

# LA ACTIVIDAD TRASHUMANTE, GENERADORA DE LUGAR Y PAISAJE: UNA APLICACIÓN GEOGRÁFICA DEL *HABITAR*

HENDRIKUS JOSEPH PARDOEL\* Y PASCUAL RIESCO CHUECA\*\*

Recibido: 30-09-2011. Aceptado: 30-06-12. BIBLID [0210-5462 (2012-1); 50; 9-35].

**PALABRAS CLAVE:** *habitar, Heidegger, paisaje, trashumancia, arquitectura popular.*  
**KEYWORDS:** *dwelling, Heidegger, landscape, transhumance, herding, vernacular architecture.*  
**MOTS-CLÉS:** *habiter, Heidegger, paysage, transhumance, architecture populaire.*

## RESUMEN

El pastoreo trashumante ofrece una oportunidad para explorar determinadas conceptualizaciones del habitar, un término vinculado a Heidegger, recientemente esgrimido y reelaborado por diversas tradiciones académicas como núcleo para la reflexión geográfica. Una visión somera del concepto tendería a identificarlo con situaciones de sedentarismo y enraizamiento conservador. Sin embargo, una lectura abierta del habitar, entendido como relación plena con el espacio y la red de historias y narrativas que lo irrigan, permite contemplar su despliegue en situaciones itinerantes, desasidas y nómadas, como el oficio pastoril muestra con ejemplar nitidez. Así pues, la trashumancia ilustra de forma luminosa las posibilidades del concepto del habitar: la rica implicación de animales y seres humanos en el rítmico mundo, a través de desempeños encarnados (embodied performances), se densifica por iteración, y antecede a la concreción formal del espacio.

## ABSTRACT

Transhumant herding practices offer an opportunity to explore certain conceptualisations of dwelling, a notion linked to Heidegger and more recently taken up by various academic currents as a core notion for geographical reflection. A hasty vision of the concept would align it with sedentary lifestyles and conservative rootedness. However, a more open reading of dwelling, understood as the full relation with space and the network of history and narratives which are woven into it, allows for its usage in mobile and nomadic contexts, such as herding shows with exemplary vividness. Transhumance illustrates with clarity the possibilities of the dwelling notion: the rich implication of animals and human beings in the rhythmic world, through their embodied performances, which densify by repetitive mobility, and precede the formal crystallisation of space.

## RESUMÉ

La transhumance fournit une occasion d'explorer certaines conceptualisations de l'habiter, une notion liée avec Heidegger et plus récemment adoptée par divers courants universitaires comme un outil principal pour la réflexion géographique. Une vision hâtive du concept l'alignerait

\*. University of the West of England, dpardoel@hotmail.com

\*\*.. Universidad de Sevilla y Centro de Estudios Paisaje y Territorio, riescochueca@us.es

sur des styles de vie sédentaires et d'enracinement conservateur. Cependant, une lecture plus ouverte de l'habiter, compris comme une relation pleine avec l'espace et le réseau d'histoires et les récits qui y sont tissés, tient compte de son utilisation dans des contextes mobiles et nomades, comme le métier du pâtre le démontre avec une richesse exemplaire. La transhumance illustre donc avec clarté les possibilités de la notion de l'habiter: la riche implication d'animaux et de personnes dans le monde rythmique, par le biais de leur performance en acte, qui se densifie par itération et précède la cristallisation formelle de l'espace.

## 1. EL CONCEPTO HEIDEGGERIANO DEL HABITAR A LA LUZ DE LA TRASHUMANCIA

La antiquísima dualidad de campesinos y pastores, sedentarios y nómadas, ya mitificada en las primeras páginas de la Biblia a través de las figuras de Abel y Caín, ha suministrado abundante material para la reflexión sobre el espacio en campos como la arquitectura, la geografía y el paisaje. HILBERSEIMER, L. (1948, 19), por citar sólo un ejemplo, alude a los desarrollos culturales ligados a campesinos y nómadas, vías separadas de expresión de las que derivarían sendas formas constructivas: la orgánica y la geométrica. Estos y otros desarrollos teóricos muestran el poder de fascinación que conserva el venerable dualismo, a pesar de la acusada pérdida de vigencia del dipolo pastor-campesino, categorías extraviadas dentro de un laberinto de especializaciones en el sector primario. Sea de ello lo que fuere, ambos tipos básicos comparten una dimensión común: la capacidad de habitar.

Heidegger introduce el concepto de habitar en *Ser y Tiempo*, libro en el que acomete una exploración radical del significado del ser (HEIDEGGER, M. 1963 [1927]). El habitar es intrínseco al «estar-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*), sustento primordial de la condición humana. Se toma con ello partido por una comprensión integradora, que pretende oponerse a cierta Metafísica tradicional para la cual el ser humano es un ente separado del mundo. Al reflexionar sobre el alcance del «estar en», Heidegger desea ir más allá de un mero entendimiento de tal concepto basado en el espacio o la extensión objetiva (el agua está en la botella). El filósofo, a través de un recurso frecuente en su obra, la indagación etimológica, pone en relación el estar con los procesos del habituarse; un pleno estar conduce a la familiaridad y el engranaje vivencial con aquello que enmarca esta estancia. Esta plenitud del habitar, y ello es un punto controvertido entre los teóricos del concepto, es extensiva a modos itinerantes de relación con el mundo. Habitar, como actividad ineludible, es un fundamento de la condición humana; pero también, como opción de enriquecer y poetizar la relación con el mundo, es un horizonte y una posibilidad. Y tanto los modos sedentarios como los nómadas pueden acceder a formas plenas del habitar.

Fue el Heidegger tardío quien prestó más atención al concepto del habitar. En el célebre ensayo *Construir Habitar Pensar*<sup>1</sup>, se sopesa el significado de construir y

1. *Bauen Wohnen Denken* [1951]. En HEIDEGGER, M. (2000 [1951]; 145-164).

habitar, mediante exploraciones etimológicas en antiguo inglés y alemán que parecen avalar una vinculación arcaica entre el ser (*ich bin, du bist*) y el habitar (inglés antiguo *neahgebur* ‘vecino, el que habita cerca’; antiguo alemán *buan* ‘habitar’ y posteriormente *bauen* ‘construir, cultivar’, con olvido de su semántica originaria) (HEIDEGGER, M. 2000 [1951]: 148-149). Quien habita, construye y labra, es decir, se acomoda; habitar es la manera humana de ‘ser’. La apelación al fundamento etimológico, ya desplegada como recurso argumental en *Ser y Tiempo*, le permite cincelar una idea orientadora de su ontología: «El hombre es, en la medida en que habita» (BARBAZA, B. 2003; 116). Este habitar ha de entenderse en un sentido amplio, que excede el mero residir en cierto lugar para adoptar los rasgos de algo existencial y extenso, la manera de estar en el mundo y de infundir nuestro ser a lo que nos rodea. Hay relación entre el habitar y la costumbre; evidentes vínculos etimológicos lo manifiestan: *hábito* y *habitar* se corresponden en alemán con la pareja *gewohnte* ‘acostumbrado’ y *wohnen* ‘habitar’. Sin embargo, esta conexión no conduce automáticamente a ensalzar modos de habitación sedentarios y de temporalidad cíclica.

A partir de excavaciones etimológicas de alcance similar, basadas en la reconstrucción de semánticas primigenias —no exentas de cierta ligereza asociativa—, Heidegger alcanza la siguiente persuasión: habitamos en la medida en que preservamos, no sólo en el sentido de no hacer daño a lo ajeno, sino también en el de dejar las cosas libres en su propia naturaleza, dejarlas ser. «Habitar, colocarse en paz, significa estar en paz, enclaustrado en la esfera libre que asegura a cada cosa su naturaleza. *El carácter fundamental del habitar es esta tutela*»<sup>2</sup>. Al trazar esta paradójica definición, que contiene el oxímoron «enclaustrado en lo libre» y que dirige la acción tutelar desde un centro, se está rozando —si bien desde un ángulo radicalmente distinto— uno de los omnipresentes núcleos de tensión latentes en la experiencia sensible del mundo: deseamos leer lo extenso y abierto también en clave de protección, el inacabable universo como molde y útero. El pastor trashumante, puede argumentarse, no aspira a otra cosa durante sus largos desplazamientos a la intemperie.

Aunque ello suponga alejarse por un momento de la elaboración teórica de Heidegger, cabe ligar esta capacidad para sentir armonía y resguardo estando a la intemperie con uno de los fundamentos que algunos teóricos identifican como raíz del bienestar paisajístico: la teoría de prospectiva y refugio (*prospect-refuge*, NASAR *et al.*, 1983). J. APPLETON (1975) postuló esta hipótesis, según la cual hay una doble y relativamente contradictoria aspiración a gozar, desde cada punto, de un amplio despliegue de vistas, sin por ello perder la sensación de tener las espaldas cubiertas. Se combinan dos deseos en tensión: oportunidades y protección; un enmascaramiento dinámico que

2. «Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heisst: eingefriedet bleiben in das Freie, d.h. in das Freie, das jegliches in sein Wesen schont. *Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen*» (HEIDEGGER, M., 2000 [1951]; 151).

combina el ver con el ser invisible, en proporciones variables; una percepción deslizante que recorre varias escalas<sup>3</sup>.

El habitar itinerante es estratégico para aquilatar el significado de este paradójico aposentamiento, el de quien está enclaustrado en lo libre. Algunos autores han censurado en Heidegger una tendencia a ejemplificar su concepto del habitar con situaciones sedentarias y encapsuladas: la cabaña en el monte o la casa rural (HARVEY, D., 1989; MASSEY, D., 2005). Sin embargo, es preciso admitir que el grueso de su teorización es aplicable también a las situaciones de quien vive a cielo abierto, sin domicilio fijo. C. GUIGNON (2006; 85) parafrasea la interpretación heideggeriana de un paseo monte arriba, elaborada en fecha muy anterior al pleno desarrollo del concepto del habitar (HEIDEGGER, M., 1987 [1919]; 206).

Al alcanzar el calvero de la cima, uno queda del todo absorto por la situación. El sol, las nubes y el saledizo rocoso llenan el instante y tienen una calidad particular que está afinada y enfocada por la subida a pie. Esta situación es una situación para alguien, pero el yo que la experimenta no es sentido como algún «objeto» diferenciado de la situación. Por el contrario, en aquella situación el yo se eclipsa para «flotar conjuntamente [con todo lo demás] en la situación». [...] Contemplando el amanecer desde la cima del monte, no me siento como un sujeto que está teniendo experiencias, y ciertamente no como un organismo que funciona en una ubicación geográfica. Más bien, me siento como el montañero que se ha preparado durante varios días, que ha madrugado antes del alba, que ha afrontado el frío, que ha llegado a la cima tras una ardua subida, y que está ahora en contacto con la belleza de la naturaleza. Lejos de ser una cosa entre varias *en esta escena*, mi identidad como ser humano está *constituída* por la totalidad del contexto vivido que compone mi habitar en el mundo.

