

GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABEA:
JOXE AZURMENDI ETA FEMINISMOAK
SUBJEKTUAREN INGURUKO ELKARRIZKETAN



Mikel Urdangarin Irastorza
Doktorego tesia - 2024



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

Joxe
Azurmendi
Katedra

GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABEA: JOXE AZURMENDI ETA FEMINISMOAK SUBJEKTUAREN INGURUKO ELKARRIZKETAN

Mikel Urdangarin Irastorza

ZUZENDARIA: Jon Umerez

2024

Doktorego tesia

* Lan honek Joxe Azurmendi Katedraren beka jaso du. Horrez gain, tesiari lotutako proiektuetarako Eusko Jaurlaritzak ikerketa taldeei emandako laguntza (IT1668-22), Espainiako estatuko Ministerioko proiektuaren laguntza (PID2019-104576GB-I00) eta EHU/UPVko sailtako laguntza (DEP20/55) baliatu ditu.

* Azaleko irudia eta diseinua Malen Amenabar Larrañagak egin ditu.



Iturria: Jakin. Joxe Azurmendi, Jule Goikoetxea eta Lorea Agirre, Jakinek antolatutako jardunaldietan. Katakarak (Iruñea), 2015/07/25.

*Karmele Aierbe Mujikari,
hemen bildutako hitzak
hain era gordin eta ederrean
gorpuzteagatik.*

ESKERRAK ETA AITORTZAK

Tesi prozesua bakartia izaten da, baina ez da bakarrik egiten. Hori kontuan izanik, nire aitortza eta eskerra adierazi nahi nieke bidelagun izan ditudan guztiei:

Malen Amenabarri, gizaberetxo komunitario burujabea irudi batean hain dotore sintetizatzeagatik. Bide batez, baita Leire Amenabarri ere, ideia iradoki, bidea ireki eta portada egiten laguntzeagatik.

Jon Umerez tesiko zuzendariari, beti entzuteko eta laguntzeko prest egoteagatik. Makina bat ordu pasatu ditut zure bulegoan! Horren aitzakian tesiarekin zerikusi handirik ez duten tertuli ederrak egin ditugu, gainera.

Joxe Azurmendi Katedrako kideei eta, bereziki, Iñaki Zabaleta zuzendariari, Katedra martxan jarri, euskal pentsamenduaren ur-jauzia astindu eta tesia egiteko aukera paregabe hau eskaintzeagatik.

IAS-Research ikerketa taldeko kideei, hain eskuzabal hartzeagatik. Tartean, Forgotten Female Bodies-eko kideei eta, bereziki, Arantza Etxeberriari, hor egindako irakurketak oso baliagarriak izan baitira tesirako (Arantzazuko egonaldia beti gogoratuko dut!).

Haritz Azurmendiri, funtseko erreferentzia eta iturria izateaz gain, tesi prozesuko fase guzti-guztietan laguntzeagatik. Lehen telefono dei haietatik tarteko bileretara, eta hortik azken kontraste lanetara, ezinbestekoak izan dira zure babes, apunte eta iruzkinak.

Jakineko kideei. Hasteko, Azurmendiren obra osoa digitalizatzeagatik, a ze altxorra! Bide batez, emandako bultzada eta konfiantzagatik. Beauvoirren lanean ez ezik, tesi prozesuan ere asko lagundu dit horrek.

Azurmendiren bueltako beste zenbait kideri: Alaitz Aizpururi, online elkarrizketa luze hartan iradokitako ideiekin idatzi bainuen sarrera; Santos Beloki apaizari, liburu eta jakintzaren transmisioagatik; eta, noski, Joxe Azurmendiri, etxean hain goxo hartzeagatik.

Fakultateko lankide eta lagunei: Ima Obesori, papeleoan laguntzeagatik; Barbara, Alba, Jon, Unai eta Eñaut bulegoko kideei, prozesu bakarti hau goxatzeagatik; asanblada

antolatzen saiatu ginenei, emaitzak emaitza, beti merezi baitu kolektiboki antolatzeak; Eugeniri, zure bizipozagatik.

Jon Jimenezi esker bikoitza, tesia tentuz irakurri eta zuzentzeagatik. Nabari da 12 urtetako "soldaduskak" zerbaitetarako balio izan duela. Katedrako tesigilearen lekukoa esku ezin hobeetan geratu da.

Ikasgelako lagunei eta, bereziki, Maider, Nerea eta Ixiri. Hamabiak jotzen zuten zenbat hamaiketako! Kronometroan atzerapena izango zen, akaso, baina aurrera egiteko ezinbesteko erregaia.

Pote filosofikoetako Itsaslore, Alba, Patxi eta Beñati. Saioen prestaketan, saioetan bertan edota hortik kanpoko hausnarrean, izugarri ikasi eta gozatu dut zuekin. Tesiarekin batera hasi zen egitasmoa hau eta tesigile gisa ohiko kontsulta modukoa izan da niretzat.

Alba Garmendiari esker bikoitza bueltan. Pentsalari fina eta editore ezin zorrotzagoa, egindako ekarpen eta zuzenketa kopuruaren neurrikoa da eskertza (atera kontuak!). Utopia kritikoen eta Azurmendiren arteko elkarrizketan badugu zer sakondua.

Ernaiko (beti)gazte eroei. Nekez uler liteke tesi hau han landutako karenka eta kaierarik gabe. Batzuetan sentrazioa izan dut Ernaiko zikloko gibelsolasa idazten ari nintzela tesian. Edo, hobe esanda, hurrengo ziklo eta proiektuetako aurrez solasa, Ernai, besteak beste, hori ere bai baita: bizitzarako eskola zoragarria.

Arrano Kulturako lagun eta kideei, gizabere txoon dimentsio komunitarioa lurreratu eta burujabetza lantzeko kabia izateagatik. Osatu dugun "familiar txoan" dena da errazagoa.

Gurasoei, zuek eskainitako sostenguak sekulako sosegua eman baitit. Tesiko baldintza prekarioak patxadaz kudeatzeko funtsezkoa izan da koltxoi/berme hori. Semearen hautuak oso ondo ulertu ez arren, fedea izateagatik.

Koadrilakoei, beti interesa agertu eta "txapurreo" filosofikoan aritzeagatik. Nesken erdi-koadrilakoei, hausnarrean sakontzeaz gain, "pasito a pasito" gerri eta buru hau zertxobait arintzeagatik.

Pixukideak izan zireten Idoia, Xabi, Aitor eta Iñakiri. Tesiko eta etxeko "First dates"ak gurutzatu egin ziren, eta elkarrekin egindako otordu, jolas, pino eta planak ihesbide polita izan dira.

Aitor eta Iñaki anaiei esker bikoitza. Aitorri, tesi prozesuko ilusio, miseria eta hasperenak entzuteko prestutasuna izan eta horiek aberasteagatik. Iñakiri, zuk lagundu ezean oraindik grafiko horiek egiten arituko bainintzateke. Zuek bai pazientzia!

Eraitzi, urteetako elkar-hizketa, -eragin eta -eginean mamitu baitira hemen planteatutako ideia ugari. Elkar kutsatzean, zure kutsua dute askok. Eta, egiari zor, askoz ederragoak dira horrela.

Eta aipatu gabe utzi ditudan beste hamaika bidelaguni...

Zuekin eta zuei eskerrak egin dut tesi hau. Bihotz-bihotzez, ESKERRIK ASKO!

AURKIBIDEA

0. Hasi aurretik zenbait ohar	19
I. BLOKEA: SARRERA, HELBURUAK, HIPOTESIAK	21
1. <i>Asi gaitezen feminismoarekin alkar izketan</i>	23
2. Elkarrizketarako irizpideak eta kokapena.....	26
3. Sistema itxirik ez dagoelako, elkarrizketa posible da	30
4. Feminismoa Azurmendiren obran	33
5. Etena dago eta segida dago.....	40
6. Elkarrizketan egindako ibilbidea.....	43
7. Elkarrizketarako gaia eta galderak: subjektu ereduak	46
8. Hutsuneak, helburuak eta hipotesiak.....	50
9. Lanaren metodologia eta egituraketa	54
II. BLOKEA: AZURMENDIREN GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABEA	63
1. HASIERAKO TESTUINGURUA, ITURRIAK ETA AUZIAK.....	65
1.1. Azurmendiren hastapenak: Arantzazu, pobreen unibertsitate plurala	65
1.2. Abiapuntua: krisietatik berreraikuntzara	67
1.2.1. Krisiak	67
1.2.2. Euskaldun hautsia	69
1.2.3. Fedearen galera.....	70
1.2.4. Ezerezaren aurrean	71
1.2.5. Fundamentu flakoen bila	73
1.2.6. Ondorioak.....	75
1.3. 56ko Belaunaldiaren esnatze garrantza	76
1.4. Katolizismo tradizionalari ezetz	79
1.5. Euskal Herri berria, abertzaletasun tradizionalaren aurrean	81
1.6. Marx eta marxismoa	84
1.7. Ezker berria, gizaki eta borroka konkretuen bila	88
1.8. Oinarritzko auzia: Euskal Herria eta euskaldunak Modernitatean	90
1.9. Ondorioak: krisietatik berreraikuntzara, neurriko tresnen bilaketa	93
2. MODERNITATEAREN IRAKURKETA ETA KRITIKA	95
2.1. Modernitatea, kausetik ziurtasun absolutura.....	95
2.2. Ikuste berri bat: ikuste teknikoa	98
2.3. Natura berri bat: natura mekanikoa	101
2.4. Subjektu berri bat: Ni gotor ahalguztiduna.....	105
2.4.1. Genealogiatxo bat, autoreka: Descartes, Kant eta Hegel	106
2.4.2. Subjektu modernoaren ezaugarri komun eta hegemonikoak	110
2.5. Kritika I: ikuste eta subjektu murriztailea	116
2.6. Kritika II: ikuste eta subjektu zapaltzailea.....	119
2.7. Krisia: ziurtasun absolutuen puskailetan	124
2.8. Absolutu erlatiboak, krisian bizitzen ikasteko.....	128
2.9. Ondorioak: Modernitate harrotik puskailetakoa “-txo”etara	133
3. GIZABEREA.....	135
3.1. Testuingurua eta Azurmendiren posizioa	135
3.2. Boluntarismo, subjektibismo eta soziologismoari kritika	138
3.3. Gizakia abere hutsa da	141

3.4. Beste abereen ahaide, graduzko diferentzietan.....	143
3.5. Gorputz bat, gorputz eta <i>anima</i>	149
3.6. Gizaberetxo: Abel gorputza.....	152
3.7. Konstituzioa: <i>natura</i> hutsa.....	155
3.8. Konstituzio irekia: <i>natura hutsa</i>	160
3.9. Ondorioak: aberetxo gorputz hutsa, <i>natura huts</i> eta kulturalarekin.....	167
4. KOMUNITARIOA	171
4.1. Kultura naturala	171
4.1.1. Lagunberrak	172
4.1.2. Lagunkoia eta kooperatiboa.....	174
4.1.3. Hiztuna	180
4.1.4. Morala	183
4.1.5. Gizartearen borrokalari	186
4.1.6. Ondorioak: gizabere nahastu eta ongaitza, eginean	190
4.2. Egin egiten da: erlatibotasun erlatiboa.....	192
4.2.1. Hizkuntza, askatasunaren espazioa.....	192
4.2.2. Zer egin? Morala	199
4.2.3. Zertarako egin? Zentzua.....	203
4.2.4. Nola egin? Teknika	206
4.2.5. Nor egin? Nortasuna eta historia	209
4.2.6. Non egin? Partikularra eta unibertsala	212
4.3. Gizabere euskalduna, komunitatearekiko izan-eginean	214
4.4. Ondorioak: gizabere hiztun komunitarioa, erlatibotasun erlatiboan	217
5. BURUJABEA	221
5.1. Iraultza eta utopia apala	221
5.2. Askatasun mugatuak, gorputz eta loturetan	226
5.3. Pertsona erantzun-beharrak.....	228
5.4. Komunitate kooperatiboa	233
5.5. Komunitate konkretuak	236
5.6. Euskalgintzatik giza(rte)gintzara	239
5.6.1. Zergatik euskaldun? Erantzun-beharrak	240
5.7.2. Zertarako euskaldun? I: Euskalgintzatik gizartegintzara	242
5.7.3. Zertarako euskaldun? II: Euskalgintzatik gizagintzara.....	247
5.7. Ondorioak: pertsona burujabe eta erantzun-beharrak, komunitate kooperatibo eta konkretuetan	249
6. ONDORIOAK: AZURMENDIREN GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABEA	253
III. BLOKEA: FEMINISMOETAKO SUBJEKTU ZAURGARRI ETA INTER-/EKO-DEPENDENTEA.....	261
1. FEDERICI, PATEMAN ETA WITTIG: MODERNITATEA, NORBANAKO BURU-JABEA ETA KONTRATU SOZIAL HETEROSEXUALA	263
1.1. Testuingurua: kontrairaultza modernoa	263
1.1.1. Egitura, mugimendu eta borroka komunitarioak.....	263
1.1.2. Kontrairaultza politiko, ekonomiko, sozial eta kulturala.....	265
1.1.3. Sorgin ehiza	266
1.1.4. Ondorioak.....	269
1.2. Kontratu soziala eta norbanako buru-jabea	269
1.3. Kontratu heterosexuala	271
1.4. Norbanako anaiak berdin, emakumeak identiko.....	273
1.5. Ondorioak	276
2. FEMINISMO ILUSTRATUTIK BEAUVOIRRERA, GENEALOGIA PARTZIAL BAT	279
3. BEAUVOIR: "BESTE"TIK NORBANAKO AUTONOMORA	285
3.1. Egitura filosofikoa	285
3.2. Emakume egin egiten da.....	288

3.2.1. Destino biologiko, psikoanalitiko eta ekonomikoen ukapena	289
3.2.2. Emakume egiteko eta izateko heziketa.....	291
3.2.3. Femeninotasuna eta giza kondizioa talkan	292
3.3. Jaun eta esklabo arteko dialektika gizon eta emakume artean	294
3.4. Emantzipazioa: emakumea ere norbanako autonomo.....	297
3.5. Ondorioak	299
4. BUTLER: FUNDAMENTU KONTINGENTEAK ETA SUBJEKTU PREKARIOAK	303
4.1. GizonA eta emakumeA auzitan: fundamentu absolutuetatik kontingenteetara	303
4.1.1. Abiapuntua: emakumeA (eta gizonA) ezbaian	303
4.1.2. Egin egiten da: sexua generoa da.....	305
4.1.3. Zer egin? Materia eta diskurtsoa, materializazio prozesuan	306
4.1.4. Zertarako egin? Matrizeta heterozuzena, normalak eta abjektuak	309
4.1.5. Nola eta nork egin? Subjektua eta boterea	311
4.1.6. Fundamentu kontingenteak.....	314
4.1.7. Ondorioak.....	316
4.2. Subjektu prekario eta desjabetua	316
4.3. Prekaritateatik prekaritatearen aurka: burujabetza desjabetzan.....	321
4.3.1. Erantzukizuna	321
4.3.2. Normak eta agentzia: errepikapen subertsiboa	322
4.3.3. Denentzako bizitza bizigarrietarantz, koalizio politikak	324
4.4. Ondorioak	325
5. MIES ETA SHIVA: HARIZPIA BIZITZAREN SAREAN	327
5.1. Modernitatearen eta indibiduo buru-jabearen kritika	327
5.2. Feminismo mendebaldarrari kritika.....	330
5.3. Natura eta subjektua birpentsatu: bizitzaren sarea eta harizpia, sinbiosian.....	333
5.4. Askatasuna	334
5.4.1. Askatasuna beharren erreinuan.....	334
5.4.2. Transzendentzia immanentzia: bizitza on eta sustraituak	336
5.5. Ondorioak	338
6. HARAWAY: CYBORGAK ETA KONPAINIAKO ESPEZIAK HUMUSITATEETAN	341
6.1. NaturA auzitan: zientziatik pentsamendu kokatu eta tentakularra	341
6.1.1. Abiapuntua eta posizioa: NaturA auzitan	341
6.1.2. Zientzia, natura eraikitze praktika	342
6.1.3. Zientzia patriarkala.....	344
6.1.4. Natura eta zientzia disputatzeko beharra	345
6.1.5. Objektibotasun feminista.....	346
6.1.6. Pentsamendu kokatu eta tentakularra	347
6.1.7. Ondorioak.....	349
6.2. Natura: mugimenduan dagoen korapilo bizi, ireki eta ironikoa	350
6.3. Subjektuak: holobionte sinpoietikoak	352
6.3.1. Beste ezegoki(garri)ak: cyborgak eta konpainiako espezieak	356
6.4. Askapena.....	357
6.4.1. Diferentziak eta artikulazioak, konexio partzialetan	358
6.4.2. Ahaidetasunak eta erantzun-kizuna zabaldu	359
6.4.3. Mundu berriak artikulatu eta kon-figuratu, arazoarekin jarraitzeko	362
6.5. Ondorioak	364
7. GOIKOETXEA: UGAZTUNETIK SUBJEKTU BURUJABERA, DOMESTIKAZIOA ETA GAITZEA.....	367
7.1. Subjektu ez da jaiotzen, egin egiten da	367
7.2. Emakume eta gizonen produkzio materiala	370
7.3. Ardatzen politeismoa, monoteismoaren aurrean.....	373
7.4. Askapena: burujabetza lurraldetu, egituratu eta gatazkatsuak.....	375
7.4.1. Burujabetzaren definizioa eta beharra	375
7.4.2. Burujabetza, menderatze eta gaitze arteko gaitasuna	377
7.4.3. Burujabetza gorpuztu eta pluralak.....	379

7.4.4. Burujabetza lurraldetuak	379
7.4.5. Burujabetza egituratuak: herrigintza eta estatugintza	381
7.4.6. Burujabetza gatazkatsuak, etengabeko prozesuan	383
7.4.7. Euskal estatugintza feminista eta federala	385
7.5. Ondorioak	389
8. ONDORIOAK: FEMINISMOETAKO SUBJEKTU ZAURGARRI ETA INTER-/EKO-DEPENDENTEA.....	391
IV. BLOKEA: GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABERANTZ, ELKARRIZKETA ETA EZTABAIDA	397
1. “-TXO”: MODERNITATEAREN IRAKURKETA ETA KRITIKA	403
1.1. ENBORRA: Modernitatearen kritikatik bestelako ikustera	405
1.1.1. Feminismoa eta abertzaletasuna Modernitatearekin talkan	405
1.1.2. Modernitatearen irakurketa	408
1.1.3. Modernitatearen kritika	409
1.1.4. Kriasiak: Batetik Anitzera	411
1.1.5. Ikuste berri bat: fundamentutxo erlatiboak.....	412
1.1.6. Ondorioak.....	416
1.2. ADARRA I: Postmodernoak?	417
1.3. ADARRA II: Azurmendik gizon eta emakumeak nola landu ditu?	423
1.3.1. Azurmendiren irakurketa emakumearen subordinazioaz.....	423
1.3.2. Azurmendi eta gizontasuna.....	427
2. GIZABEREA.....	433
2.1. ENBORRA: natura-kultura	435
2.1.1. Azurmendiren natura kulturala.....	435
2.1.2. Desnaturalizaziotik bernaturalizaziora, feminismoetako ibilbide partzial bat	439
2.1.3. Ondorioak.....	446
2.2. ADARRA: Sexu-generoa nola birpentsatu?	449
2.2.1. Azurmendiren kritika feminismoei	449
2.2.2. Azurmendiren kritiken mugak.....	453
2.2.2.1. Kritikaren kritika I: nori egin kritika?	453
2.2.2.2. Kritikaren kritika II: marko heterozuzena	455
2.2.2.3. Kritikaren kritika III: marko bitarra	458
2.2.3. Azurmenditik Fausto-Sterlingera, sakontzea	463
2.2.4. Ondorioak.....	468
3. KOMUNITARIOA	471
3.1. NOR-BANAKOAREN KRITIKA	473
3.1.1. ENBORRA I: Nor-banakotik komunean-diren-subjektutxoetara	473
3.1.2. ADARRA: Kooperazioa, sinbiosia, sinpoiesia...?.....	477
3.1.2.1. Banakoa ere auzitan: nia gu gisa	477
3.1.2.2. Kooperazioa eta sinpoiesia.....	480
3.1.2.3. Ondorioak.....	482
3.2. GIZABEREA NATURAN	483
3.2.1. ENBORRA II: Gizaberetxoa, giza salbuespenkeriaren aurka	483
3.2.2. ADARRA I: Nola ulertu natura?.....	487
3.2.2.1. Mies/Shivatik Harawayra, naturaren kontzeptua	487
3.2.2.2. Gandiagatik Azurmendira, naturaren kontzeptua.....	490
3.2.2.3. Ondorioak.....	496
3.2.3. ADARRA II: Nola pentsatu mugak?.....	497
3.2.3.1. Korapiloa: muga- eta tradizio-zurtzak	497
3.2.3.2. Sakratutasuna, erlatibotasun erlatiboan	498
3.2.3.3. Sakratutasunerantz, razionaltasun aberatsago bat.....	502
3.2.4. ADARRA III: Beste abereekin nola erlazioatu?	503
3.3. GIZABERE HIZTUNA	509
3.3.1. ENBORRA III: Gizabere hitzun performatiboa	509
3.3.1.1. Butler: izaki linguistiko performatiboak	509

3.3.1.2. Azumendiren gizabere hitzunarekin konparazioa	514
3.3.1.3. Hizkuntza eta biziraupena	517
3.3.2. ADARRA: Zerk egiten gaitu euskaldun?.....	521
3.3.2.1. Eztabaidaren kokapena: krisia eta galdera berriak	521
3.3.2.2. Goikoetxea eta Azurmendi, hurrenkera eta oharra	522
3.3.2.3. Goikoetxearen posizioa	524
3.3.2.4. Goikoetxea: euskalduna ez da euskara duena	527
3.3.2.5. Goikoetxea: euskalduna eta subalternitatea	529
3.3.2.6. Azurmendiren posizioa.....	533
3.3.2.7. Azurmendiren erantzuna I: baieztatzeko ezetsi?	534
3.3.2.8. Azurmendiren erantzuna II: subalternitatea reduktionista?.....	539
3.3.2.9. Ondorioak.....	545
4. BURUJABEA	547
4.1. ENBORRA: Burujabetza apal eta pluralak	549
4.1.1. Iraultza apal eta plurala, arazoarekin jarraitzeko	549
4.1.2. Buru-jabetzatik burujabetzetara.....	552
4.1.3. Norbanakoa eta komunitatea	555
4.1.4. Partikularra eta unibertsala	558
4.1.5. Ondorioak.....	561
4.2. ADARRA I: Erantzun-kizun eta beharra, norekiko?	563
4.3. ADARRA II: Komunitatea eta aberria, uztargarriak?	567
4.3.1. Komunitatea edota aberria?	567
4.3.2. Abertzaletasuna eta ekologismoa	570
4.4. ADARRA III: Komunitategintzan ze paper du estatugintzak?	575
4.4.1. Kooperatibismoa eta estatugintza	575
4.4.2. Naziogintza eta estatugintza	579
4.5. ADARRA IV: Diferentziak eta berdintasuna nola birpentsatu?	581
4.5.1. Ezberdintasunak eta berdintasuna	581
4.5.2. Diferentzietarantz, baieztapena eta desagertapena	584
V. BLOKEA: ONDORIOAK.....	589
BIBLIOGRAFIA	601

0. Hasi aurretik zenbait ohar

Ekin aurretik zenbait oharpen egitea komeni da. Lehenik eta behin, hizkuntzari dagokionean, aurretik beste autoreren batek euskaratuz gero, bertsio hori hobetsi dugu. Hala ez bada, jatorrizko iturriak aipatu ditugu.

Bigarrenik, gizon eta emakume kategoriak erabili ditugu, gure egungo errealitatean politikoki eragiteko oraindik baliagarriak direlakoan, nahiz eta, sexu/genero sistemak markatzen duen binomioaz gaindi, bizipen, ibilbide, ahalmen eta identitate askotarikoak ere badauden¹. Beraz, kategoria horiek kaxotxa eta galdera ikurra alboan dutela ulertu beharko dira. Bestalde, Azurmendik “gizona” era generikoan erabiltzen duenean halaxe utzi dugu.

Hirugarrenik, erreferentziak zenbait irizpideren arabera egin ditugu. Batetik, autore bat lehen aldiz aipatzean izen-abizenak jarri ditugu. Hortik aurrera, berriz, abizena soilik. Bestetik, autoreen aipuak errepikatuz gero “*ibid.*” baliatu badugu ere, azpiatal guztien hasieran erreferentzia osoa jarri dugu. Azkenik, zenbait kasutan autoreen aipuak beste autore batzuen lanetatik hartu ditugu. Kasu horietan, kortxete artean jarri dugu jatorrizko autorearen abizena. Adibidez, Descartes aipua Azurmendiren lan batetik hartu badugu honela aipatu dugu: ([Descartes] Azurmendi 1996: 10).

Lagunarrenik, lan oso zabala izanik, azpiatal ia ororen amaieran sintesi moduko bat egin dugu (gehienetan “Horrenbestez...” lokailuaren bidez hasita). Errepikakorra suertatu badaiteke ere, ulermena erraztea da asmoa.

Bosgarrenik eta azkenik, Haritz Azurmendiren tesiko (2019) erreferentziak baliatuz, Joxe Azurmendiren liburuen inguruko aipu eta erreferentziak jarraian aipatuko ditugun laburduren bidez egin ditugu. Artikuluak, berriz, gainerako erreferentzien modu berean formulatu dira.

¹ Bilgune Feministaren (2015) formula baliatu dugu, “gizon” kategoria txertatuz.

AZURMENDIREN LIBURUEN LABURDURAK, ORDEN KRONOLOGIKOAN:

<i>Hitz berdeak (HBE)</i>	<i>Demokratak eta biolentoak (DEB)</i>
<i>Hizkuntza, etnia eta marxismoa (HEM)</i>	<i>Teknikaren meditazioa (TEK)</i>
<i>Kolakowski (KOL)</i>	<i>Oraingo gazte eroak (OGE)</i>
<i>Kultura proletarioaz (KPR)</i>	<i>Euskal Herria krisian (EHK)</i>
<i>Iraultza sobietarra eta literatura (ISL)</i>	<i>Etienne Salaberry II (SAL)</i>
<i>Gizona abere hutsa da (GAH)</i>	<i>Espainiaren arimaz (ESP)</i>
<i>Zer dugu Orixeren kontra? (ORK)</i>	<i>Humboldt: hizkuntza eta pentsamendua (HUM)</i>
<i>Zer dugu Orixeren alde? (ORA)</i>	<i>Volksgeist herri gogoa (VOL)</i>
<i>Artea eta gizartea (AG)</i>	<i>Azken egunak Gandiagarekin (AEG)</i>
<i>Errealismo sozialistaz (ESO)</i>	<i>Bakea gudan (BAK)</i>
<i>Mirande eta Kristautasuna (MIK)</i>	<i>Barkamena, kondena, tortura (BKT)</i>
<i>Arana Goirenen pentsamendu politikoa (ARA)</i>	<i>Karlos Santamariaren pentsamendua (KSP)</i>
<i>Nazionalismo-Internazionalismo</i>	<i>Historia, arraza, nazioa (HAN)</i>
<i>Euskadin (NIE)</i>	<i>Gizabere kooperatiboaz (GKO)</i>
<i>PSOE eta abertzaletasuna (PSOE)</i>	<i>Hizkuntza, nazioa, estatua (HNE)</i>
<i>Schopenhauer, Nietzsche, Spengler</i>	<i>Beltzak, juduak eta beste euskaldun batzuk (BJE)</i>
<i>Miranderen pentsamenduan (MIR)</i>	
<i>Gizaberearen bakeak eta gerrak (GBG)</i>	
<i>Espainolak eta euskaldunak (EE)</i>	

I. BLOKEA:

SARRERA, HELBURUAK, HIPOTESIAK

Zer dute komunean Joxe Azurmendik eta Judith Butlerrek?

Bata Arantzazuko seminariotik abiatu zen, bestea heteroarauaren ertzetako komunitate disidenteetatik, zenbait urte beranduago. Arazo, hautu eta xede erabat ezberdinetatik aritu dira, eta beraien obra eta proiektuen garapena ere oso bestelakoa izan da. Posible ote da komunean zerbait izatea? Jar ote daitezke elkarrizketan? Eta Azurmendi Simone de Beauvoirrekin? Eta Donna Harawayrekin? Eta hurbilagora joaz, Jule Goikoetxearekin eta gaurko “gazte eroekin”?

“Zeri buruz ari zara tesia egiten?” galdera ohiko bezain zaila gutxi asko erantzutean, errezelo puntuz erantzuten zidan jendeak, zalantzati: “Bai, eh? Seguru al zaude?”. Eta nik baietz, temati, lotura horiek ikusi (nahi) nituela. Zubiak eraiki eta elkarrizketan jarri daitezkeela, elkar osatu eta aberastu dezaketela, eta, bereziki, gaur egunerako gako interesgarriak eskaintzen dituztela.

Hori egitea izan da, hain zuzen, lan honen erronka nagusia: Azurmendi eta autore feminista batzuk elkarrizketan jarri eta bataren zein besteen galdera zein erantzunak baliatuz gaur egunerako erantzun posibleak jostea. Kasu honetan, subjektuaren gaia ardatz bezala hartuta.

1. Asi gaitezen feminisnuarekin alkar izketan

*Bizi egin nai dugunez, ikusi, ikasi,
ta berritu egitea dagokigu.*

(Azurmendi 1964a: 51)

“Asi gaitezen komunismuarekin alkar izketan”, hala aldarrikatzen zuen Azurmendik (1964a) 20 urte pasatxorekin. Testu marxistek sekulako oihartzuna zuten garaian, horiek landu eta horiekin elkarrizketan jartzeko premia azpimarratzen zien lagun euskaltzale eta abertzaleei.

Bere ustez, elkarrizketa horretan kontua ez zen “bestearena” akritikoki txertatzea, ezta batak bestea “garaitzea” edo elkarri errua botaz ibiltzea ere. Tentaldi horiei iskin

eginez, zabal-zabalik ireki eta elkar aberastea zen gakoa: “Alkarrekin itzegin behar dugu. Denok denekin. Bizitzeak berritzea esan nai du. Ta berritzeak, inguruan daukaguna ezagutzea, komeni dena jasotzeko prestu egotea. Dialogoa da izpirituaren janaria” (*ibid.*: 46). Bere ustez, komunistek beste ertz batetik ikusi zuten errealitatea eta baztertu beharrean probestu egin behar zen hori, elkarrizketan hasiz: “Guk ez bezala ikusi du errealidadea, gurea ez den paraje batetik begiratu du-ta. Aprotxatu dezagun ikuspegi au. Komunismuak irabazi duena baztartzeari atzera joatea da” (*ibid.*: 54).

Horrek, besteak beste, izpiritu jakin bat eskatzen zuen. Azurmendiren hitzetan, dialogorako erantzuneko baina “entzun-zalea” izan behar zen. Norbere hauskortasuna eta mugatasuna aitortu behar ziren eta hutsune horiek elkarrizketaren bidez osatu: “Intelektualak ez luke ahaztu bear bera ere gizon dela, gizon uskor. Entzuteko prest egon behar luke ba. Ta ez tesirik dogmatizatu” (Azurmendi 1964c: 8). Horixe izan zen, finean, Azurmendik bizitzeko proposatutako formula: hauskortasunetik, entzun, ikusi, ikasi eta berritu.

Gaur egun nola eguneratu daiteke formula hori? Hirurogei urteotan zehar testuingurua erabat aldatu da. “Hirugarren Milurteko Iraultza Feministaren lehen hamarraldi honetan” (Goikoetxea 2023b), feminismoa bilakatu da politiziorako ardatz nagusietakoa. Alde edota kontra, eremu eta eztabaida oro blaitu ditu, orain arte naturalizat jotako eremu “mikro” zein “makro”ak politizatuz, auzitan jarri eta eraldatuz. Tartean, baita Azurmendi eta gainontzekoek landutako mugimendu euskaltzale eta abertzalea ere. Maialen Lujanbiok bertsoan azaldu zuenez, “herriak ta hizkuntzak / zuten norantzari / gai gehio lotu zaio / lehengo ardatzari”². Are, gehitu ez ezik aurreko ardatza bera auzitan jarri, eraldatu eta aberastu ere egin du, “borroka ederren martxari” arnas, gorputz eta ideia berriak txertatuz.

Ikusiko dugunez, Azurmendik ere hala iritzi du. Bere ustez, feminismoa Euskal Herriko egungo gazte belaunaldien politizazioa ulertzeko gako nagusietako bat da. Horren lekuko, 56ko Belaunaldiko kidegoan euskarak izandako bultzadarekin parekatzen du: “Hautuaren zentzua eta justifikazioa osotasun horrek egiten du. Osotasun hori ulertzera

² Esaldi hori 2022ko Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusiko agur bertsoan bota zuen. Hona hemen osorik: <https://www.youtube.com/watch?v=RmQYojxRUZg>

sartzeko giltza da belaunaldi baten euskara edo bestearen feminismoa” (Azurmendi 2019: 8). Osotasuna izanik, euskara bezalaxe feminismoa ere ez da ausazko ufada igarokorra. Belaunaldi osoak astindu eta funtsatzen dituzten egiturazko hautu eta korapiloak dira.

Zentzu horretan, orduko jarrerari segika, ezin zaio feminismoari entzungor egin. Baztertu edo gutxietsi beharrean aintzat hartu, aztertu eta aprobeztatu egin behar da. Erantzunekoak baino entzun-zaleak izanez, norbere hauskortasuna eta mugatasuna aitortuz, elkarrizketari ekin.

Aitzitik, testuetan behinik behin, Azurmendik feminismoarekin ez du elkarrizketa handirik garatu. Gainera, bere testuetan oinarrituta halakorik egiteko aukerarekin errezeloa izango du, ziur asko. Horrek, baina, ez du esan nahi interesik ez duenik. Eszeptikoa baina interes bizikoa, hala izan da auzi gehienetan. Feminismoari dagokionean ere halaxe izan ei da, bereziki azken urteetan:

Feminismoak asko aportatu du. (...) bilaketa feminista bat dago nik uste dut inportantea. Interesatzen zait. Beste gauza batzuetan bezala, ekonomian bezala esate baterako, asko interesatzen zait, baina ez naiz sartzen, prudentziarengatik. Eta feminismoan ere nahiago dut ez sartu, ze hanka sartzekotan hobe da atzera gelditu. Baina interesatu asko egiten zait, bai. (Azurmendi 2016c)

Bilaketa horrekiko interesa ez ezik, itxaropen apal bat ere agertu izan du. Horren froga da Lorea Agirrerekin 2017an izandako solasaldia. Bertan Agirrek aipatu zion Butler eta Azurmendi ezkondu nahian ibiltzen direla eta Azurmendik irribarretxo eszeptiko eta eder batekin erantzun zion, ohiko eran: “Oso gauza politak egiten dira, nik itxaropena badaukat” (Azurmendi 2017 [42:45 min.]).

Zalantza eta desadostasunak ere baditu, ordea. Elkarrizketa horretan bertan adierazi zituen hainbat kritika. Hala ere, desadostasunak desadostasun, entzuteko eta ikasteko prest agertu izan da: “Feminismoak zer ekarriko duen ikusteko dago. Nik uste, oraingoz kritikara eta salaketara mugatu da gehienbat, eta belarriak ireki dizkigu behintzat, ez da gutxi. Emakumeek oraindik asko daukatela denoi irakasteko, uste dut” (Azurmendi 2020: 127). Beraz, komunistekin elkarrizketarako deia egin eta 60 urte ondoren, bere

izpiritu eta belarriek ireki-irekita jarraitzen dute, bere ezaskitasunaren jakitun, ikusi, ikasi eta berritzeko prest.

Orain arte ustez “beste aldekoak” izan diren mintzaideek ere badute prestutasun hori. Butler, esaterako, aurreikusi gabeko elkarrizketa, birjabetze eta koalizioen aldarrikatzaile sutsua izan da hastapenetatik:

one writes into a field of writing that is invariably and promisingly larger and less masterable than the one over which one maintains a provisional authority, and that the unanticipated reappropriations of a given work in areas for which it was never consciously intended are some of the most useful. (Butler 1993: 19)

Haraway ere beti egon da ezusteko ahaidetasunak artikulatzeko irrikan. Bere ustez, pentsatzea elkarrekin pentsatzea da, elkarrizketa partekatu eta kritikoen bidez. Zentzu horretan, bere lana praktika kolektiboaren baitan ulertzen du: “I am not, in fact, so much writing the same paper again and again as writing in the embrace of a complex, collective practice, in which the many writers loop through each other, tracing together the barely discernible figure of an elsewhere” (Haraway 2004: 6). *Leku-beste* pluralen eskizian, Haraway Euskal Herrian kokatutako idazle abertzale eta euskaltzaleekin elkarrizketari ekiteko prest egongo da, zalantzarik gabe. Maria Mies, Vandana Shiva eta abar ere beste horrenbeste, gorputza, lurra eta lurraldearen arteko txirikorda zehatzak ezagutu eta horiekin korapilatze gertu. Goikoetxea, Agirre eta enparauak, berriz, ari dira jada elkarrizketan. Badira jada autore abertzale eta feministak.

Ondorioz, Azurmendi, Butler, Haraway, Goikoetxea eta abarrak elkarrizketarako prest daude. Are, horren aldarrikatzaile suharrak dira. Orduko goiburua eta izpiritua gurera ekarriz, jar dezagun, bada, Azurmendi “feminismuarekin alkar izketan”.

2. Elkarrizketarako irizpideak eta kokapena

Elkarrizketak ez dira neutralak izaten, ordea. Elkarrizketa kontzeptu eta asmo gisa auzitan jarri izan da maiz. Zentzu horretan, hainbat arrisku ekidin nahiko genituzke. Hala, hainbatek egindako ohartarazpenei erantzunez, jarraian zerrendatuko ditugun irizpideen arabera josi dugu elkarrizketa.

Hasteko, gure helburua ez da Azurmendiren pasarte batzuk hala moduz hartu, besteak isil-gordean baztertu eta feminista izan dela frogatzea; arrazoiA zuela aitortzea, kosta ahala kosta. Are gutxiago Azurmendiren obra baliatuz autore feministei lezioak ematen aritzea. Bere belaunaldiko beste hainbat kiderekin bat, bere asmo, kezka eta iturriak bestelakoak izan dira.

Hortik abiatuta, gure asmoa ez da bere obra gaurko lupa feministarekin aztertu eta epaitzea ere. Izan ere, lan honen xedea ez da Azurmendiren eta bere belaunaldikideen obraren azterketa feminista bat egitea. Horren balioa eta beharra ukatu gabe, kasu honetan asmoa bestelakoa da: Azurmendirekin elkarrizketan jarri eta subjektu eredu bestela marrazteko gakoak harilkatzea.

Zentzu horretan, honakoa ez da jada egina eta osatuta dagoen pentsamendu batzuen azterketa eta konparazio soila ere: tesi batzuen alde, beste tesi batzuen kontra. Kontrara, elkarrizketa bizi eta eraldatzailea bilatuko da, autoreek elkar blaitu eta eraldatzeko asmoz. Izan ere, Butlerrek (2004b: 173) dioen gisan, elkarrizketak aurrez osatutako solaskideak batu edo bereizi baino bidean bertan birstortu, eraldatu eta aberastu egiten ditu. Ondorioz, bilakabidea eta emaitza ez dago auresaterik.

Hori kontuan izanik, elkarrizketa ez dugu era progresibo eta linealean planteatuko, atzekoz aurrerako “garapena” ikusarazte aldera. Gure ustez, Azurmendiren pentsamendua “aurreratu” beharreko “iraganeko” pentsamendu hila baino pentsamendu bizi-bizia da, iraganeko, oraingo zein etorkizuneko auziak planteatzeko gako eta galderak eskaintzen dituen: “ez dut uste «ene garai» zaharra defendatzen agertuko naizenik, funtsean oraindik problema gazteak direla horiek, betikoak direlako” (Azurmendi 1995: 13). Betikoak arazo gazteak dira; betikoak diren neurrian gazteak. Esaldi hori idazterakoan gai zehatz batez ari bazen ere, bere obrarako baliozkoa dela esango genuke, nola auzietan, hala zenbait erantzunetan. Feminismoetako autore eta obren kasuan ere beste horrenbeste. Beraz, norabide eta alde bakarrekoa baino alde eta norabide anitzekoa izango da elkarrizketa.

Elkar gurutzatze horretan, honakoak ez du epaile eta jokaleku neutroak dituen kontsentsu eta sintesiak ehuntzeko saiakera ere izan nahi. Bata punta batean kokatu, bestea beste puntan eta beti “-egi” diren muturreko autoreen aurrean “zentzuzkoak”

eta erdibidekoak diren adostasunak lortu. Elkarrizketa kritikoa izateko, lerratu egin behar da nahitaez. Halaber, bizia izateko, gatazkatsua izango da ezinbestean. Izan ere, balioan jarri eta ezagutzeak ez du esan nahi bat etorri behar dutenik. Kontrara, ezinbestekoa da diferentziak mahaigaineratzea eta eztabaidarako hari muturrak irekita uztea. Kasu honetan ere, segidak ez ezik etenak ere badaude eta garrantzitsua da batzuk zein besteak azalera. Gainera, eten horiek ez dute zertan txarrak izan, aukera bat ere izan daitezke euskal pentsamendua eta kultura bestela eraikitze³.

Asmoa hori izanik, gure xedea ez da Azurmendi falta zaion “pieza gehigarria” gehitzea ere. Feminismoa ez baita gizonekin zerikusirik ez duen esaldi, pasarte edo atal gehigarri bat, emakumeen auzi partikularrak edo “sexu-generoa” gisako kontu xebreak landu eta gehitzen dituen. Kontrara, auzi, errealitate eta subjektu oro zeharkatzen dituen praktika, diskurtso eta teoria multzo erradikal bezain integrala da. Zentzu horretan, denok zeharkatzen gaituen neurrian, feminismoari izaera osagarria beharrez zutabegilea aitortzen zaio lan honetan.

Bide batez, feminismoa baino feminismoez hitz egingo dugu. Izan ere, integrala izanagatik feminismoa ez da “besteen” edo “emakumeen” teoria multzo oso, koherente eta bateratua. Marko horretan, autore feministak ideia propioak dituzten pentsalari beregain gisa aitortu beharrez emakume ordezkagarri gisa murrizten dira, Beste “identikoen” (Amorós 1987) eremuan zokoratuz: “feministek halako eta bestelako esaten dute”. Bati egindako kritikak denentzako balio du, antza, feminismoarekin lerratutako (edo besterik gabe, emakume den) kide bakoitzak denak ordezkatzeko dituelakoan. Horren aurrean, feminismoa praktika eta teoria multzo plural, gatazkatsua eta zenbait kasutan kontrajarri gisa ulertzen dugu guk, barne eztabaida eta korrante ugariarekin. Hori kontuan izanik, Azurmendi feminismoarekin oro har baino autore feminista batzuekin jarriko dugu elkarrizketan, konkretuki. Are, feminismoaren bueltako autoreen arteko eztabaidak ere urgaineratuko ditugu.

³ Ines Osinagak halaxe azpimarratzen du: “Azken aldian, euskal kulturari buruz entzun dudako diskurtsoa da transmisioa eten egin dela, gazteek ez dakitela nor den Mikel Laboa. Agian ez dago gaizki, agian aukera bat da, agian haria eten behar da. Eztabaidatu behar dugu nork duen lekua euskal kulturaren, nork ez eta zergatik. Noren ahotsa heldu den nora. Zergatik Mikel Laboaren irrintziak baloratzen diren eta Mauriziak txarto kantatzen duen” (Osinaga 2022).

Elkarrizketa hori, bestalde, kokapen zehatz batetik landuko da. Jakintza eta ikerketa oro kokatua den bezala, honakoa ere halaxe izango da, nola talaiaz, hala asmoz. Kasu honetan, gero auzitan jarriko dugun subjektu eredu buru-jabe eta unibertsalaren zenbait azpiratze eta pribilegio ugari gorpuzten dituen ikertzaile gisa egin dugu; besteak beste, gizon gisa. Kanpotik (eta goitik) inori mesedea egiteko baino, bete-betean murgilduta, gure kontraesan eta mugekin, bizitzak bizigarri egiteko ahalegin kolektiboan ekarpentxoak egiteko asmoz.

Kokaleku horretatik nola josi elkarrizketa, ordea? Nola kudeatu kontraesanak eta mugak? Tentsio hori kontuan izanik, anatomiak proposatutako proportzioa errespetatu nahian heldu diogu lanari, aho bat eta bi belarri⁴. Batetik, bi belarrirekin. Izan ere, gizontasuna ez da aurreiritzi multzo bat, ezta identitate subjektibo soil bat ere. Gizonak dominazio sistema egituratu eta gorpuztu baten baitako posizio pribilegiatu batetik (eta maiz horri eskerrak) abiatzen gara, gizon gisa sozializatuak eta haragiztatuak garen neurrian pentsatzeko, sentitzeko, ikusteko, idazteko, hitz egiteko eta, finean, munduratzeko logika jakin batetik (Goikoetxea *et. al.* 2019: 20). Arantza Etxeberria eta beste zenbaitek azaldu duten eran, gainera, “Filosofo” autonomo eta orojakilearen irudian ezin hobeto gorpuzten da logika hori: sendoa, lehia diskurtsiborako prest dagoena, salbuespenezko burutazioak dituena... (Etxeberria 2018). Eredu hori auzitan egonik, erantzunekoak baino entzun-zaleak izatea dagokigu gizon garen neurrian ere.

Bestetik, baina, aho batekin. Izan ere, feminismoa kanpo eta barne eztabaida ugari dituen auzi plurala izanik, ez da nahikoa bi belarrirekin: nor entzun eta nor ez? Aho hori aitortu ezean, zenbait ahots osotasunaren ordezkari unibertsal bihurtuko genituzke. Gainera, paternalismo kutsu batekin egiten da: entzun eta arrazoia ematen da gizonekin ustez zerikusirik ez duten “emakumeen” auzi partikularretan; aldiz, unibertsalak omen diren arazoen bueltan berdinekin (hots, ideia propio eta berezituak dituzten gizonekin) aurrez aurre eztabaidatu eta hitza monopolizatzen da, “feministei” entzungor eginez. Esan dugunez, baina, ez da ez teoria multzo osagarria, ezta identikoa ere. Hala, aho

⁴ Esamoldea Sustrai Colinarena da (‘Kontrako eztarritik’, <https://kritikak.armiarma.eus/?p=7793>. kritikak.armiarma.eus, 2019/08/18).

batekin, Azurmendi autore eta ideia jakinekin (eta ez beste batzuekin) jarri dugu elkarrizketan, asmo jakinei (eta ez beste batzuei) erantzunez.

Eta zein da bata edo bestea aukeratzeko irizpidea? Landu eta pentsatu nahi ditugun auziak. Zentzu horretan, kontuan izatekoa da Xabier Mendigurenek Azurmendiri buruz esandakoa. Bere ustez, filosofian eta akademian munduari buruz beharrean munduaz halakok edo bestelakok esandakoaz aritzen gara maiz. Azurmendik bestela egiten du:

bere gogoetak egiten ditu (ez inorenak errepikatzen), baina beste egile batzuen bitartekotza erabiltzen du horretarako. (...) Hala ere, Azurmendiren asmoa ez da berez idazle haien pentsaera azaltzea, are gutxiago bere erudizioaz inor txunditzea, ezpada berari interesatzen zaion problema ahalik eta ondoen azaltzea; hau da, hemen autore handi horiek denak ez dira paper xaharretan galtzeko aitzakia, eta bai, ordea, gure problema, gure auzia planteatzeko bide. (Mendiguren 1997: 8-9)

Gure kasuan ere, helburua ez da autoreok ezagutarazi eta elkarrizketan jartzea bere horretan, baizik eta horien bitartez subjektuaren auzia ahalik eta erarik zorrotz eta aberatsenean lantzea. Gizakiari buruz esan dutena baliatuz gizakia hobeto pentsatzea, alegia. Gure irudiko, ez dira horretarako bide eta iturri bakarrak, baina bai emankorrenetakoak.

3. Sistema itxirik ez dagoelako, elkarrizketa posible da

[Marcuseri] hamar hipotesi ukaturik, beste hogeitaz aitortzen eta onartzen zaizkio. Hain zuzen, xistematik ez dalako.

(Azurmendi 1969: 16)

Elkarrizketaren premia azaleratu eta zenbait argipen eginagatik, hasierako galderak irekita jarraitzen du: elkarrizketa posible al da? Edukian murgildu aurretik, Azurmendiren formak elkarrizketarako eskaintzen dituen aukerak azpimarratuko ditugu azpiatal honetan. Horretarako, bere obran giltzarriak diren lau ezaugarri azalduko ditugu.

Lehenik eta behin, Azurmendik azpimarratzen duenez, bere lanak meditaziotxo mugatuak dira. Hasteko, leku zehatz batetik abiatzen dira munduan eta horri erantzuten diote nagusiki. Ez luke nahi mundu osorako formula bakar bihurtzerik. Bere kasuan, Euskal Herrian kokatzen da. Mendigurenek dioen bezala, “zernahitaz ari dela ere, gutaz ari da beti Azurmendi” (Mendiguren 2018: 7). Eta Euskal Herrian ere garai zehatz eta erlatibo batean kokatuta egiten du gogoeta, bere belaunaldiaren zordun. Bide batez, ikerketa horren irismena ere mugatua izango da: “Diferentziak berez legitimoak direla suposatuz, «pentsamendu bakarrera» iristeko asmorik batere gabe, nik planteatzen nezakeen guztia galdera da (...) Eta ez dut dudarik egiten, nire formulazioak beste edozeinenak bezain dudagarriak direla” (HNE: 36).

Bigarrenik, mugatuak izanik, bere lanak ez dira goitik behera era hertsian egituratutako sistema itxiak. Berak argitu izan duenez, bere idazlanak “beti izan naizen irakurzalearen apunteak” izan dira, “argitaratu gehien-gehienak lagunek edo zirkunstantziak bultzata egin direnak” (Azurmendi 2013a: 262). Hasi eta buka era sistematikoan idatzikoak baino adabakiz adabaki osatutakoak dira gehienak. *Hizkuntza, etnia eta marxismoa*, esaterako, “apunteen bilduma [da]. Libururik ez den liburua” bat (*ibid.*: 270). *Oraingo gazte eroak* ere beste horrenbeste: “Periodo diferenteetan eta eskabide diferenteei erantzunez eginda dago. Hau ere petatxuka egindako liburua da” (Azurmendi 2016a). Hortaz, bere lanak xeheki irakurritako lanen nota eta iruzkin bildumak dira, sistema osoak baino *collage* modukoak.

Hirugarrenik, entzun-zalea izanik, elkarrizketa kritikoan josi ditu bilduma horiek. Irakur- eta entzun-zale porrokatua izaki⁵, apunte eta adabaki horiek beste autoreekin elkarrizketan josten ditu. Nazioartekoak (Ernest Renan, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche, Karl Marx, Immanuel Kant...) edo euskal herritarrak (Carlos Santamaria, Jose Maria Arizmendiarrera...) izan, hamarnaka autore aipatzen ditu bere lanetan. Askotan bere kontra pentsatzen duten autoreak izaten dira, gainera.

⁵ Joseba Sarrionandiaren hitzetan, batez ere entzuten jakin izan duen ulertzaile fina izan da Azurmendi: “[Irakurleak] Konturatuko dira Azurmendi hausnartzaile razionalista umila baizik ez dela. Eta pentsatzaile ona dela, baina batez ere ulertzaile fina. Entzuten jakitea mintzatzen jakitea baino inportanteagoa da. Antzinako indiar filosofoek ondo zekiten hori, kasta horretakoa da Azurmendi” (Sarrionandia 2021: 155).

Laugarrenik, ez du onartzen autoreak gurtzerik. Zentzu horretan, autore horien pentsamendua aurkezte hutsarekin ez da konformatzen. Autoreak balioan jartzeak ez du esan nahi beroriek gurtu edo santutu behar direnik: “Voltaire, Kant, Marx, ordea, edo Renan, pentsatzaile handiak dira, ez pentsatzaile santuak. Maisu intelektual diskutigarriak, ez derrigor beneratzeko ereduak, gutxiena eredu moralak” (HAN: 176). Pentsatu ordez irakurri, eta ulertu ordez errepikatzen aritzea ez du ametitzen. Elkarrizketak kritikoa izan behar du.

Ondorioz, Azurmendik ez du sinesten behin betiko sistema oso eta abstraktuetan. Hala izanik, bere metodoa ez da hasieratik amaierara tesi biribil bat osatu eta logikoki argudiatzea, baizik eta autore jakinekin elkarrizketa kritikoa galderak planteatu eta pentsaraztea, eztabaidagarritzat jotzen dituen hipotesiak mahaigaineratuz.

Gure ustez, lan egiteko forma horrek Azurmendi bera beste autore batzuekin elkarrizketa kritikoa jartzeko aukera paregabea eskaintzen du. Batetik, Azurmendirekin berarekin eztabaidatzeko baldintza eskaintzen du. Izan ere, aurretik esandakoarekin bat, zegamarrak ez du onartzen bere pertsona edo pentsamendua ere inork santutu, gurtu edota errepikatzerik. Zentzu horretan, oso argigarria da Andoni Olariagarekin izan zuen pasadizoa. Biak elkarrizketan ari zirela Olariagak ez zegoela ados adierazi zion. Irribarretxo batekin, Azurmendik honela erantzun zion: “Hala espero dut; ni bezala pentsatzeko neu bakarrik nahikoa naiz” (Azurmendi eta Olariaga 2014 [49:45 min.]). Bistan denez, berarekin bat ez etortzea onartzeaz harago, hala egitea “espero” du. Hortaz, bere obra halabeharrez jarraitu beharreko doktrina itxia baino elkarrizketa kritikorako eskaintza irekia da.

Bestetik, *collage* horiek osagai eta solaskide berrien eskutik osatu ditzakegu. Izan ere, osatugabe eta mugatuak izateari balio askatzailea ematen dio Azurmendik. Bere planteamendu erlatibistarekin bat, propio utzi du bere filosofia itxi gabe, hala ondorengoek beraien kezka eta galderen argitan osatzeko askatasuna izango baitute:

jakinduria modu erlatibista, edo askatzaile, hauxe izan liteke: historian ezer ez dagoela osobeterik, bakoitzak bere koskitutxoa portzelana guztiek edukitzen dutela berandu baino lehen umeak dabilzan etxean. Orduan geure xedeak ere ez ditugu absolutizatuko, beste inoren proiekturik ere ez dugu betegintzat joko, errealitatearen bat ez ukiezin

sakratutzat, mundua zabalik geratuko zaie bultzada desberdinei eta geroari. (Azurmendi 1991: 78)

Mundua zabaldua, hurrengo belaunaldiek (hau da, guk) portzelanazko etxe hori beste portzelana puska batzuekin elkarrizketan jarri, kritikatu, berreraiki eta eraldatzeko aukera dugu. Bere hipotesi batzuk onesten diren artean beste batzuk ezestekoa, alegia. Sistema itxirik ez dagoelako, elkarrizketa posible da.

4. Feminismoa Azurmendiren obran

Formaz gain, edukiz ze aukera daude elkarrizketarako? Hori argitzen hasteko, feminismoak Azurmendiren obran izandako lekua xehatuko dugu jarraian.

56ko Belaunaldian feminismoa ez zen zutabe nagusietakoa. Nagusiki gizonak izan ziren euskal pizkunde horretako protagonista nagusiak: Joan Mari Torrealdai, Jose Luis Alvarez “Txillardegia”, Joxean Artze, Gabriel Aresti, Joxe Azurmendi, Ricardo Arregi... Andereño, aisialdi ekintzen antolatzaile edota protestetako ekintzaile gisa aritutako hamarnaka emakume anonimoagoez gain, izen-abizen propioz plazaratutako kideak ere bazeuden: Amaia Lasa, Arantxa Urretabizkaia, Mariasun Landa, Amaia Zubiria, Jone Forcada, Lourdes Iriondo... Ez zituzten parez pare aintzatesten, ordea. Denak ez zeuden eta ez ziren anai.

Hori ulertzeko gako eta testigantza interesgarriak eskaintzen ditu Lasak (2022). Berak azaltzen duenez, emakumezko kideak ez ziren zinezko idazleak kide gizonezkoen begietara. Adibidez, argigarria da 1977an Torrealdaik argitaratutako *Euskal idazleak, gaur* lana (Azurmendiren hitzaurrearekin):

Joan Mari Torrealdaik Arantxa Urretabizkaia eta biok aipatu gintuen lan horretan, idazle garaikide gisa. Gizonezko idazleak, berriz, argazki eta guzti atera zituen. Eta kexatu ginenean burla egin ziguten. Betikoa da. Idazten utzi ez, eta idatzi dugunean gure literatura intimista dela esan izan dute, sinplea dela ere bai, gutxiesteko. (*ibid.*: 41)

Gehienez ere “emakumeen” auzi intimo eta berezituak lantzen zituzten idazle gisa aitortzen zituzten. “Beraien” esparruan, betiere, “beraiei” zegokien txoko eta auzi

partikularra bailitzan zokoratuz: “Aurrerakoiak zirenak-edo genituen, baina feminismoa gure gauza zen, ez eurena, eta bakean uzten gintuzten geuk bakean uzten genituen neurrian” (*ibid.*: 33). Hortaz, Idurre Eskisabelek biribiltzen duenez, feminismoari ez zitzaion aitortu “ideologia zutointzaile izateko gaitasunik” (Eskisabel 2021: 376). Ez ei zuten osotasuna (nazioa, aberria, herria) lantzen eta ordezkutzen. Besteetan Beste ziren. Ondorioz, inguruko gizonak ez ziren interpelatuak eta zeharkatuak sentitzen.

Azurmendi ere, paperean behintzat, ez zen salbuesten. Horren lekukoa garaian bere belaunaldiaren bueltan egindako zenbait analisisan aintzat hartu ez izana. Adibidez, argigarria da Arestiren inguruan idatzitako artikulu bat (Azurmendi 1985). Bertan euskalgintzan borrokan ari zirenen sufrikarioa azaleratzea aldarrikatzen zuen: “Interesatzen zait, hori bai, martiri hauetatik inor ez dadila ahaztuta geratu; eta ez dadila ahaztu, euskararen borroka kostatzen ari zaigun martirio bakoitza eta denak banan-banan” (*ibid.*: 6). Horiek ahanzturatik argitara atera nahian, honakoak aipatu zituen zehazki: Koldo Mitxelena, Joseba Sarrionandia, Gabriel Aresti, Mirande, Jon Etxaide, Andima Ibinagabeitia, Jokin Zaitegi, Salvatore Mitxelena eta Txillardegia (*ibid.*: 22). Iratxe Retolaza eta Danele Sarriugartek ihardetsi duten eran, baina, emakumezko borrokalari oro ahaztu zitzaizkion: “Izen asko aipatzen ditu Azurmendik, euskararen alde borrokatu eta sufritu zirenak. Gizonak denak. Desoreka hori zurrizteko sarri baliatzen den arrazoia da garai hartan andrerik ez zegoela” (Retolaza eta Sarriugarte 2015: 9). Lasa eta beste hainbatek adierazi duten bezala, baina, egon bazeuden⁶.

Azurmendiren obrari dagokionean ere feminismoa ez da ageriko erreferentzia eta lantzen dituen autore ia denak gizonezkoak dira, nazioartekoak edo euskal herritarrak izan. Gehienez ere autore feminista batzuen aipu urriak egin ditu. Simone Weil da gehien

⁶ Adibidez, Arantxa Urretabizkaiak honela kontatzen ditu euskara batuaren jiran jasandakoak: “Izan zen izugarria. Hori ez da ondo kontatu, eta halakoren batean kontatuko dut. Euskararen batasuna zela-eta, bitan bota ninduten lanetik. Bitan! Lehenengo aldiz lanetik bota nindutenean, Egiako ikastolan hastekoa nintzen. Alfonso de Otazuren liburua [*Euskal Berdintasuna*, 1973] euskarara egokitu nuelako bota nindutela esan zidaten. Eta hantxe zuten liburua, mahai gainean, esan zidatenean. Lanean hasi baino lehen bota ninduten. Ikasturte hartan Ibonek [Sarasola] eman zidan lana, hiztegirako fitxak egiteko. Hurrengo urtean Patri Urkizuk Lezoko ikastolan lana inguratu zidan. Lanean hasi eta astebetara, gurasoak etorri zitzaizkidan; tartean, ama bat, nire gelako ume baten ama. Bailarako bilera egin zutela esan zidaten, eta Egiako ikastolatik bota nindutela jakin zutela, eta ezin nuela nik han lan egin, lotsagarri zitzaiela. Orduan, eskola partikularrak eman behar izan nituen. Euskararen batasuna zer izan zen. Nire kasua kontatzen ari naiz, baina pila dira. Arestiri zer egin zioten ez dago kontatu beharrik...” (Urretabizkaia 2014).

aipatzen duena. *Oraingo gazte eroak* (OGE: 101-105) lanean Azurmendik bere eta bere belaunaldiko kideen gaztetako erreferentzia gisa aitortzen du eta bere zenbait irakaspen lantzen ditu. Azurmendik azaltzen duenez, Weilek *L'Enracinement* lanean progresoaren, Modernitatearen eta Frantziako estatuaren errotiko kritika egiten du. Modernitateak ekarritako deserrotzeen aurrean, erroak eta aberria aldarrikatu zituen. Azurmendiren aberriaren ulerkeran nabaria da bere oihartzuna. Hala ere, onartzen du bere obrako beste ertzak ez dituela sakon ezagutzen: “Weilen gogoeten beste alderdi batzuk, eta haren pentsamenduaren funtsezkoena, aitortu behar dut ez ditudala ezagutzen” (*ibid.*: 101).

Beauvoir ere aipatzen du kasu bakan batzuetan (*ibid.*: 53; *ibid.*: 57). Adibidez, Beauvoirrek 1947an argitaratutako *Pour une morale de l'ambiguïté* hartzen du erreferentziatzat eta Beauvoirren proiektu askatzailea azaltzen du laburrean. Azurmendi bat dator askatasunaren zentzu kolektibo horrekin. Hala ere, askatasunaren martxa dialektiko hori era loriatsu xamarrean irudikatzea egozten dio. Beauvoirren honako esaldia jartzen du adibide gisa: “on ne peut échapper à cette dialectique qui va de la liberté a la liberté à travers la dictadura et l'oppression”. Azurmendiren ustez, historiaren ulerkera unibertsal eta dialektiko horren arriskua da horren argitan edozer justifika daitekeela. *Gizabere kooperatiboaz* lanaren aurkezpenean ere egin zion aitortza eta kritika: “Simone de Beauvoirrek asko aportatu zuen. Diskutigarriagoa da beharbada baita, batez ere bere azken aldiko idazki batzuk Sartreri buruz eta abar” (Azurmendi 2016c).

Beste batzuetan ere egiten dio erreferentzia Beauvoirri, baina aipamena egiteko soilik. Butler eta beste batzuk ere aipatzen ditu, baina ez da beraien obretan murgiltzen. Euskal Herriko pentsalari feministak ere ia ez ditu aitutzen.

