* al promover la creación y presentación mundial de la

comunidad del alimento de la carne de potro del País Vasco en la reunión *Terra Madre*, sitúan la fiesta dentro de la lógica de la glocalización.

En definitiva, la transformación de la fiesta anual celebrada de manera rotativa entre varios pueblos de las zonas de montaña de Álava ha consistido básicamente en la conversión del eje simbólico de la misma. Este giro se traduce en el movimiento del núcleo simbólico que compone el evento que va desde el caballo (el animal como imagen reducida de la comunidad celebrante) hasta la carne de potro (el producto local y de calidad). Este cambio se debe a la necesidad de adecuar la fiesta a la propia realidad social de producción. Además, tal y como he podido comprobar durante mi trabajo de campo en las ediciones del año 2005 y 2006, el principio fundamental que ha guiado este cambio ha sido la búsqueda de coherencia entre los tres polos que componen el evento; el discursivo, el realizativo y contextual.

Tal y como he constatado a lo largo del trabajo y especialmente en el capítulo 5, el caballo representa en nuestra cultura un símbolo que condensa normas, valores y significados sobre nosotros mismos. En este sentido, la celebración a él dedicada genera una sensación de estabilidad mínima entre los y las participantes. El Día del Caballo, compuesto principalmente de rituales cuyo protagonista era el propio caballo, ensalzaba el animal como imagen reducida de la comunidad. Este hecho favorecía al proyecto identitario, patrimonial y turístico pero perjudicaba al ganadero. La centralidad del caballo en la fiesta como imagen cultural y modelo reducido de la comunidad allí presente, reproducía e incluso reforzaba el sentimiento de canibalismo metafórico hacia el consumo de la carne de potro. De esta forma, la transformación de la fiesta según las necesidades del nuevo contexto social en el que aflora la estrategia ganadera, busca ante todo la coherencia entre todos los componentes del evento; el discurso, la acción y la forma. Por ello, se desplaza el símbolo del animal y en su lugar se pone el del producto. Sin embargo, para consolidar la calidad de esta carne e introducirla dentro de la lógica posmoderna de los productos de la tierra, se aprovecha la conexión pre-establecida durante la época de la retradicionalización entre éste y su lugar de origen (la montaña) y el conocimiento tradicional que deriva de la comunidad rural. El caballo, en cambio, aparece como un componente más del paisaje de la montaña. Los ganaderos dejan de ser los guardianes de la tradición para convertirse así en expertos productores de un producto de calidad, la carne de potro del País Vasco.

RECAPITULACIÓN

A comienzos de la década de 1980, la yegua de monte alavés (raza autóctona de las zonas de montaña de la provincia de Álava) se encontraba en peligro de extinción. En realidad, este concepto es extensible a la situación que vivieron otros muchos elementos característicos de la sociedad rural tradicional de las zonas de montaña de Álava, incluida la propia comunidad campesina.

Hasta la década de 1960, el ganado equino predominaba en las *áreas culturales* (Caro Baroja 1971) de montaña de la provincia (especialmente en Izki y La Bitigarra), ya que este animal estaba perfectamente adaptado a las duras condiciones climáticas y geográficas del lugar. La yegua representaba, en consecuencia, un elemento medular para la *economía moral del campesinado* (Scott 1988) ya que su producción implicaba el establecimiento de una serie de acuerdos vecinales (incluso entre diferentes pueblos pertenecientes a una misma zona) que en la práctica favorecían la explotación comunal de los montes. La ocupación del territorio por parte de la yegua de monte alavés estaba tan ligada a la actividad social de esta comunidad local y al significado otorgado por ella al lugar (la montaña) que este animal pasó a constituir un importante elemento de identidad territorial interno. Aquí reside el origen del poder simbólico del Caballo de Monte del País Vasco cuyos referentes principales son la montaña y la comunidad local.

La modernización del espacio rural alavés a partir de la década de 1960 produjo el desequilibrio total del modelo social y cultural anterior. El éxodo rural masivo en estas áreas de montaña provocó el vaciamiento poblacional de las mismas y con ello su desestructuración social, económica y cultural. Muchas prácticas, valores, razas de animales o elementos característicos de la sociedad rural tradicional desaparecieron totalmente en poco tiempo y otras, como la yegua de monte alavés, se encontraron en peligro de extinción. La razón por la cual esta especie local no desapareció por completo fue que algunos ganaderos de la comarca de Montaña Alavesa, motivados por un sentimiento romántico hacia este animal, guardaron unos pocos ejemplares en los montes de las zonas de Izki y La Bitigarra a modo de *reliquias* (Giddens 1997: 129). La trascendencia de este hecho es considerablemente significativa ya que la recuperación y mejora de la yegua de monte alavés a mediados de la década de 1980 sólo fue posible gracias a esta actuación que algunos ganaderos de la zona emprendieron a modo de *guardianes de la tradición* (Giddens 1997:83).

La crisis energética de finales de 1970 afectó al modelo socioeconómico capitalista al tiempo que se producía su desequilibrio y con ello, la pérdida de valores y de estabilidad identitaria. Este vaciamiento de identidad y falta de referentes éticos lo protagonizaron especialmente aquellas personas que pocas décadas antes habían dejado su lugar de origen, el pueblo, para salir a trabajar a la industria de Vitoria-Gasteiz. A modo de respuesta, a partir de la década de 1980 comenzó a gestarse un proceso de retorno físico y afectivo al pueblo (si bien estacional en la mayoría de los casos) motivado, sobre todo, por la búsqueda en el lugar de la propia pertenencia e identidad tanto individual como colectiva. Muchos pueblos de las zonas de montaña de Álava que he estudiado, los cuales en 1980 se encontraban totalmente desestructurados, vivieron entonces un importante proceso de revitalización basado principalmente en la recuperación de algunos de los elementos más significativos del anterior modelo de sociedad. La reestructuración de la comunidad postradicional en esta zona se basó entonces en la recuperación o *invención* (Hobsbawm & Ranger 2003) de varios símbolos locales por su capacidad para retrotraer la esencia de la comunidad tradicional y ofrecer así la sensación de pertenencia y estabilidad mínima a sus nuevos ocupantes. Este proceso de patrimonialización de algunos de los bienes materiales e inmateriales característicos del lugar, tiene la capacidad de representar simbólicamente una determinada identidad: la de la comunidad rural tradicional de las zonas de montaña de Álava. Todo ello gracias al potencial que la tradición, entendida como producto de la memoria colectiva, posee para ofrecer *seguridad ontológica* al grupo (Giddens 1997:87).

La nueva comunidad rural de las zonas de montaña de Álava a partir de la década de 1980 representaba el *sujeto incoado* de James Fernandez (1986) entendido como un sujeto en inicio cuyo significante estaba aún vacío de significado. La comunidad posmoderna ya no respondía al modelo tradicional del campesinado donde el grupo se encontraba fuertemente cohesionado al explotar de manera colectiva un determinado territorio. El uso de la metáfora en este proceso de reestructuración del espacio rural y reconstrucción de la comunidad local fue determinante. La elección de las *imágenes-signo* (Ibidem) que representarían la predicación o identidad de esta nueva comunidad estuvo principalmente motivada por el criterio de la tradición.

En este nuevo contexto, la yegua de monte alavés guardada hasta entonces a modo de reliquia, constituyó uno de los principales símbolos sobre los que la

comunidad postradicional construyó su nueva identidad. Dos fueron las principales razones para ello. En primer lugar que esta raza autóctona, por sus características, representaba un elemento de identidad territorial interno fundamental para la comunidad rural tradicional y su contemplación actual contribuía a retrotraer ese pasado. En segundo lugar, con el advenimiento de la modernidad los y las habitantes de la ciudad habían perdido todo contacto con el mundo animal siendo precisamente los animales la principal imagen-signo sobre la cual la humanidad ha construido históricamente su identidad, tanto individual como colectiva (Berger 1980: Fernandez 1986). Esto explicaría la centralidad que ha tomado la yegua local como símbolo de esta zona de montaña frente a otros objetos o prácticas autóctonas.

El incipiente interés hacia la yegua de monte alavés por parte de la nueva comunidad rural contribuyó a la recuperación y mejora de esta raza. Desde el año 1984 hasta 1999, los ganaderos de la zona constituidos ya en asociación (Asgaequino) emprendieron un largo proceso de mejora genética de la especie local. Como resultado de lo anterior, la yegua de monte alavés pasó a denominarse Caballo de Monte del País Vasco proyecto que culminó en 1999 cuando esta raza se introdujo en el Catálogo de Razas Autóctonas del País Vasco. Este proyecto ganadero basado en primer lugar en el desarrollo morfológico de la raza, tenía como objetivo no sólo su recuperación sino también su refuncionalización como animal de abasto. Sin embargo, esta última estrategia se enfrentó ante importantes límites socioculturales a los que me remito más adelante.

La construcción metafórica de la comunidad postradicional de las zonas de montaña de Álava sobre la imagen de la yegua local ha resultado ser muy efectiva, ya que versa sobre una de las metáforas primordiales de la humanidad: la búsqueda de la propia identidad en el mundo animal. Las evocaciones y connotaciones condensadas por la yegua de monte y transferidas consiguientemente a la propia comunidad rural, remiten a aspectos tales como su total adaptabilidad a las exigencias climáticas y geográficas de la montaña, su capacidad para habitar y extraer de esta zona aquello que necesita para sobrevivir, la libre ocupación de este territorio de montaña, su condición gregaria y actitud de fidelidad hacia al grupo, su revitalización a pesar de haber permanecido en peligro de extinción durante mucho tiempo, etc.

La culminación del proyecto metafórico y consolidación final del ganadero, sin embargo, se ha visto fuertemente condicionada también por otro tipo de mensajes y

significados atribuidos históricamente a la especie equina en general y los cuales persisten aún en la actualidad. Me refiero al hecho de que el caballo, a lo largo de la historia, ha contribuido notablemente al desarrollo social, económico y cultural de la humanidad y como consecuencia de esta cercanía vital entre ambas especies, el caballo, al igual que las personas, ha permanecido en el lado de la cultura. Esta dicotomía original entre cultura *Vs.* naturaleza subyace en la controversia existente entre el proyecto ganadero y el identitario.

Como resultado de la cercanía vital entre la especie equina y la humana y la emoción derivada de aquella, la carne de este animal en nuestra sociedad es tabú. El tabú representa los límites de nuestra cultura que en el caso que nos ocupa se refiere a la prohibición de comernos entre nosotros o mejor dicho, comer aquello que nos representa. En este sentido, la aversión generalizada hacia la carne de caballo en nuestra sociedad constituye un importante mecanismo de mantenimiento del equilibrio y el orden social. En definitiva, la unión experimental y sentimental entre la especie humana y la equina forjada históricamente desde el Paleolítico promueve necesariamente, la constitución de su carne como un alimento prohibido. La lógica subyacente en todo esto es evitar el canibalismo que a pesar de ser metafórico, sin embargo, su eficacia simbólica favorece la reproducción social y el mantenimiento del orden dentro del grupo.

Todo lo anteriormente dicho respecto al tabú hacia la carne de caballo representa uno de los límites fundamentales para la consecución actual del proyecto ganadero en la zona de montaña de Álava. Por ello, a pesar de que la revitalización del Caballo de Monte del País Vasco como símbolo del lugar comenzó a producirse a mediados de la década de 1980, sin embargo, no fue hasta el año 2006 cuando se asentaron las bases para la refuncionalización y consiguiente reeconomización de la raza equina local. Para ello fue necesario que esa primera identificación de la comunidad local con el otro (el caballo) y consiguiente incorporación de este animal en el lado de la cultura dejara paso a la objetivación del mismo. La consolidación del Caballo de Monte del País Vasco como producto alimenticio (la carne de potro de la Montaña Alavesa) suponía un paso importante no sólo para el proyecto ganadero sino también para la culminación del identitario. La cosificación del caballo consiguiente a su constitución como producto alimenticio representa la victoria de la cultura sobre la naturaleza y la constitución final de la comunidad local en sujeto (*nosotros, cultura*) frente al Caballo de Monte del País

Vasco instituido ahora en objeto: la carne de potro autóctona (*otros, naturaleza*). A partir de la década de 1980 ambos discursos convivían en la Montaña Alavesa pero la incipiente relevancia que tomó el ganadero a partir del 2006 representó una importante trasgresión cultural como consecuencia del sentido histórico otorgado a la especie equina en esta zona. Así se explica el paso de la retradicionalización del Caballo de Monte del País Vasco a la reeconomización de la carne de potro en la Montaña Alavesa.

Tal y como se demuestra, la consolidación social de la carne de potro de monte como producto se enfrenta ante importantes resistencias de origen cultural. Por otro lado, la fiesta y especialmente su cualidad realizativa, representa un importante instrumento para el afianzamiento del proyecto identitario primero y después también del ganadero. Así, en 1993 se celebró por primera vez el Día del Caballo en la Montaña Alavesa en un pueblo de esta zona de montaña, Arlucea. Esta festividad, más tarde, en el año 2006, se transformó en La Carne de Potro en la Montaña Alavesa. El análisis de esta fiesta y más concretamente de su cambio estructural, ofrece un escenario privilegiado en el que poder explorar en qué ha consistido ese salto desde la retradicionalización de la yegua de monte alavés hasta la reeconomización de la carne de potro de monte en esta misma zona.

