

Análisis de un proceso contemporáneo de construcción identitaria: la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa

(Analysis of a contemporary process of identity construction: the Day of the Horse in the Alava Mountains)

Fernández-de-Labastida, Ixone

Univ. del País Vasco (UPV/EHU). Escuela Universitaria de Trabajo Social. Dpto. de Filosofía de los Valores y Antropología Social. Los Apraiz, 2. 01006 Vitoria-Gasteiz
i.fernandezdelabastida@ehu.es

BIBLID [1137-439X (2012), 35; 9-41]

Recep.: 26.07.2012

Acep.: 31.12.2012

La comunidad rural emergente de la Montaña Alavesa celebra su sentimiento de adscripción y pertenencia mediante la recuperación e invención de varios elementos tradicionales y festividades. Entre ellos se encuentra el Día del Caballo en la Montaña Alavesa, una fiesta lúdico-recreativa que gira en torno a uno de los símbolos más importantes de este lugar, la yegua de monte.

Palabras Clave: Fiesta. Símbolos. Identidad compartida. Desarrollo endógeno. Caballo de Monte del País Vasco.

Arabako Mendialdean suspertzen ari den landa komunitateak elementu tradizional eta jai batzuk berreskuratuz eta asmatuz ospatzen du bere atxikimendua eta bertakoa izatearen sentimendua. Horien artean Arabako Mendialdeko Zaldiaren Eguna dago; jolas eta aisialdi jai honek gune hartako sinbolo garrantzitsuetariko bati buruz dihardu, mendiko behorra hain zuzen.

Giltza-Hitzak: Jaia. Sinboloak. Identitate partekatua. Garapen endogenoa. Euskal Herriko Mendiko Zaldia.

La communauté rurale née de la Montagne Alavaise célèbre son sentiment d'allégeance et d'appartenance au moyen de la récupération et de l'invention de plusieurs éléments traditionnels et de festivités. Parmi ceux-ci se trouve le Jour du Cheval dans la Montagne Alavaise, une fête ludico-récréative qui célèbre l'un des symboles les plus importants de cet endroit, la jument de montagne.

Mots-Clés : Fête. Symboles. Identité partagée. Développement endogène. Cheval de la Montagne du Pays Basque.

1. INTRODUCCIÓN

La crisis de la modernidad no fue sólo energética, también resultó ser una crisis ética y de valores. Como consecuencia de lo anterior, a finales de la década de 1970 muchas personas que habitaban en la ciudad comenzaron a sentir un fuerte sentimiento de desarraigo y falta de referentes éticos e identitarios. Esto promovió en muchas personas la búsqueda de la propia identidad en los particularismos. Empíricamente esto se tradujo a menudo en la vuelta al valor pueblo. Como consecuencia de todo ello surgió una comunidad rural emergente, heterogénea en su forma aunque con objetivos compartidos. Entre ellos, la búsqueda de referentes identitarios que paliaran ese sentimiento de desarraigo.

En este determinado contexto proliferó la recuperación de símbolos del pasado constituidos ahora en elementos patrimoniales de dicha comunidad. Esta estrategia la cual respondía principalmente a un interés identitario, también produjo importantes aportaciones económicas al espacio rural en forma de desarrollo local.

Las fiestas representaron una estrategia privilegiada dentro de la lógica anterior. Las fiestas consisten en la celebración de uno o varios símbolos en torno a los cuales la comunidad celebrante queda adscrita. Además de este componente comunitario también representan una importante táctica económica, especialmente dentro de la lógica del turismo rural. Sin embargo, la justificación económica de otras fiestas va más allá de la lógica anterior y lo que buscan es la promoción y consolidación social y política de una determinada actividad agrícola o ganadera característica de esa zona.

El objetivo del presente artículo es reflexionar sobre algunas de las cuestiones citadas. Para ello partiremos del análisis de un caso concreto, el de la retradicionalización de la yegua de monte alavés y su consolidación como símbolo identitario local y producto ganadero de calidad. Todo esto a partir del excepcional campo de estudio que ofrece el contexto festivo. La fiesta estudiada es el Día del Caballo de la Montaña Alavesa aunque el análisis sobre la misma nos llevará, al final, hasta el Día de la Carne de Potro en la Montaña Alavesa.

2. MARCO TEÓRICO

Comprender la complejidad que entraña la realidad del espacio rural europeo en la actualidad, implica mantener una perspectiva diacrónica sobre el asunto. No es necesario remitirse a tiempos muy lejanos, basta con considerar las transformaciones socioeconómicas producidas en el mismo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

La sociedad rural precapitalista o tradicional representaba un modelo de agrupación totalmente estructurado. Con ello nos referimos a que el grupo humano que compartía un mismo territorio mantenía y reproducía una serie de relaciones endo- y exo- grupales orientadas hacia el aprovechamiento equitativo de los recursos económicos. Esto no significa que la sociedad rural tradicional fuera mo-

ralmente superior a la actual tal y como se desprende de algunas interpretaciones romanticistas del asunto. No debemos caer en el misticismo tendente a analizar dicho modelo de sociedad como una realidad totalmente equilibrada y armoniosamente integrada. Sin embargo, es cierto que existió un elemento definidor común hasta la década de 1960 en torno al cual todas las comunidades rurales regulaban la actuación de sus individuos de manera efectiva. Tal y como afirma James Scott el principio regulador de esta ética campesina consistía en el miedo a la escasez (1988).

La sociedad rural precapitalista estaba estructurada en torno al problema de los ingresos mínimos. Esta realidad creó el tipo de economía que el antropólogo James Scott, basándose en el trabajo del historiador británico E. P. Thompson, denomina economía moral del campesinado¹. Se trataba 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, principalmente, a motivos de carácter aleatorio o fortuito tales como sequías o enfermedades. Hasta la década de 1960, el miedo a la escasez de comida entre la sociedad rural generó un modelo de organización social entorno a la ética de la subsistencia (Scott, 1988: 305). Entre los acuerdos sociales derivados de esta ética social nos encontramos con patrones de reciprocidad, generosidad forzada, gestión de las tierras comunales y trabajo compartido, entre otros. En las comunidades rurales de Álava algunas de las instituciones sociales creadas en relación a esta lógica fueron la sociedad de los bueyes, el arca de la misericordia o la renque. Estas instituciones representaban un seguro social para las familias del pueblo ante los riesgos habituales de la economía rural y más específicamente, de la economía de montaña. En este sentido, la aldea ofrecía el marco ideal de cooperación para las familias al tiempo que favorecía la cohesión grupal.

Esta forma de estructurar la sociedad rural desapareció a partir de los cambios introducidos por la modernización. En este sentido resulta necesario romper con otra concepción mítica del espacio rural tradicional. Lejos de la imagen estática ofrecida sobre el mismo por esa determinada visión romántica, lo cierto es que la sociedad rural nunca ha vivido totalmente aislada. Ésta siempre ha estado inmersa dentro de otra dinámica social más amplia. Sin embargo, los cambios acaecidos a partir de la década de 1950 tuvieron un carácter auténticamente reformador. Disciplinas como la antropología o la sociología hablan en este sentido de la desestructuración del espacio rural para hacer hincapié, precisamente, en esa idea de transformación social. Dicho de una manera laxa, este proceso consistió en la desaparición del anterior modelo económico de subsistencia y su sustitución por el sistema económico capitalista como consecuencia del proceso de modernización.

1. El concepto de "economía moral" de la multitud fue acuñado por primera vez por el historiador E.P. Thompson (1971) en su obra sobre la construcción de la clase trabajadora inglesa durante los siglos XVIII y XIX. Con el mismo se refería a todo el conjunto de prácticas económicas regidas por valores morales y éticos que la multitud exige y practica, especialmente en periodos de crisis o fuerte transformación social como fue el caso del proceso industrializador. Posteriormente, James Scott desarrolló teóricamente el término aplicándolo específicamente al caso del campesinado y el modelo de sociedad tradicional (1976).

La modernización del espacio rural produjo tal y como hemos adelantado, la desestructuración del modelo social anterior. El primer sector se profesionalizó mediante la aplicación de principios científicos y tecnológicos a la búsqueda de beneficios en la producción de alimentos. Este sistema minimizaba los riesgos adinerados a la producción por lo que las familias ya no dependían para su subsistencia de la economía moral. En su lugar, el estado asumió el rol de proveedor mediante la creación de políticas agrarias. Todo esto contribuyó a la desaparición de la figura del campesinado caracterizada, entre otros, por la centralidad del grupo doméstico en la economía y la organización social así como por una serie de rasgos cognitivos acordes con esa ética de la subsistencia descrita anteriormente (Aguilar, 1996). En su lugar surgió la figura del trabajador/a del campo.

Los cambios producidos en el ámbito económico como consecuencia de la modernización del campo también tuvieron importantes implicaciones sociales y culturales. La mecanización del agro junto con la necesidad de mano de obra en los núcleos industriales impulsaron además un rápido vaciamiento de los espacios rurales. Este éxodo rural produjo que la reproducción cultural en este espacio desapareciera por completo como consecuencia de la desestructuración del tejido social interno. En poco tiempo, las normas, instituciones sociales, celebraciones, costumbres, utensilios, etc. propios del modelo social precapitalista desaparecieron, la gran mayoría, para siempre.

A finales de la década de 1970 los límites económicos, sociales y culturales del proceso de modernización comenzaron a quedar patentes. Este hecho produjo, de nuevo, importantes cambios a escala local. La crisis 'de los 70' no fue exclusivamente económica y energética sino también de valores. Con ello nos referimos a que la emigración masiva hacia zonas industrializadas y la ocupación intensiva de los nuevos barrios de la ciudad, produjeron en muchas personas un importante sentimiento de desarraigo. Si bien es cierto que en las ciudades proliferaron numerosos movimientos sociales, especialmente el movimiento obrero, en muchos casos éstos no consiguieron mitigar los estragos que el éxodo a la ciudad había producido en muchas personas. Por ello, con la crisis del modelo industrial, muchas de ellas decidieron emprender un nuevo proceso de vuelta al pueblo. Este retorno al lugar que en algunos casos se produjo de manera estacional y en otros permanente, pronto se convirtió en un proceso simbólico y socioeconómico muy importante.

Entre las principales motivaciones de los y las habitantes de la urbe que a partir de la década de 1980 emprendieron la vuelta al pueblo se encontraba la de restaurar su sensación de estabilidad mínima (Augé, 1995: 60). Motivadas por el deseo de superar el desarraigo generado durante la modernización, comenzaron a gestarse numerosas prácticas dirigidas a promover la sensación de pertenencia a un determinado lugar y lo que es más importante, a una comunidad concreta.