Autore feministak zuzenean ia landu ez arren, Azurmendik berak hainbat iruzkin egin izan ditu feminismoaz orokorrean. 60ko hamarkadan hasi zen idatziak argitaratzen eta feminismoaren loraldi sozialak izan zuen isla bere lehen testuetan ere. Horren lekuko, gaztetasunaren gorazarrearekin batera, feminismoa garaiko ildo nagusietakoa zela irizten zuen: “Au [gaztetasunaren gorazarrea] izan diteke, emakumearen emanzipazio eta besteak ez baiño, gaurko bizitzaren markarik nabarmenena” (1964c: 3). Beharbada

marka horrek baldintzatuta, bi urte beranduago lehen aldiz emakume batek argitaratu zuen artikulua Jakinen⁷. Mari Martija izan zen idazlea eta artikulua hori Azurmendirekin berarekin kolaborazioan osatu zuen: “Gernika-ko kanposantua” (Azurmendi eta Martija 1966). Martijak idatzi eta sinatu zuen lehen zatia eta Azurmendik bigarrena.

Garai horretan, emakumeen kondizioa aztertzen zuen artikulua bat ere idatzi zuen Azurmendik. “Neskatxek ez dute euskeraz itzein nai... eta arrazoia daukate” (Azurmendi 1964b), zioen. Bere azterketaren arabera, “naturak” emandako “lege” eta “eginkizunak” direla medio emakumeek itxurarekiko dependentzia handiagoa zuten: “ezaguna da emakumeen ispillu zaletasuna, egoki den bezala. (...) Orrelaxe egitea baitagokie naturalezak eurai eman dien eginkizunaren arabera. Alegia, sexo bizitzan, amodio bizitzan, imanak izateko legea” (*ibid.*). Ondorioz, emakumeek “instintuz” aukeratzen omen zuten euskararen eta erdararen artean.

Bere obra garatu ahala erreferentziak ugaritzen joan ziren. Gero ikusiko dugun eran, *Gizona abere hutsa da* (1975) lanean hainbat iruzkin egin zituen. Hamasei urte beranduago argitaratuagatik garaian idatzi zuen *Gizaberearen bakeak eta gerrak* (1991) lanean ere bai. Azurmendik (2016c) berak azaldu zuenez, “deskubritzen” joan omen zen, beste batzuek “deskubrituarazi” izanari eskerrak. Halaxe, oihartzun soziala handitu ahala interesa ere handitu egin zen pixkanaka: “emakumearen diskriminazioaren arloan sentiberagoak bihurtuak gaude gaur”, zioen 1998an (EHK: 72). Garai horretan *Egin* egunkarian ablazioaren bueltan Alizia Stürtze eta beste zenbait pentsalari feministek izandako polemika, esaterako, biziki jarraitu zuen: “Benetan izugarri interesantea izan zen” (*ibid.*).

Interesa areagotu ahala, pixkanaka gero eta izaera zutointzaileagoa aitortu dio feminismoari. *Gizabere kooperatiboaz* (2016) lanean, esaterako, sozialismo kooperatiboa birpentsatzeko oinarritzat hartu zuen, nahiz eta lanean zehar ez zuen

⁷ Lehen emakumea izatea ez zen oharkabea pasa. Jakinekoek honako iruzkina gehitu zuten artikulua sarreran: “Lantxo honek ba du guretzat berezitasunik: emakume eskuz idatzirik dagola. Mari Martija dugu, hain zuzen, JAKIN-ek duen lehenen emakume-luma. Ongi etorria zaite. Hamar urte luze joan dire emazteak JAKIN-en horrialdeetara iristeko. Aurrerantzean ez ahal zaitugu zu bakarrik izanen. JAKIN «euskal gazteriarren» aldizkari da: gizonetzkoena eta emakumezkoena ere bai. Beraz, ongi etorriak Martijarekin batera, JAKIN-en gaur edo biar idatziko duzuten euskal andereiño guztiak!” (Azurmendi eta Martija 1966).

apenas aipatzen: “Sozialismoaren tradizio klasikoan beti (gehi ekologia, feminismoa, elementu berriagoak)” (GKO: 7). Ildo horretan, abertzaletasuna ere hortik birpentsatuko delakoan zegoen: “nik espero dut benetan feminismoak ekarriko duela gogoeta berri bat abertzaletasunari buruz ere” (Azurmendi 2017). Egungo gazte belaunaldiei erreferentzia egiten dienean, berriz, feminismoa politizaziorako giltza nagusitzat jotzen zuen (Azurmendi 2019). Bere azken aurkezpen eta solasaldi publikoetan (Azurmendi 2016c, 2017) ere hizpide izan du gaia.

Bi artikulutan emakumeen subordinazioa ulertzeko saiakeratxoak ere egin ditu. “Prologo bat edo” (Azurmendi 1995) hitzaurrean luze eta zabal jorratu zuen auzia. Bere ustez, “hastapenetan bertan egon da gure madarikazioa” (*ibid.*: 23). Horregatik, Mendebaldeko kulturaren sustraietara joz, Greziatik Modernitatera emakume figurak ze bilakaera izan duen azaldu zuen. Azterketa zehatzago bat ere egin zuen. “Bertsolaritzaren kontzeptuaren bila” (Azurmendi 1983) artikuluan emakumeak bertsolaritzatik eta plaza publikotik kanporatuak izatearen zergatia aztertu zuen: “XVIgn. mendean hori egiten zuten guztiak emakumeak baziren eta XVIIIgn. mendean denak gizonak non dago haustura?” (*ibid.*: 70). Erantzuna oso argi ez duela aitortuta, Trentoko Kontzilioan (1545-1563) adostutako asmo “zuzentzaileak” eragin zuzena izan zuela ondorioztatu zuen. Jone Miren Hernandezek (2014), “Joxe Azurmendiren teoria zalantzan jarri gabe” (*ibid.*: 141), bestelako arrazoibide batzuen bidez osatu du azalpen hori.

Analisiaz gain, emakumearen subordinazioaren salaketa solteren bat ere egin izan du. Adibidez, emakumeak objektu hutsera murriztea egotzi zion Miranderi: “Giza saldoak «bera bezalakoak» egiten gaitu eta «bera bezalakoak» izatera behartzen gaitu, Mirandek saminki salatu duenez. (...) objektu bezala tratatuko gaitu, ez pertsona bezala. Baina nobelako gizonak horixe bera egiten du Isabelekin eta Theresarekin” (MIK: 47). Theresak nobelan zuen posizioa “harrigarri” eta “beldurgarria” begitantzen zitzaion: “Funtsean planteamendutik kanpora dago. Gizonaren «eskubide» bat dirudi eta ez gehiago” (*ibid.*: 46).

Areago joanez, zuzen edo zeharka, aipamen horietan oinarrizko kritika bat ere egin izan dio feminismoari berari: dena ez da kulturala; patriarkatua gainditu nahi bada, ezin

da biologiaren eta naturaren eragina gutxietsi. Urteek aurrera egin ahala tonua moldatzen eta goxatzen badu ere, kritika hori berretsi egiten du gizabereari lotutako hiru lanetan (GAH, GBG, GKO). *Gizabere kooperatiboaz* lanaren aurkezpenean nahiko argi sintetizatu zuen bere posizioa:

Zer da gizona, arra, abere gisa? Edo zer da emakumea, emea, abere gisa? Zer da eboluzioak gizon edo emakume gisa moldatuta dagoena? Hori galdetu gabe ezin dugu eztabaidatu emakumeari eta gizonari buruz, eta bien arteko harremanei buruz. Eta ez da gure prehistorian geratzeko; alegia, biologiak orain arte finkatu duenean geratzeko. Baina bai gure proiektuetan eta gure utopian (...) kontuan hartu behar dugulako gure bilakaera naturalak eman dizkigun posibilitateak eta eman dizkigun inposibilitateak. (...) Gure inposibilitateak ere, biologiak jarri dizkigunak, gainditzeko daude. Ez erabat, ez gara inoiz izango zaldiak, baina gainditzeko daude. Edo, gutxienez, inposibilitate batzuk gainditzen ahalegindu beharko genuke (espero dut feminismoak-eta egingo duzuela hori), baina beti kontuan edukiz biologiak ezarrita daukana gainditzeak ze kostu izango duen. Beraz, utopiak ere errealismo handi batekin jokatu behar du. (Azurmendi 2016c)

Ilido horretan, bere azkenetako elkarrizketa batean, diferentzia naturalak, ukatu baino, aintzat hartzeko deia egiten zuen zeharka (Azurmendi 2020: 31). Betiere, honakoa gehituz: “Baina ez naiz inor feministei lezioak emateko” (*ibid.*).

Bestalde, “feminismo batek” nazioa eta hizkuntza lotzeko moduarekin bere ezadostasuna agertu zuen. Zehazki, subordinazioa ulertu eta teorizatzeko moduetan eztabaidatu zuen Goikoetxearekin (HNE: 59-66). IV. blokean azaldu eta landuko ditugu kritika horiek.

Azkenik, 56ko Belaunaldiaz eta Txillardegiz idatzitako artikuluan feminismoaren inguruko gogoeta luzea egin zuen Azurmendik (2019). Bertan euskalgintzaren eta feminismoaren arteko analogia egiten zuen. Bere ustez, bata zein bestea ez dira axaleko mugimenduak. Kontrara, belaunaldi osoak astindu dituzten uhinak dira, aintzat hartu, balioan jarri eta aztertu beharreko hautu irmoak: “Euskararen kausa edo feminismoarena ez dira absolutuak eta haienganako eraspina ez erlijio fanatiko bat. Baina bai kolektibo baten hautu justifikatuak eta konpromiso sendoak, ez modako afizioak soil” (*ibid.*: 7-8). Bide batez, hautu sendoak izateak ez du esan nahi sinpleak

direnik. Aberatsak dira, ertz eta ñabardura ugari dituztenak, osotasun baten baitan ulertu behar direnak:

bulkada idealista sozialak dira, ez monotematikoak, ez monolitikoak. Asko sinplifikatuz, euskararen hautua edo feminismoarena deritzeguna, ertz asko duten hautu konplexuak izaten dira beti: askatasunaren, justiziaren, berdintasunaren aldeko borrokak barnebiltzen dituztenak. Harremantasun gurutzatuen unibertso bat. (*ibid.*: 7-8)

Hautu eta osotasun hori ez da dogmatikoa, ordea. Oinarri erlatiboen gainean sostengatzen denez, etengabe aldeztu, argitu eta sakondu egin behar da, kritikoki:

hautuok arrazoizkoak baitira, ezin izaten dira behin egindako hautuan egonean egon gelditu. Hautu jarraituki landua da. Hala ikusten dugu hasierako hautuaren arrazoizkoa kuestionatuz, defendatuz, argituz, sendotuz jarraitzen dela, hizkuntzaren filosofiak ikasiz, estrukturalismoa aztertuz, atzerriko esperientziak begiratzuz, edo beste hizkuntzetatik oinarrizko gogaieren itzulpenak eginez (A. Davis, J. Butler, S. Federici). (*ibid.*: 8)

Beraz, ez da modazko afizio soila. Hautu eta konpromiso sendo, konplexu bezain aberatsa da feminismoa ere, etengabe landu, aztertu eta garatu beharrekoa. Azurmendik azpimarratuko duenez, korrante eta autore oro bezala, gure mundu eta esperientzietatik pentsatu beharrekoa:

gure obligazioa da mundua gure esperientzietatik pentsatzea. Gai berari buruz, guk gure gogoeta garatu behar dugu. Feminismoari buruz, berdin, Judith Butler irakurriz, laguntza bezala, baina geure esperientzietatik pentsatuz. Hura kopiatzen ari baldin bagara, hanka sartzen ari gara. Geure esperientzietatik pentsatu behar dugu, hark bere esperientzietatik pentsatu duelako mundua. (Azurmendi 2016a)

Ondorioz, feminismoa Azurmendiren obran ez da zentrala, baina ez du inondik inora gutxietsi edo baztertzen. Deskubritu(arazi) ahala zuzenean edo zeharka hainbat aipu egiten ditu, baita zenbait kritika ere. Edozein kasutan, bereziki azken urteetan, belarriak irekita eta ikasteko prest agertu da.

5. Etena dago eta segida dago

*berriz ere egia da asko ez ditugula ulertzen, baina (...):
mila koloretako, «gazteak harritzekoak datoz» berriro...*

(OGE: 158)

Osotasun baten baitan ulertu behar diren hautu sendo eta konplexuak izanik, batetik besterako urratsa ez da azaleko aldaketa. Ez da nahikoa analogia soil bat egitea, ezta bi ardatzak elkarrengana gehitzea ere. Hautua aldatzean horiei zentzua ematen dien balio sistema osoa dago auzitan: “Euskaltasuna arrazan datzala, edo euskarari datzala, edo ez dakit zer antipatriarkaletan datzala, ez da iritzi kontua soilik: balioak eta munduaren ikuspegia daude jokoan” (Azurmendi 2019: 5).

Hor hainbat korapilo sortzen dira: balio eta mundu ikuspegi horiek josi ote daitezke? Alaitz Aizpuruk ezin argiago planteatzen ditu auziak:

Batu al daitezke bi ahaleginak? Bataren alde egitea bestearren kontra egitea al da? Uztargarri al dira? Zenbateraino? Zein dira bata eta besteak egin beharko lituzketen kontzesioak? Prest al gaude horretarako? Nahi al ditugu uztartu? Euren kabuz egingo al dute topo? Ala lagundu egin behar zaie? Gurea bezalako herri batentzat ez al da luxu handiegia bakoitza bere aldetik aritzea? Ez al gara pobreegi horretarako? Herri gisa, ez al zaigu derrigorrezko ariketa hori? Ez al dute biek elkarren beharra? Zer euskal pentsamenduz eta zer feminismoz ariko ginateke bestela? Bi askapen mugimenduren uztarketa eza ez al zaigu garesti eta arriskutsuegi? Kidetasun horretatik ez bada, nola eraiki gaurko gogoeta eta praktika eraldatzailea?... (Aizpuru 2021: 464-465)

Ez da xamurra galdera horiei erantzuten. Gure kasuan, honakoa da lan honen hipotesi nagusia: euskalgintzaren (gure kasuan, Azurmendiren) eta feminismoen ideia, balio-sistema eta mundu ikuskerak ez dira hain ezberdinak, elkar elikatu dezakete.

Azurmendik ere hala iradokitzen du zeharka. Bere ustez, belaunaldi artean ez da eten erabatekorik izaten. Esaterako, gerraosteko belaunaldia aurreko belaunaldiarekiko oso kritikoa bazen ere, zorduna ere bazen: “Gerraosteko belaunaldian aurkitzen den ideia eta asmo asko, gerra aurreko Azkue, Campion, Arana Goirengan esku beteka aurkitzen da: euskara kulturara jaso beharra, batuaren premia, etab.” (Azurmendi 2019: 7). Hala

ere, gerraosteko belaunaldiak gerra aurrekoari kritika garrantza egiten diola sumatzen du, “lotsagaberiaraino” (*ibid.*). 56ko Belaunaldiaren eta gerraosteko belaunaldiaren artean ere erabateko etena baino eraldaketa dago. Horren erakusle honakoa: Azurmendik *Zer dugu Orixeren kontra* ez ezik *Zer dugu Orixeren alde* ere idatzi zuen.

Azurmendiren ustez, egun ere antzerakoa da egoera. *Jakin*eko lagina bera aztertuta, azken urteotako bilakaeran bikain adierazten da belaunaldi arteko aldaketa hori. Alabaina, bere ustez etena ez ezik segida ere badago hor ere:

Halako uhin bat aurreko balio sistemarekin etena bezala altxatzen da. Etena, alabaina, segida bat izaten da nolabait une berean. JAKINen kasu txikian horrek begi-bistakoa ematen du JAKIN zaharra eta berria eta Jakinlari zaharrak eta berriak alderatuz gero. Etena dago eta segida dago. (*ibid.*: 7)

Batetik, etena dago, ezinbestean. Belaunaldi bakoitzak bere egoera, marko eta erreferentzien arabera ulertzen du mundua. Ondorioz, aurreko belaunaldikoentzat “ez da beti samurra egungo gaiak eta arrazoibideak segitzea. XX. mendeko 60 edo 70eko hamarkadetatik hona testuingurua zeharo aldatu da, analisi moduak eta diskurtsoa markatzen duten hitzak ere bai” (HNE: 95). Bereziki tresneria eta hizkera filosofikoa sumatzen ditu aldatuta. Beraz, gaiak, iturriak, arrazoibideak, diskurtsoak, terminologia, hizkera... arrotzak suertatzen zaizkio hein batean. Hor eten bat dago.

Bestetik, segida dago. Adibidez, belaunaldi gazteagoak ere Modernitatearekin elkarriketa kritikoan dabilta, beraiek bezalaxe: “Atentzioa ematen du nola autore berri-berriekin elikatzen den gogoeta kritikoa: kritikoa hain zuzen gure egoerarekin eta modernitatearekin aldi berean. Oraindik modernoak eta modernoegiak garela ote da orain problema?” (Azurmendi 2010: 30). Bistan denez, autore berri-berriekin bada ere, aurrekoen arazo gaztetua lantzen ari dira.

Hortaz, kasu honetan ere erabateko etena baino segida dago. Zenbatekoa da etena eta zenbatekoa segida, ordea? Artikulatzeko modukoak ote dira? Zenbateraino? Aizpururen galderak gogora datozkigu beste behin. Aizpuruk berak esaten duen bezala, guk eraikitzen eta asmatzen ditugun zubien araberako gertutasun edo urruntasuna izango dute:

Paradigma aldaketa handi eta sakon bereko aldarriak dira biak [kasu honetan Azurmendi eta Beauvoir]. Oso gertu daude izatez. Edo oso urrun. Elkarrengandik guk, ondorengook, nahiko dugun eta asmatzen dugun bezain hurren ala gertu. Eraikiko ditugun zubien arabera distantzian. (Aizpuru 2021: 467)

Zubi horien eraikuntzan sakondu eta distantziak murriztea izan da, hain zuzen, lan honetako erronka nagusia.

Haatik, zubigintza horri zenbait ñabardura egin behar zaizkio. Izan ere, zubigintza hori, belaunaldi artekoaz bainoago, garai arteko bezala ulertu behar da. Hasteko, belaunaldiak zentzu plural eta gatazkatsuan ulertu behar dira. Halaber, bi uhin horiek ez dira belaunaldi bakoitzari dagozkionak, zentzu hertsia eta biologikoan ulertuta. 56koa, adibidez, belaunaldi biologiko ezberdinetako kideek osatzen dute:

gerraondoko hasiera berria esaten denean, ez da belaunaldi berria ulertu behar. Berria denbora da, egoera. Eta «berriaren» esanahi konplexuan hori ere. Oroitzen naiz Ricardo Arregi nolako estuasunean aurkitzen zen «gazteria berriaren» analisia egiten hasi zenean: gazte asko zaharrak ziren! (OGE: 26)

Eta zahar asko gazteak! Adina baino egoera eta horrekiko posizioa ziren gaztetasuna edo zahartasuna definitzen zutenak. Egoerari zegokionean, berriz, ez zegoen erabateko eten eta hasierarik, dena nahasian eta gatazkan jazo zen: “Dena da berria, baina mundu zahar, berri eta berri-berri diferenteak dabilta batera nahasian” (*ibid.*: 25).

Egun ere beste horrenbeste. Esaterako, Azurmendi belaunaldi zaharrea kokatzen dugu 1941ean jaiota; Beauvoir (1908-1986), berriz, belaunaldi paretsuan edo berrian, 33 urte lehenago jaiotatik; Haraway (1944), berriz, berri berrian, Azurmendi baino hiru urte eskas gazteagoa bada ere. Butler (1956) ere bai, tartea 15 urtekoa baino ez izanagatik. Kontrara, egun ere gazte asko “zaharrak” dira. Beraz, ez genuke belaunaldi artean adinaren arabera mailaketa lineal eta hertsia egin nahi. 56an ere bazeuden feministak, egun ere badaude euskaltzaleak. Bidenabar, bazeuden eta badaude batzuekin zein besteekin talkan ari ziren eta diren marxistak ere. Eta, noski, horien arteko artikulazio konplexuak.

Kasu honetan, beraz, feminismoak hartu duen erdigunea eta horrek sortutako egoera da berria. Zahar eta berri nahasietako hasiera berri honetan, talka, belaunaldi biologikoen artekoa baino, uhin, hautu eta mundu ikuspegi ezberdinen artekoa da. Horrekiko kokapenaren arabera dira autore eta belaunaldiak “gazteagoak” edo “zaharragoak”. Hala izanik, Azurmendiren obra ez dela hain “zaharra” eta are gehiago “gaztetu” daitekeela frogatzen saiatuko gara. Esan nahi baita, jokaleku berrira ere egokitu daitekeela eta bertan ere ekarpena egin dezakeela. Eten eta segidekin, erabateko haustura baino eraldaketa dago.

6. Elkarrizketan egindako ibilbidea

Eten eta segida horietatik abiatuta, zubien eraikuntzan zenbait urrats egin dira. Bide horretan, Agirre, Aizpuru eta Eskisabel aitzindariak izan dira. Azurmendiri berari egindako elkarrizketetako galderetan (Azurmendi 2016, 2017), artikuluetan (Aizpuru 2019, Aizpuru 2021, Eskisabel 2021) edota liburuetan (Agirre eta Eskisabel 2019), etengabe egon da presente bi uhin horiek uztartzeko saiakera. Hala, gure ikergairako pista ederrak iradoki dituzte.

Aizpuruk, adibidez, argi eta irmo baiesten du emakumearen eta euskaldunaren bestetasuna ulertzerakoan batzuen zein besteen markoak erkatzeko aukera:

Simone de Beauvoirren «Emakume ez da jaiotzen, egin egiten da» eta Bestetasunaren teorizazioa, eta Azurmendiren belaunaldikoen «Euskalduna ez da jaiotzen, egin egiten da» eta Bestetasunaren teorizazioa oinarri filosofiko berberen gainean daude eraikita. Zimentarri bertsuetan hartu dute indarra, eta oinarritu dira. (Aizpuru 2021: 466)

Bide batez, bestetasun azpiratzaile horren aurrean egindako ahaleginak ere parekatu egiten ditu: “Beauvoirrek emakumearentzat aipatzen zuen «azalberritu eta beretzako arropak taxutu beharrak» Azurmendi bere lanean euskaldunontzako egiten ahalegindu den gure neurriko azal eta arropen patroia bera du” (Aizpuru 2021: 467). Beraz, emakumearen eta euskaldunaren bestetasuna ulertu eta horri aurre egiteko teorizazio, zume eta patroia antzekoak identifikatzen ditu. Hala nola, ontologian, epistemologian eta moralean.

Zimentarri horiek ikertuz, Agirrek Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoa topatzen du segida. Bere ustez, Azurmendiren belaun abertzale berriak Modernitateko zutarri esentzialista eta absolutistak pitzatu izanak eskaini zuen feminismoan sakontzeko aukera: “Hor badago esentzialisismoaren aurkako borroka bat, erlatibismoaren aldekoa, eta, urte gutxira, abertzaletasun berri horrek baimenduko du, adibidez, ateak irekitzea feminismoari, Iparraldean” (Ugarte 2023).

Eskisabelek, berriz, Azurmendiren subjektu ereduak ikusten ditu dialogorako hari muturrak. Batetik, aberetasunaren azpimarra jartzen du balioan, gogoaren eta gorputza arteko dualismoa hausten duelako:

Azurmendirentzat aberea da muinean gizakia, hori du ezaugarri behinena. Aberetasunak ematen dio taldekoitasuna, kooperaziorako gaitasuna, eta aberetasunak ematen dizkio, halaber, hiztuntasuna eta razionaltasun gisa ulertzen den adimena. Hau da, banaezinak dira aberetasuna eta razionaltasuna. Bat dira. Ez da dualismorik. Are eta gutxiago hierarkiarik. (Eskisabel 2021: 382)

Dualismo hori hautsita, feminismoak bezalaxe gorputzasuna jartzen du erdigunean: “humanoon gorputzasuna azpimarratu eta erdigunera ekarri duen teoria feminista oparoaren doinua sumatu dezakegu Azurmendiren gizaberean” (*ibid.*).

Gizaberetxo gorputzdu horretatik abiatuta, bi bide iradokitzen ditu. Batetik, Azurmendiren gizabere hiztun taldekoien eta Butlerrek gorputz performatiboaren arteko loturak ehuntzea: “niri bereziki iradokitzaila egiten zait Azurmendiren abere hiztun eta taldekoi horren eta Judith Butlerren gorputz performatzailearen arteko elkarrizketa, zeinak etengabeko performance horretan eraikitzen duen bere izatea, dena: gizatasuna” (*ibid.*: 382-383).

Bestetik, taldean eta elkarrekintzan egiten nahiz haragiztatzen den subjektua izaki, zaugarritasunaren eta zaintzaren aldarriarekin lotzen du gizabere kooperatiboa:

iradokitzaila zait baita ere Butlerrek berak, edota Paul B. Preciadok, modernitateko gizon jainkotu autonomo eta autoaskiaren eredu suntsitzaileari aurre eginez azpimarratutako sortzeko zaugarritasuna nola lotzen den Azurmendiren gizabere kooperatiboarekin. Nola lotzen den ideia hori zaintzaren utopiarekin. (*ibid.*: 383)

Kongresu horretan bertan, hain justu, zaugarritasunaren, interdependentziaren eta erantzukizunaren bueltan elkarrizketan jartzen saiatu ginen (Urdangarin 2021b).

Horrez gain, gizabereari lotutako beste zenbait bide ere iradoki dira. H. Azurmendik Joxe Azurmendiren gizaberea biologiaren filosofia jakin batetik garatzen ari diren bizitzaren eta autonomiaren ulerkerarekin lotzeko aukera proposatu zuen, hori ikertzeko gonbita eginez:

Azurmendiren ikuspegi horrek [konstituzio irekiko aberea] lotura zuzena du 70eko hamarkadan Biologiaren Filosofian sortu zen proposamen teoriko batekin. Humberto Maturanak eta Francisco Varelak bizitza autopoiesis legez ulertzea proposatu zuten, autonomia biologikoaren auzia mahai gainean jarritz. (...) Ikuspegi horrek Azurmendiren gizaberearekin zenbaterainoko lotura duen ikertu beharreko bidea da oraindik, baina ikuspegien antzekotasuna bistakoa da. (Azurmendi H. 2019: 119)

Materialismo berriak pentsatu nahian antzeko markotik ari dira hainbat pentsalari feminista.

Azkenik, ekologismoarekin lotzeko aukera ere eskaintzen du gizaberearen kontzeptuak: “feminismoarekin bezalatsu, Azurmendiren gizabereak eta berekin duen gizatasunaren, naturaren eta munduaren ulerkerak ekologismoarekiko zubiak eraikitzeke ere hainbat aukera eskaintzen ditu” (Aizpuru 2021: 467). Bide horretan sakonduz, Bakarne Altonagak gizakien eta animalien arteko harremanak ikuspegi ekologistatik birpentsatzeko abiapuntu bezala aipatzen du Azurmendiren gizabere kontzeptua, ondoren Rosi Braidotti eta Harawayren eskutik sakonduz (Altonaga 2012).

Izan da zubiak baino hausturak identifikatu dituenik ere. Zenbaitek nazioaren eta subalternitatearen bueltan Goikoetxearekin izandako eztabaida mugarriztat jotzen dute. Ignazio Aiestaranek, esaterako, honela interpretatzen du Azurmendiren posizioa:

Azurmendik azaltzen digu nola diluitzen den egungo ezker (arazoa ez da bakarrik euskaldunen artean jazotzen; fenomeno zabalagoa da). Kapitalari aurre egiten ez dion ezker berriaren epifenomenoa dela esan genezake. Izan ere, ortzadarraren estrategia politikoa dela kausa, ezker berriaren populismo post-modernoak kritikatzera helduko da Azurmendi, modako korrante hori aniztasunaren idealismo platonikoa baizik ez delako. (Aiestaran 2021: 369)

Goikoetxearekin izandako eztabaidako pasarte bat aipatuz, honakoa gehitzen du: “Azurmendiren kritikan, materialismorik gabeko bizantinismo postmoderno horrek ez du deus zedarritzen, eta ez du mesederik egiten, ez arlo sozialean, ez eremu politikoan” (*ibid.*).

Horrenbestez, jada egin da ibilbidetxo bat. Dialogorako hiru hari mutur nagusi identifikatzen dituzte aipatutako autoreek: batetik, euskaldunen eta emakumeen bestetasuna ulertzeko markoa eta horren aurrean hartutako posizioa; bestetik, Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoa; azkenik, gizabere txo kooperatiboaren eskutik subjektua ulertzeko modua. Azken horren baitan, berriz, beste lau elkarrizketa gai topatu dira: gogoia eta gorputzaren arteko dualismoaren haustura, aberetasunaren eskutik gorputz zaurgarria erdigunean jarri izana, bere izaera hiztun eta taldekoiak performatibitatearekin duen lotura eta ekologismotik gizaki eta animalien arteko erlazioak birpentsatzeko aukera.

7. Elkarrizketarako gaia eta galderak: subjektu eredia

Hortik abiatuta, ze gairen bueltan jarriko ditugu Azurmendi eta feminismoak elkarrizketan? Gure kasuan, Azurmendiren subjektu eredia izango da elkarrizketarako ubide nagusia. Beste hainbat gai ere izan zitezkeen: epistemologia ulertzeko era dekoloniala, euskalduntasunaren eta emakumetasunaren arteko loturak zein ezberdintasunak... dena lantzea ezinezkoa denez, subjektu eredia hartuko dugu ardatz. Hortik abiatuta, aipatutako gaiak eta bestelakoak ere jorratuko dira zeharka, baina gizaberearen argitan.

Bi arrazoi ditugu subjektuaren auziari lehentasunez heltzeko. Batetik, gizaberea bere obran zehar-lerroa da. 40tik gora liburutatik 3tan (GHD, GBG, GKO) heldu dio zuzenean, baina gainontzeko guztietan ere presente dago. Nazioaz, epistemologiaz edota moralaz aritu, gizaberearen kontzeptua da bere argudiaketen oinarri funtsezkoetakoa, auresuposizio moduan bada ere. Sistema filosofiko itxi eta oso bat egituratu ez badu ere, puskaka osatutako bere obrari koherentzia eta bateratasuna ematen dion kontzeptu nagusietakoa da. Hala dio H. Azurmendik ere: “Esan liteke Azurmendiren obra

osoa ezaugarritzen dutela gizaberea –konstituzio irekiko abere hori– zer den eta hobeto nola bizi daitekeen galderek; eta erantzunak garai eta leku konkretuari lotuta ematen dituela” (Azurmendi H. 2019: III). Horren erakusle, bere tesian Azurmendiren nazio kulturala ulertzeko gizaberearen nondik norakoak azaldu zituen lehen eta behin (*ibid.*: 117-136).

Joxe Azurmendik ere hala baieztatzen du askotan. Batetik, behin eta berriz errepikatzen dituen ideien artean aipatzen du. Azurmendiren ustez, hitz eta erreferentzia ezberdinen bidez bada ere, oinarrizko intuizio batzuk garatzen aritzen da etengabe: “Askotan, beti ideia berak errepikatzen ari naizela, daukat irudipena” (BKT: 6). Era adierazgarrian, gizaberearen aldarria kokatzen du hasieratik “errepikatzen ari den ideia” horien artean: “Idazten hasi nintzenerako jada paperetan kontzientzien kontrolaren gaia dago (...); gizaberearen errebindikazioa protesta bat zen gure kontzientzia –hezkuntza– manipulazioaren aurka” (*ibid.*: 6-7).

Bestetik, ideia horri izaera zutabegilea aitortzen dio maiz. Esate baterako, bere irudiko nazioari buruzko ikuspegi orok hor hartzen du oin, antropologia jakin bat aurreuposatuz eraikitzen baitira guztiak:

Nazioa zer den, batetik gizabanakoa eta bestetik gizadia zer diren aldi berean pentsatuz, pentsatzen da (abertzaletasunak ez du aberria soil pentsatzen: aberriaren kontzeptuan, gizon-emakumean eta komunitatearen, komunitate ezberdinen eta gizadiaren, komunitateen arteko harremanen antolaketaren, azken finean giza historiako idealen pentsakera osoa konprometitzen du, mundu-ikuskerara osoa globalki. Horregatik daude abertzaletasun –nazionalismo– hain desberdinak). (HUM 185)

Bere kasuan ere, gizabanakoaren eta gizadiaren bueltako meditazioaren eskutik pentsatu du nazioa, eta alderantziz⁸. Ezin dira bata eta bestea bereizi.

⁸ Adibidez, nazioari buruzko *Euskaldunak eta espainolak* lana espresuki lotzen du gizaberearen bueltako lanekin. Zehazki, gizaberearen inguruko gogoetak naziora zabaltzea izan omen zen bere ahalegina: “Liburu hau [*Espainolak eta euskaldunak*], *Gizona abere hutsa da* eta *Gizaberearen bakeak eta gerlak* beharbada irakurle atentu batek elkarikusia badutela somatuko du. Gizona aberearen gogoetak norbakoitza askatu nahi du hain zuzen ere kate pertsonal, moral, izpiritual hauetatik. (...) Eta liburu honekin ere gauza bera, baina komunitate mailan” (Azurmendi 1993: 19-20).

Komunitateaz eta nazioaz ez ezik, beste hainbat gaien inguruan ere hortik abiatuta hausnartu du. Esaterako, bakegintzaren eta biolentziaren inguruan. Era oso esanguratsuan, *Euskal Herria krisian* lana bi antropologia ereduen arteko talkatik abiatzen du. Esaldi honekin hasten du liburua: “Aspaldian dakigu, tximuaren kumea dela gizakia” (EHK: 7). Hala den neurrian, naturaren produktua den animaliatxoa da: “Gaur bertan ere nabari du gizakiak, eboluzio korapilatsu horrexen fruitu dena, bere ohituretan (etikan), politikan, inguruaren usnaketan (zientzian, etab.), bere portaera guztian. Animaliatxo bat da funtsean. Naturaren produktua” (*ibid.*). Horren aurrean, Mendebaldeko gizajainkoa kontrajartzen du: “mendebaleko kulturaren badakigu, gizadiaren lehen arbaso komunak Adan eta Eba izan zirela. (...) mendebalean kristauak gara. Zeruaren produktuak” (*ibid.*). Bi eredu horien arteko talkan, bere ustez gizabereak garela onartzea da bakegintzan aritzeko oinarria.

Beraz, gizaberea zehar-lerroa da Azurmendiren obran. Beren-beregi jorratzen duen lanetan ez ezik, zeharka lan orotan ere agertzen da. Aberetxo horren tasun eta kerien argitan josten ditu gai ezberdinekiko gogoeta, kritika eta proposamenak: bakea, biolentzia, nazioa, razionaltasuna, hizkuntza, identitatea, askatasuna, iraultza, erantzukizuna, bizi zentzua... Hala ere, Azurmendiren obraren ikerketetan behar baino oihartzun txikiagoa izan duelakoan gaude. Horren aurrean, Azurmendiren obraren ikerketan sakontzeko funtsezkotzat jotzen dugu bere gizabere(txo)a propioki ikertzea.

Gainera, egungo testuinguruan premiazkoa da auziari heltzea. Azurmendik behin eta berriz errepikatzen duenez, krisi garaietan filosofia antropologizatu egiten da:

gizarteak krisian jausten direnean, filosofia ere zerutik lurrera jausi ohi dela. Filosofia antropologizatu egiten dela. Hala gertatu zen Polis grekoaren krisialdikoan Sokrates eta sofistekin, Inperio erromatarren krisian San Agustinekin, Erdi Aroaren krisian Errenazimentuko humanistekin, etc. Etxapea hondatu zaionean, gizon-emakumeak bere buruarekin topo egiten dizu nonbait, eta bere buruaren korapiloekin. (Azurmendi 1999b: 25)

Horri lotuta, Modernitateko ziurtasunak abaildu ahala subjektuaren eta bere gabetasunaren gaia mende berriko gogoeta gai nagusietakoa izatea aurreikusten zuen

Azurmendik: “etorkizunean gogoetagai edo ikergai handi bat subjektua izango du; edo subjektugabetasuna, postmodernia, nahiago bada” (Azurmendi 2001: 89).

Errealitateak halaxe berretsi du. Izan ere, egun ere krisia ari du nonahi, etxapea itukinez beteta dago. Hori zen ikerketa hau egiteko abiapuntuetako bat eta lau urte pasatxo hauetan krisi horiek biderkatu baino ez dira egin: bi urtetik gorako izurria, gerra Europaren bihotzean, genozidioa Palestinan, krisi ekologikoaren adierazpide bortitzak, hornikuntza katean etenak, bizigaien sekulako garestitzea, osasun mentalean ezinak... Izurri, lehorte, sute edo gose forman, zibilizazio krisiaren zantzuak gero eta nabarmenagoak dira, baita hortik salbu geundela uste genuen lehen mundutarron artean ere. Etxapea hondatuta, ziurgabetasunez eta zalantzas blai, gure buru eta korapiloekin egin dugu topo: nor naiz ni eta nor gara gu, hil diren milaka herrikiderik gabe? Nor naiz ni eta nor gara gu, gu egiten gintuzten/gaituzten egitura, mito edota zerumugak auzitan jarri diren honetan?

Galdera larri horiek eragindako zauriak goxatzeko lanak ditugu denok. Kotsentsu bakarra honakoa da: orain arte emandako erantzun nagusiek ez dute balio; ezta hegemonikoa izan den norbanako buruaskiaren ereduak ere. Beraz, nola birpentsatu daiteke subjektu ereduaren denon bizitzak bizigarriak izan daitezen?

Oinarrizko galdera eta kezka horrek bultzatuta, honako ikerketa galderak proposatzen ditugu: bestelako testuinguru eta krisiei erantzunez formulatua izan bazen ere, Azurmendiren erantzunak, oro har, eta gizabere kooperatiboa, zehazki, baliagarriak al dira egun? Azurmendiren gizabere kooperatiboaren eta feminismoak mahai gainean jarritako subjektu zaugarri eta inter-/eko-dependenteen artean ba al dago loturarik? Egotekotan, feminismoaren baitako ze autore edo korronterekin eta ze ideia, iturri edota kontzepturen bueltan egon daiteke?

Galdera horietatik abiatuta, Azurmendik eta zenbait autore feministek bide horretan egiten duten ekarpena eta bien arteko loturak ikertuko ditugu lan honetan.

8. Hutsuneak, helburuak eta hipotesiak

Behin lehen hurbilpena eginda eta galderak mahai gainean jarrita, hutsuneak, helburuak eta hipotesiak zehazteko tenorean gaude.

a) Hutsuneak

Gure ustez, hiru hutsune nagusitatik abiatzen gara.

Lehenik eta behin, Azurmendiren obraren inguruan hutsune orokorra dago. Azken hamarkadetan Euskal Herriko saiakeragile eta filosofo nagusietakoa izanagatik, behar baino oihartzun urriagoa izan du bere obrak. Hori gutxi ez, eta Batxilergoan eta unibertsitatean ia ez da aipatu ere egiten. Gainera, bere obra oso gutxi ikertu da sistematikoki, nola nazioartean, hala Euskal Herrian bertan ere.

Hortik abiatuta, Azurmendiren obraren ikerketan aurrera urrats esanguratsuak egin dira azken urteotan. Aurreko hamarraldian hainbat lan egin dira bere lana ezagutarazteko: Jakinek bere obra osoa digitalizatu zuen; Aizpuru eta Andoni Olariagak “Joxe Azurmendiren lana eta pentsamendua” goiburupean UEUko ikastaroa antolatu zuten 2011n; Olariagak, Jon Jimenezek eta Jesus Mari Intxauspek bakarka eta elkarrekin artikulu zabalak ondu zituzten bere pentsamendua laburtuz (Olariaga 2012; Jimenez, Olariaga 2010; Intxauspe, Jimenez eta Olariaga 2010)... Horietan, zegamarraren pentsamendua ezagutaraztea edo bere ideia zehatz batzuk eztabaidatzea izan da asmoa. Bi ildoak uztartuz, azpimarratzekoa da Hegats literatura aldizkariak Azurmendiren bueltan argitaratutako lan monografikoa (HHAA 2010).

Lan horri segida emanez, azken urteotan ikerketa lerro sistematikoago bat abiatu da. Zentzu horretan, lau mugarri izan dira. Hasteko, Azurmendi erreferentzia gisa hartutako bi doktore tesi osatu dira: 2017an Olariagak erlatibismoari buruzko doktore tesia ondu zuen (Olariaga 2017), Joseph Margolisekin batera Azurmendi iturri nagusi bezala hartuta; 2019an, berriz, H. Azurmendik *Nazionalismo Ikerketen argitan Azurmendiren nazio kulturala aztertuz* doktore tesia egin zuen (Azurmendi H. 2019). Bigarrenik, 2019an bertan Joxe Azurmendi Katedra sortu zen. Katedra horren babes eta finantzaketari esker

osatu da honako tesia eta beste hainbat master amaierako lan. Bide batez, horri esker antolatu zen Azurmendiren obraren bueltako irakurle taldea. Hirugarrenik, Katedrak Jakin eta EHUren laguntzaz *Euskal pentsamenduaren ur-jauzia* kongresua antolatu zuen. Gaika sailkatuta, hamarnaka hizlarik Azurmendiren obra ertz ugaritatik irakurri, lurreratu eta aberastu zuten. Ekarpen horiek denak *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua* (Eizagirre eta Zabaleta 2021) liburuan bildu zituzten. Azkenik eta laugarrenik, Bigarren Hezkuntzan eta Unibertsitatean sakonago lantzeko zumeak jartzen ari dira. Besteak beste, curriculumean txertatu da, bere pentsamendua Bigarren Hezkuntzan lantzeko proposamen didaktikoa egin da (Urdangarin 2017) eta *Ikusgela* proiektuaren baitan berari buruzko eduki pedagogikoa argitaratu da (Ikusgela 2023). Alabaina, asko dago egiteke oraindik.

Bigarrenik, gizaberearen kontzeptua, zeharka askotan aipatu bada ere, beren-beregi behar baino gutxiago ikertu da. Lehen aipaturiko Kongresuan eta liburuan atal oso bat eskaini zitzaion eta hainbat ekarpen egin ziren: Jon Umerezek (2021) soziobiologiaren eztabaidaren testuinguruan kokatu zuen; Etxeberria eta Juan Ignacio Pérezek (2021) gizaberearen oinarri biologiko eta ebolutiboak aztertu zituzten; Fito Rodriguezek (2021) agresibitate naturalaren eta bortxaren auziari heldu zion; Maitane Nerekan eta Itsaslora Yarzak (2021) heriotza eta suizidioa lantzeko helduleku hartu zuten; Markos Zapiainek (2021) bizitzaren zentzuarekin lotu zuen; Jon Mentxakatorrek (2021) Bitoriano Gandiaga eta Jon Miranderekin jarri zuen elkarrizketan; azkenik, Oxel Azkarate-Iturbe, Aitor Aritzeta eta Jose Ramon Vitoriak (2021) pertsona kooperatiboaren figura neurtzeko oinarri gisa hartu zuten. Bestela ere izan dira ekarpenak: Aiestaranek (2016), *Argia* aldizkarian argitaratutako artikulua batean, gizaberearen dimentsio kooperatiboa garatu zuen; H. Azurmendik, berriz, nazio kulturalaren oinarrien xerka, gizabereari atal oso bat eskaini zion tesian (2019: 117-136).

Bistakoa denez, ertz oso ezberdinetatik heldu zaio Azurmendiren gizabereari eta argazki zabal bezain aberatsa osatu da. Hala ere, pare bat hutsune identifikatu ditugu: batetik, dimentsio horiek bilduko dituen azterketa sistematikoa egitea falta da; bestetik, askotan gizaberea beste auzi edo autoreren bati heltzeko bitarteko bezala landu izan da,

ez era beregainean. Ondorioz, gizabere kontzeptua erdigunean kokatu eta era propioan aztertzea falta da.

Hirugarrenik, autore feministekin elkarrizketan jartzen duten zubiak gutxi dira oraindik. Esan dugun bezala, bidearen zati bat urratu dute jada Agirre, Aizpuru eta Eskisabelek. Gainera, bide horretan sakontzeko hari muturrak iradoki dituzte. Alabaina, funtsezkoa da elkargune horietan sakontzea.

b) Helburuak

Tesiko helburuak zehazterakoan hutsuneei erreparatzea ez da aski, ordea. Joxe Azurmendi Katedraren baitako tesia izanik, ezinbestekoa da Katedraren helburu nagusiak⁹ ere aintzat hartzea. Guk hiru azpimarratuko ditugu. Batetik, Azurmendi eta belaunaldikideen pentsamendua sistematikoki ikertzea: “Joxe Azurmendi Katedraren zereginen artean lehentasuna du Joxe Azurmendiren obra eta pentsamendua –eta baita 1956ko Belaunaldiko beste batzuen ere– ikertzea, ustiatzea eta transmititzea”. Bestetik, Azurmendiren lana etorkizunera begira aztertzea: “helburua ez da Joxe Azurmendi «jainkotzea» –ez pertsona gisa, ez intelektual gisa–, baizik eta etorkizunera begiratzea, bere lana abiapuntu hartuta eta aztertuz”. Azkenik, “pentsamendu garaikidea jorratzen duen erakundea” izanik, “euskal pentsamendua garatzen joatea”.

Hortaz, hutsune horiek kontuan izanik eta Joxe Azurmendi Katedraren helburuekin bat, guk honako hiru helburu nagusiak egozten dizkiogu ikerketari:

1) Lehenik eta behin, Azurmendiren gizaberea sistematikoki aztertzea, bere zenbait kontzepturekin josiz. Hala, Katedraren lehentasunari jarraiki, Azurmendiren obra eta pentsamendua sistematikoki ikertu, ustiatu eta transmitituko dugu.

2) Bigarrenik, Azurmendiren pentsamendua, oro har, eta gizaberea, zehazki, feminismoetatik mahai gainean jarritako subjektu ereduarekin elkarrizketan jartzea. Era

⁹ Hona hemen Joxe Azurmendi Katedraren helburuak: <https://www.ehu.eus/eu/web/joxe-azurmendi-katedra/katedraren-helburuak>

horretan, Katedraren asmoak geure eginez, Azurmendiren obra etorkizunera begira berrikusi, osatu eta sakonduko dugu.

3) Azkenik, bi helburu nagusi horiek gauzatu, indibiduo buruaskia kontzeptuaren kritika egin eta komunean den subjektu edo pertsonarako oinarri filosofikoa aberastu nahi da. Horrela, Katedrarekin bat, euskal pentsamendu garaikidea garatuko dugu.

c) Hipotesiak

Agirre, Aizpuru eta Eskisabelek mahai gainean jarritako hari muturrak aintzat hartuta, ikerketan honako hipotesi eta azpi-hipotesiak landuko ditugu:

1. *Azurmendiren obra, sistema itxia ez bada ere, era bateratuan ulertu daiteke. Zentzu horretan, gizaberea da bere obrari bateratasuna ematen dion giltzarrietako bat, subjektu eredu horren tasun eta keriak aintzat hartuz garatzen baititu bere kritika, gogoeta nahiz proposamenak.*

2. *Azurmendi eta feminismoen ideia, balio sistema eta mundu ikuskerak ez dira hain ezberdinak, elkar elikatu dezakete. Azurmendiren obran feminismoa, oro har, eta autore feministak, zehazki, ageriko erreferentzia ez badira ere, badago loturarik batak zein besteek mahai gainean jarritako mundu eta subjektu ikuskeren artean.*

3. *Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoan eta horren aurrean hartutako jarrera, posizio zein eskemetan balio eta mundu ikuskera uztargarriak josi dituzte Azurmendik eta zenbait autore feministek. Indibiduo razional eta buruaskian oinarritzen den subjektu eredu ez ezik, aurreuposizio nahiz dualismo modernoak ere auzitan jarri dituzte. Horren aurrean, bestelako fundamentuen bidez saiatu dira errealitatea pentsatzen.*

4. *Fundamentu erlatibo horietatik abiatuta, subjektu eredu bateragarriak eraiki dituzte Azurmendik eta zenbait autore feministek.*

Bateragarritasun hori, zehazki, honako azpi-hipotesien bidez balioztatzea espero da:

4.1. Gorpuztasunaren aldarrikapena eta horren aitzakian gogo / gorputza eta natura / kultura dualismoen haustura.

4.2. Subjektuaren izaera zaugarri eta inter-dependentea.

4.3. Subjektuaren izaera natural eta eko-dependentea.

4.4. Subjektuaren izaera hitun eta performatiboa.

5. Modernitatearen eta subjektuaren ulerkerak horren eskutik, *Azurmendik eta zenbait autore feministek iraultza eta burujabetza ulertzeko modu osagarriak garatu dituzte*. Zehazki, iraultza apala, burujabetzaren ulerkerak plurala eta norbanakoa eta komunitatea josteko modua dira zutoin nagusietakoak.

9. Lanaren metodologia eta egituraketa

Honakoa filosofiako lan bat izanik, metodologiari dagokionean lan bibliografikoa egin da bereziki. Horretarako, ikergaiaren parez pare jarriko ditugun bi iturriak ustiatu dira nagusiki. Alde batetik, Azurmendiren obra, bere osotasunean ulertuta: artikuluak, olerkiak, liburuak, elkarrizketak... Izan ere, lehen esan bezala, alde edo moldez bere obra osoan dago presente gizaberea. Bestetik, feminismoaren bueltan garatu den eztabaida akademikora jo dugu, subjektua ulertzeko autore ezberdinen lanak aztertuz.

Iturri horiek, baina, sekulako emaria dute. Tesiaren asmoei gainez egiten diote. Horri lotuta, honela erantzun ditugu korapilo nagusiak:

a) Azurmendiren obran ze testu irakurri?

Azurmendiren obra zinez zabala da: 40tik gora liburu, besteek argitaratutako obretan txertatutako 118 kapitulu, 523 artikulua, 3 itzulpen lan... Gainera, lan bakoitza unibertso oso bat da. Beraz, Azurmendiren obratik zer irakurri eta zer ez aukeratu egin behar zen.

Hautatzerakoan bi irizpide nagusi erabili ditugu. Batetik, gaiarekiko hurbiltasuna. Subjektu eredua landu dugunez, horrekiko lotura zuzenena zuten lanak ustiatu ditugu.

Gaiarekiko urrunagokoak zirenak (adibidez, nazioari propioki lotutako zenbait lan), aldiz, ez ditugu landu. Bestetik, aurretik egindako lana probesten eta osatzen saiatu gara. Bereziki, H. Azurmendiren tesia. Adibidez, Haritzek testuingurua Azurmendiren gaztetako liburuen eta testuinguru hori bizi izan zutenei egindako elkarrizketen bidez landu zuen nagusiki. Hori kontuan izanik, gu lan hori probesten eta iturri horiek osatzen saiatu gara, berak landu ez dituen testuetara joaz: gaztetako olerkiak eta artikuluak.

b) Feminismoetan ze autore eta testu irakurri?

Feminismoekin ere beste horrenbestekoa zen erronka: autore guztiak lantzea ezinezkoa da. Gainera, autore feminista ezberdinen ekarpenak “emakumeen” teoria multzo, oso eta identiko gisa kaiolatu eta azpiratzea ekidin nahi genuen, autore ezberdinen arteko eztabaida eta ñabardurak azaleraziz.

Hori kontuan izanik, Azurmendi feminismoarekin oro har baino autore feminista zehatzekin jarri dugu elkarrizketan, autore jakin batzuk aukeratuz. Zehazki, honakoak aukeratu ditugu: Modernitatearen kokapena egiteko Silvia Federici, Carole Pateman eta Monique Wittig; subjektu eredu alternatiboa marrazteko, berriz, Beauvoir, Butler, Mies, Shiva, Haraway eta Goikoetxea. Horrez gain, IV. blokeko eztabaida zehatzetan beste hainbat autore ere baliatu ditugu.

Horiek bi irizpideren arabera aukeratu ditugu. Batetik, Azurmendirekin elkarrizketan jartzeko aukerak. Tesiaren helburua Azurmendi eta feminismoak elkarrizketan jartzea denez, antzekotasunak izan zitzaketen autoreak hautatu ditugu. Bestetik, autore horien mamia eta erreferentzia. Autore horiek hamaika eztabaidetan giltzarriak izan direnez, loturak josi eta ate berriak irekitzeko giltza izan daitezkeela iritzi dugu.

c) Testuak nola irakurri?

Aukeraketaren gainean ere aukeraketa egin behar izan da, ordea. Izan ere, aipatutako autore bakoitza unibertso oso bat da. Horri lotuta, honakoa izan da auzia: nola moztu eta eraldatu ditzakegu testuak iruzur egin eta faltsutu gabe? Horren inguruko teoria

orokor bat eman gabe, guk hemen egin duguna argitzen saiatuko gara. Horretarako, Azurmendik Sarrionandiaren obra irakurtzeko moduari buruz idatzitako testu pasarte batzuk baliatuko ditugu.

Hasteko, jakitun gara ozeano batean murgildu garela: “Irla bat ikus-mikustu dugu, liburua ozeano bat da, itsasalde ezberdinekin eta irla asko” (Azurmendi 2015: 63). Azurmendiren eta autore feministen obrak ere halakoxeak dira. Dena lantzea ezinezkoa da. Ozeano horietan, interpretazioen interpretazioa egingo dugu guk: Azurmendiren eta autore feministen obra “interpretazio saioen bilduma bat da (...) Eta gure hau bera Sarrionandiaren [gure kasuan, Azurmendiren eta autore feministen] interpretazioen interpretazio saio baizik ez da. Azkenean dena da interpretazioa” (*ibid.*).

Interpretazio sare horretan ez dugu testua era gardenean ispilatu. Izan ere, erronka ez da Azurmendiren edo autore feminista jakinen inguruko lan autoerreferentzial bat egitea, baizik eta horien obrak guk planteatuko galdera eta auzietarako baliatzea. Horretarako, geure galdera eta begiraden arabera “ebaki” ditugu testuak: “Testuari zer interesatzen zitzaiona gabe, geuri zer interesatzen zitzaigun begiratu dugu. Aldez aurretiko geure galderak inposatu dizkiogu (...) Pasarteak zatikatu, perpausak moztu, testu arrotzak elkarri josi: artaziekin irakurri dugu” (*ibid.*: 64). Horren albo-kalte gisa, pasarte horien jatorrizko testuinguru eta galdera zehatzei erreferentzia urri egin dizkiegu. Adibidez, Azurmendiren hizkuntzaren teoria jaso dugu, baina Steven Pinkerrekin izandako eztabaida aipatu gabe.

Interpretazio horretan, gainera, gure ikusmoldea, erlazioak eta abar “erantsi” dizkiogu, beraiantzat arrotzak ziren inguruetara egokituz: “Pentsamendu asko testuan ez zituzten erlazioetan ipini eta ibilarazi dugu, autoreak egin ez duen testuinguruetan jokarazi hainbat testuri, zenbait ideiarri ez zituen hedapenak erantsi, adierazi nahi zuena baino gehiagora bultzatu...” (*ibid.*). Hori bereziki nabarmena izan da elkarrizketa eta eztabaidaren blokean. Pentsa, zenbait kasutan Azurmendiren testu pasarteak elkarren aurka ibiltzeraino.

Horrek ez du esan nahi, noski, gure interpretazio saiakera zuzena ez denik. Alabaina, testua erabat itxia ez den neurrian haren interpretazioa ere ez da eta ezin da izan erabat osatua ere: “Interpretatzea manipulatzeko da. Manipulatzeko ez da derrigor faltsifikatzea

(...) hemen azaldu duguna zuzena izan liteke (espero dut!), baina ezin izan liteke zuzen osoa” (*ibid.*). Azurmendik Sarrionandiaren obra nola, Azurmendiren eta aipatutako autore feministen obra ere elkarrizketa berrietarako irekita utzi nahi dugu guk ere.

Hortaz, azpiatal honetan bertan agerikoa denez, Sarrionandiarekin Azurmendik egindako ariketa berdin-berdina egingo dugu guk Azurmendirekin eta aipatutako autore feministekin: testuak zuzenean ispilatu beharrean gure tesiko galderen arabera moztu, hautatu eta berregituratu ditugu.

d) Testuak nola (berr)egituratu?

Berregituratzeko, baina, ezinbestekoa da lanaren egitura gutxi asko zehaztea. Horri lotuta, honakoa zen gure kezka: nola lortu mundu eta autore hain ezberdinak elkarrizketan jartzea? Hori egitea zaila dela jakinik, ardatz batzuk finkatzea erabaki genuen, lana horien bueltan egituratzeko. Tesiko goiburuak adierazten duen bezala, “gizabere”, “-txo”, “komunitario” eta “burujabe” kontzeptuak izan dira horretarako zutarriak.

Kontzeptu horiek aukeratzeko hiru irizpide baliatu ditugu. Lehenik eta behin, Azurmendiren subjektu eredu bere obraren baitan ulertzen eta azaltzen laguntzen dute: “-txo” modernitatearen aurrean hartutako jarreraren adierazle da, bere obran zeharlerroa dena; gizabere komunitarioa bere gizakiaren ulerkera da; azkenik, burujabetza bere askapen proiektua da.

AZURMENDIREN GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABEA	
JARRERA OROKORRA	“-TXO”
SUBJEKTUAREN ULERKERA	GIZABERE
	KOMUNITARIO
ASKAPEN PROIEKTUA	BURUJABEA

Iturria: Mikel Urdagangarin Irastorza

Bigarrenik, kontzeptu horiek autore feministekin elkarrizketan jartzeko balio dute. Izan ere, Azurmendi ulertzeko balio badute ere ez dira guztiz azurmenditarrak. “Burujabetza”, esaterako, Azurmendik ez du asko aipatzen, berak “askatasuna” hobesten du. Hala ere, autore feministekin eta bereziki, Euskal Herriko autore feminista garaikideekin (tartean Goikoetxearekin) elkarrizketan jartzeko kontzeptu aproposagoa iruditu zaigu. Halaber, landuko ditugun autore feministentzat beste kontzeptuak ere ez dira arrotzak. Adibidez, Butlerrek ere erabiltzen du “human animal” edo gizabere kontzeptua.

Hirugarrenik eta azkenik, kontzeptu bakoitzak hipotesi bati erantzuten dio: “-txo”k hirugarren hipotesiari, “gizabere” eta “komunitario”k laugarrenari eta “burujabe”k bosgarrenari. Horiek berretsiko balira, berriz, bigarrena ere ontzat joko genuke. Hortaz, azaltzeko ez ezik, sintesi ariketa egin eta bestelako subjektua marrazteko ere balio digute aipatutako kontzeptuek.

Horrenbestez, ikertu ditugun autore ezberdinen azalpenak erreferentzia horien arabera josi eta berregituratu ditugu. Lehenik eta behin, beraien obra zeharkatzen duten jarrera eta kezka identifikatu ditugu, modernitatearekiko elkarrizketan jarriz. Ondoren, subjektuaren ulerkera xehatu dugu. Azkenik, hortik abiatuta eraikitzen duten askapen

proiektua landu dugu. Behin hala eginda, ardatz horien jiran jarri ditugu elkarrizketan eta eztabaidan.

e) Lanaren egitura orokorra

Autoreak aukeratuta eta ardatzak finkatuta, nola antolatu eduki hori guztia? Egitura orokorra ahalik eta koherente eta argiena izan zedin, tesia bost bloke nagusitan antolatu dugu:

I. Bloke honetan tesiaren abiaburuko galdera, hutsune, helburu eta hipotesiak mahaigaineratu ondoren, II. Blokean Azurmendiren gizabere txo komunitario burujabea azaldu dugu, bere obran kokatuta eta “gizabere”, “-txo”, “komunitario” eta “burujabe” kontzeptuen argitan.

III. Blokean feminismoetako subjektu zaugarri eta inter-/eko-dependentea aztertu dugu. Zehazki, Federici, Pateman eta Wittigek Modernitateari egiten dioten kritika eta horren aurrean Beauvoir, Butler, Mies, Shiva, Haraway eta Goikoetxea mahai gainean jarritako subjektu ereduak landu ditugu, aipatutako ardatzen baitan.

Behin baten eta besteen subjektu ereduak azalduta eta elkarrizketarako osagai zein hari muturrak identifikatuta, IV. Blokean elkarrizketa eta eztabaida garatu dugu. Horretarako, auzi zehatzagoetan lur hartu dugu, ordura arte landu gabeko beste hainbat autore ere eztabaidara batuz.

Azkenik, V. Blokean egindako ibilbidea hasierako hipotesiekin parekatu eta ondorio nagusiak aurkeztu ditugu.

II. BLOKEA

AZURMENDIREN GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABEA

Bloke honetan Azurmendik indibiduo buruaski modernoari egindako kritika eta horren aurrean mahai gainean jarritako subjektu ereduaz azalduko dugu.

Lehenik eta behin, bere obraren hastapenak eta testuingurua azalduko ditugu, subjektu ereduaz bere obran kokatze aldera. Bigarrenik, Modernitatearen inguruko bere irakurketa azalduko dugu, oinarritzkoa baita bere gizabaretxoaz ulertzeko. Behin oinarriak jarrita, bere subjektu moldeaz aurkeztuko dugu, hiru ataletan banatuta: batetik, gizabereaz aztertuko dugu, bere dimentsio naturalari erreparatuz; bestetik, gizaberearen dimentsio komunitario eta kulturala landuko dugu; azkenik, hortik abiatuta josten duen burujabetzarako proiektua azalduko dugu. Bukatzeko, elkarrizketa eta eztabaidarako hari muturrak identifikatuko ditugu.

Ozeano batean murgiltzen garela jakinik, Azurmendiren oinarritzko tesi eta eskema horiek azaltzera mugatuko gara bloke honetan. Descartes, Darwin edota Marxek diotena baino, Azurmendik horren inguruan egiten duen irakurketa eta genealogia interesatzen zaigu. Ondorioz, jarraian aipatuko ditugun bestelako autore guztien aipuak ere Azurmendiren lanetatik hartu ditugu.

Bloke osoan Azurmendi izango denez ardatza, aipua berea bada ez da bere abizenik jarriko. Berea ez bada, aldiz, bai. Adibidez, honela zitatuko da bere artikulua: (Azurmendi 2019: 56). Aipua beste batena bada, berriz, ohiko eran: (Jimenez eta Olariaga 2009: 11).

1. HASIERAKO TESTUINGURUA, ITURRIAK ETA AUZIAK

Azurmendik berak behin eta berriz errepikatzen duen eran, bere obra testuinguru zehatzean ulertu behar da. Atal honetan testuingurua ulertzeko zertzelada nagusiak azalduko ditugu.

H. Azurmendik bere tesian xeheki aztertu zuen testuinguru historikoa, Azurmendiren inguruko edozein lan oinarri paregabea emanez. Hori kontuan izanik, Joxe Azurmendik bere testuinguruaren bueltan osatzen duen argazkia azaltzera mugatuko gara. Azalpen horretan, gizabereetxoaren proiektua ulertzeko eta elkarrizketa josteko gakoetan egingo dut azpimarra.

Iturriei dagokionean, H. Azurmendiren lana osatzen saiatuko gara. Horretarako, honako lanetara joko dugu nagusiki: batetik, Azurmendiren gaztetako olerkiak landuko ditugu (HBE, 2000c), argazki zabala eskaintzen baitute; bestetik, *Oraingo gazte eroak* (OGE) lana baliatuko dugu, bere belaunaldiaren irakurketa oso eta sistematikoa egiten baitu bertan¹⁰. Horrez gain, bere garaia kokatzen duten zenbait artikulu (1999a, 2013a, 2016) ere ustiatuko ditugu.