### 1.1. Componentes primigenios en el habitar trashumante

La paradoja de un habitar sin raíz sedentaria se resuelve por integración, al constituirse la identidad sobre la totalidad de las relaciones con el mundo. Para la reflexión paisajística, es de sumo interés la indicación de Heidegger al postular como sustento del habitar cuatro elementos o ingredientes esenciales, a los que denomina *Das Geviert*, la cuaterna o cuaternidad: habitamos sobre la tierra, bajo el cielo, hacia las divinidades y en tanto que mortales. A través del habitar se asegura la preservación de esta cuádruple estructura, sobre la que reposa la ontología del Heidegger tardío. A continuación se pretende desarrollar este pensamiento de forma breve, anunciando la pertinencia del nomadismo pastoril como ejemplo ilustrador.

3. Pueden cotejarse estos conceptos con el «estar dentro» y «estar fuera» postulados por RELPH, E., (1976; 51-55) en su taxonomía de los modos de relación con el lugar.

La tierra es «el soporte edificante, la fructificadora próxima, nodriza de aguas y piedras, plantas y animales»<sup>4</sup>. Habitando la tierra la preservamos: preservación en un sentido amplio, no tanto un resguardo ante peligros inmediatos como un dejar ser en su forma primordial (*Wesen*). En la trashumancia se hace manifiesto este «dejar ser», puesto que la irregularidad de los agentes atmosféricos y la aleatoriedad de suelos se compensan por medio de una utilización adaptativa e improvisada de los itinerarios. No se trata de transformar el medio o blindarlo frente a la inclemencia, sino de hacer en cada momento una lectura actualizada de las oportunidades naturales y mover el ganado en consecuencia. Si una tormenta reciente ha favorecido el retoñar local de la hierba, el movimiento del ganado se ralentiza en los pastos beneficiados; los retrasos causados por heladas y sequías pueden aconsejar la elección de rutas alternativas. Esta flexibilidad en la ejecución del camino explica el sorprendente trazado del mapa de vías pecuarias: las cañadas son vagamente paralelas, pero sus trazados ondulan aproximándose entre sí, llegando a cruzarse, o alejándose a capricho<sup>5</sup>.

El desplazamiento ganadero por las vías pecuarias es ensimismado y autosuficiente; no es una ruta que ha de ser cubierta expeditivamente, sino un recorrido diseñado para la lentitud. El propio ancho de las cañadas reales, unos 75 metros, no tiene su origen en necesidades de maniobra, sino que pretende asegurar el sustento del ganado durante un recorrido moroso, que podía prolongarse durante más de un mes en cada viaje (RUIZ, M. y RUIZ, J., 1986; 79). Las vías accesorias multiplican las opciones para la interpretación del recorrido. En la trashumancia se produce la fusión e indistinción entre un espacio del andar y un espacio del estar, por utilizar la terminología de Francesco Careri<sup>6</sup>. Cabe añadir que el movimiento del ganado trashumante se ha venido caracterizando por una constante negociación espacial, una diplomacia del itinerario, debida a la necesidad de comprobar vados, sortear alambradas, y en general improvisar rutas que no siempre gozan del reconocimiento de vía pecuaria (o que han sido objeto de usurpación). Con referencia a los traslados de ganado bravo, acompañado por vaqueros a caballo, Martín Aparicio señala lo siguiente: «Siempre tenía que ir un hombre por delante abriendo camino y preguntando los sitios por donde se iba a pasar; si estaba sembrado, había cercados o no había paso» (1987; 40).

El cielo es «el arco del curso solar, el itinerario metamórfico de la luna, el fulgor itinerante de las estrellas, las estaciones del año y sus transiciones, la luz y crepúsculo

4. «Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewasser und Gestein, Gewächs und Getier» (en *Das Ding*, HEIDEGGER, M., 2000 [1950]; 179). Una variante cronológicamente posterior de esta misma formulación es «Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewasser, aufgehend zu Gewächs und Getier» (*Bauen Wohnen Denken*, HEIDEGGER, M., 2000 [1951]; 151).

5. La cartografía de las principales vías muestra, en efecto, un prolijo, sorprendente y nada cartesiano diseño de la red general, con aparentes redundancias y digresiones. Así, se refleja en la obra de los principales autores (DANTÍN CERECEDA, J., 1940 y 1942; MARTÍN CASAS, J., 2003). Es un fenómeno que se extiende al área catalana, como muestran LLOBET y VILÀ VALENTÍ (1951).

6. «Spazio dello stare» y «spazio dell'andare» (CARERI, E., 2006; 28-35).

del día, la tiniebla y el fulgor de la noche, la benignidad e inclemencia del tiempo, la carrera de las nubes y la profundidad azul del éter»<sup>7</sup>. Para Heidegger, cierta aceptación del dictado celeste, que algunos han calificado de pretecnológica, nostálgica y anti-moderna (WYLIE, 2007), es inherente al habitar. «Los mortales habitan en la medida en que acogen al cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna su curso, a las estrellas su trayecto, a las estaciones del año sus favores o adversidades; no convierten la noche en día, ni al día en un acosado ajeteo»<sup>8</sup>.

El pastoreo trashumante ofrece atrayentes evidencias de esta consideración reverente hacia lo celeste. En palabras de S. HERNÁNDEZ MUÑOZ (2003::257), el oficio pastoril es «una profesión en la que constantemente se está mirando el cielo [...]; tanto lo bueno como lo malo, el beneficio como el perjuicio, el tiempo lo trae y el tiempo se lo lleva». La mirada al cielo ofrece indicios prácticos, como el movimiento del aire y la posibilidad de lluvia o niebla, la orientación o el cálculo de la hora de día. Un conocido romance pone de manifiesto esta permanencia del vínculo con el cielo: «Estando yo en la mi choza, pintando la mi cayada / las Cabrillas altas iban y la luna rebajada»<sup>9</sup>. Pero la conexión es tan estrecha que el propio acto de dormir, sobre el que se edifica el precario chozo o bardo<sup>10</sup>, está orientado y vinculado a las estrellas; lo íntimo y localizado remite al universo; un testimonio directo de pastor trashumante lo argumenta así: «Para madrugar, incluso cuando ya tenía reloj, solía colocar el bardo en la posición adecuada para que al despertar pudiese mirar [al cielo] sin necesidad de levantarme, y, cuando la primera de las *Tres Marías* [el cinturón de Orión] se cubría con el bardo, sabía que la hora había llegado» (HERNÁNDEZ MUÑOZ, S., 2003; 258).

Un elemento tan desterritorializado como el rayo de las tormentas veraniegas, que infunde sobrado temor a los pastores, se hace simbólicamente residente en localizaciones precisas. En tales sitios, una advocación a Santa Bárbara, sacralizada con ermitas o cruces, canaliza el cielo hacia la concreción terrestre (ejemplos en GUADALAJARA SOLERA, S., 1984; 59-60). A. CAHN (2008) señala como rasgo de la vida pastoril su inmersión «en un proceso cíclico de coexistir sobre y con el terreno, y en el que interactúan el firmamento, la cañada y el horizonte». Los movimientos del sol, luna y estrellas se acompañan con los de pastores y ganado.

Más ambiguo es el tercer ingrediente, las divinidades. Heidegger ofrece alguna intuición explicativa: «Las divinidades son heraldos avisadores de lo divino. Gracias al

7. «Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers» (HEIDEGGER, M., 2000 [1951]; 151).

8. «Die Sterblichen wohnen, insofern sie den Himmel als Himmel empfangen. Sie lassen der Sonne und dem Mond ihre Fahrt, den Gestirnen ihre Bahn, den Zeiten des Jahres ihren Segen und ihre Unbill, sie machen die Nacht nicht zum Tag und den Tag nicht zu gehetzten Unrast» (HEIDEGGER, M., 2000 [1951]; 152).

9. MENÉNDEZ PIDAL, R. (1989). Con el término popular «las Cabrillas» se alude a las Pléyades, dentro de la constelación de Taurus.

10. Actualmente, más bien la tienda de campaña o la lona de acampada.

sacro gobierno de éstas, el dios emerge como presencia, o se retrae a su ocultación»<sup>11</sup>. Esta labor mediadora remite a una concepción al modo de Hölderlin, que pretende ensanchar los límites de la acción humana aludiendo a lo inmutable, más allá de la anécdota que preside el avatar personal e histórico. Sólo a través de la reverente consideración hacia una escala más vasta es dado escapar al inquieto malestar de un ajetreo sin sentido. Young identifica como muestra de ello las leyes y edictos que vertebran una comunidad, una moral implícita sobre la que asienta el ordenamiento concreto (YOUNG, J., 2000; 198). El vivir ante los dioses, esto es, ante el dato imperecedero y monumental de la existencia humana, abrumada e inspirada por la masa de lo enigmático, es un hecho incluso en esta contemporaneidad que oculta los fundamentos. Los dioses de Heidegger «son y encarnan patrimonio». Así, vivir ante las divinidades equivaldría a orientarse por las constelaciones de una tradición cultural (YOUNG, J., 2000; 201).

En el oficio trashumante, la tradición se vuelve espacio a través del recorrido de unos caminos tradicionales cuyo trazado tiene orígenes remotísimos. Una pauta para la ejecución espacial (*performance*) se ofrece como elemento heredado que guía la interpretación del paisaje. Estos trazados, que trascienden en su inmutabilidad el acontecer fortuito, se ven sometidos a dos corrientes contrapuestas de transgresión: la usurpación por particulares y administraciones, que se instalan sobre cañadas y cordeles; y, en sentido inverso, el furtivismo de los pastores que, con antiguas artimañas (ensordecer las esquilas; aprovechar horas nocturnas), consiguen dar pasto suplementario al ganado (GUADALAJARA SOLERA, S., 1984; 91). La figura del pastor viejo, conocedor del campo y sus trampas, queda ensalzada hasta la condición mítica de espíritu guardián. Surgen así narrativas que exaltan la dimensión del «vaquero viejo», el «vaquero lígrimo» (MARTÍN APARICIO, J., 1984; 41, 44), el baquiano de la literatura gauchesca,<sup>12</sup> el mayoral sabio del género pastoril. Es conocido el enigmático pastor que, en la versión legendaria de la batalla de las Navas de Tolosa, decide el resultado mostrando al rey Alfonso VIII un camino que lo coloca en posición ventajosa ante la hueste enemiga: «Porque las montanyas altas e las carreras strechas uedauan que los xristianos no se podien acostar a los moros, ujno delant el rey Aldefonso I pastor de ouellas quj les mostro las carreras amplas e los leuo entro a las castras de los moros. E depues aquel pastor non fue uisto»<sup>13</sup>.

Los mortales, por último, «son los seres humanos. Se llaman mortales porque son capaces de morir. Morir significa estar capacitado para la muerte en tanto que muerte. Sólo el hombre muere, continuamente, en la medida en que vive sobre la tierra, bajo

11. «Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung» (HEIDEGGER, M., 2000 [1951];151).

12. «El baqueano es un gaucho grave y reservado que conoce a palmos veinte mil leguas cuadradas de llanuras, bosques y montañas. Es el topógrafo más completo, es el único mapa que lleva un general para dirigir los movimientos de su campaña» (SARMIENTO, D., 1985, [1845]).

