



# LERRO GURUTZA- TUAK

---

**Oier Iruretagoiena**

---

Basado en la conferencia leída dentro de las jornadas Eremuak, el 2 de diciembre de 2016.

## **MEKARTEAK**

Euskal Herriko artearen meta-kartografiak  
Meta-cartografías del arte en el País Vasco

Facultad de Bellas Artes

Arte Ederren Fakultatea

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

## **Azaleko argazkia**

Aitor Izagirre

## **Maketazioa**

Ibon Saenz de Olazagoitia

## **Edizioa**

Olaia Miranda

*Lerro gurutzatuak* es un conjunto de textos que muestra analogías entre contenidos de dos tipos. Por un lado, se presenta una recopilación de creencias y tradiciones populares, así como una serie de sucesos o datos ligados a éstos. Y por otra, descripciones de obras de artistas contemporáneos.

Esas analogías entre los dos tipos de contenidos son formales y casuales, pero permiten de alguna manera especular sobre cómo o por qué pudieron surgir esas creencias, cómo han evolucionado, y por qué se han podido dar esas similitudes en contextos culturales diferentes.

Antes de ver en detalle este trabajo, para contextualizar, voy a introducir el trabajo de Carlo Ginzburg, uno de los historiadores y antropólogos que se han dedicado al estudio y comparación de creencias y tradiciones de Europa.

A principios de la década de los 60, Carlo Ginzburg decidió estudiar la brujería y el sabbath, y por medio de la brujería y el sabbath, el modo de vida y la mentalidad de las clases subalternas de la edad media y moderna, de las que habían quedado muy pocos testimonios. Por aquel entonces, partió de la hipótesis de que la brujería y su persecución pudieron haber sido una forma de lucha de clases. Como recuerda Brecht en "Preguntas de un obrero ante un libro", no sabemos nada de los albañiles de la Muralla China, ni del cocinero del César. Los libros hablan de reyes, y querer saber más de las clases más bajas es ir en busca de pequeños indicios dispersos. Para

dar con esos indicios, Ginzburg recurrió al estudio de procesos de la inquisición. Porque los inquisidores fueron, sin quererlo, una especie de antropólogos que llevaron a cabo investigaciones de campo sobre creencias y hábitos de las clases subalternas de hace varios siglos.

Las transcripciones de los juicios de la inquisición nos aportan información, que de otra manera, al tratarse de culturas orales y gente que no sabía escribir, se hubiera perdido por completo. Son, además, voces que nos llegan directamente, en forma de transcripciones de lo que personas de hace 400, 500, 700 años dijeron. Sin intermediarios que redacten modificando o reelaborando lo que el informante originalmente dijo. El principal problema para la fiabilidad de estos testimonios radica en que los informantes eran acusados, temerosos de lo que su declaración pudiera acarrearles. En muchos casos, guiados por las sugerencias de los inquisidores, o incluso habiendo pasado por sesiones de tortura, acababan adecuando su declaración a lo que el inquisidor buscaba, que sólo estaba interesado en lo que encajaba en sus ideas previas sobre la herejía y la brujería. Analizar esos interrogatorios es un ejercicio de especulación constante, un trabajo detectivesco, para dilucidar cuánto hay de verdad en las palabras del acusado, cuánto esconde por miedo, cuáles son las mentiras con las que cree que va a complacer al juez para tratar de evitar algún posible castigo, y cuánto de lo que dice es en realidad sugerido directamente por el juez, bajo presión o tortura. Por lo que también hay que tratar de reconstruir lo que sucedía en esas sesiones de tortura, o en todos los momentos en los que se encontraran fuera del interrogatorio.