1.1. Azurmendiren hastapenak: Arantzazu, pobreen unibertsitate plurala

Joxe Azurmendi Otaegi 1941ean jaio zen, Zegaman (Gipuzkoa), frankistek garaipena deklaratu eta bi urte eskasera. Langile familia bateko ume euskalduna zen. 10 urterekin Arantzazuko frantziskotarren ikastegira joan zen, “pobreen unibertsitaterra”. Gero Erriberrira (Nafarroa Garaia) joan zen eta filosofia ikasketak egin zituen. Ondoren, Arantzazura itzuli zen berriro, 1959an. Tartean euskara galdu ostean, euskara berreskuratzen hasi zen orduan. Aurrerago, Teologia eta Filosofia ikasketak egin zituen Erroman (Italia) eta Münsterren (Alemania). Erbestetatuta, deserrian ibili behar izan zuen harik eta 1976an Hego Euskal Herrira itzultzeko aukera izan zuen arte¹¹. Orduaz

¹⁰ Lehen azaldu dugun bezala, 56ko Belaunaldiaren irakurketa bera osatzeke dago, emakume kideak ez baitzituzten “anaiatzat” hartzen. Argazki hori osatzea ezinbestekoa bada ere, guk ez dugu horretarako nahikoa jakintza eta denborarik, ordea. Hortaz, Azurmendik egiten duen irakurketara mugatuko gara.

¹¹ Bere biografiaren kronograma zehatza osatu du H. Azurmendik (2019: XV-XIX). Bide batez, “Joxe Azurmendi: biografia eta pentsamendua” artikuluan bere biografiaren nondik norakoak luze eta zabal

geroztik Donostia eta Kolonia artean bizi izan da. EHUko irakasle izateaz gain, Jakin nahiz euskalgintzako egitasmoetan buru-belarri ibili da.

Gaztetan joan etorri ugari egin bazituen ere, bere erreferentzia nagusia Arantzazu izan zen, zalantzarik gabe. Han egon edo ez, hori zen bere habia. Zentzu horretan, Arantzazuko egonaldi horiek bizi osorako arrastoa utzi zioten.

Batetik, bertan jaso zituen bere bizitza eta obra zeharkatuko duten oinarrizko balio, harreman zein egitasmoak:

[Arantzazuk] Kendu, ezer ez, nik dakidanik. Eman, dena. Txikiaren eta pobrearen maitasuna, diferentearen errespetua, adaptatzen jakitea, artearen zaletasuna, etab., etab., bizitzan gidatu eta poztu nauten balioak Arantzazuk eman dizkit. Intelektualki ere, ia dena berari zor diot: ikasten irakatsi dit, dudatzen eta bila jarraitzen, pentsamendu diferenteak kontrastatzen, denetarik irakurtzen. Nire garaiko Arantzazu unibertsitate zinez plurala izan da. Batez ere han sartu nintzen Jakineko ekipoan, hori erabakiorra izan da nire bizitzan eta obran. (2020: 32-33)

Txikitasuna, xumetasuna, diferentzien errespetua, jarrera kritikoa... bere ibilbide intelektualean aisa topatu daitezke balio horiek. Han sortutako harreman eta egitasmoak, berriz, bizi osorako bidelagunak izan ditu. Hori gabe ez dago ulertzerik Jakin eta beste hainbat proiektu.

Hori gutxi ez, plaza publikoa ere bazen Arantzazu. Une hartan borborka zegoen, gainera, plaza bera (kasu honetan, basilika) nola berreraiki eztabaidatzen eta diseinatzen ari baitziren. Jorge Oteiza, Eduardo Chillida, Nestor Basterretxea... hantxe zebiltzan jira eta buelta, sesio betean. Euskaltzaindiak 1956an eta 1968an egindako batzar garrantzitsuak ere bertantxe egin ziren. Jakin eraberrituko lehen bilerak ere bai. Ondorioz, Arantzazuk garaiko eztabaiden berri izan eta parte hartzeko aukera paregabea eskaini zion:

Arantzazun hainbat artista eta poeta biltzen da: Otero komunista da, Muñoz defentsiboki agnostikoak, Oteiza agresiboki kimerikoak, erlijioa ikusteko euren modua dute, estetiko eta libre. Mugimendu sozial eta politiko klandestinoetako ere mota

azaldu zituzten Intxauspe, Jimenez eta Olariagak (2010). Guk hemen zenbait datu aipatu baino ez ditugu egingo.

guztietako jendea hurbiltzen da hara. Espainia nazional-katoliko itxi eta higidabeki lotu-
lotuan, urteotako Arantzazu, askatasunik handienarekin, foru pribilegiatu bat izan da
ideien dialektikarako. (AEG: 346)

Plaza horretan, polemika eta dialogo artean, arrakala poxi horiek baliatuz balioak
mamitzen eta ideiak egituratzen hasi zen zegamarra. Egun batean olerki sorta bat idatzi
bere kolkorako, anartean hango eztabaidaren bat entzun, beste batean iritzi artikulua
argitaratu, biharamunean lagunaren lana editatu, hurrengoan liburu bat itzuli enkarguz,
horretan ari zen bitartean *Jakin*eko bileretan parte hartu... hala, pixkanaka bere
pentsamendua osatzen eta zabaltzen hasi zen, ibilbide oparoari bide emanez.

Horrenbestez, bere hastapenak ulertzeko Arantzazu giltzarria izan zen. Horrek eman
zizkion idazten hasteko testu, inguru eta giroa, bai eta horretarako bultzada ere. Gero
beste hainbat testu, inguru eta giroarekin osatu zituen idazketak. Zeintzuk ziren, baina,
testuak? Eta inguruak? Eta giroa? Ze auziren bueltan eztabaidatzen zuten? Zein ziren
Azurmendiren oinarrizko kezka eta intuizioak? Nola garatu zituen gerora? Hori aletzen
saiatuko gara azpial honetan, gizakiaren bere ikuskera ulertzeko ezinbestekoa baita.

1.2. Abiapuntua: krisietatik berreraikuntzara

Azurmendik olerkien bidez ekin zion idazketari. Seminarioko beste ikasle askoren kasuan
bezala, kontzientzia pertsonal eta sozialaren eraikuntzarako ezinbesteko jarduna izan
zen olerkigintza. Zegamarra, zehazki, 1958-1959 bitartean hasi zen olerkiak idazten, 17-
18 urteren bueltan zituela, eta ondorengo urteetan sakondu egin zuen. 1971an
argitaratu zituen olerki horietako asko, *Hitz berdeak* liburuan. Jarraian ikusiko dugunez,
bere orduko kezka eta intuizioen adierazpide gordin bezain argigarria izan ziren lerro
horiek.

1.2.1. Krisiak

Krisi eta eten sakon batetik abiatu zen Azurmendiren gogoeta. Bere hitzetan, bere
olerkiak tristuraren iturri zimeletik darion “intziri hotsa” dira (HBE: 130). Bere oinaze eta

saminen adierazpen goibelak, finean: “Herri triste honen / seme tristeago / ta tormentu biren / bildots bildotsago. / Besterik ezinda / *kantatu beharko / neronen penari, / nire burutapenen / berri emateko*” (*ibid.*: 37).

Bere penei egindako kantu horietan erabat birrinduta agertzen da Azurmendi, penatuta: “Nire samin zaharra / (...) nire bizi moldeko / desterru gaitz hontan / (...) beti, trixte-trixte dago” (*ibid.*: 46). Ezinaren ezinez eta bakardadearen bakarrez, galduta dago, noraezean: “Nik ez dakit / neu naizen ala edozein, / eta norabait noanean / inora banoan” (*ibid.*: 96). Alderrai, etsipena da nagusi: “ETSIPEN gordin bat mingotsa / erraiotan gazi. / Zauria kiskaltzen dit ariman / (...) Tritura triste txingar bat / amorru haien hondakin / arima zola zikinduan” (*ibid.*: 42).

Hortaz, olerkiok ez dira gazte baten ametsen kronika. Hasteko, gaztea izanagatik “arima ustel zantarra” da berea (*ibid.*: 124). Amilduta, ametsetarako ez dago inolako tarterik: “Oi lurra, oi urteak, oi pozak! / Danak joan dira, Ta mundua / ilun daukat. Busti nire ingurua. / Non zarie amesak?... Ahaztua” (*ibid.*). Pozak joanda eta mundua ilunduta, erabat hustuta eta unatuta dago Joxe: “Eskua sartzen badidazu / hezur igar bat aurkituko zenuke, / egarriz aituta” (*ibid.*: 110).

Horren aurrean, zer egin? Hein batean laguntza eskatzeko deiadarrak dira olerkiok: “daukot hemen barruan / pena ilun sakon bat. / Zer egin nei, lagunok?” (*ibid.*: 125). Izan ere, etsita egonagatik ez zuen etsiak hartzen. Ohe odolduan eta gauzez jaio izanak ez zion askatasun egarria itzali: “GIZONA / libertate gosez dago. (...) Gaztea, / libertate gosez dago. / Jaio zen ohe odolduan / ordurako gau zelako. / Eta beti / libertate gosez dago” (*ibid.*: 30). Bere arima, odolustuta eta urratuta egonagatik, borrokarako grinaz ere badago.

Hortaz, burutapen horietan tristura, ezina, negarra eta durduza dira nagusi. Zerk eragiten dio, baina, etsipen hori? Non topatu ditu laguntza eta lagunak? Nola eman dio bide askatasun goseari?

1.2.2. Euskaldun hautsia

Esan bezala, Azurmendi frankistek gerra irabazi eta bi urte eskasera jaio zen. Gerra zuzenean ezagutu ez bazuen ere, gerraosteko eten eta zapalkuntza gordinetik abiatu zen. Etxeko atari zein sukaldean gerra eta Francoren itzala etengabe presente zeuden garaian, hain zuzen.

Bere olerkietan ere gerrak eragindako sarraski eta hausturak oso presente zeuden. Bere metaforen arabera, Euskal Herria galerna bortitz batek erasanda dago, itsasopeko heriotzarantz kondenatuta: “Ontzi bat zen gure aberria / lainopea barna / zijoena aberri bila./ Galernak eraman zuen / itsaspera. / Zergatik irten genuen / berriz eguzkitara? / Gure aberria / heriotzea zen./ Eta han dago” (HBE: 112). Gerra galduta, gudariak ihesi edo hilda, heriozko gaua da Euskal Herrian: “TA ORAIN gaua da, / gau heriozkoa” (*ibid.*: 39). Horren adierazpide mingarriena dira lurpean zeuden gudariak: “Nun zaudete zuek, / euskaldun hilak. / Baso ertzeko bidez / –hilobi batean peitu– eusko izan hobena / garbitzen, / urtezko gabetan / erromes, / lurpe baten / pakea galdurik? / Atzoko gudariak” (*ibid.*: 39).

Gudariak ez ezik, euskaldun xeheen hitzak ere erailda daude: “GURE hitzak / pinudietan gelditu ziren / asesinatuta. / Erreka ondoetan, / trintxera erdi atxurtuetan. / Eta hamarazazpi urte zituzten, / hodeitahiru, berrogei. / Andrea, semeak, / herria... / Gudarien odol potzuan / edo lokatzatan, / edo espetxean, nunbait” (*ibid.*: 79). Pentsa, bere kasuan euskara ere galdua zuen eta espainol (are, espainolista) sentitzera iritsi zen¹².

Aberriaren eskutik, lurra ere hiltzen ari dira: “AMA lurra hil da. / Ez da jo kanpairik. / Hiltzen utzi dute / Lurra. / Penaz hil da. / Ez da jo kanpairik. / Bainan denok dakigu / nola dan urkatu / ama lurra” (*ibid.*: 62). Lapurtu egin dute, ebatsi eta erail. Etenik gabeko

¹² Honela kontatzen du: “idazle txarra naiz, nahiz beti ahalegin handia egin. Eta horren arrazoia sinplea da: hamar urterekin, euskaldun izanez etxetik alde egin nuen. Beraz, hamar urteko ume baten euskara neukan, ez gehiago. Gero euskara galdu egin nuen, debekatuta zegoelako, eta hitz egiteko gauza ez izateraino galdu nuen. Umeak berehalaxe galtzen du. Neure aitarekin erdaraz hitz egin nuen bere azkeneko egunetan. Erdaraz hitz egin nuen anai-arrebekin ere (...) Geroago italieraz biziko naiz, eta euskara neure buruarekin bakarrik hitz egingo dut. Gero alemanez biziko naiz” (2016a). Nahas-mahas horretan, lehen olerkiak frantsesez idatzi zituen eta gero gaztelaniaz. Gero itzuli zituen euskarara. Bere hitzak hain zeuden erailak, ezen ez zela gai eraiketa hori bera bere ama hizkuntzan salatzeke. Hasieran euskara idatzia txinera baillitza iruditzen omen zitzaion.

prozesuan ari dira desegiten, sotilki, horren eskutik bizitza ere akabatuz. Hala, lurra hilobirantz bideratu ahala denen sustraiak ere amatatzen ari dira: “amaren erraiak / urratzen ari da: / han du hil hobia” (*ibid.*: 68). Ondorioz, ez lur eta ez bizitza dago: “Ama lurra hilik dago, / (...) Lurra igartu da... / (...) Bizitza pasa da / (...) Lurra ixildu” (*ibid.*: 66).

Aberri eta Lurrik gabe, “aberriaren lur hautsia”n (*ibid.*: 103), umezurtz dago Joxe. Heriozko gauean, galerna bortitz batek erasanda, kide zein hitzak erailda, heriotzara kondenatutako herri zauritu eta zartatuan bizirauten du: “Gizona bizi da-baina / beharraren ariora. / Eta naiz gizona / zauriturik dagona, / duena zartaturik / gogoaren sakona. / Torturatu azkengabeak / bihurtuta sentona / ta halare bulartsu. / Zeren eta jai / nintzan euskalduna. / Herri madarikatu / santuan jaioa” (*ibid.*: 36). Bistan denez, euskaldun hautsia zen Joxe.

1.2.3. Fedearen galera

Euskaldun gisa ez ezik, fededun gisa ere hautsita zegoen: “fedegabe fraile, / frantziskano triste. / Herri baten amodioa / herri gabe” (HBE: 44). Herri eta federik gabe, bizitzaren zentzu eta iparra gutxi asko oinarritzen zuen balio sistema kultural oso bat birrindu zen.

Galera horretan mugarri pertsonaletako bat izan zen aitaren heriotza. Joxek 13 urte zituela hil zen, Zegamako papertegian lanean ari zela: “AITA hil, aita hil. Aita / hil dit Jaungoikoak. / (...) Zazpi urte dira / hil zitzaidanetik. / Eta urtero berriz, / ta egunero berriz, / ta gauero berriz / ta berriz hiltzen dit” (*ibid.*: 51). Aitaren eskutik fedea ere hil egin zitzaion. Erantzunik gabe, deika galdu zuen bere fede apurra: “Gero aita hil zen. / Harrez gero ez dit / Jainkoak erantzun. / Nire dei larriek / kukuaren zotin hausia, / otsoaren ulua, / jasotzen dute oihartzun, / zulo bat bezala ezerezera” (*ibid.*: 109).

Orduaz geroztik Jainkoarengandik aldentzen joango da, atzera bueltarik gabe. Ateak irekitakoan argirik ez zitzaionez sartu, orain fedeari ateak itxi dizkio: “URTETAN egon naiz / arimako leihoak zabalik. / Argirik ez zen sartu. / Ez naiz oroitzen noiz / galdu nituen / atea. / Inor ez zan etorri!” (*ibid.*: 142). Hortaz, ez da gehiago zain egongo: “Hainbeste, hainbeste itxaron dut, / hainbeste ta hainbeste madarikatu alfer, / ez baitut sekula gehiago baietzik esango, sekula” (*ibid.*: 63).

Alabaina, hautu hori ez du gogo onez egin. Are, fedearen gozoarekiko nostalgia sentitzen du maiz. Hala ere, behin galduta ezin du berreskuratu: “Ai, umetako fedearen / sinismen bigun haren misterioa... / (...) adio betiko. / Zurekin bizi naiz triste, / arteago menturaz zu gabe! / Adio betiko, fede adiskide” (*ibid.*: 55). Sinetsi egin nahi badu ere, ezin du jada. Gaztetako grina erraustu egin da eta arima hustu egin zaio: “UMETAN ba nuen nik / iraunaren ustez / betikotasun grina-edo bat. / (Gaurko hondakin triste). / Inoiz etsi behar izan nuen / ames anesegi baitzen. / (...) Eta nire arima / hutsik gelditu da” (*ibid.*: 45).

Arima hustura, amildegiaren ertzean, heldulekurik gabe, ez du itsasargirik topatzen: “Zeini galdetu orain bideak? / (...) Nora joan orain?” (*ibid.*: 141). Gogoaren “batel txikerrak ur eginda”, bakarrik eta babesgabe dago eremu honetan ere: “BAKARRIK nago nire fedean, / (...) Bakarrik nago nire esperantzan, / (...) Bakarrik nire maitasunean. / (...) bakar bakar bakarrik” (*ibid.*: 146).

1.2.4. Ezerezaren aurrean

Bere bakardadean, Azurmendik ez zuen ez ama lur-aberririk, ez aita jainkorik. Hala, bakarrik eta galderez blai, ezerezari egin behar zion aurre. Edo, bestela esanda, heriotzari. Heriotzaren itzal hori oso presente dago hasierako olerki horietan: “Hilgo naiz. / Bai, hilgo zarete” (HBE: 56). Aberria, aita, fedea eta ametsak zenduta, gaztetako xalotasun inozentea itzali zaio: “Gazte nintzanean / bizitzan laisterka ninoian: / (...) Gaztien amesak: joan / beti urrun, urrunago, / han olgetako grinaz. / Etorri naiz eta... / heriotzea zan” (*ibid.*: 126).

Bere ustez, inoiz hilko garela urritan pentsatzen badugu ere, ezin zaio patu horri iskin egin. Hala ere, ez da xamurra onartzen: “Hil behar garratz sentimen honek / Malko latzik lehertu dio / (...) Zuztar minetan bihurritzen du / Desesperoen betia... / Pago sendoak ezin du ulertu / Heriotzezko zoria. / Madarikatzen du mila bider / heriotzezko bizia” (*ibid.*: 28). Berari, esaterako, sekulako ikara eragiten dio: “Bizitza laburra duk, / heriotza luze. / (...) Nik bizitza maite diat, / ta hiltzea bildur” (*ibid.*: 134). Heriotza gordina baita, gupidarik gabea. Beldur horrek gainezkatuta, itxaropenugar oro hozten dizkio

heriotzak: “ESATEN dut: / heriotza. / Ta oihartzunak burlaz urrun: / hotza. / Esaten dut: / esperantza. / Bainan alperrik da” (*ibid.*: 43).

Heriotza ez da bidearen amaiera soilik, ordea. Heriotza bizitzaren barruan bertan dago: “Hik ba hekian bizitza bezain barrua / daramagula heriotza, / edo barrurago” (*ibid.*: 135). Areago, bizitza heriotzara doan neurrian ulertzen dugu: “EZ DUT heriotzera ez doan / bizitzarik konprenitzen. / Eta bizitza / lainorik gabeko / euria bezelatsu da” (*ibid.*: 136). Bizitzako bidelaguna izanik, bizitzaren bidean bertan gurekin dator, emeki, erdi ezkutuka. Horrek larrimina eragiten du. Izan ere, heriotzazko bizian bizitzak tantaka ihes egiten digu: “Ordua bezala / tantoka, tantoka, / handizki ta geldi, / ordua torretik / bezala, aletzen naiz / heriotzaren azpitik. / Orduaren burdina bai, / orduaren burdina, / ta orduzko bizitza / ezin eutsia” (*ibid.*: 58). Aparteko zalapartarik gabe, bizitza labaintzen ari da, beherantz.

Denboraren burdinazko legearen baitan biziari eutsi ezinda, agonia garratza sortzen zaio: “Zein ordu da, zein ordu? / Joan ezkeroz, Jainkoa / itzuli ez denekoa. / Ta ausaz agonia” (*ibid.*: 57). Noiz hilko naiz? Behin eta berriz galdetzen du: “Ordua / zergatik ordua / gizonok hiltzeko, / zein ordu, ba, Jauna?” (*ibid.*: 58). Mehatxu horren zangopean, etsia hartzen du beste behin: “ZER POZ dute mila urtek / ta mila urteren atseginak / derrigorrezko betiko egona / datorrena dakigula? / Ezin bestean / hotzak hil beharko duenarentzat / alfer alferrik duk / sua pizten ahalegitea” (*ibid.*: 135).

Heriotza zer den ezin ulertuta, bizitzaren bueltako galdera pizten zaio: zergatik eta zertarako bizi behar dugu, orduan? Zein da bizitzaren zentzua? “Zerk josten du / pauso bakoitza hurrengoari, / joateak sentidurik izan dezan?” (*ibid.*: 145). Bere irudiko, absurdoan bueltaka ibiltzen gara galdera horri erantzun nahian. Alferrik da, ordea. Izan ere, galderak erantzuna baino galdera gehiago ekartzen ditu: “Oi, gu zorook! / Ez bagenu / ez ez-izan ez nahita / gabiltza beti / arroda absurdoan iraulika, / galderari galderaz erantzun nahirik” (*ibid.*: 133).

Galdetzea bera alferrikako erokeria izanagatik, bizi egin behar dugu halabeharrez: “HERIOTZA, zer ote den heriotza / ulertzen ez dugu. / (...) Gero? Erokeria duk / galdetzea. / Zergatik bizi, ordea? / Alferrik duk galdetzea: / bizi egin behar / zergatik hil konprenitzen / ez dugun artean” (*ibid.*: 133). Beraz, nola bizi? Erabateko erantzunik

topatzea ezinezkoa bada ere, zer edo zer asmatu egin behar da. Bestela esanda, heriotzaren aurrean nolabait jantzi, babestu eta goxatu egin behar da bizitza. Hots, fundamentatu.

“[A]ingura gabe” egonik (*ibid.*: 135), non oinarritu, ordea? “Zein portutan lotu diok / bizitza izanaren moileari?” (*ibid.*: 136). Bistan denez, moila edo aingura osoa ezinezkoa da. Bera horren bila ibili omen zen, “ote”-rik eta zalantzarik gabeko aingura topatuko zuelakoan. Alabaina, ez zuen aurkitu: “Ai! Suzko aldagoia hedatzen / bihotzaren “ote”-ak kiskaltzen. / Halako hitza behar nuen, –edo ezer ez./ (...) Nik luzaro / bilaturiko hitza, ordea, / ez dut egungo aurkitu, / ausaz ez delako” (*ibid.*: 42-43).

Hala ere, horrek ez du esan nahi bila jarraituko ez duenik. Hain zuzen, ezinezkoa delakoxe da ezinbestekoa bilaketa etengabea. Azurmendi ere halaxe dabil. Helmugara ez dela helduko jakinik, haizearen kontra, bakarrik, galderez eta “ote”z blai, etengabeko bidaia edo peleginajea: “Eta segitu dut / bidajea, / peleginajea, / eta segi nuen kantsaturik, / hartu gabe atsedetik, / haizearen kontrast, / beste munduraino / desherri hontatik” (*ibid.*: 35).

Bidaia horretan ere beharko ditu gutxi asko norabidetuko duten moilak eta aingurak, noski. Kasu honetan, baina, behin-behinekoak eta hauskorak izango dira halabeharrez: “Aitortu beharra duk: / gure bizitze hunek / hain du zimentu flakoa eta eria...” (*ibid.*: 139). Azurmendi, hain zuzen, zimendu horien bila aritu da.

1.2.5. Fundamentu flakoen bila

Horrenbestez, euskaldun gisa ez ezik fededun gisa ere hautsi egin zen Azurmendi. Fedea galduta, bizitzaren zimentarri oro eraitsi ziren. Hala, heriotzari eta bizitzaren zentzuaren galderari heldu behar izan zion: ze fundamenturen gainean berreraiki? Fundamentu horiek flakoak eta eriak izango direla jakinik, ezinezkoaren bila jarraitzen zuen Azurmendik.

Galdera hori erantzuterakoan aldaketa bat sumatzen zuen Azurmendik. Ordura artean Jainkoa zen horri emandako erantzuna: “gure ibiltzea / eusten duen harri,

Jainkoa” (HBE: 145). Jainkoari atea itxita, “gizonaren maitasuna” (*ibid.*: 145) da orain ardatza. Bere ustez, “gizona” (sic) “gizonaren amoreagatik” lagundu, osatu eta askatu behar da, ez Jainkoaren argitan. Bekatuak bekatu, horrela ulertu behar dira bere hautuak ere: “BEHARBADA ez naiz kristau, / ez dakit. / Beharbada gaizkile bat naiz, / desesperatu bat, / engainatzaile bat. / Nik ez dakit. / Bainan nik / maite dut gizona, / eta lagundu egin nahi nion/ nekien bezala” (*ibid.*: 142).

Fundamentuak nola, maite duen gizona ere meharra dela sumatzen du, ordea: “Aingeru bat egin baninduzu behintzat / nire egoak norbaiti emandako hiltzeko... / Bainan gizon. Eta nork nahi du gaur / gizon bat ezertarako!” (*ibid.*: 150). Gustatu ala ez, zeruko aingeru alegiazkoa baino mundutarra da, den bezalakoxea: “Goian izarrak bizitza zuri, / aztoreak mendian harkaitzezko. / Gizonak, aldiz, munduan / bizitza gizonezko. / Hain da gizona gizon...” (*ibid.*: 60). Mundutarra izanagatik mundua hiltzen ari den izaki ankerra da. Pentsa, beste gizakiak ez kaltetzea ez du berezkoa, horretarako kanpotiko tresnak behar ditu: “GIZONA miserable da / gizon izaten hasteko / eskubideen deklarazio bat behar badu” (*ibid.*: 165).

Bistan denez, bere bertute eta miseriekin, gizona ez da sakratua. Kontrara, haragi hilkor bat baizik ez da, bere mendiarte eta lurretan kokatua, bere xumean libre izan nahi duena. Horrela aski da, ordea. Izan ere, miseria baizik ez den subjektu haragizko gisa nahi du libre bizi, ez horren gainetiko sistema handien izenean: “Libre izan nahi dugu. / Guk, haragi honek, esperantza honek / nahi du libre. (...) ez filosofia batek, ez klasetasunak / ez teologiak” (*ibid.*: 53).

Nola lortu askatasun hori? Gizakia miserablea izanik, zertan datza “gizonaren maitasuna” delako hori? Bere buruarekiko maitasuna ez da aski: “Ez ote da gehiegi / norbera zaintzea?” (HBE: 82). Hortaz, harago jo behar da. Azurmendiren kasuan, bere lur eta anaiekiko maitasunean hezurmamitzen da. Hala, berriz horiexen bila ekin dio: “atzera abiatuko naiz / gaztetako bihotzaren bila: / nire lurrak, nire anaiak, / nire amesak” (*ibid.*: 82). Eszeptiko xamar, hala ere: “MAITE dut nik mundua / ezin banau poztu ere” (*ibid.*: 109).

Zehazki, jende pobrearekiko engaiamenduan islatzen da lur eta anaiekiko maitasun hori: “Jendea entzuten da / nire poesian, / jende pobre bat” (*ibid.*: 74). Zein da jende

pobre hori? Langileak, gazteak, euskal herria... horiengana zuzentzen da: “EGIA esan nahi nien / langileeri, / gazteeri, / ta ez nuen indarrik. / Mundu osoari, / ta nire herri, euskal herriari” (*ibid.*: 76). Horien alde egiten du aldarria: “Pobreek lurrik balute / ta lurrak maitasunik, / ta esperantzarik zaharrek. / Justiziarik balitz / ta herriak sofritu ez, / gustora bai, / ixilduko ginateke” (*ibid.*: 81).

Jende pobrearekiko loturak, bidez batez, euskal herri pobre eta zapalduarekiko lotzen du, hizki xehez idatzita. Euskal Herria herri xumea baita, ez jauntxoan jaurerria: “Deklaratu behar diot kaleari / gure jauntxoak ez direla / sekula gure herria izan eta izango. / Gure jendea pobrea da, trixtea da (...) Gure jendea / bulgaritate hutsa da” (2000c: 49). Herri hori pobrea, sufritua eta zorigaiztokoa da, Kondaira Unibertsalen Liburu Handian lekurik ez duena. Gutxiarekin konforme dago, ordea, libertate gosez: “Aginako zero bat zen / gure inperio guztia. / Ta euskalduna konforme zegoen. / Ta libre izan nahi zuen” (*ibid.*: 47).

Herrian txirikordatuta, Joxek ere herri pobre horren moilara lotzen du bere bizitza: “Euskal bizi nahiari, bai, / bizi bide baten bila, / estropa eskutik utzi gabe / jarraituko dut hil arte. / Ez zekiat nora noan, / itsasoak ez dik biderik, / herri hau doan tokira” (*ibid.*: 80). Hala ere, horrek ez du esan nahi balizko bide hori bare eta otzan jarraituko duenik. Eszeptiko engaiatua, herriaren alde ez ezik kontra eginez ere topatuko du bere txokoa: “BEHARBADA liberal bat naiz, / hobe, halare libre bat naizela. / Libre mundua jorratzeko, / nire sukalde denez eta lantegi, / ta libre kritikatzeko Eliza / (zergatik eskandalorik?) / etabar, etabar neureak baititut, / eta herri hau / eta haren etsaiak” (*ibid.*: 121). Betiere, bere botere mugatuaren jakitun: “nire hitza su da. / Su da, / eta halere, ezin du berotu, / ez argitu” (*ibid.*: 90).

Beraz, horixe izan da Azurmendi: gizaki pobrearen maitasunez, herri eta mundu libreago bat jorratzen saiatu den pentsalari libre bat.

1.2.6. Ondorioak

Beraz, bere gaztetako olerkietan baditugu jada gerora garatuko dituen intuizio nagusiak. Batetik, krisiak. Ikusi dugunez, euskaldun hautsia da, gerraosteko eten eta

zapalkuntza gordinetik abiatzen dena. Gainera, seminario kristau batean ikasiagatik bere fedea ere bete-betean hautsi zen. Hala, ama lur-aberririk eta aita jainkorik gabe, fundamenturik gabe geratu zen, ezerezaren aurrean amilduta.

Ez zen etsipenean iltzatuta geratu, ordea. Hortik abiatuta, etengabeko berreraikuntza eta bilaketan ahalegindu da. “Ote” eta zalantzarik gabeko aingurak eraikitzea ezinezkoa dela jakinik, bizitzaren zentzua finkatzeko fundamentu hauskor eta flakoak josten saiatu da. Bere kasuan, gizaki miserablearekiko maitasuna ardatz, euskal herri eta jende pobrearekiko konpromisoa izan dira heldulekuak.

Jarraian ikusiko dugunez, krisiek eta fundamentu hauskorren bilaketak, gaztaroa ez ezik, Azurmendiren obra osoa ere blaituko dute.

1.3. 56ko Belaunaldiaren esnatze garrantza

*Gazte gera gazte, ta ez gaude konforme
mundu garbiago bat bizi nahi genuke*

Lourdes Iriondo

Azurmendik 56ko Belaunaldia delakoan topatu zuen intuizio horiek garatzeko hauspoa. Olerkigintzatik saiakeragintzara pasaz, belaunaldi horrek garatutako asanblada, irakurketa, eztabaida eta auzien argitan mamitu zuen bere obra: “Oso belaunaldi baten produktuak gara denok” ([Azurmendi] Agirre 2020: 34). Belaunaldiaren nondik norakoak xeheki azaldu gabe, belaunaldi gisa giltzarriak izan ziren zenbait bizipen eta ekarpen kolektibo azpimarratuko ditugu jarraian.

Krisia eta etena, Azurmendiren bizipenaz harago, belaunaldi oso baten abiapuntua izan ziren. Gerraostean sekulako lugorria zen Euskal Herria. Miseria, debekuak, jazarpena... hori gutxi ez, gertatu zenarekiko memoria ere ebatsi zieten. Belaunaldi arteko katea moztuta zegoen guztiz. Hortaz, Azurmendik behin eta berriz errepikatzen duen eran, bere belaunaldiak etena eragin baino ondorengotzan jaso eta jasan egin zuen: “birresatea ez dela sobera egongo, etena, belaunaldi berriak, berak egin baino

areago, nozitu egin duela. Euskal historiarik apenas ezagutzen genuen, ezta gerra zibilekoa ere: iraganik gabekoak jaio ginen!” (OGE: 128). Eten horren adierazle, krisia (zehazki, balioen krisia) zen 1955-56 urteetako irakurketetako gai nagusia.

Testuinguru horretan, Azurmendiren olerkietan adierazitako ezina ezbehar pertsonala baino giro soziala zen. Irakurri besterik ez dago garaiko hainbat protagonisten lantuak. Nemesio Etxanizek honakoa idatzi zion Jokin Zaitegiri: “Ni, ilda bezalaxe bizi naiz” (*ibid.*: 14). Mikel Lasak ere ezin gordinago adierazi zuen ezina: “Dena zaigu xahutu, errausi, ezeztu. Deshistoriaren erreinua da gure hau” (*ibid.*: 15). Amaia Lasak, hori ikusirik, alde egiteko gogoazaltzen zuen: “Nereak ez diren lurralde hauetatik ihes egin nahi nuke” (Lasa 2022: 11). Azurmendiren hitzetan, “desertu kiskali[a]” zen gerraosteko Euskal Herria (OGE: 15).

1956tik aurrera, baina, euskal pizkundea abiatu zen pixkanaka: urte horretan Agirre Lehendakariak “Congreso Mundial Vasco” deitu zuen Parisen eta Euskaltzaindiak gerraosteko lehen Batzarra egin zuen Arantzazun. Ingurumari horretan hainbat talde politiko, sozial eta kultural ere sortu ziren: EKIN-ETA, Jarrai antzerki taldea, kultur aldizkariak, Euskal Kantagintza Berriaren baitan Ez Dok Amairu, Andereñoen Erresidentzia, euskal apaizen Gogor taldea, GAUR ikerketa taldea... Jakin ere orduantxe birfundatu zen. Bide batez, orduan jarri zituzten martxan kooperatibak, ikastolen mugimendua, alfabetatze kanpainak edota gau-eskolak ere. Adin, ideia eta proiektu anitz eta maiz kontraesankorretatik abiatuta, pixkanaka aro berri bat ernatu zen eremu orotan:

Politika utzirik (Krutwigen *Vasconia*, etc.), alde batetik antropologoaren lanaren ezohiko harrera sozial esplikagarriak (Barandiaran, Caro Baroja), bestetik antzinaroan edo herri tradizio zaharretan (lan tresna, etab.) «euskal» estetika batentzat erroen bilaketak arte plastikoetan (Txillida, Oteiza), pinturan, literaturan (M. Lekuona), zineman (Larrukert), etab., sentsibilitate berria iragartzen ber denboran ekoizten zuten, espirituaren iraultza bat egiaz. (AEG: 79)

Abertzaletasun folklorikoaren aurka, eredu kontsumista eta konformistaren aurka... sekulako berpizte politiko, sozial, kultural eta artistikoa eragin zuten. Tartean, baita pentsamendu aldetik ere: askapenaren teologia, existentzialismoa, pertsonalismoa,

kooperatibismoa, marxismoa... ordura arte pentsaezinak ziren beste hainbat iturriekin aberastu eta gaurkotu zuten abertzaletasuna. Hala, eztabaida eta praxi berriak piztu zituzten:

abertzaletasuna existentzialismoaren, sozialismoaren, marxismoaren, erlijioaren kritikaren, etab., hots, euskararen jendartea eta Euskadi osoa garaikidetzaren bideetatik abiarazi dutenak: ideia sozial eta politiko berrietatik pentsamenduaren mailan, praxi militar, politiko, sindikal, kultural berrietatik ekintzaren barrutietan. (HNE: 92)

56ko Belaunaldia deitu izan zaio uhin berri horiek bultzatzen ibili zen gazteria berri plural horri. Adin ezberdinetakoak izanik, adin biologikoari baino asmo nahiz ekite berriari egiten dio erreferentzia. Itziar Aizpuruak, berriz, “euskal udaberri” gisa izendatu zuen nahi berri eta bizi horren loraldi garaia.

Azurmendik azaltzen duenez, udaberri horretan negu giroa zen, ordea. Etena heredatuta eta nozituta, loraldi hori esperantzak baino etsi ezinak ekarri zuen. Ez zen berpizte loriatsua izan. Fedea galdua, esnatu egin ziren, baina etsi-etsian egin zuten, mundu zikin hau “garbiagoa” izan zedin:

fedegabetasuna, desilusioa, munduan oro zerrikeria eta bortxa den inpresioa (...), belaunaldi honentzako abiapuntua izan da, ez konklusioa. Diferentzia inportantea duzu hori. Borroka ez da esperantzaren hautu bat izango, amorrutarena eta etsi ezinarena baizik. (...) errebolta etsia, «fedegabea». (OGE: 68)

Azurmendiren olerkietan ikusi dugun bezala, hauts egindako arima odolustu eta urratuek ekin zioten matxinadari. Ondorioz, matxinada ez zen amets berri eta handien xerka egin, baizik eta arima gehiago odolustu ez zezaten. Aparteko esperantzarik gabe, erasoaldiari aurre egitea ipar, matxinada fedegabea izan zen:

Erresistentziaren izpiritua (...) ez da utopiaren dirdaitik bizi, desesperantzaren ilunetik baizik. Uko handitik, etsitik. Erreboltatua ez zaio garaipenagatik lotzen borrokari, derrotaren ukoagatik baino. (...) Etxetik negarrak eraman zituen gudariak, ez konkistaren ametsak. (*ibid.*: 69)¹³

¹³ Ez zen desesperazioa bakarrik izan, noski. Esperantzak ere bazeuden: “Etsipena, esperantza, desesperazioa, utopia, nahiko nahastuta ibiltzen dira praktikan. Desira beti dago. (...) Desesperazioaren

Iriondoren “Ez gaude konforme” abestian ere argi ikusten da hori: “Gazte geralako maitasun batean / sinistu nahi degu” baieztatzen du, baina segidan honakoa gehitzen du: “bainan baita ere, / gehiegi dakigu munduan dagozen / gezur ta gorroto, injustizi asko / gauza hoiere kontra abestu nahi degu”. Maitasunez sinetsi nahi, baina amorruez kontra egin behar. “Gehiegi” jasan zuten eta zekiten jada.

Oinarrian, “«bizi nahi» gorria” zegoen, ez besterik (*ibid.*: 70). Zentzu horretan, baiezeko biribil eta itxaropentsu bat baino ezezeko gordina (“EZ gaude konforme”) izan zen abiaburua: “Belaunaldi honentzat ezetz esateak –esan beharrak– eduki zuen esangura hertsakorra ezin ahaztu dugu” (*ibid.*: 55). Ondorioz, Arregik “esnatze garratza” deitu zion (*ibid.*: 68).

Horrenbestez, Azurmendik 56ko Belaunaldiaren baitan garatu zituen bere hasierako intuizioak. Heriotzazko herrian sekulako berpizte politiko, sozial, kultural eta artistikoa eragin zuten. Esnatze hori, baina, garratza izan zen. Etena eraginda baino heredatuta, loraldi hori esperantzak baino etsi ezinak ekarri zuen. Hortaz, matxinada fedegabea izan zen, baiezeko loriatsu eta borondatetsuetatik baino ezezkoa esan beharretik abiatuta.

Beraz, esnatze garratz horretan zeri esan –behar izan– zioten ezetz? Ezetz esanez ze bide berri bilatu zituzten?

1.4. Katolizismo tradizionalari ezetz

Batetik, bistan da, frankismo hitsari esan behar izan zioten ezetz. Horri lotuta, ordura arte beren gogoaren etxola zizelkatu zuen katolizismo tradizionalari ere esan behar izan zioten ezetz.

“Gurutzada santua” irabazi ostean, Eliza Katolikoa erregimen frankistaren babes eta zutabe nagusietakoa zen. Erregimeneko aktore ezberdinen arteko ardura banaketaren baitan, kultura publikoaren kontrola egozten zitzaion Elizari. Jaiotza, bizitza, heriotza

erreboltan itxaropen bat espresatzen da. Esperantza handiak eta txikiak nahastuta ibiltzen dira golkoan” (OGE: 72-73). Alabaina, etsi ezina zen iturburua.

zein heriotza ostea (zerua, infernua) Elizaren esku zeuden, goitik behera zedarrituta: “Elizaren eskuetan geratu zen izpirituaren bizitza esan genezakeen hori ia oso-osoa. Beraz, soziologikoki, Euskal Herri publikoa orduantxe izan da, inoiz izan bada, erabat katolikoa, espaziorik gabe beste ezertarako” (OGE: 27). Oso osoki bere esku egonik, Joxe eta belaunaldikideen gaztaroko gizarte eta kultura guztia erlijioak markatu zuen. Hala ezarri zuten “25 urteko bakea”.

Euskal Elizarentzat ere jasanezina zen “bake” hori eta erlijioa eraldatzen saiatu ziren. Etxaniz eta Gandiaga, esaterako, kristautasunaren agoniari atxikitu zitzaizkion. Gazteen gehiengoak, baina, baztertu egin zuen aukera hori: “hil da izpiritu bat Euskal Herrian. Hurrengo belaunaldiak ez du sinestearren halako ahaleginik egin nahiko” (*ibid.*: 20).

Horrek sekulako kaosa eta desorientazioa ekarri zuen. Fedea galdua, gizarte eta kultura horretan ordura arte esentzial eta absolututzat jotako balioak auzitan jarri ziren. Erlijioa, bakea, zuzentasuna... sistema historiko eta kontingentearen ordena dela deskubritu zuten. Hala, Eliza eta katolizismoaren kontra eginez gizarteko ordena moral osoa eraitsi zuten:

Zapuzten den Eliza hori, Jainkoa edo jainkoak hori, ordena moral osoa da gizartean, besterik ez: tradizioa da, balio sozialak («ez inor hil», «izan sexualki garbia eta kasto», «aginteari zintzo men egin»), historia—ustez orainari sentido ematen diona—, pertsonaren errespetua, lan baldintzen araudia, hots, gure autokontzientzia osoaren zuzentasuna da, esparru indibidualean zein sozialean. (*ibid.*: 71)

Ordura arteko oinarriak auzitan jarrita, biluzik zegoen euskalduna, kontingentziaren gainean. Hala, fedearen galera horrek krisi totala ekarri zuen: liluraren galera, porrota, desenkantua... Azurmendiren olerkietan argi ikusi dugu. Azurmendik berak garaikide ugariren adibideak ere ematen ditu: “Munduak gezurra diotsu, bihotza” zioen Federico Krutwigek; “Itxaropena/izena duen zital-lili haur!”, kexatzen zen Mirande; “Ezer ezaren samina”ren inguruan lantuka ari zen Juan San Martin; “Lilura batek eusten baninduen, ezaguera batek jaurtiki nau” dio Leturia pertsonaiak, garratz (*ibid.*: 33).

Hala, hein batean bederen “mendeetako hatsaren zamatik libre” (*ibid.*), “dena ebatsia diotenaren gorritasunaz” (*ibid.*) helduko die belaunaldi berriak auzi guztiei:

bizitzaren zentzua, etika, euskara, literatura, kultura... Ordura arteko moral katolikoa pikutara bidalita, laizismoaren bilaketan bestelako diskurtsoa egiten saiatu ziren (nahiz eta askotan uste baino gatibuago izan):

Momentu horretan garbi dagoen bakarra da, «moral»ak ezin duela «katolikoa» significatu, katolikok frankista significatzen badu. Horrela –egia da hori– ordura arte «moral» esanahi zuen bakarra, errekarra bota da. Inportantziarik handiena, erlijiozkotik ahalik libreena dagoen diskurtso laiko bat lortzeak hartuko du gazteriarentzat, «europarra», soil humanoa eta arrazoizkoa... (*ibid.*: 34)

Azken batean, bestelako gizarte, kultura, politika eta moral oso bat eraikitzen saiatu ziren. Horrek, baina, gizartearen, kulturaren, politikaren eta moralaren bestelako ikuspegia eskatzen zuen. Besteak beste, abertzaletasun berri bat.

1.5. Euskal Herri berria, abertzaletasun tradizionalaren aurrean

Erljioari hertsiki lotuta egonik, abertzaletasun tradizionala ere hankaz gora jarri zuten. Aurreko ereduari ezetza esan zioten, bide berrien bilaketan: “Aberriaren askatasuna bilatzen da; baina askatasunak proiektu sozial bat behar du” (OGE: 57). Zehazki, justiziaren aberri berriak nahi dira, “justizia eta solidaritzazko mundu berri bat” ipar (*ibid.*).

Bide horretan, abertzaletasuna sozialismoarekin elkarrizketan jarri eta hizkuntzan erdigunean kokatu izana izan zen 56ko Belaunaldiaren ekarpen nagusietakoa. Arregi, Aresti, Krutwig, Txillardegi... hainbat izan ziren aitzindariak. Dena den, Azurmendiren ustez Txillardegi da gerraondoko aberri berri horren erreferentzia behinena. Berak marraztu ei zuen argien gazteri berriarentzako Euskal Herri berri bat:

Euskal Herriaren ideia berri bat eskertu behar diogu, nik uste. Kontzientzia kultural, politiko, sozial global bat, gero dinamika berri batean bere espresioa izan duena praxi politikoan eta kulturean ere, euskal gizartean, batzuetan Txillardegirekin, beste batzuetan Txillardegiren aurka ere bai. (1999a: 19)

Besteak, bera barne, bere bidelagunak izan omen dira, ikasle edota jarraitzaileak (erdi heterodoxoak izanagatik maiz).

Txillardegiren bi ekarpen azpimarratzen ditu Azurmendik. Batetik, folklorismo, txokokeria, integrismo edota tradizionalismo kutsua zerion ororekin hautsi zuen. Hasteko, iraganaren mistifikazio oro baztertu zuen. Existenzialismotik edanez, existentzia esentziaren aurretikoa zela aldarrikatzen zuen. Ondorioz, “Herriak ez dira zer izan diren, baizik zer egiten diren!” (OGE: 132). Bide batez, tradizionalismoari lotutako euskaldun fededun eta demokratikoaren mitoa ere hautsi zuen. Demokrazia sozialismoa gauzatuz gero biziko da, ez gure “sen naturalagatik”. Zentzu horretan, “euskaldun fededun”aren aurrean “euskaldun euskaldun” kontrajarri zuen (1999a: 25).

Horri lotuta, bestetik, auzi linguistiko eta nazionala politizatu eta erdigunean kokatu zuen Txillardegik. Eskuineko “euskotarrek” eta ezkerreko “baskista espainolistek” ziotenaren kontra, “zaldi” edo “caballo” esatea ez dela berdina aldeztu zuen. Hots, Euskal Herria euskalduna edo erdalduna ez dela berdina. Bere ustez, hizkuntzak egiten du naziotasuna eta herri batek hizkuntza galtzean bere identitate kulturala galtzen da. Ez da gramatika soil bat, ezta gainegiturako ezaugarri gehigarri bat ere, askoz gehiago da.

Aldarri horretatik abiatuta, Azurmendiren ustez oinarri berriak jarri zituen Txillardegik. Batetik, hizkuntza erdigunean kokatu zuten gizaki nahiz komunitatean: “hizkuntzan gizatasunaren ezaugarri esentziala erakutsiz, gizarte nazionalarentzat ere bera zela esentziala ikusarazten zuen” (HNE: 95). Bestetik, hizkuntza gizakiarentzat esentzialtzat jo zuten neurrian, euskararen aldeko borroka abertzaletasunaren eta gizatasunaren aldeko borroka zabalagoetan kokatu zuten: “Euskararen aldeko borroka Euskadiren aldekoa dela, baina gizadiaren aldekoa ere bai” (*ibid.*). Arregiren hitzetan, euskalgintza gizagintza eta munduberrigintza da (Azurmendi 1996a).

Gizagintzan ekarpena egingo bazuen, baina, gizakiei zerbitzatzeko gai izan behar zuen euskarak. Gaurko mundu, zientzia, ideia eta zereginetarako balio behar zuen, alegia. Horretarako, lokalismoen aurrean hizkuntza nazional, batu eta modernoa behar zen.

Zentzu horretan, Txillardegik euskara bera batu, berritu eta modernizatu beharra azpimarratu zuen, euskara batuaren prozesuan aitzindari izanez¹⁴.

Beraz, Txillardegiren ekarpena erabakiorra izan zen: auzi linguistiko zein nazionala erdigunera; hizkuntza gizakiarentzat esentzialtzat jo; euskararen aldeko borroka gizatasunaren aldeko borrokaren baitan kokatu... Azurmendiren ustez, ardatz horiek belaunaldi osoaren oinarri eta proiektu bilakatu ziren:

zerbait berririk egon bada gerraosteko belaunaldiaren kontzientzia abertzale eta euskaltzalean, hori izan dela esango nuke: nazioa lehen-lehenik hizkuntza delako uste sendoa, eta hizkuntza bat mundu-ikuskerara bat dela. Tribuak atzera utzi, eta nazio izaten ahalegindu gura izan dugu. Hizkuntza nazional bat batzen, nazio batua izateko. Mundu-ikuskerara galdu edo apurtua berreskuratzen, berria eraikitzen: euskararen unibertsoa. Konbentziturik munduak guri eta guk munduari egin ahal diogun oparirik ederrena horixe dela. (2013b: 17-18)

Txillardegiri jarraiki, horratx, beraz, 56ko Belaunaldiaren egitasmoa: hizkuntza gizakiren eta nazioaren zutabe bezala ulertuta, hizkuntzatik nazio izaten saiatu dira, hizkuntza nazional eta batua sortuz eta euskararen unibertsoa eta mundu-ikuskerara berreraikiz. Hori, betiere, gizagintza eta munduberrigintza delako borroka unibertsalean kokatuta.

Horrek, bistan da, sekulako astinaldia eragin zuen. Katolizismo eta abertzaletasun klasikoaren zenbait tesi baino, oinarriak beraiek jarri zituzten hankaz gora. Hala, horiek sostengatzen zituen ideia eta balioen sistema guztia eraldatu zuten, espirituen iraultza kulturala eginez: “Zer da egiten dena, belaunaldi batek naziotasunari buruz euskararen aldeko hautua egiten duenean, arrazaren alde egin zuen beste belaunaldi baten aurka? Ideien sistema guztia aldatzen da. Balioen sistema guztia” (2019: 5).

Sistema hori ez zegoen emanda, ordea. Bilatu egin behar zuten, zer eta balioen krisiaz nonahi eta noiznahi hitz egiten zen garaian. Ondorioz, zer, non eta nola bilatu?

¹⁴ Bide batez, euskarazko eleberrigintza ere astindu zuen, kezka, gai eta pertsonaia berriak txertatuz. Horren lekuko izan ziren *Leturia* eta *Peru Leartzakoa* lanak.

1.6. Marx eta marxismoa

Batzuek marxismoan egin zuten bilaketa, sekulako indarra izan baitzuen garaian. Azurmendiren obra ere marxismoarekiko elkarrizketan abiatu zen. Marxista ez izan arren, marxistak ez zituen mehatxutzat jotzen. Are, horko irakurketa eta testuak baliagarriak izan zitezkeela iruditzen zitzaion. “Asi gaitezen komunismuakin alkar izketan”, aldarrikatzen zien errezelo gehiago zituzten lagun katoliko eta abertzaleei. Esan eta egin, hurrengo hamabost urteetan makina bat artikulu eta liburu atera zituen horren inguruan: *Hizkuntza, etnia eta marxismoa* (1971), *Kolakowski* (1972, Joseba Arregirekin), *Kultura proletarioaz* (1973), *Iraultza sobietarra eta literatura* (1975), *Artea eta gizartea* (1978), *Errealismo sozialistaz* (1978), *Nazionalismo-Internazionalismo Euskadin* (1979), *PSOE eta abertzaletasuna* (1979)...

Lan horietan sumatu daitekeenez, Euskal Herrian (bereziki Hegoaldean) nagusi zen marxismoarekin kritikoa zen guztiz. Bere ustez, existentzialismoa inspirazio bezala hedatu bazen ere, marxismoa doktrina edo kredo bezala hedatu zen. Zerumugak zabaldu beharrean murrizteko baino ez zuen balio izan askorentzat:

marxismoaren (edo, lexiko marxistaren) aurkikuntza, lorpen klandestino izateaz gainera, askabide bat zen eta ikuspegi potente baten aurkikuntza miragarria. Zenbat jende, ordea, bere marxismoak, horizontea zabaldu ordez, redukzionismo ikaragarri batera bultzatu du, eta euskal kultura, aberastea gabe, den baino ere txikerragotzea. (2013a: 265)

Izan ere, Euskal Herrian marxismo jakin bat nagusitu zen: “zientifikoa”. Hau da, dogmatikoa eta “itxiturakoa” (2019: 33).

Azurmendi erbestean zebilenez, berak jada ezagutzen zuen Europako marxismo kritikoa eta Euskal Herrian egiten ziren irakurketak onartezinak begitantzen zitzaizkion¹⁵. Hamaika eztabaida izan bazituen ere, guk hiru kritika nagusi azpimarratuko ditugu.

¹⁵ Alemanian “neomarxismo frankfurtiar liberalago bat aurkitu nuen. Liberalagoa zentzu honetan: marxismoaz gain, Freud sartzen du, soziologia modernoago sartzen du, antropologia sartzen du... Ez da marxismo dogmatiko bat” (2016a).

Batetik, deterministatzat jotzen zuen. Zegamarraren aburuz Marx ez zen determinista, bere esaldi arranditsu batzuk gorabehera. Marxek honako abiapuntua proposatu zuen: azter dezagun gure egoera klase borrokaren terminoetan. “Azken instantzia” ikuspuntu edo hautu metodikoa da, printzipio gisa zilegia eta praktikan hainbat eremutarako baliozkoa eta premiazkoa¹⁶. Aitzitik, ezin da hautu bakarra bihurtu. Hori da, hain zuzen, marxista “zientifikoei” egozten diena: “tesi metafisiko (antzu) bat bihurtu, absolutu bat, eta “azken instantzia” hori unibertso guztiaren zerizanari eusten dion atlante edo azken nukleo higizin –esentzia– definitibo gisa ulertu” dute (1998: 35-36).

Bere ustez, baina, ekonomiak ez du dena “azken buruan” azaltzen. Kulturak, esaterako, logika propioa dauka, nahiz eta egitura materialarekin erlazio zuzena izan. Ondorioz, dena horra murriztu eta atxikitzean, dialektika eten egiten da: “Marxek askatu egin nahi zuen pentsamendua, berriro lotzen da horrela” (*ibid.*: 36).

Bigarrenik, aurrekoari segika, monismoa egozten zien. Bere ustez, ekonomia unibertso guztiaren zerizanari eusten dion “azken instantzia” deklaratzearekin bat dena azaltzeko jakintza erabatekoa bilakatu zuten marxismoa. Berori ei zen jakintza “zientifiko” bakarra; klasea, berriz, dena azaltzeko irizpide funtsezkoena. Azurmendirentzat, ordea, hori ariketa erabat murriztaile eta monista zen: batetik, Jainkoaren lekuan Marx(ismoa) jartzen da, bere obrak jainkotuz eta Biblia modukoak bilakaturik; bestetik, Marx(ismoa) Jainko bakar izendatzen da, beste jakintza eta ardatz oro baztertuz. Alabaina, Nietzschez gero Jainkoa hil bada, horrek ez du zentzurik: “Baina Jaungoikoa *kenduz gero*, zergatik eutsi monismoari kondaira-sistiman?” (HEM: 77).

Monismo horren aurrean, Azurmendiren ustez, marxismoak ezin du sistema itxi eta behin betiko bat izan. Marxismoak ikasteko asko eskaintzen zuen eta du, baina horretarako ezin die bestelako berritasunei entzungor egin:

Gu gentozen tradizio intelektualetatik etorrira, marxismoak (ismo eta guzti) nire ustea zer ikasi asko eskaintzen zuen –du oraindik. Egiterik ez geneukana zen bitartean munduan

¹⁶ Besteak beste, arrazoi pertsonal eta familiarrek tarteko: “nik arrazoi guztiak dauzkadan mundu ekonomikoa ez ahazteko. Baita familiarengatik ere. Gure aita zena fabrikari hil zen. Hori ere ez da ahaztu behar. Istripu batean. Ni familia langile eta pobreakoa naiz” (2016a).

egonak ziren eta egoten ari ziren kritikak eta birgogoetak (...) eta geroztiko berritasunak zientzien hainbat adarretan (ekonomia, soziologia, antropologia, psikologia), begiak itxi eta bazterrean utzi. (2013a: 271)

Zentzu horretan, bere ustez Marx modernizatu egin behar zen, pentsaera, autore eta influentzia berrieekin elkarrizketan jarriz. Horretarako, guru errebelatzaile bezala baino erreferentzia laguntzaile gisa hartu behar zen¹⁷.

Hirugarrenik, marxismo zientifikoaren unibertsalismoa ere auzitan jartzen zuen. Horien ustez, abertzaletasunak “klase borrokaren prozesu globala” oztokatzen duten “tribukeria” egoista eta “burges txikiak” ziren. Historia unibertsalaren aurkako traba antiprogresistak, finean:

Burujabetasun forala galdu bada, Euskal Herrian erdara nagusitu bada, etab., etab., hori dena «historiak» hala behar zuelako gertatu da, progreso guztiz positiboa da eta ez du bueltarik, eta oso ongi dago. Horren aurka («historiaren aurka») setatzea, abertzaleek egiten omen dutena alegia, erreakzionari hutsa da. (OGE: 38)

Azurmendik marko hori ez du ametitzen, ordea. Bere ustez, horrelako planteamenduek langileen elkartasunaren aitzakian Espainiaren eta Frantziaren batasuna ezartzeko trikimailuak ziren. Unibertsalista horien unibertsoa Madril eta Parisen hasi eta bukatzen zenez, unibertsalaren izenean nazio hegemonikoetara makurrarazi nahi zuten abertzaletasuna: “Batean Konstituzioak galdatzen du batasuna, bestean proletargoaren borrokak galdatzen du batasuna. Munduko batasuna aipatuz Espainiako [eta Frantziako] batasuna galdatzen da beti” (2019: 34). Hau da, zentralismo eta uniformismoa. Ondorioz, zenbaitek autodeterminazio eskubidea teorikoki aitortzen bazuten ere, praktikan baztertu egiten zuten beti, “momentu egokiaren” zain.

Horren aurrean, hautu zilegi eta erlatibo bat esentzia absolutu bat bihur ez dadin, Azurmendik ezinbestekotzat jotzen zuen lekuan lekuko analisia egin eta gaurkotzea. Interesak eta premiak ez direla nonahi berdinak. Ondorioz, ez da nahikoa batean balio izan duena bere horretan kopiatu eta dogmatizatzea. Are gutxiago kontuan izanik nazio

¹⁷ Txillardegi eta beste hainbatenak ez bezala, “nire kritikak (...) Marxen erreskatea izan gura zuen, ez ukoa” (2013a: 271).

arazoa izan zela Marxen hutsune nagusia¹⁸. Geure esperientziatik abiatuta, guk geuk pentsatu behar dugu. Besteen laguntzaz, baina guretik eta guk geuk. Euskal Herrira etorrita, funtsezkotzat jotzen zen klase auzia nazioaren eta hizkuntzaren arazoari lotuta birpentsatzea.

Ondorioz, balio berrien bilaketan Azurmendik marxismoarekin elkarrizketa sakona garatu zuen. Marxen zenbait irakaspen balioan jartzen bazituen ere, auzitan jartzen zuen marxismo zientifikoaren eskema orokorra: determinismoa, monismoa, unibertsalismo eta progresismo faltsua... Proposamen zehatzez harago, horren gibelego mundu ikuskera horretan bertan egiten zuten talka: “sozialista klasikoek eta sozialista abertzaleek internazionalismoari buruz aburu eta jarrera ezberdinak badituzte, batasuna, progreso, eta konjuntoko beste ideiak ere bi eratan ulertzen dituztelako, da” (NIE 18).

Beraz, beste behin konjuntoko balio eta ideiekin egin zuten tupust. Katolizismo eta abertzaletasunaren kasuan bezalaxe, sozialismoko tesi jakin batzuk eraldatzeaz harago, bestela pentsatu behar ziren horiek sostengatzen zituzten oinarrizko kontzeptuak: batasuna, gizatasuna, unibertsaltasuna, progresoa... Matxinada fedegabearen, bilaketan jarraitu behar zuten:

hor ere ezetzak handiak eta borobilak direla, ikusten da, baietzak ez asko eta gutxi haiek ezbaitsuak; baieztapenak baino gehiago bilaketak, joerak. Hau da, kontzeptu berririk baino askoz gehiago kontzeptu zaharren kritika aurkitzen da. Belaun berria sozialista da, baina sozialismoa zer den galdezka; iraultzailea, baina iraultza nola egin bila dabil, etc. (OGE: 71)

Beraz, zer da sozialismoa? Eta iraultzailea izatea? Eta gizakia, batasuna...?

¹⁸ Azurmendiren ustez, “autogorrito juduaren” ondorioz Marx ez zen gauza izan nazio arazoak aintzat hartzeko: “bere naziotasun judutik ihesi desesperatuki, ez da gauza izango nazio arazoak aintzat hartzeko (...) hots, jatorri judu nardagarriaren ukatzeko grinak, bere-bere autoengainutik analisi sozial eta politikoetako engainura eraman du” (2010: 15).

1.7. Ezker berria, gizaki eta borroka konkretuen bila

Galdera horiek erantzun nahian, ezkerria birpentsatzeko argibideen bilaketa sakona egin zuten Azurmendik eta bere belaunaldikideek: “Ezetzta, beraz, ez da izan uko hutsa, bide berrien bilaketa libreari baiezko kuraiatsua baizik” (OGE: 57). Bilaketa hori librea zenez, ortodoxiaren ertzetan kokatzen ziren hamarnaka autore, korrante eta borroka aztertu zituzten. *Oraingo gazte eroakn* azaltzen duenez, bereziki Albert Camus, Weil eta Frankfurtoko Eskola. Hortik jarraian aipatuko ditugun irakasgaiak atera zituzten.

Camusi dagokionean, IdeologiA eta Iraultza unibertsal ororekin kritikan nabarmendu zen. Marxismo ortodoxoan, Alexandre Kojéve maisu zela, munduko Iraultza handiaren izenean edozer ontzat jotzen zuen “filosofia triunfalista” zen nagusi (OGE: 38). Bortxa “historiaren emagina” izanik, bortxa eta borrokaren bidez garaitzeak ematen ei zuen arrazoia. Denak limurtzen zituen horrek. Euskaldunak garaileak baino garaituak ziren, ordea, eta bestelako kontzeptuak behar zituzten:

Gero biktimak ginela oroitzen ginen; eta biktimak sekula absolbitzen ez dituen Historia hori –Jainkoa bezala singular absolutuan deklinatzen dena– utzi, eta gure egokierako lanaren eta borrokaren beste kontzeptu baten bila, han-hemengo historia txiker apaletan, herrien eta patuen aniztasunean aurkitzen genuen bidea Camusekin, gure askatasunaren filosofia txiki, tesirik gabeko batzuetan... (OGE: 39)

Teoria handiekin atondutako filosofia triunfalistaren aurrean, tesirik gabeko filosofia apala hobesten zuten. Historia absolutuan ekiten duen “iraultzailearen” aurrean, borroka konkretuetan murgildutako “matxino” txikerra: “Historia ez da absolutua obratzeko lantegia, politika ez da erlijioa. (...) Egiten duen bere borroka konkretua da gizaki matxinoa handitzen duena, ez aitortzen dituen ideologia eta helburu unibertsalen handi-mandia” (OGE: 45). Bere metafora baliatuz, Sisiforen ekin etengabea da matxinoaren patua. Hori kontuan izanik, ez zen baliozkoa Iraultza unibertsal eta abstraktuaren eskema. Askatasunak, askatzailea izango bada, konkretu eta kokatua behar zuen: “Camus Iraultza unibertsalaren teorietatik aparte mugitzen da. Gizon-emakume txikion eskualde txikian, txokoan. Matxinadan¹⁹. Askatasun konkretuan.

¹⁹ Kuriosoki, “euskal matxinada” deitu zaio ondoren Euskal Herriko ezkerreko abertzaletasunak bultzatutako mobilizazio ziklo historikoari (Olariaga 2020).