13. LUCAS, Obispo de Tuy. *Crónicas de San Isidoro*, ed. de la RAE. Juan Manuel Cacho Blecua. Universidad de Zaragoza, 2003 [1385-1396].

el cielo y ante las divinidades»<sup>14</sup>. No habitamos mirando ciegamente hacia el final ni haciendo de la muerte nuestro objetivo, sino en la medida en que damos curso a nuestra propia esencia, incluida en la cual está la aceptación consciente del marco a través del que se nos ofrece vivir. Así, reconocemos y damos plenitud a nuestra estancia en la vida, en lugares impregnados de significación.

La intensa relación entre pastores y animales viene a propósito para sopesar este componente heideggeriano, muy cuestionado por algunos pensadores posteriores (INGOLD, T., 2000). El planteamiento original separa radicalmente al ser humano de los animales, considerando a éstos incapaces de afrontar su propia muerte. Plantea una jerarquía, según la cual «la piedra es sin mundo, el animal es pobre en mundo, el hombre es configurador de mundo»<sup>15</sup>. Esta línea separadora puede conducir a perplejidad. Si se admite como componente destacado del habitar el «dejar ser», ello parece entrar en contradicción con el atributo, asignado en exclusiva a los seres humanos, de «configurador de mundo». Se trata, en todo caso, de conceptos densamente vinculados con amplias teorizaciones, que es peligroso extraer de su marco de justificación. Pero de forma intuitiva, cabría observar que, por una parte, es precisamente entre los animales donde se encuentran ejemplos más destacados de tolerancia a lo distinto. Y por otro lado, la historia y la biogeografía de los caminos trashumantes ilustran con claridad cómo animales y humanos pueden configurar el mundo a través de una mezcla de acciones combinadas difíciles de separar. Los trazados que hoy han precipitado como red de vías pecuarias podrían entenderse como el producto de una antiquísima pulsión de desplazamiento de grandes ungulados silvestres (uros, bisontes) en tiempos prehistóricos (SÁNCHEZ-MORENO, E., 1998; 55); a estos rebaños primigenios, que seleccionaron intuitivamente rutas principales de migración, les empezaría a acompañar cazadores y luego, habiendo alcanzado los rebaños un estado de semi-domesticación, los primeros proto-pastores.

Las antiguas rutas han ido cristalizando en una malla de vías pecuarias, acompañadas en todo el recorrido por un patrimonio disperso (fuentes y abrevaderos, puentes, mojoneras, apriscos y descansaderos, edificios de esquileo y lavaderos de lana, cruceros y ermitas, ventas y asentamientos colindantes), que puede interpretarse como concretización espacial de un gesto primigenio; en otras palabras, el paisaje de la trashumancia es una huella del habitar, entendido como precipitado histórico de una densa interacción entre los componentes de la Cuaternidad. La red viaria trashumante constituye una expectativa y un vínculo; ambas características orientan y vertebran el conjunto paisajístico español.

14. «Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt, den Tod *als* Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt und zwar fortwährend, solange er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt». (HEIDEGGER, M., 2000 [1951]; 152).

15. «[D]er Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend» (HEIDEGGER, M., 1983 [1929/1930]; 261).

## 1.2. La instalación espacial trashumante: ¿desarraigo o acomodo?

J. YOUNG (2001; 190) alude a un importante cambio ontológico en el pensamiento de Heidegger entre 1927 y 1952, a partir del que se señala el habitar como constituyente fundamental del ser humano. Young argumenta este cambio usando un concepto antagónico al habitar: el desamparo, desarraigo o destierro (*Heimatlosigkeit*). Este concepto alcanza un desarrollo detallado en *Ser y Tiempo*. Los seres humanos normalmente no llevan a plenitud su relación con el Ser, no le hacen honor, y viven de un modo inauténtico o «indiferenciado». La autenticidad faculta al hombre para vivir existencialmente con su desamparo, que surge de cara a la muerte, la nada abismal, un negro infinito que amenaza con entrar en la vida humana en cualquier momento a través del dolor y la muerte (YOUNG, J., 2000; 189). Y ante la radicalidad del abismo que rodea la existencia, el habitar se vuelve impracticable. En la obra última de Heidegger, por contraste, se produce una transformación ontológica crucial, desde la inseguridad radical del desamparo a la seguridad otorgada por el habitar; ello es resultado de una reevaluación gradual pero profunda del carácter de la no-vida. Usando una imagen debida a Rilke, Heidegger ve el Ser como una esfera lunar, de la cual el mundo está en la cara iluminada; la muerte es la otra cara, oscura, de la esfera; es una plenitud, un «reservorio de lo todavía-no-desvelado»<sup>16</sup> más que un vacío (YOUNG, J., 2000; 192): tal reinterpretación abre el paso a un habitar pleno.

Siendo el habitar un aspecto existencial, Heidegger viene a subrayar la dependencia del ser humano moderno con respecto a todo el aparato o marco tecnológico que lo rodea (*Gestell*), un modo de instalación que convierte las cosas en meros recursos; en consecuencia, el mundo pasa a ser un reservorio (*Bestand*) donde se almacenan recursos de aprovisionamiento. Las cosas no son cuidadas y libradas a su propia esencia, sino que se supeditan al gesto de apropiación tecnológica. Pero, más allá del mero «habitar existencial», del que no se puede escapar pues está en la condición humana, existe un habitar más pleno: «Habitar es vivir una vida cualificada por [...] la experiencia o sentimiento de estar ‘en casa’ en el mundo propio [...]; [...] es vivir una vida enriquecida por la experiencia del lugar en el que se vive en tanto que morada y hogar» (YOUNG, J., 2000; 193-194). Tal capacidad de experimentar el mundo como casa propia puede ser tematizada por el pastoreo trashumante, que convierte los horizontes en referencias cotidianas; se explora ahí un «morar en lo abierto, en las cercanías del ser» (VIVIANI, M., 2005; 234). Nada más alejado de la actual miopía hacia las escalas extensas, que reduce el mundo a una pantalla o un escenario (RIESCO CHUECA, P., 2003; 71).

El «estar-en-el-mundo» de *Ser y Tiempo* era altamente abstracto: un ser humano desnaturalizado, casi desencarnado, que vive en un mundo de artefactos. En la última etapa del pensamiento heideggeriano, sin embargo, los humanos son seres naturales, «hijos de la tierra» (*Erdsöhne*), que participan poéticamente en la constitución del

16. «[D]er Herkunftsbereich des Noch-nicht (des Un-)Entborenen» (*Der Ursprung des Kunstwerkes* [1935-1936], HEIDEGGER, M., 1977; 48).

mundo. El habitar auténtico es un vivir en lo poético, y participa del carácter polisémico (*vieldeutig*), rico en interpretaciones, propio del texto literario. Ello convierte al proceder hermenéutico en una opción universal, no privativa del experto; todo ser humano, en su ejercicio de vivir pleno, vertebrado por el habitar, ha de situarse ante el mundo pulsándolo como rica totalidad interpretable. Se habita en la medida en que se vive el mundo de forma poética, cuando las cosas «brillan». Es entonces cuando entonan el cántico del Ser, y suena la interminable y mágica riqueza del Ser<sup>17</sup>. Todo ello tiene lugar en el «juego de espejos», en la ronda o baile que combina tierra, cielo, mortales y divinidades. Una totalidad de relación entre tales ingredientes se anuncia como resonancia desplegada sobre la extensión; ejemplo de ello puede ser la anotación de Gabriel y Galán «¡Qué bien suenan sobre fondo / de quietudes dulce y hondo / el latir de roncós perros, / el vibrar de los silbidos, / el clamor de los balidos / y el runrún de los cencerros!»<sup>18</sup>. Así, el habitar adquiere el ritmo y los tiempos de una dinámica total, en una rica sinestesia que trenza las sensaciones. J. MALPAS (1999; 157-174) y J. YOUNG (2000; 202) aluden a ello como germen de la «complejidad del lugar», una relación inacabable, que remite constantemente a la pluralidad de ingredientes involucrados.

El habitar se despliega como una cuádruple preservación de la Cuaternidad. Las cuatro componentes del habitar implican un acomodarse a la totalidad, pulsar el mundo y «des-alejar» lo circundante<sup>19</sup>, atrayendo a la esfera vital el cielo y el horizonte para acceder a un pleno arraigo en el todo. Ello implica un convivir con las cosas. El habitar preserva en la medida en que integra la cuádruple totalidad antes esbozada. Lo logran quienes habitan cuidando y haciendo crecer a su entorno. El construir es un modo de hacer visible esta relación de tutela; pero no tanto erigiendo un artefacto sobreimpuesto al medio físico, sino mediante un gesto que hace visible o crea paisaje:

El puente salta, ligero y poderoso, sobre la corriente. No se limita a conectar orillas ya preexistentes. Las orillas se presentan como orillas sólo al ser cruzadas por el puente. Intencionadamente las pone el puente en posición opuesta. De las riberas, cada una queda enfrentada a la otra. Las orillas no se estiran como hazas indiferentes de tierra firme a lo largo del arroyo. El puente tira de los correspondientes paisajes de fondo que acompañan a ambas orillas. Pone en situación de vecindad a arroyo, orilla y campo. El puente congrega a la tierra como paisaje en torno al arroyo<sup>20</sup>.

17. En *Das Ding*, HEIDEGGER, M., 2000 [1950]; 183.

18. GABRIEL Y GALÁN, J. (1996 [1905]).

19. Según la terminología de Heidegger en *Ser y tiempo*. Véase en HOLZAPFEL (2000).

20. «Die Brücke schwingt sich 'leicht und kräftig' über den Strom. Sie verbindet nicht nur schon vorhandene Ufer. Im Übergang der Brücke treten die Ufer erst als Ufer hervor. Die Brücke lässt sie eigens gegeneinander über liegen. Die andere Seite ist durch die Brücke gegen die eine abgesetzt. Die Ufer ziehen auch nicht als gleichgültige Grenzstreifen des festen Landes den Strom entlang. Die Brücke bringt mit den Ufern jeweils die eine und die andere Weite der rückwärtigen Uferlandschaft an den Strom. Sie

En el caso de la trashumancia se lleva al extremo esta función del construir, una función que cabría denominar déctica, señaladora y convocante. La mayor parte de los elementos construidos ligados a las vías pecuarias son meros índices apuntadores al paisaje. Hitos y mojones señalan y deslindan lugares; las fuentes y abrevaderos alumbran hilos de escorrentía y surgencias preexistentes; los puentes y pontoneras intensifican lugares propicios para el paso; las ermitas sacralizan puntos de especial pregnancia paisajística. Todo ello se produce dentro de un tono general de sobriedad, rayano en el mutismo arquitectónico. VEGA, L.; CERDEÑO, M. y CÓRDOBA, L. (1998; 119) resaltan la «opacidad arqueológica de la trashumancia», «derivada tanto de lo perecedero de los materiales típicos del ajuar pastoril —colodras y cantimploras de cuerna de bóvido, tarteras de corcho, platos y cucharas de madera, odres de piel... — como de la ausencia o provisionalidad de las estructuras de sus campamentos de paso»<sup>21</sup>. Los estudios de arquitectura popular han mostrado las diversas formas de producir cobijo en el mundo trashumante. Chozos portátiles de paja, que se separan en paneles apilables sobre las caballerías; chozuelos sobre angarillas; paramentos trenzados de ramas o cañizos para resguardo; simples majanos de piedra amontonada para cortar el viento; apriscos de materia vegetal o mampuestos, que se improvisan sobre el terreno o se renuevan anualmente. Todo ello crea hogares efímeros, poco aptos para dejar huella permanente.