Pero el análisis conjunto, y la comparación de varios procesos y otro tipo de testimonios y crónicas que se han guardado de esa época, ayudan a identificar y a separar fragmentos desordenados de un imaginario colectivo que se ha desvanecido. Por momentos, hay quiebros en los que sale a la luz un estrato cultural sin contaminar por los estereotipos del juez. Si las declaraciones de varios acusados, no sujetas a las ideas preestablecidas de los inquisidores, coinciden, puede que haya algo de verdadero en relación a las creencias que

podrían tener en común (generalmente creencias ligadas a ritos que aseguraban buenas cosechas o a su concepción de la muerte). Los inquisidores perseguían aquello que entendían por acto de brujería, pero no sabían muy bien qué hacer con aquellos otros testimonios que no correspondían a sus ideas preestablecidas, con aquellos testimonios que, aunque anómalos, no parecían ser malignos. Generalmente, los acusados que hacían este tipo de declaraciones, fuera de lo común, pero en apariencia inofensivas, quedaban en libertad.

Ese trabajo de comparaciones de varios procesos reveló que se daban muchas analogías en testimonios muy distantes temporalmente y geográficamente. Otros autores ya habían señalado previamente esos paralelismos, y las investigaciones de Ginzburg en archivos inquisitoriales de Italia aportaron aún más datos que presentaban nuevas similitudes.

Veamos algunos de los testimonios analizados:

En 1390, en Milan, una mujer declaró que cada jueves por la noche, se juntaba con un grupo grande de gente y animales de todas las especies menos el burro y el zorro, dirigidos por una mujer, e iban todos juntos en procesión, de visita por las casas de los ricos, comiendo y bebiendo lo que encontraran, y bendiciendo las casas mejor abastecidas en las que se habían podido dar un buen banquete. A veces también mataban un buey y se lo comían entre todos, pero después juntaban todos los huesos bajo la piel, y la mujer que las dirigía revivía al buey dando un golpe en los huesos.

En 1662, una mujer escocesa declaró haber acudido a un encuentro nocturno dirigido por una mujer, y le ofrecieron muchísima carne, más de la que era capaz de comer.

Entre los siglos XVI y XVII, unas 50 personas del norte de Italia declararon que se denominaban a sí mismos *benandantis*, algo así como “los que van por el buen camino”. Su trabajo consistía en ir al comienzo de cada estación, siempre los jueves por la noche, a

pelear con entidades que querían robar las cosechas, para evitar que se las llevaran y hubiera escasez. Todo esto lo hacían, según su testimonio, separados de sus cuerpos, solo en espíritu, de forma invisible y habiendo dejado su cuerpo en la cama muerto por unas horas. Exhaustos después de la pelea, iban de casa en casa comiendo y bebiendo vino de las barricas con un canuto.<sup>1</sup>

En 1692, un anciano de lo que hoy es Letonia declaró que tres veces al año, al comienzo de las estaciones, de noche y en forma de espíritu, bajaba al infierno a pelear con diablos para que no robaran las semillas germinadas de los campos y asegurar así buenas cosechas. Pero él no era un *benandanti*, él declaró ser un hombre lobo.

En 1555, el obispo de Upsala declaró que los hombres lobo entraban en las casas por la noche, y se bebían toda la cerveza, toda la hidromiel y todo el vino que hubiera. Esto pasaba normalmente entre el día de navidad y el 6 de enero.

En 1319, un sacristán del sur de Francia, al lado de los pirineos, declaró que dejaba vino en su casa para que los espíritus que la visitaran lo bebieran.

Unos folcloristas rusos recogieron el siguiente testimonio en el Cáucaso en el siglo XIX: Entre navidad y fin de año, algunos miembros de la comunidad iban de noche en espíritu a un gran prado donde había gran abundancia. Allí tenían que procurar coger la mayor cantidad de semillas de cereal y fruta, y salir corriendo con el botín lo más rápido que pudiesen, porque por detrás venían las ánimas de los muertos lanzándoles flechas, para evitar que se lo llevaran. Si conseguían coger mucho, tenían aseguradas buenas cosechas. En cambio, si alguno se entretenía en coger flores, eso traería enfermedades para la comunidad. Según su testimonio, todo eso pasaba en espíritu y sin que nada fuese tangible, corporal. Ni su cuerpo, ni las flechas, ni las semillas, ni las flores.