A finales de la década de 1980 asistimos en el medio rural alavés a la proliferación de numerosas festividades consistentes en la celebración comunitaria de un determinado símbolo local constituido entonces en patrimonio rural. La organización en el año 1993 del Día del Caballo en la Montaña Alavesa también respondía a esta misma lógica, la cual, consistía en la celebración ritual en torno a la yegua de monte alavés instituida como símbolo de la comunidad celebrante. El contexto de producción de la fiesta remitía a la reestructuración sociocultural de esta zona de montaña de Álava especialmente desfavorecida. Reestructuración que como ya sabemos, se basó en gran medida en la recuperación o invención patrimonial de los símbolos locales tradicionales más representativos. Así, desde el principio, el símbolo dominante de la fiesta, aquel que generaba la acción ritual y favorecía la interacción comunitaria, fue el caballo. En origen, la fiesta versaba sobre aquellos ejemplares de yegua de monte local que quedaban aún en la zona, aunque en poco tiempo la imagen central del evento se fue extendiendo al caballo en general. Incluso en las últimas ediciones, razas ligeras provenientes de fuera de la comarca tomaron la centralidad de la celebración teniendo mucho que ver este hecho con uno de los objetivos más importantes atribuidos a la

fiesta: fomentar su carácter lúdico y deportivo orientándolo hacia la promoción del turismo rural en la misma.

En el año 2006 el evento se transformó por completo. Esta transición desde el Día del Caballo en la Montaña Alavesa hasta La Carne de Potro en la Montaña Alavesa implicó el cambio de los objetivos, los símbolos centrales y la denominación de la fiesta. Aún así, no se trata de una celebración diferente sino de la adaptación de la primera a la demanda del sector ganadero y otros agentes de desarrollo local. El contexto del Día del Caballo en la Montaña Alavesa remite a la construcción metafórica de la comunidad postradicional sobre la imagen-signo de la yegua de monte primero y el Caballo de Monte del País Vasco después. Por el contrario, el contexto de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa antepone el criterio ganadero y remite a la proliferación del discurso de la calidad y el terruño. El paso de un modelo festivo a otro sólo fue posible gracias a la cosificación del caballo que en el caso concreto que nos ocupa, consiste en su afirmación como producto alimenticio: la carne de potro de la Montaña Alavesa. Con la constitución de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa como símbolo dominante de la fiesta se superó la centralidad que había tenido el caballo desde el origen de esta celebración ya que paradójicamente, resultaba contraproducente para el proyecto ganadero posmoderno. El Día del Caballo en la Montaña Alavesa, ante todo, dramatizaba la cercanía vital entre ambas especies y como consecuencia, acercaba al animal al terreno de la cultura (dentro del nosotros) alimentando así la sensación de canibalismo metafórico en el acto de ingerir su carne. Todo ello, claro está, porque el canibalismo es tabú en nuestra cultura. En cualquier caso, la motivación final y el verdadero sentido de la transformación de esta fiesta se aprecia más claramente en el análisis de los rituales centrales que constituyen cada uno de los dos eventos.

El ritual central del Día del Caballo en la Montaña Alavesa lo constituían los eventos lúdicos y deportivos (carreras, saltos, concurso morfológico y doma) realizados con caballos, los cuales tenían lugar a las afueras del núcleo rural. El animal componía, por lo tanto, el símbolo dominante del ritual por su capacidad para condensar emociones, normas y valores que favorecían la consecución del objetivo general de la fiesta: promover la construcción territorial administrativa mediante la celebración de la pertenencia a un lugar (el pueblo y la montaña) y una determinada comunidad al tiempo que esto, favorecía el desarrollo rural de la comarca, especialmente orientado hacia el turismo rural. El caballo es un animal que genera espectáculo como consecuencia de su

devenir histórico. El tipo de espectáculo generado por el caballo concretamente, se basa en la dramatización de la cercanía experimental y emotiva entre este animal y el nosotros. En definitiva, la ritualización del caballo como símbolo local contribuía a la construcción identitaria de las personas allí congregadas en torno al animal, estrategia basada en la ubicación de éste en el lado de la cultura. Este hecho, a pesar de ser favorable para la construcción metafórica de la comunidad postradicional en esta zona de montaña, sin embargo, resultaba totalmente contraproducente para la subjetivización de esa comunidad y consiguiente consolidación del caballo como producto alimenticio. En el Día del Caballo en la Montaña Alavesa convivían los dos discursos, el ganadero y el identitario, pero el ritual central del evento contribuía a reproducir el sentimiento de canibalismo en el acto de consumir carne de potro por lo que la estructura de la fiesta era contraproducente para la reeconomización de la carne de potro de la Montaña Alavesa.

La transferencia simbólica que hizo posible la transformación de la fiesta en el año 2006, estuvo especialmente orientada a satisfacer las necesidades del proyecto ganadero. Sin embargo, la objetivación de la carne de potro de la Montaña Alavesa también contribuyó a la reafirmación identitaria de la comunidad local ya que posibilitó la separación final entre cultura (nosotros, comunidad) y naturaleza (otros, caballos). A partir de aquella primera edición celebrada en el pueblo de Okina, el animal desapareció drásticamente del contexto festivo tomando su lugar la carne de potro, es decir, el producto. Sin embargo, la construcción de la carne de potro de la Montaña Alavesa como producto de calidad, como el resto del terruño, se basa, en gran medida en mantener su conexión con el lugar de producción. Esto se consiguió manteniendo unas cuantas yeguas y potros en los montes cercanos a Okina desde donde se podía apreciar sin dificultad los animales. Esta ocupación del lugar que consistió en ubicar al caballo autóctono en el monte y la carne de potro de la Montaña Alavesa en el pueblo, simboliza en sí misma el nuevo objetivo propuesto para este evento: construir esta carne como producto de calidad cuyo origen es la raza local, el Caballo de Monte del País Vasco y el paisaje propiamente montañoso de esta zona.

Por su parte, en el caso de la fiesta de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa, su ritual central es el Laboratorio o Salón del Gusto. El poder realizativo de éste es fundamental y estratégico para la consolidación del proyecto ganadero y la constitución final de la carne de potro como producto alimentario (objetización). El Laboratorio del

Gusto es un *ritual liminoide* (Turner 1982) en tanto que más allá de su cualidad comunicativa, ante todo, se caracteriza por la consecución de objetivos de carácter ideológico y económico. En primer lugar porque esta reunión comunitaria en torno a este determinado producto lo que busca es educar el gusto de manera colectiva con la intención de favorecer la superación de la aversión generalizada hacia esta carne. Este ritual se basa en la cualidad arbitraria y dinámica del gusto y en consecuencia, en el carácter reversible de la aversión colectiva hacia la carne de caballo en esta sociedad. La arbitrariedad y reversibilidad hablan sobre la posibilidad de incidir y cambiar el sentimiento negativo que genera la carne de potro en la actualidad. Esto es lo que busca, precisamente, el Laboratorio del Gusto como ritual central del evento. En cualquier caso, bajo el interés final de este cambio ideológico que se pretende conseguir mediante la fiesta prevalece, ante todo, el discurso ganadero el cual responde a la lógica del capital. Sin embargo, como consecuencia de la propia idiosincrasia del producto, la reeconomización de la carne de potro de la Montaña Alavesa corre paralelamente al sistema de mercado convencional abriéndose paso por otros canales alternativos o no convencionales. La creación de la comunidad del alimento de la carne de potro de la Montaña Alavesa y la introducción de este producto dentro de los canales de comercialización directa se basan en criterios de calidad tales como la conexión tradicional existente entre animal, lugar de producción (la montaña) y conocimiento popular adherido (comunidad local).

El carácter ‘liminoide’ del Laboratorio del Gusto también se observa en el hecho de que éste consista en la exposición pública de unas determinadas capacidades o representaciones. En este sentido, uno de los sujetos principales de este evento es la figura de la persona experta. Esta figura suele estar representada por personal técnico de diferentes áreas como la ingeniería agrícola, la cocina o el ámbito de la cultura y el patrimonio. Pero también, por los y las ganaderas que han dejado su rol de guardianes de la tradición imperante hasta mediados de la década de 1980 para convertirse en la actualidad en expertos productores de este artículo de calidad.

Además de las personas expertas, existe también otro tipo de protagonista en el ritual: la *audiencia* (Carlson 1996). La presencia de la audiencia constituida por todas aquellas personas que tras abonar 3€ acceden al recinto habilitado para esta actividad es fundamental para el desarrollo del ritual. La audiencia es indispensable, concretamente para la consolidación del objetivo final del ritual: el cambio en el gusto colectivo y la

consecuente superación de la aversión hacia la carne de potro como primer paso estratégico para promocionar este artículo como producto de calidad. El papel de la audiencia en el ritual en ningún caso es pasivo, la acción ejecutada por esta audiencia consiste en degustar los diferentes platos de carne de potro preparados siguiendo las indicaciones que los y las expertas ofrecen para ello desde la mesa presidencial. Alimentarse colectivamente en el contexto ritual constituye por sí mismo un importante acto performativo que contribuye a consolidar la *communitas* (Turner 1988). Aunque en este caso concreto, el potencial realizativo de este acto va mucho más allá de esto por diferentes razones. Las personas congregadas no sólo comen juntas sino que lo hacen a la vez, siguiendo una serie de pautas preestablecidas y cumplimentando después una ficha técnica donde deben reflejar las sensaciones experimentadas por medio del alimento. El objetivo de esta comida, por lo tanto, no es sólo reunir en torno a la mesa a la comunidad sino que también persigue otro más ambicioso que consiste en incidir y transformar su hábito alimentario. La igualdad y proximidad social de esta ‘communitas’ se consigue por el hecho de superar colectivamente una fuerte restricción alimentaria y ser participe, al mismo tiempo, de un importante cambio cultural. La comunidad se constituye en sujeto porque se reafirma colectivamente en contraposición al producto: la carne de potro de la Montaña Alavesa.

El Laboratorio del Gusto, como ritual central de la fiesta de La Carne de Potro de la Montaña Alavesa constituye una estrategia *glocal* en tanto que refleja la simultaneidad y la interpenetración de lo que convencionalmente se ha denominado lo local y lo global, lo universal y lo particular (Robertson 2003). La carne de potro de la Montaña Alavesa es un producto local y precisamente de esta conexión con su lugar de producción deriva en gran medida su calidad. Sin embargo, al mismo tiempo se trata de un producto globalizado ya que a partir del año 2006 la comunidad del alimento de la carne de potro de la Montaña Alavesa se introdujo dentro de la red de alimentos de la asociación gastronómica internacional, *Slow Food*. El Laboratorio del Gusto celebrado en el contexto festivo de La Carne de Potro de la Montaña Alavesa representa la identidad-proyecto entendida como una identidad en construcción. Ésta, que responde a la lógica de la glocalización, propone el desarrollo de estrategias locales como las emprendidas en las zonas de montaña de Álava al tiempo que hace uso de elementos culturales globales como los representados por *Slow Food*. Todo ello, bajo la premisa final que afirma que la búsqueda de soluciones localizadas a problemas localizados

producirá, al final, resultados globales. El objetivo final es construir nuevas formas de relaciones comunitarias y prácticas democráticas que contribuyan a reestructurar la sociedad desde esta perspectiva glocalista (Moreno 1997).

En definitiva, el Laboratorio del Gusto de la carne de potro de la Montaña Alavesa como ritual central de la fiesta es un acto performativo que dramatiza efectivamente la realidad mundial actual a partir del caso concreto de un determinado producto alimenticio. Esta práctica muestra la combinación empírica entre una tendencia hacia la homogeneización y otra hacia la heterogeneización que se hace especialmente patente en el medio rural posmoderno con estrategias como la analizada en este trabajo: la revitalización de la raza de caballo autóctono de las zonas de montaña de Álava y su refuncionalización como estrategia de desarrollo local.

Resumiendo, la patrimonialización de elementos tangibles e intangibles procedentes del medio rural es una poderosa estrategia para favorecer el desarrollo de estas zonas. Los alimentos locales o productos de la tierra representan un importante icono en este sentido. En este caso, el poder evocador del lugar y el conocimiento tradicional adherido al propio alimento lo convierten en un elemento simbólico y patrimonial excepcional. Sin embargo, en el caso de la alimentación y más concretamente, de la carne, entran en juego otros mensajes y sentimientos que derivan de la relación establecida entre esa determinada cultura y el animal en cuestión.

La identificación tanto individual como colectiva con el reino animal es un hecho universal, lo que varía en cada lugar son los sujetos, la forma y el contenido que toma esta identificación. En el caso concreto aquí estudiado, la comunidad de las zonas de montaña de Álava, su desarrollo histórico ha estado profundamente ligado al de la yegua de monte alavés, raza autóctona de esta determinada área cultural. Por ello, la revitalización de este símbolo local durante la reestructuración sociocultural de esta zona rural a partir de la década de 1980, favoreció notablemente la constitución identitaria de la comunidad postradicional. Sin embargo, el enaltecimiento del carácter simbólico e identitario del Caballo de Monte del País Vasco no favoreció del todo al proyecto ganadero (económico) e incluso, en algunos aspectos llegó a perjudicarlo. La reafirmación de la conexión del caballo autóctono con el paisaje y la comunidad local favoreció la constitución de la carne de potro de la Montaña Alavesa como producto de la tierra pero al mismo tiempo, contribuyó notablemente a reproducir la aversión hacia este alimento ya que ese mismo discurso, favorecía la ubicación del caballo en el lado

de la cultura. El caballo ha posibilitado a lo largo de la historia el desarrollo económico, social y cultural de numerosas culturas y en consecuencia, las personas hemos dotado a este animal de muchas y variadas cualidades humanas. Esta humanidad atribuida al caballo resulta contraproducente para el proyecto ganadero ya que el acto de ingerir su carne genera un sentimiento de canibalismo metafórico. Por ello, la estrategia recientemente creada y dirigida a promocionar la carne de potro de la Montaña Alavesa se basa en un discurso específico de construcción de este producto que consiste en resaltar tanto su calidad como producto del lugar como su idoneidad para el consumo humano.