Hans Soeder, que intentó inventariar las formas primordiales, las *Urformen*, de la arquitectura occidental, encuentra un prototipo remotísimo, al que cabría denominar «sombrajo autoportante sobre cabrios». Cuenta con una armazón de palos que hacen de puntales, al que va unida una cubierta vegetal, a veces compuesta por paneles o esteras de rama o paja trenzada. El conjunto apoya directamente sobre el suelo, no existiendo por lo tanto distinción entre pared y tejado. En Europa, el tipo más extendido es en forma aproximadamente cónica, convergiendo los palos del armazón en el vértice del cono sin otro tipo de soporte (*Kegeldach-Haus mit freitragendem Sparrenschirm*: SOEDER, H., 1964; 28). Reducida a su forma más elemental, esta tipología está presente en la coraza de pastor, una capa de forma cónica que se hacía con juncos o pajas largas y servía de impermeable. El mismo principio tiene desarrollo en gran parte del planeta. OLIVER, P. (2003; 31) lo recoge bajo el nombre de *frame-and-mat dwellings* (cobijos de bastidor y estera). En Portugal, la forma más elemental es registrada en los abrigos móviles de pastor, que a veces se reducen a una única estera curvada (de juncos, paja o retama) sobre una armadura de palos. El esquema se repite en chozos cónicos, semicónicos y combinaciones de lo anterior (VEIGA DE OLIVEIRA, E.; GALHANO y PEREIRA, B., 1994; 39-56). Tipos similares a los portugueses se registran en la historia reciente del pastoreo en España<sup>22</sup>.

---

bringt Strom und Ufer und Land in die wechselseitige Nachbarschaft. Die Brücke versammelt die Erde als Landschaft um den Strom» (HEIDEGGER, M., 2000 [1951]; 154).

21. Véase también en LÓPEZ SÁEZ, J., *et ál.* (2009; 18).

22. Véanse, entre muchos otros, ejemplos en GUADALAJARA SOLERA, S. (1984; 96-101), ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, B. (1998; 62, 76), HERNÁNDEZ MUÑOZ, S. (2003; 27-30).

Un rasgo común a muchas de estas construcciones elementales, actualmente meras reliquias apenas supervivientes, es su carácter transportable. Los palos principales del bastidor, y algunas de las esteras que componen el paramento se pueden llevar a lomos de caballería; en la trashumancia acompañaban al ganado de rancho a rancho. Paul Oliver identifica, en algunos pueblos nómadas de Kenia, Etiopía y Somalia, una tipología constructiva similar, que recurre a módulos transportables con el esquema de bastidor con esteras o pieles; a cada cambio de lugar, las chozas se desmontan y se carga con ellas a las reatas de asnos o camellos (OLIVER, P., 2003; 29-33).

En el gesto del pastor que clava un palo en el suelo y a su alrededor dispone un sombrero para sus provisiones y una lona o un cañizo de cortaviento, se hace manifiesta la interpretación heideggeriana sobre el lugar, entendido como punto que se dilata hacia la totalidad del mundo<sup>23</sup>.

En origen, la palabra «lugar» significa la punta de la lanza. Hacia la punta converge todo. El lugar congrega en sí a lo más alto y a lo más lejano. Al congregarse, lo penetra e impregna todo con su esencia. El lugar, el congregante, trae hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como una cápsula excluyente, sino de tal modo que atraviesa de luz y lumbre a lo reunido, liberándolo así a su propio ser.

La conclusión a la que llega Heidegger, «la relación entre hombre y espacio no es otra que el habitar», ya no debe sorprendernos<sup>24</sup>. Es un pensamiento que abre caminos<sup>25</sup>; también a este artículo.

## 2. DESARROLLOS SUBSIGUIENTES DEL HABITAR EN LAS HUMANIDADES

La aportación de Heidegger<sup>26</sup> se matiza y complementa con discusiones posteriores, centradas en reformulaciones del estar-en-el-mundo, que trasladan los acentos

23. «Ursprünglich bedeutet der Name 'Ort' die Spitze des Speers. In ihr läuft alles zusammen. Der Ort versammelt sich ins Höchste und Äußerste. Das Versammelnde durchdringt und durchwest alles. Der Ort, das Versammelnde, holt zu sich ein, verwahrt das Eingeholte, aber nicht wie eine abschließende Kapsel, sondern so, daß er das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen einläßt» (*Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, en HEIDEGGER, M., 2003 [1952]; 37).

24. «Das Verhältnis von Mensch und Raum ist nichts anderes als das wesentlich gedachte Wohnen» (HEIDEGGER, M., 2000 [1951]; 160)

25. El término *Holzwege* 'caminos en el bosque' da título a un libro del autor; abrir caminos es una ambición de su proyecto filosófico.

26. Se ha concedido en el presente escrito un desarrollo más extenso a los conceptos centrales de Heidegger que a las aportaciones de la teoría posterior. Ello se debe a la escasa atención que, en general, ha despertado en la Geografía española la contribución heideggeriana.

y abren la puerta a un tratamiento aplicado desde la Antropología y la Geografía. La fenomenología del paisaje intenta superar una concepción distanciada y visual del espacio geográfico para reivindicar el carácter vivido, corporal de toda relación con el medio. J. WYLIE (2007; 139-186) analiza en detalle la evolución de esta tradición académica, destacando la contribución de Merleau-Ponty, cuya obra más divulgada (*Fenomenología de la Percepción*) fue altamente influida por la filosofía heideggeriana (DREYFUS, H., 1991; 9).

Merleau-Ponty es, antes que nada, el introductor del cuerpo humano en la Filosofía. Heidegger había apartado deliberadamente este tema de su reflexión<sup>27</sup>. En cambio, el pensador francés dedica su atención a lo que es percibido desde una instalación corporal, cuestión de enorme trascendencia en los estudios paisajísticos. Merleau-Ponty argumenta en contra de la preponderancia cartesiana de la mente, la reflexión y la representación cognitiva, insistiendo en la naturaleza indeleblemente corporal del ser humano, del conocimiento, de la experiencia y la percepción. El cuerpo no es un objeto interpuesto: es la condición y el contexto que posibilita la relación humana con el mundo. La conceptualización del estar-en-el-mundo se enriquece al incluir al cuerpo: «Queda continuamente realizada cierta posesión del mundo a través de mi cuerpo, cierta orientación de mi cuerpo hacia el mundo». «Mi cuerpo es mucho más que un fragmento del espacio, ya que sin mi cuerpo no habría espacio»<sup>28</sup>. Con Merleau-Ponty, el paisaje se convierte en un ruedo de participación y movilización. Ello enlaza con conceptualizaciones posteriores, que formulan el paisaje como mundo vivido, corporeizado, filtrado por la acción y el desempeño (WYLIE, J., 2007; 185); y no lo reducen al decorado o la visión escenográfica, resaltando en cambio aspectos como la tactilidad (HETHERINGTON, K., 2003) o la inmersión en flujos y marañas (INGOLD, T., 2008). El pastor trashumante puede ilustrar con viveza este desplazamiento desde la mera mirada sin cuerpo a las imbricaciones del estar performativo; el pastor se mueve tocando y encuentra en el cayado un doble órgano de apoyo y exploración; el rebaño, a través de balidos, cencerros y otras señales, se convierte en amplificador sensorial del pastor; los golpes del aire y del sol complejamente lo envuelven y arrojan su percepción.

El antropólogo británico Tim Ingold, a su vez, ha desarrollado la «perspectiva del habitar» (*dwelling perspective*) bajo la influencia, directa o indirecta, de dos fuentes principales: Heidegger y Merleau-Ponty. Para Ingold, que sigue en este punto a H. DREYFUS (1991), la clave del habitar estriba en la «práctica involucrada» (*involved practise*). La perspectiva del habitar se opone a la perspectiva del construir, que T.

27. «La espacialización del ser-ahí en su 'naturaleza corporal' encubre una completa problemática propia, que no ha de ser abordada aquí». «Die Verräumlichung des Daseins in seiner 'Leiblichkeit', die eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt, ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet» (en *Sein und Zeit*, HEIDEGGER, M., 1963 [1927]; 108).

28. «Il est donc une certaine possession du monde par mon corps, une certaine prise de mon corps sur le monde» (MERLEAU-PONTY, M., 1945; 289); «loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps» (MERLEAU-PONTY, M., 1945; 119).

INGOLD (1995; 179) considera superada por la nueva conceptualización. Las acciones del habitar no se ven antecedidas por acciones de construir o de hacer mundo; debe, según el autor, ponerse totalmente del revés este planteamiento. Es la práctica del habitar la que genera mundos; como si el desempeño de los actos diarios y las actitudes e interpretaciones de los seres vivos —humanos y animales— fueran sedimentando en un estrato de formas: caminos y rastros, cercados, casas, parcelas. La trashumancia ofrece sin duda una ilustración muy atractiva para esta perspectiva, puesto que es el gesto del andar (animal y humano) el que, al repetirse durante siglos, emulsiona a su alrededor una red, las cañadas, y una constelación de lugares, patrimonio disperso y asentamientos ligados a las vías. Un caminar creativo, desplegado con espontáneos acomodos a los datos primarios del medio natural, engendra paisaje.

Las vías pecuarias y sus manifestaciones tangibles e intangibles constituyen también un excelente ejemplo del concepto de *taskscape* (paisaje de tareas), acuñado por INGOLD, T. (1993; 153) como plano paralelo al del paisaje: mientras que paisaje, en sentido limitado, es un conjunto trabado de rasgos que se interrelacionan, el *taskscape* es un conjunto de actividades que se interrelacionan. Ciertamente, ambos planos se funden en uno solo dentro de cualquier conceptualización amplia y consciente del paisaje; pero la distinción muestra una articulación interna de interés.

Por otra parte, la performatividad en el paisaje, su despliegue a partir de tramas de acción, de desempeños que al ir siendo ejecutados cristalizan como forma y como orientación, es uno de los temas preferentes de lo que se ha venido llamando Geografía post-representacional. Este enfoque no debería implicar una ruptura con la geografía del inventario y la descripción; más bien se trata de recalcar el quehacer de los seres vivos como tejedores de la densa urdimbre de significados que compone el paisaje; en consonancia con ello, el conocimiento y la interpretación del medio geográfico se despliegan como suceso de orden espacial (*the event of space*), como argumenta STROHMAYER (1998).

