
Piedra y Pueblo

Breve ensayo sentimental sobre el pueblo vasco

ANTONIO CUESTA

Hace algún tiempo, me dijo un amigo que lo único que caracterizaba a los vascos era “su afán por ver quién tiraba la piedra más lejos”. La frase, introducida en medio de una conversación un poco subida de tono, produjo el fin abrupto de la charla, un silencio al que siguieron unas pocas palabras de distensión y una despedida, un “hasta mañana”.

Ni que decir tiene que el diálogo había sufrido una inflexión en el momento en que se me ocurrió mencionar algunas circunstancias y determinadas características de lo que podríamos denominar “el hecho diferencial vasco”, y no entro a relatar lo que sucedió cuando saqué a colación el derecho de autodeterminación —supuesto o inexistente, para algunos— del pueblo vasco. Concepto este que, al menos por estas latitudes, parece operar cambios en la capacidad racional de muchos que se dicen de izquierdas.

Me quedé con la duda de saber qué es lo que habría querido decir mi entonces amigo con esa frase. No me imaginaba con exactitud —a través de la imagen simbólica de un lanzador de piedras— qué era lo que caracterizaba a los vascos, y que tan claro lo veía y expresaba mi interlocutor de forma tan rotunda, tan tajante. Y cuanto más lo meditaba más envesada me parecía la proposición.

Lo primero que me vino a la mente fue, por asociación de ideas, el aspecto mitológico de la cuestión. En alguno de mis viajes al País Vasco había oído hablar de personajes legendarios, los cuales podía asociar

con esa semblanza. Mas, como quiera que el malestar provocado por la discusión seguía presente en mí, incluso horas después, también fui abordado (¡vaya usted a saber qué complicados sistemas rigen la actividad cerebral y de la memoria!) por una descripción literaria. Finalmente, esta me llevó al campo de la antropología.

Imaginé que mi amigo había intentado explicar mediante esa figura simbólica o literaria lo mismo que Kant cuando decía —en su *Antología práctica*— que “los vascos adivinan al instante si se acerca un carruaje francés o ruso”. Frase esta bastante críptica, que incluso he tratado de cotejar con personas a las que consideraba capacitadas para elucidar y que sin embargo no supieron aportar una conclusión satisfactoria. Me encontraba pues en medio de un enrevesado dilema intelectual, y cuanto más intentaba apartarlo de mi mente más ahondaba mi capacidad de respuesta. Sucumbí entonces al reconocer que ni en un caso ni en el otro entendía qué querían expresar.

El siguiente es el trabajo de búsqueda al que me dediqué con cierta fruición, basándome en esa triple perspectiva, con la esperanza de poder hallar algún dato que diera cierta tranquilidad a mi alma, y comprensión para el injustamente desdeñado pueblo vasco. Una investigación que aportara algo de claridad sobre el carácter de digna rebeldía que considero implícito en el espíritu de los vascos.

El mito de los lanzadores de piedras

Existen en la mitología vasca unos seres ancestrales, los *jentillak* —gigantes de la montaña—, poseedores de una fuerza colosal y capaces de lanzar piedras de un monte a otro, muchas de las cuales son algunos de los *menhires* distribuidos por distintas zonas de Euskal Herria. De igual modo, también conformaron cuevas, minas, simas y peñascos cuya toponimia plaga la geografía vasca haciendo referencia a estos primitivos pobladores.

Los *jentillak* deben ser entendidos en realidad como los vascos prehistóricos, montañeses por excelencia, ligados a la tierra, paganos o gentiles (de ahí su nombre), tal como fueron llamados por el cristianismo al no estar bautizados. “En muchos relatos aparecen como amigos de los humanos, incluso como colaboradores suyos. Una leyenda cuenta que ayudaron a los hombres a construir el pueblo de Oiartzun, trayendo las piedras del monte Jaizkibel”.¹

Sin embargo, y como quiera que los *jentillak* son presentados generalmente como opuestos al cristianismo, su referencia lleva siempre

aparejada una connotación negativa. Están relacionados, en cualquier caso, a un conjunto de mitos y de leyendas vinculados a la *construcción* de un espacio físico —y también arquitectónico— concreto. El lugar por donde deambulan y laboran los vascos. La mitología ha traído hasta nuestros días —siquiera como meras historias de personajes legendarios— la imagen de estos primitivos pobladores. De manera similar, en épocas posteriores surgieron diversas leyendas acerca de otros “lanzadores de piedras” que, igualmente, fueron dejando su impronta en la toponimia vasca en forma de peñascos, rocas, dólmenes, etc. Entre estos personajes, convertidos en gigantes mitológicos, encontramos a Sansón (el personaje bíblico) y a Roldán (*enrolan*, en euskera; personaje histórico que fue paladín de Carlomagno). Con el nombre de Sanson harri (Piedra de Sansón) existen rocas y peñas en Deierri, en Illarramendi (Tolosa), en Zestoa, en Urnieta y en Azkaine. Igual ocurre en el caso de Roldán. Numerosos vestigios se asientan en montes y pueblos.

Si bien cuenta la tradición que los *jentillak* desaparecieron con la llegada del cristianismo a tierra vasca, existe un relato de época más reciente que aventura el dato de que uno de aquellos gigantes se salvó de la hecatombe. El último de los gentiles parece haber llegado hasta nuestros días en forma de mito navideño. El *Olentzero*, pues así se llama, simboliza la navidad vasca. Este personaje, campesino o carbonero según las zonas, baja del monte días antes de la navidad para anunciar esta fecha. Muchos creen que en Nochebuena penetra en las casas a través de las chimeneas buscando el calor de los hogares, y los niños confían en él pues es quien les trae los regalos a casa.