Euskaldunak erraz aurki zezakeen bere burua haren meditazioetan” (OGE: 54)²⁰. Tartean baita Azurmendik ere.

Askatasun konkretu eta kokatu horren bilaketan, ezinbesteko bidelaguna izan zuten Weil ere. Weilek progreso teknikoaren optimismoaren, razionalismoaren eta, finean, Modernitatearen aurka egin zuen. Horri lotuta, Frantziaren berrirakurketa kritikoa egin zuen. Bere ustez, Frantziaren historia Estatu-makina inpersonal abstraktuaren hedapena izan zen, nazioen deserrotzea. Boterearen hedapen eta zentralizazio etengabearen garatu zen, kultura uniformista eta zentralistaren baitan herriak deseginez eta irentsiz. Horren aurrean, erroak eta aberria aldarrikatu zituen Weilek:

Estatu irenslaren kritikaren azpinago dagoena, gizon-emakumeak errogabetu eta barne-hustu dituen modernaren kritika da. Unibertsalismo abstraktu eta mundu-hiritar lauaren aurka, «aberria», h. h., lurra, etxea, historia lokala, tradizioa, nazioa, gizon-emakumeak barnetasunez janzten eta hornitzen dituen, errebindikatzen du. (OGE: 104)

Beraz, langileen iraultza abstraktu eta aberrigabeen aurrean, aberria, lurra eta erroak era askatzailean aldarrikatzeko aukera eskaintzen zuen Weilek.

Frankfurteko Eskolan ere antzeko ildotik jotzen zuten. Kasu honetan ere Modernitatea diferentzien aurkako prozesu bezala ulertzen da: “modernitatearen prozesua desberezitzailea da, ugaritasun eta diferentzia oro zapalduz eta Bat absolutuan hurrapatuz doana, pertsonak, taldeak, eskualdeak, azkenean denak sistema abstraktuarekin bat-bat egiten duen arte” (OGE: 106). Progresatuko bada, diferentziak Batean urtu behar dira. Era horretan ezartzen da ordena razional eta geometrikoa.

Horren aurrean, zapalkuntza eta iraultzaren irakurketa pluralago bat jarri zuten mahai gainean: zientzien aniztasuna aldarrikatzen zuten eta soziologia, psikoanalisi eta abarrari ere arreta jartzera pasa ziren; autoreak, analisiak eta kategoriak ere aberastu egin zituzten; baztertu eta marjinatu orotara zabaldu zuten iraultzaren subjektua,

²⁰ Biolentziaren auzia, esaterako, hortik hausnartu zen. Camusen ustez, bortxa historia eta gizakiaren elementu ezinbesteko bezain tragikoa da. Zenbait kasutan justifikatzen du. Hala ere, biolentzia, izatekotan, oraingo arazoaren oraingo soluzioetarako baliatu daiteke, ez munduaren salbazio handirako: “indarkeria «iraultzailearen» aurka azaldu da bera beti eta «askatzailearen» alde bakarrik. Teoria unibertsal bat gabeko bortxaren alde, nolabait esateko. Triunfalismorik gabe. Biolentziaren legitimazio etsi bat, esango genuke, Euskal Herrian gazte askok ikasiko dion moduan” (OGE: 53).

klaseaz haragoko zapalkuntza askotarikoak ere aintzat hartuz eta aliantza pluralen aldeko apustua eginez; sistema handien aurrean gizon [sic] erreal, konkretu, sentibera eta multidimentsionala aldarrikatzen zuten... azken batean, filosofia eta gurutzada handiak baino kontzeptu, gizaki eta borroka konkretuak aldarrikatu zituzten.

Ondorioz, aipatutako autoreek osoko emendakina egin zioten hizki larriz idatzitako Iraultzaren “eskema” orokor unibertsal eta abstraktuari. Arazoa ez zen Marxen interpretazio okerra egin izana edo politika jakinak ez zirela behar bezain eraginkorrak izan. Politika edo neurri jakinez harago, diferentzia eta gizaki konkretu oro hurrupatzen zituen Iraultza “zientifikoaren” eredu monista bera jarri zen auzitan. Hau da, horren oinarrian zegoen mentalitate modernoa: jabetu ziren arazoa “gure modernitate astrailustratuan zegoela, hots, progresoaren optimismo eta gizadi guztiz berri baten fede zahar eta berrian, betiko gure sasiidealismo etenik gabekoan” (2013a: 272).

Hori kontuan izanik, erronka ez zen sozialismo ortodoxoko (edo katolizismo eta abertzaletasun tradizionalako) neurri zehatzak aldatzea, baizik eta horiek sostengatzen zituen balio eta ideien sistema modernoa bera eraldatzea. Gazteri berriak, berria izango bazen, mentalitate osoa berri behar zuen: “Ezker berriaren zeregina, benetan berri izateko, mentalidade berri baten osapena da. XIX. mendearen azpitik libratzea” (GAH: 13) . Azurmendi, hain zuzen, horretan saiatu da.

1.8. Oinarrizko auzia: Euskal Herria eta euskaldunak Modernitatean

Beraz, zertan datza balio eta ideien sistema modernoak? Nola eraiki mentalitate berri bat? Horren arabera nola birdefinitu behar dira batasuna, gizakia, unibertsaltasuna eta abar? “Testurik gabeko denborak” (1988) zirenez, aurreko galderen erantzuna ez zegoen inon errebelatzerik. Matxinadak nola, itaun horiek ere tokian toki erantzun beharko ziren. Azurmendiren kasuan, Euskal Herritik.

Bere ustez, hemen ere Modernitatearen bertsio atzerakoi eta hertsatzailearen aurka altxatu ziren. Erresistentzia garratzera ez ziren batu gobernu edo neurri jakin bat gogoko ez zutelako, ezta erregimen frankista eraisteko soilik ere. Osoko emendakina eginez,

ezarritako arrazoikotasunari eta, azken batean, Modernitateari berari egin nahi zioten aurre:

Erresistentzian lotzeko erabaki, ez dakit fundamentalista, bai fundamentala, hartzen zuenak, zer izan beharra zuen inposatzen zion presio familiar, eliztar, kultural, sozial itzelezko inguruaren «arrazoikotasun» jada onartezinari egin behar zion buru. Hitz bakar batekin esan beharko banu, «Moderniari» behar zitzaiola iharduki, esango nuke. (OGE: 101)

Zentzu horretan, katolizismo, abertzaletasun eta sozialismo tradizionala auzitan jarriz mentalitate moderno osoa jarri zuten ituan.

Alabaina, Euskal Herrira ezin ziren Modernitatearen inguruko gogoeta horiek zuzenean ekarri. Izan ere, Modernitateak ez zuen bilakaera eta aurpegi berdina Parisen eta Bilbon. Diktadura frankistaren zangopean, Euskal Herriak bazituen bere zailtasun berezituak:

Gure «modernitatea» errazagoa izango zen, arrazoimenak eta zientziak eta kritikak ekarri izan balute. Bakarrik, Gernikako bonbek eta Eliza katolikoaren ustelkeriak eta gaxte batzuen irakurketa klandestinoek ekarri bazuten, ez dago zer harriturik, izpirituen ustelkeria eta bonba artean klandestino jarraitzen badu gero. (*ibid.*: 79)

Ez zen azken hamarkadetako kontua soilik, gainera. Azurmendiren ustez konkistaren ondorioz Euskal Herrian Europan 500 urtean gertatuko iraultza eta aldaketak ez ziren jazo: Berpizkundea, Erreforma, Kontraerreforma, iraultza humanista, iraultza liberal burgesa, Erromantizismoa... tartean ez zen Modernitate propiorik ere izan²¹. Hala, “euskalduna = baserria = sakristia” ereduaren arabera tradizioa itxita mantendu zen ondoren. XX. mende erdira arte mendeetan sekulako murrua eraiki zen, ordena eternal sakratuaren defentsan.

²¹ Bere hitzetan, “Euskal Herriak, gutxienez azken bostehun urte honetan egin duen Ipar Afrikako historian, ez du izan bere lurpe kulturala pulamentuz harrotu dion Ernazimenturik (Erdi Aroarekin hausteko); ez benetako krisi erlijiosorik eta Erreformataririk, beraz Kontraerreforma ere errigorismo moral baten gisakoa bakarrik, (...) Euskal Herriak ez iraultza humanista, ez iraultza erlijiosoa, ez liberal burgesa, egin ditu, hitz batean; ez liberalismorik zinez ukan du, filosofikoki (Azkoitiako Zalduntxoak abstemikoak dira edozein arazo ideologikotan zuhurki), eta ez Erromantizismo libertariorik, ez iraultza industrial eta teknikorik bere garaian (salbu eskualde mugaturen batean) (TEK: 229).

Hormatzar hori pitzatzean, gerraostean korrante horiek arrapaladan heldu ziren, tsunamia bailiran. Ezkutatu eta debekatutako autore zein ideien loraldi eta deskubrimenduan murgilduta, gainezkatuta zeuden guztiz. Beraz, behin atea irekita, mendeetan egin gabeko hiruzpalau iraultza batera bizi behar izan zituzten:

gure arazoa belaunaldi bakarrean lau mende eta hiruzpalau iraultza batera bizi behar izatea dela: hori zeinek zuzen asmatu? Gu sozialki modernoak bilakatu nahita amorratzen, indibidualki posmodernoak garenean gabiltza. Problema dauzkagu beti denborarekin. (*ibid.*: 89)

Beraz, zer eta norantz erabaki eta egin? Hiruzpalau iraultzek gainezkatuta, nola eraiki Modernitate propioa? Nola kokatu euskaldun eta Euskal Herri gisa Modernitatearen aurrean?

Gaztetan abiatutako peleginajeari segida emanaz, Azurmendiren lana galdera horien bueltako bilaketa etengabea izan da. Horretarako, funtsera jo eta Modernitatearen inguruko gogoeta egin behar izan du: “Nire idazkintza funtsean modernia meditazione bat izan dela esango nuke, meditazio horretan bereziki modernoak ez diren Orixe edo Mirande (hau antimoderno txit moderno) bezalakoak ere barneratuz, gure modernia direlako” (2013a: 264). Zehazki, euskal munduaren eta Modernitatearen arteko erlazio korapilatsua pentsatzen saiatu da:

ikastera nora etorria nintzen, zer zen euskal mundua; ulertu nahi izatera modernitatea zer den, eta zein arazo den euskal kultura eta modernitatearena. Labur: Euskal Herria Europan bilatzera, eta Euskal Herriarentzako Europa bat bilatzera, Europa fenomeno askotarikotsua baita. (*ibid.*)

Hor hainbat kontraesan eta tentsio izan ditu. Izan ere, Modernitatearen ertzetako euskaldun gisa, Modernitatearen alde eta kontra aritu behar zuen aldi berean: “Modernitatea gomendatuz batera, ezin zen zenbait modernitate ez kuestionatu; euskaldun gisa eta moderno gisa kuestionatu ere” (*ibid.*). Hau da, aurreko eta gaurko euskaldunaren talaiatik, Modernitate propioa Modernitatearekiko kritiko izanez ulertu eta josi behar zuen: “nire obra modernitatea, eta bereziki gure modernia (modernitate gutxikoa), ikasteko eta kritikoki ulertzeko saio etengabekoa izan da; hots, modernitatea bere autokritika modernoarekin ikasteko eta ulertzeko ahalegina” (*ibid.*).

Hortaz, balio eta ideien sistema berri baten peskizan Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoa aritu da Azurmendi: besteek ezarritako Modernitateetik ihesi, Modernitate propioa ulertu nahian, baina autokritika modernoaren eskutik Modernitatea bera auzitan jarritz.

Zehazki nola ulertzen zuen, baina, Modernitatea? Gizaberean murgildu aurretik, hurrengo atalean Modernitatearekiko bere kritika eta jarrera azaltzen saiatuko gara, erabakigarria baita bere obra guztia ulertzeko.

1.9. Ondorioak: krisietatik berreraikuntzara, neurriko tresnen bilaketa

Ikusi dugunez, Azurmendi **erabateko eten eta krisitik** abiatu zen. Gerraosteko haustura eta zapalkuntza gordinetik, zehazki. Euskaldun gisa hautsita eta fedea galdua, bizitzaren oinarri oro eraitsi zitzaizkion. Hortik abiatuta, era mugatuan bada ere, **fundamentu flakoen bueltan berregitea** izan da bere proiektua. Ze fundamenturen gainean berreraiki, ordea? Gizaki miserablearekiko maitasunez, jende pobrearekiko eta euskal herriarekiko konpromisoa izan ziren Azurmendiren heldulekuak.

56ko Belaunaldiaren esnatze garratzean hautatu eta garatu zituen konpromiso horiek. Etena heredatuta, **ezezkoa esan beharretik abiatu** ziren. Batetik, katolizismo tradizionalaren oinarriak hankaz gora jarri zituzten. Bestetik, abertzaletasun tradizionala ere errotik eraldatu zuten. Joera tradizional, folkloriko eta baskisten aurrean, hizkuntzaren eta nazioaren arteko funtsezko lotura aldarrikatu zuten. Horrek sekulako astinaldia eragin zuen. **Katolizismo eta abertzaletasun klasikoaren** zenbait tesiz harago, horiek sostengatzen zituen **ideia eta balioen sistema guztia jarri zuten auzitan**.

Idea eta balio berri horiek, baina, ez zeuden emanda, bilatu egin behar zituzten. Bilaketa hori **marxismoarekin** elkarrizketa kritikoa egin zuten askok. Azurmendik berak elkarrizketa oparoa garatu zuen. Alabaina, Euskal Herriko marxismoa itxiturakoa eta dogmatikoa iruditzen zitzaion. Besteak beste, determinismoa, monismoa eta unibertsalismo faltsua egozten zion. Proposamen zehatzez harago, **gizakia, batasuna, unibertsaltasuna eta abar ulertzeko eran egiten zuten talka**.

Horren aurrean, marxismo kritikoko zenbait autore eta eskolen eskutik zapalkuntzaren, **subjektuen eta iraultzaren irakurketa plural eta aberatsagoa bilatu** zuten. Bide batez, beraien esnatze garrantz eta fedegabera hobeto egokitzen zen eskema apalago bat: gizaki, lur eta aberri konkretuen aitortza, askatasun kokatua... Hala, autore horien bidez euskaldunen neurriko gizaki eta kontzeptu molde flakoak pentsatzeko tresnak eskuratu zituzten.

Hori egiteko, baina, ez zen aski marxismoaren tesi jakinak baztertzea. Tesi jakinetan baino, hizki larriz idatzitako Iraultza unibertsal eta abstraktua sostengatzen zuen ideia eta balioen sisteman bertan zetzan arazoa. Hots, mentalitate modernoan. Hortaz, krisietatik berreraikuntzara, **Modernitatea bera jarri behar zuten auzitan**. Non, eta Modernitate propiorik izan ez duen herrian. Hala, hiruzpalau iraultza batera nola edo hala kudeatu nahian, Modernitatearen inguruko gogoeta zehar-lerroa izan da Azurmendiren obran.

2. MODERNITATEAREN IRAKURKETA ETA KRITIKA

Hortaz, Azurmendik nola ulertzen du Modernitatea? Atal honetan Modernitatearen inguruko bere oinarritzko irakurketa azalduko dugu, funtsezkoa baita bere subjektu eredua ulertzeko.

Modernitatearen ulerkera eta kokapen jakin bat liburu guztietan dago presente: teknikaz gogoeta egiterakoan (TEK), hizkuntzaz pentsatzerakoan (HUM), nazioa kontzeptu ezberdinak jorratzean (VOL, HAN), Euskal Herriko gatazka eta indargintzaz hausnartzean (EHK, DEB, OGE), euskal pentsalarien obrak lantzean (MIR, KSP, AEG), gizaberetxoaz aritzean (GAH, GBG, GKO)... Horrez gain, Modernitatea beren-beregi ikertzen duen zenbait artikulua eta liburu zati ere argitaratu ditu (1987a, 2004a). Hortaz, Azurmendiren ia obra osoa baliatuko dugu iturri gisa. Bidenabar, Jimenez eta Olariagaren *Modernitatearen auziaz* (2009) lana erreferentzia bezala baliatu dugu, eskema oso antzekoak baitituzte.

2.1. Modernitatea, kaosetik ziurtasun absolutura

*Modernitatea itxaropen harroekin eta promesa
harroagoekin jaio eta handitu izan da.*

(1997b: 74)

Esan bezala, Azurmendik luze eta zabal jorratu du Modernitatea. Esplicituki edo implizituki, Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoa izan da bere zutarri nagusietakoa.

Azurmendiren eskeman, Modernia Berpizkundearen osteko aro historikoa da; Modernitatea, berriz, aro horren ezaugarri multzoa²². Fase historikoari dagokionean, Berpizkundera 1400 eta 1600 artean garatu zen. Sinbolikoki, 1401 Nikolas Cusakoa jaio zenetik 1600an Giordano Bruno erre zuten arte. Modernitatea, berriz, 1600 eta 1900 artean garatu zen. Bruno erre zutenetik Nietzsche hil zen arte. Tarte horretan bi fase

²² Azurmendik bi kontzeptuak baliatzen ditu. Guk, nahasketak ekidite aldera, Modernitateaz hitz egingo dugu.

izan ziren. Iraultza frantsesera arte, arrazoimen hutsean oinarritutako paradigma kartesiarra nagusitu zen. Descartesek hasi eta Humekek itxi zuen ziklo hori. 1789tik 1900ra, berriz, arrazoimen mugatuan ardaztutako paradigma kantiarra ezarri zen. Honakoa Kantek abiatu eta Nietzschek itxi zuen.

Modernitateak, zehazki, “orain gutxi edo berehalaxe” (1987a: 118) esan nahi du. Beraz, ibilbide historiko baten baitan kokatzen da. Zehazki, Erdi Aroa “ilunarekin” hautsi eta jatorrizko iragan loriatsua berpiztu eta berreskuratzeko ahalegina da: “Modernia, edo Modernitatea, izen propio gisa, Antzinate klasikoaren berpizkunde esanahiarekin agertzen zaigu: iragan inmediatearen uko gisa eta aurka (Erdi Aroaren aurka), baina iraganagoaren alde” (*ibid.*). Hurrenkera horretan zeri egiten dio uko eta zer berreskuratu nahi zuten, baina? Azurmendiren hipotesia honakoa da: iragan hurbileko kaosari uko egin eta ordena berreskuratzeko saiakera da Modernitatea.

Ordena eta askatasunaren arteko tenkan, Greziatek abiatuta honako genealogia egiten du. Grezian unibertsoa eta giza historia guztiz ordenatua da. Historia, natura bezalaxe, jainkoen probidentziak ezarritako ziklotan garatzen da. Natura legea eta ordena da, ez dago ausazko ezer. Ondorioz, ez dago askatasunerako tarterik. Tartean hamarnaka aldaketa izan baziren ere, eskema horrek mendeetan iraun zuen Mendebaldean.

Berpizkunde garaian sekulako lurrikara izan zen. Batetik, ordura arteko ordena eta murrerak eraitsi egin ziren: gerrak, lurralde berrien “aurkikuntzak”, krisi ekonomikoak, izurriak, inperioen zatiketak... Bide batez, sekulako deskubrimendu tekniko eta zientifikoak egin ziren garaian: makina automatikak, polbora eta ipar-orratza, inprimategia... besteak beste, mundua ulertzeko oinarritzko paradigmatikak ere irauli ziren. Hori gutxi ez, Berpizkundeko humanistek gizakia askea gisa ezaugarritu zuten, baita naturaren legeekiko ere. Tresnagilea, artista, sortzailea edota poeta, gizakia bere izate eta buruaren egile librea zen. Hala, errepikapen eta ordenaren erreinuak ezin zuen bere burua errepikatu eta ordenatu. Sorkuntza, ezustekoak eta anabasa ziren jaun eta jabe:

Inperio sakratua Estatu nazional deituetan puskatzen da; Jainkoaren errebelazioa bera mila sektatan zatitu da, katolizismoak eta protestanteak etengabeko gerretan ari dira beren artean; Mundu Berri bat deskubritu da, hau da, bai eskritura Santuak eta bai

filosofia aristotelikoak mendez-mende finkaturiko munduaren irudia puskatu egin da (eta zeinen umeak ote dira Ameriketako indio horiek, Adanenak ez badira?, eta arimarik ba ote dute?, eta jatorrizko bekaturik?...); eguzkiak berak munduaren inguruan ibiltzen aspertu eta planto egin du, orain munduak hasi beharko bait du eguzkiaren inguruan bera ibiltzen, Copernicok eta Galileok irakatsita. Hitz batean, ordura arteko uste eta muste erlijioso, filosofiko, politiko, zientifiko, geografiko, tradiziozko guztiak suntsitu egin dira. (1987a: 119)

Bistan denez, ordura arteko oinarri politiko, sozial, ekonomiko eta kulturalak eraitsi egin ziren. Mundu zaharra suntsitzen ari zen eta mundu berri ezezaguna indarrez ari zen urgaineratzen.

Dena zalantzan jarrita, nora jo, ordea? Desesperantza zen nagusi. Azurmendiren ustez, ataka horretan joera eta aukera ugari zeuden, tentsio betean. Adibidez, Berpizkundean bazeuden natura, herri, ohitura, hizkuntza edota erlijioen ugaritasuna balioan jartzen zuten indarrak:

kultura ernazentistan bazeuden beste posibilitate batzuk eta horiek ziren *small is beautiful* horretan biltzen ditudanak, hau da, edertasuna, askatasuna, komunitate humano txikien harreman modu demokratiko baino errealki demokratiko posible batzuk. (1993: 21)

Italiako hiri-errepublikak, esaterako, bestelako eredu baten ernamuina izan zitezkeen.

Dena den, Modernitatean bestelako bidea hobetsi zen: “boterea, indarra, harrokeria da. Horixe da Europako estatuek hartu duten bidea, inperialismora eraman duena” (*ibid.*). Harrokeria horren eskutik, arrakala horietatik sortutako askatasunean sakondu beharrean horren aurka erreakzionatu zen: “Horrela jaio da Modernitatea, Ernazimentuko «kaosaren» aurka, ordenan eta sekula egon den ordenarik tinkoenean, Naturaren legeetan tematuriko kultura, askatasun guzti haietarik bat bakarra ukiezina deklaratu: komertzionarena” (AEG: 95). Modernitatea, hortaz, “askatasunaren desesperazio” eta ziurgabetasun horren aurkako kontrairaultza erreakzionarioa izan zen.

Erreakzio horretan, honakoa izan zen jarrera: “Mundu zaharra puskatu egin bada, berriari porrokatu ezinezko oinarriak ezarri nahiko zaizkio” (1987a: 119). Oinarri horiek ukiezinak, higiezinak eta sakratuak izan behar zuten, zalantzan jarri eta aldatu ezinezkoak. Zentzu horretan, ziurtasun, metodo eta oinarri absolutuak bilatzen ziren. Pascalek, esaterako, argi adierazten zuen tema hori: “Ez genuke bertzerik nahi: zimendu azkar bat, azken zola segur bat, han dorre bat” ([Pascal] TEK: 180). Descartesen esaldi famatuan ere ezin hobeto islatzen da: “Arkimedesen lur osoa bere lekutik mugitzeko puntu bat eskatzen zuen, finkoa, higiezina, besterik ez. Horrela, nik ere itxaropena handiak izan ditzaket aurkitzen badut gauza bakar bat egia eta zalantzaezina dena” ([Descartes] Jimenez eta Olariaga 2009: 13). Egia segurua, finkoa, purua, zalantzaezina, hutsa, garbia... hori da Modernitatearen hastapenetako gramatika.

Bide batez, itxaropen handiak ere presente zeuden. Izan ere, ordena razional hori lortuko zutela sinesten zuten. Promesa harro horiekiko fedez, aro optimista izan da: “Aro Modernua optimista da. Erdi Aro ilunaren kontrast, Aro Modernua *argien aroa* da: arrazoimenean eta progresoan sinesten da, zientzian sinesten da, gizonagan sinesten da” (GAH: 68). Agidanez, arrazoimena, progresoa, zientzia eta gizona ziren itxaropen handi horren iturriak. “Argian” sinestea horiengan sinestea zen; ilunaren aurrean argiak aitzinatuko bazuen horiek egin behar zuten aurrera.

Horrenbestez, Berpizkundean sortutako anabasa eta ziurgabetasunaren aurrean emandako erreakzio harroa izan zen Modernitatea. Ordena finko eta zalantzaezina ipar, oinarri absolutu eta apurtezinak bilatzen zituen. Gainera, progresoaren eskutik hori lortuko zutela espero zuten.

2.2. Ikuste berri bat: ikuste teknikoa

Modernitatea ez zen zutabe, jarrera eta itxaropen horietara mugatzen. Hortik abiatuta, Modernitateak hautu eta ikuste berri bat ezarri zuen. Hots, munduaren aurrean paratzeko talaia eta modu propioa. Azurmendiren hitzetan, ikuste teknikoa: “Modernia «ikuste berri» batetik sortu da; ikuste berri intelektual horren muinean, (nahimenaren) hautapen bat dago, etikoa beraz, munduaren aurrean modu batean paratzeko eta ez

beste batean” (TEK: 120). Hortaz, adierazpide zehatzez harago, mentalitate eta mundu ikuspegi oso bat da Modernitatea. Hautu eta ikuste horretatik sortu dira zientzia, teknika, ekoizpen sistema, subjektu, Estatu eta gizarte eredu modernoak.

Azurmendiren ustez ikuste berri horrek mundua, norbere burua eta bizitzak ikusteko nahiz bizitzeko era errotik eraldatu zuen. Lehenik eta behin, unibertsoa, animaliak, gorputzak, gizakia, natura... dena mekanikoki ikusten hasi ziren: “Bapatean, irudi tradizionala hautsi eta, mundua mekanikoa, hots, funtsean matematikoa bilakatu zen. (...) Unibertso guztia makina erraldoi osabete-betea da, hor dena denarekin armonia biribilean dabilerarik” (*ibid.*: 142-143). Unibertsoa erloju edo makina handi bat bailitzan, mekanismo horren baitako torloju mekanikoak izango dira horko kideak.

Bigarrenik, munduaren mekanizazioaren aitzakian “erreala” dena birdefinitu zuten. Dena kontrolpean izan nahian, arrazoi matematiko eta geometrikoaren arabera arautu, zenbakitu eta neurtu daitekeena soilik izango da erreal(itate)a: “Erreala matematiza daitekeena da horrela (...) matematikaren pera ekar litekeena bakarrik jasan lezake arrazoimenak; hau da, geometria edo hedadura eta zenbakitara biltzerik ez dagoena, ez da razionalki erreal” (1997b: 73). Hau da, pentsamenduak kontrolatu eta atxiki dezakeena soilik da erreal.

Hirugarrenik, errealitatea soilik geometrikoa izanik, eredu matematikoa jo zen erreal atzemateko metodo bakartzat: “metodologia zehatza bat eta bakarra dela beti edozertan. (...) idealki bederen, natur zientzien «eredu matematikoak» eredu unibertsaltzat balio du jakite ororentzat” (TEK: 120). Eredu horretara egokitzen ez ziren mitoak eta abar, berriz, zalantzarriak izango dira. Zentzuek baldintzatutako axaleko baieztapen irrealak, alegia. Ezagutza izango bazen, zeharo objektibo eta ziurra izan behar zuen: “ezagutza berdin ziurtasun absolutua berdin ideia garbi eta bereziaren nota logikoduna eta deduktiboa” (*ibid.*: 181).

Hala, errealitatea eta hori ezagutzeko metodoa eskutik birdefinitu ziren. Batetik, errealitatearen izaera matematiko, razional eta unibokoa suposatuz zientziaren unibertsaltasuna aldarrikatu zen. Bestetik, alderantziz, zientzia eredu horrek ezagutzen eta berresten zuen “erreal(itate)a” bakarra bailitzan:

Zientziaren unibertsaltasunak esanahi du, ezagutza tipo hertsiki bat badagoela errealitate oro ezagutzeko funtsezko gaitasunez; edo, alderantziz irakurtzen bada hori, errealitate ororen funtsezko tipoa, zientzia molde estrikto horrek ezagutzeko modukoa dela. Errealitatearen azken funtza sistema razional batean datza. (*ibid.*: 128)

Laugarrenik, marko horren baitan dena bere “baliagarritasunaren” arabera neurtzen zen: “zerbait zer den ikustea, zakar samar esanda, haren baliagarritasuna ikustea da, ikuste modu berri honetan” (*ibid.*: 120). Izatea, balioa, baliagarritasuna eta probetxua ia berdindu egin zituzten: izatea balio izatea da; balio izatea baliagarria izatea da; baliagarria izatea, berriz, probetxuzkoa izatea. Ondorioz, izatea probetxuzkoa izatea da. Esan nahi baita, probetxuzkoa den neurrian bada; probetxuzkoa ez bada ez *da*.

Eta zer zen baliozkoa eta probetxuzkoa izatea? Tresna izatea. Hala, ikuspegi “instrumentalista” ezarri zen: “Gizon-emakume moderno utilitaristaren joera izan da, ari duen dena (iharduera) modu utilitarian balioesteko, eta darabilen guztia (baliakizunak) bere triunforako tresna gisa ikusteko” (*ibid.*: 185). Bere pentsamendua, nahimena, hizkuntza... dena zen tresna, izango bazen. Bide batez, etika, erlijioa, estetika, itun soziala eta gainontzeko esparru guztiak instrumentalki justifikatzen ziren: natura domestikatzeko, giza harremanak arautzeko... ziren (baliozkoak). Tresna gisa “baliozkoa” ez dena (poesia, musika, jolasa, mitoa...), berriz, ez da gauza serio eta erreala. Ez *da*.

Horrenbestez, Modernitateak aurreko mentalitateekin eten eta ikuste berri bat ezarri zuen: ikuste teknikoa. Ziurgabetasunaren aurrean ordena irmoa ezarri nahian, izatearen, errealitatearen, ezagutzaren eta baliozkotasunaren irizpide mekanikoak ezarri ziren: unibertsoa erloju edo makina handi bat bailitzan, arrazoi matematiko eta geometrikoaren arabera arautu eta neurtu daitekeena soilik izango da erreala; kontrara, erreala geometrikoa den neurrian, matematika izango da erreala atzemateko bide bakarra. Halaber, erreala zer izango bada, tresna baliagarria izan beharko da.

Ikustea munduan paratzeko modu osoa zenez, eten horrek balioen eta ideien sistema osoa eraldatu zuen, bai eta horko osagaien ulerkerarenean ere. Gure tesiko gaia kontuan izanik, guk bi kontzeptu funtsezko landuko ditugu jarraian: natura eta gizakia. Ondorioz, ikuste horren arabera nola birdefinitu zen natura? Eta gizakia?

2.3. Natura berri bat: natura mekanikoa

Esan dugun eran, Modernitateak ikuste arras berria planteatu zuen. Horrek, ezinbestean, natura ikusteko modua ere zeharo eraldatu zuen: “Ikustea aldaturik, natura aldatu da” (TEK: 139).

Gizaki premodernoek bestela ikusten eta bizitzen zuten natura. Grekoak, esaterako, Naturaren altzoan sentitzen ziren, bere hurko. Beraien markoan, natura hilezkorra eta gizakia hilkorra izanik, giza historia naturaren zikloen arabera garatzen da. Zentzu horretan, Natura solaskidea da: “Helendarra Naturaren barruan bizi da, Naturarekin eta, beraz, Jainkoekin harreman pertsonalean; Naturako fenomenoak pertsonalizatuak atzematen ditu (pertsonalizatuak izango ditu Jainkoak ere); Natura ez da makina bat, solaskidea” (AEG: 364). Horrek ez du esan nahi goxoa eta onbera denik, ordea. Natura anbibalentea da, onurak bezainbeste lazeria eragiten dituena: “Natura, Grezian, ez da bereziki gozo-biguna. Nekazaritza zailekoa da, itsaso gaiztokoa, bero eta hotz gogor, eta ekaitz zakarretakoa. Izurriak, lurrikarak, gerrak, uholdeak, Natura dira. Natura bizi-pizgarri eta bizi-suntsikor da” (*ibid.*). Pizgarri edo suntsikor, subjektu bizia da.

Kristautasunean atzekoz aurrera jarri zen eskema grekoa. Kasu honetan, natura da iragankorra eta gizakia hilezkorra (Jainkoaren baitan). Historia naturaren gainetik eta aparte garatzen da. “Zeruetako Erresumarantz”, historia zentzu izpiritualean ulertzen dute, Jainkoaren proiektu bezala. Beraz, Natura beharrian Jainkoa da kontzeptu fundatzailea, mundua eta natura egiten duena. Edozein kasutan, bazuten naturaren kontzeptu bat. Jainkozko harmonian, “egontasunezko patxada kasik estatikoa, barebare gozoa” bailitzan irudikatzen da natura bera ere (GBG: 163). Jainkoa aita-familia maitatia izaki, animalia eta naturarekin ere anai-arreba da gizakia, elkarri lagundu behar diote:

San Frantziskorentzat Natura Jainkoak esku maitekorrez ipinitako jardina da: gizakiaren anaia da otsoa, gizakiaren anaia da eguzkia («messer lo frate Sole»), arreba ilargia («sora Luna») eta izarrak, eta arreba da Ama Lurra («sora nostra madre Terra»).

Elkarren anai-arrebak dira denak eta elkarri lagundu eta zerbitzatu egiten diote (...)
Jainkoa aitafamilia arduratsu baratzezain maitatia da. (GKO: 27)

Berpizkundean batasun harmoniko hori hautsi eta konplexutasuna eta kontraesanak txertatu ziren. Gizakia naturkumea da, baina natura jada ez da patxadatsu, estatiko eta eztaia. Natura borroka, eztanda eta misterioa da, oreka hauskor bat: “Bizitza da, oldarra, teinka, eztanda. Jaiotza, heriotza. Misterioa, ahalmen itzel bildurgarria, ilunpez inguratzen gaituela mehatxakor” (GBG: 162).

Grezia klasikoan, kristautasunean eta Berpizkundean, eskema arras ezberdinetatik bada ere, badira pare bat ezaugarri komun. Batetik, natura solaskidea da; bestetik, subjektu aktibo eta bizia da:

Gizaki premodernoak Natura (Descartesen hedadura hutsa) bizia pentsatu izan du, subjektu aktibo, hau eginez eta hori jasanez (gizakia bere bezalaxe), horretarako ahaltxoak edo arimak nonahi irudikatuz (bere baitan bezalaxe, berriro), espiritutxo ongin zein gaizkinak, jeinu gizatar eta gizagainditarrak, haizean, arboletan. (AEG: 199)

Modernitatean, baina, sustraietatik irauli zen ikuskera hori. Hauskortasun, bizitasun eta espiritutxo ororen aurka, ziurtasun absolutua berrezarri nahi zen. Naturari dagokionean ere aldaketa nabarmena ekarri zuen horrek: ez solaskidea, ezta bizia ere.

Azurmendik San Frantzisko Asiskoaren eta Galileo Galileiren arteko konparazioaren bidez irudikatzen du aldaketa hori (AEG: 364-365). Biak eskualde eta “natura” geografiko berdinekoak izanagatik, bi ikuste ezberdin ordezkatzeko zituzten. Ondorioz, lauhun urteren buruan, bi Natura zeharo ezberdin ikusi zituzten. Biek Naturan Jainkoaren errebelazioa ikusten zuten, Biblia moduko bat. Hala ere, errebelazio horrek oso bestelako argazkia erakusten die. San Frantsiskorentzat Jainkoa aita eskuzabal eta maitekorra da. Natura ere, hortaz, bihotz zabaleko lur onbera, distiratsu eta ederra da; horko kideak, berriz, eguneroko anai arrebak. Galileirentzat, aldiz, Jainkoa arkitekto eta kalkulatuzaile zorrotza da, dena abian jarri duena. Mundua liburu baten modukoa da, baina liburu honetako testuetan jada ez dago eguzki, ilargi eta bestelako “anai arrebentzako” tarterik. Liburua hizkuntza matematikoan dago idatzita. Berez ez dario argi eta distirarik. Kontrara, iluna da eta bere ezkutuko egiak zientziaren bidez argitara atera egin behar dira.

Grafikoki azalduta, mendian anai-arrebak ikustetik lege matematikoen arabera makina erraldoi bat ikustera pasa ziren:

Imagina, izan ere, alde batean, Assisiko Frantzisko natura kontenplazten extasian, anaia eguzkiari eta arreba urari abesten, edo txoriei Jainkoaren maitasuna eta alaitasuna predikatzen; eta beste aldean filosofo ernazentista bat, Umbriako mendi-paisaia horretantxe makinak ikusten, ea mende pare batean nolako aldea egin den... (TEK: 143)

Ikuste aldaketa horren ondorioz, natura, subjektu eta ama handia izatetik, behatu, manipulatu eta ustiatu beharreko objektu matematiko izatera pasa zen Modernitatean. Unibertsoa, animaliak, gorputzak edota gizakia mekanikoki ikusten hasi ziren garaian, natura ere “indar kalkulagarrien sistema bezala” (TEK: 126) hasi ziren ikusten. Zentzu horretan, natura ere arauz beteta irakurtzen da, ordenu zorrotz baten baitan:

Arrazoimen hutsari Natura hutsa: zientzia berriak Naturaren propietate matematikoak soilik hartuko ditu errealtzat, razionaltzat (Galilei, Descartes, Newton). Zentzuaren lekuan legeak. Kolore eta usainen lekuan zenbakiak. Kualitateen lekuan kantitatea, neurria. (AEG: 157)

Erreal(itate)a eta hori atzemateko modua ulertzeko modu tekniko horren arabera, natura makina geometriko eta matematikoa da. Kanten aipuak ezin argiago adierazten du: “Natura gauzen existentzia da, hori lege orokorrek determinaturik dagoen neurrian” ([Kant] GKO: 189). Beraz, lege orokorrek determinaturiko makina da natura.

Animalia eta gorputzak ere, naturalak ziren neurrian, makinak ziren. Animaliak, natura baizik ez ziren neurrian, automatikoki ulertzen ziren. Hitzak konbinatu eta edozein motatako egoerei erantzuteko ezguzak, natur lege geometrikoen arabera aritzen ziren: “Abereak automata soilak dira, berena ez den printzipio batek higiaraziak. Ez dute espiriturik” (AEG: 95). Gorputzei dagokionean, beste horrenbeste. Gorputz biziak baino gorpu hilak izango dira aurrerantzean. Hala, gorputz organoak mekanismo horren baitako malguki, lotune, lokarri edota gurpil formako tresnak izango dira: “Gizakia ere bere funtzionaketa izaki, honen natura –gose egarritik tristura edo alaitasuneraino– hobekin ulertzeko «automataren» eredua (...) urak ordulari bat, errota bat, etab., bezala darabil bihotz ponpak gorputz tresneria” (TEK: 124). Tresneria hori

mugitzen duen arau eta legeak deskubritzeko asmoz, garaian interes anatomista eta naturalista izugarri zabaldu zen.

Beraz, natura eta naturalizat jotako oro makina automatarekin erkatzen zuten. Alabaina, horrek ez du esan nahi Naturaren kontzeptua baztertzen zenik. Izan ere, Modernitatea, hizki larriz idatzitako Naturaren aroa ere bada. Zentzu horretan, tentsio nabarmen bat kudeatu behar zuen. Batetik, natura objektua da, aztertu eta azpiratu beharrekoa. Bestetik, baina, natura denaren iturria eta eredua da. Beraz, nola ulertu behar da natura? Bete beharreko eredua edo azpiratu beharreko objektua da? Naturatik bereizi edo harmonian elkartu, zein da gizakiaren lekua naturan? Hori da, hain zuzen, Modernitatea zeharkatu duen gatazka: giza eskubide naturalen aroa da, baina natura etsaitzat hartu duena.

Biak uztartzeko, natura arrazoizko eta arrazoimena natural bihurtu zuten: “Natura batetik, eta bestetik arrazoimena eta zientzia, historia, progresoa. Baina denak bateginda, oraindik. Guzti hauek –arrazoimena etabar– natural bezala ikusten bait dira. Eta natura ere arrazoizko bezala” (GAH: 72). Beraz, arrazoimena naturalki ari da, naturaren baitatik. Zergatik? Natura razionala delako: “arrazoimena ez da «kanpotik» ari, eta bai naturaren baitatik, eta beraz, «naturalki». Ilustrazioak ez du kontradiziorik sumatzen natura eredutzat hartzearen eta natura menderatzearen artean” (*ibid.*: 73).

“Naturala = arrazoa” delako ekuazioan uztartzen dira, hain zuzen, eredua eta menderakuntza: natura oinarrian razionala delako razionalizatu, xehatu eta menderatu behar da, irrazionalkeriak albo batera utzi eta bere lege razional sakratuak argitara ateratzeko; behin hala eginda, eredu razional horren arabera aritu behar da, “naturalki”.

Tenka horretan, razionalizatu eta menderatu beharreko Natura bera jo zen Jainko berritzat. Adibidez, gizartearen oinarri gisa aitortzen zen. Horren lekuko, “zuzenbide naturala” jarri zen bogan garai horretan. Gizakia eta gizartea makineria razional bat denez, lege razional horien arabera aritzeko lege naturalak behar dira. Horrez gain, historiaren gidari progresiboa ere bazen. Lege arrazoizkoei segika, naturak ezkutuan hoberantz gidatzen du gizakia, argizko etorkizunerantz. Morala, estetika... esparru oro blaitu zituen marko horrek. Azken batean, dena naturaren arabera antolatzea zen erronka, munduan ikuste teknikoaren baitan paratu zitezten: “Ilustrazioarentzat,

naturaren arabera bizitzea, arrazoimenaren arabera bizitzea, zientziaren arabera bizitzea, progresoaren arabera bizitzea, eta gizona bere naturaren –Dretxo naturalaren– arabera bizitzea, azken finean gauza bat eta berbera da” (GAH: 77).

Ondorioz, behin natura estu lotuta, natura geometrikoa arrazoiaren, zientziaren, progresoaren eta gizakiaren zutoin gisa ezarri zuten. Ziurtasunezko irizpide absolutua bihurtu zen: naturala = arrazoizkoa = egia = zientzia = progresoa. Naturak finkatzen eta segurtatzen zuen ordenaren naturaltasun eta aldaezintasuna:

«askatasunaren desesperazioak», ordena burdinazkoa eskatuko du berriro, hots, «Naturaren errespetua». Natura araua da, ordena da, errepikapena: ardiaren umea beti ardia da; egunaren jarraia beti gaua da, gauarena beti eguna, udarena beti negua. (AEG: 94)

Ausazko fenomeno kontingenteak egotzita, ordena eternal eta betierekoaren bermea zen.

Horrenbestez, zer da natura ikuste teknikoaren arabera? Esan dugunez, izatea irizpide matematikoen arabera zenbakitu eta neurtzeko modukoa izatea da. Ondorioz, natura arrazoi edo lege geometrikoaren araberako makina da. Hala, natura ere arrazoi mota horren neurrira ikusi, egin eta lotu zuten: natura objektu osatua, pasiboa, hertsia, unibokoa, estatikoa eta aldaezina da. Azken batean, ordenatua eta ordenaren bermea.

2.4. Subjektu berri bat: Ni gotor ahalguztiduna

Oi gizona, gizon galanta, ai, oi, ai!, zerusemea.

(GBG: 199)

Natura ulertzeko eran ez ezik, gizakia eta subjektua ulertzeko moduan ere erroko aldaketa ekarri zuen ikuste berriak. Azurmendik gaia luze eta zabal jorratu izan duenez, bi azpiataletan banatuko dugu azalpena. Batetik, autoreka egiten duen genealogia azalduko dugu. Bestetik, genealogia horretan topatzen dituen ezaugarri komunak zerrendatuko ditugu.

2.4.1. Genealogiatxo bat, autoreka: Descartes, Kant eta Hegel

Descartesetik Kantera eta Kantetik idealistetara, nola birdefinitu zen subjektua?

Modernitatea “ni”aren aldarrikapen suharrarekin hasi zen. Ni, ni, ni... Descartesen, testuetan niaren baieztapena etengabea da, bere oinarritzko axiometatik hasita: “ni naiz, ni existitzen naiz” (“ego sum ego existo”); “nik pentsatzen dut, beraz ni banaiz” (ego cogito, ergo sum). Beste hamarnaka adibide ematen ditu Azurmendik: “nik existitu behar dut, ni neu zerbaitetaz konbentzitura bainago”, “ni zerbait nintzela, eta, oster, bakarrik pentsatzeari utzita ez nuela izango batere arrazoirik ni banintzela uste izateko”, “ni substantzia bat nintzela”, “ezin lortuko du ni ezer ez izatea ni zerbait naizela pentsatzen dudana bitartean”, “nik zalantza egiten dudala eta hortik ateratzen dela ni banaizela”... Ez zen bakarra izan, noski. Ni horren azpimarra, Descartesen burutazio pertsonala baino, Modernitatearen hastapenetako pentsa-giroa zen: “Niaren udaberri ezta daketari bat dago Moderniaren hasieran: Petrarca-ren ni poetikoa, Lutero-ren ni erlijiosoa, Montaigne-n ni solastaria, Italiako artista eta kondotiereen ni dizdizariak, Descartes-en ni filosofikoa” (HUM: 87).

Nola definitu zen “ni” hori? Subjektuari dagokionean ere, Modernitatea Berpizkundearen aurkako kontrairaultza izan zen. Berpizkundeko humanistek gizakia bere izate eta buruaren egile ezaugarritu zuten. Tresnagilea, artista, sortzailea edota poeta... gizakia librea eta egilea da oroz gain, baita naturaren legeekiko ere: “Gizakia, ordea, ez da errepikapena, ezustekoa da: laborariaren umea Florentziako artista handia eta jakintsua izan daiteke. Gizakia ez da Naturak egin-burutua jaiotzen, berak egin behar du bere burua, bere «natura»” (AEG: 94). Askea da, finean.

Horren aurrean, gizaki libre hori ordena batean finkatzea zen Modernitatearen xedea: “askatasunaren «gehiegikeriak» ikaraturik, gizon-emakumea ordena finko batean amarratzen duen izatea bilatuko du. Askatasuna bai, baina ordena baten mende” (2004b: 276). Ordenara finkatzeko, beste behin, gizakia arrazoimen geometrikora makurrarazi zuen, gizakia modu razional hutsean birdefinituz.

Hala egiteko asmoz, mugarrria izan zen Descartes-en obra. Izan ere, nia pentsamendu hutsarekin erkatu zuen: “Pentsatzea da niregandik banaezina den [atributu] bakarra (...). Benetako gauza naiz orduan, benetan existitzen dena, baina zer gauza? Esana dut: pentsatzen duen gauza” ([Descartes] 2007: 86). Beraz, nia bere zerizana edo natura osoa pentsatzea duen substantzia propioa da (res cogitans). Bere izatea pentsamenduan eta pentsatuz mamitzen duenez, gorputzetik eta lurraldetik (res extensa) independentea da eta ez du halako beharrik izateko: “Honela zera jakin nuen: ni substantzia bat nintzela bere zerizana edo natura osoa pentsatzea duena (...). Honela, ni hau, hau da, arima (berak egin nau eta naizena), gorputzaz erabat ezberdina da” ([Descartes] *ibid.*). Beraz, subjektua gorpuzgabea eta baldintzagabea da.

Subjektua birdefinituta, bere posizioa ere eraldatu egin zen. Baldintza orotatik libre, ni pentsatzaile hori munduaren zilborra da. Izan ere, errealtate ororen zutoin hautsezina da, niaren existentziatik deduzitzen baitu Jainkoaren eta errealtatearen existentzia:

Ni garbi bat da Descartes-ena: arima hutsa, pentsamendua. Zut espazioan den ororen aurrez aurre, izate bakuna da berea. Ni zolia, une oro jakinaren gaineko eta zelatari bere buruaren, beti erne, inoiz ez du pentsatzetik atertzen –pentsatzea dizu bere esentzia. Ni potentea, batez ere, munduko jaun eta jabe: gaztelu bat gotor, bere buruaren nagusi, ezerk ezin menderatua, hilezkorra, egiaren eta ziurtasunaren orpo arkimediko, metafisika guztiaren zutoin, bere baitatik hutsik ateratzen du Jainkoaren beraren existentziaren arrazoa eta unibertso osoaren ordenaren ezinbestelakoa. (HUM: 87)

Hortaz, Descartes-en subjektua pentsamendu, arima edota izpiritua da soilik. Lur, lurralde, zentzu eta gorputzak lokaztu gabe, ni pribatu, bakun, zolia eta potentea da, hutsa bezain garbia.

Ondoren, Ni razional horri ñabardurak gehitu zitzaizkion. Humeren ustez, Nia ez da substantzia bakun eta hilezkorra. Halaber, arrazoimena ere ez da hain hutsa eta ziurra. Ibaiaren pare, etengabeko isuri eta mugimenduan dago subjektua, gorputz eta sentimenduei lotua. Étienne Bonnot de Condillacek, berriz, sentrazioak eta oroimena kokatu zituen Niaren autokontzientziarako baldintza gisa. Hala ere, nia pentsatzaile

edota sentikor ezaugarritu, subjektua eta mundua/objektua era hierarkiko eta kontrajarriagoan pentsatzen zuten hauek ere.

Genealogia horretan, subjektu eta bere azterketa antropologikoa erdigunean kokatu zuen Kantek. Logika liburuaren "Sarrera"n dioenez, filosofian funtsean lau galdera jorratzen dira. Hala ere, "zer da gizakia" da auzi nagusia, gainontzeko galdera eta meditazio guztiak zeharkatzen baititu: "dena, funtsean, Antropologiatzat jo daiteke, aurreneko hiru itaunak [metafisika, moralak, erlijioa] laugarrenari erreferitzen zaizkio eta" ([Kant] 2004b: 278).

Subjektuaren galdera erdigunean kokatuta, ekarpen erabakigarri eta anbigua egin zuen Kantek. Batetik, arrazoimen hutsaren kritika eginez, arrazoimen ahalguztiduna mugatu egin zuen: "arrazoimen metafisikoaren harrokeria eraitsi du, umiliatu du, ezagutu uste zuen hamaika gauza, ezin duela ezagutu, sententzia emanez" (HUM: 21). Subjektua eta apriorizko kategoriak dira ezagutzeko baldintza eta muga, horrek pentsatu ezin duena ezin baita atzeman.

Bestetik, baina, subjektua mugaz gabetu egin zuen. Izan ere, munduaren eta objektuaren lekuan niak/subjektuak eta bere baldintzek hartu dute lehentasuna:

ezagutzaren posibilitatearen baldintzak oro subjektuan kokatuz, subjektu berri moderno kreatibo bat eraiki du, munduak berak «eratzten» duena. Ez dago mundurik – objektibitatearik – subjektuarena baino. Subjektu batetik menpegabeko mundu bat nonsense bat da. Hau subjektuaren eskubideena ezezik, ahalmen itzelen deklarazioa da. «Natura adimenaren legepean dago». (*ibid.*)

Hala, dena subjektu ahalguztidunaren kreazio eta legepean kokatu du. Familia, estamentu sozial, inperio, eliza edota Jainkoak jada ez ziren guztiaren ordena bermatzen zuten egitate objektibo ukiezinak. Kontrara, guztia subjektuaren *a priori*etan errotuta egonik, subjektua da errealitate ororen gibleko zutabea: "Mundua –eta historia: moralak, politika, estetika– subjektuaren kreazioa" (*ibid.*).

Beraz, Kantek subjektu ahalguztiduna marraztu zuen. Batetik, beregaina da. "Ni transzendentala" errealitatearen parte baino errealitate ororen aurrebaldintza logikoa denez, ez da besteen mendekoa, bere burua aski du. Bestetik, *a priori*koa izanik,

subjektu unibertzala da, baldintzaren konkretuetatik salbu baitago. Azkenik, subjektu ahalguztidun hori sortzaile eta irudimentsua da. Kausa naturalak (mekanikoak) eta libreak (moralak) bereizita, gizakia bere buru eta karakterearen egile libretzat ezaugarritu zuen.

Natura eta kultura bateratu nahirik, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Johann Gottlieb Fichte eta enparauk ni hori are gehiago boteretu zuten. Jainkoaren eta heteronomia forma guztien aurka, Nia subjektu ontologiko absolutua da: “guztia hastapen eta indar, ni jainko bat unibertsoaren barruan, noren baitan dena den sortu dena den bizi” (HUM: 90). Bestela esanda, denean dagoen dena da, ni absolutua. Dena bat eta bera izango zen batasun absoluturantz, Naturarekin eta gizartearekin berradiskideturik, osoa, autonomoa eta libre izango den “gizaki berria” gauzatu nahi zuten.

Hortaz, bigarren Modernitatean arrazoimena mugatu eta lohitzek ez du esan nahi absolutuaren eta osotasunaren anbizioa apaldu zenik. Azurmendik ohartarazten duenez, bigarren Modernitatea are handinahiagoa izan zen: guztia bilaketa, dena razionalki atzeman nahia, osotasun harmonikoa lortzeko xedea... Subjektuari dagokionean ere halaxe izan zen. Zehazki, heteronomia eta dependentzia guztien aurrean, “[s]ubjektuaren beregaintasun eta lehentasun guztizkoa” aldarrikatu zuten (AEG: 351). Edo, bestela esanda, Jainkoaren aurka, Jainko burujabe, autonomo eta absolutua bailitzan ezaugarritu zuten gizakia.

Horrenbestez, Niaren aldarrikapen eta birdefinizioarekin hasi zen Modernitatea. Descarteseskutik, subjektua arrazoimen hutsa eta garbia zela aldarrikatu zen, gorputzik eta baldintzarik gabe. Errealitate oro oinarri ziur horretatik ondorioztatzen zen. Gerora pixkanaka mugatu eta “zikindu” egin zen subjektu hori. Kant mugarririk izan zen, subjektuaren apriorizko kategoriak jo baitzituen ezagutzeko baldintza eta mugatzat. Hala egitean, baina, subjektua mugagabetu egin zuen, munduaren lekuan niak/subjektuak eta bere baldintzek hartu baitzuten lehentasuna. Hori probestuz, idealistek are gehiago jainkotu zuten gizakia.

2.4.2. Subjektu modernoaren ezaugarri komun eta hegemonikoak

Descartesetik Kantera eta Kantetik idealistetarako genealogia eginda, nabari da autore moderno ugari eta ezberdinak daudela. Hemen aipatu gabe utzi ditugun beste hainbaten ekarpenak ere landu izan ditu Azurmendik: Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder...

Alabaina, "subjektu modernoa" aipatzen du usu. Beraz, "subjektu modernoa" aipatzen duenean, zertaz ari da zehazki? Zeintzuk dira ikuste berri horrek subjektuari dagokionean ekarritako berrikuntza eta ezaugarri komunak? Ze ezaugarri lortu zuten mentalitate modernoan hegemoniko (norma-litate, esan gabe doana) bihurtzea? Guk zenbait ezaugarri azalduko ditugu jarraian.

a) Gizakiak bere burua izendatu du subjektu

Hasteko, Modernitatean bada aldaketa nagusi bat: gizakiak bere burua izendatu zuen subjektu. Subjektuak, bere jatorri grekoan, "hypokeímon" esan nahi du. Hau da, "azpian dagoena eusten, sub-stantea edo esentzia (agerikotasunaren azpiko muina), zinezko errealitatea" (TEK: 161). Ondorioz, gizakiak bere burua subjektu deklaratzek esan nahi du bere burua jotzen duela zinezko eta muineko errealitate esentzialtzat. Bera da munduaren subjektua (sub-jektua) eta fundamentua (sub-stantzia): "Mundua zer den, gizakiak dauka eskuan (eduki behar du!), ez munduak berak" (*ibid.*: 164). Horrela ulertzen dira garaian Niari egindako gurtzak. Zentzu horretan, razionalismoarekin batera, subjektibismoa izan zen Modernitatearen ezaugarri nagusia.

Alabaina, nola izendatu zuen bere burua subjektu edo muineko esentzia? Hala egiteko nola birdefinitu eta birkokatu zen gizakia?

b) Gizakia: arrazoimen eskusiboa, eskusiboki razionala

Bere burua subjektu izendatzeko, gizakiak bere burua birdefinitu egin behar zuen ezinbestean: "Mundua baino lehen, hortaz, gizon-emakumeak bere burua zermugatu

behar du estreina; bere iharduerak nolakoa izan behar duen ebatzi behar du, mundua metodo ziurrez ikertzeko, etab., hots, Niaren dorrea sendotu (subjektua)” (TEK: 164). Ikusi dugunez, garaiko pentsalariak niaren dorregintza horretan aritu ziren buru-belarri.

Bere burua muineko errealitate esentziaz jo ahal izateko, gizakiak ezin zuen edozein izaki mota izan. Beste guztiarekiko bereizita eta gainean egon behar zuen. Zerk egiten du, baina, salbuespeneko eta kreatzailea izatea? Azurmendiren ustez, ñabardurak ñabardura, niaren dorrearen eraikuntzan, honakoa zen oinarritzko zola edo hautua: “Moderniaren iturrian «Zer naiz? Pentsamendua» erabaki oinarritzkoa dago” (TEK: 181). Esan nahi baita, gizakia = arrazoimena.

Ikusi dugunez, arrazoimenarekin berdintzea ez zen axaleko aldaketa. Izan ere, ikuste teknikoaren baitan, arrazoimena ere ez da edozein moduzko ezaugarria. Jainkoen pare, ziurra eta garbia da: “Arrazoimenari, halaxe da, gizonak, jainkotasunaren dohain guztiak aitortu dizkio. Arrazoimena, berez, ahalguztiduna eta hutsezina da. Mugagabea da. Kreatzailea da... (GBG: 84). Bere naturaz, garbia eta justua da. Pentsa, zuzen edo “hutsik” erabiliz gero hutsezina eta mugagabea ere bada. Balizko akats eta mugak, egotekotan, kanpotik “irrazionalki” eragindakoak izango dira.

Beraz, subjektua bere esentziaz arrazoimena denez, gizakia ere garbia, justua, hutsezina eta mugagabea da. Jainkozko arrazoimenaren jabe gisa, jainkotxo bat: “Lehenengo arrazoimenaren kontzeptu jainkozko bat bururatu, eta gero geure buruok «arrazoimendun» deklaritzen baditugu, aise lortu dugu geure buruak jainkoztatzea” (GBG: 84).

Hala egiteko, baina, ez zen nahikoa arrazoia zuela aitortzea. Arrazoimen “huts” eta garbiak gidatutako gizajainkoa izan dadin, arrazoimena izan beharko da huts hutsik. Hala, gorputzaren akats eta muga “irrazional” oro ekidin beharra dago. Zentzuak, esaterako. Bide batez, subjektu gisa errealitate ororen muin esentziala izateak, JainkoA izatea eskatzen zuen. Salbuespeneko eta bakarra izatea, alegia. Zentzu horretan, eskusiboki razionala ez ezik, horren jabe eskusiboa ere izan behar zen gizakia:

Kreatzailea, gizona, eta naturako erregea, ez da bestegatik, adimenduz dotatua delako baizik. Arrazoimena duelako. Animaliek ez omen dutena. Alegia, hori ez da, gizonak beste

animaliek baino gehiago, edo garbiago, lukeen dohaina. Ezein beste animaliak deus ere ez duena eta gizonak bakar-bakarrik duena da. Esklusiboa. (GBG: 78)

Ez da besteak baino adimentsuagoa, baizik eta adimenaren jabe bakar eta absolutua. Argi horrek askatzen eta bereizten du gainontzeko guztien iluntasun absolututik. Ez zegoen graduatarako tarterik, etena erabatekoa zen.

c) Natura (aberea, gorputza, objektua) eta Kultura (arima, izpiritua, subjektua) arteko dualismoa

Beraz, bere burua subjektu gisa finkatzeko gizakia arrazoimen eskusibokoa eta eskusiboki razionala ezaugarritu zuten, erabateko etena ezarriz. Zeren aurrean? Naturaren aurrean. Zentzu horretan, subjektutasun, erregetza eta eskusibotasun hori aldarrikatzeko, funtsezkoa izan zen naturarekiko eten eta dualismoa ezartzea. Hala, bere burua Naturaren altzoan ikustetik bere burua Naturaren parez pare eta gainean ikustera pasa zen:

Naturarekin etena eta kontrajarritasuna modernitatearen obra izan da, begiz begi kontrajartzen etorri Natura (makina erraldoi hotzarekin identifikatua orain, ez animalia handi bat) eta gizon-emakumea (orain arrazoimenagaz identifikatua; gizakiaren definizio klasikotik, «abere razionala», Descartesen ezabatu egin du aberea). (AEG: 293)

Alde batean, natura, askatasunik gabeko objektu mekanikoa eta geometrikoa; beste aldean, berriz, gizakia, subjektu razional libre eta autonomoa. Dualismo horrek ahalbidetu zion gizakiari bere burua subjektu edo errege deklaratzeko.

Lehen esan dugunez, baina, naturaren mekanizazioaren eskutik animaliak eta gorputzak ere makina automatikak bailiran irakurtzen ziren. Objektuak ziren. Zentzu horretan, bere burua subjektu gisa ezarriko bazuen, horrekiko etena ere egin behar zuen. Naturaren ulkerera ez ezik, gizakiaren ulkerera eta identifikazioa aldatu egin behar ziren.

Hasteko, horrek gizakiaren definizio klasikotik “abere” kontzeptua ezabatzea ekarri zuen. Gizakia jada ez zen abere bat: “Hori da etena. Gizaki tradizionala oraindik animalia

zen sano-sano: modernoak ez dizu bere burua jada animaliekin ikusi nahi («makinekin» baizik). «Pentsamendua» da soil-soil” (TEK: 183). Horri lotuta, esentzialki eta bakarrik pentsamendua izango bada, gorputzarekin ere etena ezarri behar zuen, ezinbestean. Gorputzaren bulkada eta behar “irrazionalekiko” aske definitzeko, arima eta gorputzaren arteko dualismoa ezarri zen:

Modernook gara, edonola ere, Platoni jarraiki, arima gorputzarekin zerikusirik gabeko errealitate beregain bat suposatu dugunak, Naturatik aske ez ezik, Naturaren kontrario. Izan ere, esentzialki izan pentsamendua (omen) naiz, eta neure pentsamenduaren gainean bakarrik libre, ene gorputza Natur legeen peko makina automata hutsa den bitartean, horren gainean pentsamenduak (nik!) inolako aginterik ez duela, eta berak inolako influentziarik ez pentsamenduan (espirituan, nitasun librean). (AEG: 216)

Gorputza fisiko mekanikoa eta arima izpiritual librea, subjektu baten bi aurpegi ezberdin baino bi substantzia ezberdin ziren jada: Natura (aberea, gorputza) eta Ez-Natura (arima, izpiritua).

d) Subjektuaren nagusigoa objektuarekiko

Kultura / natura, arima / gorputza, subjektua / objektua... agerikoa denez, ez zen dualismo soila izan. Dualismo hori hierarkikoki antolatu zen, bataren nagusigoa aldarrikatuz bestearekiko. Zehazki, kulturaren eta arimaren lehentasuna ezarri zen natura eta gorputzarekiko. Subjektua objektuaren parean eta gainean bereizi zen.

Beraz, gizakiak, munduko subjektu izateko, nagusi izan behar zuen. Nola lortu nagusitasun hori? Hasteko, mundua razionalki “ikusi” behar zuen. Gauzak zer diren gauzek beraiek beharrean arrazoimenak eta subjektuak berak esaten dute. Mundua pasiboki ikasi baino aktiboki “ikusi” egin behar da, munduak ez baitu bere baitan ezer esaten: “errealitatea ez da ikusmenaren bidez ikasten, ikasketaren bitartez ikusten baizik, aurretiaz diseinaturiko eskema razional-matematiko baten betaurrekoekin behatuz (2004a: 77). Subjektuak “ikusi”, eratu eta ebazten du objektua zer den. Hala, subjektu eta objektu arteko dualismoan, munduaren ezagutzan subjektu arrazoidunari ematen zaio lehentasuna:

Mundua zer den burutik ateratzen da, ez mundutik burura sartzen (...) objektuaren lehentasun naturaletik subjektuarenera pasatu da. Arrazoimena da subjektu hori, errealitatearen eratzaila. Beraz, subjektuaren mende dago objektuaren zerizana bera; egiaren lekua ez dago substantzian –ez da jada esentzia bat–, ideian edo pentsamenduan baizik –judizio bat da–. (*ibid.*: 77-78)

Bistan denez, aktiboki “ikustean” objektua egin egiten du subjektuak.