En este preciso contexto se produjo lo que en antropología se conoce como la reestructuración de las comunidades rurales. Con ello nos referimos a una gran variedad de prácticas dirigidas a revitalizar el tejido social, económico y cultural de este espacio. En ese momento, la recuperación y a menudo invención de ele-

mentos del pasado, constituyó un aspecto fundamental para esta estrategia. Nos referimos a la patrimonialización de aquellos símbolos locales con los que la nueva comunidad rural se creía identificada por su capacidad para generar sensación de pertenencia. En este sentido, la reestructuración de la sociedad rural postradicional se basó, en gran medida, en el modelo de sociedad anterior contextualizada siempre dentro de la nueva realidad global.

En este proceso de reestructuración social del espacio rural los principales elementos en torno a los cuales se generó el sentimiento de pertenencia entre los nuevos habitantes fueron el territorio (el lugar) y la tradición (la memoria). De hecho se podría definir la comunidad rural como un grupo social integrado en base a intereses y necesidades compartidas que convive en un espacio caracterizado por su paisaje no-urbano con una particular estructura poblacional y socioeconómica (territorio) que perdura en el tiempo (tradicional). Esta sensación de temporalidad que produce la tradición, en la mayoría de los casos, no reside en el carácter verdaderamente histórico de los acontecimientos o actividades que la constituyen sino en su repetición e invarianza (Hobsbawm y Ranger, 2002).

Por otro lado, el análisis antropológico de cualquier comunidad rural en la actualidad requiere necesariamente mantener una determinada posición metodológica. Me refiero a la estrategia que consiste en considerar simultáneamente y de manera sistemática la realidad de ambos contextos; el local y el global. Actualmente las personas y las colectividades vivimos inmersas en una doble dinámica identitaria. Por un lado aquella tendente a la homogeneización de las prácticas sociales, culturales, económicas y políticas conocida como globalización y por otro, la reactivación y constante reafirmación de las identidades locales o localización. Ambos procesos se encuentran mutuamente intrincados y se producen, como ya hemos dicho, simultáneamente. Por ello, los estudios antropológicos sobre comunidades locales no pueden obviar las implicaciones teóricas y metodológicas de esta doble dinámica identitaria.

La multitud de estrategias e iniciativas emprendidas en el ámbito rural actual dirigidas a promover la reactivación de las identidades locales guardan en común ciertos aspectos. Entre ellos, la centralidad otorgada a las categorías de territorio y tradición en estos procesos de revitalización y puesta en valor de la cultura rural local. Además del hecho de que la forma habitual mediante la cual se materializa dicha evocación se produzca mediante la activación patrimonial (Prats, 1996). Nos referimos concretamente al proceso que consiste en revitalizar elementos, tanto materiales como inmateriales, constitutivos de un grupo o colectividad que poseen, entre otras muchas, la capacidad de representar simbólicamente la identidad local.

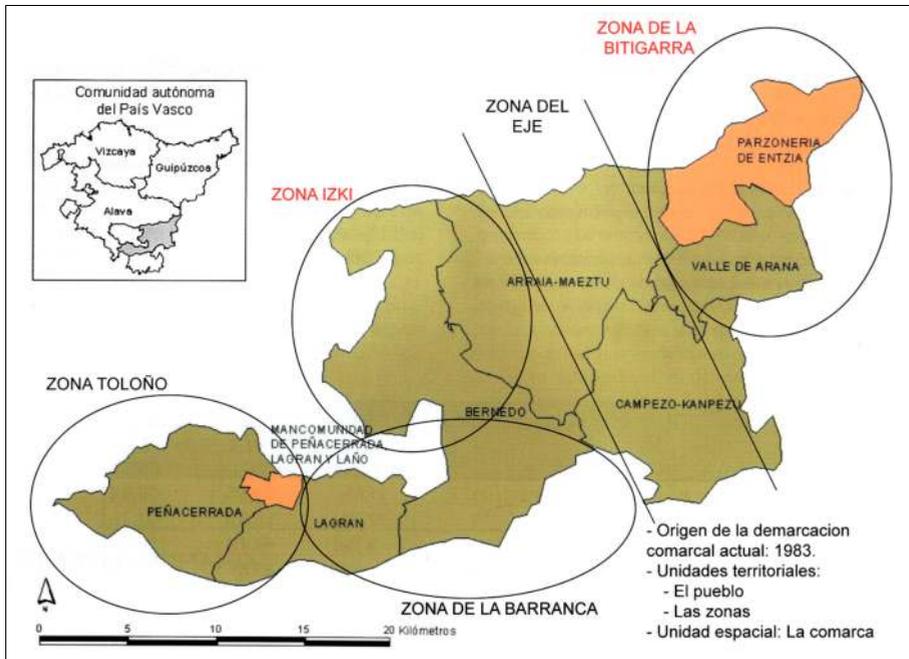
El concepto de identidad grupal o identidad compartida remite a una realidad muy compleja. Está constituida por una multitud de elementos aunque consideramos que el sentimiento de adscripción o pertenencia es uno de los más reseñables. La sensación de adhesión o agregación se puede producir respecto a diferentes cuestiones; una ideología, un territorio, una historia común, un determinado estilo de vida, etc. Pero de manera general, todas ellas suelen quedar representadas mediante uno

o varios símbolos en torno a los cuales quedan organizados tanto el discurso, las emociones compartidas como las prácticas colectivas. Esta capacidad estructural de los símbolos proviene de su triple carácter normativo, realizativo y emocional, a la vez. Los símbolos culturales son normativos en tanto que originan ideas gracias a su potencial para sintetizar y condensar la realidad social y al mismo tiempo, transmitir mensajes de carácter moral respecto a las reglas y normas de funcionamiento de la sociedad productora. Por otra parte, los símbolos también poseen la capacidad de generar la acción social al promover, en torno a sí mismos, la interacción entre los individuos que constituyen esa determinada comunidad. Finalmente, los símbolos constituyen importantes instrumentos para expresar de manera colectiva y sacar a la luz emociones y sentimientos compartidos. Es precisamente en esos momentos realizativos producidos en torno a uno o varios símbolos en los que la facultad emotiva de éstos aparece más claramente. En este sentido, las fiestas y los rituales colectivos constituyen escenarios privilegiados para expresar simbólicamente una identidad compartida.

Las fiestas y los rituales son excelentes lugares de expresión simbólica debido, precisamente, a su carácter colectivo y realizativo. Además el contexto de producción de las mismas (tiempo de ocio, carácter lúdico o reivindicativo, presencia de elementos tradicionales, etc.) favorece la proliferación y reafirmación de multitud de sentimientos compartidos. La fiesta constituye una estrategia fundamental para la reestructuración de la comunidad rural y por ello, a partir de la década de 1980 comenzaron a proliferar la recuperación o creación de celebraciones en el ámbito rural. Recuperadas o de nuevo cuño, la estrategia consistía en congregarse a los y las participantes en torno a uno o varios símbolos locales y celebrar así su pertenencia a ese lugar y comunidad determinados. La elección de estos símbolos y consiguiente patrimonialización de los mismos a través de la fiesta, respondía en la mayoría de los casos a dos criterios fundamentales ya mencionados; su carácter tradicional y su localización o referencia al lugar. En cualquier caso, la fiesta constituye para la reestructuración del espacio rural un mecanismo fundamental tanto para la celebración de una identidad localmente compartida como para la promoción social y económica de aquellos lugares.

Para finalizar con este punto, proponemos interpretar la estrategia y los instrumentos anteriormente descritos dentro de una lógica de carácter social, cultural y económica más amplia: el desarrollo rural de las comunidades locales. Entorno a esta idea surge un entramado socioeconómico diversificado cuyo objetivo es redundar en el bienestar social de la comunidad rural así como promover un entorno humano, ecológico, económico y cultural equilibrado. Nogueiras enumera con detenimiento las características que este tipo de desarrollo debería incluir; integral, endógeno, ecológico, local, armónico, popular, cooperativo, social y cultural (1996). De todo esto se desprende la relevancia y protagonismo otorgado a la comunidad rural en el devenir de su propio desarrollo. Por otro lado, en la actualidad, cualquier proyecto de desarrollo rural lleva implícitos los siguientes preceptos como elementos inherentes al mismo. En primer lugar, la mayoría de las acciones emprendidas dentro de esta lógica están encaminadas a erradicar uno de los principales problemas del contexto rural actual; su despoblación. En segundo lugar, el desarrollo rural busca la creación de un espacio económicamente diversificado promoviendo por ello su

multifuncionalidad. Con ello lo que se pretende es erradicar la dependencia del mismo al primer sector y promover un tejido socioeconómico más amplio, por ejemplo, mediante la promoción de actividades como el turismo rural. Finalmente, otra cuestión fundamental para promover el desarrollo rural es la importancia otorgada por éste al territorio. Como ya sabemos, el territorio representa junto con la tradición, los principales generadores de identidad dentro del proceso de retorno al pueblo o reestructuración de la comunidad rural. Anteriormente hemos explicado qué entendemos por tradición; la sensación de continuidad ofrecida por la temporalidad percibida en la repetición e invarianza de algunas prácticas o acontecimientos. Por otro lado, consideramos el territorio como el espacio cultural que es producto de un sistema de representaciones y de una codificación simbólica concreta (Novell, 1998). El territorio o lugar antropológico ofrece una fuerte sensación de estabilidad mínima a quienes lo habitan por su fuerte carácter identitario, relacional e histórico (Augé, 1995). Por ello, el éxito de cualquier proyecto de desarrollo rural dependerá necesariamente de que éste sea coherente con la percepción territorial de dicha comunidad.



Demarcación zonal de la comarca de la Montaña Alavesa.

Todas las cuestiones apuntadas en este apartado sobre la realidad del espacio rural europeo en la actualidad, constituyen el contexto sociocultural del caso etnográfico que trataremos a continuación. A partir del análisis de la celebración del Día del Caballo en la Montaña Alavesa, profundizaremos en algunos de los temas más relevantes que tienen que ver con este proceso contemporáneo de construcción identitaria en el espacio rural vasco. Esta fiesta de re-

ciente creación (1993) fue producto de la activación patrimonial de uno de los símbolos locales más representativos para esta comunidad: la yegua de monte alavés. Hay que enmarcar dicha iniciativa dentro de la amalgama de símbolos y prácticas tradicionales recuperadas o inventadas por la nueva comunidad de la Montaña Alavesa en busca de elementos identitarios compartidos. Esto no tendría sentido sino fuera por el gran potencial que ofrece la fiesta para la reactivación de las identidades compartidas y el sentimiento de adscripción. Todo ello enmarcado dentro de una estrategia de desarrollo rural más amplia, la cual además de la reestructuración del tejido social comarcal también busca la multifuncionalidad y la diversificación de la economía local. En este sentido, veremos que la fiesta revela otra intención además de la identitaria, la económica. Ésta consistirá básicamente en promocionar un producto local: la carne de potro de la Montaña Alavesa.

3. ANTECEDENTES: LA RECUPERACIÓN Y MEJORA DE LA YEGUA DE MONTE ALAVÉS EN LA COMARCA DE LA MONTAÑA ALAVESA

La comarca de la Montaña Alavesa está ubicada en la parte más oriental de la provincia de Álava, en la Comunidad Autónoma del País Vasco (CAPV). Tiene una extensión de 485 Km² 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 (100,7 hab/Km²) sino también de toda la CAPV (300,4 hab/Km²). Para explicar este fenómeno tenemos que remitirnos necesariamente a las características físicas de esta comarca.