---

1 Ginzburg, Carlo. "Los benandanti". Universidad de Guadalajara, México, 2005.

En el siglo XVIII, cuando unos misioneros daneses acudieron a Lapponia, un chamán les explicó la manera cuidadosa en la que reunían los huesos de los animales sacrificados, para luego poder revivirlos.

Aún de manera reducida, lo que me interesa mostrar es cómo varios elementos se repiten una y otra vez: darse un banquete, el saqueo de todo el vino de la bodega, la capacidad para salir del propio cuerpo, los primeros días de cada estación, el periodo que va de navidad a fin de año, los jueves, la mujer que dirige al grupo, pelear con los que quieren robar las cosechas, juntar los huesos para revivir al animal... Hay decenas de testimonios de lugares y años diferentes, en los que los mismos elementos se repiten con alguna variante cada vez. La noche es el elemento que se encuentra en todos, y en lo demás, casi todos los relatos coinciden en algo con varios de los otros relatos, pero ninguno coincide del todo con ninguno.<sup>2</sup>

Ginzburg, como historiador, quería rastrear las relaciones históricas entre diferentes comunidades que esas analogías parecían sugerir, para resolver y completar el puzzle que tenía en frente, pero se puede decir que la falta de documentación y pruebas hacían imposible esa tarea. Las vinculaciones históricas más evidentes y conocidas no podían guiarle, porque la posible expansión de esas creencias podía remontarse a un pasado mucho más antiguo. Las herramientas habituales del conocimiento histórico se mostraban insuficientes, por lo que empezó a usar la comparación formal como si se tratase de una sonda para medir la ubicación de un estrato inaccesible. Recogía mitos y creencias procedentes de ámbitos culturales diferentes, sobre la base de afinidades formales, creyendo poder encontrar así una relación más allá de las similitudes superficiales. Otra posibilidad, no menos verosímil, era que se tratara de meras casualidades. Y aunque descartada desde el inicio por Ginzburg, la idea de una tendencia humana inconsciente para crear ciertos imaginarios era sugerida por algunos investigadores.

---

2 Ginzburg, Carlo. "Historia nocturna". Mucòik Editores, Barcelona, 1991.

El procedimiento de comparar en busca de afinidades formales que desvelen relaciones históricas hasta entonces desconocidas, ha sido también muy usada en la lingüística, sobre todo en el caso de lenguas sin familia conocida. El lingüista Joseph Greenberg desarrolló el método de la comparación masiva, basado en comparar el léxico y los elementos gramaticales de diferentes lenguas para determinar el grado de parentesco. Sin embargo, este método ha sido criticado por ser incapaz de distinguir las semejanzas debidas a la pura casualidad de las semejanzas debidas a una conexión histórica real relacionadas por conexiones históricas reales. Un ejemplo lo tenemos en una de las teorías sobre el euskera más extendidas en la sociedad, la que establece una conexión con las lenguas del Cáucaso, y en especial con el idioma georgiano. Esa posible relación se fundamentaba, entre otras cosas, en que “nosotros” se dice “gu” en los dos idiomas. Y que “padres” en euskera es “guraso”, y en georgiano es “gwari”. Pese a estos y otros parecidos, como la de contar los números de veinte en veinte y el uso del ergativo, casi nadie da hoy en día credibilidad a esta teoría y se cree que se trata de una casualidad<sup>3</sup>. Aunque como he dicho, parece que la idea ha calado en la sociedad, y en una encuesta realizada recientemente en la calle sobre cuál creía la gente que era el origen del euskera, varios mencionan el Cáucaso.

El lingüista Robert Lawrence Trask, cansado de las constantes teorías basadas en el parecido de dos docenas de palabras, publicó con mucha sorna una lista de 65 palabras parecidas en euskera y húngaro. Dijo que lo hizo en menos de cuatro horas con un par de diccionarios, y que escogió el euskera y el húngaro porque a nadie se le había ocurrido antes hacer esa comparación<sup>4</sup>. Entre los cientos o miles de palabras que puede tener cada lengua, puede no ser difícil que unas pocas coincidan en sonido y significado. Pero mientras las analogías no sean más sistemáticas, no es posible demostrar que haya una relación, como tampoco es posible demostrar lo contrario.