Are, egin egin behar du subjektuak. Subjektua esentzialki eta eskusiboki arrazoimena izanik, dena razionalizatu behar du, arrazoi naturalaren lege matematikoen arabera antolatuz: “mundua ez da bera eta, bereber, subjektuaren «mende» dago; bestalde, akzidentez hustu behar da mundua eta, horien orde, razionaltasunez eta behartasunez bete –subjektu matematiko baten pean–” (*ibid.*: 78). Mundua subjektuaren menara dagoenez, gizakiaren arrazoi eta nahimenaren arabera taxutu behar da historia, natura eta mundua. Hori eremu orotan islatzen da: “historikoki ageri izan dena razional bihurtu beharko da –bortxaz askotan–, zientzian nahiz moralean (more geometrico), politikan (Iraultza), literaturan (klasizismoa), hizkuntzan (Erretorika Akademiak), etab.” (*ibid.*).

Mugagabea eta hutsezina izanik, arrazoimenak erreinu perfekturantz gidatuko gaitu, gainera. Pixkanaka, letra larriz idatzitako Egia eta Zuzenbidea lortuko dira:

Arrazoimen garbi-garbiaren erreinuan, adimendua errege, gizona jaun, izadia gizonaren jardina, izartegia gobernuaren ispilu, Errepublika perfektua eta unibertsoaren harmonia bete-betea batera lortuko dira osoki azken finean. Paradisua. Simetria moral eta kosmiko unibertsala. (GBG: 85)

Hortaz, esentzialki arrazoia izanik, mundua subjektu edo arrazoi jainkotu horren arabera razionalizatu behar zuen. Razionalki ikusi eta egin, erreinu razional perfekturantz.

e) Ni moderno gotor eta ahalguztiduna, munduko jaun eta jabe

Bere burua mundutik bereizi eta azken mui gisa finkatuta, ni modernoari sekulako boterea esleitu zaio. Zehazki, ni gotor, ahalguztidun eta absolutua da.

Batetik, gotorra eta deslotua da. Munduaren aldebakarreko egilea izan ahal izateko, ezin du besteek egina eta baldintzatua izan. Bloke oso, sendo eta iragazkorra izan behar du. Inori ezer zor gabe eta inoren menpeko izan gabe, bere buruaren egile eta jabe bakarra, hain zuzen: “modernian nitasuna geure buruaren jabetasun gisa ulertzera etorri gara. Jabetasunak, gure nia estreina geuk egina izatea esan nahi du, ez bestek guri egina, zenbat menpegabekiago orduan eta jabeago” (AEG: 286). Agerikoa denez, lotura eta esku hartze oro jabetza horri ezartzen zaion mehatxu eta oztopo “irrazionala” da.

Bere buruaren jabetza, baina, munduaz jabetzeko aldarrikatzen du. Zentzu horretan, bere buru eta gorputzaren nagusi ez ezik, munduko jaun eta jabea ere bada. Izan ere, mundua razionalki berak ikusi, egin eta antolatzeko ahala egotzita, “jauntxo boterea” eman zaio, “Unibertsoaren jaun sentitzekoa” (TEK: 166). Jainkoa bailitzan, mundua bere esku eta zangopean dago. Dependentsia lurtarrik gabe, lurrekoa baino zerutarra dela dirudi, ahalguztiduna eta mugagabea: “Izarretan gora burua goititu eta, bere burua aitortu du infinitoa: unibertso infinitoan, berak dena jakin ahal zuen, dena asmatu eta egin ahal” (*ibid.*: 165). Ondorioz, gizabanako modernoak “jaun harro[a]” da guztiz (AEG: 361).

Ahalguztiduna izaki, ez zen baliozkoa mundu grekoko neurritasuna. Era guztietako muga eta loturetatik landa, “neurriaren nagusi, ez menpeko” da (TEK: 172). Hala, laineza hartuta, mugagabetasuna eta hazkunde etengabea hobetsi ziren. Modernitatea, hain zuzen, subjektu eredu harroxko horren trinkotze eta zabaltze prozesua izan da:

Esan daiteke, Moderniaren historia, subjektu horren handitzearen historia izan dela: estreina, kaos beltz orokorrean goitu den ni razionala (Descartes), erorkortasun guztiaren erdian dorre tinko, bere buruaren jabe; gero, zientziaren argi (Newton, Kant), Estatu berriaren sortzaile; munduko nagusi beti, ezagutza ororen azken substante nahiz fenomeno ororen erro transzendentala. (2001: 89)

Horrenbestez, Niaren dorrean goratuta eta gotortuta, bere burua zientziaren, estatuaren, ezagutzaren eta munduaren zume gisa finkatu zuen subjektu modernoak: “Hori da modernia, jainkoen Tenplua –sakratuaren espazioa– gizakiak okupatua” (OGE: 44). Esan nahi baita, gizakia Jainko eta jainkotuta.

f) Ondorioak

Hortaz, niaren aldarriarekin bat, gizakiak bere burua izendatu zuen subjektu edo denaren azken muin esentziala. Horretarako, bere burua eta posizioa birdefinitu behar izan zituen. Posizioari dagokionean, Natura eta gizakiaren arteko dualismoaren baitan, mundu mekanikoaren parean eta gainean kokatu zen. Hori egiteko, berriz, bere burua birdefinitu eta bere barne natura ere ukatu zuen: gorputza (aberea, natura mekanikoa) eta arima (izpiritu librea) bereizi zituen eta bere burua arrazoimen hutsarekin berdindu. Gizakia eskusiboki razionala eta arrazoimen eskusibokoa zen, naturako abere gorpuzdunen ilun absolutuari kontrajarritako argi guztizkoa. Hala, niaren dorrean bereizita eta goratuta, gizakiak ikusi, egin eta antolatu behar zuen mundua. Nagusia zen eta nagusitu egin behar zuen. Ondorioz, Jainkoaren lekua hartuta eta bere burua jainkotuta, gizakia zen munduko jaun berri ahalguztiduna.

2.5. Kritika I: ikuste eta subjektu murriztailea

Azurmendi ez da mugatu irakurketa bat egitera. Irakurketaren tonuan bertan sumatu daitekeenez, kritika zorrotza egin izan dio ikuste berri eta gizaki jainkotu horri. Izan ere, zegamarrari ikuste tekniko hori oso murrizta eta murriztailea begitantzen zaio.

Hasteko, pentsamenduaren eta arrazoimenaren oso ikuspegi hertsia ezarri zuten. Arrazoimena ikuspegi teknikoarekin berdinduta, arrazoimen abstraktu eta inpersonala zen onartzen zen oinarri bakarra: "arrazoizkotasunaren kontzeptu («fundamentalista») bat da, Moderniaren karakteristikoa" (1997b: 73). Fundamental(ist)a izango bazen, hizki larriz idatzitako Arrazoimen absolutista, itxi eta dogmatikoa izan behar zuen. Esan dugunez, honako berdinketa egin zuten Modernitatean: ezagutza = ziurtasun absolutua = ideia garbi eta berezien logika deduktiboa. Eredu horretara egokitzen ez ziren mitoa, jolas, irudikapenak eta abar, berriz, subjektibo eta irrealak bailiran zokoratu ziren: "Mitoak kanpora –aski da mundua eta arrazoimena (zientzia)" (AEG: 165).

Azurmendi ez dator bat arrazoimenaren eta errealtatearen ikuspegi horrekin. Izan ere, izatearen esanahia ez da soilik fisiko-matematikoa. Abere sinbolikoa izaki, gizaberea beste hainbat ertzetan ere bizi da:

Zer «dira» zenbakiak? Zer «dira» balioak? Zer «da» zientzia? Edo, zer «dira» legeak, Konstituzioak, arauketa sozial eta politiko guztia, Estatua, Eliza? Gizon-emakumea, ordea, barano fisiko batean bezain errealki, errealtate horietan bizi da. Are, errealtate horiek egiten dute bera (zer den); horietan bizitzeak, horiek harentzat errealak izateak, egiten du abere hori gizabere, hots, «abere sinboliko». (*ibid.*: 310)

Irrealtzat jotako mito eta abarrak oso errealak dira gizabere sinbolikoarentzat.

Hori kontuan izanik, Azurmendiren ustez adierazpen sinboliko horiek denak baztertzean erreal(itate)aren ulerkera arras murriztu zen. Zientziak mitoa etsaitzat jo eta azpiratu egin zuen, ezjakintasun, intolerantzia eta fanatismoaren ernamuina bailitzan. Bide horretan, erlijioarekin ez ezik²³, pentsamenduaren eta arrazoiaren bestelako adierazpen ororekin egiten zuen talka: pintura, poesia, literatura... Hala, ikuspegi zientifiko eta tekniko modernoak Berpizkundeko tradizio humanista ito eta irentsi egin zuen:

Hori da modernitatearen tragedia. Ernazimentua iraultza bat izan bazen Erdi Aroaren aurka, modernitatearen proiektu razionalista (Descartes) kontrairaultza bat izan da, arrazoimen ernazentistak gizatiar, askatzaile, edergarritik zuen oro ezabatu duena, ezagutza zehatz, abstraktu, inpersonal hutsaren eta ordenaren kontzeptu lotu-lotu baten alde. Modernitatea eten bat bezala hasi da. Baina ez Erdi Aroarekin, humanismoarekin baizik. (*ibid.*: 162)

Ondorioz, argia beharrean iluna ekarri zuen Modernitateak, unibertsoa “argigabetu”, “dexorgindu”, “poesiagabetu”z (*ibid.*: 158). Bide batez, humanismoarekin etenda, arrazoimena “deshumanizatu” egin zuen (*ibid.*: 163).

²³ Azurmendik argitzen duenez, erlijioarekin talka egiteak ez du esan nahi Jainkoa baztertzen zutenik. Kontrara, ziurtasun absolutua ipar, Jainkoa “munduaren existentzia eta ordena razionalki esplikatze printzipio metafisiko eta logikoa” bilakatzeko saiakerak ere egin zituzten (AEG: 201). Hortaz, Modernitateak, sekularpena baino, filosofia eta zientziaren teologizazioa ekarri zuen, Jainkoa bere fundamentu bihurtuz: “Esaten da modernitatea sekularpenaren aroa dela; gutxiago esaten dena da, modernitatea hasi, filosofia (eta zientzia) errotik teologizatuz hasi dela, eta teologizapenak porrot egin duenean –egin duelakoxe– etorri dela sekularpena deritzona” (*ibid.*: 200).

Segitzeko, murriztapen horrek subjektuari ere eragin zion. Izan ere, bere burua subjektu izendatutako gizaki modernoak, bere burua birdefinitu egin zuen, pentsamendurekin berdinduz: “gizakia = pentsamendua = arrazoimena”. Esan dugunez, baina, ez zen nahikoa arrazoimenarekin berdintzea. Subjektua edo azken muina izango bazen, arrazoimenaren jabe eskusiboa izateaz gain, eskusiboki razionala izan behar zuen.

Baina nola izan zitekeen soilik pentsamendua eta pentsamenduaren jabe soilak? Bere burua soilduz. Horixe zen, hain zuzen, Descartes-aren obsesioa. Kosta ahala kosta subjektua “garbitu” eta soildu egin nahi zuen, animaltasuna, gorputza (sentimenduak, grinak, zentzumenak...) edota irudimena (ametsak, artea, jolasak...) baztertuz:

gizakiaren esentzian Descartesek ez du gorputzik nahi, bere sentimentuak, grinak, eta (...) zikinkeria guztiakin. (...) Fuera irudimena orobat, alegia, artea, jolasak, ametsak, inkontzientea, eta antzeko umekeriak (...) Azkenean zientzia serioa bakarrik geratuko da, razionalitate huts-hutsa. (...) Zerbait arras «garbia» naiz. (TEK: 182)

Beraz, arrazoimen huts eta garbiak ardaztutako gizajainkoa izateko, arrazoimena (geometrikoa) izan beharko zuen huts hutsik. Substantzia bereizi gisa ezaugarrituta, zentzu, sentimendu, grina, amets eta bestelakoetatik “libre” behar zuen.

Bide batez, baliagarria eta probetxuzkoa izateko musika, jolas eta bestelako kontu “inproduktibo” eta “irrazionalak” ere baztertu behar zituen. Hala lortuko zuen tresna izatea: “gizon-emakumeak bere barnea tresnaz bete eta «arimaz» hustu du” (TEK: 185). Hutsa izateak hustea inplikatzeko zuen.

Hortaz, gizakia subjektu libre eta absolutu deklaratu zuen arrazoimen ereduak berak azpiratu egin zuen. Izan ere, arrazoimen deshumanizatu horren baitan, libertatea, paradoxikoki, arrazoimen hertsia-aren logika murriztera makurtzea zen. Hala, jainko arrazoimendun bihurtzearekin bat arrazoimenaren jopu bilakatu da gizakia:

Arrazoimena, gizonaren ahalmen miragarria, gizonaren tirano bilakatu da. (...) Arrazoimenaren tirania onartuz gero, gizona prest dago bere sentimendu samurrenak, itxaropen gozoenak, amets eztiak, sakrifikatze eta zanpatzeko burdinaren azpian. «Arrazoizkoa» zela sinestu zuenetik, zenbait sinestuago eta okerrago (arrazoimena sua

bezala da: harekin ez da jolasean ibili behar), ez den zerbaitetara nahi izaten du gizonak beti jolastu, gaixo eskizofrenikoak. (GBG: 83-84)

Azurmendiren ustez, halaxe ibili da gerora gizakia, berak asmatutako gizaki jainkotua izan nahi eta ezinda.

Horrenbestez, ikuste tekniko murriztailea da. Batetik, pentsamenduarekin berdindu da, bere burua eksklusiboki razional eta arrazoimen eksklusibokoa deklaratu. Pentsamendu soila soilik izateko, berriz, bere burua ere soildu egin behar zuen, sentimendu, grina, amets eta bestelakoak baztertuz. Era horretan, arrazoimen deshumanizatuaren tiraniaren pean, gizakia desgizakitu eta natura desnaturalizatu egin ziren, beraien ulerkera era basatian murriztuz:

Subjektuaren murrizketa basatia dago. Gizatasunari hego libre kontrolagaitz guztiak inausi zaizkio. Kontrol organu autokontrolatu soila bihurtu da. Nolabait gizakia bera desgizatu dugu. Natura desnaturatzen den aldi berean: alegia, Natura ezagutza objektu soiltara murrizten da, ezagutzaile soiltara gizakia bera. (TEK: 184)

Azurmendik, hain zuzen, murriztapen harro horiei egin die aurre: erreal(itate)a ez da matematikoa soilik, natura ez da objektu hutsa, pentsamendua ez da zientziara murrizten, gizakia ez da kultura soila eta animaliak ez dira makina automatikak.

2.6. Kritika II: ikuste eta subjektu zapaltzailea

Esan dugunez, Modernitatea, neurri edo aldarrikapen bat bainoago, ikuste oso bat da. Hautu eta ikuste horretatik sortu dira zientzia, teknika, ekoizpen sistema, Estatu eta gizarte eredu modernoak. Jarraian ikuste teknikitik eraikitako gizarteak eragindako bazterkeriak aztertuko ditugu.

Lehen azaldu dugunez, pentsamenduarekin berdindutako subjektua ni ahalguztiduna zen. Munduaren jaun eta jabe izaki, ikusi eta egin egin behar zuen mundua. Hau da, dena razionalizatu behar zuen, arrazoi naturalaren lege matematikoen arabera antolatuz historia, natura eta mundua. Mugagabea eta hutsezina izanik, arrazoimenak erreinu perfekturantz gidatuko ei zuen.

Arrazoimena potentzialki mugagabea izanagatik muga eta traba “irrazional” ugari gainditu behar ditu bidean, ordea. Gizaki gisa, ikusi dugunez, zentzu, sentimendu, desira, ametsa eta abarren zemaik gainditu beharko ditu. Gizarte gisa ere eragozpen anitz topatuko ditu. Beraz, bide hori oztopoak gaindituz urratu beharko da: “Ez dago mugarik. Ez dago ezinik. Hots, ez dago lurrera ez daitekeen mugarik eta ezinik. (...) Bota hesiak eta mugak, egunen batez arrazoimena, berez den bezala, nagusi jarri arte, ahalguztidun eta mugagabe” (GBG: 84-85).

Bide horretan, diferentziak akats gisa ezaugarritu zituzten. Arrazoimena bat eta bakarra izanik, ordena razionalak ere bat eta bakarra izan behar du. Ondorioz, diferentzia oro ezabatu beharreko akats irrazionala izango da:

Zer gertatu da? Hasteko, gizakia bere arrazoimenen aldetik definitzen badugu, gizon guztiak berdinak ateratzen zaizkigu. Gero, ordea, gizaki denak ez dira berdinak, eta berdindu beharra egongo da: diferentziak (hizkuntzazko, kulturazko, nazionalak), hots, pertsonen nahiz herrien partikularitasunak, bigarrentiarraren eta irrazionalaren esfera botako dira eta arrazoimenak horiek gainditzen saiatu beharko du. (1987a: 120)

Hala, “arrazoizkotasun abstraktotik berdintasun zanpakorrera” (*ibid.*), progresoa arrazoia eta askatasunaren garapen argiztatzaile eta berdintzaile bezala ulertzen da, “azkenean unibertso osoa Bat absolutuan urtzeko” (TEK: 211).

Alabaina, nola eta zeren bidez gainditu daitezke traba horiek? Estatuaren eskutik. Izan ere, Aro Modernoan estatua da arrazoizkotasunaren ikur eta tresnarik eraginkorrena: “a priori legez, arrazoiak eta arrazoizkotasunak instituzioekin eta Estatuarekin kointziditzen du beti. Arrazoia Estatu modernoan inkarnatzen da. Razionalitate juridikoan, ekonomikoan, politikoan, Zuzenbideko Estatua esaten dena” (OGE: 8). Estatua Arrazoia da.

Azurmendiren ustez, Erdi Aroan boterea deszentratuago zegoen eta pluralagoa zen. Modernitateak, baina, ez zekien pluralean deklinatzen. Horretarako, arrazoia gorpuztea bailitzan, estatuaren autoritatea bakar eta absolutua ezarri zen, Jainkoaren ordeko: “Moderniara arte, Absolutua Jainkoa bazen –ongiaren eta gaizkiaren iturria– orain ez dago ongi eta gaizkiaren, zuzenbide eta zigorraren, zeruaren eta infernuaren

beste iturri eta arrazoirik Estatu baino” (TEK: 117). Horren isla, lehen Jainkoa gurtzen zen bezala gurtzen da egun estatua. Bide batez, elizaren ordeztatuak berak eragiten eta kontrolatzen ditu kontzientziak.

Monopolio absolutu hori, bestalde, ordena absolutua finkatzeko baliatu behar zuen. Arrazoizkoa eta zuzen-bidezkoa izango bazen, dena razionalki eta logikoki antolatu behar zuen, irrazionalkeria eta sentimendu oro (diferentziak) zuzenduz: “Ordena-letra maiuskulazkoa– uniforme jantzi eta autoritate, Estatu bilakatu da. (...) Hertsia-hertsia razionalki programatzen da dena, guztientzat berdin. Diferentziak eta irrazionaltasuna abolituak geratu dira (diferentzia irrazionaltasuna da!)” (OGE: 40). Horren lekuko, XVI-XVII. mendeetan natura matematizatu ondoren, XVIII.an gizartea lege geometrikoen arabera antolatzen saiatu ziren.

Zer zen estatuaren bidez ezarri nahi zen gizarte “razionala”, ordea? Kontzientziak ze norabidetan eragin eta kontrolatu nahi zituzten? Ze diferentzia eta partikulartasun irrazional inausi behar ziren hori lortzeko?

Hasteko, natura bera mekanizatu eta menderatu behar zen. Esan dugunez, Modernitatean “naturak” finkatzen eta segurtatzen zuen ordenaren naturaltasun eta aldaezintasuna. Naturaren izenean ordena ezarri ahal izateko, baina, natura bera “ordenatu” zuten aurrez. Erreinu arautu eta betierekoa izango bazen, ezin zuen egon ausazko fenomeno diferente eta kontingenteetarako tarterik. Hala, Naturako kolore, usain eta zentzu “irrazionalak” baztertu zituzten, natura xehatuz eta mendean hartuz:

Moderniaren hastapenetik hasita, Naturaren dominazioaren programak eta Naturaren desmitologizazioaren programak bat egiten dute. Naturatik Jainko eta espirituak uxatuak dira, «superstizioak»; orobat sentsuen mundu «engainagarria» irrealizat baztertua (usainak, koloreak, gustuak), pertsonala den oro, emozioak, aurreiritziak eta nolana hiko zentzuak (mitoak), ordura arte eguneroko esperientzia erabakigarriki osatzen zuen guztia. (AEG: 157)

Hala, natura desliluratu eta makina gisa objektibizatuta, merkantzia gisa dominatzerara pasa ziren berehala: “Naturaren dominazioari programatikoki ekin, XVII.-XVIII. mendeetan ekin zaio –Europar– zientzia modernoagaz” (*ibid.*). Xedea, Baconen

hitzetan, “unibertsoaren gainean gizakumearen boterea eta inperioa ezartzea eta zabaltzea” zen ([Bacon] TEK: 207).

Naturaz gain, garaian deskubritutako koloniak ere razionalizatu egin behar ziren. Arrazoimenak, esan dugunez, puru, garbi eta unibertsala izan behar zuen. Gizakiek ere, arrazoimenez berdinak ziren neurrian, unibertsalki bat eta berdinak izan beharko zuten. Alabaina, nola izango ziren bat eta berdina Europako zuriak eta kolonietako “piztiak”? Beraien eskema “unibertsala” bermatzeko, arrazi(onali)smoaren eskutik kolonietako biztanleei arrazoimena eta, ondorioz, gizatasuna ukatu zieten:

Oro har, ilustrazioa ez da oso ilustratua izan: F. Bacon-en iritziz (XVII), Ameriketako indioen aldean europarrek jainko dirudite; Voltaire-k (XVIII) ez du inola onartzen beltz mokolo burugabeak edo eskimo tutuluak eta Europako arraza zuria espezie berekoak izan daitezkeenik, arbaso berdinetatik etorritakoak, espezie berekoak ezin izan daitezkeen bezalaxe gizakiak eta tximinoak. Tximino eta gizakien arteko espezie bat lirateke beltzak haren gardiz. (2004b: 277)

Locke, Hume, Mill, Jefferson eta bestelako “liberalentzat” beste horrenbeste: arrazoimenik gabeko piztiak ziren. Beraz, honako eskema ezarri zen: “gu, berdinak, razionalak, unibertsalak; haiek, diferenteak, irrazionalak, heretikoak eta barbaroak”. Zentzu horretan, Modernitatea Iparraldeko herrien erreakzioa izan zen eta “etnozentrismoa, Bestearekiko beldurra eta destaina, zuriaren bakea, eta mundu beltzaren heriotza (...) gizaki zuriaren loria aldarrikatzen du” (1997c: 13). Horren lekuko dugu garaian ezarri zen sistema arrazista eta koloniala.

Eskema horrek Iparraldeko Estatuaren baitako herriei ere eragin zien. Izan ere, ordena razionala ezartzeko, barne mailan ere herritar eta herri orok berdinak, bakunak eta soilduak izan behar dute, balio eta erabilera berdinekoak. Hau da, hiritar soilak. Ez dago bestelako identitate kolektiboetarako tarterik: “hiritartasunaren mistizismo bat matatzatzen da, Estatuaren ez beste edozein instantzia kolektibo norbanakoarentzat mehatxu gisa agertaraziz” (2015: 37). Hiritarkeria horren baitan, diferentzia irrazional eta partikularrak baztertu eta hiritartasun razional eta unibertsala bere egin beharko da, ez dago beste aukerarik:

Estatu modernoa bilakatu da askatasuna bakarra eta abstraktua (...) Gorputz politiko berrian erregearen menpekoak jada ez dira menpeko besterik –«hiritarrak» esaten bada ere-, denak berdinak. Juduei bezala euskaldunei, ezin onartuko zaie estatus diferente bat edukitzea, «berdindu» egin beharko dute, zapal-zapal. (2010: 11-12)

Azurmendik luze eta zabal azaldu izan duenez, Euskal Herrian ondotoxo ezagutzen da “berdintze” zanpakor hori. Izan ere, espainiar eta frantziar nazio-estatuak eredu horretan aitzindari izan dira. Nazio-Estatu espainiarraren kasuan, estatu sakratu eta intolerantea ezarri da, derrigor maitatu eta gurtu egin behar dena: “Gurutzada ohil bat izan da Estatu moderno espainolaren sorkuntza. Berdin erlijioso –orain erlijio laikoaz-, berdin krudel eta suntsikor, berdin dogmatikoa. (...) intolerantzia izpiritu berberaren ekoizpenak dira Inkisizioa eta gurutzadak, eta Estatu-Nazioa” (BJE: 114-115). Nazio-estatua Eliza Nazional bat bihurtuz, gorputz etnizista mistiko bat eta batua zen iparra. Bide horretan, euskaldunen herri erakunde, ikur eta errituak mito gisa eraitsiak izan ziren: “Arrazionalitatearen eta progresoaren izenean, euskal Foruak, hizkuntza (gogora Unamuno!), ohiturak, lurralde mugak sakrifikatu ziren” (1987a: 123).

Ikuste horrek hizkuntzei ere eragin zien. Batetik, hizkuntzak ere razionala izan behar zuen: ordena gramatikal razionala. Descartesek eta Hume kexatzen zirenez, hizkuntzak eragozpen engainagarriak jositako zeuden eta ordenatu egin behar ziren. Berkeleyren hitzetan, gramatika razionalak “hitzen iruzurretik guztiz askatzea auresuposatzen du” ([Berkeley] HUM: 41). Bestetik, razionala izango bazen, bat eta bakarra izan behar zuen. Hemen ere ugaritasuna traba eta okerra baino ez da. Ze hizkuntzen gainean egin behar zuten bat, ordea? Estatu nazioetako hizkuntza hegemonikoaren egitura hartzen zen natural eta unibertsaltzat. Arrazoi bat = hizkuntza bat = gramatika bat = nazio bat = estatu bat²⁴. Ondorioz, Nazio-Estatu modernoa “monoglotismo eta xobinismo linguistikoaren kausante nagusia” izan da (2007: 100). Horren lekuko da euskarak jasandako jazarpena.

²⁴ Hori justifikatzeko, kuriosoki, hizkuntza eta pentsamenduaren arteko lotura auresuposatzen zuten. Adibidez, frantsesa Emantzipazio, Arrazoimen eta Egiaren hizkuntza omen zen. Hau da, frantses hizkuntza, besteak ez bezala, iraultzaren pentsamendua biltzen zuena zen. Hortaz, Azurmendik behin eta berriz aipatzen duen eran, hizkuntza eta pentsamenduaren arteko lotura ez zen Humboldtten asmazioa izan, baizik eta ilustrazio frantses eta ingelesaren jarraipena.

Ordena razional eta berdina horren bila, Azurmendiren ustez emakumeek ere ez zuten patu hobia izan. Gorputz, sentimendu, grina eta ametsik gabeko subjektu garbi bezain razional hori gizona zen: “Beste urrats bat eta razionalitate hori maskulinoa bakarrik izango da” (TEK: 182). Izan ere, arrazoimenak eta jakintzak “gizona izan behar duena ebidentetzat suposatzen da, ez emakumea” (AEG: 371). Beraz, gizonaz eta arrazoiaritzan gizonaz aritzen ziren literalki, ez emakumeaz. Emakumeak ez ziren berdinak, gorputz eta diferentzia irrazionalak ziren. Bestela esanda, ez ziren historiako subjektuak, objektuak ziren soilik. Renanen historiagintzan, esaterako, “historia egiteko zereginetan ez daukate zerikusirik. Emakumearen egitekoa polita eta ona izatea da, ez besterik (inteligentea edo), eta debota izatea” (2015: 16).

Horrenbestez, Modernitateko “ikuste” teknikoaren arabera, subjektuak razionalki ikusi eta egin behar zuen mundua. Arrazoimena bat eta bakarra izanik, diferentziak akats irrazional gisa ulertu ziren. Ondorioz, argia zabaldu eta progresatzeko “berdindu” egin behar ziren. Arrazoiaren ikurra ei zen estatuaren eskutik, berdintze zapaltzaile hori ezartzeko prozesua izan da Modernitatea: Natura razional eta ordenatua, superstizio iruzurtien aurrean; Arraza bakarra, arrazoimenik gabeko piztien buruz buru; Nazio-Estatu eta Hizkuntza bat, herri eta hizkuntza partikularretatik salbu; Gizona, gorputz hutsa ziren emakumeetatik aske. Azken finean, Ordena razional unibertsala. Horrek, bistan da, hainbat subjektu baztertu eta azpiratu zituen.

2.7. Krisia: ziurtasun absolutuen puskailetan

Krisia ari du.

(TEK: 225)

Azurmendik azpimarratzen duenez, Modernitatearen puskailetan gaude. Euskalduna moderno izateko saiakeran ibili da, zer eta Modernitatea bera krisian zegoenean. Zertan datza, baina, krisi hori?

Esan dugunez, Modernitatea ordena egarriz egindako kontrairaultza izan zen. Ziurtasun absolutuak behar zituen, oinarri hautsezin eta zalantzaezinak. Asmo horrekin,

hizki larriz idatzitako Arrazoimen, Subjektu, Natura, Egia, Ongia, Progresoa edota Zuzenbide Naturala taxutu zituzten. Zein baino zein puru eta unibertsalagoak ziren. Azurmendiren ustez, baina, Modernitatean giltzarriak izan ziren kontzeptuak pixkanaka pitzatuak eta auzitan jarriak izan dira.

Hasteko, arrazoimen huts eta garbiaren ametsa zapuztu da. Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sigmund Freud eta abarrek arrazoimen puru hori “zikindu” eta susmopean jarri zuten:

arrazoimena gizonaren zerbitzuan dagoela, erakutsi da, hots, arrazoimenak bere delirioak dituela (Kant, baina baita Goya ere); arrazoimena Bizitzaren eta Bizitzaren interesen zerbitzuan dagoela (Fichte, Hegel), beraz, ez dela ilustratuek uste bezain «arrazionala», eta ez autonomoa; borondatearen zerbitzuan dagoela eta borondateak manejatzen duela (Schopenhauer), funtsean «irrazionala» dela alegia; espejismo hutsen sortzaile, mistifikatzaile eta deshumanizatzaile dela (Nietzsche)... Freudek, azkenik, erakutsi du, gizakia barren-barrenetik egia mugitzen duena, sub/inkontziente horiek omen direla, arrazionalitatearen mitoa autoengainu bat izaki... (1987a: 124)

Egungo hizkuntzen filosofiak, filosofia hermeneutikoak eta abar sakondu egin dute “zikintze” horretan. Beraz, arrazoia jada ez da garbia, purua eta hautsezina, erreinu perfekturantz gidatuko gaituena. Absolutua eta hutsa baino erlatibo xamarra da, hamaika irrazionaltasunek blaituta. Ondorioz, letra xehez idatzi behar da derrigor.

Arrazoimena bezalaxe, “gizakiaren objektibitatea ere minuskuloa dela” frogatu da (1987b: 138). Zentzu horretan, XIX. mendean zientziak aldarrikatutako objektibitate garbia eta neutraltasun axiologikoa ere hankaz gora jarri da. Azurmendik azaltzen duenez, batetik, galderak berak erantzuna baldintzatzen duela frogatu da. Gaia, ikerketa objektua, galderak, perspektiba eta trataera interes eta hautu batzuen arabera ulertzen dira. Bestetik, giza zientzietan bederen, datuetara balorazioz iristeaz gain, horiek balioen arabera josi behar dituzte. Neutraltasuna azpimarratzen da, baino hori bera ere balio eta hautu (erlatibo) bat da. Ondorioz, zientzia balioei ihes egin ezinda dabil. Lurreratuta eta “zikinduta”, abentura ziurgabea bihurtu da zientzia bera ere:

Horregatik maiskulaz idatziriko «Zientziaren tenpluaz» baino minuskulazko «zientziaren abenturaz» mintzatu ohi dira gaur haren teorikoak arrunkiago (...) Zientzia ez

da arrazoimen hutsezkoa; edo, hobeto, arrazoimenaren oraingo kontzeptuan, beraz, zientziaren kontzeptuan bertan, irudimena, etab. –Descartesek deserritu elementuak– berbaliatu egin dira, antinomia zahar batzuk baztertuz (...) Teoria zientifikoak logikoki eskisse edo hurbilketa barrundazko-hipotetiko bezala kontsideratzen dira, azken egia ez. (TEK: 220)

Hala, zientziak jada ezin zuen errealitatea goitik behera begiratzeko jarraitu, bere tenplu zurrean. Horri lotuta, ziurtasun hori bermatzen zuten dualismoak ere lausotu egin dira.

Dualismoak lausotuta, natura eta kulturaren arteko bereizketa zurruna ere kolokan jarri zen. Errealitatea nola, natura ere ez zen jada Zientziak noiz behatuko zain zegoen objektu pasiboa. Lehen Modernitateko bigarren garaian, filosofo alemanek auzitan jarri zuten naturaren (beharrezkotasunaren erreinua) eta kulturaren (askatasunaren eta moralaren erreinua) arteko bereizketa. Biak batzeko saiakeran, Alexander von Humboldt, Herder, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller eta beste hainbatek natura berriz ere biziarazi zuten: “Natura ez da ikusten honezkero subjektuari edo Niarri oposatua bezala, Ez-nia, baizik eta Ni bat da bera ere; ez da makina hilotza, organismoa da, biziduna eta biziemailea, kreaizailea, hots, izpiritu materializatua” (HUM: 18).

Horrek subjektua ulertzeko era ere errotik pitzatu zuen. Subjektua naturatik bereizitako arrazoimen hutsa gisa definitu zenez, arrazoimenaren, zientziaren eta naturaren ulerkera modernoa ezbaian jartzean subjektu modernoa bera ere krisian murgildu zen. Arrazoa nola, subjektua ere jada ez zen oso, garden eta baldintzagabea. Subjektua ere “zikindu” eta susmopean jarri zuten:

Egun, ordea, subjektu hori, kontzientziarekin identifikatzen dena, bera daukagu kaos batean. Politikoki Marxek desmaskaratua, Horkheimer/Adorno-k «dominazioaren substratutzat» salatua; antropologiak, linguistikak bere zentraltasunetik desplazatua; Freud-ek bere bakuntasuna zatikatua (ez dago ni batik adiera klasikoan, baizik ni in, sub, kontzientea; «nia», «zera», «superania»: mekanika konplexu bat). Hik pentsatzen huen, beraz bahintzen: baina ez hain, izan uste huena. Hasteko, ez mundukoa, ezta heure etxekoa ere ez haiz nagusia. Ez ni garden bat, nahaspila bat baizik. Ez heure buruaren hor ezarlea; hamaika zori/txoriren eraikuntza sastar bat baizik, boterearena ez azkenik –mila haizeren jostailu. (2001: 89)

Ondorioz, subjektua ere zatikatu, deszentratu, nahaspilatu eta eraikia da jada. Subjektu auresozial finkoa baino horren ezina da abiapuntu berria: “Pentsamendu berriak «subjektu»-gabetasunean nabigatu beharko du, munduaren eta bere buruaren bila” (*ibid.*: 89-90). Subjektua ere tenplutik abentura eta bilaketara pasa da.

Gainera, abentura horretan ez du itsasargi argirik. Norantz eta nola bilatu? Arrazoimen instrumentalarekin dena tresna bihurtu da, helbururik ez dago. Halaber, moralari dagokionean, jada ez dago balio absoluturik. Balio horiek erlatiboak, partzialak eta eztabaidagarriak bilakatu dira:

Sentidoa eman –Jainko logiko bat izan– aberriak egin dezake, justiziak, sozialismoak, liberalismoak, humanismoak, hainbat gauzak. Sistema guzti horiek alabaina porrot egin dute; azkenean, hil egin dira, denak berdin subjektiboak eta «erlatiboak» ageri direnez gero (...) Ez dira absolutuak alegia. Subjektuaren funtzio gisa, balio denak subjektiboak dira. Soziologikoki, alderdikor interesatuak. Teorikoki, eztabaidagarriak. (GBG: 80)

Beraz, non sostengatu? Hori da egungo ataka. Gatazka eta biolentzia politikoaren ondorioz, Euskal Herrian era gordin eta berezitan adierazten da, gainera.

Itsasargirik gabe progresoaren mitoa ere auzitan jarri da. Izan ere, itsasargi eta bide-erakuslerik gabeko abenturan murgilduta bagaude, nola bermatu daiteke aurrerabidea? Hori gutxi ez, etorkizunak, soluzioak baino, zalantzak eta ikarak eskaintzen ditu:

«krisia», hots, beldurrak eta mesfidak, zientziari buruz nolana hiko kezkek, gure gizartea gauza ote den etorkizuna behar bezala bideratzeko, ala geure hondamenera ez ote goazen buruz behera (suntsiketa nuklearrera, ekologikora), edo teknikaren nagusia ez ote den teknikaren morroi bilakatzen ari, etab. (TEK: 21-22)

Krisien kateatze horrek krisi anizkoitz eta orokortua eragin du eremu orotan. Elementu bat edo beste baino Modernitatea bere osoan dago krisian: “krisi sozial, kultural, politiko, etiko konplexu bat da. Aurrena, errealitate bat da, tradizioaren krisia; beste era batera Mendebaldeko kulturaren edo modernitatearen krisia ere esan ohi dena” (EHK: 21). Eskema eta ikuste oso bat dago auzitan, bai eta eskema horretako osagai bakoitza ere. Tartean, noski, baita norbanako bakoitza ere: “Nik uste dut, basoko tximuak adarretan bezala, kontraesanetan bizi garela, eskegita. Nahaspilatuta” (DEB:

87). Adar meharretan zintzilik, egunero hautuak egin beharreen, ezerk erabat ase ezinda... Modernitatearekin bat, krisian dago gizaberetxoa ere.

Horrenbestez, Nietzschek iragarri zuen bezala, "Jainkoa hil da". Hots, Jainkoaz harago, balio eta ziurtasunen eskema moderno guztia hil da. Ez gara uste bezain razionalak eta arrazoia uste baino irrazionalagoa da. Tenplutik abenturara, ez Arrazoimena, ez Subjektua, ez Egia, ez Ongia, ez Zuzenbide Naturala, ez Jainkoa... ez dago hizki larriz idatzitako fundamentu absoluturik. Ondorioz, krisian bizi gara, Modernitatearen puskailetan, bizi-irizpide sendorik gabe, ziurgabetasunez eta bereziki, galderez blai. Krisia ari du.

2.8. Absolutu erlatiboak, krisian bizitzen ikasteko

hiru galderei hiru erantzun: 1. ez dakit, 2. ez dakit, 3. ez dakit.

Baina zerbait erantzun beharra badago, zerbait asmatuz.

(2012: 23)

Beraz, zer egingo dugu egoera horretan? Ze adar eta heldulekuren gainean sostengatuko gara?

Azurmendiren ustez, ez da xamurra galdera hori erantzuten. Izan ere, orduko erantzun, eskema eta dualismoek zentzua galduagatik (jada inor ez du sinesten, ustez), efikazak izaten jarraitzen dute. Beste aukerarik ezean, modernitatearen eskema agortuekin pentsatzen jarraitzen dugu. Ondorioz, zailtasunak ditugu bestela pentsatzeko: "Beti Bata pentsatu izan duen pentsamendu mendebaldarrak, lanak ditu orain Anitza hondoraino pentsatzen" (HUM: 466). Edozein kasutan, ez dago aniztasunetik pentsatu beste erremediorik.

Ataka horretan, Azurmendik hiru aukera posible mahaigaineratzen ditu. Lehen aukera iraganeko aterpe segurura "itzultzen" ahalegintzea da. Azurmendiren ustez, joera kontserbadore hori oso zabaldua da Modernitatearen hondarretan: "Krisiak ikaratu egiten du gizartea. Gizarte ikaratuak ziurtasuna bilatzen du; gizarte zeharo

ikaratuak, zeharoko ziurtasuna” (EHK: 23). Nola? Erabateko segurtasunetan dogmatikoki ainguratuz: “ez dudatu, ezer ez kuestionatu, itsu-itsu segi aurrera. (...) (Ez pentsatu)” (GBG: 80-81).

Modernitatearen puskailetan egonik, ziurtasun eta soluzio erabatekoak ezinezkoak dira, ordea: “Obsesio bat bilakatu da planteamenduen eta soluzioen garbia. Ziurtasuna... Baina hemen ezer ez dago garbi. Ezer ez dago ziur. Krisia hemen guztion barruan eta kanpoan eta guztian dago” (OGE: 97). Paradoxikoki, balio absolutuak hain irmoki aldarrikatzen dira bere baliotasun sozial absolutua galdu egin delako; hots, ez direlako absolutuak: “balio eta kriterio absolutuak hain setati galdatzen badira, hil egin direlako da” (EHK: 202). Gizaberearen esperientzia erkinaren eta existentzia askearen beldur dira horrelako planteamenduak.

Hori kontuan izanik, balio, ikuspegi eta posizioen erlatibotasuna da Azurmendiren abiapuntua. Bere ustez, balio eta kategoria oro harreman eta erreferentzia sistema baten baitan ulertu behar dira, testuinguru eta ingurune jakin baten baldintzen arabera. Beraz, ez dago fundamentu absolutu ahistorikorik: “Balioak denak erlatiboak dira, gauza jakina da (Ikuspegiak ere bai, hortaz). (...) politikan, moralean defendatzen ditugun ideiek eta jarrerek azken fundamentu absoluturik ez” (2019: 5). Gainera, ez dugu halakorik behar: “osteratuko genuke guk, bere kontu guztietan erlatibo samarra ageri den gizabere txoak, behar al du bere jokaeraren zuzena oinarritzeko, bere ezagutzaren egia ziurtatzeko, fundamentu (razionalki) absoluturik?” (AEG: 369). Bistan da ezetz. Balio absolutuak hil dira, eta hala egon bitez.

Alabaina, horrek beste korapilo bat mahaigaineratzen du: fundamentu absoluturik ez badago, zer egin? Krisiaren eta ziurgabetasunaren gorazarre nihilista izan liteke bigarren aukera. Utikan morala, zientzia, arrazoia, progresoa, boterea, estatua, unibertsaltasuna edota gizakia... utikan absolutu eta oinarri oro, zapaltzaileak baitira bere horretan. Azurmendiren ustez, jarrera horiek dira krisiaren adierazlerik nabarmenenak.

Halere, ez du ametitzen gizaki postmoderno eta hedonistaren “indiferentzia interesatua”, “iritzi guztiak berdinak dira” doktrina edota “neri dena bost axolara” ihes egitea. “Eskeptiko, baina ez interes gabe” (1989: 12), eszeptizismoak ezin du eraman kritikoki ez pentsatzera:

anbiguiteak kontzeptuetan, jarreretan, normalak izaten dira krisialdian. Orain, ordea, anbiguitatea kultibatu egiten da («askatasun intelektualaren» airez); norbere postura finkatzen ahalegindu baino, ekibokoarekin flirteatzen da. Indiferentzia *chic* da, eta ez dago esaterik, askotan oso justifikatua egoten ez denik: bakarrik, guztiaz duda egiteko, maisuaren beharrik ez genuen. Eta ezjakinak izateko, nahikoa gara geu inoren laguntza gabe. (DEB: 123-124)

Eszeptizismoa eta krisia, abiapuntua bada ere, ez da helmuga.

Hori kontuan izanik, printzipio eta oinarri batzuen beharra aldarrikatzen du. Askotan azpimarratzen duen bezala, dena erlatiboa da, baina dena ez da berdin. Erlatibismoak ez du adierazi nahi balioen uko eta erdeinu axolagabea. Erlatiboa Absolutuaren kontrakoa da, baina ez balioaren kontrakoa: “Erlatiboa ez zaio «balio handikoari» kontrajartzen, absolutuari kontrajartzen zaio; bere baitako eta baldintza gabekoari” (EHK: 40). Hain zuzen, fundamentu absolutu ezaren kontzientziak balio handiko lerratze eta hautu sendo batzuen beharra ekartzen du:

erlatibismoaren munduan bizi garelakoxe da garrantzirik handienekoa, noraezekoa, hautu batzuk arrazoizkoak eta dogmatismorik gabe sendoak hartuta edukitzea gizartearen eta bizitzaren aurrean, mundu honetan dena erlatiboa izanik ere dena berdin ez delako. (2019: 6)

Hortaz, tentsio horretan pentsatzen eta bizitzen saiatu da: ez du oinarri absoluturik nahi, baina ez du oinarririk gabe ere bizi nahi. Zer eta nola egin? “Nola ordenarik lortu orain, printzipio absoluturik gabe, arrazoimen absoluturik gabe?” (Azurmendi, OGE: 43). Oreka horretan, nola pentsatu absolutuak absolutismoan erori gabe? Nola pentsatu mugak erabat mugatzaileak eta zapaltzaileak izan gabe? Nola berregin ordena bat horren morroi bihurtu gabe? Nola eman erantzunak galdera eta kritiketarako tartea utziz? Horratx auzia:

nik uste dut hor gaudela: mundu puskatu bat nola berregin eta nola errekuperatu, berriro esklabo bihurtu gabe. Ze mundu hori puskatu zaigu, hain zuzen, esklabo ginelako eta ez genuelako izan nahi. Beraz, esklabotza berri batera itzuli gabe, nola berreskuratu moral publiko bat. (2016a)

Oreka horretan, hirugarren aukerari bide emanez, krisian bizitzeko deia egin du Azurmendik. Bere ustez, Modernitateko krisiak ez du zertan txarra izan; kontrara, askatzeko aukera izan daiteke: “neuri ez zait batere egoera tristea iruditzen halaxe egotea: askatasunaren gure lehenengo posibilitateak dira apika aspaldiko mendeetan. Krisia, guk hura menperatu ordez, berak gu menperatzen bagaitu bakarrik da txarra” (EHK: 74). Berori menperatzeko, baina, krisi hori ezingo da erabat guztiz gainditu. Hau da, erabateko ziurtasunen bila tematuta jarraitu beharrea krisian bizitzen ikasi beharko da: “Zer geratzen da? Galderak (...) Modernia ziurtasunean bizi nahirik amorratuta hasi zen. Galderetan bizitzen ikasi beharko dugu orain” (EHK: 193-194).

Horrek ez du esan nahi erantzunak emateari uko egin behar zaionik. Erantzunak eman beharko dira, baina ez edozein modukoak. Krisian bizitzeko, galderak eta zalantzak itoko ez dituzten erantzunak eraiki behar dira. Azurmendiren hitzetan, absolutu erlatiboak. Batetik, horiek hautu sendoak dira, munduan kokatzeko talaia erabakigarria eskaintzen digutenak; bestetik, jakitun izan behar gara testuinguru jakin batean guk geuk jarriak direla eta, ondorioz, erlatiboak eta aldagarriak direla. Beraz, absolutuak bai, baina erlatiboak: “ez da absolutuak ez ditudala onartzen, kontua da badakidala haien fundamentua ez dela absolutua, nire hautua dela absolutua” (2016a). Absolutuen premia baino horien absolututasuna ukatzen da.

Absolutu horiek, emanda ez daudenez, auresuposatu baino bilatu eta eraiki egin behar dira. Hau da, hautu horiek eztabaidatu, bereizi, deliberatu, aukeratu eta arrazoitu egin behar dira etengabe, testuinguru sozial jakinei erantzunez. Krisietatik berreraikuntzara, horixe izan da, hain zuzen, bere jarrera:

begira, mundu bat puskatu zitzaidan eta berreskuratu dut beste mundu. Baina oso kontziente naiz, ni honainoxe ailegatu naizela, eta ez gehiago, eta beste bat beste puntu batera ailegatuko zen. Beraz, nire posizioak ez dira inoiz guztientzako balekoak izango. Niri lagungarri zaizkit, baina ez dira absolutuak. (*ibid.*)²⁵

²⁵ Bere bizitza ere halako heldulekuen gain sostengatu du: “hautuak eginda dauzkat. Esan nahi dut ez dela ez dudala sinesten, baizik badakit neure hautuak direlako direla niretzat oso inportanteak. Neure herria, neure hizkuntza eta balio batzuk oso inportantetzat dauzkat. Eta gainera, neure kasuan, neuretzat absolututzat dauzkat. Neure hautua da horiek niretzat absolutuak izango direla. Badakit horiek fundamentatu beharko banitu argumentazio batekin, ez nukeela inoiz fundamentazio absolutu bat

Oreka horretan, eszeptiko engaiatu da Azurmendi. Krisitik eta ezjakintasunetik abiatuta, zerbait erantzuten (edo, nahi bada, asmatzen) saiatzen da. Susmoti eta zalantzati, baina bilaketari aktiboki lotuz: “eszeptikoa izanda ere, ni aktibo naiz. Ni azkenean, nolabait optimista bat naiz, bilaketa oso aktiboan segitzeko” (*ibid.*).

Bilaketa horretan, krisian jarritako kontzeptuak ere erlatibotasun horretatik pentsatzen saiatu da. Bere ustez, arrazoimena, zientzia, natura, gizakia eta abar era erlatibo eta anizkoitzean ulertu behar dira: “«Arrazoimena», esaten dugu; «zientzia». Baina zientzia ere zientziak da, pluralean; eta arrazoimena, arrazoimenak, arrazoizkotasunaren forma diferenteak” (AEG: 366).

Arrazoimenari dagokionean, esentzia bezala baino beharrea emaitza historiko eta plural gisa ezaugarritzen du. Bere ustez, arrazoizkotasun fragmentatu horien eskutik soilik izan daiteke egun razional eta kritiko: “Ilustrazioak berak –kritikak– Arrazoimen oinarritzatzaile ahaltso hura aspaldi birrindu eta gero, zer izan ahalko litzatekeen gaur arrazoimen ilustratu bat, arrazoimen erlatibista hauxe ez bada” (EHK: 37). Arrazoimenak hizki larriz idatzitako ArrazoimenA kritikatu eta birrintzea inplikutzen du. Hau da, egintzat hartzea baino egitea, arrazoimen (auto)kritikoa aktiboki praktikatzuz.

Zientziarekin ere beste horrenbeste. Azurmendiren ustez, ZientziAren krisia aukera bat da, tenplutik jaitsi eta abentura horretan praktika (auto)kritiko etengabea bizitzen ikasi dezan: zientzia krisian egoteak “esanahi du zientziak bere errealismoa aurkitu duela, autokritikan eta bere oinarrien berrikusketa etengabea ez amore ematen ikasi duela berriro” (TEK: 218). Horretarako, besteak beste, zientziaren zutarri izan diren eskema eta dualismoak ere berrikusi beharko dira. Diferentzietan bizitzeko, errealitatea bere konplexutasun eta aniztasunean ulertzeko saiakera egin behar da: “Bi termino alternatibo soilekin, ala elementu diferente eta irregular askoren aniztasun konplexuarekin ulertuko dugu gizadia, kultura, egungo krisia?” (EHK: 141).

Horrenbestez, Modernitatearen krisi bete-betean, Azurmendik ez du onartzen krisia gainditu eta iraganeko ordenara itzultzea. Bide batez, ezta krisiaren eta

lortuko. Baina nik erabaki dut niretzat absolutuak izango direla. Eta horiek absolututzat dituztenekin nahi dut bizi, eta komunitatea osatu” (2016a).

ziurgabetasunaren aldarri nihilista axolagabea ere. Krisitik abiatuta, krisian edo galderetan bizitzen ikasi behar da. Absolutuak berreraikitzen, alegia, baina erlatiboak direla jakinik. Hortik abiatuta, “ikuste” umil eta aberatsagoa mahaigaineratu du: Arrazoimen dogmatikoaren aurrean arrazoimen (auto)kritikoak, pluralean; EgiA eta ZientziAren tenpluen aurrean egia eta zientzien abentura ziurgabeak; NaturA / KulturA eta bestelako dualismoak josteko saiakera; OrdenAren aurrean ordena erlatibo askatzaileak... finean, hizki larriz idatziko BatA harroen aurrean Anitzeko “-txo” xeheak.

2.9. Ondorioak: Modernitate harrotik puskailetako “-txo”etara

Testuinguruan ikusi dugunez, Azurmendi erabateko eten eta krisitik era indibidual eta kolektiboan berregiten saiatu zen. Bilaketa horretan, baina, Modernitatearen balio eta ideien sistemarekin egiten zuen etengabe talka. Beraz, zer zen mentalitate hori?

Azurmendirentzat Modernitatea Berpizkudean sortutako kaos eta **ziurgabetasunaren aurreko erreakzio harroa** izan zen. **Ordena finko eta zalantzaezina ipar**, oinarri absolutu eta apurtezinak bilatzen zituen.

Horretarako, **ikuste jakin bat** ezarri zuen. Munduaren aurrean paratzeko talaia eta modu **tekniko eta razionalista horren arabera, dena mekanikoki ikusten hasi** ziren. Arrazoi matematiko eta geometrikoaren arabera zenbakitu eta neurtu daitekeena soilik izango da erreal(itate)a; eta alderantziz, eredu matematikoa zen “erreal” atzemateko metodo bakarra. Era horretan, unibertso osoa erloju handi baten arabera ulertu zuten.

Hortik abiatuta, dena birdefinitu zuten. Batetik, naturaren ulerkera erroitik irauli zuen. Ausazko fenomeno eta “superstizio” liluragarri oro baztertuta, **natura arrazoi edo lege geometrikoaren araberako makina ordenatu gisa birdefinitu** zuten. Hala, natura objektu osatua, pasiboa, hertsia, unibokoa, estatikoa eta aldaezina bilakatu zuten, ordenatua eta ordenaren bermea. Bestetik, natura eta gizakiaren arteko dualismoaren baitan, mundu mekanikoaren **parean subjektu moderno ahalguztiduna altxatu** zen. Bere burua zientziaren, estatuaren, ezagutzaren eta munduaren azken muin esentzial izendatuta, gizakia zen munduko subjektu edo jaun berria. Horretarako, **gorputza (aberea, natura mekanikoa) eta arima (izpiritu librea) bereizi** eta bere burua

arrazoimen hutsarekin berdindu zuen. Jainkoaren lekua hartuta, bere burua jainkotu zuen.

Alabaina, **ikuste eta subjektu eredu hori erabat murriztailea** zen. Pentsamenduaren eta arrazoimenaren definizio hertsia egin zuten, arrazoimena ikuspegi teknikoarekin berdinduz. Horren eskutik subjektua ere murriztu egiten zen. Soilik pentsamendua eta pentsamenduaren jabe soila izateko, bere burua ere soildu egin behar zuen. Hala, sentimendu, grina, amets eta bestelakoak baztertu egin behar izan zituen.

Gainera, ikuste hori **baztertzalea eta zapaltzalea** da. Mundua arrazoi bat eta bakarraren arabera ikusi eta egin nahian, diferentziak akats irrazional gisa ulertu ziren. Ondorioz, progresorako “berdindu” egin behar ziren. Estatuaren eskutik, berdintze zapaltzale hori ezartzeko prozesua izan da Modernitatea: NaturA razional eta ordenatua, ArrazA bakarra, Nazio-Estatu eta HizkuntzA bat, GizonA... Azken finean, OrdenA razional unibertsala. Hortik kanpokoak baztertu eta azpiratu egin zituen.

Murriztailea eta baztertzalea izateaz gain, krisian dago egun. Balio eta ziurtasunen eskema moderno guztia auzitan jarri da. Ez Arrazoimena, ez Subjektua, ez Egia, ez Ongia, ez Zuzenbide Naturala, ez Jainkoa... ez dago hizki larriz idatzitako fundamentu absoluturik. Ondorioz, **krisian bizi gara, Modernitatearen puskailetan**, bizi irizpide sendorik gabe, ziurgabetasunez eta bereziki, galderez blai.

Zer egin? Azurmendiren ustez, ez du balio krisia gainditu eta iraganeko ordenara itzultzeak. Bide batez, ezta krisiaren eta ziurgabetasunaren aldarririk nihilista axolagabeak ere. Krisitik abiatuta, **krisian edo galderetan bizitzeko ahalegina** egiten du. Ordena berri bat eraikitzen, baina horren morroi bilakatu gabe. Horretarako, absolutu erlatiboak taxutu ditu. Hala, **BatAtik Anitzeko “-txo”etara**, Modernitatearen auresuposizio, asmo eta promesa harroen aurrean **ikuste aberats eta umilagoa** mahaigaineratu du.

Jarraian ikusiko dugunez, oinarri horren gainean eraiki zuen bere subjektu eredu ere: gizaberetxoa.

3. GIZABEREA

Azurmendiren Modernitatearen aurreko jarrera umil eta kritiko horren jiran garatu du bere obra. Tartean, baita gizakiaren ulerkera ere. Hala, azpiatal honetan berak proposatutako gizabere(txo)a aztertuko dugu.

Gizaberetxoaren aldarria bere obran zehar-lerroa bada ere, bereziki hiru lanetan jorratu du auzia propioki: *Gizona abere hutsa da* (1975), *Gizaberearen bakeak eta gerrak* (1991) eta *Gizabere kooperatiboaz* (2016). Horrez gain, antropologia filosofikoaren errepaso orokorra egiten duen artikulu bat ere idatzi zuen (2004b). Guk iturri horiek erabiliko ditugu nagusiki.

3.1. Testuingurua eta Azurmendiren posizioa

Bere lehen olerkietan bertan presente badago ere, Azurmendi testuinguru zehatzean hasi zen gizakiaren inguruko gogoetak garatzen eta argitaratzen. Zehazki, 70ko hamarkada erdialdean idatzi zituen *Gizona abere hutsa da* (1975) eta *Gizaberearen bakeak eta gerrak* (1991), nahiz eta bigarrena 15 bat urte beranduago argitaratu zen. *Gizabere kooperatiboaz* (2016), berriz, 40 urtetik gora ostean argitaratu zuen. Hala ere, oinarritzko intuizio eta kontzeptuak mantendu egiten dira bertan.

Umerezek (2021) azaltzen duen bezala, filosofiaren alorrean giza naturaren inguruko eztabaida pil-pilean zegoen garai horretan. Edward Wilsonen *Soziobiologia* lana argitaratu zuen 1975ean eta Richard Dawkinsek *Gene berekoia* urtebete ondoren. Ikusmolde ezberdinetatik bada ere, gizartea aztertzeke biologia landu beharra azpimarratuko zuten batak eta besteak, hamarnaka eztabaidei bide emanaz. Edozein kasutan, Azurmendi gizaberearen inguruko gogoeta egiten hasi zenean ez zituen obra horiek ezagutzen. GKOn luze eta zabal lantzen badu ere, GAH eta GBG lanetan ez ditu aipatzen.

Euskal Herriko 60 eta 70ko hamarkada gorietan murgilduta, hastapeneko lan horietan bestelako kezka eta solaskideak zituen Azurmendik. Lehen azaldu dugun bezala, *euskal udaberria* loratu zen garai horretan. Gerraosteko etsipen eta lugorriaren

aurrean belaunaldi berri bat matxinatu zen. Bizi nahi gorriak bultzatuta, esnatze garrantza izan zen, baiezko biribil eta loriatsuek baino ezezko gordinek baldintzatua.

Abiapuntu fedegabea izanagatik, bazeuden bestelako bulkadak ere. Mundu aldatzeko gogoz eta esperantzaz, ilusioa eta baikortasuna ere zabaldu egin ziren pixkanaka. Ikastolen sorrerak, loraldi kulturalak eta borroka sozialek itxaropen hori berretsi eta hauspotu egiten zuten. Garaipen zehatzak ere lortu zituzten. Burgosko prozesuan, esaterako. Hala, “Irabazi, irabazi dugu” abesten zuen Telesforo Monzonek, “odolez eta malkoz” “ezpatari Herria nagusitu” zitzaiola aldarrikatuz²⁶. Beraz, era etsian bazen ere, “burdinen atzetik” irabaztea posible zen. Erregimenaren agortze zantzuak gero eta nabarmenagoak ziren eta handira jokatzeko garaia zen. Pentsa, garaian estrategia intsurrekzionala zegoen martxan, ekintza – erreakzioa – ekintza arteko goranzko espiralean erregimen frankista goitik behera eraisteko anbizioa zuena.

Testuinguru horretan, Iraultza egin eta “gizon berria” [sic] eraiki nahi zuten askok. Ez zen nahikoa “azpiegitura” iraultzea, ezta erregimen jakin bat eraldatzea ere. Harago jota, iraultzaren neurriko kontzientzia eta jarduna izan behar duen gizaki sozialista eraiki behar zen. Ezker berriak dena berritu nahi zuen: “Gizarte berri, esperantza berri, etorkizun berri” (GAH: 4).

Giro eta ildo horretan, 1973an *Iraultzaz* lana argitaratu zuen Torrealdai. Modernitatearen optimismoz, natura eta historiatic liberatu nahi zuen gizakia: “Gizonak bere burua libretzat jo du. Eta beraz, naturalezatik askatu den bezalaxe historiatic ere liberatu beharra du (...) ez gehiago historiaren mende, ez gehiago, beraz, gizartearen mende” ([Torrealdai] 1997: 107). Historiatic eta naturatic askatuta, dena errotik aldatu behar zen, giza natura barne; gizarte eta “gizon berria” lortuko ei zen.

Azurmendi, baina, eszeptiko xamarra zen hor ere eta fedea falta omen zitzaion: “Nik, beharbada, fede gutxi eduki dut gauza guztietan. Eta iraultzan ere bai. Fedea falta zitzaidan. Eta neurri batean fededun horien kontra idatzita dago «Gizona abere hutsa da»” (2016a). Beraz, lagunaren itxaropen eta fede iraultzaile horrekiko talkan hasi zen²⁷,

²⁶ Hona hemen “Irabazi” abestiko letra osorik: <https://www.armiarma.eus/monzon/poes0504.htm>

²⁷ Giro iraultzaile horretan Azurmendi eta Txillardegi “atzerakoi nazkante batzuk” bezala ikusten ziren. Pentsa, Anaitasuna aldizkari frantziskotarrean idazten ez zioten utzi, “antimarxista aprioristiko”

“Joan Mariren kontra eta Joan Marirekin eztabaidan” ([Azurmendi] Agirre 2020: 20). Horren lekuko, honakoak dira GAHko lehen hitzak: “Joan Mari Torrealdy-ren Iraultzaz liburua irakurri dut” (GAH: 1)²⁸.