De nuevo, la historia de la trashumancia y en general, del pastoreo extensivo, ofrece ilustraciones evocadoras para este encuadre. El conjunto de cencerros de un rebaño llegaba a ser extremadamente variado en dimensión, nota musical, escala y timbre; se repartía según el carácter y estado de los distintos animales (BELLOSI-LLO, M., 1988; 39). De la particular selección y asignación a los animales resultaba que cada rebaño tenía su *alambre*, su sonido orquestal particular; lo cual permitía reconocer desde lejos a uno u otro rebaño. La jerarquía sonora estaba especialmente desarrollada en los rebaños de vacas (SÁNCHEZ MARCOS, M., 2002). Los cencerros más pequeños, de nota más aguda, eran asignados a animales jóvenes. Algunas reses de carácter inquieto o espantadizo podían llevar un cencerro especial, que facilitara su identificación desde lejos. Los bueyes dirigentes o las vacas viejas llevaban los cencerros más grandes, por orden jerárquico. Para el vaquero experimentado, el sonido conjunto del rebaño, determinado por la multiplicidad de comportamientos de las reses, ofrecía una panorámica musical (el *alambre*) que permitía hacerse una idea, aun sin mirar, de qué estaba haciendo el ganado. No suena igual la esquila de un ternero que el zumbo de una vaca vieja; ni el ganado que rumia, el que pasta hierba o el que ramonea entre los árboles. Los cencerros convierten en señales sonoras un paisaje de

acción, acercando al oído del pastor, figura central, un horizonte de indicaciones sobre las formas del lugar y las acciones que en él transcurren. D. CARBAJO (2010) alude al contrapunto entre dos sistemas de signos, el de la lana de ganado prendida en las púas de una alambrada y el del sonido de los cencerros dispersos en el campo. Cita a N. KOOCHAKI (2009) calificando ambos signos como «localizaciones y localizadores de un flujo remoto. Son rastros de un rebaño movilizad, signos de un desplazamiento; balizas contingentes de un flujo que supera las escalas observacionales humanas». El alambre del rebaño convierte orografía, cubierta vegetal, apertura o cerrazón del paisaje en variables sonoras y expresa a modo de narrativa espacial y relato musical las particularidades del recorrido.

En todo caso, partiendo de una recepción generalmente positiva de la noción del habitar en la geografía humanista de las décadas pasadas (RELPH, E., 1976; SEAMON, D., 1980), la discusión crítica sobre el concepto en los autores más recientes es extensísima. Cloke y Jones, con muchos otros autores, critican en el habitar heideggeriano unas connotaciones que parecen anclarlo en aspectos un tanto lóbregos y rancios del Romanticismo y el nacionalismo alemán (2001; 661). El habitar implicaría una comunidad ficticia, pre-industrial, rural: condicionado por la nostalgia, en el mejor de los casos; o francamente instaurador de una divisoria sin fundamento entre lo tradicional y lo moderno en el peor de los casos (WYLIE, 2007; 181-182). Por otra parte, diversas dualidades hacen su aparición: lo sedentario (apto para describir el habitar arraigado y tradicional del campesino) frente a lo que se encuentra desasido de un centro de residencia; lo auténtico frente a lo inauténtico; lo acotado frente a lo ilimitado. La temporalidad cíclica y repetitiva, que parecería intrínseca al habitar, ¿es un atributo imprescindible o un mero adorno rítmico? De ahí un denso debate, representado entre otros por R. MUGERAUER (1994, 2008), N. THRIFT (1999), J. YOUNG (2000), S. ELDEN (2001), O. JONES y P. CLOKE (2002), H. LORIMER (2006), P. HARRISON (2007), que gira en torno a las posibilidades de enriquecer el concepto. Una presentación escueta como ésta no puede abordar en su integridad la extensión del debate, pero es indudable que la trashumancia ofrece una excelente plantilla, poco explorada hasta ahora en estos términos, para ilustrar algunos temas y encuadres del concepto del habitar.

### 3. LUGAR Y PAISAJE EN LA ACTIVIDAD TRASHUMANTE

La trashumancia surge debido a la alternancia de recursos disponibles en función de la diversa fenología y ritmo climático e hidrológico de las comarcas. La complementariedad resultante en los recursos es puesta en valor activando una circulación ganadera de ritmo anual, que evita la alimentación exógena (pienso) al explotar pastizales situados en los extremos de una gradación de clima. Los ganaderos trasladan sus rebaños, generalmente ovinos, aunque también existe una trashumancia de vacuno y caprino, en busca de pastos y abrevaderos, viajando en invierno hacia tierras bajas (dehesas manchegas, extremeñas o andaluzas), y en verano hacia pastizales de altura o agostaderos. Tales desplazamientos se realizan con cierta regularidad de fechas y recorridos, si bien está presente en ellos la improvisación adaptativa propia del noma-

dismo. M. RUIZ y J. RUIZ (1986, 74) sitúan la trashumancia dentro de un conjunto de estrategias de pastoreo itinerante. En un extremo está el nomadismo puro, habitual en condiciones de clima poco predecible y de biocenosis fuera de equilibrio con el medio físico (reexistasia): es el caso del pastoreo en algunos países del norte de África. En otro extremo está la trashumancia regular, en la que las fluctuaciones de clima son lo suficientemente regulares como para consolidar en unos patrones de movimiento anual repetitivos. En todo caso, y esto es relevante desde el punto de vista del habitar, ningún movimiento trashumante es puro, y siempre se perciben estrategias de adaptación compartidas con el nomadismo: el aprovechamiento de pastos excepcionales producidos por una tormenta; la elección de rutas o atajos alternativos; la modulación en el ritmo del desplazamiento para adaptarse a las condiciones meteorológicas.

### 3.1. *Antecedentes históricos. La trashumancia como generadora de pautas espaciales*

En este apartado se busca relacionar tanto el habitar heideggeriano como sus desarrollos posteriores con los hogares trashumantes temporales, ilustrando la práctica trashumante como configuradora de un entendimiento particular de lugar y paisaje. De forma introductoria se incluye asimismo una breve referencia al carácter histórico y contingente de la trashumancia, campo de estudio abonado por una larga tradición investigadora (KLEIN, J., 1920; DANTÍN CERECEDA, J., 1936, 1940, 1942; VILÀ VALENTÍ, J., 1950; RUIZ, M y RUIZ, J., 1986; MANGAS NAVAS, J., 1992; RODRÍGUEZ PASCUAL, M., 2001; MARTÍN CASAS, J., 2003).

Los grandes desplazamientos de ganado se documentan en la Península desde tiempos remotos. Ya existía una densa circulación ganadera en época prerromana, carente de una organización unitaria, pero sostenida por concordatos entre grupos localmente dominantes; la incipiente red de cañadas consolida puertos de montaña y vados sobre río, lo cual cohesiona el territorio y condiciona el poblamiento protohistórico; unos pequeños tejuelos portátiles denominados *téseras de hospitalidad* parecen funcionar como salvoconductos para los pastores que cruzan ámbitos dominados por grupos tribales distintos (SÁNCHEZ MORENO, E., 1998, 2001). Se ha planteado como hipótesis la ubicación intencional de monumentos megalíticos sobre el trazado de vías pecuarias (MURRIETA, P., WHEATLEY, D. y GARCÍA, L., en prensa). Algunos de los más destacados puentes históricos se sitúan sobre las cañadas. El Fuero Juzgo establece normas para el movimiento ganadero (KLEIN, J., 1920). La época islámica parece venir acompañada de cierta marginalidad de la trashumancia de largo recorrido, debida a la inestabilidad de la Meseta (LÓPEZ SÁEZ, J., *et ál.*, 2009; 25). Ya en época medieval, conscientes de la conveniencia de fijar un marco general para los desplazamientos ganaderos, los reyes Jaime I de Aragón y Alfonso X de Castilla dan su protección a las vías pecuarias por su importancia económica: abastecimiento a las poblaciones, industria de lanas y cueros y comercio. Consolidado el dominio cristiano del sur, Alfonso X funda en 1273 el Concejo de la Mesta, organización gremial de defensa del tránsito de los ganados. Durante su reinado se fijó la anchura

de las cañadas reales en 90 varas castellanas, unos 75 metros (GARCÍA MARTÍN, P. y SÁNCHEZ BENITO, J., 1986). La red de vías pecuarias mantiene sus trazados fundamentales sin cambios importantes al menos desde esta fecha.

Entre los siglos XVI y XIX, con notables fluctuaciones, la industria de lana de oveja merina ha llegado a mover anualmente más de tres millones de cabezas de ganado a través de la Península (LE FLEM, J., 1972; BILBAO, L. y FERNÁNDEZ DE PINEDO, E., 1982; PAREJO BARRANCO, D., 1989; GARCÍA SANZ, B., 1994). Sin embargo, la decadencia se insinúa desde finales del XVIII, precipitada por innovaciones como las hilaturas del algodón en Inglaterra, o la controversia entre agricultura y ganadería zanjada a favor de la primera gracias a la persuasiva escuela fisiocrática. La lana española pierde su preponderancia mundial, y la propiedad de la tierra se ve alterada por las desamortizaciones, que reducen drásticamente el suelo libre. El declive paulatino y continuo de la trashumancia española se ve recrudecido por la abolición de la Mesta en 1836, sustituida por la Asociación General de Ganaderos del Reino. No por ello cesan los desplazamientos a pie de largo recorrido por las vías pecuarias, dada la enorme extensión de la red que componen: unas 425.000 hectáreas sobre un trazado completo de unos 125.000 km (MANTECA VALDELANDE, V., 1995). Las cifras actuales del tránsito ganadero suponen una fracción diminuta del antiguo esplendor, y es raro el uso para largos recorridos del trazado viario ganadero. Puede recurrirse a las aportaciones de F. ANTÓN BURGOS (2000, 2003, 2004), entre otros, para recabar una visión de conjunto acerca de la actual situación y significación del ejercicio trashumante en España. En un marco más general, D. CABO ALONSO (1960, 1982) ofrece una panorámica de la actividad ganadera, extensiva al conjunto del Estado.

La radical evolución de los modos de transporte es una de las causas del declive de la trashumancia a pie<sup>29</sup>; a ello se añade la globalización de la economía del ganado. La calidad de la carne trashumante es mayor que la carne estabulada; por ello, los pastores son conscientes de que la etiqueta de «carne ecológica» les podría aportar mayores beneficios. Esta oportunidad se ve frustrada por dificultades de orden burocrático. Es opinión general, compartida por los pastores consultados, que la legislación sobre ganadería ecológica favorece a los rebaños sedentarios. Para obtener la calificación de «ecológico» es preciso certificar cada especie vegetal consumida por el ganado durante el desplazamiento. La regionalización agrava la cuestión, pues obligaría a tramitar permisos y certificados con varias Comunidades Autónomas.