Otros mitos también conjugan esta etología de los vascos, en su doble faceta de lanzadores de piedras y celosos de su tradición.

De Tártalo, gigante ciclópeo, se cuentan muchas historias, casi todas con una clara influencia del Polifemo homérico, de quien parece ser heredero directo. Pero existe un cuento, procedente de la localidad de Zegama, en la que aparece como rey de los tártalos. Es este un cuento clásico en multitud de culturas y en todo tiempo: el rey tiene una hija que está enamorada de un hombre. Cuando el pretendiente solicita el matrimonio Tártalo no se niega, pero pone como condición al humano ser más fuerte que él en tres duras pruebas. En una tras otra, el hombre consigue ir superando a su rival gracias a su astucia y a la gran dosis de ingenuidad de la que hace gala el gigante. La última de las pruebas consiste en arrojar una piedra. Primero lo hace el rey y la envía a larga distancia, pero el hombre, con gran picardía,

lanza un tordo que cruza el cielo hasta desaparecer. El rey, que no se ha percatado de la trampa, se ve obligado a conceder la mano de su hija.

Lo que me interesa destacar de este cuento es el hecho de que “probablemente la mentalidad popular haya colocado tártalos donde tendría que haber moros, godos, castellanos, o lo que es lo mismo, gente advenediza que sometía a los habitantes de Euskal Herria de una u otra forma”.²

Como se ve, estos mitos recuerdan ese proceso por el cual la cultura atávica se ve alterada y aun desplazada (como en el caso de los *jentillak*) por el desarrollo y la implantación de una foránea.

Claudio Sánchez Albornoz dijo en alguna ocasión que el vasco era un pueblo bárbaro y sin civilizar por el hecho de que no fue romanizado, o al menos parece que no lo fue convenientemente. Tampoco el cristianismo ni la Iglesia católica, con su inquisición y su infierno, consiguieron desbaratar el armazón de aquella estructura psicológica y social presente en los pobladores vascos.

Ni los procesos contra la brujería (disfrazados de heréticos, pero dirigidos en realidad contra un orden social que le era profundamente incómodo a las monarquías absolutistas española y francesa), ni la imposición de una liturgia (rápidamente asimilada mediante el sincretismo con las divinidades ancestrales vascas) consiguieron el grado de sometimiento al que se vieron abocados otros pueblos y otras regiones de la Europa de aquel entonces.

De hecho, en las Juntas vascongadas (asambleas equivalentes a las Cortes del antiguo régimen sustentadas en los tres estamentos: nobleza, iglesia y pueblo llano) nunca estuvieron presentes los curas. Y ello debido a que el clero nunca fue el propietario de la iglesia ni por tanto beneficiario de los diezmos, cuyos perceptores fueron los *jauntxos* (pequeños nobles de la comarca). Importante significado tuvo también el hecho de que ningún obispo entrara en las provincias vascongadas, y si lo hacía de paso se quemara hasta la tierra por donde había pisado. Tampoco se permitió la entrada —hasta la abolición definitiva de los Fueros, en 1876— a los abogados que formaban parte del Consejo de Castilla, como elementos que representaban el despotismo real. Ambos vetos (al clero y a los representantes de la corona) ayudaron a mantener el carácter democrático de las Juntas durante el tiempo en que estas se mantuvieron en vigor.

El relato mítico es una *herramienta* en manos del pueblo al que pertenece. Un instrumento de uso desconocido pero dotado de la cualidad intrínseca de ser una *solución* a los problemas insuperables de nuestra existencia.

Todo relato auténtico franquea al oyente una solución trascendental y definitiva a través de figuras *concretas* cuya evolución seguimos en el mundo. Y es precisamente esta desproporción entre su fondo abstracto y, si se quiere, metafísico, y la ingenuidad del primer plano; entre el alcance inexpresado de su ambición y la simplicidad de sus medios; entre la indeterminación de la solución que aporta y la concreción de sus figuras, a las que no podemos ni contradecir ni desmentir, la que constituye todo su misterio y todo su poder.³

El ataque a la cultura vasca lejos de detenerse se fue intensificando y agravando con el paso del tiempo. Mas por mucho que la industria y la tecnología, en manos del capitalismo, lleguen a vencer a la naturaleza y que la realidad virtual consiga que los hombres no produzcan ya más relatos, continuará la fascinación por los antiguos mientras persistan los *problemas*. “Allí donde hay un problema, hay un relato. El relato es, en consecuencia, la primera, la más plebeya, la más accesible Ciencia de los humanos”.⁴

El enfrentamiento de los vascos contra el poder absolutista —primero— y el liberalismo —después—, se entiende por tanto como una forma de resistencia contra el poder foráneo que trata de hacer tabla rasa allá donde consigue imponerse. De ahí que para doblegar esa rebeldía, el Rey o la Iglesia, modelaran a su antojo actos y castigos ejemplarizantes que domeñaran el ánimo de los perturbadores del orden que se trataba de establecer.