La promoción de la carne de potro de la Montaña Alavesa comienza por intentar eliminar el tabú hacia la misma. En tanto que el tabú proviene de la cercanía vital entre ambas especies, la humana y la equina, la estrategia emprendida en este sentido tiene como objetivo recuperar la dicotomía clásica entre cultura (persona) y naturaleza (caballo). Esta objetivación del animal, sin embargo, se debe realizar sin perder su conexión con el lugar y la tradición que son los dos elementos que dotan de calidad al producto.

El estudio de la fiesta que se celebra anualmente en la zona desde el año 1993, ofrece un marco analítico incomparable. La fiesta del Día del Caballo primero y La Carne de Potro de la Montaña Alavesa después, condensa en sí misma los objetivos y estrategias emprendidas por la comunidad local respecto a la construcción del Caballo de Monte del País Vasco como símbolo local así como la constitución de la carne de potro como producto de calidad. Todo ello gracias al mensaje transmitido por cada uno de los símbolos dominantes que la constituyen; el caballo (el animal) y la carne de potro (el producto).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros, capítulos de libro y artículos

- Abad, M. (1999). *El caballo en la historia de España*. Leon: Universidad de Leon.
- Aguilar, E. (1996). Campesinos. En Prat, J. & Martínez, A. (Eds.), *Ensayos de antropología cultural* (114-126). Barcelona: Ariel.
- Aguirre, A. (1993). La etnografía en el País Vasco. En Calvo I Calvo, Ll. (Ed.), *Aportacions a la història de l'antropologia catalana i hispànica* (221-234). Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Altuna, B. (2003). *Euskaldun fededun*. Irun: Editorial Alberdania.
- Altuna, J. (1978). Arte prehistórico. En Barandiaran, J.M. (Dir.), *Euskalduna. La etnia vasca, Volumen 1*, 17-27. Donostia: Editorial Etor.
- (1984). La prehistoria vasca. En Barandiaran, J.M. (Dir.), *Euskaldunak. Euskal Etnia, Volumen 1*, 1-14. Donostia: Editorial Etor.
- Ander-Egg, E. (2003). *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad*. Buenos Aires: Lumen.
- Anzuola, O. (Mayo 2006). Muchas 'novias' para la quinta de los 'D'. *Mendialdea. Revista de Información de la Montaña Alavesa* (nº 53), 29.
- Aranzadi, T. (1889). *El pueblo euskalduna*. Donostia: Diputación Foral de Guipúzcoa.
- Arbulu, M.J. (1988). *Vías de comercialización de la carne de caballo en el País Vasco*. (Trabajo fin de carrera, inédito). Ingeniera Técnica en Explotaciones Agropecuarias; Escuela Universitaria de Ingeniería Técnica Agrícola, Pamplona.
- Arciniega, A. & Ferreras, G. (1935). El caballo vasco. Su origen y relaciones con el caballo oriental y occidental. *Zootecnia Ganadería Vasca, Volumen 1*, 51-199.
- Armentia, F. (2003). Pasado inmediato y presente de la Montaña Alavesa. En Díaz de Durana, J.R. & Villanueva, E. (Eds.), *Pasado y Presente de la Montaña Alavesa* (109-117). Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Asenjo, I. & Fernandez de Labastida, I. (2007) El conocimiento del medio natural y social. La dimensión sociocultural de Vasconia: la comunidad de la lengua vasca y los rasgos culturales básicos. *Cuerpo de maestros de Educación Primaria* (109-139). Sevilla: Editorial MAD.
- Auge, M. (1995). *Los 'no lugares' Espacios del anonimato*. Gedisa: Barcelona.
- Azcona, J. (1988). Coordinadas culturales: tiempo y espacio. En Azcona, J., *Para comprender la antropología* (193-245). Estella: Verbo Divino.
- Barandiaran, J. (1969). Bosquejo de un atlas etnográfico del pueblo vasco. Trabajos preliminares. *Etnología y tradiciones populares* (53-57). Zaragoza: Diputación Foral de Zaragoza
- [1972 (1934)]. *Lehen euskal gizona*. Donostia: Editorial Lur.
- Barandiaran, J. & Manterola, A (Dir.). (2000a). *Atlas etnográfico de vasconia*. Derio: Instituto Labayru.

- (2000b). *Atlas Etnográfico de Vasconia. Ganadería y Pastoreo*. Bilbo: Gobierno Vasco.
- Barrio, J.M. (1996). *Espacio y estructura social: análisis y reflexión para la acción social y el desarrollo comunitario*. Salamanca: Amarú.
- Becerro de Bengoa, R. (1877). *El libro de Alava*. Gasteiz: Centro literario vascongado.
- (1885). *El romancero alabés*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Bérard, L. & Contreras, J. & Marchenay, Ph. (1996). Presentación. *Agricultura y Sociedad* (Nº 80-81), 13-27. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Berger, J. (1980). Why look at animals?. En Berger, J. *About looking* (1-26). London: Writers and Readers.
- Berger, P. (2002). Las dinámicas culturales de la globalización. En Berger, P. & Huntington, S. *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo* (13-29). Barcelona: Paidós.
- Blasco, A. (2004). *Informe preliminar sobre la evolución histórica en Álava del nematodo del quiste (Globodera sp) en parcelas de patata de siembra* (Manuscrito inédito). Servicio de Semillas del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.
- Bohannan, P. & Glazer, M. (1998). Ecología cultural y teorías neoevolutivas. En Bohannan, P. & Glazer, M. (Eds.), *Antropología lecturas* (329-419). Madrid: McGraw Hill.
- Bonfil, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En Rojas, F. (Comp.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* (131-145). San Jose de Costa Rica: FLACSO.
- Bonte, P. & Izard, M. (Dir.). (1996). *Diccionario Akal de Etnografía y Antropología*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Buxadé, C. (1996). Producciones equinas y de ganado de lidia. En Buxadé, C. (Comp.), *Zootecnia: bases de producción animal* (13-199). Madrid: Ediciones Mundi Prensa.
- Caldentey, P. & Gómez, A.C. (1996). Productos típicos, territorio y competitividad. *Agricultura y Sociedad* (Nº 80-81), 57-82. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Caplan, P. (1997). Approaches to the study of food, health and identity. En Caplan, P. (Ed.), *Food, health and identity* (1-31). London: Routledge.
- Carlson, M. (1996). *Performance; a critical introduction*. Londres: Routledge.
- Cátedra, M. (1996). Símbolos. En Prat, J. & Martínez, A. *Ensayos de Antropología Cultural* (187-196). Barcelona: Ariel.
- Caro Baroja, J. (1963). Barandiaran y la conciencia colectiva del pueblo vasco. En VV.AA. *Homenaje a Don José Miguel de Barandiaran: una jornada cultural en compañía del maestro* (11-26). Donostia: Auñamendi.
- (1971). *Los Vascos*. Madrid: Ediciones ISTMO.
- Castells, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.
- Celigueta, M.A. (1997). *Ermitas en la Montaña Alavesa y en Treviño: estudio histórico-geográfico y artístico*. Universidad Pública del País Vasco: Bilbo.
- Coffey, A. & Atkinson, P. (2005). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Alicante Universidad de Alicante.

- Comas D'Argermir, D. & Pujadas, J. (1985). *Aladradas y güellas*. Barcelona: Anthropos.
- Contreras, J. (1991). Estratificación social y relaciones de poder. En Prat, J. & Martínez, U. & Contreras, J. & Moreno, I. (Eds.), *Antropología de los pueblos de España* (499-601). Madrid: Taurus.
- Contreras, J. (Comp.). (1995). *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Contreras, J. & Gracia, M. (2005). *Alimentación y cultural*. Barcelona: Ariel.
- Cooke, L. & Haworth, C & Wardle J. (2007). Genetic and environmental influences on children's food neophobia. *American Journal of Clinical Nutrition*, (Nº 86), 428-433.
- Crawford, J. (1982). *Mujeres vascas: estudio de la relación entre estructura familiar y personalidad*. Gasteiz: Eusko Jaurlaritz.
- Díaz de Durana, J.R. & Villanueva, E. (Eds.). (2003). *Pasado y Presente de la Montaña Alavesa*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- (1995). Lo comestible y sus percepciones. En Contreras, J. (Comp.), *Alimentación y cultura. Necesidades, gusto y costumbres* (171-197). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- (2006). Los animales terrestres; puros e impuros. En Douglas, M. *El Levítico como literatura* (159-174). Barcelona: Gedisa.
- Douglass, W. (1973). *Muerte en Murélag. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Barcelona: Editorial Barral.
- (1977). *Echalar y Murélag, oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. Donostia: Editorial Auñamendi.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Eco, H. (2001). *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Egurcegui, J (2002). *Ohitura (Nº9). Arlucea. Apuntes etnográficos de un pueblo alavés*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Ehrich, R.W. & Henderson, G.M. (1974). Área Cultural. En Sills, D.L. (Dir), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (521-523). Madrid: Aguilar.
- Eliade, M. (1960). *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- Elorza, J.C. (1970). Un posible centro de culto a Epona en la provincia de Álava. *Estudios de Arqueología Alavesa* Vol. 4, 275-282. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Esnaola, J. de. (1982). *En la Montaña Alavesa*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Espeitx, E. (1996). Los nuevos consumidores o las nuevas relaciones entre campo y ciudad a través de los productos de la tierra. *Agricultura y Sociedad* (Nº 80, 81), 83-116. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- (1998). El valor simbólico de los alimentos: el caso de la leche. *Alimentación y cultura: actas del Congreso Internacional* (451-471). Madrid: Museo Nacional de Antropología.

- (2003). *La construcció d'un discurs alimentari: el cas dels productes de la terra*. (Tesis doctoral, inédita). Departamento de antropología social e historia de América y África; Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Fernandez, J. (1986). The Mission of Metaphor in Expressive Culture. En Fernandez, J. *Persuasions and Performances: the Play of Tropes in Culture* (28-70). Bloomington: Indiana University Press.
- Fernandez de Larrinoa, K. (1991). *Hitzak, denbora eta espazioa: zabalera geografikoaren eta sozialaren pertzepzioa baserrian eguneroko hizkuntzan*. Donostia: Elkar
- (1993). Nekazal gizartea eta antzerki herrikoia Pirineotako haran batean. *Zainak Cuadernos de Antropología* (Nº9). 11-195. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- (1997). Jai eta ospakizunaren antropologiari buruz zenbait ohar. *Antoine d'Abbadie 1897-1997 Congrès International*, 361-366. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- (Ed.). (1998). *Sociedad rural: desarrollo y bienestar*. Gasteiz: Escuela Universitaria de Trabajo Social- UPV
- (Dir.). (1999). *La cosecha pendiente: de la intervención económica a la infraestructura cultural y comunitaria en el medio rural*. Madrid: Los libros de la catarata.
- (Dir.). (2003). *Sabor de Antaño. Notas sobre identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural*. Gasteiz: Escuela Universitaria de Trabajo Social - UPV
- (2008). Acompañar a las vacas: breve descripción de una fiesta de la trashumancia estival a los pastos de montaña pirenaicos y diseño de un marco de análisis desde la antropología sociocultural. *Jentilbaratz* (Nº 11), 177-196. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Fernandez de Larrinoa, K. & Fernandez de Labastida, I. (2003). Vinculaciones culturales. En Ortiz de Zarate, J.M. (Dir.). *Informe sobre las vinculaciones históricas, culturales, sociales y económicas de Treviño y Álava* (151-206). Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Fillat, F. (Coord.). (1988). Sistemas ganaderos de montaña. *Agricultura y Sociedad* (Nº 46), 119-190. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Fischler, C. (1995). *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.
- Fonte, M. (1991). Aspectos sociales y simbólicos en el funcionamiento del sistema alimentario. *Agricultura y Sociedad* (Nº 60), 165-183. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Fullola I Pericot, J. M. & Nadal Lorenzo, J. (2005). *Introducción a la prehistoria. La evolución de la cultura humana*. Barcelona: Editoria UOC.
- García, J.L. (1976). *Antropología del territorio*. Madrid: Ediciones Josefina Betancor.
- García Dory, M.A. (1980). La utilización de las razas autóctonas en los ecosistemas regionales como factor de ahorro energético en la ganadería española. *Agricultura y Sociedad* (Nº 15), 116-162. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Garayo Urruela, J. Mª. (1991). Las comunidades de montes en Álava. *Narria, estudios de artes y costumbres populares* (Nº 53-54), 13-22. Madrid.
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gennep, A. V. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