En cuanto a la movilidad trashumante, gran parte de los rebaños combinan el tren o el camión con etapas a pie; incluso en estas etapas, el apoyo logístico fundamental de antes, sustentado en las tradicionales tiendas de ultramarinos, ha sido sustituido

29. La evolución reciente, sin embargo, recorta las opciones. A mediados de los años 90 del pasado siglo RENFE abandonó el transporte ganadero, al no ser rentable la renovación de los viejos vagones destinados a tal fin. El encarecimiento de los combustibles limita la opción del transporte por carretera. Ante tal situación, se acelera el abandono del transporte en tren o camión, con la excepción, ya marginal, de los servicios de complemento requeridos por la trashumancia a pie.

por nuevas dependencias, por ejemplo, las estaciones de servicio, donde los hateros<sup>30</sup> se abastecen de recursos varios. Teniendo en cuenta la baja densidad de la red de asentamientos y gasolineras en el entorno de las cañadas, el desplazamiento precisa hoy de un gran esfuerzo de planificación y conocimiento del territorio para asegurar el abastecimiento de animales y humanos. Por otro lado, la mejora en las tecnologías de transporte posibilita una mayor flexibilidad de los recorridos y sus tiempos. Un fenómeno reciente es el apoyo institucional y académico con el que empieza a contar la trashumancia. Conscientes de la importancia de la trashumancia como traza arqueológica viva y como soporte de biodiversidad, hechos de los que se auguran prometedores potenciales para el turismo (ANTÓN BURGOS, F., 2007) y para el patrimonio, diversas iniciativas públicas y privadas apoyan la actividad. La extensa bibliografía actualmente disponible compone un corpus que suple por vía escrita, para pastores de reciente incorporación a la actividad trashumante, lo que en el pasado era un saber de transmisión eminentemente oral. El apoyo al pastoreo trashumante combina medidas de distinto alcance: algunas son directamente tecnológicas, como el uso de nuevas cancellas de redil o de alambrada eléctrica; otras son de tipo normativo, como el deslinde y protección legal de las vías pecuarias, o el respaldo a los trashumantes en conflictos relativos al derecho de paso.

### 3.2. *Intemperie y habitar: Interpretación de una experiencia trashumante*

El presente estudio se apoya en la observación directa de la actividad trashumante en la Cañada Real Conquense o de los Chorros. Para ello uno de los autores (HJP) ha participado en dos viajes acompañando al ganado en su deambular por dicha cañada. En uno de los recorridos (noviembre de 2010), se hizo el camino descendente en las proximidades del Júcar. Ello suponía atravesar, al arrimo de un grupo de vaqueros y pastores de ovejas, los pueblos de Fresneda de Altarejos, S. Lorenzo de la Parrilla y las cercanías de Olivares de Júcar, un tramo ubicado aproximadamente a mitad del recorrido completo, que parte de Guadalaviar y Orea (Teruel) hasta alcanzar pastizales en La Carolina (Jaén). En el otro viaje (junio de 2011) se recorrió en sentido ascendente un tramo desde la estación de Santa Elena en Jaén hasta un punto próximo a La Solana (Ciudad Real). El total de ambos viajes ha tenido una duración de doce días y doce noches.

Como se ha indicado, los cambios temporales que ordenan el ciclo de la vegetación son la causa principal para el desplazamiento. El ganado necesita comer y beber, y por lo tanto si desea mantenerse en régimen extensivo ha de desplazarse, ya que en verano se agostan los valles andaluces y se secan charcas y arroyos, mientras que en invierno las montañas de Teruel no tienen hierba por las continuas heladas. Los rebaños

30. Los hateros se encargan de abastecer a los pastores durante el desplazamiento; *hato* es el material y comida llevada a lomo de bestia en la trashumancia tradicional.

satisfacen el grueso de sus necesidades directamente del medio, y ello ocurre tanto en los valles de invierno, en la montaña en verano, o en las cañadas cuando están en camino. De ahí que la trashumancia se desplace con lentitud, pues el ganado necesita comer durante el recorrido, y sólo en algunas ocasiones el ritmo de marcha alcanza la velocidad de un peatón, por ejemplo en tramos asfaltados. Son los animales los que imponen el ritmo de marcha a lo largo del día. En la planificación de las etapas de la trashumancia se intenta proteger al ganado. En la primera semana de la trashumancia, que en este caso dura cuatro semanas, suele haber días de poco recorrido, o de media jornada, a fin de cuidar la escasa capacidad de marcha de los becerros. En general se suele recorrer entre diez y 25 kilómetros al día.

Otro factor azaroso, además de las querencias del ganado, es el tiempo meteorológico. En general, se aprovecha la luz al máximo, de sol a sol. En noviembre, los rebaños salen entre las ocho o las nueve, deteniéndose en el lugar donde hacen noche hacia las cinco o las seis de la tarde, con hasta una hora para el almuerzo de los pastores y el reposo del rebaño. En junio, el esfuerzo es mayor: se parte a la salida del sol, hacia las seis, y se estira la jornada hasta la puesta (las diez), con un prolongado descanso, que incluye siesta, a la hora del almuerzo (a partir de las doce). El ganado se muestra poco propenso a moverse durante las horas centrales, y es grande el esfuerzo requerido por esta segunda puesta en marcha tras de la siesta.

El hecho de tener que avanzar al ritmo del ganado no incomoda en lo más mínimo a los pastores. Al revés: no tienen prisa; se recrean en el campo. No quieren llegar antes de tiempo a la majada donde hacen noche. En efecto, cuando el ganado encuentra lugares querenciosos y come a gusto, los pastores participan del regocijo de las reses. Ambos, pastores y ganado, sacan provecho diversificado del campo. Las ovejas incorporan a su dieta hierbas frescas y bellotas; las vacas también ramonean de las copas de árbol; las cabras saben aprovechar vegetación variada. Los pastores trashumantes tienen una plural subsistencia: por un lado el dinero que aporta la venta de los animales; por otro lado, como resultado de su íntima experiencia y relación con el campo, suelen encontrar en las cañadas recursos alimentarios de complemento; recogen setas carderas, membrillos, menta, manzanas, aceitunas; cobran ocasionalmente piezas de caza como codornices, perdices, liebres y conejos.

Es interesante tener en cuenta que la tierra, por usar el término heideggeriano, aporta mucho más que la mera alimentación a los que hacen el camino. Durante el gélido noviembre, en las paradas, la vegetación densa sirve para protegerse del viento. Tanto la benignidad como la inclemencia del tiempo son asumidas de forma humilde; en referencia a la lluvia se oyen expresiones como: «¿qué le vamos a hacer?... La dejamos caer». El frío, sobre todo cuando se combina con el viento y la lluvia, puede amontonar paroxismos de adversidad para la travesía. La relación del ser humano con los animales adquiere timbres de entendimiento y destino mutuo. Al ser humano se le agranda el respeto hacia el animal, que aguanta la inclemencia del tiempo mejor que él; a lomos del caballo, el ganadero se percata de sus flaquezas: los pies se le duermen, el sudor se vuelve amenaza de catarros. Es entonces cuando el vaquero descabalga, se calienta los pies andando, y busca refugio en pequeños valles. La leña del entorno brinda a los viajeros calor, alimentado fogatas cuando asientan el rancho.

Los pastores no limitan su atención al terreno: a menudo levantan la mirada. Atienden a los pájaros y sus movimientos durante el día; al llegar a la majada, comprueban si sube bien el humo del fuego, o valoran la transparencia del cielo y el cerco de la luna para predecir el tiempo. La experiencia acumulada en el campo y a cielo abierto los hace abiertos y receptivos a las señales que vienen de ambas partes. Esta atención tiene lentitud y minuciosidad. Heidegger compara el desarrollo del trabajo del filósofo, cuando éste vive en el campo, con el ritmo y el pulso de la labor de los que le rodean; así, «cuando el paso lento-ensimismado del pastor va guiando a su ganado ladera arriba»<sup>31</sup>, hay un despliegue de potencialidades análogo al del pensador que esboza su teoría. Los agentes atmosféricos y las señales que vienen del suelo y la vegetación, del ganado y la fauna silvestre, desglosan parsimoniosamente su información ante el que camina: «el andar permite registrar los cambios en la dirección de los vientos, de la temperatura, de los sonidos. Medir significa individualizar puntos, señalarlos, alinearlos, circunscribir espacios, colocarlos entre intervalos formando ritmos y direcciones» (CARERI, F., 2002; 150).

Lo que aparece es más que una relación entre tierra y cielo: los paisajes trashumantes se manifiestan como un «baile de la Cuaternidad» (HEIDEGGER, M., 2000; 172-175) de lo animal, vegetal y humano<sup>32</sup>. En la práctica, los animales se mueven por las vías creadas en tiempo inmemorial, de vez en cuando apartándose o demorándose para comer<sup>33</sup>. La marcha o el reposo son regulados por los pastores, siempre atentos al bienestar de su rebaño, al que silban, gritan o estimulan con palos o azuzando a los perros. Los perros tienen amplia iniciativa, pero suelen esperar la orden del pastor para reagrupar el rebaño. El recorrido es bien conocido por algunos pastores —los principales vaqueros en este caso—, y por las vacas, que han hecho este camino toda su vida. La Cañada Real, en algún tramo, se encuentra amojonada con piedras blancas que acotan el ancho de la vía; pero los pastores y sus ovejas pueden orientarse complementariamente atendiendo a otros indicios, entre ellos la hierba aplastada o las boñigas de las vacas que han pasado previamente. Hay una mutua observación y dependencia entre pastores y animales; la orientación, la adaptación a los cambios del tiempo, la localización de buenos pastos: en todo ello, unos y otros acopian signos en un repositorio común, el paisaje.

El trato entre las personas viene moldeado por prácticas comunes en la trashumancia: las vacas pertenecen a varios ganaderos, familiares o conocidos; lo mismo ocurre con el ganado ovino. Son bien recibidos como compañeros de camino visitantes eventuales, bien se trate de investigadores, periodistas, o incluso equipos de televisión.

31. «[W]enn der Hirt langsam-ersonnenen Schrittes sein Vieh den Hang hinauftreibt» (*Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, HEIDEGGER, M., 1983 [1933]; 10).

32. La dispersión de semillas que viajan con el ganado (tanto en el tracto digestivo como en la piel y lana) ha condicionado desde tiempos remotos el paisaje vegetal y por tanto animal de las cañadas. La extensa franja desarbolada sirve de cortafuegos renovado anualmente.

33. El ganado rehúye los tramos asfaltados, buscando parajes querenciosos en las proximidades; son apreciados los árboles de bellota, las vides, y los olivos.

La cotidianía envuelve también a los visitantes, sobre la base de comida y bebida, mantas y pertrechos, que se comparten: en el trabajo de equipo, un vaquero apoya y cubre el hueco al otro si este último se tiene que alejar. La solidaridad de grupo es visible; HJP señala: «cuando me quedé rezagado, vinieron a buscarme; una piedra que venía rodando en mi dirección suscitó su inmediata alerta». Esta solidaridad se extiende al animal. La praxis del ganadero persigue el bienestar del ganado; se intenta que los animales no pisen suelo mojado o helado para prevenir resbalones; se evitan en lo posible los tramos asfaltados, que impiden al ganado ir comiendo y multiplican los sobresaltos por el tráfico.