Julio Caro Baroja explica en *Las brujas y su mundo* el trasfondo político o religioso que subyacía en muchos de los más famosos procesos que se siguieron contra las brujas en tierras vascas. El autor nos recuerda, por ejemplo, que la zona conocida como el Duranguesado —donde tuvo lugar la causa contra las “brujas de Amboto”, hacia 1500— “fue años antes teatro de un movimiento religioso que la generalidad de los autores equipararon al de los *fraticelli* pero que algunos también, contemporáneos, eruditos y de tierra relativamente cercana, consideraron como simplemente idolátrico o pagano”.⁵

Otro caso citado es el que tuvo lugar en Lapurdi en 1609. El origen del mismo habría que buscarlo en el enfrentamiento de dos familias de la nobleza por una cuestión de jurisdicciones. Y el juez instructor al que asignaron el caso, Pierre de Lancre, era “el tipo clásico del hombre de leyes que busca el delito de modo obsesivo y para el cual la Religión es la base del código penal, de un Derecho esencialmente represivo”.⁶ Para Lancre, los labortanos eran malos agricultores y peores artesanos, no amaban ni a su patria ni a sus mujeres ni a sus hijos, no eran ni

franceses ni españoles, y para colmo hablaban una lengua —el vascuence— que por sí ya era signo de divergencia.

En épocas más recientes, otros autores recogieron algunas de las razones que explicaban la resistencia popular armada ante determinadas actuaciones reales. En 1835, abolidos los Fueros por Fernando VII e iniciada la primera de las guerras carlistas, el Ayuntamiento de Bilbao (afín al poder real) informa al gobernador militar de *que los vizcaínos cualquiera que sean sus colores políticos aman con todo el fanatismo de la idolatría, o si se quiere, con toda la ceguedad de la preocupación, el sistema foral a cuya sombra se han estimado felices*.

Seis años después, el británico Lord Carnarvon se expresaba así ante su Parlamento: “Las ciudades vascas, son pocas excepciones, están representadas en la junta general o parlamento vasco; no hay limitaciones electorales y todos los ciudadanos tienen el voto; estos derechos han sido anulados por el Gobierno cristino [de la reina regente], en la práctica por Castaños y virtualmente por el Estatuto real”.⁷

El enfrentamiento armado contra el naciente estado capitalista fue definido entonces, por el revolucionario vasco-francés Agustín Chaho, como la lucha de “los navarros y demás vascos” por la defensa de sus nobles libertades frente a “los imperialistas de Castilla”.

Aquel siglo convulso dio al traste con las esperanzas de los vascos por seguir manteniendo las leyes y las tradiciones con las que habían contado durante siglos. La definitiva derogación de los Fueros (en 1876) permitió el desarrollo de la burguesía y el capitalismo y provocó la aparición de importantes diferencias sociales en un país donde nunca se habían dado. Ese fue el gran logro del liberalismo del siglo XIX, acabar con las barreras que dificultaban el avance del capitalismo en zonas socialmente estructuradas y con un importante potencial económico.

Pero la lucha contra el imperialismo, el fascismo y el capitalismo continúa viva en cuantas zonas del mundo aún se mantiene en pie la organización socio-política, económica o cultural conforme a los patrones tradicionales, como en gran medida ocurre en el País Vasco. Algunas de las razones de este combate han sido claramente expuestas por Santiago Alba en su ensayo *La ciudad intangible*.

Recojo sintéticamente algunos de los argumentos que pueden hacer entender el origen de esa oposición en el espacio vasco. Alba apunta la circunstancia de que la *sociedad de consumo* no constituye, frente a lo que se nos quiere hacer creer, una cultura muy desarrollada, sino una muy primitiva. La más primitiva de cuantas ha conocido el planeta

desde el neolítico. De hecho no puede ser considerada, en sentido estricto, como sociedad.

A lo largo de la historia de la humanidad, todas las civilizaciones han coincidido en relacionarse con las “cosas” que se hallaban en el mundo desde una triple perspectiva: había cosas para comer (*consumibles o víveres*), cosas para usar⁸ (*fungibles o herramientas*) y cosas para mirar (*maravillas*). Estas relaciones han permanecido invariables hasta la irrupción del sistema capitalista.

Una *sociedad de consumo* nombra una contradicción en los términos, una especie de monstruoso oxímoron del que no hay ningún precedente histórico y cuya materialización solo es posible en virtud de condiciones tan nuevas e insólitas para la humanidad como funestas para la cultura. Allí donde nos limitamos a *consumir* las cosas, no hay sociedad, no puede haberla; una sociedad de consumo es, por definición, *una sociedad de destrucción generalizada*.⁹

Por ello, *consumo* y *guerra* son equivalentes. Ambos términos definen la destrucción acelerada de los objetos y de los hombres.

Allí donde aún permanecen vigentes las relaciones de los hombres con los objetos *fungibles* y con las *maravillas* —*reductos de indigenismo*, como los denomina Santiago Alba—, la guerra está presente. El *indigenismo* se opone denodadamente a la *sociedad de consumo*, para impedir que esta se apropie de sus herramientas y de sus maravillas, y evitar que finalmente sean destruidas.

La sociedad actual ha retrocedido más allá de ese punto escenificado por todos los mitos de la tierra, en cuanto que relatos preformativos del paso a la cultura, antes del cual no era posible diferenciar entre “cosas comidas” y “cosas no comidas”, entre naturaleza y cultura, entre animalidad y humanidad, entre recuerdo y experiencia, entre sueño y realidad, entre pasado y futuro. Por eso también, al menos para esa quinta parte de la humanidad que vive en las fortalezas de nuestros Hipermercados, nuestra sociedad es de alguna manera pre-neolítica, la más primitiva, la menos refinada que se haya desarrollado, desde hace un millón de años, en nuestro planeta.¹⁰

¿Cómo no va a ser entonces, constante y vigente el enfrentamiento del *ser vasco* con el modelo neoliberal dominante? Mientras quede un mito, o un terreno de uso comunal, o un caserío insumiso a las leyes

del mercado, o un espacio público donde poder reunirse los vecinos para reivindicar sus derechos, continuarán teniendo razones para seguir luchando.