- Giddens, A. (1997). Vivir en una sociedad postradicional. En Beck, U. & Giddens, A. & Lash, S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social modernos* (75-136). Madrid: Alianza.
- Gil, F. & Filloy, I. (1993). *Cuadrilla de Campezo-Montaña Alavesa*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Gomez García, P. (2003). La sociedad informacional frente a la crisis de la humanidad. *Gazeta de Antropología*, (Nº 19) (http://www.ugr.es/~pwlac/G19_06Pedro_Gomez_Garcia.html).
- Gomez Pellon, E. (1999). Patrimonio cultural, patrimonio etnográfico y antropología social. *VIII Congreso de Antropología* Vol. 7, 17-30. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxía.
- Gomez Tabanera, J.M. (1980). *La caza en la prehistoria (Asturias, Cantabria, Euskal Herria)*. Madrid: Editorial Istmo.
- Gonzalez Salazar, J.A. (1975-1976). Grupo doméstico en Bernedo. *Anuario de Eusko Folklore* T. XXVI., 169-199. Donostia: Sociedad de Ciencias Aranzadi.
- (1979). La alimentación en Bernedo. *Anuario de Eusko Folklore* T. XXVIII, 65-82. Donostia: Sociedad de Ciencias Aranzadi.
- (1984). Fiestas en la comarca de Bernedo. *Ohitura* (Nº 2), 81-107. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- (1986). *Cuadernos de toponimia 2. Toponimia de la Montaña Alavesa*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- (1992-1993). Ritos de pasaje, la muerte en la comarca de Bernedo (Álava). *Anuario de Eusko Folklore* T. XXXVIII, 9-40. Donostia: Sociedad de ciencias de Aranzadi.
- (2006). *Ohitura* (Nº 11). *Montaña Alavesa. Comunidades y pastores*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Goody, J. (1995). *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa.
- Gracia, M. (1996). Antropología de la alimentación. En Prat, J. (Ed.) *Ensayos de antropología cultural* (382-392). Barcelona: Ariel.
- Grande, J. (2003). Desarrollo rural: ¿problemática económica o proceso cultural?. En Fernandez de Larrinoa, K. (Ed.), *Sabor de Antaño. Notas sobre identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural* (299-317). Vitoria-Gasteiz: Escuela Universitaria de Trabajo Social.
- Greenwood, D. (1998). *Hondarribia. Riqueza ingrata (comercialización y colapso de la agricultura)*. Bilbo: Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Harris, M. (1989). *Bueno para comer*. Madrid: Alianza.
- Hartley Edwards, E. (1992). *El gran libro del caballo*. Madrid: El País Aguilar.
- (2002). *La gran enciclopedia del caballo*. Barcelona: Ediciones Blume.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2002). Introducción: inventando tradiciones. En Hobsbawm, E. & Ranger, T. *La invención de la tradición* (7-22). Barcelona: Crítica.
- Impelluso, L. (2003). *La naturaleza y sus símbolos. Plantas, flores y animales*. Barcelona: Electa.
- Kotakk, P. C. (1997). *Antropología cultural*. Madrid: McGrawHill.
- Landazuri, F. J. (1926-1930). *Historia de Álava*. Gasteiz: Diputación Provincial de Álava.
- Leizaola, F. (1984). Cultura pastoril. *Euskaldunak. Euskal Etnia I*, 65-96. Donostia: Editorial Etor.

- Leroi- Gourhan, A. (1984). *Símbolos, artes y creencias*. Madrid: Editorial Istmo.
- (1994). *Las religiones de la prehistoria*. Barcelona: Alertes Editorial.
- Lêvêque, P. (1997). *Bestias, dioses y hombres. El imaginario de las primeras religiones*. Huelva: Universidad Pública de Huelva.
- Levi-Strauss, C. [1997 (1965)]. The culinary triangle. En Counihan, C. & Van Esterik, P. (Ed.), *Food and Culture* (28-35). New York: Routledge.
- Lillo, M. & Vizcaya, M.A. (2002). Origen y desarrollo de los hábitos y costumbres alimentarias como recurso sociocultural del ser humano: una aproximación de la historia y la antropología de los cuidados de la alimentación. *Revista de enfermería y humanidades* (Nº 11), 61-65.
- Llanos, A. (1967). En torno al bajorrelieve de Marquinez (Álava). *Estudios de Arqueología Alavesa* Vol. 2, 187-194. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- López, J. (2003). Algunas consideraciones metodológicas en los trabajos de campo en antropología de la alimentación. Experiencias con mayas-ch'orti' del oriente de Guatemala. *Revista de Antropología Social* Vol. 12, 223-241.
- Lopez de Guereñu Galarraga, G. (1957). La caza en la Montaña Alavesa. *Munibe* Vol. 9 (Nº4), 226-262. Donostia: Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País.
- (1963-1964). Folklore en la Montaña Alavesa. *Anuario de Eusko Folklore* T. XX, 25-79. Donostia: Grupo de Ciencias Naturales de Aranzadi.
- (1970). *Calendario alavés. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones*. Gasteiz: Instituto Sancho el Sabio.
- (1972). La ganadería en la Montaña Alavesa. *Revista de Dialectología y tradiciones populares* T. XXVIII, 85-122. Madrid: Departamento de dialectología y tradiciones populares.
- (1981). *Ohitura* (Nº 0). *Apellaniz. Pasado y presente de un pueblo alavés*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- (1985). La arriería en Álava. *Ohitura* (Nº3), 7-35. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Lovell, N. (Ed.). (1998). *Locality and belonging* (1-23). London: Routledge.
- Lozano, G. (1926). *Ganadería caballar en Navarra*. Madrid: Asociación General de Ganaderos.
- Madrid Ruiz, F. (2003). Recursos y actividades económicas de la Montaña Alavesa. En Díaz de Durana, J.R. & Villanueva, E. (Eds.), *Pasado y Presente de la Montaña Alavesa* (95-107). Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Martí I Perez, J. (1999). La tradición evocada: folklore y folklorismo. En Gomez Pellon, E. & Díaz Viana, L. & Martí I Perez, J. & Azurmendi, M. *Tradición oral* (81-108). Estella: Senda.
- Martínez Montoya, J. (1994). *Informe Técnico* (Nº 55). *Los nuevos usos del espacio rural. Trabajo de investigación socioeconómica y cultural de Valles Alaveses y de la Montaña Alavesa*. Gasteiz: Gobierno Vasco.
- (1996). *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural (Valle de Arana)*. Bilbo: Desclée de Brouwer.
- (1997). La montaña como espacio privilegiado de identificación sociocultural. *Zainak* (Nº 14), 97-115. Donostia: Eusko-Ikaskuntza.

- (2001a). La fiesta, rito de celebración de las identidades. *Euskonews&media*. Donostia: Eusko Ikaskuntza (<http://www.euskomedia.org/euskonews/0110001005C>).
 - (2001b). La nueva ruralidad. De la comunidad a lo local. *Inguruak, Sociología eta Zientzia Politikoaren euskal aldizkaria* (Nº 30), 205-216 .
 - (2002). *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Gasteiz: Servicio de publicaciones del Gobierno Vasco.
 - (2003). La plaza como lugar de representación/reproducción de la conciencia colectiva. Fiestas de verano en la Montaña Alavesa (Arabako Mendialdea). En Fernandez de Larrinoa, K. (Ed.). *Sabor de antaño: notas sobre identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural* (69-132). Gasteiz: Escuela Universitaria de Trabajo Social-UPV.
 - (2005). Rituales performativos y reconstrucción de la vida local. *Ankulegi* (Nº 9), 59-72.
- Martínez y Montes, V. (1863). Del uso de la carne de caballo como alimento. *Boletín de la Sociedad Económica de Amigos del País de Málaga* (Nº 35), 168-176.
- Marvin, G. (2005). Guest Editor's. Introduction: seeing, looking, watching, observing nonhuman animals. *Society & Animals* (Nº13), 1-11.
- Meaza, G. (2004). *Euskal Gaiak. Euskal Herriko Geografia*. Bilbo: Ibaizabal.
- Mendez, L. (1995). *Antropología de la producción artística*. Madrid: Síntesis.
- Monreal, P. & Gimeno, C. (Coed.). (1999). *La controversia del desarrollo: críticas desde la antropología*. Madrid: Catarata.
- Montllor I Serrats, J. (1979). Contribución al análisis histórico de la ganadería española 1865-1929 (segunda parte). *Agricultura y Sociedad* (Nº 10), 106-169. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Moreno, I. (1997). El patrimonio cultural como capital simbólico: valorización/uso. *Anuario Etnológico de Andalucía* (325-330). Sevilla: Junta de Andalucía.
- (1999). Globalización, identidades colectivas y antropología. *VIII. Congreso de Antropología: las identidades y las tensiones culturales*, 95-137. Santiago de Compostela.
- Muller, P. (1981). La ideología de la modernidad y las luchas campesinas. *Agricultura y Sociedad* (Nº 20), 299-322. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Nogué I Font, J. (1988). El fenómeno neorrural. *Agricultura y Sociedad* (Nº 47), 145-175. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Nogueiras, L.M. (1996). *La práctica y la teoría del desarrollo comunitario: descripción de un modelo*. Madrid: Nárcea.
- Oliva, J. & Camarero, L. A. (2002). *Paisajes sociales y metáforas del lugar*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Ortiz de Orruño, J.M. (Dir.). (2003). *Informe sobre las vinculaciones históricas, culturales, sociales y económicas de Treviño y Álava*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Ortiz de Urbina, E. (2006). Procesos culturales y estructuras de poblamiento en el I. milenio a. C. El Bronce final y la Edad del Hierro. En Barruso, P. & Lema, J.A. (Coord.), *Historia del País Vasco. Prehistoria y Antigüedad* (141-166). Donostia: Editorial Hiria.
- Ott, S. (1981) *The circle of mountains. A basque sheperding community*. Oxford: Clarendon press.

- (1994). *Artzai komunitate euskalduna*. Donostia: Editorial Gaiak.
- Palacios, V. (1994). *Inventario de arquitectura rural alavesa. Tomo IV. Montaña Alavesa*. Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Peñalver, X. (1999). *Sobre el origen de los vascos*. Donostia: Editorial Txertoa.
- Perez, B. & Carrillo, E. (Coord.). (2000). *Desarrollo local: manual de uso*. Madrid: ESIC.
- Prats, Ll. (1996). Antropología y patrimonio. Prat, J. & Martínez, A. (Eds.), *Ensayos de antropología cultural* (294-303). Barcelona: Ariel.
- (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Rees, L. (2000). *La mente del caballo*. Ávila: Noticias S.L.
- (2004). *La historia del caballo*. (Manuscrito no publicado).
- Rist, A. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: La catarata.
- Robertson, R. (2003). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad. En Monedero, J.C. (Coord.). *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización* (261-284). Madrid: Trotta.
- Rodriguez, B. & Trabada, X.E. (1991). De la ciudad al campo: el fenómeno social neorruralista en España. *Política y sociedad* (Nº 9), 73-86. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Roma, J. (1996). Fiestas. En Prat, J. & Martínez, A. *Ensayos de antropología cultural* (204-213). Barcelona: Ariel.
- Rossi, I. & O'Higgins, E. (1981). *Teorías de la cultura y métodos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Rozin, P. (1995). Perspectivas psicobiológicas sobre las preferencias y las aversiones alimentarias. En Contreras, J. *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres* (85-110). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Ruiz Urretarazu, E. (1985). La distribución de los terrenos comunales en Álava. *Lurralde. Investigación y espacio* (Nº 8), 189-196.
- Ruiz de Gordoia, J. (1981). *La patata de Álava: historia, plagas y enfermedades*. Vitoria-Gasteiz: Caja Provincial de Ahorros de Álava.
- Ruiz de Zarate, E. (1999). *Caracterización del sistema de producción del Caballo de Monte del País Vasco- Euskal Herriko Mendiko Zaldia en Álava*. (Trabajo fin de carrera, inédito). Ingeniera Técnica en Explotaciones Agrarias; Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos; Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
- Sack, R. D. (1997). *Homo geographicus. A framework for action, awareness and moral concern*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Saez, J.A. (1998). *Nosotros Los Vascos T. II*. Bilbo: Lur argitaletxea.
- Sahlins, M. (1988). Preferencia y tabú alimentarios respecto de los animales domésticos en los Estados Unidos. En Sahlins, M. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* (166-178). Barcelona: Gedisa.
- Santana, A. (2003). Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran. En Fernandez de Larrinoa, K. (Ed.). *Sabor de Antaño: notas sobre la identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural* (329-350). Navarra: Pamiela.