---

3 Etxeberría, Hasier. “Euskararen jatorria, enigma europar bat”. Documentales Etb, 30-11-2011. EITB, 2011.

4 Trask, Robert Lawrence. “The History of Basque”. Routledge, Londres, 1997. Pág. 412.



No hay manera de certificar que la casualidad sea casualidad. Y esto abre un campo interminable para la especulación.

El proyecto que he llevado a cabo, *Lerro gurutzatuak*, también parte de la comparación basada en analogías formales. Pero desde mi papel de artista, me he permitido jugar a establecer conexiones improbables entre elementos muy distantes, de manera intuitiva y hasta manipuladora, y a diferencia de un antropólogo, un historiador o un lingüista, sin pretensión de desvelar verdades a partir de un rigor científico. Presento y junto indicios, y varios elementos se repiten o coinciden, dando la impresión de que subyacen hilos que entretejen o que hay estratos no tan visibles. Se propone otro puzzle imposible en el que cada hoja es una pieza.

Voy a presentar, como ejemplos, tres de estas analogías formales que se recogen en el trabajo:

La primera parte de un dato recogido en Errenteria por Jose Miguel Barandiaran. Como bien sabéis, Barandiaran ha sido un arqueólogo, antropólogo y etnólogo muy influyente en el País Vasco en el siglo XX. (A partir de ahora, su nombre volverá a aparecer varias veces en este relato, y más adelante desarrollaré por qué ha sido tan importante su figura).

En la década de los 60 se encontraba excavando las cuevas de Aitzbitarte, en Errenteria, y se hospedaba en un caserío cercano a las cuevas, Astabiskar. Aprovechó la estancia para recoger creencias de la zona, y la madre de la familia de Astabiskar le contó que se decía que las cuevas de Aitzbitarte se extendían en muchos kilómetros. Le dijo que una vez, un corzo que entró en una de las cuevas, sacó los cuernos en la cocina de un caserío de Oiartzun. Mencionó que ese caserío, en concreto, era Arandan, que se encuentra a unos 6 kilómetros de las cuevas. Barandiaran lo anotó y lo publicó después en sus estudios de etnología. Se da la casualidad de que Arandan es el caserío de mis abuelos paternos, y cuando mi hermano encontró ese dato, se lo enseñamos a nuestros abuelos. Si se lo hubiera di-

cho directamente la señora de Astabiskar, les hubiera parecido una tontería. Una de tantas otras fantasías y cosas que se dicen. Pero la mediación del investigador, el estar escrito y publicado en un libro, le profería una seriedad que no sabían cómo encajar. Pensaron que aquel hombre debía saber más que ellos mismos sobre su propio caserío, y se quedaron desconcertados, pensando qué agujero podían haber tenido en la cocina conectando con una cueva, para que un corzo pudiera asomar por ahí los cuernos.

Esta creencia de la cueva que conecta con una cocina, tiene similitudes con un trabajo del artista holandés Mark Manders. En 2010 hizo una propuesta titulada "*Two Connected Houses*" para el museo Guggenheim de New York. Su propuesta consistía en construir una cocina en medio del atrio del museo, y cavar un túnel desde esa cocina hasta la cocina de otra casa cercana al museo, en la calle número 89 de New York. El proyecto nunca se llevó a cabo. Seguramente, nunca tuvo intención de que el proyecto se convirtiera en realidad, y la obra son los esquemas, dibujos y collages preparatorios que hizo.

A Mark Manders le podríamos preguntar más sobre su proyecto, pero a la señora de Astabiskar ya no. Y como no hay manera de certificar que la casualidad sea casualidad, ¿quién nos asegura que no hay algo en común que los lleva en los dos casos a imaginar cocinas conectadas con túneles?