La imagen literaria y la rebeldía

El perfil literario del lanzador de piedras nos lo presenta Pío Baroja en uno de sus cuentos, *El carbonero*. Garráiz, un joven vasco carbonero de profesión, es llamado a filas. El joven se pregunta por qué tiene alguien que obligarle a salir de su país, y por qué tiene que defender a alguien, cuando nadie le defiende a él. Y sombrío e iracundo empuja grandes piedras del borde al fondo del precipicio. El carbonero enseña el puño a aquel enemigo desconocido que ejerce tal poder sobre él, como forma manifiesta de su odio. Garráiz lanza hacia la llanura cuantas piedras tiene a su alcance. La impotencia y la rabia se transmutan en forma de piedras que son arrojadas contra ese enemigo invisible —pero real— que no le permite al carbonero ser libre, ser dueño de su futuro. Un enemigo inasible, pero no por ello imaginario.

No fue hasta finales del primer tercio del siglo XIX cuando el incipiente Estado español comenzó a exigir a las diputaciones vascas las *quintas* forzosas de jóvenes para nutrir el ejército real. Hasta entonces, la nobleza de los vascos (reflejada por muchos visitantes extranjeros en sus cuadernos de viaje) significaba ser propietario de sus medios de producción, igualdad con respecto al resto de sus conciudadanos y, también, el libre ejercicio de las armas. Este último aspecto se traducía en una organización militar semejante a la nación en armas. El vasco, por pobre que fuera su caserío, disponía de una espada presta a ser usada en cualquier momento.

Durante siglos fueron constantes las sublevaciones armadas (*matxinadas*) ante las subidas de los arriendos o de los productos de primera necesidad. Los Fueros, además, protegían a la población contra la usura y los abusos de los más ricos, e impedían la enajenación de los terrenos comunales. Este último detalle, y el hecho de que la iglesia no fuera dueña de importantes propiedades, explican la razón por la que la *desamortización* del ministro Mendizábal (1836) no tuviera especial relevancia en el País Vasco. La participación política en pie de igualdad y la constante amenaza de un alzamiento armado limitaban los excesos de los dueños de fortunas. No es de extrañar que para esta nobleza mercantil, el Fuero se le presentara periódicamente como una seria traba económica y política.

En el plano económico las provincias vascas comerciaban libremente con países europeos. No así con América, pues esta era monopolio de Castilla. Pero apenas existían impuestos sobre el comercio, tanto para la importación como para la exportación. La situación en la práctica para el país era la de contar con un *status* de zona franca, lo que le valió para hacerse con una de las más importantes flotas comerciales del mundo.

El órgano de gobierno eran las diputaciones, las cuales disponían del ejército local cuando era necesario. Esta milicia era sostenida, equipada y formada por todos los ciudadanos. Cuando esa circunstancia fue invalidada por la razón de la fuerza de Fernando VII, comenzó a propagarse la semilla de la rebelión. Víctor Hugo, tras su paso por el País Vasco, relata en *Alpes y Pirineos*: “De tiempo inmemorial el pueblo elige al alcalde y el alcalde gobierna el pueblo. El alcalde administra, juzga, pertenece al pueblo. El cura pertenece al Papa. ¿Qué le queda al rey? El soldado. Pero si el soldado es castellano el pueblo lo rechazará; si el soldado es vasco, el cura y el alcalde poseerán su corazón: el rey no tendrá más que su uniforme”.

La irrupción en la escena política española del siglo XIX del liberalismo supuso el primer gran encontronazo entre el Estado y las provincias vascas. El pensamiento liberal presenta la voluntad —compartida también por el pensamiento reaccionario— de mantener siempre separadas la esfera de lo social y de lo político. Pero ahí acaban las similitudes, pues el liberal intenta reducir al máximo la primera y conservar la segunda, debidamente controlada e incomunicada, como pura fuente de legitimidad. Puede decirse, en este sentido, que la categoría *pueblo* nace de la tradición reaccionaria, para quien la sociedad no necesita gobierno, solo tutela o, aún menos que eso, una *pasividad ejemplar* (“el monarca no conserva la sociedad por su acción, sino por su sola existencia”).¹¹ Paradójicamente, es el liberalismo —hijo de la Ilustración— el que, siendo consciente de la fuerza que el pueblo ha demostrado en la revolución, más le teme y por ello lo aparta de las instituciones que legitima gracias a él. Donde no hay paradoja es en el hecho de que:

el pensamiento reaccionario, tan henchido de fe en el “pueblo”, fuese contrario al sufragio universal, y en cambio el liberalismo ilustrado, que desconfía absolutamente de él, le concediese el voto. Los dos coinciden en que solo hay sociedad allí donde no hay política; los reaccionarios querrían que solo hubiese sociedad y, como no pueden eliminar todo espacio político, tratan de hacerlo muy pequeño; los liberales, por su parte, querrían que solo hubiese política (la suya) y, como no pueden destruir la sociedad, tienen que aprender a *manejarla*

[...] Para el pensamiento liberal ilustrado, la sociedad necesita ser *educada* o, en su defecto, *orientada* (o, en último término, sobornada, engañada, manipulada).¹²

Todo lo contrario de lo que exponía Robespierre ante la Convención el 10 de agosto de 1792: “Siempre que el pueblo no ejerce su autoridad y no manifiesta su voluntad por sí mismo, sino por medio de representantes, si el cuerpo representativo no es puro y casi identificado con el pueblo, la libertad resulta aniquilada”.¹³

Pese a que muchos autores han tratado de presentar —errónea o malintencionadamente— las guerras carlistas como un enfrentamiento entre los valores del antiguo régimen y las ideas ilustradas que encarnaban los liberales, otros supieron ver y definir con mayor corrección las posiciones de unos y otros.