- Sapir, E. [1999 (1934)]. Symbolism. En Sapir, P. & Bright, W. (Coed.). *Collected works of Edward Sapir* (319-325). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Sarries, M.V. (2005). *Carcass morphological characteristics and meat quality of the Burguete foal - Características conformacionales de la canal y calidad de la carne de potro de raza Burguete*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- Sarries, M. & Beriain, M.J. (2005). Carcass characteristics and meat quality of male and female foals. *Meat Science* (Nº 70), 141-152.
- Sarries, M.V. & Muray, B.E. & Troy, D. & Beriain, M.J. (2006). Intramuscular and subcutaneous lipid fatty acid profile composition in male and female foals. *Meat Science*. (Nº 72), 475-485.
- Scott, J. C. (1988). Peasant moral economy as a subsistence ethic. En Shanin, T. *Peasants and peasant societies* (304-309). London: Penguin.
- Sebastián, S. [1986 (1587)]. *El fisiólogo*. Madrid: Ediciones Tuero.
- Sevilla-Guzman, E. & Perez Yruela, M. (1976). Para una definición sociológica del campesinado. *Agricultura y Sociedad* (Nº 1), 16-39. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Shankman, P. (Feb. 1969). Le Rôti et le Bouilli: Lévi-Strauss' theory of cannibalism. *American Anthropologist* Vol. 71 (Nº1), 54-69.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. Boston: Faber and Faber.
- Soletto Garcia, C. (2003). El sistema natural y el medio humano de la Montaña Alavesa. En Díaz de Durana, J.R. & Villanueva, E. (Eds.), *Pasado y presente de la Montaña Alavesa* (83-93). Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Sollube, I. (1969). *Geografía del País Vasco*. Donostia: Editorial Auñamendi.
- Sorre, M. (1949). *Los Pirineos*. Barcelona: Juventud.
- Sumpsí, J.M. (1982). La crisis de la agricultura moderna. *Agricultura y Sociedad* (Nº 25), 186-193. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- Tambiah, S. (1969). Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology* (Nº4), 423-459.
- Theodorson, G.A. (1974). *Estudios de ecología humana*. Barcelona: Labor.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- (1982). Liminal to Liminoid. En Turner, V. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (20-60). New York: Performing Arts Journal Publications.
- (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Valle, T. del (Dir.) & Begiristain, J.M. (Coautor). (1985). *Mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.
- Velasco, H. (1996). La difuminación del ritual en las sociedades modernas. *Revista de Occidente* (Nº 184), 103-124.
- Viola, A.(1999). *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.
- Violant I Simorra, R. (1949). *El Pirineo Español: vidas, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Barcelona: Alta Fulla.
- Zulaika, J. (1988). *Basque violence: metaphor and sacrament*. Reno: University of Nevada.
- (1996). *Del cromañon al carnaval*. Donostia: Editorial Erein.

Zuñiga, M.R. & Ruiz, J. & Soria, R. (1980). El desarrollo ganadero español. Un modelo dependiente y desequilibrado. *Agricultura y sociedad* (Nº 14), 165-194. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Leyes, normas y documentos técnicos

Ámbito europeo

REGLAMENTO (CEE) Nº 827/1968 por el que se establece la organización común de mercados para determinados productos enumerados en el Anexo II del Tratado

Ámbito estatal

LEY 55/1980, de 11 de noviembre, de montes vecinales en mano común. Boletín Oficial del Estado nº 280 (21 de noviembre de 1980).

MARM. (junio 2008). *El sector equino en cifras. Principales indicadores económicos en 2007*.

REAL DECRETO, 1682/1997 de 7 de noviembre, por el que se actualiza el Catálogo Oficial de Razas de Ganado de España. Boletín Oficial del Estado nº 279 (21 de noviembre de 1997).

REAL DECRETO, 1581/2006, de 22 de diciembre, por el que se modifica el Real Decreto 1200/2005, de 10 de octubre, por el que se establecen las bases reguladoras de las subvenciones estatales destinadas al sector equino. Boletín Oficial del Estado nº 17 (19 de enero de 2007).

REAL DECRETO, 662/2007, de 25 de mayo, sobre selección y reproducción de ganado equino de razas puras. Boletín Oficial del Estado nº 138 (9 de junio de 2007).

ORDEN del 3 marzo de 2000 por la que se dispone la inclusión de dos razas nuevas en el catálogo oficial de razas puras. Boletín Oficial del Estado nº 69 (21 de marzo de 2000).

Ámbito autonómico

LEY 10/1998, de 8 de abril, de Desarrollo Rural. Boletín Oficial del País Vasco nº 80 (4 de mayo de 1998).

INVENTARIO FORESTAL CAE 2005. Gobierno Vasco; Departamento de Medio Ambiente, Planificación Territorial, Agricultura y Pesca. Recuperado de: http://www.nasdap.ejgv.euskadi.net/r5015135/es/contenidos/informacion/inventario_forestal_index/es_dapa/inventario_forestal_index.html

ORDEN del 21 de julio de 1999, reglamentación específica de la raza equina Caballo de Monte del País Vasco. Boletín Oficial del País Vasco nº 155 (16 de agosto de 1999).

PLAN FORESTAL VASCO 1994-2030 del Gobierno Vasco. Recuperado de:
<http://www.nekanet.net/Naturaleza/forestal/planforestal/presentacion.htm>

Ámbito provincial

ASGAEQUINO. (1990, 2003, 2004, 2005 y 2006) *Memoria de actividades*. (Documento técnico inédito).
- *Estudio de viabilidad de un cebadero para la asociación Asgaequino*. (Documento técnico inédito).

DECRETO FORAL 50/2005, del Consejo de Diputados de 2 de agosto que aprueba las bases de concesión de las líneas de ayudas para el fomento de métodos de producción agraria compatibles con las exigencias del medio ambiente y la conservación de los recursos naturales en el Territorio Histórico de Álava. Boletín del Territorio Histórico de Álava nº 98 (2 de septiembre de 2005).

DECRETO FORAL 58/2007, del Consejo de Diputados de 24 de julio que modifica el Decreto Foral 87/2006 de 28 de diciembre, sobre bases de concesión de ayudas para mejora de las distintas especies ganaderas del Territorio Histórico de Álava. Boletín del Territorio Histórico nº 92 (3 de agosto de 2007).

DIPUTACIÓN FORAL DE ÁLAVA. *Nomenclator Foral de Álava*. Diputación Foral de Álava; Vitoria-Gasteiz (1982; 1983; 1990; 1993).

IKERFEL (1990). Investigaciones sociológicas y estudios de mercado. *Promoción el caballo en Euskadi*. Departamento de Agricultura y Pesca, Gobierno Vasco. (Documento técnico inédito).

NORMA FORAL 62/1989, de 20 de noviembre, sobre procedimiento de constitución, régimen jurídico y funcionamiento de las Hermandades de Servicios de Municipios y Concejos de Álava. Boletín del Territorio Histórico de Álava nº 141 (4 de diciembre de 1989).

MEMORIA. (1992). *Día del Caballo de la Montaña Alavesa*. Arlucea. (Documento técnico inédito).

Sitios electrónicos

CUADRILLA DE CAMPEZO. Disponible en:

<http://www.montanaalavesa.com>

DIPUTACIÓN FORAL DE ÁLAVA. Disponible en:

<http://www.alava.net>

DICCIONARIO REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

www.rae.es

EUSTAT. Instituto Vasco de Estadística. Disponible en:

<http://www.eustat.es>

FAO. Food and Agricultura Organization. Disponible en:

<http://www.fao.org>

FAOSTAT. Food and Agricultura Organization of United Narions. Disponible en:

<http://www.faostat.org>

FUNDACIÓN KALITATEA. Disponible en:

<http://www.euskolabel.net>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Disponible en:

<http://www.ine.es>

MARM. Ministerio de Medio Ambiente y del Medio Rural y Marino. Disponible en:

<http://www.marm.es>

P&M Equitación. Pasión por los caballos. Disponible en:

<http://www.pymequitacion.com>

SLOW FOOD. Asociación mundial eco-gastronómica. Disponible en:

<http://www.slowfood.es>

COMUNICACIONES PERSONALES

Alvaro ALBAINA.

*Animador Sociocultural de la Cuadrilla de Campezo.
20 de julio del 2006 en Santa Cruz de Campezo, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa
Entrevista en profundidad en el edificio de la Cuadrilla.*

Pilar ALONSO.

*Natural del pueblo de Pipaon y miembro activo del museo etnográfico de Pipaon.
10 de septiembre de 2005 en Pipaon, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Conversación informal en el museo etnográfico local.*

Josetxu BALERDI.

*Alcalde del pueblo de Lagran.
9, 10 y 11 de septiembre de 2010 en Lagran, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Conversación informal durante la festividad de “El Día del Caballo en la Montaña Alavesa”.*

Graciano BAROJA.

*Natural y vecino de Markinez, ganadero de equino en la zona de Izki.
7 de octubre de 2008 en Markinez, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Entrevista en profundidad en su domicilio.*

Juan BUREO.

*Presidente de la comisión Slow Food en el Estado español.
10 de septiembre de 2006 en Okina, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación “Slow Food y las comunidades del alimento” durante la celebración “La carne de potro en la Montaña Alavesa”*

Carmelo CUARTERO.

*Natural de Arteaga, Navarra y actualmente vecino de Ullibarri Arana. Ganadero de equino en la zona de La Bitigarra.
8 de octubre de 2008 en Ullibarri Arana, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Entrevista en profundidad en su domicilio.*

Juanjo GALDOS.

*Etnógrafo alavés miembro del Seminario Alavés de Etnografía.
10 de septiembre de 2006 en Okina, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación durante el “Paseo comentado por Okina” en la celebración “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa”*

Txema GARCIA.

*Técnico veterinario de Sergal S. Coop, Centro de Gestión Ganadero de Álava.
22 de septiembre de 2005 en Vitoria-Gasteiz.
Entrevista en profundidad en las instalaciones de Sergal.*

*10 de septiembre de 2006 en Okina, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación durante el “Paseo comentado por Okina” en la celebración “La Carne de Potro
en la Montaña Alavesa”*

Alvaro GASTÓN.

*Sacerdote de varios pueblos de la zona de Izki y promotor de desarrollo local en la comarca de
Montaña Alavesa.*

23 de julio de 2002 en Bernedo, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Entrevista en profundidad en la casa sacerdotal de Bernedo.

Mariano GOMEZ.

Técnico veterinario de la Diputación Foral de Bizkaia y presidente de Slow Food Bizkaia.

24 de septiembre de 2005 en Oñate, Guipúzcoa.

*Conversación informal durante la celebración de las “IV Jornadas de razas autóctonas del
País Vasco”.*

José Antonio GONZALEZ SALAZAR.

Sacerdote, etnógrafo alavés y miembro del Seminario Alavés de Etnografía.

15 de julio de 2002 en Vitoria-Gasteiz.

*Entrevista en profundidad en la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Pública del País
Vasco.*

20 de enero de 2004 en Vitoria-Gasteiz.

Entrevista en profundidad en la sede de Eusko Ikaskuntza, Sociedad de Estudios Vascos.

17 de enero de 2005 en Vitoria-Gasteiz.

Entrevista en profundidad en la sede del Seminario Alavés de Etnografía.

*3 de junio de 2006 en la Peña Axkorri y el pueblo de Urarte en la comarca de Montaña
Alavesa.*

*Comunicación durante la presentación del libro “Montaña Alavesa: comunidades y pastores” y
homenaje a su autor, José Antonio Gonzalez Salazar.*

Luis Alfonso QUINTANA

Ingeniero Operador del Servicio de Montes de la Diputación Foral de Álava

11 de septiembre de 2006 en Vitoria-Gasteiz.

Entrevista en profundidad en el despacho del informante.

Patxi LABORDA

Folklorista navarro.

10 de septiembre de 2005 en Lagran, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

*Comunicación la víspera de la celebración de la festividad “El Día del Caballo en la Montaña
Alavesa”*

Arturo LOPEZ.

*Natural de Okina, ganadero de equino en la zona de Izki y presidente de Asgaequino,
Asociación de Ganaderos de Equino de Álava.*

18 de septiembre de 2005 en Okina, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Entrevista en profundidad en su domicilio y por los montes de Okina durante la visita a las yeguas.

24 de septiembre de 2005 en Oñate, Guipúzcoa.

Entrevista en profundidad durante la celebración de las “IV Jornadas de razas autóctonas del País Vasco”.

Víctor LOPEZ.

Natural y vecino de Okina, ganadero de equino en la zona de Izki. Ganadero abastecedor a la comunidad del alimento de la carne de potro de la montaña.

12 de mayo de 2006 en Vitoria-Gasteiz.

Conversación informal en la reunión preparativa de la festividad “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa” en la sociedad gastronómica Zeledón.

4 de junio de 2006 en Okina, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Entrevista en profundidad durante la visita a las yeguas por los montes de Okina.

Felix LOPEZ DE ULLIBARRI.

Natural de Peñacerrada, regidor de la Junta Administrativa local y Jefe del Servicio de Museos de la Diputación Foral de Álava.

15 de enero de 2003 en Vitoria-Gasteiz.

Entrevista en profundidad en el despacho del informante.

Josetxu MARTÍNEZ MONTOYA.

Doctor en Antropología Social y profesor de la Universidad de Deusto, Bilbao.

22 de agosto de 2002 en Zambrana, pueblo de la comarca de Valles Alaveses.

Entrevista en profundidad en su domicilio.

3 de junio de 2006 en Urarte, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Comunicación durante la presentación del libro “Montaña Alavesa: comunidades y pastores” y homenaje a su autor, José Antonio Gonzalez Salazar.

Oscar MARTÍNEZ.

Vecino de Markinez, ganadero de equino en la zona de Izki y Gerente de la Asociación de Desarrollo Rural Izki.

17 de julio de 2002 en Bernedo, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Entrevista en profundidad en la sede de la Asociación de Desarrollo Rural Izki.

26 de enero de 2004 en Bernedo, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Entrevista en profundidad en la sede de la Asociación de Desarrollo Rural Izki.

Jonas MESANZA.

Natural de Lagran y ex carbonero.