Es evidente que en un rebaño grande como el del presente estudio no puede hablarse propiamente de afecto específico de los vaqueros y pastores hacia sus vacas y ovejas, pero sí se comprueba un gran respeto hacia su existencia. Bien es cierto que la enfermedad de una vaca puede ser percibida como una mera contrariedad, un estorbo; y el contacto físico tiene lugar a menudo a base del palo<sup>34</sup>. Pero en el conjunto de la relación trasluce lo que Heidegger llamaría una «simple y humilde aceptación» del ciclo de la vida. Los pastores asignan a cada cosa y persona su función, y ven en el rudo paso del tiempo —tanto el meteorológico como el que acerca a la muerte— un destino común de personas y animales. No se está ante una objetificación del ganado, sino ante un «dejar ser», que sabe admitir la diversidad de lo que vive en su frontera con lo que no vive, en primera línea ante la alteridad total. En ello enlaza con la observación de Heidegger sobre el oficio de pastor: «la preservación, como guarda del ser, es tarea del pastor, lo cual tiene tan poco que ver con un bucolismo idílico o una mística de la naturaleza, que él sólo puede ser pastor del ser en la medida en que se mantiene como centinela ante la nada»<sup>35</sup>.

HILBERSEIMER (1948; 19) expone de forma germinal, y no exenta de matices polémicos, las bases culturales del nomadismo: «el nómada, ya sea cazador o ganadero, es portador de una cultura de magia [...]. Los animales, fuente básica de subsistencia para el nómada, son los elementos determinantes. Para el nómada, el ciclo de vida de estos animales representa una síntesis de la vida toda, lo que dota a su existencia de significación y propósito». De ahí infiere el modo básico de relación del nómada con el espacio: «su sentido del espacio es centrípeto, pues toda la vida le viene de un dominio dentro de unas fronteras. Sus asentamientos son, por lo tanto y en sustancia, tiendas que pueden desplazarse según las necesidades naturales». Es perceptible el vínculo entre este modo de instalación nómada, que se apoya en un punto para dilatarse en ondas concéntricas hasta la totalidad, y la conceptualización heideggeriana del habitar.

La actividad humana y el lugar aparecen por lo tanto como mutuamente constitutivos. Tierra y cielo, mortalidad y divinidad participan en un continuo trasiego lleno de

34. Más suave es el trato a los becerros; se reserva el mayor rigor a las vacas contumaces.

35. «Der Wahrnis als der Hut des Seins entspricht der Hirt, der mit einer idyllischen Schäfferei und Naturmystik so wenig zu tun hat, daß er nur Hirt des Seins werden kann, insofern er der Platzhalter des Nichts bleibt» (Holzwege, en HEIDEGGER, M., 1977 [1949]; 348).

intercambios, configurando un ritmo (temporalidad) y una orientación (espacialidad) para el rebaño. La ejecución de esta compleja partitura funda lugares y paisaje. La tierra se modula a instancias del cielo (a través de un clima y unas orientaciones marcadas por los astros), del tráfico animal y humano que la recorre (trasegando semillas involuntariamente y determinando en gran medida la composición florística de los pastos en las cañadas: RUIZ, M. y RUIZ, J., 1986; 81), y de las regulaciones inmemoriales que establecen trazados y pautas temporales de uso.

Cabe aplicar este esquema para describir la transformación de una pequeña parte de la Cañada Real Conquense en un lugar habitado. El proceso se inicia con la llegada de los hateros sobre las tres de una tarde muy fría (noviembre de 2010) a un paraje atestado de neumáticos («que están allí desde hace dos años... ya son más que el año pasado»), a un paso de la autopista Valencia-Madrid, que encapsula el sitio y lo ensordece, cerca del pueblo de Olivares de Júcar: un área vulgar y fea en primer análisis, degradada como otros puntos de la cañada. Los hateros habían elegido este sitio para conciliar las necesidades de vaqueros y pastores de ovejas. Las vacas, que venían delante, podían pasar la autopista de día y alcanzar un paraje más propicio para asentar el rancho. No obstante, los pastores y las ovejas iban muy rezagados, y, siendo ya noviembre, tendrían que atravesar a oscuras al otro lado. Por lo tanto se decidió levantar el campamento en aquel enclave difícil, echando a perder la esperanzada hipótesis (HJP) de que en la elección de los cobijos temporales se reflejara una predilección por lugares de cierta belleza escénica. Pero pronto surgió la posibilidad del habitar.

En un campo muy abierto, bajo un viento intenso, aparecía providencialmente un apilamiento de pacas de paja, situado a sotavento de una loma, protegido por una gran lámina de plástico. Los hateros, siempre más atentos a la utilidad que a la belleza, empezaron a recolocar las pacas haciendo paredes, construyendo un cobijo singular que cubrieron con el plástico: todo un lujo con este viento helador. Tampoco dejaron de buscar lugar para el ganado, a sotavento de la misma loma, instalando allí el cercado eléctrico. El lugar quedó signado cuando uno de los hateros alzó una bandera sobre el conjunto, convirtiendo aquella encrucijada anónima en un lugar fortificado y evocador.

Una vez completada la llegada de vaqueros y vacas, pastores y ovejas, se preparó la cena. Estando ya en torno al fuego los pastores, el mayoral observó algo inusual en el sonido de los cencerros de las vacas; para su oído avezado, este sonido significaba intranquilidad del ganado. La causa del alboroto residía en el cercado eléctrico, insuficiente para acoger a la manada; una vez que se comprobó el hecho y se ensanchó el cercado, y con ello el espacio vital de las vacas, el ruido de cencerros vino a tranquilizarse. Con la llegada luego de algunos amigos de la zona, el lugar habitado alcanzó su plena expresión, adobada con historias y anécdotas en torno al fuego.

#### 4. CONCLUSIÓN

La fenomenología del paisaje ha introducido en los estudios geográficos una creciente preocupación por los aspectos de implicación, vivencia y participación. Se trata de incluir aspectos que pueden quedar marginados en una comprensión cartesiana,

desde la distancia. Lo biográfico, lo corporal, las narrativas, los procesos: todo ello interviene en un hacerse performativo del mundo. El paisaje se concreta por iteración de episodios y vidas que lo recorren y lo moldean. El giro hacia lo post-representacional, o, más apropiadamente, pluscuamrepresentacional (si se admite el barroquismo en la traducción del *more-than-representational* acuñado por LORIMER, 2005) es concordante con la tendencia fenomenológica que se va edificando en torno a Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y otros pensadores del ámbito post-estructuralista (Latour, Deleuze y Guattari). En el estudio del paisaje no se trata sólo de documentar y describir, sino también de ofrecer indicios sobre la partitura, la ejecución, el libreto y el desempeño de los sucesos o las acciones paisajísticas.

En el ejemplo de la trashumancia, ilustrado aquí a través de los viajes de uno de los autores por la Cañada Real Conquense acompañando al ganado, y referenciado con la abundante bibliografía al respecto, se ponen de manifiesto muchos de los temas abordados por la teoría. Es visible que el caso de la itinerancia pastoril ofrece numerosos elementos que convierten a la trashumancia en piedra de toque para la reflexión sobre el habitar y el sentido de conceptos como lugar y paisaje. Es un ejemplo de habitar no restringido por las categorías de la sedentariedad, ni por el enmarcamiento en unos límites estrictos. La red de vías pecuarias fusiona las categorías de «espacio del andar» y «espacio del estar» (CARERI, F., 2006); su génesis es una asombrosa co-producción natural-cultural, desde unos orígenes presuntamente atribuibles a la migración prehistórica de grandes herbívoros.

La actividad trashumante contiene, en terminología heideggeriana, las bases de un habitar poético, que nace del saber escuchar la llamada del camino rural (HEIDEGGER, 1983 [1949]); ello contiene enseñanzas aprovechables en otros campos de la vida contemporánea para un engranaje crítico con el mundo, que preserva y libera las cosas en su propio ser. De este pleno habitar que pone en danza los elementos respetando el carácter polisémico de las cosas, se despliega, continuo, un paisaje.

Aplicar sin matices la teorización heideggeriana del habitar conduce sin embargo a ciertos puntos de perplejidad. El protagonismo animal tan evidente en el paisaje trashumante obliga a ponderar cuidadosamente el dipolo humano/animal, ya en sí mismo polémico en Heidegger. T. INGOLD (2000) amplía posibilidades de encuadre a través de su «perspectiva del habitar» y el concepto de paisaje de tareas (*taskscape*). La discusión reciente reconoce el valor de la praxis y el desempeño (*performance*), intentando superar el énfasis tradicional en descripción estática. Otro aspecto espinoso es el carácter local del habitar: algunas ilustraciones previas, de base fenomenológica, se apoyan en la experiencia diaria, lo que conduce a privilegiar situaciones encapsuladas por la cotidianía. Como otros autores posteriores a Heidegger, se ha intentado aquí corregir este sesgo, para realzar el carácter global y extensivo que da su sentido pleno al concepto de paisaje o de lugar.

Sin agotar la cuestión, el presente texto ha pretendido, por lo tanto, situar la trashumancia a la luz de la teorización original y posterior sobre el habitar; un habitar comunal que no es cerrado a lo exterior, ni arraigado en un lugar, ni anti-tecnológico (JONES, O., 2009). Se ha ilustrado el habitar a la luz de una práctica itinerante comunal, que pone de manifiesto el concepto y su utilidad como modelo

teórico extensivo a la vida de hoy, conflictiva y descentrada, abierta y permeable al futuro. Es manifiesta la enorme densidad de oportunidades que este modo espacial (la trashumancia), tan itinerante y tan abierto, ofrece para el debate científico acerca de la conceptualización del paisaje.

Con los más sinceros agradecimientos a Jesús Garzón y la Asociación Trashumancia y Naturaleza, y Andrés y María, por haberme introducido (HJP) en su emocionante mundo de la vereda. Sin su ayuda no hubiera sido posible escribir este artículo.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, B. (1998): *Memorias de un zagal. Un viaje a la Extremadura leonesa*. León: Ediciones Leonesas.
- ANTÓN BURGOS, F. J. (2000): «Nomadismo ganadero y trashumancia: balance de una cultura basada en su compatibilidad con el medio ambiente». *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* 20, p. 23-31.
- , (2003): «El fenómeno de la trashumancia: interpretación geográfica». En: *Un camino de ida y vuelta. La trashumancia en España*. Ministerio de Educación, Cultura, y Deporte. Madrid: Lunwerg, p. 203-215.
- , (2004): «La trashumancia en España, hoy». En: Castán, J. L. y Serrano, C., (eds.) *La trashumancia en la España mediterránea: historia, antropología, medio natural, desarrollo rural*. Zaragoza: Centro de Estudios de la Trashumancia, p. 481-494.
- , (2007): «Trashumancia y turismo en España». *Cuadernos de Turismo* 20, p. 27-54.
- APPLETON, J. (1975): *The Experience of Landscape*. Londres: Wiley.
- BARBAZA, R. E. (2003): *Heidegger and the new possibility of dwelling*. Fráncfort del Meno: Peter Lang (European University Studies).
- BELLOSILLO, M. (1988): *Castilla merinera. Las cañadas reales a través de su toponimia*. Madrid: Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos.
- BILBAO, L. M. y FERNÁNDEZ DE PINEDO, E. (1982): «Exportation des laines, trashumance et occupation de l'espace en Castille aux XVI, XVII et XVIIIème siecles», comunicación al *VIII Congreso Internacional de Historia Económica*. Budapest.
- CABO ALONSO, Á. (1960): «La ganadería española. Evolución y tendencias actuales». *Estudios geográficos* 21; 79, p. 123-169.
- , (1982): «Composición y distribución espacial de la ganadería española». En: *XXIV Congreso Geográfico Internacional*, Madrid: Real Sociedad Geográfica, p. 27-39.
- CAHN, A. (2008): «El espíritu del lugar en las Cañadas Reales de la Corona de Castilla». *Revista de Urbanismo* (Universidad de Chile, Facultad de Arquitectura y Urbanismo), 19.
- CARBAJO PADILLA, D. (2010): «Entre ovejas, pastores y perros. Crónica de una intervención artística en clave ANT». *Athenea Digital*, 19, p. 69-88.
- CARERI, F. (2006): *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*. Turín: Einaudi. [Traducción española: *Walkscapes: el andar como práctica estética*. Barcelona: G. Gili, 2002]
- CLOKE, P. J. y JONES, O. (2001): «Dwelling, place, and landscape: an orchard in Somerset». *Environment and Planning A* 33(4), p. 649-666.
- DANTÍN CERECEDA, J. (1936): «Las cañadas ganaderas del Reino de León». *Boletín de la Real Sociedad Geográfica* 76, 2, p. 464-499.