Uno de los mejores testimonios fue el de Karl Marx, quien en un artículo publicado en la *Nueva Gaceta Renana* (1849) aclaraba:

Los carlistas defendían las mejores tradiciones jurídicas españolas, las de los Fueros y las cartas legítimas que pisotearon el absolutismo monárquico y el absolutismo centralista del Estado liberal. Representa la patria grande como suma de las patrias locales, con sus peculiaridades y tradiciones propias [...] el tradicionalismo carlista tenía unas bases auténticamente populares y nacionales de campesinos, pequeños hidalgos y clero, en tanto que el liberalismo estaba encarnado en el militarismo, el capitalismo (las nuevas clases de comerciantes y agiotistas), la aristocracia latifundista y los intelectuales secularizados, que en la mayoría de los casos pensaban con cabeza francesa o traducían —embrollando— de Alemania.

La lucha no solo tuvo el aspecto *nacional* por la defensa de un marco que le había permitido su independencia económica, social y militar durante siglos. Querían además que sus relaciones con el Estado fueran colectivas (a través de las diputaciones) y no individuales como se empeñaba el liberalismo en imponer. Eran respetuosos con la monarquía en tanto que esta acataba su autonomía y su régimen jurídico, que incluían derechos políticos efectivos, y una participación ciudadana, que ningún súbdito español pudo jamás alcanzar.

Mas, las pretensiones del liberalismo son —como se puede comprobar incluso hoy día— muy diferentes. En su proyecto homogeneizador no caben diferencias nacionales ni económicas ni culturales ni cualquier otra. El *mercado* es el patrón con el que confeccionar el traje

estandarizado que vestirá todo el orbe. No hay posibilidad, ni tan siquiera, de un discurso alternativo. Ni forma de expresar el mensaje subyacente bajo el que esgrime el poder.

Un caso muy reciente, ocurrido en el País Vasco, pone de manifiesto hasta qué punto se prohíbe el lenguaje disidente, y el hecho cierto de que el neoliberalismo no puede asimilar una herramienta *indígena* como es el carnaval.

La celebración de esta fiesta ofrece, allí donde aún mantiene su espíritu, una perspectiva única para hacer una disección del orden social. Lo más interesante del análisis es ver cómo dentro de esta esfera ritual, tradicionalmente se habían permitido ciertas cosas que fuera de ese tiempo podían ser reprimidas o suprimidas. Entre otras consideraciones, el carnaval ha sido siempre una especie de tribunal popular, en donde se podía cantar o recitar versos satíricos contra personas e instituciones que habían alimentado la ira popular durante todo el año. En tanto que tiempo festivo, se admitía que salieran a la luz las insatisfacciones que en otras ocasiones habría sido muy peligroso o muy costoso socialmente airear. “Así, el carnaval es una especie de pararrayos para todo tipo de tensiones y rencillas sociales. Además de ser un festival para los sentidos, es también un festival del rencor y de la cólera”.¹⁴

Pues bien, en el carnaval de Bilbao del presente año (2004), y como fruto de la presión ejercida por el delegado del Gobierno español y por el portavoz del derechista Partido Popular en el Ayuntamiento, fue suspendido el desfile de este porque una de las carrozas denunciaba la política del gobierno central en lo que respecta a la dispersión carcelaria de los presos vascos. Pese a que las partes (comisión de fiestas, concejales y comparseros) se comprometieron a que el desfile transcurriera “con normalidad y libre de incidentes y polémicas”, el alcalde decretó la suspensión del mencionado acto lúdico al no conseguir evitar que la carroza de la discordia tomara parte en él. Una vez anunciada la cancelación, el concejal de cultura señaló que “trasladando al espacio festivo situaciones y reivindicaciones políticas nunca nos vamos a encontrar. Tenemos que trabajar por buscar consensos”. Como si esa afirmación tuviera algún sentido durante el lapso de tiempo que dura la celebración del carnaval.

Con esa medida, Bilbao se convirtió, por segundo año consecutivo, en el carnaval de la censura puesto que el año anterior tampoco había habido desfile. En aquella ocasión la ertzaintza (policía autonómica) detuvo a cinco personas minutos antes de que comenzara, esto provocó que miembros de una comparsa se disfrazaran de policías, cosa que

no gustó a los verdaderos agentes. Lo que podía haber sido una anécdota acabó en una gran trifulca que ocasionó que se suspendiera el desfile.

Y todo ello a pesar de que el carnaval, como espacio de libertad que es, permite que pueda prevalecer el discurso sin amo ni señor, que no existan servidumbres ni etiquetas, y que uno pueda relajarse y actuar sin preocupación de cometer algún costoso error.