Torrealdairekiko ika-mika bestelako lau korronterekiko eztabaidaren baitan kokatzen zuten Azurmendik. Zehazki, psikologo konduktista, katolizismo tradizionala, pedagogia eraldatzailea eta ezker berria zituen ituan. Horiek denek, metodo eta bide ezberdinak erabiliagatik, “gizon berria” zuten amets. Egiazkoa, zintzoa, baketsua, iraultzailea... aingeruaren pareko bilakatutako gizakia, alegia:

Mundua beteta dago parrokoz eta profetaz, erlijiosoz eta politikoz eta pedagogoz, esku batean liburu santua eta bestean sua, konfrontatzen direnak munduarekin. Derrigor aldatu beharra dagoela, uste dute, gizona. Ezin toleratu dute gizona. Miseriaz beterik nola dagoen, guztiz erreberitu beharra dagoela, pentsatzen dute denok, gizon berria sortzeko metodoak oso desberdinki bururatzen badituzte ere gero. Batek sermoiez eta sakramentuz egin nahi luke, besteak pedagogia goxo-goxoz, iraultza politiko-sozialez hirugarrenak. Jatorrizko bekaturen batek izorratuta dagoelakoan, redimitu egin nahi digute denek gizona, bake-bakean utzi ordez. (GBG: 53)

Azurmendi, hain zuzen, fede horrek itsututa zebiltzan molde guztietako profeten aurka aritu zen. Honako mezua errepikatzen die behin eta berriz: gizakia abere hutsa da eta utzi iezaiozue bakean hala izaten! Edozein proiektuk hori onartu eta errespetatu egin behar du, ez gairitu. Izan ere, gizartea aldatzeko ez dago zertan gizakia aldatu. Kontrara, bere burua den bezalaxe onartu behar du, bere bertute eta miseriekin. Behin hala eginda, horren neurriko egitasmoak eraiki behar ditu: “Aurrenekoa, bere burua izan. Bigarrena, bere buruaren neurrira proiektatu etxea” (GBG: 55). Horixe da, hain zuzen, gizabere kontzeptuaren oinarritzko aldarria:

Gizaberearen ideiak esan gura du ez dugula aingerukerietan ibili behar. Erliijoak ez eta politikak ere ez, eta ezta pedagogiak ere. Gizarteen eta ekonomiaren iraultzak bai, baina

izateagatik (2016a). *Gizona abere hutsa da* lana Lazkano Mendizabal ezizenarekin argitaratu behar izan zuten eta, hori gutxi ez, bere lana zuritzen zuten atarikoak idatzi zioten.

²⁸ Dena den, kritiko baina aitortza eginez heltzen dio elkarrizketari: “Bide bat: bide baten bila gabiltza. Biderik ez dago, ordea, egiten ez bada. Gure bidegintzan lanaldi bikaina egin digu Torrealdy. Eskerrik asko. Aspaldian ez zitzaidan gauza irakurgarriagorik eskuetara erori” (GAH: 1-2).

gizakiaren iraultzarik ez dago. Ebangelioek ere ez dute hori lortzen kasu oso bakanetan ez bada. Lagun diezaiozun gizakiari den gizaberetxoa izatea apal-apal eramaten. (2020: 29-30)

Gizaberetxoa den bezala apalki onartu eta hari laguntzea, horixe izan da Azurmendiren abiapuntua.

Den bezalaxe onartu eta laguntzeko, baina, zer “den” argitu beharko da lehenik: “Zer garen kanbiatu ez, baina zer garen ikasteko bai, badugu premia, izan ere. Etxea norentzat antolatu, aurretik jakinda ibiltzeko” (GBG: 54). Beraz, zer da gizakia? Premia horren jakitun, irakurgai ezberdinen laguntzaz galdera hori erantzuten saiatu da Azurmendi.

3.2. Boluntarismo, subjektibismo eta soziologismoari kritika

Zegamarraren ustez, marxista, pedagogo, kristau eta abarrek aldebakartasun handiegiz erantzuten zioten auzi horri. Asko ezker berriari kokatzen baziren ere, mentalitate moderno zaharraren gatibu jarraitzen zuten. Hain zuzen, hortxe dago oinarritzko arazoa:

Ezker berriak darabilzkien giza-irudia, mundu ikuskera, gizonarekiko optimismo radikala (gizatasunari nahiz gizonaren ahalmenei buruz) guztiz klasikoak dira Ilustrazioaz gero. Baina honez gero bidezko ahal da irudipen eta optimismo haiekin segitzea? (GAH: 10)

Lehen xehatu ditugu gizakiaren irudi modernoaren nondik norakoak: Jainkoaren lekua hartu eta jainkotuta, zientziaren, estatuaren, ezagutzaren eta munduaren azken muin esentziala zen. Esklusiboki razionala eta arrazoi esklusibokoa, beste abereengandik bereiz eta gainean, munduaren jaun eta jabe ahalguztiduna zen.

Azurmendiren irudiko, “gizon berria”ren eraikuntzan ezker berriak eredu hori birsortzen du. Hasteko, naturaren eta gizakiaren arteko dualismo hertsitik abiatzen dira: alde batean gizakia dago, gogoarekin eta historia aldakorrarekin lotuta; beste aldean, berriz, natura, finkatuta dagoen espazio aldaezin bezala definituta. Horren baitan, gizakia izpiritu edo borondate hutsa bailitzan ulertzen da. Natura eta aberetasunetik

aske, gizakia gogo hutsa da: “Gizonak izpiritua omen du. Duintasuna eta ohorea berezkoak bide ditu. Izaki librea ei da (...) Areenean are, izaki morala ere ba omen duzu, ongiaren eta gaizkiaren jakitun. Egitun” (GBG: 74). Izpiritua izanik, egilea da, bere buru eta patuaren sortzailea. Tartean, baita bere natura eta gorputzaren jabe eta egilea ere: “Hemen, gizonaren nahimenak eta ekintzak, ondorio bezala, natura aldarazten dute. Izadia haien mendean dago, norbere gozpuzkera bera ere” (GAH: 26).

Bere buruaren eta munduaren sorkuntza bere esku egonik, gizakiaren ekintza eta nahimen mugagabe hori kokatzen da denaren iturburuan: “boluntarismoa izugarri eta itsu-itsu aldebakarki azpimarkatuz (...) azkenerako ekintza edozeren eta denaren iturburu eta esplikazio bihurtu da (...) subjektibismorik galantenean erori da” (*ibid.*). Finean, mentalitate modernoan sakonduz, gizakiaren borondatea da zientziaren, estatuaren, ezagutzaren eta munduaren azken muin esentziala. Azurmendirentzat, paradoxikoki, materialistak omen direnak dira izpiritualistenak.

Bistan denez, baina, eguneroko gizaki erkin horrek hamaika muga zituen. Hori nola azaldu? Gizakia bere horretan eta baitan mugagabea izaki, balizko mugak, egotekotan, gizakiak berak kulturalki eta sozialki eragindakoak izan behar dute. Hots, antinaturalak: “Gizonaren *natura* eranskin *antinatural* orotatik garbituz gero izpiritu garbi eta noblea balitz bezala” (GAH: 24). “Gainegituren” teoriak, esaterako, agresibitate, hierarkia eta autoritate oro zapalketa sozialaren arabera azaltzen dute.

Gaitza hori izanik, gizaki berria berrezartzeko baldintza sozial edo alienazio antinatural horiek irauli behar ziren. Behin hala eginda, berezko gaitz, muga eta miseriarik ez duenez, gizaki berriak bere potentzial guztia askatuko du: “badirudi, haien asmoak konplutuz gero sortuko litzatekeen gizonak oraingo gizonaren antzik ere ez lukeela izango. Sekulako dohainak izango lituzke, dirudienez, *gizon berri* harek, eta inolako ajerik ez!” (*ibid.*). Adibidez, orduan eraiki eta garatuko du berari dagokion giza-natura: “Gizarte-komunistarako, adibidez, egoismorik, bekaizkeriarik, larderiarik, gorrotorik, etc. gabeko giza-natura itxaroten eta agintzen da” (*ibid.*: 52). Finean, gizon berriaren neurriko natura berriarekin, orduan izango da gizakia egiazko gizaki.

Beraz, Azurmendiren ustez honakoa da ezker berriaren eskema: hasteko, gizakiaren ekintza eta nahimen mugagabe hori kokatzen da denaren jatorrian, boluntarismo,

subjektibismo eta izpiritualismo izugarritz. Behin gizakia izpiritu mugagabe gisa ezaugarrituta, muga oro baldintza kultural eta sozialetan topatu zituzten, kanpoko gaitz antinaturalak bailiran. Hala, subjektibismo, izpiritualismo eta boluntarismotik soziologizismorako urratsa egin zuten.

Bere iritziz, erantzun hori dena lege eterno eta sakratuz azaltzen zuen naturalismo dogmatiko baten aurkako erreakzio moduan ulertu behar da. Alde batetik, aurrerapausoa izan da. Natural gisa naturalizatutako lege sakratu eta betierekoak hamaika baldintzapenen ordaina direla biluzi da: “Erdi Aroko gizarteari eusten zioten egia *eternuak* kolpe batetik hankaz gora doaz. (...) *Gizonak bere bizimodua* kondizionalki *hartzen du*” (*ibid.*: 36). Egia, natura edota gizarte antolaketa jada ez dira sakratu, eterno eta aldaezinak izango. Baldintzatuak eta erlatiboak dira eta gizakiak esku hartu dezake haietan. NaturA ordenaturik gabe, ordenaren berme “naturala” erori egin zen.

Erreakzio hori aho biko ezpata izan zen, ordea. Izan ere, natural gisa izendatutakoaren izaera kulturalaz jabetzean, dena horra murriztu da: “Zer den natural definitu beharrik ez ukaiteko, dena kultural deklaratu dugu: gizonaren munduan ez dago ezer naturalik, dena kultural da” (*ibid.*: 30). Ondorioz, lehen denak “naturaltasun” gehiegi baldin bazuen, egun ez du batere. Berezkorik gabe, dena historikoa eta aldagarria ei da, apetazko artifizialekia hutsa bailitzan: “Lehenago instituzio sozial guztiek eternoak, naturak emanak, sakratuak, ezin ikutuak, baziruditen, orain aldrebes da. Artifizialekia hutsa dirudi denak” (*ibid.*: 48). Hala, soziologo eta abarrak “*gizonaren naturarik ez balego bezala mintzo*” dira (*ibid.*: 32). *Tabula rasa* baikinena, kanpo determinazioak soilik hartzen dira aintzat.

Azurmendiren aburuz, baina, gizakia ezin da eskema monista eta monolitikoekin ulertzen jarraitu. Bere irudiko, soziologiak ezinbesteko aukera eta ertz baten gainean egiten du lan eta aurrerapena izan zen dogmatismo naturalistaren aurrean. Alabaina, bere partzialtasuna ahaztu eta baliozko aukera bakar gisa ezarri da gerora, soziologiatik “soziologizismorako” urratsa eginez. Horren aurrean, zientziak entzuteko beharra azpimarratzen du, bere aniztasunean: “entzun beharra dadukagu problema horietaz biologiak, psikologiak, soziologiak, zoopsikologiak edo etologiak, eta bestek, esan liezaguketena” (*ibid.*: 49). Zer esanik ez sozialismoa “zientifikoa” izango bada.

Hortaz, erantzun aldebarreko eta murriztaileak albo batera utzi eta berriz hasierara itzultzeko deia egiten du Azurmendik, gizakia zer den galdetuz eta ertz ugarietatik erantzunez: “Zer da gizona? –galdetuz hasi beharra dago berriro, eta galdera horri erantzun interdiziplinario bat bilatzen benetan saiatu beharra dago” (*ibid.*: 50). Bere ustez, bide horretan hasi besterik ez gara egin.

Beraz, beste behin: zer da gizakia?

3.3. Gizakia abere hutsa da

Dirudienez, ba gizonari ez zaio aski, den aberea izatea.

Eta, halere, den aberea besterik ez da: abere hutsa.

(GAH: 14)

Liburuaren goiburutik bertatik hasita, galdera horri hamaika aldiz erantzun bera ematen dio Azurmendik: gizakia abere hutsa da. Hori da lehen-lehenik aintzat hartu eta onartu beharrekoa.

Horixe da zientzien abiapuntua ere: “Metodo mailan batik bat, gizakia, bere osoan eta definitiboki, «gizabere» soil bihurtuta geratu da zientziarentzat” (GKO: 30). Hortik abiatuta, “gizon berriaren” mitoa ere eraitsi egin dute zientzia ezberdinek: “zientziok irakasten dutena zera da: ez dagoela alaikiegi gizon berriaz mintzatzerik. Erabateko berdintasuna gozatzen duen gizonaz, besteei nagusitzen lehiatzen ez denaz, abantailarik bilakatzen ez duenaz, guztiz altruista denaz” (GAH: 42). Gizakia lehen-lehenik eta nagusiki aberea da, ez besterik.

“... baina ez du hori aitortu nahi” (*ibid.*: 13). Bere berezitasunak azpimarratuz eta goratuz, erlijioak, filosofiak, ideologiak, zientziak eta abar hori sinetsarazi diote. Giza jainkotxoia ei da, gainontzeko abereengandik salbu eta goian:

Halere, gizona, bere dohain bereizgarri horiekin harroturik, bera abererik ez dela batere pentsatzera heldu da. Izadi honetan prestuena, ohoragarriena, eta hori dena, bera

duzu, bere ustez, eta abereen artean ez-abere bakarra. Horretantxe hain zuzen bakarrena eta bereziena. (GBG: 74)

Mentalitate eta kultura modernoa, hain zuzen, uko horretan oinarritzen da. Azurmendiren ustez, ikuste horrek galdera eta erantzun oro gizakia aberea dela aintzat hartu gabe planteatu ditu: “Gure kultura guztia, beraz, juzkaerak eta problemak planteatzeko moduak berak ere, gizona animalia zenik edo animaliatik datorrenik ez zekiten mendeetako eta mendeetako tradizioek moldaturik dago” (*ibid.*: 143). Dena dago horren arabera pentsatuta: “Gure filosofia, erlijioa, morala, gure mentalitatea, politikaren kontzepzioak eta historiaren filosofiak eta gizartearen teoriak, denak daude datu hori kontsiderazioan hartu gabe burututa” (*ibid.*: 144).

Nahi edo nahi ez aberea da, ordea. Hori kontuan izanik, Azurmendirentzat honakoa da gizakiaren bueltako ikerketa, epai edo proiektu orok aintzat hartu beharreko oinarria: “Gizona abere bat da. Gizona, lehen-lehenik eta beste ezer baino lehen, izaki bizia da. Organismo bat. Gorputz bat. Animalia bat” (*ibid.*: 61). Gorputz bat den animalia edo organismo bizi bat, horixe da gizaberea. Nahikoa da horrela, gainera: “eta abere aski da, –edozein ere” (GAH: 15). Honenbestez, gizaberetxoa da kontsiderazio ororen abiapuntua. Aberetxo gorpuzdun horren tasun eta keria horiek aintzat hartzen ez duen ikuskera edo proiektu oro hankamotza izango da.

Behin hala esanda, pare bat argipen egitea komeni da. Batetik, gizakia aberea dela esateak ez du esan nahi gizakia beheratzen duenik. Animalien kontzeptu baxua dutenek ulertzen dute hala: “Ez da nire errua, zenbait jendek, gizonaren kontzeptu alturik edukitzeko, animalia kontzeptu baxua behar badu” (GBG: 13). Bere kasuan, animalia eta gizakiekiko errespetu osoz baieztatzen du:

Nire aldetik, ez dakit «gizonaren» kontzeptu oso altua ote dudan, ikaragarri iritzi positiboa ez dit merezi «gizonaren» historiak, egia esateko, baina animaliak errespetu guztia merezi dit, gizona egiaz den animaliak ere bai, horrexek batez ere, animalia guztietan ameslarienak, esnai eta lo, bere amets erreinua zabaltzeko asmoz meditazio transzendentala, estasia, haluzinogenoak, erlijioa, pattarra eta meskalina, asmatu dituenak. (*ibid.*: 14)

Abere hutsa da, baina ez horregatik hutsala.

Bide batez, gizakia aberea dela esateak ez du esan nahi animalia guztien berdina denik. Gizakia beste animaliekiko ezberdina da, noski, baina gainontzeko abereak beraien artean diren bezalaxe:

Bereizgarriak, errinozeroak ere baditu bereak, nabarmen samarrak gainera. Gizona beste abere guztiengandik desberdina da (...), baina abere guzti-guztiak dira beste guztiengandik desberdinak. (...) Abere guztiek dituzte beste abere guztietatik bereizten dituzten dohainak. (GBG: 74)

Beraz, aberea da, baina abere mota jakin bat. “Baina” horretan dago gakoa: “ados, gizakia aberea da, baina zer abere mota da abereen artean? (...) Zer da «naturala?»” (GKO: 31). Horixe da, hain justu ere, auzia: zer esan nahi du gizakia animalia dela esateak? Ze animalia klase da gizaberea?

3.4. Beste abereen ahaide, graduzko diferentziakin

Hasteko, gizakia aberea dela esateak gizakia ere abereen erreinu naturalekoa dela esan nahi du. Hots, zerukoa baino lurrekoa dela. Hori da bere abiapuntua. Bizitzaren arbolaren fruitu eta parte gara, elkarren arteko ahaideak:

bizidun guztiak dira, gizona barne, kondairazkoak eta senitartekoak. Astoa, zaldia eta zebra lehengusuak badira, oiloa eta zapelatza bestengusuak dira, eta otsoa eta ardia herengusuak. «Bizitzaren arbolaren» fruituak denok, eta fruitu horietatik mantentzen gara: elkar jaten duen familia gara. Arbola horrek taxutzen gaitu. Sustriak denboraren hasieran dituen bizitzaren arbolak moldatzen gaitu. (GBG: 167)

Denak bizitzaren sare naturalaren parte garen neurrian, ez dago muga erabatekorik, denak elkar lotuta daude: “Muga hertsia, absoluturik ez dago, naturan dena biltzen eta integratzen da” (*ibid.*: 68).

Hortaz, naturaren baitako ahaidea da, baina bere berezitasunekin. Nola pentsatu behar da gizaberearen “baina” hori? Nola pentsatu naturaren eta kulturaren arteko erlazioa? “Natura ukatuz eta gaindituz bakarrik lantzen/lortzen al da kultura, ala garapen gradual bat da –jauzirik gabe– batetik bestera dihoana?” (GKO: 85). Bestela esanda, nola

pentsatu abere eta gizakien arteko diferentziak? “Hots, graduala soilik da abereen eta gizakien arteko diferentzia?” (*ibid.*). Hori da korapiloa: natura eta kulturaren artean erabateko jauzia edo diferentzia gradualak daude?

Lehen aukeraren arabera, gizakia aberearen uko eta gainditzea da eta, ondorioz, kultura ere naturaren uko eta gainditzea da. Bigarren aukeraren arabera, berriz, gizaki eta beste abereen arteko diferentzia graduala da eta, ondorioz, kultura ere naturaren garapen graduala da, jauzirik gabe. Azurmendik bigarren aukera hobesten du.

Diferentziak graduzkoak direla azaltzeko, eksklusibotzat jotako hainbat dohain aberekoak direla frogatzen saiatu da Azurmendi. Hala egiteko, Darwin eta Frans De Waalera jotzen du, horien xedea ere horixe azaltzea baitzen. Batak zein besteak horren inguruko hamaika adibide ematen dituzte eta Azurmendik horietako asko bildu ditu *Gizabere kooperatiboaz* lanean.

Darwin giza salbuespenkeriaren kontra suharki aritu zen. Bere ustez, oinarri oinarrian, funtsezko intuizio, sentimendu eta instintu berak dituzte gizakiek eta gainontzeko animaliek. Gorputzaren grinak ez eze, gogoari egotzitako zentzu, jarduera psikiko eta gogamen intelektualaren egitateak ere berberak dituzte: beste animaliek ere “atsea eta mina sentitzen dute, poza eta tristura, haserrea, ikara, lotsa eta harrotasuna, kumeen maitasuna, mendekua, (...) harridura, kuskus eta jakin-mina, berrizaletasuna, etab.” (*ibid.*: 31-32).

Horren inguruko hamaika adibide ematen ditu. Hasteko, adimenak garatzen dituen imitazio, irudimen, memoria eta abar ez dira eksklusiboak. Txori, zakur, tximino eta gainontzeko abereetan ere imitaziorako joera oso zabalduta da. Ez dute ispilatze huts eta mekanikoa egiten, ordea. Imitatuz beste zerbait gehitzen diote. Ondorioz, makina automatik beharrezko irudimentsuak dira. Gainera, kontzentrazio eta arretarako dohaina ere badute. Horrek, besteak beste, pertsona eta lekuen bueltako memoria ahalbidetu die, gehienetan gizakiek baino askoz garatuagoa dutena.

Imitazio, irudimena, arreta, memoria... jaidura eta gaitasun horiek izatea norbere buruaren autokontzientzia formen zantzuak dira Darwinentzat, ñimiñoa izanagatik:

“graduaren batean behintzat: ene oraingo eta behialako nitasunaren identitatea” (*ibid.*: 32). Adibidez, ahalegin estetikoan sumatzen du hori:

Abereen sentimendu estetikoaz, esaterako, eta horren arabera norbere burua apaintzeko eta lagunei gustatzeko edo sexu-lagun posibleak limurtzeko, oharpen politopolitik egiten baititu, horrentzako gizon-emakumearen eksklusibotasuna ukatuz. Norbere burua apaintzen edo bere ederra esibitzen diharduenak, badu bere identitatearen kontzientziaren bat. Abere eta hegazti askok egiten baitu hori. (*ibid.*)

Autokontzientziari lotuta, razionalitate, hizkuntza eta komunikazioaren jatorria ere aberetasunetik azaltzen du. Hizkuntzari dagokionean, esaterako, “Konklusioa da hizkuntzaren jatorria funtsean gizaurreko aberetxoen keinu eta oihuetan, imintzioetan, hotsen errepikapenetan eta handik harago garapidean dagoela” (*ibid.*: 33). Beraz, gainontzeko abereek ere badituzte beraien hizkuntza formak.

Hizkuntza aberezko hori, berriz, bizitza sozial eta moraleko ardatza da. Darwinen ustez, moralaren sustraiak ere aberezkoak dira, ez eksklusiboak. Zakurrek, esaterako, leialtasunaren kontzeptua dute. Beraz, “[a]berek euren morala dute errigoroski (...) Ez da batzuek moralak eta besteak moralgabekoak lirakeela. Dauden diferentziak gradualak dira” (*ibid.*: 36).

Hala ere, graduzkoak izanagatik ere, bere ustez moralean datza gizaki eta beste animalien arteko diferentzia nagusia: “Moralean dakus Darwinek, barnebiltzen duen guztiarekin (autokontzientzia eta kontzientzia soziala, sen komunitarioa, ahal intelektual gorak, etab.), gizaberearen eta beste abereen artean alderik handiena” (*ibid.*). Horri lotuta, gizakiaren berezitasun nagusia lotsa dela azaldu zuen, kontzientzia sozial eta moralaren isla baita. Horren lekuko, haur txikiak ez dira lotsatzen, kontzientzia hori artean garatzeke baitute. Kontzientzia hori bete-betean lantzen ari diren nerabeak, berriz, bereziki erraz lotsatzen dira.

Horrenbestez, zer erakutsi du Darwinek? Batetik, animaliak ez dira automatik. Irudimena, oroimena, autokontzientzia, hizkuntza edota moralaren molde berezituak dituzte, gradu ezberdinetan bada ere. Bestetik, gizakiak ere abereak dira, bere ezaugarri eta dohainak aberezkoak baitira, baita ustez gizakiaren dohain kuttun eta eksklusiboenen

kasuan ere. Hortaz, diferentziak egonagatik, ez dira erabatekoak: gizaki eta gainontzeko abereen arteko “[d]iferentziak gradualak dira, ez fundamentalak” (*ibid.*: 31).

Mende eta erditik gora beranduago, De Waalek primatologoak sakondu egin du intuizio horietan. Herbeheretarrak jarraitutasun hori kulturen sumatzen du. Bere arabera, kultura ez da zertan kultur adierazpen garaiekin erkatu. Kultura ez da soilik Maite Idirinen kantua edo Jose Luis Zumetaren koadroa. Kultura, sinpleki, “traditza” da: arazoei irtenbidea asmatu eta ondorengoei transmititzea. Ingurukoekin eta inguruarekin elkarrekintzan garatzen den abilezia da. Hori, bistan da, ez dugu gizakiek bakarrik egiten. Tximino elkarteetan, esaterako, “traditza” kultural hori nabarmena da:

Tximinoen edozein elkarte, inola ere ez dago instintuek eternalki monotono beti berdin bizi-arautua makineria baten eran, ezpada tokiari eta paradari adaptatuz bakoitzak landu duen kulturak moldatua, eta kultura diferentetan (tributan, naziotan) berezia. Tximinokumeak, jaiotzean berez dakartzan instintuez gain, adinekoen eskola beharko du bere elkarteetan egoki integratzeko eta bizitzan aurrera egiteko. Abiaburuan korapiloren bat eta askabidearen aurkikuntza egoten da, hori asmaketa hori indibiduala izaten baita. Horren talde edo gizartekotzeak ematen du kultura. (*ibid.*: 113)

Kultura horren garapenerako funtsezkoa da behaketa eta imitazioa. Primate guztiek dute sen hori. Batetik, elkar zelatatzen ibiltzen dira, zoli, besteak zer egingo eta nola erantzungo begiztatuz. Bestetik, behatutako hori imitatzen ahalegintzen dira, horren araberrako jokaera sozialak taxutuz. Sen natural hori da, hain zuzen, kulturaren iturria: “ikus-ikastea da, imitazioa, kulturaren iturburua eta uberka” (*ibid.*: 114). Beraz, kultura bera naturala eta aberezkoa da, abereak ikusi, ikasi eta irakasteko duen sen naturalaren ordaina: “Humanoak zein hominidoak, h. d., gizajende eta tximujendea, eboluzio berbereko prozesu beraren ekoizpenak dira, eta batzuek hala besteak berezkoa dute – beren naturakoa dute– informazio berriak biltzea, ikastea eta irakastea: kultura” (*ibid.*).

Kultura aberezkoa izaki, horri lotu izan zaizkion beste hainbat trebetasun ere halaxe dira. Tresnak, esaterako, ez dituzte soilik gizakiek ekoizten eta erabiltzen. Tximinoetan, adibidez, ohikoa da:

Tximinoak, ezkutuko termitak harrapatzeko (gozoki preziatua haiantzat), ihi edo ziri batez baliatzen dira. Edo makila batez adar altuetako janariak eskuratzeko, edo makilla

erasotzen nahiz erasotzaileengandik defendatzeko. Tximino amek intxaurrekin harriarekin kraskatzen irakasten diete kumeei. Tximino tribu batzuek gaixoak sendabelarrekin botikatzen dakite. Japoniako uharte batean makakoek patatak itsasoko uretan ikutzen irakatsi diete elkarri. (*ibid.*: 114-115)

Izaki organogabeek, hegaztiak edota beste ugaztunek ere erabiltzen dituzte.

Gainera, kultura natural hori ez da bat eta bera, halaber natural baten ondorio mekanikoa bailitzan. Inguruarekin elkarrekintzan garatzen denez, lekuan leku irtenbide ezberdinak “traditzen” dira, kultura ezberdinak garatuz: “Alboko beste talde batean ez dute ezagutzen teknika hori, talde bakoitzak bere kultura garatzen duela erakusten baitigu horrek” (*ibid.*: 115). Bide batez, horri lotuta portaera arras ezberdinak garatzen dira. Adibidez, txinpantzeek jokaera autoritario eta bortitza garatzen dute; bonoboek, berriz, goxo eta amultsua.

Beraz, inguruarekiko elkarrekintza eta “traditza”n, tresna, kultura eta portaera ezberdinak ikus-ikasten eta garatzen dira. Hala, zenbait balio moral ere presente daude aberezko kulturaren. Besteak beste, agresibitatea eta elkarlaguntza. Agresibitateari dagokionean, gizakiaren primate gertukoenetan gizakiaren joera anbiguo bera kausitzen da. Tartean hamaika kalapita izaten dira. Horiek baretu eta bideratzeko, berriz, protokolo berezituak izaten dira, behaketa eta kulturaren bidez garatu eta transmitituak.

Aitzitik, dena ez da liskarra eta norgehiagoka. Darwinen naturaren irudi zeken eta lehiakorraren aurka, altruismoa eta elkarlaguntza ere egon badaudela azpimarratzen du De Waalek: “Naturan agresibitatea eta borroka adina, edo gehiago, elkarlaguntzarik desinteresatuena eta altruismoa hautematen da. Eta ez familiaren edo espeziearen barruan soilik” (*ibid.*: 116). Elkarlaguntza horrek, egongo bada, enpatia eskatzen du. De Waalek, hain zuzen, bereziki hor ikusten du jarraitutasuna:

Kontzientziaren forma espezial bat da enpatia: norbera bestearen lekuan jartzea. Bihozkidetasuna. Gaixoarekin, baztertuarekin, ezinduekin elkarsentitzea. Beste ezertan baino hobeki hor nabaritzen ei dira abereetatik gizakiarenganako jarraikipena eta gizatasun deritzogunaren zuztar natural aberezkoak. (*ibid.*: 116-117)

Horren hamaika adibide ematen ditu: “adar altuetako fruituak eskuratu ezin dituen atso zaharrentzat horiek bildu eta eramaten dizkion tximino gaxtea; txori zauritua artatu eta hegan egin ahal dezan arbola puntaraino igotzen duena, etab.” (*ibid.*: 117).

Enpatia, berriz, komunitate senari lotuta dago. Giza aberea ez da Itun Sozialak planteatzen duen norbanako buru-jabe presoziala. Kontrara, hasieratik bertatik komunitateko kidea da norbanakoa. Adibidez, tximinoak oso animalia territorialak dira eta era sutsu bezain antolatuan aldeztu dituzte beraien lurraldeak. Sen hori ere paradoxa eta anbiguotasunak zeharkatuta garatzen da: “Gorrotoa bezala maitasuna, errukia bezala mendekua” (*ibid.*: 118).

Kooperazioa eta komunitatea garatzeko, berriz, funtsezkoa da hierarkia. Eta hierarkiari lotuta, sexua: “Sexua, besteak beste, boterea da. (...) nolakoa sexualitatea halakoa izaten dela komunitatea, edo viceversa” (*ibid.*). Mailaketa horretan, arrari egotzi izan zaio boterea maiz. Hala ere, botere harreman horiek eta bidenabar, komunitateak, oso modu ezberdinean garatzen dira. Txinpantze eta bonoboen komunitateek, esaterako, ez dute zerikusirik.

Beraz, De Waalek ere Darwinen ildo beretik sakondu du. Kultura eta pentsamendua ere ez dira gizakiaren salbuespenezko ezaugarriak. Abereak ez dira geneek determinatutako aktoreitsuak eta inguruarekiko elkarrekintzan tresna, arau eta antolaketa sozial anitzak ikusi-ikasten dituzte. Azken batean, kulturaren adierazpide anitzak “traditzen” dituzte. Gizakiarenak ere horren garapena dira. Ondorioz, ez dago eten absoluturik: “De Waalek, Natura/kultura dualismoa kritikatu, gizakia zein tximino den (edo tximinoa zein gizaki) emango digu ikustera” (*ibid.*: 112).

Horrenbestez, Darwin eta De Waalen irakaspenak baliatuz, Azurmendiren ustez gizakia ez da salbuespenezko espeziea. Muga hertsia eta absoluturik gabe, abereen erreinu naturalekoa da, beste animalien ahaidea. Ahaidea izanik, bere dohain “kulturalak” ere naturalak eta abereak dira, abereak dituen sen naturalen garapena. Hori kontuan izanik, diferentziak egon badaude ere, naturaren baitakoak dira, ez naturaren gainetikoak:

kulturaren eta naturaren artean ez dago etenik. Eta gutxiago kontradiziorik. Diferentziarik bai, noski. Ez du inork esango, Axular-en hizkuntzaren artean eta xinpantzearen garrasi eta intzirien artean diferentziarik ez dagoenik. Baina gizona beti ere naturan dago, naturala da. Absurdoa bait litzateke naturak gauza ez-naturalak sortzen dituela pentsatzea. Supernaturalak edo. (GBG: 199)

Agidanez, gizakia ere naturan dago eta naturala da, ez da supergizon ez-naturala. Ondorioz, kulturaren eta naturaren artean ez dago jauzirik, garapena graduala da. Bide batez, gizaki eta animalien artean ere ez dago etenik. Diferentziak graduzkoak dira, ez fundamentalak.

3.5. Gorputz bat, gorputz eta *anima*

Nola pentsatu behar dira graduzko diferentzia horiek? Kultura bera naturala eta aberezkoa bada ere, nola ulertu behar da bere garapena? Galdera horiek erantzuteko gogoaren eta gorputzaren arteko dualismoa ere ezbaian jarri du Azurmendik.

Natura eta kulturaren arteko bereizketaren eskutik, gorputzaren eta gogoaren arteko dualismoa izan da Modernitateko kuttunenetakoa. Ikusi dugunez, aro modernoan burua eta gorputza bereizi, bere burua “burua” murriztu eta beste animalien erreinutik erabat kanpo eta gainetik kokatzen den zerusemea marraztu da. Azurmendik salatzen duenez, kontakizun faltsua da hori:

giza gorputzarentzat aberetasuna onartu dugun arren, nekez pentsatzen dugu, gizonaren izpiritua ere aberearena dela. (...) Gizonak bere buruari asmatu dion erlijioa eta mitologia besterik ez da, ordea, aberetasunaren erreinuarekin zerikusirik ez duen “izpiritu hutsezko” erreinuren batean eraikitzen omen den kulturaren ustea. Hori dela eta, gizonak ikaragarritzko gauzatat dauka bere burua. «Burua». (GBG: 72)

Gizakia ez da “burua” soilik, ordea. Azurmendik azpimarratzen duenez, abereak garen neurrian gorputz bat dugu: abere gorpuzduna gara, gorputz bat, ez dago horren gainetik eta bereiz dagoen gogo edo arimarik. Beraz, “[g]izona abere dela, eta gizonak gorputz bat duela (edo gorputz bat dela)” onartu behar dugu (*ibid.*: 228). Agidanez, aberetasunaren azpimarra gorpuztasunaren aldarriarekin batera egiten du Azurmendik.

Bere ustez, lotura eratzailea izanik, aberetasuna, gorpuztasuna eta adimenak eskutik eboluzionatu dute, ez dago hausturarik. Lotura hori azaltzeko asmoz, Azurmendik gizakidetik gizakirako eboluzioa azaldu du.

Hasierako protogizakia ahula zen oso, eskaskeria hutsa. Ez zuen ez indarrrik ez lanabesik ez modurik inori aurre egiteko:

Gure lehen gizakide tente hark, ez baso eta ez baratza, ez zuen aski sabanako belar eta lar puntta batzuk janez. (...) Zer egingo zuen gaixoak mortuan: ehizan ikasi gabekoa oraindik, baina ikasi nahita ere, lasterka beste edozein abere baino baldarragoa, borrokan edozein abere baino ahulagoa, ez hagin eta ez atzamar esatekorik, ez indarrrik eta ez ezer. Hobeto zegoen hura edozeinek bera jateko, berak inor jateko baino. Eskaskeria hutsa. Naturaren produktu dekadente bat. (*ibid.*: 69-70)

Artean lau hanken gainean sostengatzen zen izaki mengel eta trakets hori desagertzera kondenatuta zegoela zirudien, beste hainbat espezie bezalaxe.

Haatik, bizirik iraun zuen. Nola? Azurmendiren ustez, zutitza izan zen biziraupen eta nagusitzea ekarri zuen aldagai nagusia: "Lau-hankako pongido horiek ez bezala, zutitu zirenen arrazakoak gaituzu gu. Hori da gizakideen asmamendurik galantena, «miraria» ekarri zuena" (*ibid.*: 69). Izan ere, eskasa izanagatik tente ibiltzea ahalbidetu zion zutitzeak. Horrek, halaber, eskua libratu zion. Tente eta eskua libre, egoeraren larritasunak bultzatuta hura baliatu eta ehizatzen hasi zen gizakidea: "inguru samarren sumatzen zituen abelkume gaxteak eta gaixtoak akabatzen hasi zen harrika eta egurka eta kriski-krausk bertan behera jaten" (*ibid.*: 70). Horri eskerrak lortu zuen bizirautea.

Horrez gain, traditu eta ikasi ere egin zuen. Hala, ehizarako eta biziraupenerako metodo eta tresnak (teknologia) asmatu, prestatu eta hobetu egin zituen pixkanaka. Hizkuntzaren garapenak, berriz, sekulako azkartzea eragin zuen eboluzio horretan:

Aurignic kulturaz gero, ordea (duela 50 mila urte inguru, esan bezala) kulturaren desarroiloan beste ritmo bat hartzen da. Zibilizazioaren bertigoa. Eromena. Zergatik? Hizkuntzaren desarroiloa garai honetan edo abiatzen delako: hiztegi ugariagoa, esaldi joskeren aberastasuna, etab., agi denean. «Arrazoimena». (*ibid.*: 72)

Adibidez, jakina da garai horretan sua gordetzen zutela, leizeetan bizileku iraunkorrak eraiki zituztela eta hildakoak hilobiratu egiten zituztela (TEK: 92). Horrela, burua handitu eta gorputza bizkortu ahala, gizakide hori gizaki bihurtu zen ezarian.

Garunaren eta gorputzaren milioika urteko eboluzio hori aintzat hartuta, hiru ondorio ateratzen ditu Azurmendik. Lehenik eta behin, gizakidearen eta gizakiaren artean ez dago erabateko etenik. Izan ere, eboluzio eta bihurketa hori ez zen egun batetik bestera eta linealki zertu. Nahas-mahasean, habilis-ak, erectus-ak eta sapiens-ak garai eta leku berean ibili ziren, teknikak partekatuz. Hori kontuan izanik, gizakia ez zen horien ondoren eta gaintetik sortu, horren bertsio gorena bailitzan. Kontrara, “hamaika ezustekoren ezusteko produktu” gisa (EHK: 115), nahasketa eta gurutzatze horien ordaina da gizakia, “ez Probidentzia orojakileren baten programarena” (*ibid.*).

Bigarrenik, gizakide eta gizakiaren artean nola, aberearen eta gizakiaren eboluzioan ere ez dago haustura absoluturik. Askotan baieztatzen denaren aurka, buru-handitze prozesu horrek ez zuen gizakitzen eta des-animaltzen. Alderantziz, lehen gizakidearen abere garun horrixe eskerrak egin zen gizaki: “Asmaketarik garrantzizkoenak hain zuzen garun koxkor harekintxe egin ziren, egin ere. Gizontara gaituztenak” (GBG: 71). Hortaz, nola izango da ba garuna animalitasun ezaren edo des-animaltzearen sinonimo? Animaliak animalia mota natural bat garatu du ezinbestean. Gizakiaren garuna gizakidearenaren garapenaren ordaina da.

Hirugarrenik, garunaren eta gorputzaren eboluzioan ere ez dago haustura fundamentalik. Abere gorpuzdun gisa, buru-handitze prozesua eta gorputzaren eboluzioa eskutik garatu ziren:

Eta gero ere, gorpuzkera, garuna, adimendua eta kultura eta izpiritua ohi deritzegun horiek denak, elkarren eskuz esku joan ziren eboluzioan. Elkar eginez. Animaliak «izpiritua» egiten zuen eta «izpirituak» animalia egiten zuen. Hor ez da egon, gauza bat bukatu eta bestea hasi, ebaki bat, biak beti bat izatea eta elkar egitea baizik. (*ibid.*).

Hortaz, abere gorpuzdunaren garapen prozesuan ulertu behar da izpirituen garapena ere. Hor ere ez dago aberearen eta gizakiaren arteko barne ebakirik, jarraitutasuna eta elkar egitea baizik: “Bide izpiritualista belaska bat da, gizona baitan

gizonaren gizatasuna eta aberetasuna bereizi (eta aparte baloratu!) nahi izaten dituen. Ez gizonaren historia eta ez bilakabidea ahalegindu dira bereizkuntza hori egiten, errealitatean” (*ibid.*). Ondorioz, Azurmendik egiten duen hitz jokoari segika, bere arima ere “anima(liazkoa)” da: “Gizonaren barruko animalia. Arima, anima” (*ibid.*: 221).

Horrenbestez, ez zegoen natura eta gero kultura; lehenengo gorputza eta gero gogoa; lehenengo aberea eta gero gizakia. Ez dago gorputz eta gogoaren arteko eten absoluturik, biak eskutik eta elkar eginez garatu baitira. Gizakia abere den neurrian garatu da, gorputz bezala, gorputz eta anima. Beraz, gizaberea gorputz bizi bat da, “materia” eta “izpirituaren” arteko batasun eta elkar eginean.

3.6. Gizabere txoa: Abel gorputza

zeruaren aldean kaskarra da mundua! Eta gizona? Gizontxoa

(GBG: 164-165)

Gorputz bizi horrek, milioika urtetako eboluzioaren ostean, koxkorra izaten jarraitzen du. Zentzu horretan, gorputz bat den abere naturala izateak badu beste inplikazio bat ere: abere gorputz dun gisa abereen neurrikoa da. Zer esan nahi du horrek?

Esan dugunez, ikuste modernoaren arabera gizakia eta animalien arteko etenak ez ezik dohainak ere absolutuak ziren: razional absolutua (gizakia) edo irrazional absolutua (animalia). Aitzitik, gizaberearen eta beste animalien arteko diferentziak graduzkoak direnez, gizakiaren dohaintxo horiek ere graduzkoak eta mugatuak dira, ez absolutuak.

Hasteko, milioika urtetako eboluzioaren ostean, beste abereen tankerako gorputza du. Lehen esan dugun bezala, bizitzaren arbolaren fruituak gara, beste animalien ahaideak. Gizakiaren kasuan, zehazki, gorila eta txinpantzeen lehengusuak gara gorputzez ere: odol-talde berdinekoak, plegu antzekokoak... “Familia haundikoak gara” (GBG: 69). Abere gorputz eta organismoa dugu, hori da abiapuntua:

biologiak gero eta garbiago jarri du, organismoaren taiuz, gorputzeraz eta bizidunaren funtzio organikoen kimikaz, hezurduraz, abereen artean gizona ederki koadratzen dela.

Biologiaren aldetik ere baditu gizonak bere partikulartasunak. Baina dagoeneko kalterik gabe esan liteke, gizonaren gorputza abere batena dela. Abel gorputz. (*ibid.*: 68)

Aberearen gorputza dugu; hau da, Abelena. Ez da kasualitatea hitz joko hori egin eta Abel aipatu izana. Abel Bibliako pertsonaietako bat da. Zehazki, Adan eta Evaren bigarren semea da, lehenak (Kain) erail zuena. Bere patuarekin bat, etimologikoki ahultasuna edo hauskortasuna esan nahi du. Beraz, bere hitz jokoarekin iradokitzen duenez, Abel pertsonaiaren pareko gorputza du gizaberetxoak: hauskorra, ahula... mugatua, azken batean.

Hori ez da hezurdurari edo besoko giharrei soilik dagokion ezaugarria, ordea. Gorputzaren eta gogoaren artean jauzirik ez dagoenez, bere garunaren kasuan ere halaxe da: "Gure adimena animalian, ez «arima»n, hasten da. (...) Beraz, inteligentea izan, bada gizona. Baina zer inteligentzia da gizonaren hori? Animaliaarena" (*ibid.*: 92-93). Zer esan nahi du horrek?

Animaliazko garuna izanik, bere garuna ere ez da berezia eta berezia. Kontrara, gure garun eta arrazoimena ere animalia oinarri eta lokarrien pean daude:

Hain gizonaren propio eta eksklusibotzat, eta kulturak bereberki moldatutzat, eduki izan dugun kontzientziari berari, sorkurazko oinarri eta lokarri garbiak nabari zaizkio. Beraz, honetan ere argi dago, gure baitan, gure moraltasunean, arrazoimenean, uste genuen baino animalia gehiago dagoela. (*ibid.*: 230)

Zentzu horretan, gorputza bezalaxe, arrazoimena ere aberearen filogenesiaren baldintza eta ahalmen mugatuen menpe dago:

Gure filogenesiak ezarritako indarra eta ikusmena baditugu, ez gehiago, eta ez, esate baterako, lintzearen argirik edo hartzaren indarririk, zergatik ez da arrazoimena ere, bere bertute eta akats eta muga guztiekin, filogenesi oso konkretu baten kondizioen pean egongo, bere ihardueran eta alkantzuan? (*ibid.*: 86)

Beraz, adimena ez da purua, hutsa eta baldintzagabea. Kontrara, animaltasunak mugatua eta baldintzatua da: anima.

Bestetik, aberearen garuna den neurrian, Abel garuna du. Hau da, adimen ere supernaturala beharrean naturala du, animaliezkoa baino animaliazkoa: ahula,

hauskorra... Horrek ez du esan nahi itsu-itsuan aritzen den automata ezjakina denik, ordea. Esan dugun eran, animaliek ere badute bere "izpiritua", graduzko diferentziekin. Alabaina, graduak daudenez, gizaberearen arrazoimena ere ez da absolutua. Graduzkoa da, mugatua: "Indarra, gure eskuetan, eta ikusmena, gure begiotan, mugatuak badira, zergatik ez da mugatua izango adimena gure garunean?" (*ibid.*: 85).

Azurmendiren ustez, muga horiek konprenitzeko ezinbestekoa da giza garunaren "eskizofrenia genetiko" ulertzea. Gizakidetik gizakirako eboluzio horretan, hamaika ezustekoren ezusteko emaitza gisa, bat-bateko leherketa jazo zen:

Esplosio bat. Bat-batean, oso denbora gutxian, eboluzioaren historian beste kasurik ezagutzen ez den eran, bikoiztu eta hirukoiztu egin da garun masa, pleistozenoaren bigarren erdian. Kasik desarroilo patologikoa. Esplosioen emaitzak nekez izaten bait dira harmonikoak eta koordinatuak. Eta hori gertatu dela, ematen du, giza garunarekin. (*ibid.*: 96)

Gizakiaren egungo garuna, beraz, leherketa kaotiko eta garapen akatsdun horren emaitza da. Leherketa horretan, hiru garun mota ezberdin garatu eta gehitu dira:

giza garunak parte oso desberdinak ditu, hots, gizonak hiru garun desberdin bezala ditu, eta garun «arkaikoaren» eta modernoaren artean, funtsezko desberdintasunak daude, bai anatomikoak eta bai funtzionalak. Garun «arkaikoa», guk gizonok, arrastakariena bera dugu. Bestea, neokortex, gizonaren espezifikoa, hitz egiteko gaitasunez eta trebatzen gaituena, eboluzioak bestearen gainean ezarri digu, estalki bat bezala. (*ibid.*: 93)

Gainera, funtzio ezberdinak dituzte. Eskuineko zatia sintetikoa da eta osotasuna hautematen du, elementuak holistikoki elkartuz; ezkerrekoa, berriz, analitikoa da eta banaketak egiten ditu, elementuak elkarren artean kontrajarriz eta konparatuz. Hala moduz elkartuta eta funtzio ezberdinekin, elkarrekin behar bezala koordinatu gabe aritzen dira: "bakoitza bere airera dabil dantzan. Bi arima baino, bi buru, eta gaizki koordinaturik. Batere bururik ez alegia" (*ibid.*: 94).

Hala izanik, garun zati ezberdinak elkarrekiko talka eta tentsio etengabe daude, ez daude era harmoniatsuan josi eta doituta. Ondorioz, huts, desoreka eta bat ez etortze

neurofisiologikoak ohikoak izaten dira gizakiongan. Horren ondorioa da “giza eskizofisiologia” (*ibid.*: 93).

Beraz, aberearen garuna ere Abelena da. Ez gara uste genuen bezain razionalak, ezta burutsuak ere. Buru hutsa ginelakoan eta bi buru desordenatuko gorputz bat gara, eskizofreniko xamarrak, animaliairen gradu eta neurriko inteligentziarekin²⁹.

Horrenbestez, gorputz eta gogoaren arteko batasun eta elkar eginean, gizabereak arima ere anima(liazkoa) du, aberearen filogenesiaren baldintza eta ahalmen mugatuaren menpe. Ondorioz, ez gara kontzientzia razional gardenak. Aberearen Abel gorputzarekin, horren neurriko adimena dugu, purua eta hutsa beharrea graduzkoa, mugatua eta baldintzatua dena. Gainera, giza eboluzio eskizofisiologikoaren ondorioz, gaizki koordinatuta dago, hamaika barne nahaste eta kontraesanez eraginez. Gizaberetxoak gara, ez besterik.

3.7. Konstituzioa: natura hutsa

Gizabere mugatu eta baldintzatu horretatik abiatuta, beste pauso bat egiten du Azurmendik: naturan egonik eta naturala izanik, bera ere natura da: “gizona izeberg edo izotzmendi bat bezalatsu da: «naturaren gainetik» agiri du punta, baina ia leporaino naturaren eta bere prehistoria animalaren itsasoko uretan sartuta dago” (GAH: 154).

Gizakia kulturaren erreinukoa ez ezik naturaren erreinukoa denez, kulturak ez eze naturak ere taxutzen du. Ez dago batetik gizaki historikoa eta bestetik gizaberearen gorputz biologikoa. Gizaberea da bere osoan, aberearen gorputz izpiritual bat. Ondorioz, aberearen erreinuko grina eta jokaerak ditu berak ere. Ezin dira bata eta bestea bereizi: “Gizona, historiaren eta kulturaren erreinuan dabilela, esklabua eta artista, bizitza emaille amodiozkoa eta hiltzaile krudela, ez ote da baita biologiaren eta genetikaren erreinuko izakia ere?” (GBG: 13). Abere gisa konstituzio naturala du.

²⁹ Muga horien isla, gizakiaren biziraupena bera ere ez dago zertan naturalki bermatu: “ezerk ez digu garantizatzen, gu geu, gizadia, ez garea gure eboluzio filogenetikoak katastrofera predestinaturiko beste espezie bat, biziraun ahal izateko gauzaezten gaituen desarroilo molde bat eman digulako. Ez ginateke lehenengoak izango. Beste espezieak betirako ez badira, zergatik izan beharko du gureak...” (GBG: 94).

Zentzu horretan, ez gara kontzientzia garden lokabeak, gure pentsaera eta jokaeren jaun eta jabeak. Barne motor endogenoa beti martxan egonik, gure ekintzarik “libre” eta espontaneoak ere konstituzio naturalaren katebegiak dira: “jadanik ez dago dudarik, ekinaldi espontaneo edo berezkoa sortzen dutela barneko mugidak eta abiadurak, egonezinak, gurariak, oldeak, hau da, hormonak, irrika eta larridura zentral-nerbiosoak” (*ibid.*: 177). Jan eta edanean ez ezik, bestelako jardueretan ere abereak gara: larderia, haserrea, eraso, irribarrea, sexu irritsa, jolasa... Hortaz, ez gaude borondate indibidual hutsaren esku, ezta baldintza sozialen menpe soilik ere: “soineko organoak bezalaxe, aberearen bilakaeran bilakatu diren konportaerak, usantzak eta tornuak ere badaude. Indibidualki aldaezinak diren tornuak eta hazturak, alegia” (GAH: 119). Boluntarismoa eta sozioloigizismoa ez dira aski.

Hori ametsetan bikain ikusten da. Askotan esaten da ametsak baldintzapenei ihes egiteko aukera libreak direla. “Egin amets, izan libre”. Amets egitea, ezarritako dagoenari iskin egitea da. Alabaina, ametsak beraiek ere kondizio organikoek baldintzatuta daude guztiz. Hasteko, amets egitea bera garapen organiko eta biologikoaren ondorioa da, eboluzioaren historian berandu garatu zena. Krokodiloek eta beste animalia batzuek, baina, ez dute garatu. Halaber, eboluzio filogenetikoaren ordaina den neurrian, horren premien arabera garatu da gaitasun hori: “Zer ari da orduan garuna? Zergatik ez dago “lo”? Duda gabe, eboluzio filogenetikoak ezarri dizkion lanak ari da egiten. Ameslari haundienak, animalia eta piztia haragi-jaleak dira, borrokariak” (GBG: 15). Beraz, hor ere gure borondatetik eta kontrolpetik kanpo dagoen aurreprogramazio genetikoaren menera gaude. Gu ari garelakoan, bera ari zaigu: “ametsetan geu ari gara, egiaz garen bezalakoak gara eta egiaz garen bezalaxe ari gara, hots, geure filogenesia ari zaigu barnetik. Ari gaitu” (*ibid.*).

Hala dela kontuan izanik, soziologizismoaren eta boluntarismoaren aurrean, honakoa da berak argudiatzen duen oinarrizko tesia: “egunetik egunera hobeto ikusten dugu, pentsaera eta konportaera zein loturik dauden kondizio organikoekin (eta ez kondizio sozialekin eta ingurunearekin bakarrik)” (*ibid.*: 124). Ondorioz, etorkizuna gure eskuetan hartu eta eraldatuko badugu, historia ez ezik, gure aurretikoa eta haraindikoa den

animaliaren “prehistoria ere bere bizkarrean kargatu beharko du[gu]. Asumitu” (*ibid.*: 221).

Aldarri horretatik abiatuta, prehistoria hori arakatzen du: kondizio organiko eta naturalek nola eragiten dute pentsaera eta jokaeran? Ze baldintzen eta mugen arabera taxutu da gizakiaren konstituzioa?

Azurmendik azaltzen duenez, animaliek adimen, zentzu eta “ikusme” ezberdinak garatzen dituzte, ikus-puntu jakinarekin. Gizakiaren kasuan ere halaxe da. Inguruaren, gorputzaren eta adimenaren arteko elkar egitean, gizakiaren konstituzioa ere historikoki egin den sistema bat da, interes eta joera jakin batzuen arabera egituratu dena. Ez da hutsa eta, ondorioz, ez da hutsetik abiatzen: “Arimak ere historia du. (...) Alegia, ez dago dudarik izpiritua neurofisiologiarekin batera dabilena. (...) norbera izateratu baino hagitzen lehenagoz gero bilakaturiko eta heredaturiko “memoriarekin” eta egitamuekin” (*ibid.*: 168). Beraz, izpiritua edo konstituzioa bera ere memoria eta egitasmo jakin batzuen arabera eratutako sistema gorpuztua da.

Eta zeren arabera atondu da konstituzio aurre-programatu hori? Elkar jaten duen familia handikoak izanik, naturak “naturarako” prestatu du, naturako gatazketan borroka egin eta irauteko egiturekin: “Hori da naturak eman diona: Natura edonon den borrokan, berak ere borroka egiteko eta irauteko aparamena. Naturak natura egin du gizona. Ez «pentsamendu», arrazoimen” (*ibid.*: 129-130). Pentsatzaile hutsa beharrean, naturak abere belarriduna egin du, aiduru beti, etsaien balizko erasoerantzuteko prest.

Zentzu horretan, borrokarako isuria eta grina, “bere kasa ari dena, ari eta ari” (*ibid.*: 168), heredatutako geurezko egitasmoa da: “Eragipenok suari egurra botatzen diote. Baina sua gerezkoa dugu. Geu baino ere lehenagokoa, su horrexek eginak bait gara” (*ibid.*: 169). Gar hori geurezkoa izanik, gorpuztuta daukagu, gorputzaren egituran bertan haragizatuta: “Agresibitatea gorputzean dugu. Organismoan. Hezurrei josita” (*ibid.*: 202). Naturalizatuta daukagu, finean. Pentsa, horretarako organo fisiologikoak eta mekanismo neuronalak ere baditugu. Adibidez, “borrokari lotu zaion gizonak eta abereak ez dute pisagurarik sentitzen. Hobeto: ez dute sentitzerik. Haien odola hormona

antidiuretikoz beterik dago. Alderantziz geratzen da beldurrez beteta dagoenarekin” (*ibid.*: 201-202).

Borrokarako sena ez ezik, borroka molde eta arauak ere naturan bertan ezartzen dira. Izan ere, borroka horiek asmatu baino “bete” egiten da, borroka arau “natural” batzuen arabera egiten baita:

Borroka «naturala», ordea, ez da nolana hikoia: naturan lege jakin batzuen arabera egiten da borroka. Borroka arautua eta neurtua da. Arau horiek nerbio sistemak ezarriak dira. Zehazkiago, espresio sisteman agertzen dira. Borrokan lotzen badira bi abere, borrokarik ez dute asmatzen, kunplikatzen baizik. (*ibid.*: 194-195)

Azurmendik borroka mota horietako askoren adibideak ematen ditu: jabego edo eremu borrokak, hierarkia borrokak, sexu borrokak...

Ondorioz, isuri, organo zein mekanismo, gizaberetxoa familia borrokalari horren baitan garatu eta eratu da, goitik behera:

bizitza borroka denez, borrokaren kondairak egiten gaitu. Halaber, borrokari egin gaituzte bizitzak zein historiak. Gure barne guztia, osoa batera eta atal bakoitza banan-banan zatika, dena da gure barnean kondairazkoa eta borroka bidez bilakaturikoa. (*ibid.*: 168)

Hortaz, borroka ez da gainegiturako ezaugarri axaleko eta aldagarria, baizik eta bizitzaren familia handian garatu eta sedimentatutako ezaugarri eratzaile eta haragiztatua: “Biziraupenerako beharrezko espeziearen zientzia da. Memoria akumulatua” (*ibid.*: 190).

Behin hala esanda, hiru ñabardura eta argipen egiten ditu. Batetik, gizakia aberea dela azpimarratzeak ez du esan nahi gizartea eta animalien sozietateak berdindu behar ditugunik. Historia ez da baldintza berdinetan egiten:

Gizartea eta abereen soziedadea berdintze horren kontra irten beharra dago, deliberamendu guztiz. Aberetasun soilaren gainetiko zerbaitzat bait daduzkagu geure buruak eta kultura. Baina jadanik zaila izango da, gizonok abere *ere* bagarela kontutan hartu gabe teorizatzea. (GAH: 59)

Horixe da, hain zuzen, azpimarratu nahi duena: erabat berdindu gabe ere, gizakia abere ere bada eta ezin zaie kondizio horrek inplikatzeko dituen ondorioei entzungor egin.

Bestetik, gizaberearen ikus-puntua ez da bizi-borrokarara murrizten. Azurmendiren ustez, garunaren eboluzioko azken iraultza handia gauzatu zenerako (duela ehun mila urte inguru) bizi-larriak gaindituta zeuzkan hein batean. Ondorioz, bizi-borrokan bezain beste bere buru eta munduaren kreazioan garatu zen, arte, mito eta bestelakoen eskutik (AEG: 273). Zentzu horretan, paradoxikoa badirudi ere, behar organiko zehatzei erantzuten ez dioten alferrikako kreazioak ere behar-beharrezkoak ditu:

Abereek ez dute egiten alferrikako lanik. Gizakiak egiten duen guztitik gehiena alferrikakoa (bere buruaren ezagutzarako ez bada behintzat). Bizidunaren beharizanen, behar fisiologikoen, oso gainera ahalak dituen biziduna da gizakia; ez bere beharretatik, bere kreazio libreetatik bizi da. Eta horixe da bitxia: alferrikako kreazio horiek «behar» ditu (bizitzaren zentzua) bizitzeko. (...) Gizakiak artean, mitoan, dantzan ezagutzen du bere burua, bere askatasuna” (2011a: 166)

Horren eskutik, borrokarako grina ez ezik, arterako, jolaserako, kooperaziorako edota irribarrerako gaitasuna ere garatu du: “gizona, bere onto eta ortogenesiak, irribarre egiteko dohain miragarriaz hornitu bait zuten, negar erreinu busti honetan” (GBG: 9).

Azkenik, jaidura ezberdinen arteko erlazioan ez dago gainerako guztiak “azken buruan” determinatzen dituen sen nagusirik: “Bizitza naturalean senen arteko elkar-jokoa diferentea da, eta ez da beti besteen gaineratik dabilen sen oinarritzkoenik ageri praktikan” (*ibid.*: 186). Elkarrekin txirikordatuta baldin badaude ere, joera horiek autonomoak eta diferenteak dira elkarrekiko eta ez dira era harmoniatsuan aritzen. Edozein kasutan, sen horiek denak aberezkoak dira.

Horrenbestez, naturan egonik, gizakia ere natura da, naturak ere taxutua. Ez da hutsa eta, ondorioz, ez da hutsetik abiatzen. Animaliaireneko milioika urtetako prehistoria barruraino gorpuztuta, mendeetako bilakaeraren ondorioz sedimentatu den konstituzio bat du, horri lotutako memoria eta egitasmoekin. Ametsetan, irribarrean edota borrokan, konstituzio aurreprogramatu horren arabera aritzen gara, horrek aritzen gaitu. Ondorioz, gizakia ez da bere borondate indibidual aske eta gardenaren arabera

aritzen, ezta baldintza sozialen arabera soilik ere. Bere etorkizuna bere egin eta eraldatzeko, konstituzio natural hori ere ezagutu eta onartu egin behar du.

3.8. Konstituzio irekia: natura hutsa

Bidean jaio zuten gaixoa

(ez nondiko ta ez norako)

Ez baida berez jaioa.

(HBE: 61)

“Gizakia *natura hutsa da*” aldarriak, baina, badu bigarren aldaera bat. *Natura hutsa* dela, alegia, *natura huts* eta irekikoa:

Merezi du izenari arreta jartzeak. Gogoratu behar da Oteiza, Txillida eta *hutsaren* inguruko artea boladan zegoen garaikoak direla gizabereari buruzko bere lehen lanak. Hori kontuan izanda ikusten da abere *hutsaren* esanahi bikoitza: batetik, gizakia abere soil dela, ez aingeru edo izaki izpiritual; bestetik, ordea, *hutsune* hori ez dela ezereza, baizik eta espazio ireki bat, *gizabere bakoitzaren* proiektuak eta nortasuna garatzeko. (Azurmendi H. 2019: 117)

Beraz, gizakia abere *hutsa da*, baina horregatik ez da automata biologikoa, bere *natura hutsez* irekia baita. Gainerako animalien kasuan hala da eta gizakien kasuan era are nabarmenagoan gertatzen da hori.

Azurmendiren ustez beste abereak ia osatuta jaiotzen dira, beharrezkoak dituen trebezia eta lanabesekin, kulturalki ia ezer ikasi beharrik gabe. Gizakia, baina, berezia da beste ugaztunekin alderatuta. Izan ere, gizakia ez da gizaki jaiotzen, artean gizagaia dela baizik:

gizona ugaztun normala balitz, emearen ernealdiak urtebete gehiago iraun behar lukeela: bederatzi hilabete ordez, hogeita bat hilabete inguru. Goizegi jaiotzen den aberea da gizona. Osatu gabe. Hilori bat dela, esan liteke. Aborto bat, «zazpiki» bat. Gizagai bat. (...) Haurra «jaiotako umeki» edo jaiotako fetu bezala kontsidera genezake. (GBG: 207)

Ez da “berez” jaioa, jaio “egiten dute”.

Hala izanik, bere natura artean bukatzeke duela jaiotzen da, “gaixo” eta osatugabe, garapen bidean. Bereziki nerbio sistema izaten du garatu gabe. Bide batez, subjektuaren ezaugarri askeak ei diren nahimena, adimena eta abar ere artean osatzeke daude. Adibidez, garuna zenbait sektoretan %70-80 egiteko egoten da jaiotzean. Ondorioz, jaio eta egin egin behar da/dute bere natura osatzeko. Jaio arte edo jaiotzerakoan ez ezik, baita ondoren ere: “haurra ez da sabelean «egiten», ezpada baita jaio eta gero ere. Eta ez bestek egiten, ezpada berak bere burua ere bai, egiten dituen eskarmentuen arabera” (*ibid.*: 208). Gizakia natura osatugabekoa da jaiotzez.

Zergatik jaiotzen da, ordea, hain azkar eta osatugabe? Bera osatzeko baldintza horixe bera delako. Gizakia ingurura egokituz bizi da eta organismoaren izaera osatugabeari esker da posible ingurura egokituz osatzea, baita egokitze hori hobetzea ere. Hori akatsa baino bere naturazko ezaugarria da:

[osatugabea da] amaren sabelean osatzerik ez duelako, ezin osa litekeelako. Bere osapen bereziak elkartasuna, beste gizakien kontaktoa, behar duelako. Amarena bereberki. Arraultzen habian ama lokaren beroa behar duten bezalaxe behar du giza «umekiak» kontaktu soziala (*ibid.*: 207).