La comarca de la Montaña Alavesa se compone de 6 municipios con 48 núcleos de población. Los municipios son Arraia-Maeztu, Bernedo, Campezo, Lagran, Peñacerrada y Valle de Arana. Como su mismo nombre indica la comarca se caracteriza por su paisaje montañoso aunque el mismo predomina, específicamente, en los municipios de Bernedo, Peñacerrada y Valle de Arana. Este dato es importante porque tal y como comprobaremos más adelante, la producción de la raza equina local así como la celebración de la fiesta dedicada a la misma tendrán lugar, específicamente, en las zonas montañosas de Izki y La Bitigarra.

La comarca se encuentra delimitada físicamente por tres grandes alienaciones montañosas; Sierra de Entzia y Montes de Iturrieta al Norte, Montes de Victoria e Izki al Suroeste y Sierra de Cantabria y Toloño al Sureste. Además el relieve dentro de la misma es también intrincado, sólo el 14% del territorio se encuentra por debajo de los 700 metros de altitud hecho que se produce en las zonas de la cuenca de los ríos Ega e Inglares. Todo esto influye tanto en el clima de montaña como en el paisaje boscoso y forestal de la zona. El clima de la Montaña Alavesa varía según la zona y la altitud pero básicamente podemos distinguir entre el clima de montaña en altitudes superiores a 700 metros y el submediterráneo en los valles bajos del Ega y el Inglares. El relieve y el clima pero más específicamente, el aprovechamiento comunal de los montes, han favorecido la conservación de las especies arbóreas autóctonas del País Vasco así como una importante masa boscosa y pastizal en esta comarca.

Las características descritas hasta ahora junto con el aislamiento geográfico que vive la comarca respecto a otras grandes áreas urbanas, han dificultado la habitabilidad en la misma. Hecho que se agravó especialmente a partir de la década de 1960. A pesar de que en los últimos años la administración ha mejorado el estado de las principales vías de comunicación y acceso a la Montaña Alavesa, éstas no representan importantes ejes de comunicación. Además, transitar por las carreteras de la Montaña resulta especialmente difícil durante el invierno. Todo esto incide en la baja ocupación demográfica pero también, en la estructura poblacional. Uno de los fenómenos más representativos en este sentido es la estacionalidad. Se produce un ritmo cíclico en el movimiento de habitantes que consiste, básicamente, en 'llenar' de población la comarca durante la época estival, fines de semana y tiempo de ocio y 'vaciarla' durante el invierno y tiempo de trabajo. Este es un dato muy importante porque determina por completo el momento en el que tendrán lugar la gran mayoría de las fiestas y celebraciones recuperadas o inventadas por la comunidad local a partir de la década de 1980. Paradójicamente, mientras que todas estas características del contexto dificultan el desarrollo y equilibrio poblacional dentro de la comarca, sin embargo resultan muy favorables para la producción de la raza equina local; la yegua de monte alavés.

La yegua de monte alavés, actualmente catalogada como Caballo de Monte del País Vasco, es un animal voluminoso y musculoso con extremidades cortas y robustas que le permiten transitar por terreno intrincado incluso si está nevado. Su largo tupé le protege la cara del agua y la nieve en el frío invierno de la montaña. Además, gracias a sus prolongados bigotes puede alimentarse de arbustos y ramas espinosos abundantes en la zona sin dañarse los labios.



Caballo de Monte del País Vasco en el concurso morfológico del Día del Caballo en la Montaña Alavesa (9 de septiembre de 2007).

El manejo de esta ganadería se ha mantenido sin variación. Se trata de una ganadería semi-salvaje que permanece la mayor parte del año en los montes altos de Izki y La Bitigarra. La yegua de monte es capaz de buscar y proporcionarse alimento incluso durante el duro y largo invierno de la montaña. A penas necesita ningún complemento alimenticio, a excepción de la sal que es imprescindible para compensar el bajo índice de minerales del agua de los riachuelos y manantiales de la montaña. En definitiva, se trata de un animal perfectamente adaptado a las duras exigencias de este medio. Por todo ello, para los ganaderos de montaña ésta constituye una actividad económica complementaria muy importante para sus explotaciones. Pero no siempre ha sido así.

Los ejemplares de Caballo de Monte del País Vasco que vemos en la actualidad en estos montes son el resultado de un largo proceso de recuperación y mejora racial que emprendieron a partir de la década de 1980 unos pocos ganaderos de la zona. La yegua de monte alavés era un animal fundamental para la economía tradicional de estos pueblos. Su función principal era el reproductivo; estas yeguas producían los mulos y mulas que posteriormente los ganaderos de la montaña llevaban a vender a la Ribera de Navarra o la Llanada Alavesa como animales de trabajo. La venta de mulos y mulas suponía un importante ingreso económico para las familias de la montaña las cuales, desarrollaban una economía de subsistencia. Sin embargo, tras la modernización del agro a partir de la década de 1950, gran parte de esta ganadería desapareció al perder su función original:

Cuando a Markinez llegó el tractor como a toda Álava, en Vitoria se mataban cientos de animales en el matadero y luego se marchaban todos a Francia... los que habían comprado tractor pues los vendían y estaban todos los trenes esperando: ¡mataban y Francia con ellos! (Comunicación personal de informante. 7 de Octubre del 2008 en Markinez).

Como consecuencia de lo anterior, en poco tiempo la yegua de monte alavés se encontró en peligro de extinción. Sólo unos pocos ganaderos motivados por un interés romántico hacia este animal guardaron algunos ejemplares en los montes altos de la comarca. Desde una visión antropológica, estos ganaderos se convirtieron en aquello que Anthony Giddens denomina guardianes de la tradición (1997), protectores de esta raza equina autóctona la cual representa a un modelo de sociedad extinguida.

A pesar de la fuerte amenaza, la yegua local no desapareció por completo. Gracias a esto, en la década de 1980 se produjo la coyuntura ideal para su recuperación en la Montaña Alavesa. Por un lado, el sentimiento de vacío identitario y la falta de referentes éticos producidos principalmente tras la modernización, promovió que muchos habitantes de la capital, Vitoria-Gasteiz, volvieran al pueblo sobretodo de una manera afectiva. Esta comunidad emergente comenzó a demandar la patrimonialización de elementos tradicionales para convertirlos en nuevos símbolos identitarios. Por otro lado, ante la inminencia de lo anterior, las administraciones comenzaron a emprender diversas políticas de desarrollo para los espacios rurales. Como consecuencia de ello, multitud de programas y planes de desarrollo proliferaron a partir de 1980 tanto en instancias europeas como

también en el resto de niveles administrativos. Este hecho favoreció la promoción de algunas iniciativas de carácter tanto cultural como económico en los espacios rurales europeos y sobre todo, en aquellos especialmente desfavorecidos como las zonas de montaña. De esta forma, algunos ganaderos de la comarca decidieron aprovechar dicha coyuntura para recuperar la raza equina local a partir de los pocos ejemplares que quedaban en el monte.

La mejora de la yegua de monte alavés comenzó oficialmente en el año 1984 como resultado de la constitución de la asociación de ganaderos de equino de Álava, Asgaequino, con la ayuda de la institución foral:

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 francés. Compramos uno cada uno y en pocos días nos los trajeron en camión. Uno a Markinez, otro a Arlucea y el mío me lo dejaron en Opakua, en casa del amigo del difunto Pedro. Con estos tres animales empezamos a mejorar... a cubrir las yeguas de la montaña y a mejorar la raza (Comunicación personal de informante. 21 de octubre 2008).

En definitiva, la mejora del morfotipo racial de la yegua de monte alavés consistió en cubrir las pocas yeguas que habían quedado en la comarca con sementales mejorantes de otras razas europeas de aptitud cárnica. Este proceso culminó en el año 1999 cuando el Departamento de Agricultura y Pesca del Gobierno Vasco aprobó la reglamentación específica de la raza Euskal Herriko Mendiko Zaldia / Caballo de Monte del País Vasco. A partir de ese momento, esta raza pasó a formar parte del patrimonio genético del país (Orden del 21 de julio de 1999).



Ganadero echando sal a sus yeguas en los montes de Okina (3 de junio de 2006).

Este proceso de recuperación y mejora genética de la raza equina autóctona tuvo lugar en un momento muy importante para la reestructuración social de los pueblos de la comarca. La mejora de la yegua autóctona se produjo, precisamente, cuando la comunidad emergente del lugar comenzaba a demandar la recuperación y patrimonialización de símbolos tradicionales como referentes identitarios.

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 (Comunicación personal de informante. 10 de septiembre de 2006).

Consideramos muy relevante el testimonio anterior porque el mismo sintetiza claramente el origen de cualquier proceso de patrimonialización cultural. Una primera cuestión que queremos apuntar respecto al mismo es la centralidad otorgada al enfoque endógeno de desarrollo. La pregunta "¿aquí qué es lo que tenemos?" denota la preocupación mostrada por la población local por recuperar y resignificar algunos de los recursos y características autóctonas más representativos. El desarrollo endógeno se caracteriza por ser un tipo de desarrollo 'de abajo a arriba' que se basa, principalmente, en dinamizar los factores locales para promover, en equilibrio con otros factores externos, el bienestar económico, social y cultural de la propia comunidad. Por otro lado, que en este caso concreto la respuesta ofrecida por la población local fuera "tenemos caballos", indica hasta qué punto este animal se encontraba intrincado en el paisaje comarcal en el momento de su retradicionalización.

Una interpretación antropológica del asunto nos sugiere que si la yegua resultó ser un símbolo eficaz para la comunidad local fue porque en la misma confluían los dos elementos fundamentales para la promoción de la identidad colectiva tal y como ya hemos visto; la tradición y el territorio. Por un lado, la presencia histórica del caballo en estos montes es un hecho constatado. En este sentido algunos informantes se remiten incluso a dos descubrimientos arqueológicos encontrados en una cueva y una ermita de la zona. Se trata de dos bajorrelieves que representan la Diosa Epona (diosa de los caballos), los cuales datan del siglo IV. Aunque la información más significativa en este sentido proviene de la memoria colectiva según la cual, en estos montes siempre ha habido yeguas. Por otro lado, en relación al territorio, resulta que el manejo semisalvaje de estos animales en los montes altos de la comarca ha generado en el imaginario colectivo una unión indisoluble entre yegua y montaña.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, la yegua de monte constituye un referente excepcional de la Montaña Alavesa. En este sentido, resulta bastante comprensible que esta comunidad procediera a su patrimonialización y consiguiente constitución en símbolo local. Precisamente la invención de la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa respondía a la necesidad de celebrar colectivamente esta pertenencia y adscripción a un determinado lugar y tradición compartida a par-

tir del potencial ideográfico y realizativo de este evento. A continuación, nos adentraremos en la descripción y el análisis del evento con el objetivo de vislumbrar algunas de las cuestiones más importantes mencionadas hasta ahora.