7 de octubre de 2002 en Vitoria-Gasteiz.

Entrevista en profundidad en una cafetería del barrio de El Pilar.

Carlos ORTÍZ DE ZARATE.

Sacerdote e historiador alavés.

14 de agosto de 2002 en Nanclares de la Oca, pueblo de la comarca de Valles Alaveses.

Entrevista en profundidad en la casa sacerdotal.

Victor PEÑAS.

*Doctor en Geografía e Investigador de la Universidad Pública del País Vasco.
10 de septiembre de 2006 en Okina, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación durante el “Paseo comentado por Okina” durante la celebración “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa”*

Koldo PEREZ.

Natural de Markinez y Jefe de Servicios del Departamento de Agricultura de la Diputación Foral de Álava.

22 de abril de 2006 en Markinez, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Conversación informal durante la “Subasta de sementales en el centro de testaje de Markinez”

2008, en Vitoria-Gasteiz.

Entrevista en profundidad en el despacho del informante.

Pedro PORTILLA.

Ex concejal del Ayuntamiento de Treviño y fundador de la Asociación Uda.

1 de agosto de 2002 en Saraso, pueblo del Condado de Treviño.

Entrevista en profundidad en su domicilio.

Lucy REES.

Etóloga equina escocesa.

25 de mayo de 2004 en Lasarte, Guipúzcoa

Entrevista en profundidad en el club hípico Bugati.

Paulino ROA.

Natural y vecino de Pipaon.

4 de julio de 2002 en Pipaon, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Entrevista en profundidad durante el paseo comentado por Pipaon..

Elena RUIZ DE ZARATE

Ingeniera Técnica en Explotaciones Agrarias.

9 de septiembre de 2007 en Alda, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Comunicación durante el “Laboratorio del gusto” en la celebración de “La carne de potro de la Montaña Alavesa”

Pedro SAN VICENTE.

Alcalde del Valle de Arana.

12 de mayo de 2006 en Vitoria-Gasteiz.

Conversación informal en la reunión preparativa de la festividad “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa” en la sociedad gastronómica Zeledón.

Eduardo URARTE.

Natural de Arlucea, Técnico de Salud Pública y Sanidad Alimentaria del Gobierno Vasco, promotor de desarrollo local en la comarca de Montaña Alavesa y miembro de Slow Food Álava.

*9 de septiembre del 2000, San Vicente de Arana, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación en la charla inaugural de la festividad de “El Día del Caballo en la Montaña Alavesa”*

*9 de septiembre de 2005, Lagran, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Conversación informal durante la preparación de la festividad de “El Día del Caballo en la Montaña Alavesa”*

*15 de septiembre de 2005 en Vitoria-Gasteiz.
Conversación informal durante la jornada de reflexión sobre la festividad de “El Día del caballo en la Montaña Alavesa” en la sociedad gastronómica Zeledón.*

*12 de mayo de 2006 en Vitoria-Gasteiz.
Conversación informal durante la jornada preparativa de “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa” en la sociedad gastronómica Zeledón.*

*3 de junio de 2006 en la Peña Axkorri y el pueblo de Urarte en la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación durante la presentación del libro “Montaña Alavesa: comunidades y pastores” y homenaje a su autor, José Antonio Gonzalez Salazar.*

*31 de agosto de 2006 en Vitoria-Gasteiz.
Conversación informal durante la jornada preparativa de “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa” en la sociedad gastronómica Zeledón.*

*10 de septiembre de 2006 en Okina, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación durante el “Paseo comentado” en la celebración de “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa”*

*9 de septiembre de 2007 en Alda, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Comunicación durante el “Salón del gusto” en la celebración de “La Carne de Potro en la Montaña Alavesa”*

Juan Carlos ZULUAGA.

Director de Desarrollo Rural y Litoral del Gobierno Vasco.

*10 de septiembre de 2005 en Lagran, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.
Conversación informal durante la víspera de la celebración de “El día del caballo en la Montaña Alavesa”.*

Informantes puntuales y anónimos

MARÍA ANGELES (...)

Vecina de Lagran.

10 de septiembre de 2005 en la ermita de San Bernabé en Lagran, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Conversación informal durante la víspera de la celebración de “El día del caballo en la Montaña Alavesa”

HOMBRE

Natural de Pipaon.

10 de septiembre de 2005 en la ermita de San Bernabé en Lagran, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Conversación informal durante la víspera de la celebración de “El día del caballo en la Montaña Alavesa”

COCINEROS BOILUR

10 septiembre de 2005 en la ermita de San Bernabé en Lagran, pueblo de la comarca de Montaña Alavesa.

Conversación informal durante la víspera de la celebración de “El día del caballo en la Montaña Alavesa”

ANEXO N° 1

Axkorri, símbolo de la cohesión comunal

Las Juntas de Izki homenajean a José Antonio González de Salazar, que ha legado en un libro la tradición de las comunidades pastoriles en la Montaña



Escuchar a José Antonio González de Salazar, párroco durante años de Bernedo y estudioso de la etnografía alavesa y vasca, es todo un lujo. Lo es oírle hablar sobre cualquier tema de la Montaña Alavesa pero en particular sobre la historia de las comunidades pastoriles en nuestra comarca, al que ha dedicado toda su vida y en el que se ha volcado los diez últimos años. Precisamente para que no caiga en el olvido y sirva de referencia a los modos actuales este vitoriano amante de lo rural ha

recogido en un libro las formas que tenían nuestros antepasados de organizar su vida y su territorio en comunidades.

La presentación de este nuevo volumen, que hace el número 11 de la colección Ohitura, se hizo coincidir con uno de los acontecimientos emblemáticos en las relaciones pastoriles ancestrales: La reunión tradicional en la Peña Axkorri -en el término de Obecuri, antiguamente dentro de Marquínez- donde se constituyen las actuales Juntas Tradicionales de Izki Alto y Bajo,

siglos atrás desglosadas en cuatro comunidades, Busturia, Axkorri, Ezkerran e Irazgorria.

La sesión de este año se celebró el pasado 3 de junio y sirvió como homenaje y reconocimiento a la labor del etnógrafo. Medio centenar de vecinos y ganaderos de la Montaña acompañaron a González de Salazar en este acto, entre los que se encontraban los representantes de los pueblos, llamados tradicionalmente alcaldes montaneros, que forman estas comunidades

GARIMOTXEA

BAR - RESTAURANTE

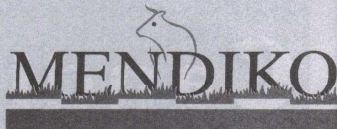
TEL. (945) 37 81 21 URTURI (ALAVA)

COOP. NTRA. SRA. DE OCON
PATATA DE SIEMBRA



LA MONTAÑA

Ctra. Vitoria-Bernedo s/n Tel. (945) 37 80 12
01118 BERNEDO (Alava) Fax. (945) 37 81 51



MENDIKO SAT E-146

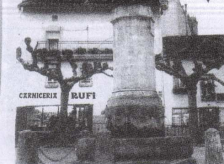
C/ Nueva, 1

01118 BERNEDO (Alava)

Tel. móvil: 629 63 59 65

Tel./Fax: 945 37 82 53

**CHARCUTERIA
RUEI**



Plaza Samuel Picaza, 28
Tel. 945 41 53 97 - Sta. Cruz de Campezo

de montes. Bajauri, Obecuri, Urarte, Urturi, Quintana y Marquínez, por Izki Alto; San Román, Corres, Maeztu, Apellániz y Arlucea, por Izki Bajo.

Los pleitos

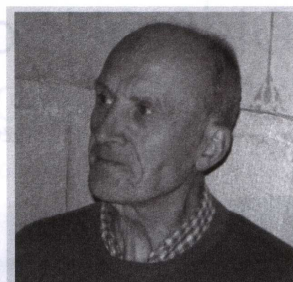
"Axkorri y Ezkerran tenían jurisdicción propia del monte. Aquí se hacían las ordenanzas y se ajustaban cuentas por San Bernabé", ilustra González de Salazar a los congregados. Entre las incontables referencias, el etnógrafo rememoró algunos pleitos mantenidos por la utilización de tierras. "Aquí la Junta de Ezkerran presentó un pleito que ganó contra el fiscal de Reino, la Casa de Esquivel, Señor de Marquínez y Quintana y contra el alcalde mayor del Conde de Treviño". En este caso la ocultación de un delito de corta de leña no consensuada pagó con la "toma" de ganado para satisfacer los 24 reales de multa.

Otras decisiones sobre los modos de aprovechar los pastos o terrenos -como las facerías o tratados de mutua cesión entre dos o más pueblos- se desgranaron como anticipo de la riqueza que el libro recoge en sus 400 páginas. Tras un almuerzo en la Peña, los asistentes se citaron en Urarte, uno de los pueblos de Izki Alto a los que

la tradición confiere especial importancia. Y es que en el muro norte de su iglesia, se guarda en un arca el archivo de la junta de gobierno. Su peculiaridad es que se abre con las llaves en poder de los montaneros de los seis pueblos que lo forman.

A González de Salazar se le reservó el honor de abrir las cerrajas del archivo de actas y otros documentos, a los que desde este año se suma también como joya el libro que lleva su firma. El diputado de Cultura, Federico Verástegui, elogió la figura del estudioso. "Su labor es humilde y callada pero de un gran valor. Nos acerca una vida en extinción pero con valores que están actualizados, como el cuidado del medio ambiente". La idea de regeneración y respeto al territorio, como orgullo de esta forma de vida también está latente en esta obra, en opinión del antropólogo Josetxu Martínez Montoya.

El culto y la "inercia de tenerlo todo en común" de estas sociedades, también presente en la comida de hermandad a la que asistieron los participantes en la jornada en el nuevo y amplio centro social de Urarte.



El hombre humilde y cercano

✓ **El autor.** Nacido en Vitoria en 1940. Sacerdote en Bernedo y actualmente en Domaikia. Como estudioso de la arqueología y la etnografía, ha seguido la estela de Aita Barandiaran. Participa dentro de los grupos Etniker y el Seminario Alavés de Etnografía en la elaboración del Atlas Etnográfico de Vasconia y en la revista Ohitura. Ha publicado numerosos estudios toponímicos y recibido varias distinciones, entre ellas el Premio Landazuri. Además de sus incuestionables conocimientos, se le ha destacado como hombre sencillo y cercano.

✓ **El Libro:** "Montaña Alavesa. Comunidades y pastores", N° 11 de la Colección Ohitura de estudios de Etnografía Alavesa, editado por la Diputación. 401 páginas, con ilustraciones, mapas y fotos.

✓ **Visión histórica de la economía tradicional:** Se apoya en la documentación y en entrevistas con lugareños. El estudio abarca todas las comunidades de la Montaña Alavesa, donde se pone de manifiesto los históricos lazos con Treviño. De hecho, en la comunidad de Axkorri, estaba formada por cuatro pueblos montañoses más Albaina, Pariza, Bajauri y Obecuri.

✓ **Riqueza de contenido:** Respeta el castellano antiguo de las citas e interpreta los términos y referencias euskaldunes. Además explica palabras y conceptos antiguos como *ballesteros*, *letanias* o *coseras*. Fidelidad absoluta con los textos originales.

Los fundamentos de la organización territorial común

Genete anónima de la comarca figura entre los organizadores de este acto, en el que quisieron acercar a los vecinos mediante un tríptico los fundamentos de la vida común y la organización territorial de nuestros antepasados contenida en el libro.

□ Un sistema de vida, basado en primer lugar, en la economía original de recursos renovables que propicia las comunidades de montes, en contraste con la cultura agraria donde se potencia la propiedad privada del suelo. La organización salvó el proceso reformador romano y formó sociedades homogéneas con intereses comunes.

□ Su antigüedad, que supera la época de señoríos y villas, queda constatada con el hecho de que varias comunidades incluyen territorios que ahora no pertenecen a la Montaña. Llamadas también Parzonerías o Divisas, han sido entidades formadas por varios pueblos aunque las más abundantes eran las de vecindad entre dos pueblos. En el siglo XIX el liberalismo deterioró poco a poco esta organización partiendo las comunidades entre los pueblos. Hoy existen algunas pero lo que se ve está en parte roturado y sin la funcionalidad de antaño.

□ Desde la casa o foguera, la representación social se graduaba escalonadamente en el concejo vecinal, en el valle o la hermandad y más allá de las tierras, en la provincia. Las decisiones eran grupales constituyendo una democracia directa y participativa, a través de representantes. Uno por foguera en el gobierno local y un alcalde montanero en la junta del monte.

□ La traslación a nuestros días de esta organización no puede ser fiel al estatus de las comunidades históricas, pero sí podría incorporar el ejemplo de nuestros mayores en el compromiso de concejos y ayuntamientos, solicitando ayuda a las instituciones superiores. Se propone así la fórmula de las reuniones periódicas en los lugares tradicionales de estas comunidades, buscando la participación de personas de distinta condición y edad convocados por cada concejo.

 **AGROAUTO
ARABA S.A.**

Automoción

Industrialdea, Pab.10 Tfn. 945 - 41 51 08
01110 Sta. Cruz de Campezo Fax: 945 - 41 50 76

HARINAS Y DERIVADOS

IBARRONDO, S.A.