Otros casos reales de edificaciones conectadas con cuevas, los he encontrado en algunas ermitas e iglesias de diferentes localizaciones del País Vasco. Una de ellas está en Usurbil, en la ermita de San Esteban del barrio de Urdaiaga. En la parte derecha del altar hay un agujero que conecta con una sima, sobre la que se construyó la ermita. No se sabe cuándo se construyó, pero su existencia data por lo menos desde el siglo XVI. Se tiene la costumbre de introducir la cabeza en el agujero para rezar, y de esa guisa, se pueden escuchar la resonancia y las corrientes de aire de la cavidad de abajo. Y es aquí donde nos volvemos a encontrar con Barandiaran, dado que es él

quien ha investigado este caso. Según su teoría, se trata de un resto de una práctica precristiana.

Visitando esta ermita de Usurbil y otros lugares en los que se encuentran agujeros parecidos, y preguntando por ellos a los habitantes, me he encontrado con explicaciones diferentes, adecuadas, a veces, al santo que se venera en cada lugar:

Un sacerdote del santuario de San Miguel de Aralar considera que el agujero que allí tienen no es para introducir la cabeza, aunque la gente así lo haga. Según él, la cueva representa el mal, lo más bajo y oscuro. El santuario se construyó encima para superar simbólicamente ese mal, pero se dejó un hueco abierto en el mismo altar para alertarnos de que el mal siempre nos acecha, y que con fé y voluntad podemos evitar que ese mal sobresalga. Esto estaría relacionado, según el sacerdote con el mismo San Miguel, enemigo del demonio, que acude a las cuevas en las que vive para liberarnos de él.

En Usurbil, la serora me relató otra teoría, el cual está también relacionada con su santo, en este caso San Esteban. Según la biblia, Esteban fue condenado a morir lapidado, convirtiéndose en el primer mártir cristiano. Es el proto-martir. La cabeza apedreada de San Esteban ha sido muchas veces representada con piedras alrededor. Y según la serora, ése era el motivo para tener un agujero en la ermita, que según creen allí, ayuda a curar los dolores de cabeza.

Si se trata, tal y como pensaba Barandiaran, de un resto precristiano que al adaptarse bien al culto cristiano nos ha llegado hasta hoy, se manifiesta la gran adaptabilidad de estos elementos. El agujero es el repositorio de la concepción que más convenga en cada momento. No sabemos, ni sabremos nunca, cual fué la razón primordial que les llevó a edificar sobre una sima y dejar ese hueco. Pero sabiendo que lo único que podemos hacer es especular, me he permitido interpretarlo a mi manera. Para mi, este agujero es una escultura, una intervención en el paisaje que me hubiera gustado hacer a mi. Desde el deseo de apropiármelo, lo reinterpreto desde mi imaginario.

E inevitablemente, este agujero conectado con lo que está bajo tierra, me recuerda la cámara subterránea de Bruce Nauman:

En la década de los 70, Nauman introdujo un micrófono, una video-cámara y una lámpara en una cámara de cemento que después enterró a metro y medio. En la galería, un monitor mostraba a tiempo real la señal de imagen y sonido que se recibía de la cámara. Y por supuesto, no ocurría nada.

Otro caso más conocido e incluido en el trabajo, es el de la roca que se encuentra en frente del santuario de Urkiola. El ritual de rodear varias veces esta roca con el propósito de encontrar pareja es bien conocido. Hay varias ideas extendidas que dicen que esta roca es muy antigua, que es un meteorito, o que relacionan la construcción del santuario con la presencia de la roca. Pero realmente, fue la roca la que fue transportada al santuario. En 1929, el que era entonces rector de Urkiola, Benito de Vizcarra, encontró la piedra dando un paseo en un monte cercano. Como le pareció de una composición curiosa y diferente a las piedras de alrededor, la mandó llevar al santuario para que los geólogos que pasaran por allí la examinaran y le dijeran qué tipo de piedra era, sin que estos tuvieran que subir al monte. Así, una intervención que tuvo lugar por pura curiosidad geológica, derivó en las atribuciones mágicas de la piedra. Y aún es más reciente la costumbre de darle vueltas con propósito de encontrar pareja, que al parecer surgió en los 70. Y aquí, nos encontramos ante una brecha. En los 70 todavía era posible que surgieran este tipo de creencia y tradiciones; hoy en día, 40 años después, parece impensable.