Algunos autores llegan a considerar el carnaval como un rito organizado por las elites dominantes, para permitir a los subordinados que desahoguen sus pasiones y sus rencores, utilizando este tiempo a modo de válvula social de escape. Sin embargo, como bien señala Scott, “la existencia y la evolución del carnaval han sido el resultado de los conflictos sociales, no de la creación unilateral de las elites. En este sentido, se podría también concebir el carnaval como el ambiguo triunfo político que los subordinados logran arrancarles violentamente a las elites”.¹⁵

Por la misma razón, y aunque no sea un aspecto tan festivo, el derecho al voto de los ciudadanos nunca puede ser entendido como una *graciosa concesión* de parte del poder hacia sus gobernados. Todo lo contrario, ha sido un derecho conquistado por las diferentes luchas de los pueblos, a través de múltiples revoluciones. “Se ha olvidado, en efecto, que en el marco fundacional de la legitimidad histórica del Estado de derecho es la capacidad de rebelión la que concede el voto al pueblo y ese voto, pues, no es una concesión del gobierno sino, más bien, una concesión que el pueblo hace al gobierno”.¹⁶

De modo que ¿cómo se explica que un gobierno, supuestamente perteneciente a un Estado de derecho, pueda prohibir votar a unos ciudadanos por la opción política que libremente han elegido?

Nuevamente, esta pugna entre *indígenas* vascos y mercado pone en evidencia cómo determinadas formas de organización política no solo no se “adaptan” al discurso hegemónico, además es que ni caben en el marco diseñado para la *sociedad de consumo*.

Antropología sensible

El instrumento musical más antiguo del mundo es el *txistu*¹⁷ hallado en Isturitz. En la época más remota del período Auriñaciense, entre pedazos de piedra y de huesos, con bisontes y renos heridos, el hombre ha realizado con un hueso de pájaro y tres agujeros un *txistu* casi idéntico al actual. En miles de años solo uno de los agujeros de este instrumento ha cambiado de sitio. El músico toca hoy como anteaer. En una pared

magdaleniense de la cueva de *Trois Frères* (Ariège, región pirenaica) se puede ver a un músico y danzante a la vez. Es la primera representación conocida de un *txistulari*.

Ese pequeño cambio en la posición del dedo significa que sus profundas raíces espirituales se han fraguado hace miles de años. Desde el paleolítico superior, el hombre vasco está maduro y sigue viviendo. “Parece una historia muy lenta para ser tan simple. Pero todavía hay estaturas de hombres subidos en su carro perfeccionado de guerra, que no han crecido existencialmente. Y hombres con mucho ruido electrónico pero todavía (existencialmente) con el dedo que se ha movido, que no se ha movido del agujero de su nariz”.¹⁸

El primitivo hombre vasco cuenta con una seguridad que le permite desenvolverse con soltura en medio de la naturaleza. Se enfrenta a los grandes espacios y a la soledad con quietud y su vida se rige por un comportamiento ético y natural. Si estos rasgos espirituales —esta estructura mental— se pueden hallar como una constante existencial en el alma vasca (al menos así también lo asegura Oteiza)¹⁹ no será menos cierto que esta identificación del hombre con la naturaleza —este nexo ancestral— también se podrá traslucir en la concepción de la justicia y las leyes.

Más aferrados al derecho natural que al positivo, la sociedad vasca nunca ha estado jerarquizada. Cada vasco era propietario de su casa y señor en su propiedad. Cuenta Raymond Carr, hablando de Euskal Herria, que a principios del siglo XIX: “los mendigos, lacra de la España sobrepoblada y falta de trabajo, eran raros en esa sociedad igualitaria”. Y como hemos visto anteriormente, también en la esfera de lo político se expresaba esa democratización de las costumbres.

Frente al *indigenismo* natural vasco —ese sentimiento profundo y atávico que establece las relaciones entre los hombres y las cosas— se encuentra la *sociedad de consumo* que, como el mito griego de Erisictón, devora todos los objetos que encuentra a su paso, sea cual fuere su clase, vertiginosamente y sin lograr nunca saciarse.

En su loca carrera, el capitalismo va *humanizando* la naturaleza y *desnaturalizando* a los hombres, para con ello ampliar el espectro de lo *consumible*. Vacas locas, bosques, automóviles, obreros... todo es de usar y tirar, todo tiene recambio. Y los *stocks* esperan ansiosos, a que el despilfarro y la obsolescencia programada arrojen diariamente a la basura millones de toneladas de riqueza bajo todas las formas y variantes, para poder entrar ellos en el círculo del mercado.

Ese ritmo vertiginoso, ese tiempo de acelerada destrucción por el consumo, es la guerra. Lo que S. Alba define como: “la guerra ‘rápida’

de los hombres contra los hombres, en la que todas las cosas por igual son tratadas y devoradas como puras ‘condiciones’; y Braudel llama “vida económica”.

Sin embargo, existe también un tiempo lento. El largo tiempo de la existencia social, la “vida material”, según Braudel, o “la guerra de los hombres contra las cosas” como lo denomina S. Alba. Es esta una guerra sorda, diminuta, ininterrumpida, con sus plazas pobladas de *fungibles* y *maravillas* y los hombres gastando sus palabras alrededor de ella. La guerra de los hombres contra las cosas es lo que nombramos con la palabra “paz”.

Han de pasar miles de años para que una herramienta de piedra alargue la mano del hombre para ayudarle a modificar el medio cercano que le rodea. Desde el paleolítico las piedras han ido adquiriendo diferentes grados de utilidad hasta llegar a nuestros días cuando, por ejemplo, un joven se arma con algunas de ellas para contrarrestar el empuje de las cargas policiales.