4. ASPECTOS FORMALES DEL DÍA DEL CABALLO EN LA MONTAÑA ALAVESA

Las fiestas consisten en la celebración de 'algo' y estas celebraciones forman una parte importante del proceso social de los grupos humanos. Por ello, el análisis antropológico de las fiestas no puede obviar el contexto sociocultural de producción. Pero en tanto que este contexto es dinámico, insistimos en la idea de proceso. No cabe duda de que la realidad social en la cual se enmarcan las fiestas es una realidad cambiante y de la misma manera lo son también las celebraciones. Como consecuencia de lo anterior, las fiestas surgen, se transforman y desaparecen o son sustituidas por otras para mantener la coherencia con su contexto sociocultural de producción. Lo anterior implica además que las fiestas son siempre producto de un proceso consciente de toma de decisión efectuado tanto por sus protagonistas como por las instituciones que las promueven.

Para aprehender el carácter dinámico de las fiestas hay que estudiarlas desde una perspectiva diacrónica que permita establecer comparaciones. Sin embargo, para encontrar la coherencia con el objetivo propuesto para el presente artículo analizaremos El Día del Caballo desde una perspectiva principalmente sincrónica. Para ello se van a tener en cuenta aquellos aspectos más generales que se han mantenido desde los orígenes de la fiesta como constitutivos y característicos de la misma. Conscientes de que esto puede producir cierta sensación de inmovilismo en el evento, insistimos sin embargo, en su carácter dinámico. Pero más allá de los pequeños cambios que han tenido lugar desde los inicios de esta fiesta, lo cierto es que en el año 2006 se produjo una transformación casi total de la misma. Dada la relevancia de este hecho para comprender mejor el fenómeno aquí estudiado, al final del artículo haremos una mención al mismo.

La fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa es una fiesta temática (Hombono, 2011) de nuevo cuño que comenzó a celebrarse en el año 1993 en el pueblo de Arlucea. Desde entonces se celebra de manera rotativa entre diferentes pueblos de la comarca, especialmente de las zonas de Izki y La Bitigarra que son los lugares productores de ganado equino por excelencia tal y como ya hemos visto. El evento se encuentra calendarizado y se celebra, sin excepción, el segundo o tercer domingo de septiembre. La elección de esta fecha cumple una doble intención. Por un lado, se trata de la mejor época del año para observar esta ganadería ya que las yeguas gestantes cuidan aún de los potros que nacieron la primavera anterior. Pero sobre todo, la elección del día responde a otra intención que es la de atraer a la máxima audiencia. Esta audiencia es muy heterogénea y proviene en su mayoría de la capital, Vitoria-Gasteiz y después de pueblos cercanos. Para favorecer la máxima afluencia la fiesta se programa en tiempo de ocio y festivo. Con este mismo objetivo, unos días antes al día del evento la prensa y radio local se hacen eco del mismo. Los organizadores también ofrecen una rueda de prensa en la Diputación Foral en la cual se presenta el programa de la fiesta.

Este programa se reparte en forma de tríptico en diferentes puntos de información de la provincia y también, durante el día de la celebración.

La fiesta del Día del Caballo comienza el domingo a primera hora de la mañana. Sin embargo, anualmente en la víspera también ha tenido lugar otro tipo de celebración. El día anterior, el pueblo anfitrión agradece la ayuda recibida por algunos vecinos y vecinas de pueblos limítrofes y entidades locales invitándoles a una comida popular. Tras la comida, algunos jinetes realizan un paseo a caballo por los caminos de montaña. Para terminar, de vuelta de nuevo al pueblo, suele celebrarse una charla o coloquio para la cual se lleva a alguna persona experta en temas de desarrollo rural, folklore o patrimonio. El objetivo es aprovechar la sensación de fraternidad compartida generada durante este día entre la comunidad local para que ésta reflexione conjuntamente y con la ayuda de una persona experta sobre su futuro. Por todo ello, la víspera resulta un día muy importante porque sirve para estrechar lazos con los pueblos vecinos y celebrar la pertenencia a un lugar compartido; la montaña. Sin embargo, esta celebración no guarda relación formal con el evento principal el cual tiene lugar al día siguiente.

El domingo el Día del Caballo en la Montaña Alavesa, el pueblo celebrante reestructura su espacio diferenciando claramente dos zonas: el núcleo rural y las tierras colindantes en las que tienen lugar las actividades a caballo. En las calles del pueblo se ponen puestos de venta de productos locales, información turística comarcal y venta de bebidas. En la plaza se dispone un escenario en el que al final de la mañana los organizadores y representantes institucionales ofician la entrega de premios de las pruebas realizadas con caballos. También en la plaza o sus alrededores se coloca una carpa en la que los cocineros de Boilur (federación de sociedades gastronómicas de Álava) cocinan durante la mañana el guiso de potro que a partir de las dos del mediodía se repartirá de forma gratuita entre las personas asistentes.



Ganaderos introduciendo sus animales en los boxes en el día de la fiesta en Alda (9 de septiembre de 2007).

Por otro lado, en los terrenos cercanos al hábitat humano se disponen diversos recintos al aire libre en los que se realizan diferentes actividades con caballos. Por un lado, se establece un espacio perimetral con cintas de plástico en el que tienen lugar los concursos de saltos, carreras y exhibición de doma clásica. Cercano a éste se disponen los boxes de hierro en los que los ganaderos de Caballo de Monte del País Vasco guardan los ejemplares que han bajado del monte para la ocasión y con la intención de participar en el concurso morfológico de esta raza. Junto a los boxes se establece el redil para este concurso. Otros terrenos del pueblo se utilizan como parking improvisado para albergar la gran cantidad de coches que a partir de las 9 de la mañana van llegando a este lugar. Un número considerable de voluntarios y voluntarias del pueblo se dedica exclusivamente a organizar esta llegada masiva de audiencia que suele alcanzar fácilmente las 6.000 personas, a un lugar en el que durante el año puede que no lleguen ni a 100.

La primera actividad programada es el concurso morfológico de Caballo de Monte del País Vasco. Esta actividad consiste en que un jurado de expertos constituido *ad hoc* determina qué ejemplares entre los expuestos por los ganaderos procedentes tanto de los pueblos de la Montaña como de otras comarcas alavesas, presentan las mejores cualidades morfológicas de la raza dentro de cada categoría. Las categorías son 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. Hay que insistir en el carácter semisalvaje de estos animales porque a menudo se producen situaciones de tensión entre los mismos. Cuando esto sucede se observan sensaciones encontradas entre la audiencia que van desde la admiración hasta el miedo hacia el animal.



Ejemplares de Caballo de Monte del País Vasco esperan en los boxes antes del comienzo del concurso morfológico durante la fiesta (9 de septiembre de 2007).

Nada más terminar el concurso morfológico y a veces incluso sin que éste haya terminado, en las pistas limítrofes da comienzo las carreras, saltos y exhibiciones. Cuando esto sucede se observa un claro vaciamiento de audiencia en la primera. Por lo general, cuando las dos actividades se solapan, las familias con niños y niñas y otras personas procedentes en la mayoría de los casos de la capital, prefieren los concursos con caballos ligeros frente al concurso morfológico de la raza autóctona. En éste quedan las personas “de pelo blanco” tal y como me decía el presidente de Asgaequino. Casi siempre además, agricultores y ganaderos de otros pueblos de la zona. Este hecho remite al carácter espectacular de cada evento e indica, claramente, cuál es el foco de interés de cada tipo de audiencia en este día.

Sin lugar a dudas, en el Día del Caballo las carreras y saltos representan el espectáculo central de la fiesta. Se trata de actividades lúdico-deportivas que generan una gran expectación entre el público asistente. Una de las hipótesis más destacadas en este sentido es que tal expectación proviene de la tendencia a exaltar las cualidades formales de los caballos en nuestra cultura. Esto se debe fundamentalmente a que el caballo a lo largo de la historia ha contribuido de manera cardinal al desarrollo social, cultural y económico de la humanidad. Los seres humanos hemos empleado este animal en situaciones tan diversas como la caza, el transporte de objetos y personas, la guerra o el juego. Por ello, existe una cercanía experimental entre ambas especies que en algunas culturas se traduce en una unión simbólica e identitaria con el mismo. Es como si que la contemplación desinteresada de la figura y los movimientos realizados por estos caballos, especialmente los de razas ligeras, produjera entre las personas congregadas un acercamiento vital a su identidad básica, la humana. Además, el hecho de compartir una misma identidad ofrece sentido de comunidad. La última actividad programada en el redil dramatiza esta exaltación y unión vital. Nos referimos a la exhibición de doma clásica de caballo de raza español.

El ambiente festivo continúa en el núcleo urbano. Los puestos de productos locales, la música, los bares... Algunos años han tenido lugar también otras actividades como exhibición de herraje o concurso de pintura al aire libre. Pero todos estos actos son más aleatorios y dependen ya de la voluntad particular de cada pueblo celebrante. Hacia la 13.30 del medio día tiene lugar el reparto de premios en el escenario de la plaza. En este mismo escenario también se anuncia el boleto ganador del potro. Boleto que han estado a la venta en la comarca durante la semana anterior y también esa misma mañana en el propio lugar. Casi a la misma hora da comienzo la degustación popular de carne de potro. Durante toda la mañana, los cocineros de Boilur han guisado el potro en una carpa improvisada situada en el centro del pueblo. Varios voluntarios y voluntarias cocinan este alimento en grandes cazuelas para ofrecerlo luego en forma de degustación gratuita entre las personas asistentes. El aroma del guiso invade el pueblo durante toda la mañana y por eso, en cuanto se acerca la hora, comienzan a formarse grandes colas en torno a la carpa. Entonces los y las voluntarias van repartiendo el guiso en unos cuencos de plástico junto con un trozo de pan. A partir de ese momento, los terrenos limítrofes al pueblo quedan casi vacíos. Por el contrario, el núcleo rural muestra una imagen bien diferente. Grupos de amigos y familiares invaden las calles y las esquinas del pueblo con sus platos de guiso. Tras la

degustación de este producto, la fiesta finaliza y el pueblo se vacía. Por lo general, a partir de las 15.30 del medio día a penas queda audiencia.



Concurso de carreras durante el Día del Caballo de la Montaña Alavesa celebrado en Lagran (11 de septiembre de 2007).

En el siguiente capítulo vamos a recoger algunas cuestiones que devienen del análisis de la fiesta. A pesar de lo anecdótico que ha podido parecer el último ritual descrito, el de la degustación de carne de potro, tal y como podremos comprobar a continuación, en él reside un aspecto fundamental del contenido y objetivo de la fiesta. Para ello vamos a tratar algunas cuestiones que tienen que ver con la fiesta y el patrimonio pero también, con la alimentación. Todo ello, volvemos a reiterar, en un contexto de interpretación más amplio, el establecido por el desarrollo local.

5. CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA Y FIESTA

El Día del Caballo en la Montaña Alavesa es una festividad que se enmarca dentro de un proceso más amplio y complejo, hablamos de desarrollo local. La proliferación de festividades en este contexto se produjo a partir de la década de 1980. En el caso de la Montaña Alavesa además, esta coyuntura tuvo que ver con dos realidades. Por un lado, el vacío identitario y la falta de referentes éticos producidos tras la crisis de la modernización y por otro, la necesidad de consolidar socialmente el proyecto comarcal. Tal y como ya hemos explicado, la crisis social de 1970 suscitó el retorno físico de muchos habitantes de la ciudad al pueblo.

Esta respuesta lógica consiste en buscar la propia pertenencia en el lugar gracias a la sensación de estabilidad mínima (Augé, 1995) que ofrece el territorio. Junto con este movimiento poblacional (en algunos casos permanente aunque sobre todo, estacional) se produjo también la patrimonialización de elementos tradicionales convertidos ahora en símbolos identitarios para la comunidad emergente.



Demostración de doma clásica durante el Día de del Caballo en la Montaña Alavesa celebrado en Lagran (11 de septiembre de 2005).

La necesidad de consolidar socialmente el proyecto comarcal es otro aspecto fundamental a la hora de interpretar algunas de las fiestas en este lugar. La demarcación administrativa de la Montaña Alavesa, tal y como la conocemos hoy en día, es un proyecto relativamente tardío que no constituye una auténtica unidad sociocultural. La última comarcalización de la provincia de Álava tuvo lugar en el año 1983 y para ello, la Diputación Foral se basó principalmente en criterios paisajísticos; Montaña, Valles, Llanada, Estribaciones del Gorbea, Rioja y Cantábrica alavesa. De esta forma se creó una correspondencia entre comarcas (unidades paisajísticas) y cuadrillas (unidades administrativas). Las cuadrillas representan un sistema de organización territorial histórico en la provincia de Álava. Consisten en entidades territoriales forales compuestas por diferentes municipios y hermandades cuyo objetivo es representar y satisfacer los intereses de los pueblos que las componen. Hay que recalcar el hecho de que esta determinada demarcación no se ha mantenido inalterable en el tiempo. De hecho, históricamente las cuadrillas no han representado entidades territoriales como en la actualidad sino que respondían a criterios de funcionalidad que se encontraban por encima de las demarcaciones espaciales. Por eso, lo que hoy en día se conoce como Cuadrilla de Campezo se corresponde con la comarca de Montaña Alavesa a pesar de que hasta no hace tanto tiempo, los pueblos de esta comarca se encontra-

ban divididos en tres cuadrillas diferentes junto con pueblos pertenecientes actualmente a Llanada, Valles y Rioja Alavesa. En definitiva, la demarcación administrativa de un espacio es un hecho arbitrario que responde a intereses y criterios políticos y económicos que se producen en un momento histórico en concreto. Por lo general, no existe una marcada correspondencia entre este tipo de demarcación y criterios socioculturales.

A partir de lo dicho hasta ahora podemos afirmar que la comarca de la Montaña no constituye una unidad sociocultural. El último proyecto espacial no consideró completamente la realidad territorial del lugar por lo que necesita ser públicamente reafirmado constantemente. La administración también ha encontrado en la fiesta una estrategia eficaz para consolidar culturalmente la demarcación comarcal. El poder ideográfico y realizativo de la fiesta otorga significado a este espacio que en principio, se encuentra aún vacío de referentes históricos y culturales. Se trata, en definitiva, de pasar del espacio, entendido como una simple demarcación geográfica vacía de contenido, al territorio el cual representa un lugar identificador, relacional e histórico (Augé, 1995).

La mayoría de las fiestas de nuevo cuño o recuperadas en la Montaña Alavesa tienen como objetivo atender a las dos necesidades anteriormente expuestas; ofrecer referentes identitarios para la comunidad emergente y que dicha reafirmación identitaria se produzca dentro de los límites espaciales establecidos ofreciendo así nuevas referencias tradicionales y culturales al lugar. Para ello, una de las estrategias más empleada ha sido la retraditionalización de elementos del pasado así como la celebración de su recuperación. Este es el caso del Día del Caballo de la Montaña Alavesa pero también el del mayo en el Valle de Arana, la rosca en Okina o el Día de Izki Alto, entre otros. Ésta última festividad es muy significativa por la relevancia que toma el componente territorial en la misma.



Degustación popular de carne de potro durante el Día del Caballo en la Montaña Alavesa celebrado en Alda (9 de septiembre de 2007).

El Día de Izki Alto es una fiesta que consiste en la representación de la reunión anual que tradicionalmente celebraban los alcaldes montaneros de los 7 pueblos que componían la Parzonería de Izki Alto; Albaina, Pariza, Bajauri, Obecuri (los cuatro pertenecientes administrativamente al Condado de Treviño) Urturi, Kintana, Markinez, Urarte y Rituerto (pertenecientes a la Montaña Alavesa). Cada alcalde montanero representaba a su pueblo ante esta junta comunitaria. El pueblo los elegía cada cierto tiempo y era una figura con entidad propia claramente diferenciada de la del alcalde del pueblo. Las comunidades de montes como la de Izki Alto, representaba una institución fundamental para la economía moral de estos pueblos. La comunidad de montaña constituía un importante elemento estructurante de cuestiones y conflictos en torno a la titularidad del uso y disfrute de los aprovechamientos agropecuarios-forestales de suelo y vuelo. Se trataba de una organización suprapoblacional cuyo objetivo era evitar posibles problemas entre los vecinos de los diferentes pueblos comuneros en relación al uso y aprovechamiento de los recursos del monte. Para ello, todos los años en el día de San Bernabé los siete alcaldes accedían desde sus pueblos por los caminos de montaña hasta la peña de Axkorri.



Celebración del Día de la Parzonería de Izki Alto (4 de junio de 2006).

La Peña de Axkorri, como su mismo nombre indica, es una roca de tamaño bastante grande ubicada en medio de un hayedo. Debajo de ésta queda una zona protegida que hace el efecto de una cueva semi-abierta. Bajo el saliente de esta grande roca tenía lugar la reunión en la que los alcaldes iban planteando sus quejas, propuestas o cualquier otra cuestión derivada de este aprovechamiento comunitario. Tras la adopción de los acuerdos oportunos los alcaldes almorzaban juntos y posteriormente, procedían a realizar los otros dos eventos importantes del día; el recorrido de mojones y la introducción del acta del día en el archivo de la junta ubicado en la iglesia de Urarte.



Introducción de las 7 llaves en el archivo de la Junta en la iglesia de Urarte (4 de junio de 2006).

La recuperación de la reunión de Izki Alto reproduce meticulosamente los diferentes momentos que tenían lugar en la reunión tradicional. Por esto, el evento destaca por su performatividad. Los pueblos comuneros han elegido con anterioridad el alcalde montanero que les va a representar ante la audiencia en este día. Su función será reproducir con la mayor concreción posible los diferentes rituales que componían este día; desde la ascensión hasta la Peña desde sus respectivos pueblos, el inicio de la reunión con el nombramiento de cada alcalde, el *hamaketako* y la introducción de la llave de cada pueblo en cada una de las siete cerraduras que componen el archivo de la junta, entre otros. A diferencia que la reunión tradicional, todos estos rituales se celebran ahora ante una audiencia que rodea a los protagonistas, les fotografía y les hacen preguntas. El evento está protocolizado y por supuesto, el objetivo del mismo difiere en gran medida del original. Actualmente el sentido de la reunión no es la ordenación conjunta de este territorio compartido sino que la comunidad allí congregada celebre su pertenencia a dicho territorio y esto, a su vez, les confiera de un sentimiento de identidad compartida basado, fundamentalmente, en los principios de la tradición y lugar.

Tanto el Día del Caballo en la Montaña Alavesa como el Día de Izki Alto son dos festividades cuyo eje principal es el lugar. Sin embargo, existe una diferencia sustancial entre ambas. Mientras que la primera toma como referencia el espacio comarcal, la segunda se basa en la idea de la zona. Entendemos por zona aquella unidad paisajística por la cual se encuentran distribuidos los mismos rasgos culturales. La parzonería de Izki Alto junto con la de Izki Bajo constituía una zona en tanto que se trataba de una unidad socio-espacial y económica en la que interactuaban diferentes pueblos. En general, dentro de la comarca de la Montaña Alavesa las zonas de montaña de Izki, La Bitigarra y Toloño constituía un espacio social, cultural y económico claramente diferenciado de los valles o zonas de La Barranca y del Eje (Martínez Montoya, 1994). A pesar de que el Día del Ca-

ballo en la Montaña Alavesa tome como referencia la comarca en su totalidad, dentro de la misma, las zonas de producción equina por excelencia han sido, precisamente, las zonas de montaña antes citadas. Insistimos en que aquellas constituirían una auténtica unidad socioeconómica, un territorio lleno de referencias históricas y culturales. Por ello, gran parte de las fiestas recuperadas o inventadas en la comarca toman como referencia este lugar. Incluso la institución foral, conocedora de esta realidad, colabora con la celebración de muchas de estas festividades y actividades constituyéndolas a pesar de todo, en patrimonio de esta comarca. Nos encontramos ante una estrategia de construcción metonímica del espacio que consiste en hacer extensibles algunas de las características y elementos propios de las zonas propiamente de montaña a todo el espacio. En definitiva, una estrategia que busca la consolidación del proyecto comarcal haciendo extensibles los referentes históricos, socioeconómicos y culturales de aquellos lugares por excelencia.

Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora podría parecer que a la fiesta se le atribuyen más cualidades y potencialidades de las que este acto lúdico y recreativo pudiera ejercer aparentemente. Pero es un error subestimar su gran potencial a la hora de promover, arbitrar y mediar en otras esferas y realidades más complejas de la realidad social. La fiesta reúne un número considerable de personas las cuales se congregan en torno a uno o varios símbolos durante un tiempo establecido. Este determinado escenario ofrece tres tipos de cualidades al evento que son su capacidad comunicativa, ideográfica y realizativa. En primer lugar, las fiestas se organizan en torno a símbolos los cuales se constituyen en referentes y significados. Por ello, en tanto que la fiesta y más concretamente sus diferentes rituales se componen de símbolos con referentes y significados, ésta se convierte en una forma excepcional de expresión y comunicación colectiva dentro de cada cultura. En relación a lo anterior, los rituales que componen la fiesta congregan a las personas reunidas en torno a uno o varios símbolos confiriéndoles así una sensación de pertenencia e identidad compartida. Al mismo tiempo el grupo integra colectivamente las ideas y normas implícitas en los símbolos en torno a los cuales se organiza el evento. Finalmente, las fiestas no son sólo ideográficas sino también realizativas. Efectivamente el contexto festivo promueve la participación de la comunidad hecho que conecta con la performatividad de estos eventos. La mayoría de las fiestas en el espacio rural son performativas en el sentido de que a menudo, consisten en la exposición pública de unas capacidades o representaciones como en el caso de los alcaldes monteros en el Día de Izki Alto o los jinetes de las carreras y saltos del Día del Caballo. La presencia de la audiencia es otra característica fundamental de la fiesta ya que sin ella, esta representación pública no tendría ningún sentido. El objetivo de la acción es inducir emoción entre las personas allí congregadas y esto, al mismo tiempo genera una sensación de conciencia colectiva e identidad compartida. Por todo ello, para aprehender realmente el carácter estratégico de las fiestas insistimos en que no se pueden desligar en ningún momento del contexto social de producción.