Beraz, ingurura egokitzeko kontaktu eta laguntza soziala behar du bere naturaz. Gizakitik gizagaira, gizartean eta gizarteari eskerrak ikasten ditu ezinbestekoak dituen abileziak eta biologikoki ere horren bidez taxutzen da:

Zutik ibiltzen, eskuen trebezia eta maina aprobetxatzen, komunikatzen eta espresatzen, dena adinekoen konpainian eta gizartearen laguntzaz ikasiko du. Giza garunak, tenperatura jakin bat bezalaxe, harreman sozialen giro bat behar du, eta ekai kimiko batzuk bereganatzea bezalaxe, gizarte bizitzan parte hartu behar du, biologikoki osatzeko. Hizkuntza bat, tradizio batzuk, ohiturak, hots, gizonaren gizatasun giroa. Horregatik esaten da, gizona abere kulturala dela, biologikoki ere soziokulturala dela. (*ibid.*: 208)

Ondorioz, bere naturaz osatugabea da, harreman, tradizio, ohitura eta laguntza sozialen premia baitu ingurura ahalik eta hobekien egokitzeko. Hala, natura soziokulturala du; batetik, bere naturaz kulturaren premia duelako; bestetik, bere

natura kulturalki osatzen delako. Abere kulturala da, abere edo natura den neurrian kulturala:

gizona abere arrazoimenduna dela esaten bada, ez da ulertu behar gizona abere *eta* arrazoimendun dela. Gizonaren aberetasunak arrazoizko edo kultural izateko ezaugarria duela, baizik. Gizonaren natura bera da natura kulturala. Errekairik gabeko surik ez dagoen bezalaxe, kulturarik gabeko gizonik ere ez dago: ez eta biologikoki ere. (GAH: 145)

Hortaz, bere naturaz kulturalki osatzen da, baita naturari dagokionean ere.

Norantz osatu natura hori, ordea? Azurmendiren irudiko, gizaberea beste animaliak baino ahalmen gutxiagorekin jaiotzen bada ere, norantz hori marrazteko aukera gehiago ditu:

Batetik arras gauzaez eta eskas, zeharo laguntza beharrean, amak elikatu, jantzi, besoetan eutsi, habia egin, berotu, garbitu beharrean. Baina, bestalde, organo ahul horiek berek, beste zein aberenak baino mugimendu posibilitate gehiago ageri dute. Jaiotzen delarik, beste edozein animaliak baino ahalmen eta gaitasun gutxiago dakar; baina libertate gehiago, posibilitate gehiago. (GBG: 206-207)

Ez nondiko eta ez norako, hamaika aukera eta dohainekin jaiotzen da. Horrenbeste dira, gehienak ezingo dituela erabili. Ahaltasun eta dohain gehiegi dituenek, norantzko batera edo bestera jo dezake. Are, bidean dagoenez, hautatu egin behar du nahitaez. Eta horretarako, konstituzio naturalak ez dio irizpide argirik eskaintzen, bera ere hautu horien ondorioz konstituitzen baita. Konstituzio osatugabea izanik, irekia da: "Gizakiaren konstituzioa jaiotzekoan irekia da, astiro-astiro burutuz doa" (GAH: 144).

Nola osatzen da konstituzio hori? Nola uztartzen dira konstituzioa eta irekitasuna? Azurmendik "erlazio transakzionala" (*ibid.*: 146) edo "konplexutasun organizatua" (GBG:125) deitzen dio egite horri.

Batetik, inguruaren eraginez eratzen da. Esan dugunez, gizagaia gizartean eta gizarteari eskerrak egiten da gizaki eta ingurura egokituz bizi da. Elkarrekintza sozial horretan, hartu eman horien arabera da egokitzearen garapena eta norabidea:

Umeki edo fetoa amaren sabelean sortuz gero egiten duen desarrolloa ez da bere kontura eta lege determinatu batzuen arabera desarrolatzen den organismo batena,

baizik «inguruarekin» elkarrekintza konplikatuen sare batetan gertatzen dena. (...) Eta harremanak segun nolakoak izan, halakoxea da gizonaren desarroiloa: nortasunaren osapena. Ez desarroilo psikikoa bakarrik, organikoa ere bai. (GAH: 144)

Demaseko aukerak izanik, ingurunearen arabera izango da norabidea. Inguruak naturako zati batzuk aktibatzen eta azkartzen ditu, beste batzuk makaldu eta eragozten dituen bitartean:

organismo garaien zeluletan ehuneko laurogei material genetiko lo bezala dago, jaiotzen denean. «Hunkipenak», inguruaren ikutuak eta kilikadurak, esnatzen du. Iratzartzen du eta abiarazten du. Eta erabakitzen du, zein genek zein aktibitate desarroilatu. Hots, kontroladorea kontrolaturik dago, zirkuito batean bezala: hau da, heredadezko edo naturazko dohainen desarroiloa kontrolatzen duten geneen aktibitatea bera, inguruak kontrolaturik dago. (GBG: 208)

Beraz, garapen geneak inguru kulturalaren arabera era selektiboan aktibatu eta egokiarazten ditu, konfigurazio jakinak eratuz. Zentzu horretan, lehen kontaktu, inpresio eta esperientziak erabakigarriak dira haurraren “egiazko natura propioa” osatzeko, nola psikikoa hala organikoa (*ibid.*: 205).

Ikus daitekeenez, inguru sozialaren eragina ez da kontzientzia eduki eta gero nabaritzen, ezta soilik kontzientzian (pentsaera, sentiera) ere. Ez da lehenengo “gorputz naturala” eratzen eta gero nortasuna. Kontrara, bi prozesuak batera gauzatzen dira, etenik gabeko elkar-eginean. Kultura (giro soziala, hizkuntza...) gehitu baino barru-barruraino txertatzen da, natura bihurtuz:

Eragipen horiek ez dute beren zigilua eta marka «gainegituretan» bakarrik uzten, baizik-eta, sakonkiago eta barrenago (...) Egiiazki, gizartea ez da naturaren sabaririk, «gainegiturarik». Gainegiturak eta azpiegiturak, ez gain eta ez azpi dira egiturak, berezi, ezpada nahasmahas, gainazpiturak. (*ibid.*: 123)

Kulturaren eragina, beraz, ez da gorputzaren gainazalekoa. Ez da gerora ezabatu daitekeen geruza. Bide batez, ez da molde huts batera gehitzen ere, gehienez ere molde moldatuz. Elkarrekintza sozialean egiten den osaketa psikiko eta organiko horretan, kultura gainazpituretaraino gorpuztu eta haragiztatzen da, molde egokitzuz ez ezik egituratuz:

osapen hortan haurrak historia, tradizioa, organismoan bertan jasotzen du. Zerebroan historia *haragi egiten* da: ez ordea, zerebro osatu batek historia xurgatzen duelako (egindako botila batetara ardoa sartzen den moduan), eta bai historia zerebroaren ore bihurtzen delako. Kultura organismo bihurtzen da. (GAH: 144)

Odol zirkulazioa, sistema begetatiboak eta abar ere hor mamitzen dira. Zentzu horretan, baldintzatzeaz harago, ingurune sozial eta kulturean gorpuzten eta haragiztatzen da konstituzio naturala bera.

Haragiztatze hori, baina, ez da kanpotik barrurako aldebakarreko prozesua. Haragiztatzean “haragiak” ere badu zerikusia. Batetik, aurretiko egituren egokitzen zaiona jasotzen da: “gizonak ez dirudi inondik ere funtsean eginda, bukatuta, eginkizun guztiak egiteko pronto jaiotzen den makineriarik (...) Hori bai, «proiektuan» jaiotzen da” (*ibid.*: 160).

Bestetik, nork bere erara hauteman eta jasotzen du. Izan ere, gizaberea organismo bat da; hots, etengabeko birsorkuntza eta autoantolakuntzan dagoen gorputz biziduna (HUM: 127). Izaki bizia den neurrian, bizidun kalkulazina da, ez sistema itxi bat, ez makina bat, ezta objektu pasibo bat ere. Gorputz bat da, ez gorpu bat. Zentzu horretan, inguru hori ez du pasiboki jasotzen. Era aktiboan hautatu eta eragiten du, inguru bera berregituratuz: “Errealidadea antzipatu, asmatu eta bilatu egiten dute eskemok” (GAH: 154). Gorputz bizia izanik, hautemateko eskemak beraiek hautemate horien bidez eraiki, osatu eta “programatzen” dira.

Bidean jaiotzen dutenez, inguru aldakorrera egokitzeko prozesua ez da sekula amaitzen. Gorputzak ez dira sekula erabat gorpuzten, buruak ez dira sekula erabat burutzen, programak ez dira sekula erabat programatzen... Zentzu horretan, konstituzioa ez da sekula erabat konstituitzen. Are, ezin du sekula amaitu. Izan ere, beti ingurura egokitzen aritzeko, beti osatze bidean egon behar du, egokitze horiek egiteko nahikoa hustasun eta irekidurarekin. Ondorioz, osatu ezinak ez du etenik eta osaketaren behin-behineko emaitzak ez daude auresaterik eta kalkulatzetik.

Hortaz, konstituzioaren konstituitze hori tenka etengabe horretan garatzen da: “Nortasuna, ba, *burrukan* osatzen da (...) Ez du «kanpoak» egiten, baina ez da kanpoa

gabe burutzen ere” (*ibid.*: 147). Ez da kausa-efektuzko hurrenkera lineala (lehenengo natura, gero jarduna). Elkarrekikotasun horretan, geneak gizarteak “jartzen” (aktibatzen, itzaltzen) dizkigu; gene horiek, baina, “proiektatuta” dauden moduan eraikitzen dute gizartea bera, elkar eginez. Aktiboki proiektatuta, elkarrekintza aktibo eta amaigabe horretan zehazten da proiektzioaren nondik norakoa:

Bistan da, gutako bakoitzaren zerebroan (nolabait esan) ez ditugula guk geuk geure gustoko geneak ezarri. «Gizarteak» jartzen dizkigu horiek. Era horretan, gizartea, esperientziaz aurkitu aurretik ere, gure zerebroan aurkitzen da. Eta garunean “proiektatuta” aurkitzen den moduan eraikitzen dugu gero gizartea. Ingurumen sozialak eta Niak elkar hartzen dute, eta biek bat egiten dute. (GBG: 123)

Elkar auresuposatu eta taxutu egiten dute, aldi berean. Elkar hartu eta eginez, proiektuan edo elkarrekintza sozialean bertan “konstituitu” eta materializatzen da konstituzioa bera, amaierarik gabeko prozesuan. Hala izanik, gizabereak konstituzio irekia du, bidean eta elkarrekintza soziokulturalean osatzeko beharra eta irekidura baitu naturaz:

bere nerbio sistemak «konstituzio irekiko» abere bihurtzen du gizona. Problema hortxe dago. Inportantea da hori garbi uztea. Gizona aingerurik ez den bezalaxe, automata animaliarik ere ez bait da. Oso zaila da gizona baitan kultura eta natura bereizkatzea eta apartatzea. Ezinezkoa da, funtsean, ezpai gabe. Gizonak, izan ere, «natura kulturala» du, bere nerbio sistematik hasita. (*ibid.*: 195)

Gizakia konstituzio irekiko aberea da, natura kulturalarekin. Hori kontuan izanik, gizakia natura hutsa dela esateak ez du esan nahi naturak erabat aurredeterminatuta dagoen automata biologiko bat denik.

Hau argitzeko, borroka eta erasoaren adibideari heltzen dio berriz. Batetik, jardunbide okerra da agresioak ze kondizio natural eta ze kondizio kultural dituen era berezitan ikertzea, gizakian bertan bi kondiziook elkarrekin josita baitaude: “Agresibitatearen kondizio «naturalak» eta «kulturalak» aparte kontsideratzerik ez dago. Gizona baitan kultura –hots, historia– hezur eta haragi bilakatzen bait da” (*ibid.*: 204-205). Bestetik, natura kulturalki garatzen denez, agresibitatearen programa eta portaera agresiboa bereizi egiten ditu Azurmendik. Bata naturazko disposizioa edo isuria

da; bestea, berriz, horren zehaztaperen kulturala. Ez dago batetik besterako halabeharrezko segidarik:

arras faltsua litzateke, gizakia naturaz agresibo dela esanda, hori, katuak saguaren kontrako agresibitate naturala duen moduan, entenituko balitz. Gizakia ez dago modu horretan ezeren kontrako agresio irudiz determinaturik. Hain zuzen indeterminazioa bait da bere naturaren ezaugarriarik nabarmenena. (*ibid.*: 203)³⁰

Hortaz, gizakiaren natura kalkulazina da. Zentzu horretan, aurretik egindako zenbait baieztaperen (“ari du”) orekatze aldera, honakoa azpimarratzen du: “gizona beste ezein abere baino gehiago, norbera konportatzen da. Ezin esan liteke bere barneak «konportatzen duenik»” (GAH: 136).

Beraz, horratx tentsioa: gizaberea, natura hutsa den neurrian, indeterminatua da, baina ez da erabat irekia ere. Hala izanik, neurri batean gure esku dago nola “osatuko” eta egingo garen, baina ez erabat. Zer egin? Agresibitatearen adibidean sakonduz, honela planteatzen du ataka: “kondizio sozialak aldatuz eta hezkuntza zuzen batez, agresibitatea guregandik arras aienatzerik ba ote legoke, ala kontrolpean edukitzea eta zuzen orientatzea bakarrik?” (*ibid.*: 58). Azurmendik bigarren aukera hobesten du. Konstituzioaren parte denez, ez dago erauzterik, kontrolean edukitzea da gehienez egin daitekeena. Irekia denez, ordea, zuzen orientatzeko aukera dugu. Irekitasun hori da, hain zuzen, gizakiaren anbigotasunaren iturria.

Horrenbestez, gizakia ez da “berez” jaioa, jaio “egiten dute”. Beste animalia gehienak ez bezala, bere natura eta konstituzioa osatu gabe jaiotzen da, hutsik. Zergatik? Bere naturaz kulturaren premia duelako. Gizakia ingurura egokituz bizi da eta horretarako harreman, ohitura eta laguntza sozialen beharra du. Gainera, gaixoa nondiko eta norakorik gabe jaio dutenez, bere konstituzio psikiko eta organikoa elkarrekintza sozial eta kultural horretan haragiztatzen eta konstituitzen da, etengabeko bidean. Ondorioz,

³⁰ Jolasarekin beste horrenbeste: “Haurren jolasarako disposizioa naturala da, baina haur jolasak mundu guztian diferentek, eta haurren jolasetik kiroletako profesioletaraino aldea dago berriro” (2013a: 281).

gizakia konstituzio irekiko aberea da. Hau da, abere edo natura *hutsa* da, naturala den neurrian hutsa, irekia eta soziokulturala.

3.9. Ondorioak: aberetxo gorpuzdun hutsa, natura huts eta kulturalarekin

Aurreko ataletan ikusi dugunez, Azurmendiren obra krisitik berreraikitzeke ahalegin etengabea izan da. Horretarako, tresna txiki eta apalen bila ari zen. Hala, Modernitatearen auresuposizio, asmo eta promesa harroen aurrean, ikuste umilagoa mahaigaineratu zuen.

Gizaberetxoaren kontzeptua ere lorratz horretan kokatu behar dugu. Ezker berria mentalitate moderno zaharraren gatibu zelakoan, Azurmendiren gizaberea **“gizon berri” zintzo, baketsu eta iraultzailearen aurkako aldarria** da. Aingerukeria politiko, erlijioso eta pedagogikoen aurka, umiltasunerako deia egin nahi zuen horren bidez: gizakia abere hutsa da eta utzi iezaiozue hala izaten. Gizartea aldatzeko ez dago zertan gizakia aldatu. Bere burua den bezalaxe onartu behar du eta horren neurriko etxea egin. Hori kontuan izanik, gizakia den bezala onartu eta hari laguntzea izan da Azurmendiren abiapuntua.

Zer “da”, baina, gizakia? Azurmendiren hitzetan, “gizon berria” predikatzen zuten parroko eta profetek mentalitate modernoaren gatibu jarraitzen zuten. Izan ere, gizakiaren ekintza eta nahimen mugagabea kokatzen da denaren jatorrian, boluntarismoan jausiz. Behin gizakia izpiritu mugagabe gisa ezaugarrituta, muga oro baldintza kultural eta sozialetan bilatu zituzten, kanpoko gaitz “antinaturalak” bailiran. Hala egitean, dena kultural deklaratu zuten eta ertz bakarretik aztertu zuten gizakia, soziologiatik soziologizismorako urratsa eginez. **Eskema monista eta murriztaile horien aurrean, “zer da gizakia” galderara itzuli eta zientzia anitzetatik erantzun** behar da.

Galdera horri erantzunez, honakoa da Azurmendiren oinarria: **gizakia abere hutsa da, eta aski da horrela**. Bere ustez, ikuste modernoan galdera eta erantzun oro gizakia aberea dela aintzat hartu gabe planteatu dira, aingerua bailitzan. Horren aurrean, aberetxo gorpuzdun horren tasun eta kerietatik abiatzea proposatzen du.

Gizakia aberea dela esateak ez du esan nahi gizakia beheratzen duenik, ezta animalia guztien berdina denik ere. Aberea da, baina abere mota jakin bat. “Baina” horretan dago gakoa: ze abere mota da? Ze ondorio ditu abere gisa ezaugarritzeak?

Hasteko, gizakia ez da salbuespenezko espeziea. Muga hertsi eta absoluturik gabe, abereen erreinu naturalekoa da, beste animalien ahaidea. Hala izanik, bere dohain “kulturalak” ere naturalak eta aberezkoak dira, abereak dituen sen naturalen garapena. **Gizakia ere naturan dago eta naturala da, ez da supergizon ez-naturala.** Hori kontuan izanik, diferentziak egon badaude ere, naturaren baitakoak dira, ez naturaren gainetikoa. Hortaz, kulturaren eta naturaren artean ez dago jauzirik, garapena graduala da. Bide batez, gizaki eta animalien artean ere ez dago etenik. Diferentziak graduzkoak dira, ez fundamentalak.

Segitzeko, abere den neurrian, **gorputz bat da, gorputz eta anima.** Ez zegoen lehenengo natura eta gero kultura; lehenengo gorputza eta gero gogoia; lehenengo aberea eta gero gizakia. Gizakia abere gorpuzdun den neurrian garatu denez, ez dago gorputz eta gogoaren arteko eten absoluturik, biak eskutik eta elkar eginez garatu baitira. Beraz, gizaberea gorputz bizi bat da, “materia” eta “izpirituaren” arteko batasun eta elkar eginean.

Bestalde, aberea den heinean, **aberearen neurrikoa** da. Gorputz eta gogoaren arteko batasun eta elkar eginean, gizabereak arima anima(liazkoa) du, aberearen filogenesiaren baldintza eta ahalmen mugatuaren menpe. Beraz, ez gara kontzientzia razional gardenak. Aberearen **Abel gorputzarekin**, horren neurriko adimena dugu, purua eta hutsa beharrean graduzkoa, mugatua eta baldintzatua dena. Gainera, giza eboluzio eskizofisiologikoaren ondorioz, gaizki koordinatuta dago, hamaika barne nahaste eta kontraesanez eraginez. Gizaberetxoak gara, ez besterik.

Horrez gain, naturan egonik, gizakia ere **natura hutsa da, naturak ere taxutua.** Ez da hutsa eta, ondorioz, ez da hutsetik abiatzen. Animalia milioika urtetako prehistoria barruraino gorpuztuta, mendeetako bilakaeraren ondorioz sedimentatu den konstituzio bat du, horri lotutako memoria eta egitasmoekin. Ametsetan, irribarrean edota borrokan, konstituzio aurreprogramatu horren arabera aritzen gara, horrek aritzen gaitu. Hala izanik, gizakia ez da bere borondate aske eta gardenaren arabera aritzen,

ezta baldintza sozialen arabera soilik ere. Bere etorkizuna bere egin eta eraldatzeko, konstituzio natural hori ere ezagutu eta onartu egin behar du.

Alabaina, natura hutsa izanagatik ez da automata biologikoa. Izan ere, natura hutsak badu bigarren adiera bat. Natura hutsa dela, alegia, **natura huts eta irekikoa**. Izan ere, gizakia ez da “berez” jaioa, jaio “egiten dute”. Beste animalia gehienak ez bezala, bere natura eta konstituzioa osatu gabe jaiotzen da, hutsik. Zergatik? Bere naturaz kulturaren premia duelako. Gizakia ingurura egokituz bizi da eta horretarako harreman, ohitura eta laguntza sozialen beharra du. Gainera, gaixoa nondiko eta norakorik gabe jaio dutenez, bere konstituzio psikiko eta organikoa elkarrekintza sozial eta kultural horretan haragiztatzen eta konstituitzen da, etengabeko bidean. Ondorioz, gizakia **konstituzio irekiko aberea da**. Hau da, **abere edo natura hutsa da, naturala den neurrian hutsa, irekia eta soziokulturala**.

Hori kontuan izanik, gizaberea bere osoan ulertzeko ez da nahikoa bere natura ulertzea. Horri hertsiki lotuta bada ere, ezinbestekoa da bere dimentsio sozial eta kulturala ere aztertzea. Horixe egingo dugu hurrengo atalean.

4. KOMUNITARIOA

Gizaberea naturaz soziokulturala bada, nola ulertu behar da bere dimentsio kultural eta komunitarioa? Nola garatzen da sozial eta kulturalki?

Atala bi zati nagusitan banatu dugu. Atalaren lehen erdian bere kulturaren dimentsio naturalean sakonduko dugu. Zehazki, bere natura lagunbehar, lagunkoi, hiztun, moral eta borrokalaria aztertuko ditugu. Bigarrengoan, berriz, disposizio natural horien eraikuntza kulturala aztertu dugu, erlatibotasun erlatiboaren logikaren gerizpean. Behin hala eginda, horren argitan euskalduntasuna nola ulertzen duen azalduko dugu.

Iturriei dagokienean, lehen erdian gizaberearen inguruko lanak baliatu ditugu nagusiki (GAH, GBG, GKO), bai eta hizkuntzaren ingurukoa ere (HUM). Bigarrengoan, berriz, azpiatalaren arabera lan ezberdinak erabili ditugu: hizkuntzaren atala osatzeko horri buruzko liburua (HUM) eta artikulua (2007); moralaren eraikuntza erlatibistarako gatazkari lotutako lanak (EHK, DEB, OGE); zentzuen atalerako Gandiagaren heriotzaren bueltan egindako gogoetak (AEG, TEK); teknikaren meditazioa aztertzeko horri lotutako liburua (TEK); nortasunaz, partikularraz eta unibertsalaz hausnartzeko han-hemenka egindako hausnarketak (BJE)... Lanok elkar aberastu eta gurutzatzen dutenez, aipatutako lanetako aipuak bestelako azpiataletan ere erabili dira, baita hemen aipatu ez ditugun beste hainbat lanetakoak ere.

4.1. Kultura naturala

Gizaberearen natura kulturarekin erlazioan nola ezaugarritzen duen gutxi asko azaldu ondoren, bere izaera kultural eta komunitarioa naturaren argitan nola ulertzen duen azalduko dugu. Horratx, bada, auzia: gizaberearen kulturak (moralak, hizkuntzak...) ze lotura du naturarekin?

4.1.1. Lagunbharra

Hasteko, bere naturak egiten du sozial eta kultural. Zentzu horretan, izaera komunitarioa naturazkoa du.

Hori azaltzeko, Azurmendik aurre egiten dio Itun Sozialak planteatzen duen subjektu ereduari. Itun horren arabera, norbanako aske eta berdinak ziren abiapuntua. Horiek gerora hurkoekin batu eta hitzarmen sozial bat sinatzen zuten. Beraz, marko horretan norbanakoa (subjektua) zen abiapuntua eta ondoren jotzen zuten komunitate edo mundura (objektua). Azurmendik, baina, gezurtatu egiten du marko hori: “Ez da egia gizakia libre jaiotzen dela, eta gero esklabotu. Haurra ezertarako gauza ez dela etortzen da mundura, denaren beharrean. Batez ere bere burua norbera egin beharrean” (2008: 9). Norbanako aske eta berdina beharrean horren gabezia dago jatorrian.

Hori kontuan izanik, Azurmendik bestelako oinarria planteatzen du. Hasieran ez dago ez norbanakorik, ezta banakorik ere. Jatorrian amaren eta haurraren arteko lotura sinbiotikoa dago. Sabelean, amaren baitan eta amagandik ernatzen da. Zentzu horretan, ama eta haurra elkarrengandik ezin dira erabat bereizi, ez dago jauzirik: “ozta-ozta esan liteke amaren eta haurraren artekoak bi pertsonen arteko harremana dirudienik: horregatik diot sinbiosia” (GBG: 205). Elkar eragin bainoago, elkar blaitzen eta egiten dute.

Sinbiosi eta egite horrek sabeletik atera ostean ere segitu egiten du. Gaixoa bidean jaiotzen dutenez, zilbor-hestea moztu ostean ere lokarri horren gainean aritzen da dantzari: “sabeletik irten eta gero ere, oraindik amaren baitan eta amagandik ernetzen ari da, halere honez gero amarik ez den haurra” (GBG: 205-206). Gurasoaz harago, harreman, tradizio, ohitura eta laguntza sozialei eskerrak egokitzen, osatzen eta konstituitzen da, gizartean eta gizarteari eskerrak. Babes komunitario hori ezinbesteko baldintza da: “«Girorik» gabeko haurra hil egingo litzateke” (GAH: 156). Zentzu horretan, haurraren eta inguru zabalagoaren artean ere ez dago erabateko etenik. Ezaugarri eratzailea denez, “[h]aurra eta bere ingurua ez dira bi gauza, baina bat. Esaldi hau hitzez hitz hartzekoa da” (GBG: 205).

Orduan, dena bat baldin bada, ez dago haurrik? Giroa erabakigarria izanagatik, badago autokontzientzia garatzeko aukera, noski. Alabaina, etena egin eta nia baieztatzeko ere ez da aski nia, hori ere besteekin eta besteei eskerrak egiten da. Izan ere, bestearen presentzia eta interpelazioaren argitan jabetzen eta eratzten da nia:

Autokontzientzia aktibo bat oposizioz ernetzen da. Bestela esan, zu zaudelako nago ni; zu hor zu bat bezala deskubritzean deskubritzen dut hemengo hau ni bat dela. Bestela nirik ez dago: Gu baitan ematen da estreina niaren nitasun kontzientzia (...) elkartasunean deskubritzen du gizadiak bere gizatasuna. (1995: 41)

Beraz, zu bat bereiziz, finkatuz eta ezagutuz soilik da posible nitasuna zedarritu, ezagutu eta eraikitzea. Elkar eginean, zu-ak eta ni-ak elkar interpelatuz egiten dute elkar eta norbera, komunean. Nitasuna gu-an da, ni eta zu arteko (t)arteetan: “Ni –ongi ulertua– beti gu da” (HUM: 106).

Hortaz, Itun Sozialeko eskema hankaz gora jarri da. Umekitik nira, giro, kontaktu eta laguntza soziala ez da jaio ostean topatzen den geriza, baizik eta ezaugarri eratzailea. Horri esker sostengatzen, eratzten eta baieztatzen da giza- edo nor-banako gisa. Zentzu horretan, ez dago subjektu auresozial bat (ni) objektu baten (mundua, komunitatea) aurretikoa eta aurrean dena. Ez dira gerora elkartzen edo bereizten diren subjektu eta objektu osatuak. Kontrara, munduan edo gu-an soilik da posible ni-a, jatorrizko eta etengabeko bat izatean: “ez subjektu-objektu edo gizakia gehi mundua bezala (ni eginda nago, mundua eginda dago, eta *gero* biak bata bestearekin harremanean jartzen eta batzen gara), baizik –etenik baino lehenago– bion jatorrizko bategite edo batizate «existentziario» gisa” (TEK: 155).

Bategite eratzaile horretan, gizaberetxoak naturaz besteen beharra du. Hau da, naturaz lagunbeharra da: “Aberetxo erkina eta lagunkoa da gizon-emakumea. Ahula delakoxe lagunzalea, lagunbeharra” (GKO: 36). Gizaberetxoak besteak behar ditu, besteekiko dependentea da. Hala, nia guan mamitzen denez, gizaberearen dimentsio indibidual eta soziala txanpon beraren bi aldeak dira: “Gizabereaz mintzo bagara, norbanakoaz mintzo gara eta taldekideaz mintzo gara. Biak bat da, baina barne kontraesanen katramila ere bai” (*ibid.*: 100).

Horrenbestez, gizakia ez da aske eta berdina jaiotzen, munduaren aurretik eta aurrean. Ez norbanako eta ez banako, aske beharrean ezgauza jaiotzen da, bere konstituzioa egiteke duela. Gizagai ahul bezain erkina izaki, bere burua egin egin behar du eta horretarako kontaktu eta laguntza soziokulturalaren premia du. Nia gu-an sostengatzen, eratzen eta baieztatzen da. Ondorioz, naturaz kulturaren eta besteen beharra du, lagunbeharra da.

4.1.2. Lagunkoia eta kooperatiboa

Azurmendiren ustez, bere izaera lagunbeharrak lagunkoi eta kooperatibo egin du. Lehengo aipuari segika, ahula delakoxe lagunbeharra ez ezik *lagunzalea* ere bada.

Alabaina, bere lagunzaletasuna naturala edo kulturala al da? Desira edo konstatazioa da Azurmendik aldarrikatzen duen kooperazioa? “Zer da bere-berez gizakia: Hobbesen otsoa otso artean, elkarrekin beti lehian eta borrokan, eta, beraz, naturala kapitalismoa da?, ala Rousseuren gizakume bihozbera lagunkoia? Naturala ala antinaturala da kooperatibismoa?” (GKO: 8). Ikusiko dugunez, bere ustez naturan txertatuta dago izaera kooperatibo hori. Hori azaltzeko, *Gizabere kooperatiboaz* lanean Darwini, sozialdarwinistei eta Dawkinsi aurre egiten die.

Hasteko, murrizta irizten zion Darwinen ikuspegiari. Darwinen arabera, bizi-borroka da hautespen prozesuaren indar gidaria. Naturalki, noiznahi eta nonahi ari da hautespenerako bizi-borroka hori, egokienak biziraun dezan: zuhaitz espezien arteko borrokak, intsektuen arteko gerrak... Ingurugiroko baldintzetara egokitzeak “naturako gerran estratagema maltzur bat” baliatzea esan nahi du (*ibid.*: 24). Bizi-borrokan iaio eta egokiena izatea, alegia.

Bizi-borroka eta egokiaren biziraupena, horiexek dira bere gramatikaren zutarrak. Azurmendik osteratzen duenez, baina, kategoria eta metafora zentral horiek ez ziren ikergaiaren bueltako behaketatik eratorritako ondorio gardenak. Kontrara, garaiko ideologia nagusiak eskainitako lanabes kontzeptualak ziren. Zehazki, Malthusen lanetik hartutakoak:

Berak kontatzen du nola eboluzio kasu konkretuak eta esplikazio partzialak eremu ezberdinetan bazeuzkan, baina adibide guztientzako baliozko printzipio bat eboluzioak oro har nola diharduen ez zuela asmatzen. Hala zegoela, bere ikergaiekin ikuskizunik gabeko Malthusen *An Essay on the Principles of Population* saioa irakurri zuen, denborapasa, eta hor aurkitu zizun giltza teoria orokorrerako: biziraupenerako borrokaren eta hautespen naturalaren printzipioa eboluzioa norabidetzen duen arrazoi bezala. (*ibid.*: 19)

Zentzu horretan, metafora horiek adiera zabalean ulertu behar badira ere, ez dira ausazkoak, horien bidez “ikusteko modu bat” eta “pentsatzeko giro bat” islatzen eta birsortzen baita (*ibid.*: 26).

Azurmendiren ustez, pentsatu eta ikusteko modu horretan daude Darwinen mugak. Besteak beste, horrek ezindu zion kooperazioa aitortzea: “Ez da, beraz, gizaberearen jatorrian eta bilakaeran Darwinek ez duela aurkitu elkarlaguntzaz eta kooperazioz existentziaren aldera gertakaria franko. Ezpada egon, besteak esan zuen bezala, ez dagoela gertakaririk, interpretazioak baizik” (*ibid.*: 43). Hortaz, Darwinen markoa ez da aski gizaberea ulertzeko. Interpretaziorako marko murrizak ikusmira lanbrotu zion.

Darwinena ez bada aski, sozialdarwinisten azalpena are murriztaileagoa da. Darwinek eboluzioaren historiarako garaiko kontzeptu sozial eta ekonomikoak baliatu bazituen, sozialdarwinistak eboluzioaren teoriatik historiaren filosofia unibertsala egiten saiatu ziren. Darwin zentzu horretan zuhurra izan bazen ere, bere jarraitzaileek (Spencerrek, esaterako) urrats hori egin zuten. Hala, Darwinen azalpena mundu ikuskera batean sostengatzen den eran, Darwinen tesia mundu ikuspegi horren justifikazio iturri bezala baliatu zen, elkar oinarrituz.

Abereen erresumatik gizakien erresumara, progreso sozial, kultural eta historikoa bizi-borrokaren eta egoki(tu)enaren garaipenaren arabera azaltzen saiatzen dira sozialdarwinistak. Gizartea lehiakideen arteko borroka eta norgehiagoka etengabea da. Hala izanik, garaitu ezean garaitua zara:

Gizartean hala historian «lege naturala» indartsuak ahula suntsitzea da, ez dago beste araurik. Gizartea dema-plaza bat da; historia, nazio eta arrazen arteko gudalanda. Gizakiaren bizia borroka da; ala menderatu ala menderatua izan. Berdin herriena, arrazena. (*ibid.*: 45)

Bistakoa denez, gerrak sekulako zentraltasuna du. Lege edo inperatibo sozial "naturala" da, arraza, nazio, klase edota genero egoki(tu)enen garaipena eta moldegabeen desagerpena ziurtatuko duena. Elkartasunezko egitura eta dinamikak (babes sozialeko politikak, sindikatuak...), berriz, naturaren legearen aurkakoak dira, lege natural horren garapenean galga baino ez direnak. Jakina denez, arrazismoa, kolonialismoa, patriarkatua, nazismoa eta abar justifikatzeko balio izan dute argudio horiek.

Ondorioz, sozialdarwinistak Darwinen ikusteko modu eta interpretazioa sistema orohartzaile eta monista gisa ezartzen ahalegindu ziren. "Bizi-borroka", joera bat gehiago beharrean, dena azken buruko kausa bakarra bihurtu zuten:

Sistema orobiltzaile baten joran teoriko txit humanoak existentziaren aldeko borroka eta hautespen naturala, berez fenomeno bat beste fenomeno batzuen artean, gainerako guztiontzat esplikazioko printzipio goren bihurtu gu gizon-emakumearen unibertsoan. Horrela hautespen naturala probidentzia moduko zerbait bilakatzen da bera (...) gertakari oro ibilkatzen duena, biologian ez ezik, moraleko, estetiko, historia intelektual nahiz sozialeko esparruetan ere (...) Bizi-borrokak (beste batzuentzat klase-borrokak) espezien jatorria eta garapena bezalaxe moralaren jatorria eta garapena azaltzen ditu. Hori da sistemak daukana. (*ibid.*: 42-43)

Monismoak baztertuta, Azurmendik ez du ukatzen borroka eta norgehiagoka ere egon badagoenik. Alabaina, ez dago zertan eboluzioa azaltzeko printzipio goren bihurtu. Are gutxiago dena azaltzen duen azken buruko printzipio bakar gisa ezarri.

Dawkinsen gene berekoari ere antzerako kritika egiten dio. Bere ustetan, ez banakoa eta ez taldea, genea da hautespen naturalaren subjektua. Zehazki, gene berekoia. Gene horrek ardaztuta, bizitzaren sorburua eta funtsa egoismoa da. Edozein unitatek, eboluzionatzen badu, berekoia delako da. Hobe esanda, bizitzaren esentzia egoismoa izanik, berekoietan berekoia delako: "gene arrakastatsu baten ezaugarri nagusia errukirik gabeko berekoikeria da" ([Dawkins] *ibid.*: 78).

Darwinen lanean bezalaxe, kooperazioa egon badago Dawkinsen eskeman ere. Hasteko, genea bera unitate sinbiotikoa da. Bizitzaren hasiera ere hala ulertu behar da. Alabaina, kooperazioak ez du zertan altruista izan. Bere ustez, hau ere egoismoaren

eratorpena baino ez da. Ez dago altruismo puru eta desinteresaturik, horrena gibelego arrazoia bera ere egoista baita:

Sozialtasun naturalaren jatorria ere egoismoarekin esplikatzen da: bakarka biziz (ehizatuz, babestuz, lan eginez, etab.) baino onuragarriago ateratzen da elkartasunean jardutea. Konklusioan, beraz: kooperazioaren azkeneko arrazoia egoismoa da. (*ibid.*: 82)

Hala, altruismo kasu guztien atzean egoismoa dagoela frogatzen saiatu da. Superonberatasuna, errukia, eskuzabaltasuna... “esplikaziorik gabeko erokeria arraro bat” dira naturalki (*ibid.*: 93).

Haatik, kulturalki beharrezkoak dira. Beraz, nola bultzatu daitezke? Naturaz berekoiak garenez, altruismoa, izatekotan, kulturalki irakatsia izango da derrigor. Gizakiaren kasuan hori posible da, kontzientzia berezi eta apartekoa baitu, geneekiko independente eta askea dena: “Libre da (Naturatik!)” (*ibid.*: 85). Horri esker gizakiak gene berekoiaren tiraniari ezetz esan diezaioke.

Hortaz, Dawkinsek natura/gorputza-genea eta kultura/garuna arteko eskema dualista planteatzen du. Batetik, natura eta gene darwinista dago; bestetik, kultura eta gizarte ez-darwinista eta ez-naturala (are, antinaturala):

Naturaren eboluzioa eta kulturaren garapidea modu analogoan, adina zeharo independentean eta bestelakoan aitzinatzen bide dira. (...) Beheko maila ilunean Natura dago, darwinista; goiko maila argitsuan kultura (gizartea), eta hau ez-darwinista da, ez naturala! –are, antinaturala da, hots, espirituala. (*ibid.*: 90)

Eskema horretan, kooperazioa egotekotan, natura berekoiarekiko hautsiz gauzatuko da. Hau da, natura (kasu honetan, gene berekoia) ukatuz eta gaindituz garatzen da kultura. Aberea ukatuz eta gaindituz gauzatzen da gizatasuna. Garapen gradualean beharrez, jauzi erradikala dago natura berekoiaren eta kultura kooperatiboaren artean.

Azurmendi ez dator bat Dawkinsen eskema horrekin. Hasteko, egoismoaren arabera dena azaltzeko saiakera murriztailea iruditzen zaio. Horren aurrean, kooperazio desinteresatuaren hamaika adibide ematen ditu: hilko direla jakinik iraultzetan parte hartu dutenak, inolako ordainik gabe gaixoei laguntzen diotenak... Adibide horiek denak

“azken buruan” gene berekoiak determinatutako jarrerak ote dira? Geneen ugalkortasunaren eta biziraupenaren arabera ezin dira ulertu behintzat, heriotza eta beraz horren akabera segurua izanagatik hala aritu baitira asko. Orduan, naturaren gainditze kultural gisa ulertu behar ote da? Zalantzan jartzen du Azurmendik: “Ez dauka zerikusirik giza naturarekin? Ez dirudi jokamolde horiek hezkuntzarekin eta kultura kristau edo humanistarekin bakarrik esplika litezkeenik” (*ibid.*: 104).

Esan dugunez, Azurmendirentzat gizakia ere naturan dago eta naturala da, ez da supergizon ez-naturala. Hala izanik, kulturaren eta naturaren artean ez dago jauzirik, garapena graduala da. Hortik abiatuta, aipatutako adibideek ez dute zertan instintu kooperatibo edo egoistaren ordain mekanikoa izan, ezta hezkuntza kulturalaren emaitza garbia ere. Elkarren arteko jarraitutasunean, ez dago zertan bata edo bestearen artean aukeratu:

Dawkinsek daukan gauza bat da, alternatiba estremoetan pentsatzen duela beti gizakia: edo Naturaren guztiz mendeko eta egoista huts-hutsa da, edo altruista «puru eta desinteresatua». Natura eta kultura (moralak) kontrastatu bakarrik egin litezkeen bi polo gisa tratatzen dira. Zergatik ez suposatu portaera faktikoan bederen bien artean eskala bat dagoela eta eskalan graduak, abereentzat ere gradu batzuk eta gizon-emakume ezberdinentzat gradu ezberdinak, eta beti Natura eta kulturaren jarraitutasuna eta nahasitasuna? (*ibid.*: 94-95)

Monismo eta dualismo hertsien aurrean jarraitutasun eta gradu nahasi horiek arakatzean dago, hain zuzen, gakoa.

Hori kontuan izanik, Arizmendiari eta beste hainbaten eskutik, bestela pentsatzen saiatu da Azurmendi. Hasteko, berekoikeria ukatzen ez badu ere, gizaberearen nondik norakoak ulertzeko kooperazioa funtsezko ardaztat jotzen du. Biziera natural, sozial eta kulturalean oinarritzeko joera da:

bere joera naturala ez da eremuko bakardadean bakartzea, eta ez da norbanakoa bere burua nagusiarazteko inguru guztiarekin «neoliberaliki» bizi-borrokan eta lehiak ibiltzea ere, indarkeria behartu beharra dagoena elkartasunean biziko bada. Aitzitik, berez lagunartea bilatzen du, jolas eta solaskideak, penak bezala pozak komunikatu eta partekatu egin gura izaten ditu. (*ibid.*: 133-134)

Hortik abiatuta, oinarritzko joera hori naturaren eta kulturaren arteko jarraitutasun eta nahastean azaltzen du. Batetik, egoismoa bezalaxe, kooperazioa ere naturala da. Kultura eta naturaren arteko jarraitutasunean, bere izaera aberezkoan txertaturik dago, bere konstituzio naturalean haragiztatuta: “Aberezko bilakaerak berak bihurtu zuen gizaberea elkarkoi, altruista, kooperatibo, homo sapiens izateratu baino askoz lehenagotik, eta eboluzionatu ahala geroz eta gehiago” (*ibid.*: 104-105). Horren lekuko, gizaki izan aurreko gizakide ahulak taldea eta koordinazioa izan zituen armarik eraginkorrenak eta horrixek eskerrak bilakatu zen gizaki. Kooperazioak egin zuen gizakidea gizaki. Ezaugarri eratzailera izanik, gure narrasti-garun arkaikoan dago txertatuta:

Hala balira, h. d., gure ganu naturalen aurkakoak balira, burmuinaren eboluzioan azken-azken faseko eraketan, garun-azal edo kortexean errotuak egongo liriteke, autokontrol kontzientearen zirkuitu eta konexioetan landatuak. Burmuinaren ikerketak erakusten ari direnez, ordea, sakoneneko emozioak, nondik ere erruki eta enpatia eta altruismoaren sentimenduak pizten diren, burmuinaren atal arkaikoenean sustraitzen dira, narrasti-garunean, eta zeharo espontaneo aktibatzen dira, edozein gogoeta moraletatik urrun. (GKO: 104)

Beraz, kooperazioa ez da gainazaleko ezaugarri kulturala. Altruismoa, enpatia, errukia, kooperazioa... ere gure-gureak ditu, geurezkoak. Ondorioz, gizakia, abere komunitarioa den neurrian, kooperatiboa da: “gizakumea bere izaera naturalez abere komunitario kooperatiboa da” (GKO: 133). Zentzu horretan, Arizmendiarietaren ildotik, ekinbide kooperatiboa ez da naturaren ukoa, baizik eta horren indarberritze eta garapena³¹.

Bestetik, bere naturaren ulerkerarekin bat, baieztapen hori ñabartu egin behar da. Hasteko, aberearen gorputza dugunez, anbiguoak eta graduzkoak dira geurezko ezaugarri horiek. Dena ala ezer ez baino, eskalak eta eskala graduak daude. Egoismoa bezalaxe, kooperazioa ere jarraitutasun eta eskala horien baitan ulertu beharko da. Anbiguotasun horretan, ekintzarik onbera eta eskuzabalenak ere baditu bere miseriak.

³¹ Kooperatibismoa, zehazki, izaera komunitario horri dagokion antolaketa sozial eta laborala praxian gauzatzeko saiakera da.

Adibidez, “[e]maten duzu limosna bat eta, gutxitxo iruditurik-edo, eskaleak muzin keinu bat egiten badu, laidotua legez sentitzen zara” (AEG: 285). Bistan denez, ez gara egoista edo kooperatibo absolutuak.

Bestalde, natura hutsa eta irekia dugunez, espiritu kooperatibo hori ez da jaiotzez eta naturaz loratzen. Gizakia ez denez berez jaioa, disposizio natural horretatik abiatuta egin egin behar da: “[Arizmendiarrietak] Gogoko esauna zuen, gizakia ez dela jaiotzen, egin egiten dela; eta egin, elkar hezkuntzaren bidez egiten da” (GKO: 136). Jaidura kooperatiboa badu ere, hori garatu eta egin egin behar da, komunitarioki.

Horrenbestez, gizaberea lagunbeharra ez ezik lagunkoia da. Horrekin ez da ukatzen borroka eta norgehiagoka ere egon badagoenik. Alabaina, Darwin eta sozialdarwinisten aurka, ez dago zertan printzipio goren eta bakar bihurtu. Horri lotuta, Dawkinsen aurka, kooperazioa ezin da ulertu kulturaren ikasitako printzipio ez-naturala bailitzan ere. Dualismo eta monismo horien aurrean, naturaren eta kulturaren arteko jarraitutasunean pentsatu behar da. Batetik, kooperazioa ere aberetxoaren konstituzio naturalean haragiztatuta dago, eskala gradu ezberdinetan. Bestetik, baina, gizakia ez denez berez jaioa, disposizio natural horretatik abiatuta egin egin behar da.

4.1.3. Hitzuna

Gizabere kooperatiboa izaera hitzunari hertsiki lotuta ulertzen du Azurmendik.

Batetik, hizkuntza ere, bere gainontzeko ezaugarri eta dohain guztiak bezalaxe, aberezkoa da. Lehen atalean azaldu dugun bezala, hizkuntza ere ez da gizakiaren ezaugarri eksklusiboa. Batetik, beste abereek ere badituzte hizkuntzaren molde berezituak, gradu ezberdinetan bada ere. Bestetik, hizkuntzaren garapena gizakidearen keinu, imintzio eta hotsen errepikapenetik abiatu zen. Hori gutxi ez, hankabiko abere erkinaren bizirauteko borrokan egindako ikasketa eta bilakaera prozesuan kokatu behar da hizkuntzaren garapena ere:

lehen gizakia izan den pataritxo mengelarentzat, lurraren gainean bizirauteko bizi-borrokan, indarra baino onuratsuagoa izan da amarrua, eta egia bezain baliotsua

disimulua, gezurra; hots, metafora, simulakroa. Gizaberearen izpirituak mainaz, maltzurkeriaz, arteaz baliatzen ikasi du, eta ikasketa-bilaketa horretan kokatzen da hizkuntzaren sorrera eta izaera. (2007: 90-91)

Bistan denez, ez dago eten absoluturik. Zentzu horretan, hizkuntza ere naturala da eta ez du aberetasunetik askatzen. Abere eta mintzoduna beharrean abere mintzoduna da, abere den neurrian mintzoduna.

Bestetik, gizaberearen izaera taldekoari guztiz lotuta dago. Azurmendik behin eta berriz azpimarratzen duenez, hizkuntza da elkarrekin komunikatu eta partekatzeke joera kooperatibo horren ikur behinena:

Gizakia esentzialki animalia komunikatiboa baita: abere guztien artean bera hiztuna izateak nabarmentzen du hori goitien. Hizkuntza, izan liteke komunikazio tresna ere, baina aurren-aurrenik gure barnearen musika da (sentimenduak, agiantzak), elkarlaguntzaren espresioa eta kooperazio espiritualaren arima. (GKO: 134)

Nola lotzen dira, ordea, izaera taldekoi eta hiztuna?

Hasteko, hizkuntzak sozialtasuna aurreuposatu egiten du. Hizkuntzarik egongo bada, komunikazio eta elkarrizketa egon behar du. Eta hala egongo bada, ezinbestekoak dira komunikazio hori ahalbidetuko duten zenbait exigentzia eta arau sozial:

hizkuntza dago, eta elkarrizketa dago. Beraz, komunikazioa, nolabait: bi subjektu konkretu, elkarrekiko postura eta harreman asmo batean (...) Elkarren onarpenetik hasi eta, jarrera soil horrek, aurretiazko hainbat exigentzia eta arau, logiko ezezik, etiko inplikatzan ditu, horiek bideratzen baitute solaskideek bata-bestearen esanei interpretazio «kooperatibo» bat nola eman, hitzen esanahi mekaniko hutsetik harago, zentzu bat atzemateko (hau da, sortzeko) moduan. (2000b: 13-14)

Hau da, sozialtasunean elkar entzun eta ulertzeko gai garelako gara elkarrekin hitz egiteko gai: “hitz egin ez da elkar *aditzeko* bakarrik egiten, aitzitik eta areago elkar aditzen *delako* baizik” (HEM: 232).

Bestalde, sozialtasuna aurreuposatu ez ezik egin ere egiten du hizkuntzak. Esan dugunez, gizaberea bere burua egin beharrean jaiotzen da eta bere buruaren osaketa besteengan bilatu behar du. Niak bestetasuna du baldintza, zu bat bereiziz, finkatuz eta

ezagutuz soilik baita posible nitasuna zedarritu, ezagutu eta eraikitzea. Zu-ak eta ni-ak elkar interpelatuz egiten dute elkar eta norbera. Hizkuntza, hain zuzen, elkarren osaketarako ubidea da:

Hizkuntzaren funtzioa komunikazioa dela, ez dago dudarik. Baina, haur txikiari so, badirudi, hizkuntzaren aurren-aurreneko betekizuna, zerbait komunikatzea baino lehen, norbaitekin komunikatzea dela, harreman soziala sortzea eta antolatzea; Humboldt-egaz esaterako, ni, hi eraikitzea. Hizkuntzak, gauzen mundua taxutzen duen bezala, giza harremanak eratzen ditu, giza unibertsoa egituratzen du. (HUM: 310)

Hortaz, abstraktuki baino norbaitekin komunikatzen gaitu, ni eta zu arteko tartekak ehunduz. Horri lotuta, artekaritza horren bitartez erlazio sozialak eta giza unibertsoa egituratzen ditu. Hau da, hizkuntzak taldeko egiten gaitu, taldea eginez.

Ni eta zu arteko tartekak eginez, taldea ez ezik gizabanakoak ere egiten ditu. Garaian zenbait marxistek ziotenaren aurka, Azurmendiren ustez hizkuntza ez da bere naturaren gainegituran eraikitako ezaugarri kultural edo supernaturala. Kontrara, natura eta kulturaren arteko jarraitutasunean, gizaberearen gainazpituren guztiz haragiztatutako osagaia da: “hizkuntzak ez dirudi «gainegitura» antzeko ezer (ez eta kulturak ere). Hizkuntza, gure organismoaren eboluzioan, haragi bihurtzen da” (GAH: 152). Adibidez, hizkuntza bidezko komunikazio eta erlazio sozialetan konstituitzen eta osatzen da garuna.

Hortaz, gizakia hizkuntzaren eskutik bizi eta egin da, gorputz eta anima; hizkuntza, berriz, gizabereak egiten du bere biziera sozial eta komunitarioan. Bata eta beste eskutik garatu dira: “Ez dago irudikatzerik, batetik gizakia osoa (bere kontzientzia beteginaz), bestetik hizkuntza, gizakia tantaka asmatzen ari dena. Giza kontzientzia eta hizkuntza bat da. Hizkuntzaren asmatzea, gizakiaren asmatzea da, eta alderantziz” (HUM: 110). Lotura hain estua izanik, gizakiaren ezaugarri eratzaile eta esentzialtzat jotzen du.

Izaera esentzial hori azpimarratu nahian, Aristotelesek subjektuaren bueltan josi zuen definizioa berreskuratzen du behin eta berriz: “zoon politikón kai lógon éjon”. Azurmendiren itzulpenaren arabera, “abere hiritar eta mintzoduna” da gizakia. Zentzu horretan, logosa, razionala bezala baino “solasten dena” edo “dialogatzen duena”

bezala itzultzea proposatzen du: hitza edo hizkuntza daukan aberea da (2000b: 14). Edo, biak uztartuz, hizkuntzarekin arrazoitzen duen aberea: “gizakia abere razionala da, definitzen denean ere, hitzuna da –logos-, ulertu behar da: arrazoitu hizkuntzarekin egiten da” (2013b: 13). Azken batean, gizaberea besteekin solasean bizi den abere komunitarioa da.

Horrenbestez, ezin dira bereizi aberetasuna, taldetasuna eta hizkuntzatasuna. Hiru ezaugarriok elkarren arteko metaketa soila baino elkarrengana hertsiki lotutako aldagaiak dira. Batetik, hizkuntzaren sustraia aberezkoa ezaugarria da eta bere gainazpituren haragiztatzen da. Bestetik, aberezkoa izanik, gizaberearen natura lagunkoi eta lagunbeharrari lotuta dago. Sozialtasuna auresuposatuz eta eginez, gizabereak hizkuntzaren bidez egituratzen ditu mundua eta bere burua.

4.1.4. Morala

Azurmendiren ustez, gizaberearen izaera erkin, lagunbehar, lagunkoiak eta hiztunak izaera morala ere inplikatzeko du.

Hori azaltzeko, beste behin, Darwinetik abiatzen da. Esan dugunez, Darwinen ustez moralean datza gizaki eta beste animalien arteko diferentzia nagusia. Aitzitik, morala ere ez da gizakien ezaugarri eskusiboa, hor ere diferentziak graduzkoak dira. Izan ere, moralaren iturburua bere aberetasunean dago: “Gizakiak aberetik dauka bere morala; bera den aberetxoaren biziera komunitariotik, hankabiko ahul horrek ibili duen eboluzio biologiko eta sozialetik hain zuzen ere” (GKO: 37).

Nola lotzen dira bata eta bestea? Eboluzio biologiko eta sozial horrek gizaberetxoa lagunbehar eta lagunkoia egin du naturaz. Ahula eta erkina den neurrian besteen beharra du. Darwinen ustez, morala, hain zuzen, ahultasun eta behar horretatik eratortzen da: “Hori erabakigarria izan da moralaren jaiotza eta garapenerako; horrexek ekarri baitu banakoaren ahalaren ordez elkartearen kalipua indartzera eta elkartasuna atontzera” (GKO: 36).

Beraz, Darwinentzat gizaki erkinaren aberetasunak komunitario egiten du eta bere izaera komunitario horrek morala inplikatzeko du. Zergatik? Funtsean, biziera komunitario horretan elkarrengandik ikasi, besteen azalean jarri edota elkarren arteko arauak finkatzen ikasi behar izan duelako. Hots, komunitatean elkarrekikotasuna eta morala garatu behar izan duelako:

Abere sozialek, izan ere, elkarri laguntzen diote, elkarrekin bilatzen dute jatena, batak besteari txera egiten diote, arriskuan elkar babesten dute. Norberak besteengandik espero duena berak besteengandik egin behar duela ikasiz, zimentatu da morala. Hori ez baita biziera komunitarioaren arauketa besterik. (*ibid.*: 37)

Ikasketa eta arauketa horren ondorioz eboluzionatu du biologikoki eta sozialki.

Arauak oro ez da berdin, ordea. Darwinen ustez, elkar laguntzen duten tribuek besteak garaitzen dituzte. Hala, hautespen sozial eta naturalean elkar laguntzarako morala hautatzen eta nagusitzen da. Komunitaterik sendoenak dituztenak direnez egoki(tu)enak, morala komunitatearen zerbitzura egokitzen eta funtsatzen da: “Moralaren xedea edo zimendua, batzuek deritzotenaren aurka, ez da egoismoa, ez da atsea edo plazerra ongi jokatzeagatik, ez da gehienaren printzipioa, ezpada komunitatearen zerbitzua, ongi komunaren kontsideroa” (*ibid.*: 36).

Hortaz, Darwinen ustez moralaren jatorria ere aberezkoa da. Abere lagunbehar eta lagunkoia izanik, biziera komunitarioak elkarrekikotasunean elkarrekin ikasi eta arautzera bultzatu du, morala gure naturan sustraituz. Zehazki, komunitatearen zerbitzurako morala hautatuz eta egokituz.

Azurmendi oro har bat dator horrekin. Alabaina, Darwinen planteamenduaren beste zenbait hutsune ere azaltzen ditu. Batetik, morala tribu edo senitartera mugatzen da, hortik kanpo ez dute funtzionatzen arau horiek. Are, arerioarekiko gupida eta moraltasunik ezean berresten da norbere taldeko morala. Bestetik, elkarlaguntza, kooperazioa edota sozialtasuna aitortzen badira ere, bizi-borroka nagusi eta eternalera subordinatzen dira. Zentzu horretan, morala horretarako tresna da: “Bizia hautespen naturalaren legepean dago; morala hautespen naturalaren erreminta da, hots,

«gerraren» zerbitzuan dago” (*ibid.*: 41). Ondorioz, gerraren zerbitzura ulertzen da komunitate eta ongi komunaren eraikuntza eta horri lotutakoak dira balio gorenak.

Intuizio eta hutsune horietatik abiatuta, De Waalen eskutik sakondu egiten du Azurmendik. Azaldu dugunez, Dawkinsen eta beste hainbaten markoan natura amoralia eta krudela da; beraz, moralak antinaturala izan behar du, gerora egiten den irakaspen kultural arrotza. Horren aurrean, De Waalek moralaren naturaltasun eta aberezkotasuna azpimarratzen du. Bere ustez, kultura eta gizartea ez dira mamiaren kanpoko azala. Morala ez da antinaturala; kontrara, naturarekiko segidan garatzen da.

Hori azaltzeko pare bat argudio ematen ditu. Batetik, beste hainbat dohain bezalaxe, morala ere ez da gizakiren eksklusiboa. Enpatia, errukia, injustizia, altruismoa eta gisakoak beste abereetan ere nabari dira: “Emozio horiek abereetan ere hauteman litezke, primateetan nabariak dituzu, gizakiongan unibertsalak dira: sufritzen duenarekiko enpatia, beharrea dagoenari lagundugura, etab.” (*ibid.*: 119). Txinpantze eta bonoboetan, esaterako. Bestetik, aberezkoa izanik, morala ez da gizaki egin ostean garatu dena, baizik eta abere den neurrian jatorritik eta etengabe zeharkatzen duen emozio molde naturala da. Gizakidea gizaki, hain zuzen, horren eskutik egin da: “Ez dago, lehenbizi gizon-emakumea eta gero morala, baizik eta gizon-emakumea dagoen beretik morala dago haren osagarri substantzial gisa, haren aurretik ere badagoelako moralaren funtsa, h. d., emozio moralak” (*ibid.*).

Gizakia emozio moralek funtsatzen eta egiten duten neurrian, ez da gizakiaren arrazoi hotzaren salbuespenezko emaitza logikoa. Kontrara, aiurri enpatiko eta komunitarioa duen aberearen sen natural eta substantziala da. Hala, horretarako joera eta bulkaden bidez adierazten da sen hori:

urak beherantz jotzen duen era berean, gizon-emakumeak ongia egiterantz jotzen du. Haur bat putzura dihoala ikusi eta, zein ez da kupitzen eta korrika sorostera joaten? Morala ez baita arrazoimen kantiarraren emari hotza, bihotzarena baizik. Komunitatearen senarena, elkarrenganako sentimenduarena, kooperazio espirituarena. (*ibid.*)

Hortaz, morala gizaberearen oinarri-oinarrizko bihozkada naturala da.

Azurmendik bere egiten ditu irakaspén horiek. Bere ustez, morala ez da erlijioen asmakizun azpiratzailea, ezta ideologién trikimailu alienatzailea ere. Horiek morala moralkeriaz baliatzen ahalegintzen badira ere, bulkada bera aurretikoa da, naturala: “orokorki gizaberearen eboluzioan aurretikoa eta menpegabekoa” (2013a: 280). Hala ere, natura hutsa denez, hortik ezin da auzia konpondu: “Horrekin morala –balioak!– neurri batean desakralizatzea lortu da akaso. Soluzioa, halere, ez digute biologoek emango; alegia, naturak” (*ibid.*: 281). Izan ere, naturak bultzada moral bat ematen badigu ere, irizpideak, arauak eta garapena kulturalki zehazten dira. Disposiziotik posizio zehaztetara ez dago halabeharrezko hurrenkera mekanikorik³².

Horrenbestez, gizaberearen aberetasunak morala inplikatzén du. Abere lagunbehar eta lagunkoa izanik, biziera komunitarioak elkarrekikotasunean ikasi eta arautzera bultzatu du, eboluzio biologiko eta sozialean zehar morala gure naturan sustraituz. Beraz, morala ez da antinaturala; kontrara, aberearen sen naturalaren ondoriozko joera eta bulkada oinarritzkoa da. Hala ere, hortik ezin da moral jakin bat ondorioztatu. Natura osatugabekoak garenez, morala ere egin egin behar da.

4.1.5. Gizartezale borrokalaria

Lagunbeharra, lagunkoa, kooperatiboa, komunitarioa, hiltuna, morala... gizaberetxoak ez ote du Azurmendik eraitsi nahi zuén gizaki berriaren tankera handiegia? Konstituzioz agresiorako eta borrokarako jaidura baldin badu, nola lotzen da hori bere natura kooperatibo eta komunitarioarekin?

Azurmendik eskutik ulertzen ditu biak. Bere hitzetan, gizaberea gizartezale borrokalaria da: “Abere borrokalaria, hori bai, beste inor ez bezalakoa. Eta une berean gizartezalea da. Soziala” (GBG: 97). Batetik, bere naturatik bertatik hasita, abere borrokalaria da. Abel gorputza den neurrian, jatorritik Kain armatua ere izan da, berezko suarekin. Bestetik, aberetxo erkina den neurrian lagunkoa eta lagunbeharra da. Berez

³² Wilsonék gene kooperatiboaren bueltan egindako gogoetari, hain zuzén, horixe kritikatzén dio Azurmendik: “biologia hutsetik nola justifikatzén da gizakiaren duintasuna esaten duguna? (...) Nola oinarritu biologiatik balioak? Arauak?” (GKO: 105). Bere ustez, biologia ustez kooperatibotik morala arautzea ez da zilegi.

jaiotzen ez denez, jaio eta egin egin behar dute, komunitatean. Hala, ez dago bakarka bizitzerik, sozialtasunean soilik bizi daiteke.

Beraz, gizartezalea eta borrokalaria da. Ezaugarriok, baina, ez dira gehigarriak. Bata eta bestea baino biak batera da, une berean: “Elkarren moduak bezala dira biok. Gizona borrokalari gizartezalea dela, esan liteke. Edota, bestela, gizonaren gizartezale izateko modua borrokariarena dela. Biok beti elkarrekin” (*ibid.*: 97-98). Nola uztartzen ditu bi dimentsio horiek?