La piedra ha sido —y continúa siendo— materia prima en la fabricación de utensilios. Mas, también forma parte existencial del alma vasca. La piedra está dotada de una significación más íntima y profunda. En euskera *arri* es piedra con sentido de ocupación, de oscuridad. *Arro* es hueco, con un sentido espiritual de des-ocupado, de iluminación (Oteiza). A la piedra, a lo macizo, se le opone lo vacío. A lo material, lo espiritual. Quizá por ello en los *cromlechs* neolíticos los círculos de piedra rodean un espacio en el que no hay nada en su interior.²⁰ “No hay enterramientos en estos *cromlechs*, su verdadero contenido es el vacío interior. Servirían para fogatas de carácter muy diverso pero particularmente religioso y político. Pero aquí ya el fuego con su viejo sentido físico y ocupacional, exterior, se habría ampliado metafísicamente con la idea de luz y de iluminación interior, espiritual”.²¹

Para Barandiarán es indudable que se trata de recintos sagrados, de lugares de reunión. Los *cromlechs* neolíticos surgían como una defensa espiritual de la comunidad antes que como una defensa material. Igual ocurre en un fuego de campamento, donde todos se sientan en círculo para hablar, intercambiar experiencias del día, etc., y en el interior no hay nada. Solo el fuego, pero más como elemento espiritual, reconfortante, cálido, que aporta luz y permite que en la oscuridad de la noche todos se vean las caras.

El árbol de Gernika viene del neolítico. Tres mil años atrás los primitivos pobladores ya se reunían en torno a él. Durante generaciones su presencia ha garantizado la defensa del alma vasca. Aporta la luz

espiritual y delimita un espacio (circular y estático) que se opone al paso del tiempo (más dinámico) y perdura por encima de este.

No en vano el liberalismo primero y el fascismo después intentaron sepultar ese símbolo de la conciencia inmutable. En 1835, el general Espartero mandó quemar la villa de Gernika por lo que esta representaba para los vascos de libertad y democracia. El pueblo quedó prácticamente destruido, salvándose milagrosamente el palacio de Juntas y el árbol. Sobre las ruinas, el orgulloso general mandó poner un cartel con la frase: *Aquí fue Guernica*. Un siglo después la historia se volvió a repetir, en esta ocasión desde el aire. La aviación alemana, a las órdenes del general Francisco Franco, se encargó de llenar la villa de muertos, odio y escombros. Ni unos ni otros consiguieron sus propósitos, salvo los más inmediatos. El sentimiento profundo vasco surgió hace miles de años, y aún permanece en el subconsciente colectivo del pueblo.

Mientras en Caldea se construía la torre de Babel y en Egipto se acababan las pirámides, el pueblo vasco empezaba a realizar pequeños círculos con piedras. Las faraónicas construcciones de la antigüedad simbolizan el deseo humano de alejarse de la realidad y de la naturaleza. Se elevan sobre la tierra y se distancian de ella. Las modestas realizaciones de los vascos tratan de integrar al hombre en la naturaleza y delimitan un pedazo de tierra, que no contiene nada pero que está destinado a albergar el sentimiento espiritual de un pueblo.

Estas “esculturas” de piedra, toscas, pegadas al suelo, agarradas a la tierra, integradas en el paisaje son como el alma vasca. Delimitan el espacio exterior (oscuro y material) y el interior (iluminado y espiritual). La piedra del neolítico es la frontera, es solo una marca que nos avisa. Todavía hoy entrar en un *cromlech* genera una sensación intensa y vital. Y en ocasiones, se han seguido utilizando por los campesinos como lugares de deliberación o para adoptar una conducta. De manera que estas construcciones han continuado presentes en la toma de conciencia de la comunidad.

Olaizola contaba que su emoción más profunda era encontrarse solo en una iglesia callada. El vasco sentirá, probablemente, esa sensación en cualquier lugar vacío (aunque no sea una iglesia) pues desde el *cromlech* esos espacios los percibe como si se hallara en un sitio sagrado. “Sentimos iglesia, —dice Oteiza— en todo silencio absoluto, en todo espacio definido y vacío”.

Piedra y pueblo forman una íntima relación en el ser vasco. El poeta Joseba Sarrionandia explica que: “la piedra entra en nosotros a medida que nosotros entramos en la piedra, para cuando la vislumbramos, ella ya se ha apoderado de nosotros. Cuando discurremos sobre la piedra,

la piedra contrae humanidad y nosotros el carácter de la piedra”. Y el euskera, lengua surgida de las raíces, de lo más profundo del sentimiento vasco, en realidad *se forma en la piedra, la piedra se forma en nuestro lenguaje. Las palabras se adhieren como el musgo a la piedra y a nuestro ánimo.*

Desconozco hasta qué punto *arri* tiene un significado para los vascos de vida, esencia, ser. Y qué parte tiene de inmutable, presencia, estar. Pues lo cierto es que son capaces de expresar sus sentimientos más íntimos mediante constantes referencias a esa comunión existente entre lo vivo y lo inalterable.

Para el antropólogo Mircea Eliade: “la piedra es el centro” y para Sarrionandia —parafraseando a Gabriel Aresti—: “no hay árbol vasco, en el País Vasco no hay sino piedra, vasquismo sordo, vasquismo mudo. En la piedra vasca no hay sino ruido de golpes, y ecos”. ¿La impotencia del carbonero?

Forjados en ese carácter, considerablemente duro y a la vez tan extremadamente sensible, son capaces de enfrentarse a los grandes espacios con gran sosiego aun en plena soledad. No son de extrañar entonces las aisladas ubicaciones de los caseríos, ni el poderoso influjo (también con referencias míticas) que la montaña obra en su ánimo.

En uno de sus trabajos, el antropólogo Telesforo de Aranzadi relata que observando en el bulevar donostiarra durante los conciertos de la banda municipal, era capaz de distinguir de entre las muchachas que llevaban un niño en brazos cuál era vasca y cuál no. Las que al elevar al niño le aislaban en el aire eran vascas, mientras que las que no lo eran abrazaban a su niño al alzarle. Para Aranzadi, los vascos construyen sus caseríos aislados no por insociabilidad, sino debido a la confianza que tienen en sí mismos. Ese carácter independiente se trasluce hasta en los pequeños gestos cotidianos.