Tal y como ya sabemos, la fiesta es la celebración de 'algo' y ésta se compone de pequeños acontecimientos culturales que en antropología identificamos como rituales. La unidad mínima de dichos acontecimientos o rituales es el sím-

bolo, a saber, cualquier objeto, acto o idea que hace referencia o evoca sentimientos o pensamientos sobre algo distinto. Algunos antropólogos como Victor Turner (1967), Edmund Leach (1976) y más especialmente Clifford Geertz (1973), han afirmado incluso que la cultura es un conjunto de sistemas simbólicos. Un conjunto de reglas y normas que tienen el poder de regular, normativizar y comunicar aspectos de la vida social. En este sentido, las fiestas en tanto que elementos constitutivos del proceso social, representan lugares y momentos excepcionales para la transmisión simbólica.

Según Turner los rituales se componen de símbolos instrumentales y de símbolos dominantes. Los primeros son medios para el cumplimiento del objetivo del ritual mientras que los símbolos dominantes representan fines en sí mismos. Estos son, en opinión de Turner, aquellos que generan la acción y fomentan la interacción social dentro del contexto festivo, en definitiva, aquellos en torno a los cuales se moviliza el grupo (Turner, 1962). En el caso del Día del Caballo de la Montaña Alavesa, el caballo constituye el símbolo dominante del evento. Como tal, posee la capacidad de generar y promover la acción e interacción social, al mismo tiempo que se constata su función oréctica² o capacidad de generar emoción. Además, los rituales más importantes que componen esta fiesta están estructurados en torno a este símbolo central. El concurso morfológico, las carreras, los saltos, el concurso de doma o la degustación de carne de potro promueven la representación pública de una serie de capacidades y actividades en torno al caballo. Como ya apuntábamos antes cuando explicábamos la fiesta, parece que existe una tendencia generalizada en culturas como la nuestra a exaltar las cualidades formales de este animal. Todo ello apunta a que como consecuencia de la cercanía experimental vivida entre la especie humana y la equina a lo largo de la historia, persista en la actualidad una sensación de unión simbólica e identitaria con el mismo. Este hecho sugiere cierta semejanza analítica entre la conexión simbólica percibida entre los miembros de algunas culturas y la especie equina y la idea de modelo en miniatura de Levi-Strauss (1962).

El concepto de modelo en miniatura o reducido fue creado por Claude Levi-Strauss para constatar un aspecto reseñable del arte, principalmente. Concretamente aquel que afirma que las obras de arte representan objetos simplificados o modelos a escala reducida de las realidades que reflejan. El espectador completa el objeto estético operando una unión de lo sensible y lo inteligible (Levi-Strauss, 1962). Pero en realidad, un modelo reducido también puede ser la síntesis de una o varias estructura sociales o naturales así como de varios acontecimientos sociales. En este sentido, los animales también pueden constituir un modelo en miniatura de nuestra propia realidad social y en este sentido, acercarnos al conocimiento de esa realidad mediante su observación desinteresada. Los rituales que constituyen el Día del Caballo representan escenarios ex-

2. Nos referimos a una de las principales funciones atribuidas a los símbolos dominantes por los antropólogos culturalistas y más específicamente, por Victor Turner (1980). Las tres características principales de un sistema simbólico son su capacidad de promover la acción e interacción social, la facultad de sintetizar aspectos ideéticos y normativos de la cultura y finalmente, que posibilita la expresión tanto individual como colectiva de emociones y sentimientos. Con función oréctica Turner se refiere a esta capacidad para movilizar el deseo que muestran los símbolos dominantes.

cepcionales para ello ya que su performatividad promueve la contemplación por parte de la audiencia de una diversidad de eventos que toman como símbolo central el caballo. En definitiva, el empleo del caballo como símbolo intermediario entre naturaleza y realidad social suscita en la comunidad congregada una emoción compartida la cual se ve reforzada por la capacidad oréctica de los símbolos en el contexto ritual.

A las dos cualidades señaladas sobre los símbolos centrales de los rituales, su capacidad realizativa y oréctica, le añadimos ahora una tercera. Nos referimos, concretamente, a su capacidad ideográfica. Para Geertz, los símbolos sintetizan lo existencial y normativo de cada cultura. Es decir, 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 (Geertz, 1995: 118). La razón por la cual en las culturas se emplean símbolos para comunicar aspectos sobre las mismas es que éstos resultan muy eficaces para ordenar la experiencia humana. Especialmente en los rituales ya que contribuyen a fortalecer y perpetuar la estructura social del grupo (Geertz, 1995: 131).

Las tres características atribuidas al caballo como símbolo central de la fiesta (su cualidad realizativa, oréctica e ideográfica) poseen un gran potencial para promover el objetivo de la misma. Por un lado, reconstruir la comunidad rural emergente promoviendo el sentimiento de identidad compartida y por otro, contribuir con ello a consolidar socioculturalmente el nuevo proyecto espacial. Tal y como ya sabemos, el retorno al pueblo a partir de la década de 1980 produjo la creación de una nueva comunidad, una comunidad rural emergente. Nos encontramos ante el sujeto incoado de James Fernandez (1986), a saber, un sujeto en inicio cuyo significante está aún vacío de significado. Esta comunidad posmoderna ya no respondía al modelo tradicional de campesinado donde el grupo se encontraba fuertemente cohesionado, entre otros, por el modelo de economía moral en la que vivía sumergido. La nueva comunidad rural necesitaba ser reconstruida y para ello el papel de la metáfora fue fundamental. En este contexto, la elección de las imágenes-signo que representarían la predicación o identidad de la nueva comunidad, estuvo principalmente motivada por el criterio de la tradición y el territorio. Así lo demuestran por ejemplo, la recuperación y reinención del Día de Izki Alto o el Día del Caballo en la Montaña Alavesa, entre otros.

En relación a la metáfora del caballo, dos fueron las razones principales que explican por qué éste se convirtió en uno de los símbolos principales sobre los que la comunidad local decidió construir su nueva identidad. En primer lugar, esta raza autóctona que había sido guardada a modo de reliquia por unos pocos ganaderos representaba un elemento de identidad territorial interno fundamental. Su contemplación retrotraía el modo de vida tradicional de los habitantes de la montaña erigiéndose como modelo reducido de ese grupo. Por otro lado, con el advenimiento de la modernidad, los y las habitantes de la ciudad, prácticamente habían perdido todo contacto con el mundo animal. Sin embargo, los animales representan la principal imagen-signo sobre la cual la humanidad ha construido históricamente su identidad tanto individual como colectiva (Berger, 1980; Fernandez, 1986). Así lo demuestran multitud de juegos infantiles o incluso, las pinturas ru-

pestres del Paleolítico. En definitiva, la construcción metafórica de la comunidad postradicional de la Montaña Alavesa 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. Paradójicamente, la misma estrategia ha resultado ser contraproducente para el proyecto ganadero en esta zona. En el siguiente epígrafe profundizaremos sobre el componente económico de la fiesta con la intención de vislumbrar tal afirmación.

6. PROMOCIÓN ECONÓMICA DE LAS ZONAS RURALES Y FIESTAS

El interés antropológico por las fiestas y los rituales resulta bastante obvio. También que el principal aspecto que ha estudiado la disciplina sobre las mismas verse, principalmente, sobre cuestiones performativas e identitarias como las señaladas arriba. Sin embargo, resulta en las fiestas también entran en juego cuestiones de índole político, ideológico o económico. En algunas de ellas esto es más evidente que en otras. A pesar de todo lo dicho sobre el papel que cumple el Día del Caballo en la Montaña Alavesa para la revitalización de la nueva identidad rural, sin embargo, este evento posee un importante componente económico que lo justifica. Éste emergió con fuerza a partir del año 2006 cuando, finalmente, el interés ganadero prevaleció frente al lúdico.

Efectivamente, la celebración de un evento y más concretamente, la recuperación o invención de una determinada fiesta es siempre producto de un proceso de toma de decisiones promovido por un grupo promotor. Depende de qué personas impulsen la fiesta ésta tomará un sentido u otro. En cualquier caso, la revitalización o invención de estos eventos conlleva siempre una elección.

Ya sabemos que el origen de la celebración del Día del Caballo en la Montaña Alavesa fue fruto de un proceso de toma de decisión promovido por miembros de la comunidad del pueblo de Arlucea. Esta comunidad que estaba compuesta tanto por habitantes habituales del pueblo como por habitantes estacionales, reclamaba la recuperación y patrimonialización de símbolos tradicionales de la zona que sirvieran como metáforas sobre las cuales constituir su identidad colectiva. Tal y como podemos comprobar, nos encontramos ante un proceso de toma de decisión promovido por un determinado grupo promotor con unos intereses políticos concretos.

A menudo, sin embargo, la patrimonialización de elementos tradicionales ha cumplido al mismo tiempo otra función económica al ser constituidos como reclamo turístico. La recuperación o invención de festividades en tanto que proceso de activación patrimonial cumple una serie de características que como ya decimos, van mucho más allá del mero aspecto cultural e identitario. La activación patrimonial de elementos del pasado y su celebración cumplen una clara función identitaria para la comunidad emergente pero al mismo tiempo, en tanto que está inmersa dentro de la lógica posmoderna, también representa una importante estrategia para promover el desarrollo económico de la comunidad mediante el turismo rural.

En el caso del Día del Caballo en la Montaña Alavesa también ocurre esto aunque tal y como podremos comprobar a continuación, la misma presenta particularidades que la distinguen de otras festividades. Resumiendo lo visto hasta ahora, podemos decir que nos encontramos ante una fiesta de nuevo cuño cuyo objetivo principal es servir como referente identitario a la nueva comunidad rural al tiempo que favorece la consolidación del proyecto comarcal. Todo ello, dentro de la lógica posmoderna del turismo rural en tanto que el evento congrega en un solo día a miles de personas procedentes, sobre todo, de la urbe. Estas personas se convierten en consumidoras de los mensajes y significados transmitidos por este determinado lugar (las zonas de montaña alavesa) y tradición (la yegua de monte como símbolo del lugar). Sin embargo, partimos de la hipótesis de que esta lógica resulta al final contraproducente para un sector importante de la comunidad. Nos referimos a los y las productoras de ganado equino de la zona.