Tel. 945 41 50 86

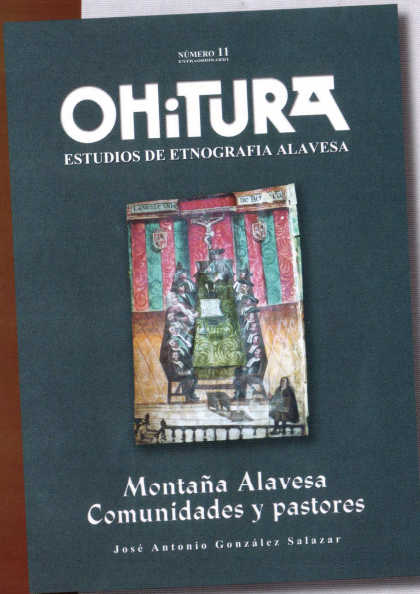
 **BAR-RESTAURANTE La Plaza**

Tfn. 945 415189 • Kanpezu

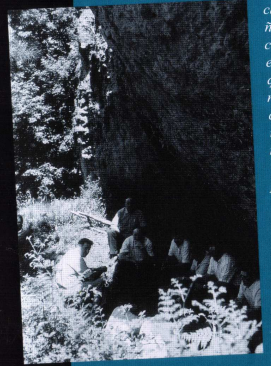
ANEXO N° 2

Liburuaren aurkezpena
Presentación del libro

**MONTAÑA ALAVESA:
COMUNIDADES Y PASTORES**
de José Antonio González Salazar



Reunión de la Junta de las Comunidades de Izkil Alto y Bajo y en la Peña Axkorri
Goiko eta Beheko Izkiko Elkarteren Batzarra Axkorri
José Antonio González Salazar-en lanari eskertasuna
Reconocimiento a la labor de José Antonio González Salazar
Ekainaren 3a. Urarte. 3 de junio de 2006

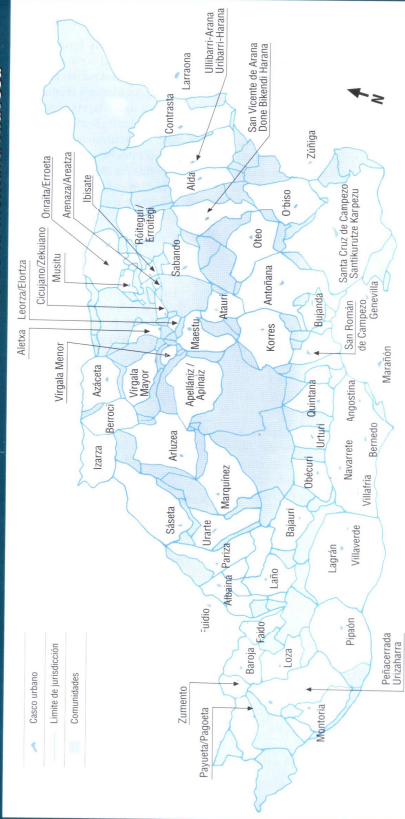


"Siempre ha visto que dicho concejo ha estado en uso e costumbre de tener e poseer por suyo los exidos prados e pastos e montes del dicho lugar como de fuera del dando a los vecinos logares para haver casas huertas e cordeles e cabañas e para las cercar e poder cerrar e tener por suyo e vender entre si los dichos exidos cada y quando que dicho concejo tenia necesidad e pacienddo por los dichos montes e prados e por cada uno dellos con sus ganados mayores e menores de día e de noche de berano e de yvierno pacienddo las yervas e bebiendo las aguas cortando e rozando los dichos montes e cortando leña para sus casas e edificios como suya. E así lo oyo decir a sus antepasados..."

Testimonio de un vecino de Apellániz, 30 de junio de 1511.



**Arabako Mendialdeko erkidegoen kokapena
Localización de las Comunidades en el Territorio de la Montaña Alavesa**



En el mapa de la Montaña Alavesa se puede apreciar la gran extensión que ha ocupado la propiedad comunal compartida entre varios pueblos. No es lo mismo, en esta cartografía la propiedad comunal de cada pueblo. Véase la similitud con un sistema celular compuesto de un supuesto téjido orgánico. Las líneas azules en el mapa representan los límites de jurisdicción de cada comunidad. Véase la similitud con un sistema celular compuesto de un supuesto téjido orgánico. Las líneas verdes en el mapa representan los límites de jurisdicción de cada comunidad. Véase la similitud con un sistema celular compuesto de un supuesto téjido orgánico.

MONTAÑA ALAVESA: COMUNIDADES Y PASTORES

Fundamentos de vida común y organización territorial

ARABAKO MENDIALDEA: ERKIDEGOAK ETA ARTZAINAK

Erkidego-bizitzaren oinarriak eta lurraldearen antolamendua

1 ECONOMÍA ORIGINAL DE RECURSOS RENOVABLES

La explotación sostenible del monte y del pasto ha sido la fuente económica más importante para la mayor parte de los pueblos de la Montaña Alavesa.

En la Montaña Alavesa, aunque no desconocieron la romanización, sus condiciones geográficas y climáticas no facilitaron un proceso reformador como el romano, y se mantuvieron las estructuras organizativas originales y primitivas, basadas en las comunidades de montes.

En contraste con la cultura agraria donde se potencia la propiedad privada del suelo, en el régimen de comunidades de montes, la propiedad es de la comunidad. Esta organización ha formado unas sociedades muy homogéneas y cohesionadas con intereses comunes.

2 ANTIGUA Y FUNCIONAL ORGANIZACIÓN DEL TERRITORIO

El hecho de que varias comunidades incluyan zonas limítrofes que actualmente no pertenecen a la Comarca de la Montaña Alavesa, refleja la antigüedad de estas instituciones que superaban la organización de los señoríos y villas.

Estas instituciones han sido conocidas con los nombres de Comunidades, Parzonerías o también Divisas. Han existido comunidades formadas por varios pueblos, aun-

1 ANTZINAKO EKONOMIA, BALIABIDE BERRITZAGARRIETAN OINARRITUA

Arabako Mendialdeko herri gehienek diru iturri nagusia basoen eta larreen ustiapena izan da.

Arabako Mendialdeak erromanizazioaren eragina jaso zuen, baina lurraldearen malkarrak eta klimak erromatarren eraberrikuntzak eragotzi zituzten, eta antzinako antolamendu-egitura primitiboek, herribasotian oinarrituta zeudenean, bere hartan iraun zuten.

Nekazaritzaren inguruko kulturaren lurra jabetzak pribatua izateko joera izaten du; mendi-erkidegoetan, aldiz, lurra erkidegoarenak dira: herri-lurra. Antolamendu mota honek gizarte oso homogéneo eta kohesionatuak sortu ditu, kideek interes berak baitituzte.

2 LURRALDEAREN ANTZINAKO ANTOLAMENDU FUNTZIONALA

Erkidego batzuen eremuak gaur egun Arabako Mendialdetik kanpo dauden lurra hartzen zituen. Horrek argiro erakusten ditu antzina-antzinako erakundeak zirela, eta jaurerrien eta hirien antolamenduaz gaindikoak.

Erakunde hauek izen hauek izan dituzte: erkidegoak, partzuergoak eta dibisak. Izan dira hainbat herri eratutako erkidegoak,

que son más abundantes las comunidades de vecindad entre dos pueblos. Esta organización del territorio ha estado en vigor hasta bien mediado el siglo XIX. A partir de esa época, la presión del liberalismo y el desarrollo agrícola van a deteriorar progresivamente esta organización. Las comunidades se partirán entre los pueblos que las componían. Y aunque todavía existían algunas comunidades, lo que hoy se mantiene lo vemos en parte roturado y sin la funcionalidad de antaño.

3 DEMOCRACIA DIRECTA Y PARTICIPATIVA

Las comunidades basaban su gobierno en la democracia directa y representativa de sus miembros, independientemente del resto de instituciones.

La estructura más elemental de la organización de la tierra era la casa o foguera. El siguiente paso en la jerarquía institucional era el concejo del pueblo. Al concejo acudía un miembro de cada casa o vecino, normalmente el hombre. Las decisiones las tomaba el concejo vecinal, no el regidor o alcalde de barrio que junto con dos vocales formaban la autoridad del pueblo. El último grado de la organización institucional lo formaba el ayuntamiento o concejo que tomaba las decisiones del ámbito de todo el valle o hermandad. Aquí tenía representación cada pueblo. El siguiente grado institucional rebasaba los límites de la villa y tierra para formar la organización de la provincia.

A pesar de su base común, las comunidades eran diferentes, como lo reflejan las distintas ordenanzas de gobierno, como consecuencia de ser cada comunidad dueña de sus decisiones.

baina gehienetan bi auzo-herri biltzen ziren. Lurraldearen antolamendu mota hau XIX. mendearen erdialdera arte egon zen indarrean. Geroztik, liberalismoaren gorakadak eta nekazaritzaren garapenak nariatu egin zuten apurka-apurka. Erkidegoak herrien artean zaitu ziren. Gaur egun badira oraindik erkidego batzuk, baina lur batzuk luberritan daude eta ez dira antzina bezala erabiltzen.

3 ZUZENENKO ETA PARTAIDETZAKO DEMOKRAZIA

Erkidegoen gobernuaren oinarria zuzeneko eta partaidetzako demokrazia zen; lokabeak ziren gainerako erakunde guztiekiko.

Lurraldearen antolamendua oinarritzko egitura etxea edo sutondoa zen. Hierarkian gora eginez, hurrengo maila herriko kontzejua zen. Kontzejua etxe bakoitzeko kide edo auzotar bat joaten zen, normalean gizona. Erabakiak auzotarren kontzejua hartzen zituen, ez errejidoreak edo auzo-alkateak. Honek eta kontzejuko bi kide herriko agintaritzan osatzen zuten. Erakunde-egituraren gorena udala edo kontzejua zegoen; erakunde honek haran oso edo ermandearen eskumeneko eremu oso erabakiak hartzen zituen. Herri bakoitzak bere ordezkaritza zuen. Gorantz jarraituta, hurrengo erakundeak hirien eta lurraldearen mugak gainditzen ditu, probintziaren antolamenduari baitagokio.

Funtsean oinarri bera eduki arren, erkidegoak ez ziren denak berdinak. Bakoitzak bere erabakiak har zitzaiken, eta ondorioz gobernu-ordenantza desberdinak zituzten.

El gobierno de las comunidades ha seguido la trayectoria foral de democracia directa y representativa, partiendo de las instituciones más simples y ascendiendo escalonadamente. Así, la casa o foguera manda un miembro al concejo que gobierna al pueblo. A su vez, el pueblo manda un alcalde montanero a la junta del monte para que gestione esa demarcación, donde el concejo de cada pueblo no dispone, sino la junta de todos. A veces se remiten consultas a los concejos de los pueblos.

4 COMPROMISO CON NUESTRO PASADO Y PROPUESTA DE FUTURO

Reconstruir el estatus de las comunidades no está en nuestras manos, ni sería lo más lógico. Tomar ejemplo de nuestros mayores para rentabilizar social y económicamente el territorio no es una idea alejada de la realidad. Todavía estamos a tiempo.

Deberíamos ser capaces de establecer acuerdos formales de compromiso histórico en los concejos y ayuntamientos, solicitando ayuda a las instituciones superiores para que los verifique y sancione los incumplimientos.

La fórmula más adecuada sería continuar reuniéndose periódicamente en los lugares históricos de estas comunidades, buscando la participación de personas de diferente condición y edad, convocados por cada concejo.

Los pueblos deberían fijar el turno de convocatoria de forma rotativa, estableciendo previamente el lugar y la hora de la reunión, el recorrido de mojones, el tipo de comida a compartir, y las actividades complementarias como ritos, lecturas, cánticos o juegos a realizar.

Erkidegoen gobernuak foruetan ezarritako ildoari jarraitu dio eta zuzeneko eta partaidetzako demokraziari atxiki zaio: oinarritzko erakundeetatik abiatuta mailaz maila igotzen da. Hala, etxe edo sutondo bakoitzak kide bat du herriaren gobernuaz arduratzen den kontzejuan. Herriak, bestalde, baso-alkatea bidaltzen du lurraldeko basoak kudeatzeko dituen batzara; batza honetan herrietako kontzejuek ez dute eskurik: denek batean erabakitzen dute, elkar hartuta. Batzuetan kontsultak egiten zaizkie herrietako kontzejuei.

4 KONPROMISOA GEURE IRAGANAREKIN ETA ETORKIZUNERAKO PROPOSAMENA

Erkidegoen estatusa berreraikitzea ez dago gure esku, eta ez litzateke logikoa ere izango. Nolanahi ere, lurraldeari gizarte etekin eta etekin ekonomikoak ateratzeko arbasoen eredu aintzat hartzea ez da besterik gabe alboratu moduko ideia. Oraindik badugu aukera.

Kontzejuetan eta udaletan konpromiso historikorako akordio formalak ezartzeko gauza izan behar ginatke, eta goragoko erakundeei laguntza eskatu akordio hauek egiaztatzeko eta zerbait betetzen ez denean zehapena ezartzeko.

Formularik egokiena aldizka erkidegoak bildu ohi ziren toki historikoetan biltzen jarraitzea litzateke, eta izate eta adin askotako pertsonen parte-hartzea sustatzea (kontzejuek egingo lituzkete deiak).