También Alexander von Humboldt, en 1801, al ver por primera vez bailar un fandango (hombre y mujer juntos) en el País Vasco comprendió de inmediato que ese baile no podía ser vasco.

Esa independencia en sus costumbres de la que están dotados los vascos, junto al hecho histórico de su relativo aislamiento (salvo por mar) debido a su accidentada orografía, quizá les haya ayudado a desarrollar, y también conservar, formas originales de organización social o económica.

De una de ellas, relata Aranzadi una simpática anécdota. En concreto hace referencia a un tipo de carro construido del mismo modo por artesanos vascos durante muchos años, a pesar de su principal “curiosa” característica.

Cuenta Aranzadi que haciendo una visita al Museo de Bilbao en compañía de unos ingenieros alemanes con el fin de estudiar el viejo “carro vasco chillón”, los alemanes quedaron sorprendidos y se echaron al suelo para averiguar cuál era la causa mecánica de ese chirrido. Aranzadi les aseguraba que el carro cantaba, y que este canto agradaba a los campesinos vascos y a los bueyes y animales. Al parecer esta notable circunstancia era una seña de identidad propia del carro construido en el País Vasco.

Desconozco si el *canto* del carro se debía a un “error” técnico consentido, o algo conscientemente premeditado, pero quizá esté ahí la clave a la cita que mencionaba al inicio de este texto sobre el pensador alemán Immanuel Kant.

En uno de los capítulos de su *Antropología práctica*, el filósofo realiza una breve descripción “sobre la fisionómica” particular de cada nación. Kant sostiene que existen ademanes que son propios de un pueblo. Y del que nos ocupa en concreto, dice que: “los vascos adivinan al instante si se acerca un carruaje francés o ruso”.²²

Si las diferencias culturales y tecnológicas originaban herramientas o, como en este caso, vehículos con marcado carácter nacional, es probable que quienes estaban acostumbrados a sus peculiares carruajes, hubieran desarrollado con el tiempo un especial *sexto sentido* que les ayudara a la hora de distinguir la procedencia de los carros en virtud del sonido que emitían.

Esta podría ser una explicación para la intrincada frasecita de Kant. Cuento para reforzar esta idea con el respaldo empírico de un caso similar, que conocí personalmente. Un anciano pastor navarro, de la localidad de Arano, me confesó (y también me demostró) que era capaz de saber, con los ojos cerrados, debajo de qué árbol se encontraba, solo atendiendo al sonido producido por las hojas al ser movidas por el aire.

Quizá Lévi-Strauss me diese la razón (o quizá no), pero en *Mito y significado* cuenta que en una ocasión conoció una tribu que podía ver el planeta Venus a plena luz del día. Como le parecía además de increíble, materialmente imposible, consultó con varios astrónomos y le respondieron que atendiendo a la cantidad de luz emitida por el planeta Venus realmente no era inconcebible que hubiera personas capaces de detectarlo. Consultando viejos tratados de navegación llegó a la conclusión de que todo parecía indicar que los marineros de esa época eran perfectamente capaces de ver Venus durante el día. “Probablemente, también nosotros podríamos lograrlo si tuviésemos la vista entrenada”, finaliza Lévi-Strauss.

Notas

- 1 José Dueso: *La primitiva religión de los vascos*, Orain, Donostia, 1996, p. 36.
- 2 José Dueso: Ob. cit., pp. 49-50.
- 3 Santiago Alba: *La ciudad intangible*, Hiru, Hondarribia, 2001, p. 169.
- 4 Ibidem, p. 169.
- 5 Julio Caro Baroja: *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 189.
- 6 Ibidem, p. 203.
- 7 Citado por Eduardo Uriarte: *La insurrección de los vascos*, Lur, Donostia, 1978, p. 199.
- 8 En esta categoría también se incluyen “herramientas”, como son los usos y costumbres sociales, políticas, culturales, económicas... incluso los mitos y leyendas que, como hemos visto anteriormente, cuentan con un sentido de uso para la sociedad a la que pertenecen.
- 9 Santiago Alba: *La ciudad intangible*, ed. cit., p. 184.
- 10 Ibidem, p. 260.
- 11 Louis de Bonald: *Teoría del poder político y religioso*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 26.
- 12 Santiago Alba: *El islam jacobino*, Hiru, Hondarribia, 2002, p. 42.
- 13 Citado por Lucien Jaume: *El jacobinismo y el Estado moderno*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 78.
- 14 James C. Scout: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Tafalla, 2003, p. 245.
- 15 Ibidem, p. 251.
- 16 Santiago Alba: *La ciudad intangible*, ed. cit., p. 143.
- 17 Flauta recta de madera con embocadura de pico.
- 18 Jorge Oteiza: *Quousque tandem...!*, Txertoa, Donostia, 1975, ítem “Hombre, estatura existencial”.
- 19 “Pienso en la confianza en sí mismo del vasco, en las características no espaciales y racionales, sino subjetivas y temporales de su estilo natural, de su ética natural, de su imaginación natural, de su humanismo natural, de su filosofía natural, que proceden de esa identificación estética de lo religioso y lo vacío, en la creación-cromlech del neolítico”. Ibidem, p. 120.
- 20 En Euskera “aro” significa círculo (Oteiza).
- 21 Jorge Oteiza: Ob. cit., ítem 42.
- 22 Immanuel Kant: *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 28.