- , (1940): «Cañadas ganaderas españolas». En: *Congresso do mundo português, Publicações XVIII*. Lisboa, p. 682-696.
- , (1942): «La cañada ganadera de la Vizana». *Boletín de la Real Sociedad Geográfica* 78, p. 322-335.
- DREYFUS, H. L. (1991): *Being and Time. Being in the World: Division I; Commentary on Heidegger's «Being and Time»*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- ELDEN, S. (2001): *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of Spatial History*. Londres: Continuum.
- GABRIEL Y GALÁN, J. (1996): *Obras completas*. Badajoz: Universitat.
- GARCÍA MARTÍN, P. y SÁNCHEZ BENITO, J. M.<sup>a</sup> (1986): *Contribución a la historia de la trashumancia en España*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Secretaría General Técnica.
- GARCÍA SANZ, Á. (1994): «Competitivos en lanas, pero no en paños: Lana para la exportación y lana para los telares nacionales en la España del Antiguo Régimen». *Revista de Historia Económica* (2ª Serie), 12, p. 397-434.
- GUADALAJARA SOLERA, S. (1984): *Lo pastoril en la Cultura Extremeña*. Cáceres: Ed. Institución Cultural El Brocense, Biblioteca Escuela de Magisterio de Cáceres.
- GUIGNON, C. (2000): «Philosophy and authenticity: Heidegger's search for a ground for philosophizing». En: Wrathall, M.A.; Malpas, J. (eds), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, p. 95-97.
- HARRISON, P. (2007): «The space between us: opening remarks on the concept of dwelling». *Environment and Planning D: Society and Space* 25, p. 625- 647.
- HARVEY, D. (1989): *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- HEIDEGGER, M. (1963 [1927]): *Sein und Zeit*. Tubinga: Niemeyer.
- , (1977 [1935/1946]): *Holzwege*. En: F.W. Von Herrmann (ed.). Gesamtausgabe. Band 5. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- , (1987 [1919]): *Zur Bestimmung der Philosophie*. En: B. Heimbüchel (ed.), Gesamtausgabe. Band 56/57. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- , (2000 [1936-1953]): *Vorträge und Aufsätze*. En: F.W. Von Herrmann (ed.), Gesamtausgabe. Band 7. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- , (1983 [1910-1976]): «Der Feldweg» (1949). En: H. Heidegger (ed.), *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*. Gesamtausgabe. Band 13. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, p. 87-90.
- , (2003 [1950–1959]): *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett–Cotta.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, S. (2003): *El zagalillo: memorias de mis años de pastor, tal como éramos*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- HETHERINGTON, Kevin (2003): «Spatial Textures: Places, Touch and Praesentia». *Environment and Planning A* 35(11), p. 1933-44.
- HILBERSEIMER, L. (1948): *The New City. Principles of Planning*. Chicago: Paul Theobald & Co.
- HOLZAPFEL, C. (2000): *Aventura ética, hacia una ética originaria*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades.
- INGOLD, T. (1993): «The Temporality of Landscape». *World Archaeology* 25 (2), p. 152-174.
- , (2008): «Bindings against boundaries: entanglements of life in an open world». *Environment and Planning A* 40, p. 1796-1810.
- JONES, O. (2009): «Dwelling». En: Kitchin, R.; Thrift, N. *International Encyclopaedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier, p. 262-272.
- JONES, O. y CLOKE, P. J. (2002): *Tree cultures: The place of trees and trees in their place*. Oxford: Berg.

- KLEIN, J. (1920): *The Mesta: A Study in Spanish Economic History, 1273–1836*. Cambridge (Massachusetts): Harvard Univ. Press.
- KOCHAKI, N. (2009): *Violencia y Repetición*. San Sebastián: Arteleku.
- LE FLEM, J. P. (1972): «Las Cuentas de la Mesta (1510–1709)». *Moneda y Crédito*, 121, p. 23-104.
- LLOBET, S. y VILÀ VALENTÍ, J. (1951): «La trashumancia en Cataluña». En: *Compte rendu du XVI Congrès International de Géographie, Lisbonne, 1949*, Lisboa, 111; 36-47.
- LÓPEZ-SÁEZ, J. A.; LÓPEZ-MERINO, L.; ALBA-SÁNCHEZ, F. y PÉREZ-DÍAZ, S. (2009): «Contribución paleoambiental al estudio de la trashumancia en el sector abulense de la Sierra de Gredos». *Hispania* 231, p. 9-38.
- LORIMER, H. (2005): «Cultural geography: the busyness of being 'more-than-representational'». *Progress in Human Geography* 29(1), p. 83-94.
- , (2006): «Herding memories of humans and animals». *Environment and Planning D: Society and Space* 24, p. 497- 518.
- MALPAS, J. (1999): *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANGAS NAVAS, J. M. (1992): *Vías pecuarias. Cuadernos de la Trashumancia nº 0*. Madrid: ICONA.
- MANTECA VALDELANDE, V. (1995): «Las vías pecuarias: evolución y normativa actual». *Agricultura y Sociedad*, 76, p. 153-186.
- MARTÍN APARICIO, J. C. (1987): *Gentes y costumbres*. Salamanca: Diputación Provincial.
- MARTÍN CASAS, J. (coord.) (2003): *Las vías pecuarias del Reino de España: un patrimonio natural y cultural europeo*. Madrid: Ministerio de Medio Ambiente.
- MASSEY, D. B. (2005): *For Space*. Londres: Sage.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (comp.) (1989): *Flor nueva de Romances Viejos*. Madrid: Colección Austral, Espasa Calpe.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- MUGERAUER, Robert (1994): *Interpretations on behalf of place, Environmental Displacements and Alternative Responses*. Albany, NY: State University of New York Press.
- , (2008): *Heidegger and Homecoming: The Leitmotif in the Later Writings*. Toronto: University of Toronto Press.
- MURRIETA FLORES, P. A.; WHEATLEY, D. W. y GARCÍA SANJUÁN, L. (en prensa): «Movilidad y vías de paso en los paisajes prehistóricos: megalitos y vías pecuarias en Almadén de la Plata (Sevilla, España)». En: *Actas del V Simposio Internacional de Arqueología de Mérida. Sistemas de Información Geográfica y Análisis Arqueológico del Territorio*. Mérida, 7-10 nov. 2007. Mérida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- NASAR, J. L.; JULIAN, D.; BUCHMAN, S.; HUMPHREY, D. y MROHALY, M. (1983): «The emotional quality of scenes and observation points: a look at prospect and refuge». *Landscape Planning*, 10, p. 355–361.
- OLIVER, P. (2003): *Dwellings: the Vernacular House World Wide*. Londres, Nueva York: Phaidon.
- PAREJO BARRANCO, Antonio (1989): «Producción y consumo industrial de lana en España (1849-1900)». *Revista de Historia Económica* (2ª serie), 7, p. 589-618.
- RELPH, E. (1976): *Place and Placelessness*. Londres: Pion.
- RIESCO CHUECA, P. (2003): «Estéticas privadas y estéticas públicas en la producción y consumo del paisaje rural». En: Fernández, J., Roldán, F. y Zoido, F. (eds.) *Territorio y patrimonio. Los paisajes andaluces*. Granada: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, Consejería de Cultura, p. 58-75.
- RODRÍGUEZ PASCUAL, M. (2001): *La trashumancia. Cultura, cañadas y viajes*. León: Edilesa.

- RUIZ, M. y RUIZ, J. P. (1986): «Ecological history of transhumance in Spain». *Biological Conservation*, 37, p. 73–86.
- SÁNCHEZ MARCOS, M. (2002): «Pervivencia de la cencertería en Salamanca». *Revista de folclore*, 262, p. 125-144.
- SÁNCHEZ-MORENO, E. (1998): «De ganados, movimientos y contactos. Revisando la cuestión trashumante en la Protohistoria hispana; la meseta occidental». *Studia Historica. Historia Antigua* (Ejemplar dedicado a: Sociedades y fronteras en el Mundo Antiguo) 16, p. 53–84.
- , (2001): «Cross-cultural links in ancient Iberia: Socio-economic anatomy of hospitality». *Oxford Journal of Archaeology* 20, p. 391–414.
- SARMIENTO, D. F. (1985 [1845]): *Facundo o Civilización y Barbarie en las Pampas Argentinas*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- SEAMON, D. (1980): «Body-subject, time-space routines, and place-ballets». En: Buttimer, A. y Seamon, D. (eds) *The Human Experience of Space and Place*. Londres: Croon Helm, p. 148-165.
- SOEDER, H. (1964): *Urformen der abendländischen Baukunst in Italien und dem Alpenraum*. Colonia: DuMont Schauberg.
- STROHMAYER, U. (1998): «The event of space: geographic allusions in the phenomenological tradition». *Environment and Planning D: Society and Space*, 1(16), p. 105-121.
- THRIFT, N. (1999): «Steps to an Ecology of Place». En: Massey, D., Allen, J. y Sarre, P. (eds.) *Human Geography Today*, Cambridge: Polity Press, p. 295-323.
- VEGA TOSCANO, Luis G.; CERDEÑO SERRANO, M<sup>a</sup> Luisa y CÓRDOBA DE OYA, Belén (1998): «El origen de los mastines ibéricos. La trashumancia entre los pueblos prerromanos de la meseta». *Complutum* 9, p. 117-135.
- VEIGA DE OLIVEIRA, E.; GALHANO, F. y PEREIRA, B. (1994): *Construções primitivas em Portugal*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- VILÀ VALENTÍ, J. (1950): «Una encuesta sobre la trashumancia en Cataluña». *Pirineos* 17-18, p. 405-445.
- VIVIANI, M.<sup>a</sup> T. (2005): «Heidegger y la nostalgia de un habitar poetizante». *Aisthesis* 38, p. 229-238.
- WYLIE, J. (2007): *Landscape*. Abingdon: Routledge.
- YOUNG, J. (2000): «What is dwelling? The homelessness of modernity and the worlding of the world». En: Wrathall, M. A.; Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, p. 187-203.