Aquí establezco otro paralelismo, en este caso con un trabajo que el artista mexicano Jorge Satorre llevó a cabo en Holanda en torno al nuevo puerto de Rotterdam y a las piedras errantes. Las piedras errantes son piedras que no se corresponden con las características de las demás piedras de alrededor. Fueron transportadas poco a poco por glaciares hace miles de años, recorriendo a veces miles de kilómetros. Siendo Holanda un país en el que apenas hay rocas, las pocas que se pueden encontrar dispersadas en el norte del país

son erráticas que provienen de Escandinavia. Fueron transportadas cuando todo el norte de Europa estaba cubierto por hielo. En 2009, cuando estaban construyendo una ampliación del puerto de Rotterdam, necesitaron roca para la construcción de nuevos diques, y esa roca se llevó desde Noruega, de la misma zona de la que provenían las errantes. Satorre quiso jugar con la idea de compensar el impacto ecológico que una acción así produce, devolviendo una roca a su origen. Por supuesto, de manera simbólica o irónica. Hizo analizar una piedra errante por un geólogo, para que determinara de dónde provenía, y la acabaron transportando a su lugar de procedencia, a un bosque de Suecia. En el proceso, Satorre imaginó y dibujó posibles reacciones de la gente ante el traslado de la piedra. Manifestaciones de protesta e intentos de impedir que se la llevaran. Sabía que la reacción no iba a ser esa, y fue transportada sin ninguna oposición. De hecho, hay casos de piedras errantes de Holanda que se han destruido o enterrado, porque molestaban en el paisaje.

Estos tres ejemplos ilustran la manera en la que he trabajado en *Lerro Gurutzatuak*, aunque son muchos más los casos y las relaciones establecidas. Las relaciones tampoco se establecen entre un solo mito y una sola obra de arte. Las conexiones son múltiples, entre varios contenidos, para acercarse más a un puzzle imposible. Y obviamente, todo esto pasa por mi filtro personal, por mis intereses y afectos. También la selección de obras de arte está hecha desde mis afectos, y no es suficiente con la simple semejanza. Buscar analogías por el simple hecho de buscarlas sería demasiado fácil y absurdo. Son trabajos y artistas con los que siento una afinidad o complicidad, por lo que se acaba conformando un mapa de artistas que son referentes en mi trabajo.

Igualmente, en este acercamiento a la antropología y la etnología, y en concreto a la etnología vasca, hay un gran peso afectivo, por la fuerza y las consecuencias políticas que ésta ha tenido de manera muy particular en la sociedad vasca. Según Joseba Zulaika, “la an-

tropología ha ocupado un papel privilegiado en procurar un discurso fundacional de lo que se entiende por identidad cultural vasca”.<sup>5</sup>

Tanto para aquellos que defendían una singularidad vasca como para aquellos que la negaban, los estudios de etnología adquirieron gran importancia a lo largo del siglo XX. La sociedad de *Eusko-Folklore*, creada en 1921 por Barandiaran, fue atacada desde los inicios por periodistas y políticos, acusándolo de semillero de separatismo político; a lo que Barandiaran respondía que ver política separatista en todo estudio que rozase los Pirineos occidentales era un ridículo prejuicio.

Barandiaran defendía el principio de objetividad del dato puro y desconfiaba de interpretaciones fáciles, pero inevitablemente sugería una narrativa, en la que, citando sus propias palabras, “los mitos vascos proyectan sombras y figuras gemelas del cazador paleolítico”<sup>6</sup>. Aunque señale la posible presencia de mitos europeos, y de las religiones romana y cristiana en la mitología vasca, sostiene la existencia de una mitología vasca original de evolución autóctona desde el paleolítico. De nuevo entramos en un terreno en el que estamos obligados a especular y nada se puede certificar. Por supuesto, Barandiaran mostraba sus reservas e insistía en que se trataba de probabilidades que habría que volver a revisar en el futuro al disponer de más datos, y también hay que señalar que este tipo de teorías estaban en sintonía con lo que otros antropólogos coetáneos planteaban, en especial los de la escuela de Viena. Pero lo que para la comunidad científica era una hipótesis aceptada con escepticismo y posteriormente muy criticada, para la comunidad nacionalista vasca, derrotada en la guerra civil y exiliada, podía ser el descubrimiento que legitimara la lucha por la conservación de la herencia cultural. Mientras que para otros, en aquella primera mitad del siglo XX, asumir la existencia de una “mitología vasca” o una “prehistoria vasca” constituía un acto intolerable de separatismo.