Tal y como recordaremos, la yegua de monte alavés era una raza de animal que como consecuencia del proceso de modernización del agro, pasó a estar en peligro de extinción en muy poco tiempo. El hecho de que hoy en día podamos disfrutar de la presencia de este animal en nuestros montes fue fruto de la apuesta personal que unos pocos ganaderos de la zona hicieron con la ayuda de la institución foral. También hemos adelantado que en la década de 1980 quedaban muy pocos ejemplares en la zona y que además, habían perdido sus cualidades morfológicas originales fruto del abandono al no desempeñar ya ninguna función económica. Es cierto, tal y como hemos afirmado con anterioridad, que la recuperación de esta raza autóctona fue en primer lugar resultado de una motivación sentimental hacia la misma mostrada por algunos ganaderos que las guardaron en los montes a modo de reliquia. Sin embargo, sería infantil pensar que ésta fue la única razón por la cual tanto estos ganaderos como la propia institución foral decidieron invertir tiempo y dinero en su recuperación y mejora morfológica. Tenemos indicios para pensar que efectivamente, más allá de este interés romántico hacia el animal también prevalecieron otros de carácter económico tal y como intentaremos demostrar a continuación.

En una de las entrevistas realizadas a un ganadero de la zona del Valle de Arana y guardián de la raza equina local, confesaba lo siguiente en relación a la recuperación de la misma:

Yo había estado mucho en la zona de esquí de Cataluña, en Pirineos. Veía ahí las yeguas 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 asociación, yo ya había estado viendo este ganado en otras zonas, Cataluña, Navarra (Comunicación personal de informante. 8 de octubre de 2008).

Este testimonio es sólo un ejemplo de cómo la realidad es mucho más compleja de lo que parece. En este caso concreto se observa que muy probablemente, la principal motivación para recuperar la raza equina autóctona por parte de estos ganaderos fue el deseo de rentabilizar aquellos ejemplares que un día decidieron mantener en los montes promovidos entonces, eso sí, por una motivación sobre todo sentimental. Nos referimos al deseo de no dejar perder este símbolo tradicional del lugar. En cualquier caso, más allá de las explicaciones culturalis-

tas que se pueden dar sobre el proceso de recuperación de la yegua de monte alavés y de la creación de la fiesta del caballo, creemos que sólo podremos comprender en profundidad este fenómeno si incluimos además el criterio económico. Para referirnos a este interés material por recuperar y refuncionalizar la raza equina local utilizaremos el concepto de proyecto ganadero.

Tal y como ya hemos indicado más arriba, la mejora racial de la yegua de monte alavés se produjo mediante el cruce de éstas con sementales mejorantes traídos expresamente de otras zonas de Europa con larga tradición en este tipo de ganadería. La cuestión primordial en todo esto es que aquellos sementales añadían una nueva cualidad a la raza local nos referimos a su aptitud cárnica. Efectivamente, los tres sementales con los que se inició el proceso de cría en la Montaña Alavesa provenían de razas pesadas europeas como el Ardanés, el Comtois y el Bretón, razas de tiro habituales cuya función actual es el abasto. La mejora de la yegua de monte alavés implicó además su transformación morfológica convirtiéndose en un animal más robusto y pesado de lo que tradicionalmente lo había sido. En definitiva, no debemos obviar el hecho de que el proceso de recuperación y mejora de la ganadería equina local promovido por algunos ganaderos de la Montaña Alavesa estuvo orientado en todo momento a producir animales de abasto. El éxito del proyecto ganadero dependía por ello de la refuncionalización de la raza.

Como resultado de este proceso que comenzó con la creación de Asgaequino, la población de yeguas en los montes de la comarca aumentó considerablemente. A pesar de ello, nunca se llegó a índices de épocas pasadas. En cualquier caso, la presencia de la yegua en el paisaje local fue lo suficientemente significativo como para que casi diez años más tarde, la comunidad rural emergente de la zona decidiera utilizarla como uno de los principales símbolos identitarios de este lugar. Por ello, en un primer momento, la celebración del Día del Caballo en la Montaña Alavesa también favorecía al proyecto ganadero en el sentido de que contribuía a visibilizar la presencia de esta raza.

A pesar de todo lo anterior, desde la celebración de la primera edición en el año 1993, en la fiesta han confluído las yeguas que se bajan del monte expresamente para el evento, con otras razas ligeras procedentes de picaderos tanto de esta propia provincia como de otras. Creemos que la explicación para esto es bien sencilla. Las yeguas de monte en tanto que animales robustos y semi-salvajes, tiene un uso limitado que por lo general, no es generador de espectáculo a diferencia de los caballos ligeros que se emplean en actividades como carreras, saltos, juegos deportivos, exhibiciones de doma, etc. Pero si se quería atraer a una audiencia procedente de la urbe había que crear interés o lo que es lo mismo, había que crear expectación. De ahí la celebración de este tipo de actividades dentro de la fiesta. De esta forma, las dos únicas actividades de la fiesta que tenían que ver con ese proyecto ganadero eran el concurso morfológico (que como ya hemos indicado recibía un tipo de audiencia muy concreta; personas mayores de otros pueblos de la zona) y la degustación de potro. En relación a esta última diremos además que existe una discordancia entre el objetivo de este ritual y el de la fiesta en general.

La mayoría de los rituales que constituyen el Día del Caballo en la Montaña Alavesa se dirigen a ensalzar la estética del animal. La contemplación de sus cualidades formales produce una emoción especial entre las personas asistentes que proviene del carácter de modelo en miniatura del caballo. Efectivamente las personas encontramos cierta fascinación mística hacia este animal entre otras razones, debido a que nuestro desarrollo social, cultural y económico no se hubiera producido tal y como lo conocemos de no haber sido por el empleo realizado del mismo. Es por esto que el caballo representa un importante referente simbólico para multitud de culturas y en este sentido, el animal constituye un modelo reducido del Nosotros. Tanto es así que la mera contemplación formal del animal produce una emoción estética entre los miembros de la misma cultura. La fiesta se sustenta, en gran medida, en este hecho. Es ese momento de emoción compartida que suscita la contemplación de las destrezas de los caballos en el redil la que genera y promueve el sentimiento de identidad compartida entre las personas congregadas.

No cabe duda de que la exaltación del animal como imagen reducida o símbolo de la comunidad congregada resulta muy eficaz para la construcción identitaria de la misma. Sin embargo, es igualmente contraproducente para el proyecto ganadero. Esto se debe a que la exaltación formal del animal contribuye al mismo tiempo a reproducir una sensación muy negativa hacia la idea de consumir su carne. El caballo, al igual que las personas, permanece en muchas sociedades en el lado de la cultura. Es precisamente la dicotomía original, cultura Vs. naturaleza la que subyace en la controversia entre el proyecto ganadero y el identitario. Como consecuencia de esta cercanía experimental entre ambas especies, consumir carne de caballo en nuestra cultura se percibe como un tabú. Los tabúes representan los límites de nuestra cultura. En el caso concreto señalado, este tabú se refiere a la prohibición de comernos entre nosotros. Obviamente estamos hablando de una manera metafórica, es decir, de ingerir aquello que nos representa. Pero en cualquier caso se trata de un mecanismo de mantenimiento del equilibrio y del orden social establecido. La lógica subyacente en todo este proceso es evitar el canibalismo que aunque sea metafórico, posee una gran eficacia simbólica y favorece la reproducción social y la sensación de identidad compartida.

Todo este tema relacionado con el tabú hacia la carne de caballo constituye uno de los principales límites del éxito del proyecto ganadero en la Montaña Alavesa. La apuesta ganadera por recuperar y mejorar la raza equina local se ha visto favorecida por la celebración de la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa que le ha dado una mayor proyección social tanto dentro como fuera de la comarca. Sin embargo, la estructura de la fiesta ha resultado ser contraproducente para el proyecto ganadero. Por este motivo, a partir del año 2006, unos pocos ganaderos de la zona ayudados por otros agentes promotores y la asociación gastronómica internacional, Slow Food, decidieron transformar el evento. Una descripción profunda de esta fiesta se escapa a los objetivos de este artículo. Sin embargo, vamos a indicar en qué han consistido algunos de los cambios realizados en la misma para poder concluir a partir de ellos algunas cuestiones que tienen que ver con este conflicto de intereses.

Tal y como ya sabemos, el símbolo dominante del Día del Caballo, es decir, aquel que genera la acción ritual y favorece la interacción comunitaria es el caballo. La transformación de la fiesta a partir del año 2006 se centró precisamente en esta cuestión. A partir de ese momento el símbolo dominante de la fiesta pasó a ser la carne de potro. Esta transferencia en el símbolo central del evento que va desde el animal (el caballo) al producto (la carne de potro) denota en sí misma la transformación del objetivo planteado para cada modelo. Mientras que el Día del Caballo en la Montaña Alavesa es una fiesta lúdico recreativa cuyo objetivo general es la celebración de la pertenencia a una determinada comunidad y un espacio específico, La Carne de Potro de la Montaña Alavesa representa una fiesta ganadera y gastronómica cuyo objetivo es constituir la carne de potro en producto de calidad y favorecer la identidad comunitaria mediante la adscripción hacia este alimento.

La transformación de la fiesta no sólo ha consistido en la transferencia simbólica, cambio de denominación y objetivo, también ha variado su estructura y por supuesto, los rituales que la componen. La primera decisión adoptada fue la de eliminar la presencia de caballos en el pueblo. El nuevo grupo promotor decidió que sólo se podrían ver caballos en los montes bajos que rodean el pueblo y todos ellos, pertenecerían exclusivamente a la raza local, el Caballo de Monte del País Vasco. Esto implica la sustitución de aquellos rituales que tenían como principal protagonista al animal por otros distintos. Entre los más destacados se encuentra, el ritual central de La Carne de Potro en la Montaña Alavesa, el Salón del Gusto.

El Salón o Laboratorio del Gusto de la carne de potro de la montaña consiste en degustar colectivamente esta carne cocinada de diferentes maneras. Se trata de un acto presidido por un grupo de personas expertas (productores, cocineros, investigadores, etc.) que van indicando las cualidades de la carne a medida que se degusta conjuntamente siguiendo dichas indicaciones. El objetivo es educar el sentido del gusto en relación a este determinado producto. En el caso concreto de la carne de potro este acto guarda otra intención más profunda que es la de superar colectivamente la aversión hacia la misma. Ya no estamos hablando de esa degustación popular que ofrecía el Día del Caballo masiva y anónima. Ahora estamos ante un acto consciente por el que las personas participantes además, pagan una cantidad de dinero simbólica por participar. No es por lo tanto un ritual tan masivo como el anterior pero a diferencia de aquel en el que cada persona o familia se retiraba a comer su ración a un lugar retirado, el Laboratorio representa un acto liminoide que busca la reestructuración alimentaria del grupo y esto, a su vez, aflora la comúntas. Sin embargo, a pesar del poder identitario del acto, que también lo tiene, resulta evidente que la motivación principal es económica. Lo que se busca es eliminar entre las personas asistentes la aversión hacia la carne de caballo para promover el consumo de carne de potro entre las mismas más allá de este contexto festivo. Además, el contenido de la fiesta contribuye en gran medida a consolidar esta carne en producto de calidad gracias a la conexión establecida entre éste y su lugar (la montaña) y forma (manejo tradicional) de producción.