Herriek txandaka egin behar lituzkete deialdiak, eta ondokoak ezarri behar lirateke: bilera non eta zein ordutan izango den; mugarren ibilbidea; zer janari ekarri behar den talde-otordurako; izango diren jarduerak osagarriak (errituak, irakurketak, kantaldiak edo jokoak).

ANEXO N° 3

PRESENTACION DEL LIBRO

" MONTAÑA ALAVESA. COMUNIDADES Y PASTORES "

(José Antonio González Salazar)

LIBURUAREN AURKEZPENA

Sabado 3 de junio

Ekainaren 3a larunbata

Programa / Egitaraua

- 10,00 H. **CONCENTRACION EN OBEKURI**
OBEKURIN BILKETA
- 10,30 H. **PASEO A LA PEÑA AXKORRI**
AXKORRIRANTZ IBILALDIA
- 11,00 H. **REUNION DE LA JUNTA DE LAS COMUNIDADES DE IZKI**
ALTO Y BAJO
GOIKO ETA BEHEKO IZKIKO ELKARTEREN BATZARRA
- RECONOCIMIENTO A LA LABOR DE JOSE ANTONIO**
GONZALEZ SALAZAR
JOSE ANTONIO GONZALEZ SALAZA-REN LANARI
ESKERTASUNA
- 12,00 H. **ALMUERZO**
HAMAIKETAKOA
- 12,30 H. **IGLESIA DE URARTE / URARTEKO ELIZA**
- PRESENTACION DEL LIBRO Y CHARLAS**
LIBURUAREN AURKEZPENA ETA HITZALDIAK

Federico Verástegui Diputado Foral de Cultura
José Antonio González Salazar
Jose txu Martínez

13,30 H. **APERTURA DEL ARCHIVO / ARTXIBOA IREKIERA**

14,30 H. **COMIDA POPULAR / HERRI BAZKARIA**

INSCRIPCIONES / IZENA EMATEKO:

Cuadrilla de Campezo-Montaña Alavesa (945405424)

Antes del 30 de mayo

Precio: 20 €/persona

(La organización del evento, comunicación personal vía e-mail, 12 de mayo del 2006)

ANEXO N° 4

Muchas 'novias' para la quinta de los 'D'

Los ocho mejores caballos sementales de Alava fueron vendidos en subasta tras el pupilaje de Markinez

En el frontón de Markinez se dio cita el 23 de abril lo mejor de la cabaña equina alavesa, y dentro de esta lo más selecto, la raza autóctona, -Euskal Herriko Mendiko Zaldiak o Caballo de Monte del País Vasco- en la que Asgaequino ha concentrado sus esfuerzos en los últimos años. Ocho potros sementales componían el lote de la subasta-sorteo a precio cerrado que organiza por segundo año con un doble objetivo. El principal, la garantía genética y sanitaria que llevan estos caballos a las cuadras alavesas donde, durante los cuatro años de vida fértil, cubrirán una media de 40 yeguas al año. El otro fin no menos importante, financiar los 18 meses de pupilaje de los potros en Markinez, y asegurar así el ciclo de manejo de su centro de testaje.

Desde 2003 está en funcionamiento este centro, donde se controla el crecimiento de los mejores ejemplares macho llamados a asegurar la reproducción de la raza. "Se trata de poner en las mismas condiciones ambientales y de manejo a animales de distintas cuadras", enmarca Txema Fernández, técnico de Asgaequino. Esta iniciativa, que cuenta con ayudas de la Diputación, ha permitido eliminar la dependencia de otras zonas, sobre todo de Navarra y Francia, en la compra de material genético.

El ciclo de cría

El ciclo completo de un animal seleccionado para Markinez se inicia tras su nacimiento en primavera, a los cinco meses. "En otoño pasamos por las explotaciones y vemos los productos de las mejores yeguas inscritas en el libro genealógico. Se observan 14 o 15 potros hasta seleccionar los ocho con



mejores condiciones", indica Fernández. A partir de aquí, el 1 de diciembre se llevan al centro, donde se vacunan, se pesan, se tallan y son sometidos al primer análisis morfológico. Tras diez días de doma, saldrán al monte durante siete meses. "Ahí es donde crecerán buscando comida y agua y dominando el terreno. Su comportamiento es el que condicionará su morfología, grupa, pecho o ganancia en kilos" Con 23 meses regresan de nuevo a las cuadras para ponerse a punto para la subasta.

Los ejemplares criados en 2005, identificados con nombres que comienzan por 'D' se presentaron por primera vez juntos con pesos finales en báscula entre los 435 y 530 kilos. Doce inscripciones de asociados y otros muchos ojos puestos en la subasta confirmaron lo que el presidente de Asgaequino, Arturo López, de Okina, vaticinó un día antes. "les saldrán muchas novias". En el sorteo, un "paso" inicial dejó desconcertados a los organizadores, aunque al final se vendieron todos los caballos, seis con tarjeta asignadas a las bolas y dos sin ella.

Adjudicaciones de potros sementales. Centro de testaje de Markinez (29-abril-2006)

Nº Elección	Ganadero adjudicatario y procedencia	Nombre del potro	Procedencia del potro	Precio venta
2	Víctor López (Okina)	DUNCAN	Burugaga	1.502 euros
3	Arturo López (Okina)	DAGO	Ullibarri Arrazua	1.502 euros
4	Julián Beltrán de Nanclares (Marieta)	DUQUE	Olabezar	1.400 euros
5	Iñaki López de Guereñu (Bikuña)	DINO	Bitoriano	1.000 euros
6	Mª Teresa Ortiz de Zarate (Ondategi)	DOMO	Muniain	1.400 euros
8	Juan José Mtz. de Albeniz (Arriola)	DACIO	Bitoriano	1.400 euros

Tras la primera vuelta, quedaron dos libres, adjudicados sin tarjeta

Agueda García de Cortázar (Elosu)	DOSCO	Bitoriano	1.502 euros
José Ignacio Agirre (Araia)	DANTE	Okina	1.202 euros

Solicitudes totales presentadas al sorteo: 12

PINTURAS
JUAN SAENZ GÓMEZ

- Goteles
- Pastas rugosas
- Esmaltados y Lacados
- Suelos

Subida al Castillo, 3 • Teléfono: 945 415342

Transportes
Aitor Gorospe

Camino de San Juan s/n. 01120 MAESTU
Tfno. 41 03 19. Móvil. 908 41 59 88

GOIKO LLANO
Decoraciones en Escayola

01110 KANPEZU / ARABA Tel. (945) 41 52 36

ANEXO N°5

ORGANIZA / ANTOLATZAILEA

Ayuntamiento de
LAGRAN
(Alava)



LAGRANGO
Udala
(Araba)

Pueblos de Arluzea, Markinez, Okina
San Vicente de Arana y Lagran

COLABORAN / LAGUNTZAILEAK



Diputación
Foral de Alava



Arabako
Foru Aldundia



ASGA EQUINO
ASOCIACIÓN DE GANADEROS DE EQUINO DE ALAVA
C/ La Patena, 6 Bajo • TEL.: 945 28 80 99
01003 VITORIA - GASTEIZ (Álava)

EL CORREO

Caja Vital  Vital Kutxa

Zaldiaren Eguna

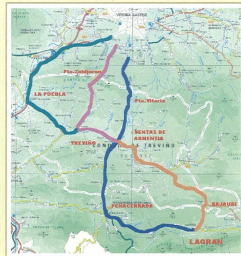
LAGRAN

Día del Caballo



Domingo, 11 de septiembre de 2005 • Igandea, 2005eko irailaren 11an

LOCALIZACIÓN



PROGRAMA * EGITARAU A

- 9,30 h. Certamen de pintura al aire libre
Marrakzi lehiaketa
- 10,00 h. Concurso de raza Caballo Monte Alavés
Arabar Mendialdeko Arrazko Zaldiaren lehiaketa
- 11,00 h. Saltos y carreras de pottokas y caballos
Pottoka eta kirol-zaldien jauzi eta lasterketak
- 12,00 h. Espectáculo de doma
Hezte erakusketa
- 14,00 h. Degustación de carne de potro
Moxal haragiaren dastatzea
- 18,00 h. Sogatira/ Soka-tira

Durante toda la mañana * Goizean zehar

paseos en ponys
ponys-etan ibilbideak

mercadillo-exposición de productos artesanos
artisauek erakusketan azoka-erakusketa txikia

animación musical por las calles
kalejirak

ANEXO N° 6

Nombre _____

Apellidos _____

Dirección _____

Código Postal _____ Población _____ Provincia _____

Teléfono _____ Correo Electrónico _____

Estoy interesado en recibir información para participar en la Comunidad del Alimento de la Carne de Potro



LA CARNE DE POTRO DE LA MONTANA ALAVESA

ARABAKO MENDIALDEKO MOXAL HARAGIA



OKINA
Igandea-Domingo
10
Septiembre-Iraila
2006



La Montaña Alavesa y los caballos han estado íntimamente unidos desde tiempo inmemorial. Las pequeñas yeguas, de escasa conformación, que pastaban durante todo el año sin apenas atención del ganadero, dieron paso, en la primera mitad del siglo XX, a animales mejor conformados para las tareas agrícolas. Si embargo, la posterior mecanización del campo produjo un descenso considerable del número de caballos destinados al trabajo. Algunos criadores, mediante cruzamientos y una esmerada selección, consiguieron potros de excelente calidad para el consumo, evitando así la desaparición de esta ganadería. En 1999 se obtiene, con la publicación de una reglamentación específica, el reconocimiento oficial del "Caballo de Monte"

En la actualidad las yeguas y sus crías siguen pastando libremente en los montes comunitarios. Los potros nacidos en libertad son alimentados, hasta los seis meses de edad, únicamente con la leche de sus madres. Posteriormente, hasta alcanzar el año de edad, forraje y cereales son la base de su alimentación.

La carne de potro es tierna, baja en grasa y rica en hierro y glucógeno. Estas características la hacen idónea para una dieta sana y equilibrada. Consumir esta carne no es sólo degustar un producto saludable; es contribuir al sostenimiento de una comarca con hondos raíces culturales que anhela un desarrollo respetuoso con su pasado, manteniendo una ganadería que respeta el medio ambiente y el bienestar de los animales..

PROGRAMA-EGITARUA

- A partir de las 10,00 h.

Mercado local y Exposición de productos Slow (txakoli, quesos, mieles, sal, alubia alavesa, etc.)

Exposición fotográfica.

Paseo comentado por Okina y el cañón del río Ayuda; Historia. Naturaleza y territorio. Productos de montaña.

- A partir de las 11,30 h.

Exposición y debate:

- 1.-Historias del caballo de monte y su preservación
- 2.-Calidad de la canal y de la carne de potro como complemento de la alimentación saludable
- 3.-Slow Food y las Comunidades del alimento (carne de potro)

Laboratorio del gusto.
Práctica de cocina y análisis sensorial de distintas elaboraciones de carne de potro (se elaborarán tres formas distintas de degustar la carne)

Demostraciones rurales (Herrajes, deportes, juegos)

Animación musical y degustación de carne de potro

LA COMUNIDAD DEL ALIMENTO DE LA CARNE DE POTRO MOXAL-HARAGIA

La Comunidad del Alimento de la Carne de Potro- Moxal Haragia está formada por un grupo de coproductores y consumidores que buscan nuevas iniciativas para la comercialización y consumo de su producto..

Los potros son criados hasta una edad comprendida entre los doce y los dieciocho meses de edad. Una vez sacrificados, son los propios ganaderos quienes distribuyen la carne, en lotes etiquetados, a los consumidores asociados a la Comunidad del Alimento. Con este sistema de venta no sólo se consigue una estrecha relación entre productor y consumidor, sino que garantiza el consumo de un alimento bueno, justo y limpio. Bueno por su calidad, justo por su precio y limpio por su origen ecológico. Si estás interesado en formar parte La Comunidad del Alimento de la Carne de Potro-Moxal Haragia, rellena con tus datos la ficha incluida en este folleto y nos pondremos en contacto contigo.

ANEXO N° 7

Zaldiairen Eguna **L**AGRAN **D**ía del Caballo

Domingo, 11 de septiembre de 2005 • igandea, 2005eko irailaren 11an

2005



Ayuntamiento de LAGRAN
LAGRANCO Udala
(Alava / Araba)

Nº 1944

Sorteo de premios:

- 1º - Un Potro
- 2º - Una caja de Vino de Reserva
- 3º - Un lote de productos de la Comarca

El sorteo se realizará el mismo día a partir de las 14.00 h.

Precio: 1€

caduca a los 30 días

ANEXO N° 8

Cata de Carne de potro de la montaña alavesa

Albóndigas:

Señalar con una X la calificación de cada uno de los siguientes parámetros:

	Aspecto	Textura	Olor	Sabor
Malo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Regular	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Bueno	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Muy Bueno	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Excelente	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Costilla:

Señalar con una X la calificación de cada uno de los siguientes parámetros:

	Aspecto	Textura	Olor	Sabor
Malo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Regular	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Bueno	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Muy Bueno	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Excelente	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Indicar el grado de **preferencia** de la carne de potro presentada

No me gusta
 Ni me gusta ni me disgusta
 Me gusta mucho

Observaciones

CABALLOS DE MONTE Y CARNE DE POTRO

Análisis antropológico de un proceso contemporáneo de construcción identitaria, cultural y económica en la Montaña Alavesa.

IXONE FERNANDEZ DE LABASTIDA MEDINA

Septiembre del 2011