---

5 Zulaika, Joseba. “Del cromañon al carnaval”. Erein, Donostia, 1996. Pág. 6-7

6 Barandiaran, José Miguel. “El hombre primitivo en el País Vasco”. Beñat Idaztiak, Donostia, 1934. Pág. 52.

Este tema ha sido ampliamente abordado por Juan Aranzadi, y según él, no se puede acusar a Barandiaran y sus seguidores de una manipulación ideológica consciente de los datos. Las razones para que esa hipótesis se pudiera plantear hay que buscarlas en el contexto en el que se formuló, tomando en cuenta tanto la atmósfera ideológica de la sociedad de la época, así como el presupuesto teórico de la escuela de antropología de Viena, según la cual entonces se aceptaba la idea de la "supervivencia" de creencias desde la prehistoria.<sup>7</sup>

Recurriendo de nuevo a las palabras de Joseba Zulaika, toda sociedad alberga ideas y teorías que en una época propicia obtienen el estatus de mito. Los materiales para semejante corpus mítico provienen ya de la tradición, de la literatura, y de diversos discursos, incluido el científico. La conversión en mito de lo aportado por la ciencia o la literatura supone que se engarza con las preocupaciones permanentes de esa sociedad. El contenido mítico se implanta en el trasfondo afectivo y pasional de las personas. Y en el caso vasco la escuela arqueológica y etnográfica de Barandiaran ha producido más material que cualquier otra disciplina para la instauración de ese corpus mítico vasco.<sup>8</sup>

Ese imaginario formado por cuevas, dólmenes, estelas funerarias, vestigios prehistóricos, argizaiolas, kutxas, mitos, etcétera, está en la educación sentimental de muchas generaciones. Y en la época actual, post-industrial, en la que nos encontramos abarrotados de imágenes, en continua apropiación, remezcla y revisitación del pasado, hemos creado un imaginario en el que elementos correspondientes a diferentes épocas anteriores a la industrialización han devenido en un mismo plano. En una visita a una feria de artesanía actual, por ejemplo, sería posible ver en un mismo puesto una argizaiola con hojas de roble talladas, una pala para jugar a pelota con un lauburu, un trikuharri en miniatura en el que la losa superior tiene forma de

---

7 Aranzadi, Juan. "El milenarismo vasco". Taurus, Madrid, 1982. Pág. 247.

8 Zulaika, Joseba. Op.cit. Pág. 88.

txapela, y hasta no sería raro encontrar objetos que recuerden a la estética de autores de la escuela vasca de escultura.

Este trabajo es una especie de “ajuste de cuentas” con todo ello. Ese contenido que se implanta en el trasfondo afectivo y el halo romántico me atraen y me producen rechazo a la vez, y este conflicto es, precisamente, el motor de este proceso. La atracción me lleva a elegir esos contenidos, y el rechazo me lleva a dinamitarlos, buscando para ello estrategias que produzcan un extrañamiento que ofrezca otra visión. En este caso, ese extrañamiento se da con la contraposición de dos tipos de contenido con connotaciones totalmente diferentes, y con el humor que reside en el trasfondo de todo este trabajo. Por otra parte, las creencias y tradiciones elegidas no son las más conocidas o las que reconocemos como canónicas. Casi todo es marginal y muy poco conocido.

Todo esto se materializa en textos para ser presentados a modo de texto mural, o en formato web. Están desprovistos de imágenes, con el propósito de activar la imaginación y la duda del espectador. Una imagen sacia la curiosidad sobre el aspecto que tendrá algo, y actúa también como prueba de su existencia. No mostrarlo abre las posibilidades de especulación y preserva la duda de si es verdadero o falso.