La razón por la cual hemos mencionado la transformación a la que ha sido sometida el Día del Caballo en los últimos años es porque creemos que representa

un ejemplo significativo de cómo los factores económicos y políticos constituyen aspectos fundamentales de la fiesta. Se trata de un caso clarificador de aquello que afirmábamos al principio; la fiesta forma parte del proceso social. En el caso concreto señalado, además, el interés económico del evento ya no reside tanto en su valor turístico sino en su potencial para construir un determinado producto, la carne de potro, en un producto de calidad o un terruño. A pesar de que en nuestro país existen multitud de eventos parecidos al señalado, como por ejemplo, la Feria de la Alubia Pinta Alavesa, el Día del Txakoli o el Día del Pimiento de Gernika, lo cierto es que comparativamente hablando, éste posee algunas características excepcionales. Nos referimos en particular a aquellas que tienen que ver con las aversiones alimentarias. Esta emoción negativa que suscita la carne de potro de manera generalizada en nuestra sociedad, ha determinado significativamente la estructura y el contenido del evento tal y como hemos podido comprobar.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

A comienzos de la década de 1980, la yegua de monte alavés se encontraba en peligro de extinción. Realidad extensible a la situación vivida por una multitud de elementos característicos de la sociedad rural tradicional en general. Sin embargo, hasta la década de 1960 esta ganadería predominaba en las áreas culturales de montaña de esta comarca ya que se trataba de un animal perfectamente adaptado a las duras exigencias de este lugar. Además, la yegua representaba un elemento medular para la economía moral de esta zona de montaña ya que su producción requería el establecimiento de una serie de acuerdos vecinales e incluso, acuerdos entre pueblos pertenecientes a una misma zona como podía ser una determinada sierra o conjunto de montes. En tanto que la ocupación del territorio por la yegua estaba muy ligada a la actividad propia de la comunidad local así como al significado otorgado por ésta al lugar, este animal constituía un importante elemento de identidad territorial interno. En este hecho reside, precisamente, el origen del poder simbólico del Caballo de Monte del País Vasco en la actualidad siendo sus principales referentes la montaña y la comunidad local. O dicho de otra forma, la referencia al territorio y la tradición.

Los límites económicos, culturales y éticos de la modernidad tardía no se hicieron esperar. Como consecuencia de esto a comienzos de 1980 surgió una nueva comunidad rural heterogénea en su forma aunque más o menos uniforme en sus objetivos. Entre los más destacados se encuentra la búsqueda de la propia identidad individual y colectiva en los particularismos, y más específicamente, en el espacio rural. Esto se tradujo en un proceso de revitalización de multitud de elementos característicos del pasado como símbolos de esta comunidad emergente. El objetivo de este proceso de patrimonialización era, principalmente, representar simbólicamente la identidad grupal al tiempo que este hecho ofrecía 'seguridad ontológica' (Giddens, 1997: 87) a sus miembros. De esta forma la yegua de monte alavés se convirtió en un importante referente identitario para la comunidad de la Montaña Alavesa.

En el contexto anterior también se produjo la proliferación de numerosas festividades. Se trataba básicamente de la invención o recuperación de una serie de fiestas que consistían en la celebración comunitaria de un determinado símbolo local constituido ahora en patrimonio de ese grupo. En esto consistió, precisamente, la creación del Día del Caballo en la Montaña Alavesa a partir del año 1993. Esta fiesta lúdico-recreativa tomó como símbolo dominante el caballo. Debido a su carácter deportivo y espectacular, la fiesta quedó inserta dentro de la lógica del turismo rural. Sin embargo, tras varios años de celebración, un pequeño grupo de promotores compuesto por ganaderos de la zona y representantes de la asociación ecogastronómica internacional Slow Food, decidieron que la misma debía ser repensada y reestructurada. Con este objetivo, siguieron algunos de los principios fundamentales del desarrollo endógeno.

El desarrollo endógeno es un tipo de desarrollo de orientación 'de abajo hacia arriba' que promueve el bienestar económico y social de las comunidades a partir de los recursos y conocimientos locales sin desaprovechar por ello los beneficios ofrecidos por el contexto global. Se caracteriza en primer lugar por promover actividades dirigidas a erradicar el principal problema del medio rural en la actualidad que es su despoblación. Por ello, este modelo de desarrollo lo que pretende es crear las condiciones necesarias para que la población de todas las edades incremente o simplemente, se mantenga, en este espacio. Ligado directamente a lo anterior, prevalece un modelo multifuncional del espacio rural en el que se busca la diversificación de todas las actividades, en especial, las económicas. Además, prevalece la importancia otorgada al territorio no sólo como lugar de reafirmación de la identidad comunitaria sino también, como espacio a explotar. Se trata de promover económica, social y culturalmente un determinado lugar a partir de las oportunidades ofrecidas por el mismo.

En el caso estudiado, los recursos de montaña ofrecen una oportunidad excepcional para promover este modelo endógeno de desarrollo. Entre todos ellos, la yegua de monte alavés constituida tras la mejora morfológica en Caballo de Monte del País Vasco, representa un referente excepcional. El Día del Caballo consiste, precisamente, en la celebración comunitaria del poder identitario ofrecido por este animal en el contexto descrito. Su valor económico consiste en promover el turismo en la zona. Sin embargo, la estructura y objetivo del evento resulta paradójicamente contraproducente para el proyecto ganadero.

El éxito de la retradicionalización de la yegua de monte alavés pasa, necesariamente, por su refuncionalización. De lo contrario, su producción resulta obsoleta para los ganaderos de la zona. Desde que se procedió a la mejora racial de este animal, su refuncionalización ha estado claramente orientada al abasto. La forma de rentabilizar esta actividad ha sido la exportación de animales vivos a otras zonas europeas habitualmente consumidoras de esta carne como Italia o Francia. Sin embargo, cuando en el año 2006 unos pocos productores de la zona decidieron hacer rentables sus explotaciones sin depender completamente de las exportaciones, el Día del Caballo se vio transformado. Con la intención de buscar la máxima coherencia con su contexto de producción. A partir de este momento, la fiesta cambió su objetivo y con él su estructura. Ahora lo que buscaba era la

consolidación social del proyecto ganadero, a saber, la refuncionalización del Caballo de Monte del País Vasco como animal de abasto.

La fiesta, a menudo representa una estrategia para afianzar públicamente un determinado proyecto ideológico, político, identitario o económico. En el caso del Día del Caballo en la Montaña Alavesa se trataba de reafirmar la nueva identidad comunitaria mediante la celebración en torno a un símbolo unificador; el caballo. Cuando el contexto social cambió y más explícitamente, el objetivo de sus promotores variaron, la fiesta también se vio transformada. Este hecho ayuda a constatar que la fiesta se encuentra siempre inserta dentro de una determinada dinámica social la cual la justifica.

En el caso concreto estudiado, la fiesta toma especial importancia porque constituye una estrategia fundamental para consolidar socialmente lo que en principio representa una práctica tabuada. Nos referimos a la costumbre de consumir carne de caballo en nuestra cultura. Por ello, la Carne de Potro en la Montaña Alavesa no es una festividad gastronómica como otra cualquiera. Su objetivo es necesariamente más complejo que el de las anteriores en tanto que no se trata sólo de potenciar cierto producto sino educar el gusto de las personas asistentes con la intención de superar primero una aversión colectiva hacia un determinado alimento para posteriormente, promocionar un producto en concreto; la carne de potro de la Montaña Alavesa. La Carne de Potro en la Montaña Alavesa consiste en la celebración del terruño el cual se traduce en términos de Homobono, en la labelización del producto (2011: 401) a pesar de que como indica el ritual del Laboratorio del Gusto, este hecho requiera el empleo de otra serie de estrategias más complejas.

Es precisamente en La Carne de Potro de la Montaña Alavesa y más concretamente en el Laboratorio del Gusto, donde podemos apreciar claramente el carácter glocal del ritual. En el mismo se refleja la simultaneidad y la interpenetración entre lo local (el producto o terruño) y lo global (la estrategia de promoción ofrecida por la asociación Slow Food). Más allá del carácter eminentemente económico del evento, lo cierto es que el mismo también consituye una importante estrategia de construcción identitaria. La diferencia consiste en que ahora la comunidad congregada no reafirma su identidad en torno a la imagen del caballo sino a la del producto, la carne de potro. Ejemplo de esta nueva identidad es la Comunidad del Alimento de la Carne de Potro de la Montaña Alavesa. Se trata de un grupo de personas consumidoras habituales de este alimento que además en días concretos como este de la fiesta, se congregan en torno al mismo y lo degustan comunitariamente. Este hecho confiere un fuerte sentimiento de comunitas entre las personas asistentes que se basa, principal mente, en el hecho de superar colectivamente una fuerte restricción alimentaria y ser partícipes de un importante cambio cultural en materia alimenticia. En este caso, la comunidad se consituye en sujeto al reafirmar su identidad no ya entorno al animal como en el caso del Día del Caballo, sino al producto.

8. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Encarnación. "Campesinos". En: J. Prat; J. & A. Martínez (eds.). *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel, 1996; pp. 114-126.
- AUGÉ, Marc. *Los 'no lugares' Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 1995; 125 p.
- BERGER, J. "Why look at animals?". En: BERGER, J. *About looking*. London: Writers and Readers, 1980; pp. 1-26.
- FERNANDEZ, James. "The Mission of Metaphor in Expressive Culture". En: J. Fernandez. *Persuasions and Performances: the Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1986; pp. 28-70.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic books, 1973; 470 p.
- GIDDENS, Anthony. "Vivir en una sociedad postradicional". En: U. Beck; A. Giddens; S. Lash. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 1997; pp. 75-136.
- HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence. "Introducción: inventando tradiciones". En: E. Hobsbwam; T. Ranger. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002; pp. 7-22.
- HOMOBONO MARTÍNEZ, José I. "Las nuevas fiestas: cronotopos de la glocalización. De su casuística vasca a la europea". En: A. M. Nogués; F. Checa. *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía, 2011; pp. 393-418.
- LEACH, Edmund. *Culture and communication: the logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976; 116 p.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962; 393 p.
- LOVELL, N. (ed.). *Locality and belonging*. London: Routledge, 1998; 218 p.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu. *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, 1994; 277 p.
- SCOTT, J. C. "Peasant moral economy as a subsistence ethic". En: T. Shanin. *Peasants and peasant societies*. London: Penguin, 1988; pp. 304-309.
- TURNER, Victor. *The forest of symbols*. New York: Ithaca, 1967; 405 p.