Azurmendik azaltzen duenez, gizartean bizitzeak ez du esan nahi elkarrekiko kooperazio onbera, horizontal eta harmoniatsuan aritzen denik. Bere iritziz, gizakia abere soziala bainoago politikoa da. Hau da, saldokoa baino hirikoa edo polisekoa da: “gizon-emakumeak berak kulturalki eta razionalki burutzen dituen «gizarte»etakoak, elkarbizitza horrek eskatzen dituen balio sistema, printzipio, lege, harreman arau eta jendetasun forma guztiekin” (2000b: 14). Polisekoa izanik, “kooperazio sistema konplexu razional” (*ibid.*) horiek arau moral eta politikoek egituratuta daude. Ondorioz, gizartean bizitzeak ordena, arau, hierarkia eta erakunde jakinetan bizitea inplikatzeko du:

Gizarteak gizonen arteko elkar bizitzaren antolamendu bat esan nahi du. Beraz, «kultura» bat. Ordenamendu bat. Ordenamendu horretan eginkizunak banatuta daude, bakoitzak bere zeregin jakina dauka. Hierarkia jakin bat dago, bakoitzak bere lekua eta maila du: zein gorago, zein beherago. Zein morroi, zein nagusi. Gizartea sekula ez da gizaki pila kaotiko bat, baina erakunde bat. (GBG: 99)

Zentzu horretan, ez dago lehen gizarte baketsu, gozo eta komunistarik. Gizarteak ordenamendua galdegiten du eta ordena oro, besteak beste, agresio eta borrokaren bidez taxutzen da: “Agresioak, inguratzen gaituen mundu nahasia, taxutzen du eta eratzen (...). Munduari ordena ezartzen dio. Alegia, kulturarik izateko behar-beharrezkoa den ordenamentua” (*ibid.*: 236). Hortaz, gizarte eta kultura oro borrokan antolatzen da.

Gizaberea gizartezalea izanik, norbanakoak ere ordenamendu hierarkiko horrekiko dialogo kritikoan eraikitzen dira. Esan dugunez, gizagaia ingurura egokituz eta inguruarekiko elkarriketa etengabe jaiotzen eta konstituitzen da. Ez nondik eta ez

norako jaiotzen denez, garapenerako irizpide eta muga jakinak behar ditu. Hots, aginduak, debekuak... finean, ordena bat:

haur osatugabeak ere, osatuko bada, beharrezkoa du ordenamenduren batean parte hartzea. Zorakeria da, arras «bere erara» desarroila (omen) dadin, haurra «hutsean» bezala hazi nahi izatea. Araurik ezarri gabe, etc. «Errepresiorik» batere gabe. Ordenamendu tiraniko hertsu eta itogarri batean hazi nahi izatea bezain itxuragabe, noski. (*ibid.*)

Ordenurik gabe ezingo luke nortasun edo ordenu propiorik eraiki. Ez denez berez jaioa, ez luke jaiotze eta egiterik, ezta nondik nora jotzeko inolako argibiderik ere. Inguruaren menara, ez luke inolako heldulekurik izango bere nortasuna baieztatzeko. Beraz, alde aurretiko ordena hierarkikoa ezinbestekoa da ordenamendu propioa eraikitzeko.

Alabaina, ez da aski. Izan ere, borroka eta agresiorik gabe mundura egokitu beharrene bere hankapean geratuko litzateke. Hori kontuan izanik, ordenamendua ez ezik, ezinbestekoa da borroka ere: “egokitzea adaptatzea da. Eta munduari aktiboki egokitzeko, esku eta itxura hartzeko, eta han gure lekua finkatzeko, agresioa nahitaezkoa dugu. Bestela munduaren «azpian» geldituko ginatke” (*ibid.*: 237). Egokitzea, beraz, ez da objektu pasibo gisa amore eman eta hartaratzeko. Gorpu edo makina pasibo bat beharrene organismo bizi bat denez, gizabere aktiboki egokitzen da, borrokatuz eta ingurua bera egokiaraziz.

Egokitze ariketa aktibo hori egin ahal izateko, berriz, ez du edozein ordenak balio. Izan ere, ordenu absolutura egokitzeak azpiratzea esan nahiko luke. Hori ekiditeko, ordenu hori malgua izan beharko da:

gizonaren adaptazioan, bakoitza ez zaio inguruneari makurtzen, hura aldatuz norberari egokitzen baizik. Horregatik, haurrari (berdintsu geroago gizonari) ordenu aldakor, flexible bat eskaini behar zaio. Baina ordenuren bat beti: aginduz eta debekuz, hauek absolutuak izan gabe. (*ibid.*)

Beraz, halaxe eraikitzen eta egokitzen da nortasun propioa: borrokaren eta agresioaren bidez taxututako ordena malgu batean aktiboki parte hartuz eta borrokatuz. Gizartezalea borrokan izanez, alegia.

Behin bi dimentsioak uztartuta, gizartezale eta borrokalari kontzeptuei kutsu moralista kentzen die Azurmendik. Batetik, soziala eta kooperatiboa izateak ez du esan nahi elkarbizitza harmoniatsuan aritzen denik: “ez diot hitz honi [soziala] zabalero gehiegirik ematen, eta batzuetan izan duen kutsu «humanista» antropofilorik gabe hartzen dut” (*ibid.*: 97). Soziala dela esateak ez du esan nahi gizartea maite duenik, ezta gatazkarik ez dagoenik ere, baizik eta nahi ala nahi ez gizartean bizi dela: “Bizi, *de facto* gizartean bizitzeak, ez du, gizartea «maite» duenik, esan nahi. Elkartasunean bizi dela, esan nahi dut soilki. Eta bakardadean ezaindu egiten dela, komunikazio gabe. Sentidu izpiritualean eta materialean ezaintzen da” (*ibid.*). Beraz, soziala da, gogo eta gorputzez besteekin eta besteei eskerrak jaiotzen eta egiten den neurrian.

Bestetik, agresioak ez du zertan txarra izan. Azaldu dugunez, agresioa eta borroka ezinbesteko baldintza da gizakiarentzat, nola ordenu erlatiboaren ezarpenean, hala horren egokitzapen aktiboan. Gauzak horrela, gizaberearen nortasuna bere osoan zeharkatzen du: “ez dago ahazterik, samurtasunaren eta maitazarrearen parte bat ere agresioa dela. Berdin, nortasunera iristeko ezinbestekoa den jolasaren parte bat ere. Agresioa, forma batean ala bestean, nonahi nabari da” (*ibid.*: 236).

Hortik abiatuta, on eta txar kategorietan oinarritutako eskema manikeo eta moralistak baztertu egiten ditu. Kooperazioa, agresioa, hierarkia sozialak eta abar, onak edo txarrak dira eta izan daitezke: “Edo, hobeki, bai on eta bai txar. Anbibalenteak dira” (*ibid.*: 235). Ongaitzak: onenean ere erdi-txar, txarrean ere erdi-on.

Horrenbestez, gizabere lagunbehar eta lagunkoa ez da “gizon berri” berria. Gizartezale borrokalaria da. Batetik, gizapizti borrokalari amorratua da. Bestetik, gizartezalea da, *de facto* kooperazio sistema konplexuetan bizi den abere politikoa. Bata eta bestea baino, bata den neurrian da bestea: gizartezale izateko modua borrokalaria duen aberea da, borrokan finkatzen baitu bere antolaketa soziala eta nortasun propioa. Hala izanik, gizartezale eta borrokalari izateari kutsu moralista kentzen die: onak edo txarrak beharrean ongaitzak dira.

4.1.6. Ondorioak: gizabere nahastu eta ongaitza, eginean

Beraz, hasierako galderara itzuliz, zer da gizakia? Joera ezberdinen arteko tenka horretan gizaberea nola birdefinitu dezakegu?

Orain arte ikusi dugunez, kultura ez da naturaren kontrakoa. Gizaberearen natura kulturala den bezalaxe, bere kultura naturala da. Ez dago beste abereekiko eksklusibotasunik, ezta eten erradikalik ere. Natura eta kultura arteko jarraitutasunean, jaidura lagunbehar, lagunkoi, hitzun eta morala bere konstituzio naturalean bertan haragiztatuta daude, eskala eta gradu ezberdinetan.

Hortik ezin da behin betiko ondorio kulturalik atera, ordea. Disposizio naturaletik posizio kulturaletara ez dago erabateko determinaziorik. Izan ere, naturaz kulturalki osatu beharrekoa denez, kulturalki burutzen, haragiztatzen eta zehazten da gainazpitura natural hori:

Berdin moralarekin, erlijioarekin (mitoekin eta dogmekin), soziasun edo politikarekin, eta zientziarekin berarekin. Gauza bat da horien guztien erro naturalak, eta beste bat garapen kulturala. Gizakia ez da automata biologikoa. Norma moralak gizartearen eta historiaren ekarpenak dira: kulturalak, ez naturalak (soil), erlatiboak hortaz. (2013a: 281)

Tentsio horretan, sustraiduna eta naturala da, baina historikoa eta irekia. Natura(l) hutsa, baina natura hutsekoa.

Hortik abiatuta, hiru ondorio atera ditzakegu. Lehenik eta behin, gizaberea abere konplexu eta anizkoitza da: teorikoa, premiatsua, jolastia, ameslaria, anbiziotsua, gaiztoa... Barne nahasteria eta kontraesanetan murgilduta, joera ezberdinen korapilo gatazkatsua:

denok izaten gara pixka bat sentimentalak eta razionalistak, erdi kartesiano eta erdi erromantiko, bakarzaleak eta lagunzaleak, onberak eta krudelak, etab. Barruna badugu nahasteria bihurri bat, gehienetan ezinezkoa bait da inorengatik «hori horrelakoxea da» beste gabe esatea, berehalaxe oharren bat egin behar gabe zentzu kontrarioan. Hori bai eta horren kontrarioa ere bai, izan ohi gara denok pixka bat. (GBG: 87-88)

Zentzu horretan, “azken arrazoi” aldebakarreko eta unibertsala topatu nahi duen monismo oro baztertu egiten du Azurmendik:

Giza miseria guzti-guztien azken arrazoi bat bakarra bilatzen badugu, ia segurua da, edo mitoan amaituko dugula (jatorrizko bekatua, Pandoraren kutxa), edo metafisikan (Spinoza edo Schopenhauerren gisara), edo ikusalde (biologiko, moral, psikologiko, soziologiko...) guztien nahaste-borrastean, halako baten emaitzari geuk metafora zientifikoa deitu gura badiogu ere. (...) Azken kausa dakienak, beste guztiaren zentzua bere gogara manipula lezake. (GKO: 92)

Horren aurrean, “nahasteari nahaste izaten uztea” (*ibid.*) proposatzen du, diziplina arteko behaketa eta dialogoaren bidez aztertuz. Hasierarako aldarrira itzuliz, gizaberetxoari den bezala izaten utzi eta onartzea da irtenbidea, bere bertute eta miseriekin.

Alabaina, bigarren ondorio gisa, ez dago gizaberea “den bezala” zer den alde zuretik zehazterik, ezta epaitzerik ere. Nahaste horretan gizaberea anbigua eta ongaitza da. Morala izateak ez du esan nahi onbera denik eta gizartezalea izateak ez du esan nahi kooperazio horizontal eta harmoniatsuan aritzen denik. Kooperazioa bezala agresioa ezaugarri eratzailleak ditu eta eskutik garatzen dira, gizartezale izateko modua borrokalaria baitu. Onenean erdi-on eta txarrean erdi-gaizto, ez da naturalki ona edo txarra, baizik eta ongaitza: “aingeru bat ez da. Eta piztia bat ere agian ez bada, ez ote da izango, aingeruaren eta piztiaren arteko animaliatxoa?” (GBG: 60). Halaxe uste du Azurmendik: “izaki ongaizto nahastuak gara” (2016d).

Hirugarrenik, osatugabea eta anbigua den neurrian askea da. Bidean besteek jaioa, naturak ez dio aparteko argibiderik ematen. Ondorioz, bere existentzia eta burua berak egin behar du, etengabeko asmakuntza prozesuan:

Gizakia da biologikoki abere bat Naturaren ordenatik hautsia bezala: galduta dagoena, bere habitat jakina ez daukana, instintoek esaten ez diotena zer egin, «libre» dena, biologikoki espirituala hortaz; babesik gabe sortu dena, bere existentzia osoa berak asmatu beharra duena eta existentzia hori asmatzen bizi guztia eman beharko duena. (AEG: 149-150)

Hortaz, gizaberea gizartezale borrokalari nahastu eta ongaitza da, eginean egiten dena.

4.2. Egin egiten da: erlatibotasun erlatiboa

Nola egiten da, ordea? Definizio horrek galdera ugari pizten ditu: zer inplikatzan du “askatasuna duen abere” bukatugabea izateak? Nola eraikitzen eta egiten du bere burua anbiguotasun eta indeterminazioaren gainean? Finean, zer esan nahi du “libre” izateak? Kakotx horiek iradokitzen dutenez, ez da hain agerikoa:

Azken galdera da, gizon-emakumea nola kokatzen dugun naturan. (...) determinismoa egia izatekotan, inork ez luke egiteko egintza baten gogoeta eta deliberorik egingo, edo behintzat ez litzateke zentzuzkoa izango egitea. Indeterminismo edo libertarismoa, batzuek mekanika kuantikoan oinarrituz defendatu dutenak, ez du leku hobean uzten gizon-emakumearen askatasuna: nire egintzak hazare hutsez ene pertsonan gertaturiko gertariak badira, horiek egintzak ezin esan daitezke nireak (...) hots, gizakia erloju bezala ez baldin bazegoen ongi pentsatuta, erruleta bezala pentsatua ozta dago hobeto. Zer abere –natura– da gizabere hori? (2007: 85)

Aberearen erabateko determinazio (erloju) edo indeterminazioaren (erruleta) arteko itsasoan nabigatzeko, Azurmendik erlatibotasun erlatiboan ulertzen du gizakia, nola bere dimentsio naturala, hala komunitarioa. Zer esan nahi du horrekin? Natura anbiguo horretatik abiatuta, zer, nor, nork, nola, norantz, non... egiten da kulturalki? Nola uztartzen dira komunitateak ezarritako ordenamendua eta askatasunaren eraikuntza? *Komunitarioa* ataleko lehen erdian bere izaera kulturalaren sustrai naturalak aztertu ostean, bigarrenean sustrai horietatik abiatuta egiten duen eraikuntza kulturala azalduko dugu.

4.2.1. Hizkuntza, askatasunaren espazioa

Abere hiztun komunitarioa izaki, inguruarekiko egite hori hizkuntzan egiten da. Hau da, hizkuntzak eskainitako markoan arrazoitzen, ikusten, bizitzen eta pentsatzen du

mundua: “teoria baten barruan gisakotzen da errealitatea. Hein honetan giza pentsamenduaren teoria funtsen-funtseneko hizkuntza da: mundua hizkuntzaren markoetan ematen da, baita hizkuntza bera ere” (2007: 101). Alabaina, zer esan nahi du hizkuntzan pentsatu, bizi eta egiteak?

Hasteko, marko horrek zer den zer azaltzen du. Edo bestela esanda, edozer dena zer(bait) egiten du, zer adigarria bilakatuz: “gauzak, pentsamenduaren orobatean eta unibertso edo hedaduraren orobatean, hizkuntzaren hasten dira hasi bera-bera izaten (kontzeptuarekin), arruntasunetik bereiz” (HUM: 234). Errealitate kaotikoa, beraz, hizkuntzak eskainitako hezurduraren bidez xehatzen, bereizten eta zertzen da. Hala, horren bidez egituratzen dugu pentsamendua ere.

Marko hori, baina, ez da zer den zer azaltzen duen kategoria multzo soil bat. Hitz, hiztegi edo gramatikaz harago, zer(bait) zertu eta zentzuz hornitzen duen osotasun edo sarea da hizkuntza: “Hizkuntza bat, egitura bat eta gramatika bat izango da, baina batez ere mundu bat da, bere osoan hartuta” (*ibid.*: 311). Mundu hori, baieztapen denotatiboek ez ezik, hizkuntzaren baitan eta bidez garatutako sentimen, oroitzapen, iradokizun eta irudipenek ere osatzen dute: soinuak, ipuinak, irudiak, sentipenak, aurreiritziak... Finean, mundua, kategorizatuta ez ezik, koloreztatua eta musikatua eskaintzen du hizkuntzak.

Abere gizartezalea izanik, sentipen, oroitzapen eta aurreiritzi horiek harreman, inguru eta giro jakin batean birsortzen eta zabaltzen dira. Hizkuntza aberearen izaera komunitarioaren adierazpidea den neurrian, hizkuntza bera ere komunitatean ulertu behar da: “Hizkuntza bat jende modu inguru bat da, harreman eta tratu modu, sentimendu mundu, unibertso bat” (*ibid.*: 212). Harreman sozialen ubide eta egituratzailea izanik, hizkuntzaren bidez komunitate, kultura eta historia batean txertatzen da gizaberea, erlazio eta biziera jakinen arabera. Zentzu horretan, hizkuntzaz baino hizkuntza komunitateez hitz egiten du Azurmendik.

Hizkuntza komunitate bakoitzak, bestalde, unibertso edo mundu ikuskera propio batean txertatzen gaitu. Izan ere, hizkuntza komunitate guztiek ez dituzte betaurreko berdinak eskaintzen, ezta harreman, aurreiritzi, iradokizun eta sentimendu berdinak ere. Hala, hizkuntza komunitate bakoitzak mundu-ikuskera ezberdina garatzen du:

Hizkuntzak munduari bere ordena eta bere logika ezartzen dizkio. (...) Mundua, zer ere den bera, hizkuntzaren barruan da. Eta horregatik bakarrik izan daiteke eta da diferentea gizakiaren kasuan banako bakoitzarentzat (bakoitzari modu diferentean soinu egiten dio hitz bakoitzean hizkuntza osoaren hondo hark, hots, munduak), eta da diferentea hizkuntza komunitate bakoitzarentzat, hizkuntza bakoitzak bestela egiten duelako –hitzak edo zer selekzionatu bakanak baino gehiago– erlazioen sare osoa, ahaidetasun, oposizio, barne eta azpibilketen sistema. (*ibid.*: 235)

Hortaz, hizkuntza bakoitzak garatutako ipuin, etimologia, irudi, asoziazio, aurreiritzi, balioespen edota forma horiekin hitz egiten, sentitzen, ikusten eta pentsatzen dugu.

Beraz, lehen ondorio gisa, hizkuntza gizabere hiztun komunitarioaren ezaugarri esentziala da. Abere gizartezalea izanik, hizkuntzan bizi da eta hizkuntzan zertzen du bere burua, mundua eta pentsamendua. Esan nahi baita, harreman, inguru, giro edota musika jakin batean bizi eta munduratzen da, erlazio eta biziera sozialen unibertso oso batean. Hizkuntza konkretuetan bizi garenez, unibertso propio eta berezitetan.

Alabaina, ezaugarri esentziala izanagatik, ez da esentzia bat³³. Munduratzeko markoa izateak ez du esan nahi hizkuntzak pentsamendua hertsiki determinatzen duen kaiola oso, osatu eta itxia denik. Kontrara, Azurmendiren ustez hizkuntzak berak ahalbidetzen digu askatasuna eta irekitasuna.

Zergatik? Ingurune eta determinazio biologikoaz harago distantzia hartu eta galdetzeko aukera eskaintzen duelako. Horretarako, giltzarria da hizkuntzan denbora asmatu izana. Izan ere, denboraren eskutik eternitatean etenak eta mugimendua sortzen dira: iragana, oraina, etorkizuna... Jada ez dago orainaren presentzia infiniturik. Infinitua arrakalatuta eta zatikatuta, orainaren zama itogarritik askatu eta errealitateari perspektiba batetik so egiteko ikus-puntua eskaintzen du. Hala, jada ezarrita dagoen

³³ “Esentzia” eta “esentzial” hitz jokoak Azurmendik Arregirekin egiten duen elkarrizketa kritikotik hartu dugu (1996a). Arregik euskalduntasunaz ari zela, honela zioen: “kondizionamentu bat dela ikusiko dugu eta ez esentzia bat. Kondizionamentu hori neretzat esentziala izango da (!), hortik bakarrik has dezaketalako nere egitekoa, gizontzea, gizonagotzea, betetzen” ([Arregi] *ibid.*: 398]). Beraz, ez da “esentzia” bat, kondizionamenduaren ordaina delako; alabaina “esentziala” da, subjektu izateko abiapuntua delako.

errealitate horrekiko distantzia hartu eta galdetzeko zein auzitan jartzeko aukera eskaintzen du hizkuntzak:

gizakiak ezer esan eta hitz egin, galdegilea delako egiten du; eta abereak ez, galdetu ezin duelako. Galdetzea emanikoa auzikatzea da, kuestionatzea; eta auzikatu, emanikoz – datuaz– haraindi bilaketan duenak, egiten du. (...) Baina auzikatu eta itaundu ahal izateko, emanikoaren begiz-begi aldea, distantzia hartu beharra dago. (2007: 89)

Iskin eginez, galdetuz, fikzionatuz, auzitan jarriz, denboran antolatuz... gizakia hitzaren bidez mundu organikotik askatzen da, emanikoarekiko distantzia hartuz eta galderak sortuz: zer da zer(bait)? Zergatik? Zergatik dago zer(bait) eta ez ezer ez?

Edozein «zer da?» galderak, emanikoa gainditzen du («zer da arbola hori?») izatearen espazio zabalago batera zabalduz; eta are gehiago «zergatik da» gisako galderek («zergatik bizi gara, hiltzen gara?»). Hala munduari eta geure buruari urrunduak, galdera bera galdetukatuko dugu gero: Zein zentzu dauka, «zergatik bizi naizen galdetzeak?». Eta mundua dena galderaren peko itzulia daukagu, hizkuntza bera ere bai: «zer da hizkuntza?» (*ibid.*)

Beraz, hizkuntzak mundu osoa egituratu ez ezik ireki ere egiten du. Behin distantzia hartuta, mundua edo “erreal” den bezala onartzeari uko egin eta munduak eta norbera bestela egiteko aukera zabaltzen du. Zentzu horretan, hizkuntza bakoitza askatasunaren espazio propioa da:

Legeen peko natur baso zarratuan hizkuntza da askatasunaren tipilunea garbitzen duena (...). Hizkuntzak posibilitatzen du giza askatasuna: hizkuntza bakoitzak bere modura, bere askatasun modua. Hizkuntza bakoitza askatasunaren espazio diferente bat da, askatasun diferente baten espazioa. (*ibid.*: 100)

Posibilitate horiek irekitzen eta egituratzen dizkigun neurrian, hizkuntza bakoitza determinismoaren ukoa da, mundua bestela izan daitekeenaren baieztapen berezitua. Mundura irekitzen gaitu, baina mundua bera ireki eginez.

Mundu hori, horrela, dinamikoa eta aldakorra da. Izan ere, hizkuntza, osotasuna izanagatik, bizia da. Ez da gramatika edo hiztegi hila. Kontrara, hizkuntzaren mundu-ikuskerak, hizkuntzan bertan egonean baino, hiztunen hizketa eta hitz egitean islatzen da.

Izpirituaren ariketa libre eta sortzailea denez, munduaren ikuskera eta ikus-puntua ez da esentzia aldaezin bat. Alderantziz, erabat aldakorra da, esperientzia eta elkarrizketa bakoitzean (bir)sortu eta eraldatzen baita:

ezer badago aldakorrik, hitzen eta hizkuntzaren mundu-ikuskerak da hori: esperientzia kolektibo nahiz indibidual bakoitzean aldatuz doa. (...) Eta solas oro, elkarrizketa oro gizon-emakumeen artean, besterik ez da, mundu-ikuskerak aldarazten elkar aritzea baino. Hizkuntza elkarrizketan beti berriro birsortzen ari da; eta berriro aldatzen ari da hizkuntzaren mundu-ikuskerak hiztunen arteko dialogoan etengabe. (HUM: 240)

Etengabeko birsorkuntzan, batetik, iraganera lotzen duen katearen azpian dago eta belaunaldiz belaunaldi jositako memoria islatzen du (bir-); bestetik, katearen gainean dago, bizi eta sortzaile, katea biziberritu eta antzaldatzeko prest (-sortu)³⁴. Tentsio horretan, hizkuntza bakoitza bat eta askotarikoa da bere baitan.

Gainera, birsorkuntza hori anbigua da. Izan ere, hiztunen arteko dialogoan esalearen eta entzulearen irudia ez dira guztiz bat etortzen eta elkar ulertu ezinak ugari izaten dira: “entzun-erantzulearen irudia (kontzeptua) bere edukian inoiz ezin baita osoki esalearen berdin-berdina izan, eta alderantziz (...) elkarrizketaren bidez elkar bilatu, hurbildu, osatu egin beharko dute behin eta berriro elkar ulertzeko” (HUM: 84). Hor, baina, ez dago sintesi erabatekorik. Hizkuntzak esan adina isildu eta ezkutatu egiten duenez, errealitatearen eraikuntza horretan, egiak ez ezik gezurrak eta fikzioa ere eraikitzen dira: “kontua da hizkuntza erabili ahala irrealerako, ekibokorako, ilusiorako, jolaserako, fikziorako, hori gizakiak duen tresnarik baliagarriena bilakatu dela askogatik ere” (2007: 102). Hala, nahasteak, anbigutasunak, elkar ulertu ezinak edota gezurrak blaituta, dialogoaren emaitza ezin da ziurra izan.

Ziurgabetasunak gainezkatuta, hizkuntzak eskainitako markoa osatugabea izango da ezinbestean. Zentzu horretan, mundu ikuskera eta ikusketa bereizten ditu. Hizkuntzak, zer(bait) kokatu, erlazioan jarri, sailkatu eta zertu egiten du, baina ez du zer(bait) hori zer den argitzen: “hizkuntzak esaten digu mundua (hizkuntza munduaren irudikapena), baina hizkuntzak –perpausak– esaten diguna da, munduan zerbait nola dagoen kokatua,

³⁴ Sortze horretan hizkuntza ezberdinek elkar blaitu eta elikatzen dute.

erlazionatua, klasifikatua, hots, ezer nola zerbait den, ez zer den” (HUM: 371). Zer den zer(bait) azaltzen du, baina ez zer(bait) zer den. Beraz, hizkuntzak gauzak nola ikusi (gauzen izatea, perspektiba, ikuspegia) eskaintzen du, baina ikusi, ulertu eta interpretatu norberak egin behar du³⁵.

Hortaz, bigarren ondorio gisa, hizkuntza bakoitza unibertso oso eta propioa izateak ez du esan nahi hizkuntza bakoitza esentzia edo kaiola itxi bat denik. Unibertso sortzaile, ireki, anbiguo eta osatugabea den neurrian, hizkuntzak askatasunaren espazio biziak dira, distantzia hartu, galdetu eta mundua propioak (bir)sortzeko aukera eskaintzen dutenak.

Beraz, hizkuntza esentziala da, baina ez da esentzia bat. Hori kontuan izanik, hor non kokatzen da gizaberea? Zein da hizkuntzaren eta subjektuaren arteko erlazioa?

Batetik, esentziala izanik, errealitatea ez ezik, bere burua ere hizkuntzan egiten du gizabereak. Esan dugunez, mundutik eta zu-tik distantzia hartuz da posible ni-a baieztatzea. Izan ere, hura edo zu bat bereiziz, finkatuz eta ezagutuz soilik da posible nitasuna zedarritu, ezagutu eta eraikitzea. Nola hartzen dugu distantzia hori? Hizkuntzaren bidez, hori baita hura, zu eta ni arteko tarteak eta arteak egituratzen dituen askatasunaren espazioa. Ondorioz, hizkuntzaren bidez eta hizkuntzan egiten dugu gure burua ere:

hizkuntza dut, ez naiz hizkuntza. Eta, hala ere, «ez naiz hizkuntza» naizen horixe bera, hizkuntzaren bidez erdietsia dut/naiz. Ezin naiz munduan munduari distantziatua baino izan; neu izan ere neure buruari distantziatua baizik ezin naiz izan. Eta dena, hura zer den bezala neu zer naizen, hizkuntzan «sortzen» dut/zait. (2007: 89-90)

Beraz, hizkuntzaren bidez erdietsitako distantzian, hizkuntzaren bidez egiten eta haragizatzen naiz, literalki. Hizkuntzak askatzen eta egiten gaitu.

³⁵ Hori kontuan izanik, behin eta berriz azpimarratzen du ez dela tesi politikoa edo ideologikoa, antropologikoa baizik: “Hizkuntzaren mundu-ikuskeraren tesia ez da politikoa. Eta ez da metafisikoa ere” (HUM: 214). Aurrerago: “gutxien-gutxiena zilegi, mundu-ikuskeraren doktrinaren aprobetxamendu politikoa egin nahi izatea genuke. Nola ez den behintzat politika orok hizkuntza orori zor dion begirunea ondorioztatzeko” (HUM: 240).

Distantzia askatzaile hori, baina, hizkuntzaren markoan haragiztatzen eta finkatzen da. Dena (hizkuntza ez naizena barne) hizkuntzan sortzen dut eta zait, norbera barne. Beraz, hizkuntzak modulatu eta otzandu egiten du subjektua. Mundua edo ikusgaia berak ezarritako sailkapen eta ikuskeraren arabera egituratzen dio. Pentsamendua ez ezik, bere nortasuna ere hizkuntza zehatz horretan sedimentatuta dauden ikus-puntu eta kontsentsu kolektiboan osatzera behartzen du:

Neuk pentsatzen dut, pentsatu, baina heredatu dudan pentsamendu baten barruan bakarrik pentsatu ahal dut: nire gogoetan ezin du ezertan zerotik hasi. Neuk hitz egiten dut, baina eman zaidan hizkuntza batean. Beti, eman zaidanaren barruan naiz eta dihardut... (AEG: 379)

Beraz, bera zer(bait) bilakatu eta zer den adierazteko, berak aukeratu ez duen unibertso eta musika batean nabigatu behar du, esan gabe doazen hamaika interes, gain ulertze eta auresuposizioekin.

Determinazioek ez dute zertan deterministak izan, ordea. Izan ere, begirada determinatzeak ez du esan nahi behin betiko ikusketa estankoa ezartzen zaionik. Kontrara, hizkuntza askatasunaren espazio ireki, bizi eta osatugabea denez, begirada propio bat eraikitzeke aurrebaldintza da:

Hizkuntzak pentsamendua «determinatzen» duela, lotu eta mugatu egiten gaituela ulertzen da beti. Izan ere, nolabait hala da, baina ezer ikusteko begiak ere «determinatua» egon beharra duelako adieran; h. h., begiak ez du ikusten direkzioen batean «determinaturik» begiratzen ez badu, eta berdin hizkuntzak. (2013a: 283)

Beraz, horratx korapiloa: hizkuntzak mundua egituraturik eta norabide jakinean eskaintzen digu, baina egitura ireki bezala, hortik bestelako munduetara irekitzeko aukera irekiz. Muga eta askatasunaren arteko tenkan, ikusteko puntu eta norabide bat determinatu eta mugatzean ikusteko ahalbidetu egiten gaitu: “Mugatuz, ez gaitu gure munduan ixten, baizik mundua egitura ireki batean egituraturik emanetz, handik mundu infinitoetara iragateko posibilitateak zabaltzen ditu. Eta beste posibilitaterik ez dugu horretarako hizkuntza baino” (*ibid.*). Determinazio ahalbidetzailea da, beraz, ikus-puntu bat finkatuz eta bideratuz ahalduntzen duena. Talaia eta ahal horretatik abiatuta, norberak ikusi behar du.

Ikus-puntu horrek, gainera, puntua bera zalantzan jartzeko aukera eskaintzen dio. Hizkuntza bizia denez eta ezin ulertuak, anbiguotasuna eta polisemia ezaugarri eratzailak direnez, bere esanahia ezin du behin betiko finkatu. Hortaz, hizkuntzak eskainitako ikuspuntu eta ikuskera bera gardena eta finkoa beharrezko dinamikoa eta aurreikusezina da: “hizkuntzan (dialogoan) bizi garelarik, mugimendu aurreikusezin batean bizi gara uneoro. Beraz, ez dago hautabeharrik, hizkuntza den ala askatasuna, gizakiaren bereizgarria: biek bat egiten dute” (2007: 101). Zentzu horretan, hizkuntzak, mundua ez ezik, bere burua ere fikzionatzen du, hizketan horren bueltan galdetzeko eta bestela birsortzeko askatasuna eskainiz.

Horrenbestez, hizkuntza eta gizakiaren arteko erlazioa ez dago oposizioan edo aldebakartasunez zertan pentsatu. Hizkuntzak egiten gaituela esatean ez da ulertu behar era aldebakarrekoan egiten gaituenik. Martin Heideggerren ildotik, gizakia hizkuntzaren jabetza ez ezik jabea ere bada: “ez gauzka naturak (eboluzioak), hizkuntzak baino –ez derrigor hizkuntza batek bakarrik. Eta hizkuntzak gauzkalakoan esan gura du, geuk «gauzkagula»: geuk egiten dugun hizkuntzak gauzka” (*ibid.*: 100). Beraz, guk aukeratu gabeko mundu/espazioan eta askatasun moduan bada ere, gu gauzkana guk geuk egiten dugu hein batean. Guk geuk gauzkagu. Hala izanik, Azurmendik honela birformulatzen du “hizkuntzak egiten gaitu” esaldia: “hiztunak, hizkuntza egitean (hitz egitean), bere burua egiten du” (1987b: 135). Hizkuntzan egiten dugu gure burua, baina hizkuntza egiten dugun neurrian. Ondorioz, gure burua, mundua eta hizkuntza eskutik egiten dira.

4.2.2. Zer egin? Morala

Esan dugunez, hizkuntza mundu osoa ireki eta galderaren peko bihurtzen du, bere burua barne. Tartean, moralaren galdera pizten digu: zer egin eta zer ez? Ze balioren arabera? Nola egiten da morala erlatibotasun erlatiboan?

Azurmendik azpimarratzen duenez, ez dago alde aurretiko irizpide absoluturik: Moisesen Dekalogoan jada inork gutxik sinisten du; sentimendu edo sen moralak ere ez dira printzipio fidagarriak, hortik ezin baita argudiaketa publikoa oinarritu; etika formalki

funtsatzeko saiakerak hankamotzak dira, giza esperientzia ez baita logika formala bezain laua... Bestalde, gizakiak aldarrikatutako printzipio arranditsuak ere uste baino hauskorragoak dira. “Bizitza sakratua da” delako printzipioak, esaterako, ez dirudi oso sakratua denik. Hori ez-erlatibo deklaratzeari nahiko erlatiboa da. Mendebaldeko kasuan, zehazki, ez da egia, gizartearen eskubideak bizitza indibidualaren gainetik suposatuz eraiki baita gizarte osoa. Azkenik, giza eskubide unibertsalak ere ez dira oso unibertsalak. Paperean ia unibertsalak izanagatik, unibertsala, izan, horien urraketa sistematikoa da.

Hortik bi ondorio ateratzen ditu Azurmendik. Batetik, egiteke dagoen neurrian, gizakiak ez du jaiotzeko printzipio moral absoluturik. Gizakia ez da erlojua eta printzipioz libre da, baita gizapizti gisa okerra egiteko ere: “Gizaberea libre izateak esan gura du edozein piztakeriatatik ez dagoela salbu. Ikusi dugu eta ikusten ari gara” (2016b: 61). Bestetik, libre izanik, printzipio jakinak absolutu eta baldintzagabetzat deklaratzeari ez du ezer segurtatzen. Horren lekuko, badaude paperean absolutu deklaraturako balioak batere baliozkotasunik ez dutenak baldintza jakinetan. Askotan, paradoxikoki, balio(zkotasun) historiko eskasa dutenean aldarrikatu nahi izaten dira balio absolutu ahistoriko bezala.

Erlatibista izaki, Azurmendik bestelako abiapuntua proposatzen du. Bere ustez, printzipio moral absoluturik gabe, balioen baliotasuna baldintzatua da: “Balioak balio dira, baina ez absolutuak; balio baten balioa *de facto* balioen arteko erlazio-sare kondizionatu-kondizionatzaile batean erabakitzen da, eta batzuetan balio bat ez zaigu ezer axola” (1987b: 132). Zentzu horretan, dena erlatiboa eta erlazionala da, ezer ez dago sare horren aurretikoa edo haraindikoa dena. Gizakia nola, balioak ere beti erlatiboak eta behin-behinekoak izango dira: “Balio denak erlatiboak dira, arrazoiak ere denak erlatiboak dira. Ez dago balio absoluturik. Ongi eta gaizki absoluturik” (EHK: 34-35).

Azurmendiren artikulua baten goiburua dioen bezala, baina, “[d]ena erlatiboa bai, baina ez dena berdin” (2000a). Izan ere, erlatiboa dela esateak ez du esan nahi nahieran aritzeko libre denik, ezta neutrala denik ere, baizik eta garai eta leku jakin batekiko erlazioan baino ezin dela ulertu. Erlazio-sare baldintzatu-baldintzatzaile horrek erlazio zehatzetan (eta ez beste batzuetan) murgiltzen gaitu eta baldintza zein balio jakinak (eta

ez beste batzuk) ezartzen ditu. Baldintza horiek, erlazio sare erlatiboen arabekoak izanagatik, determinanteak dira. Beraz, baldintzak eta balioak erlatiboak dira, baina ez arbitrarioak. Balio horien erlatibotasuna erlatiboa da.

Horren lekuko, printzipioz balio oroien baliozkotasuna erlatiboa bada ere, praktikan horietako ugari izaten dute balio absolutua. Oinarria ez dute absolutua, baina testuinguru jakinetan duten baliagarritasuna halakoxea da. Adibidez, zurrutada hotsik ez egiteak. Azurmendik ironikoki aipatzen duenez, berrogeita hamar mila gipuzkoarren arteko afaria eginez gero, salbuespenak salbuespen, ziurra da ia inork ez duela zopa jaterakoan zurrutada hotsik egingo. Beste adibide bat ematearren, ziur dago aurkezpena egiten ari den bitartean inork ez diola eraso egingo.

Azurmendirentzat horrelako absolutuak eta segurtasunak funtsezkoak dira egunerokoan elkarrekin bizitzeko. Bestela, “[e]dozein momentutan edozein lagunengandik holako agresiorik sumatu *ahal* –ez behar– izango bagenu, ezingo ginateke munduan bizi!” (EHK: 66). Beraz, halako milaka ziurtasun edo fundamentu absoluturen gainean finkatzen du gizabereak gizartea.

Fundamentu horiek, baina, ez dute sostengu absoluturik. Adibidearekin segituz, zerk sostengatzen du zurrut hotsik ez egitea jokamolde eta sentipen sozial absolutu gisa? Agerikoa denez, araua ez dago inon jasota. Are, ez dauka aparteko zentzurik. Testuinguru jakinetan baino ez da baliozkoa eta hori sostengatzen duten arrazoiak oso apalak dira, ez dira inondik ere ahistoriko eta unibertsalak. Beraz, arau oso sendoak izanagatik zinez erlatiboak dira:

horixe da kontua: holakoxe hamaika mila ziurtasun absolututan oinarrituta dagoela elkarbizitza, hots, deklaratu gabeko mila balio absolutu dagoela praktikan, beren fundamentu «razionala» oso erlatiboa baino ez dutenak ezbai gabe, berak direlako arrazoizkotasunaren –gizalegezko tratua–ren egiatzko fundamentua. (*ibid.*: 66-67)

Aldarrikatu beharrik gabe bada ere birsortu egiten dira, ordea. Beraz, zerk eusten die ziurtasun absolutu horiei? Azurmendiren hitzetan, “«Kulturak», h. d., fedeak, etc., tradizioak. Azken-azken finean: askatasunak, gure askatasuntxo hauskorak” (*ibid.*: 68). Balioen baliozkotasuna erlazio sare baten arabekoa denez, onargarritasun

intersubjektiboak ematen die balio jakinei arrazoizkotasun objektiboa eta balio absolutua, kultura eta tradizio jakin baten baitan. Hau da, erlatiboki dira absolutuak.

Ondorioz, absolutuak ez du zertan objektiboa izan, ezta erlatiboak subjektiboa, indibiduala edo apetzakoa ere. Kontrara, erlatiboak eta baldintzatuak direla jakina den hamaika baliok objektibotasun eta balio(zkotasun) absolutua dute baldintza zehatzetan. Horiek, oinarri xume eta erlatiboaren gainean funtsatuagatik, arau sozial absolutuak dira, eguneroko bizitzan jokamolde sozialean duten balioa oso sendoa eta objektiboa baita. Azurmendiren ustez, balio sistema horiek absolutu erlatiboak dira, gure bizitza eta nortasunaren ezinbesteko euskarri aldagarriak.

Eta hor non kokatzen da gizaberea? Esan dugunez, dena erlatiboa da, baina dena ez da berdin. Dena berdin izatea posizio eta gertakari bezala ere ez da posible, hala balitz elkarbizitza ez litzateke eta posible izango. Zentzu horretan, printzipioz balio moral guztiak erlatiboak badira ere, norberarentzat ez dira berdin ematen. Aberetxo gizartezalea izanik, leku eta garai jakinetan gaude, erlazio sare baldintzatzaille batean txirikordatuta: “gizakia ez da ente abstraktu bat: leku, garai, baldintza batzuetan existitzen da. Alegia, printzipioz moral denak berdin erlatiboak dira, baina niretzat ez dira ematen berdin erlatibo bezala. Ni historia batean nago eta beste batean ez nago” (2000a).

Beraz, gizarte orok ditu absolutuak, baina bakoitzak bereak. Erlazio sare konkretuen baldintzapen eta mugen menpe, jaidura morala garatzeko aukera kultural batzuk eskaintzen zaizkio eta beste batzuk ez. Bide batez, nortasun eta ordenamendu propioa eraikitzeke absolutu batzuetatik abiatu behar izaten du.

Gizartezalea ez ezik borrokalaria ere bada, ordea. Ordenamendu moralean aktiboki parte hartuz eta borrokatuz, ordenamendu propioa eraiki behar du gizabereak, posibleen artean erabakiz eta baliozkoa zer den birdefinituz. Horretarako, dispoziziotik posiziora, lerratu egin behar da ezinbestean, posibleen artean erabakiz eta ingurua bera ere egokituz, etengabeko ekinean.

Horrenbestez, elkar egite horretan, gizakia librea bada ere, ez da ausazko erruleta. Bere izate morala ere erlatibotasunaren gain egiten du, ez baitago alde zurretiko

printzipioz absoluturik. Alabaina erlatiboki egiten du, erlazio sare baldintzatzaile batek balioztatutako ziurtasun absolutuetatik abiatu behar izaten baitu. Jasotako balioekiko elkarrizketa kritiko horretan da, hain zuzen, libre.

4.2.3. Zertarako egin? Zentzua

Hizkuntzak, mundua irekitzean, bizitzaren zentzuaren inguruko galdera ere zabaltzen du: zergatik eta zertarako bizi?

Esan dugunez, hizkuntzaren bidez orainaldi infinituan etenak ezarri eta denbora txertatu du gizakiak. Hala, iragana eta etorkizuna ez ezik, hasierak eta amaierak marraztu ditu, bai eta horien arteko ibilbideak ere. Hori eginez, baina, gizakiak heriotzaren edo amaieraren kontzientzia hartu du³⁶. Gainera, dena arian-arian iraungitzen, iragaten eta hiltzen ari denez, egunero bizitzen du esperientzia hori: “Hilkortasunaren esperientzia, guztiaren iragankortasun esentzialarena da, historian, Naturan, giza bizian, hori esperientzia etengabekoa baita handian bezala txikian. Denbora ez da besterik, guztiaren momentu oro deseginez joatea baino” (AEG: 226). Bizitza horixe da, finean: denboran hiltzen joatea.

Heriotzaren esperientzia eguneroko horrek bizitzaren zentzuaren galdera urgaineratzen du: denboraren joanean nondik eta norantz egin? Zertarako da zure bizitza eta denbora eta zertarako ez? Zer egin bizitza deitzen diogun denbora tarte labur eta mugatu honetan? Zeren zerbitzura jarri nire ahalak? Edo, bestela esanda, zeri uko egin egitea hautatzen dudan hori egin ahal izateko? Horratx iragankortasunaren eskutik ezarritako ataka:

Azkenaren momentuoroko zemaik ihestezinezko moduan behartzen du denboraren zentzua –eta biziarena, hortaz– planteatzera. Zer egin nahi duzu munduan, zer utzi, zer bukatu nahi zenuke joan baino lehen. Zer da inportantea. Egun batzuk baino ez duzu. Hautatu egin behar. Baina ez dakizu zerbaitek zergatik izan behar duen garrantzizkoa. (*ibid.*: 228-229)

³⁶ Azurmendiren irudiko, Yves Coopens paleontologoan oinarrituz, beste abereekin graduzko diferentziak izanagatik, kontzientzia hori da gizatasunaren espezifikoa (AEG: 240-241).

Galderak planteatzerakoan askatasunarekin eta zentzu gabeziarekin egiten du topo. Izan ere, galdera horientzako ez dago alde zuzenik erantzunik. Hizkuntzak mundura ireki egiten du, baina ez du mundu jakin bat baieztatzen. Hortaz, zentzu horiek egon ez daude inon eta ezin dira deskubritu edo aurkitu: “ez da inongoa, inondik ez dator, ez doa inora; hots, nondik eta nora doan, galdera daude, eta erantzuna inon ez dago inguruan ipinita. Berak asmatu behar du bere nongotasuna eta norakotasuna” (*ibid.*: 150). Ez nondik eta ez norako, gizakia zintzilik dago.

Horrek, bistan da, laborria eta ziurgabetasuna eragiten ditu. Izututa eta urratuta, galderak nola edo hala erantzuteko zentzuak behar ditu gizabere txoak: “Halakoxea egin du antza bere filogeniak: gizakia da aberetxo bat, izateko eta jarduteko zentzua behar duena: zergatikoa eduki, zertarakoa eduki, balio eduki...” (*ibid.*: 144)³⁷. Horretarako, hizkuntzak eskainitako tresna hauskorrak baliatuz, gizabere txoak galdera horiei gutxi asko erantzuteko zerumugak, istorioak edota fantasiak eraikitzen ditu: “Gizakiak, burua gora mundu zabalean, txabola bat egiten duen bezalaxe mendi hegalean gorputzaren aterperako, mito bat (zentzu bat) egiten du, haren barruan habitatzeko, gogoaren txabola” (AEG: 142). Biluzi dagoenez, txabola horietan hartzen du aterpea.

Alabaina, zintzilik baldin badago, espirituaren txabola hori ze zutabe eta materialen gainean eraiki daiteke? Nola eman edo asmatu zentzu hori? Hori ere erlatibotasun erlatiboan ulertzen du Azurmendik.

Batetik, asmakuntza horiek ez dira nahieran eta norbanako gisa egiten. Gizarteak ezartzen ditu gure txabolaren aurrebaldintza esplizitu edo implizituak, mara-mara:

Azken hori, «esperientziako» zentzua inguratzen duen azken zentzua, ez «da(go)», ipini egiten da, eta implizituki bederen beti ipintzen da— eta ipini, bakoitzak indibidualki gabe (edo: baino lehen), kulturak ipintzen du, hots, erabaki batek (derrigor akto bat ez den erabakia, gehiago bai jarrera bat), «fede» batek. (*ibid.*: 146)

Beraz, zentzuari dagokionean ere komunitateak ipinitako fundamentuetatik abiatzen gara ezinbestean. Hala izan dadin, gainera, komunitateak “aurre” gisa naturalizatu

³⁷ Pentsa, Azurmendiren ustez, erantzunak ezberdinak izanagatik, erantzuteko eta zentzuren batean sinesteko disposizioa naturala da: “Inor ez da sinestun jaiotzen (hartarako disposizioarekin bai, antza)” (2013a: 274).

egiten du. Fenomeno ezberdinei emandako zentzu eta balio jakinak erritu eta ohitura bihurtuz, normaldu eta ebidentzia naturalak bilakatzen dira:

Zentzua gizarteak emana dator (hots, gure kulturak), ez da kuestionatzen. Beraz, ez dago zentzuaren itaunik. Batez ere zentzuaren azken fundamentuaz ezaxolatzea, edo ez gehiegi axolatzea, kulturak berak (gizarteak) maldatzen du, edo aseguratzen du, zuhurtziaren itxura beneragarria jantzi. Ez dadila, gero, kultura hori bera (gizartea) bere zentzuaren azken fundamentu sendo gabe agertu (eta edozein txoriburu erradikali iraultzaren bat egitea otuko zaio)! (*ibid.*: 145)

Aurresuposizio gisa, egunerokoan islatzen eta birsortzen da zentzu hori, ebidentzia horien gain aritzen garen aldiro. Hala, dena supituan iragaten den orain infinituan helduleku edo absolutu bat bilakatzen dira. Galdera peko munduan esan gabe doan zutarri lasaigarria.

Alabaina, inongo komunitatek ezin ditu oinarriak erabat naturalizatu edo absolutizatu. Edozein dela ere ezarritako zentzua edo fundamentua, ez du azken fundamenturik: “haren arrazoizkotasuna –zentzua, balioa– ezerezetik zintzilik bezala” dago (*ibid.*). Argudiatze logiko bat baino egin den hautu edo fede bat da oinarria, nahiz eta gero arrazoi logikoz atontzen den. Moralean nola, erabaki(men) bat dute abiapuntua: “gizakia den oro, giza razionalitatea barne, askatasunaren eta aukeraren gainean eraikia dago” (*ibid.*: 333).

Askatasunaren gainean sostengatzeak ez du esan nahi irrazionala denik, ordea. Aipatutako hautuak ez dira egiten arrazoimen soilduaren ondorio logiko lez, baina ezta arrazoimenarekiko inolako zerikusirik gabe ere. Hautu existentzialak, razional edo irrazionalak beharrez, prerrazionalak dira, eraikuntza razional ororen aurrebaldintza:

Posizio hori –bere hautu existentzialak, esango genuke gaur– ez da konstrukto razional soil-soil bezala justifika litekeen zerbait, prerrazionala baizik, horregatik irrazionala izan gabe: fede eta razionalitatezko eraikuntza behin-behineko bat da, beti kritikaren (autokritikaren) haize guztien agerian, egunero berrikusia izan beharra duena gogoetan zein praktikan, itxaropenari inoiz amore emateke. (1999b: 55)

Hortaz, komunitateak eskainitako hautu prerrazional horiek ere absolutu erlatiboak dira, behin-behineko eraikuntzak, (auto)kritika eta berrikuspena etengabe birsortuak.

Irekiak eta pluralak dira gainera. Batetik, mugatua eta osatugabeak dira. Ezinegona baretuagatik galdera, beldur eta zalantzak bere horretan mantentzen dira: “Mitoak existentzia zaurituari zentzua ematen dio, ez du zauria «sendatzen»; zauriarekin bizitzen «irakasten» du bakarrik, ez du irakasten hura ezabatzen edo gaintitzen” (AEG: 156). Bestetik, oinarrian erabaki(men)a dagoenez, horri emandako erantzuna ere irekia da. Aurkitu edo frogatu baino ipini, asmatu eta aitortu egiten da, berrikuste eta (auto)kritika etengabea. Azkenik, zentzu horrek ez du zertan bat eta bakarra izan: “ezerk ez du agintzen –razionalismo platoniko batek ez bada– azken ertz edo muga hori zerbait bakar, beti eta noiznahi solido eta homogeen, aldaezin bezala pentsatu eta formulatu beharra dagoenik, «Monothéos»” (*ibid.*: 146). Monoteista beharrean plurala da, dimentsio eta aukera ugari biltzen dituena. Hala izanik, diferentzien arteko hamaika kritika eta kontraesan izaten dira zentzuaren bilaketan.

Horrenbestez, bizitzaren zentzuaren inguruko galdera zabaltzen du hizkuntzak. Gizakiak ez du alde zuzeneko erantzunik, ordea. Ez nondik eta ez norako, noranzkoak (absolutuak) hautatu eta ipini egin behar ditu nahitaez, gogoaren txabola hautu prerrazional horien gainean eraikitzeko. Hori ere komunitatearekiko erlazioan egiten du, erlatibotasun erlatiboan. Batetik, ez dira arbitrarioak, komunitateak ezarri eta naturalizatutako zentzuetatik abiatzen baikara. Bestetik, erlatiboak, pluralak eta irekiak dira, ezerezetik zintzilik dagoen erabaki(men)a baitute oinarri, etengabeko (auto)kritika eta berrikuspenean.

4.2.4. Nola egin? Teknika

Zer eta zertarako egin gutxi asko argituta, nola egin? Galdera horri erantzuteko *Teknikaren meditazioa* idatzi zuen Azurmendik (TEK). Nola ulertzen du, baina, teknika?

Batetik, morala edota kooperazioa bezalaxe, teknika ere aberekoa da. Ez da gizakiaren salbuespenezko dohaina, desabetzen, izpiritualdu eta humanizatzen gaituena. Hasteko, tresnak ez ditu gizakiak soilik erabiltzen: izaki organogabeak, hegaztiak, tximinoak edota beste ugaztunek ere erabiltzen dituzte. Halaber, eskua libratu eta tresnak erabiltzen zituen lehen gizagaia artean ez zen gizakia. Zentzu

horretan, milioika urteko eboluzioan, aberearen tresna eta teknika horien garapenean sortu zen gizakia, ez alderantziz: “Ez da gizakia tresnagile eta ehiztari bilakatu, baizik tresna-, ehiztari- eta gizagintza, hiru gintzak batera garatu dira” (*ibid.*: 91).

Bestetik, aurrekoari lotuta, ez da despertsonalizatzen eta desgizakitzen duen tresna multzo antinaturala ere. Izaera teknikoak ez gaitu desaberetzen, ezta desgizakitzen ere, teknikak berak egin baikaitu gizaki. Teknika, hain zuzen, “gizakiaren bere burua gauzatzeko praxi («natural») esentziala” da (*ibid.*: 83). Egonean neutral dauden tresna soilak baino, eginean gauzatzen den gizakiaren praxia da. Praxi horretan, gizakia, teknika eta kultura elkarrekin garatu dira: “Honela teknika gizakiarekin, gizartearekin berdintzen zaigu, hots, kulturarekin” (*ibid.*: 88).

Beraz, Azurmendiren ustez ezin dira bereizi gizatasunaren gintza kultural etengabea eta teknikaren praxia. Nola gauzatzen du praxi natural edo esentzial hori, baina? Azurmendik honakoa ere erlatibotasun erlatiboan ulertzen du.

Batetik, erlatiboa da. Esan dugunez, gizakia egin-asmo eta proiektu bat da, eginean egiten dena. Egite horretan, bere premiak badauzka ere, ez da premia material horiek darabilten makina. Horiez gain, bere kreazio libreek ere bizi eta egiten dute. Teknikaren garapena ere ildo horretan kokatzen du Azurmendik. Engelsen aurka, bere ustez teknika ez da premia materialak asetzeko gizakiak egindako tresna multzoa. Hasteko, tresnak ez ditu gizakiak gizaki bilakatu eta gero egin, aurretikoak eta eratzailleak dira. Segitzeko, teknikaren garapena ulertzeko, premia fisiologikoak asetzeaz harago, alferreko “premia” soziokulturalen ekoizpena ere funtsezkoa da. Horren adibidetzat jotzen ditu Babiloniako zikkuratak, Egiptoko piramideak edota tenplu eta teatro grekoak. Hori kontuan izanik, teknika erlatiboa da, zentzu, egin-asmo eta proiektu “libreei” erantzuten baitie:

Garrantzitsuena guretzat guzti honetan adierazten den gizon-emakumearen kontzeptua da, ekintzaile eta erantzulearena bere naturaz, teknikaren azken arrazoiak bezala. Egiteko, iharduteko, gizon-emakumeak proiektua garatu behar du aurrena. Desirak behar ditu. (...) Hori da jatorrizkoa, teknika eratorria da. (*ibid.*: 99)

Erorria denez, teknikaren azken arrazoia ere erabakimen edo irrazionalaren gainean datza.

Hala ere, bestetik, ez da arbitrarioa edo neutrala. Eratorria izanik, teknikak ere aurretik gizarteak onartutako aurreiritzi eta zentzuen gainean funtzionatzen du. Erabilera ez da nahierazkoa, munduaren aurreko jarrera eta egin-asmo egituratu batzuen fruitua baita. Hortaz, aurreiritzi, helburu eta erabilera horiek erlatiboak badira ere ez dira neutralak, praxian kultura eta gizatasun jakin bat zizelkatzen baitute:

Konputagailu batek, egia da, tresna gisa, berdin-berdin balio diezaiokeela kapitalista bati ala sozialista bati; edo ziklotroi batek, berdin balio dezakeela gerrarako ala bakerako: baina ez da berdin, ez da «neutrala», konputagailuekin edo ziklotroiekin bizi garen ala beste era bateko kultura eta harremanetan. (*ibid.*: 82-83)

Horren lekuko, teknikak gizarteak eta kulturak errotik aldatzen ditu.

Hortaz, ez da berdin teknika ze bizi proiekturen zerbitzura gauzatzen den. Are, ezin du berdin izan. Zentzu horretan, ez dator bat “teknika berez ez da ona ez txarra, erabilera da kontua” delako baieztapenarekin. Paradisu arkaikoaren izenean teknika deabrutzen dutenen kontra baliagarria izan badaiteke ere, bere ustez ez da aski. Izan ere, teknika gizatasun jakin bat eraikitzen duen praxi esentzial edo naturala izaki, ezin da neutrala edo indiferentea izan praxian zer nolako gizatasuna eraikitzen den: “Nola iritzi teknikari orduan neutrala, gutxienez desira guztiak eta edozein bizi-proiektu berdintzat deklaratu nahi ez bada, hots, gizon-emakumea berez izaki etikoa dela guztiz ukatu?” (*ibid.*: 99). Gizakia bera neutrala ez denez, bere burua burutzeko praxian eragin egin behar du.

Horrenbestez, gizaberea abere teknikoa da. Hala izanik, teknika gizakiak bere burua gauzatzeko praxi “natural” edo esentziala da. Praxi horretan, gizakia, teknika eta kultura elkarrekin garatu dira. Batetik, teknikaren garapena erlatiboa eta eratorria da, premia materialei ez ezik, alferreko zentzu, egin-asmo eta proiektu libreei ere erantzuten baitie. Bestetik, gizatasunaren praxiari lotuta dagoenez, ez da neutral edo arbitrarioa. Aurretik gizarteak onartutako aurreiritzi eta zentzuen gainean funtzionatzen du eta ez da berdin

ze bizi proiekturen zerbitzura gauzatzen den. Hala, praxian kultura eta gizatasun jakin bat egiten da.

4.2.5. Nor egin? Nortasuna eta historia

Esan dugunez, ez nondik ez norako, noranzkoa komunitatearekiko dialogoan ipini egiten du gizabereak, hautu prerrazionalen gainean. Haatik, nork egiten ditu hautu prerrazional horiek? Komunitatearekiko dialogo eta egite horretan nola bilakatzen da nor(bait)?

Auzi hau ulertzeko ere hizkuntza da giltzarria. Batetik, hizkuntzak gizaberea denboran kokatzen du, orainaldi infinitutik distantzia hartu eta bere burua baieztatzeko aukera eskainiz. Era berean, baina, denbora iragankor eta hilkorrearen katean kokatu du gizakia. Bera ere denbora da, desegite etengabe: “azkenean, denbora gara. Bilakatzen gara, iragaten, proiektatzen” (AEG: 233). Horrek galdera zabaltzen du: iragate horretan, zer da?

Bere nortasuna definitzerakoan ere gizabereak gabeziarekin egiten du topo. Denboran kokatuta, ez-izatea da. Izan ere, bere buruaren bila, osatzeko bidean dago beti, ez da sekula nor(bera). Sekula ez DA, osoki. Ondorioz, denak baino ez denak definitzen du:

Askatasunak esan nahi du, gizakia, ez dena gehiago dela, dena baino (gehiago dela proiektu bat, asmoak eta identitatea osatzen duen iragan bat, memoria: gure oraina iraganez eta etorkizunez egoten da betea. Gizakia, ez denak egiten du: edo jada ez, edo oraindik ez. (*ibid.*: 150)

Orainaldi infinitutik askatuta, ez izateak definitzen du bere izatea: jada ez (memoria) edota oraindik ez (ametsa), “jada ez garenaren eta oraindik ez garenaren batuketatxo” da (*ibid.*: 226). Hau da, iraganaren eta etorkizunerako arteko dialogoan, historia da: abere historikoa.

Batuketatxo horrek bere argi eta ilunak ditu. Batetik, ez-izateak sekulako beldurra eragiten du. Inon egon eta finkatu ezinda, ezinegonak biderkatu egiten dira: “Orainetik eta Naturatik urratua, zauri bat da, inoiz ez da guztiz bera (bere buruaren bila beti, bera

izatera bidean), urradura horren kontzientzia da, kontzientzia urratua” (*ibid.*: 150). Zaurituta eta eri dago, bere burua bilatu nahi eta ezinean. Jada ez edota oraindik ez, ezin du zauri hori erabat itxi. Orainetik askatuta, iraganaren eta etorkizunaren artean nabigatzen ari da, ezin du orainean beteki sekula izan.

Bestetik, baina, horrek sekulako aukerak sortzen ditu. Izan ere, nortasuna ezin da aldeztu definitu, itxi eta ainguratu. Iragate etengabe, proiektu bat da, bidean asmatu eta berreraiki daitekeena: “ez izate horretantxe datza haren indarra, kreatzailetasuna, handia. (...) Gizakiren izatea neru izateko nire proiektuan baitatza, eta horren diseinua ez baita inoiz osoki bukatzen” (*ibid.*: 226). Bukatzen ez delako da posible gure erara berregitea. Ez-izatea delako da bere burua bestela izan eta egiteko aske.

Nola egin, ordea? Denbora eta historia denez, askatasun hori historiarekin dialogoan mamitu beharko da ezinbestean. Izan ere, historiak denbora abstraktutik askatu eta denbora zehatzean kokatu egiten du. Historiari esker jada ez da espezieko banako abstraktua, orainaldi infinituan iragaten ari den zenbaki bat gehiago bailitzan. Kontrara, kokatuz nortasun bakar eta berezia egiten du, iraganetik etorkizunerako proiektuan:

Historikotasunak nortasuna adierazten du. Gizakia da historia duen animalia bakarra. Nire historikotasunak esanahi du, ez naizela espezie bateko zenbaki soil bat (gizakia espezieko banako abstraktua, espezieko beste edozein eta denak bezalakoxea), ni naizen haxe baizik, neu egin naizen eta beti egiten ari naizena etengabe, ni bakar eta berezi hau, nire bilakaera guztiz partikularrarekin eta unibertso osoan niri bakarrik dagozkidan espektatiba eksklusiboekin. Nire historikotasunak egiten du berezia nire Ni hau, nire nortasuna. (OGE: 115)

Beraz, historikotasunari esker naiz nortasun bakar eta berezia, beti eginean dagoena. Ez-izatean, historia eginez eta hor kokatuz egiten du bere izatea.

Egite hori ere erlatibotasun erlatiboan egiten du. Batetik, nortasun bakar eta berezi hori ez du berak aukeratutako historia eta kokapenean egiten. Denboraren iragatean, gure bizialdiaz haraindikoa den historia jakinak kokatzen du bere bizitza eta istorioetan. Berak ezartzen ditu hasierak eta amaierak, bai eta hasieratik amaierara proiektuan eta bilakaeran aritzeko bidezidor jakinak ere: “Historia ez da neutrala. Gizon-emakumeak erabakitzen duen ezer ez da sekula neutrala; eta gutxiago aldeztu edo moldez erabakiak

hainbeste gizarte eta belaunaldi gehiago inplikatzeko duen «erabaki» absolutuki erabakior batean” (TEK: 133). Denboran barrena, historiaren tranbian bidaiatzen du. Beste behin, emandakoaren barruan da eta dihardu.

Bestetik, baina, horrek ez du esan nahi historiak tranbiak alde aurretik determinatutako geltokietara iltzatzen duenik. Izan ere, historiaren ibilbidea bera ere egite horretan berregiten da. Tradizio judu-kristauak eta modernoak historiari helmuga bat ezarri nahi izan badiote ere, historia ere izatez zentzugabea da: “historia bera joan, ez doa inora” (BJE: 99). Iraganak egin eta norabidea marraztu ahal izateko, iragana bera ere egin egin behar da. Nola? Orainetik, ezinbestean. Elkar eginean, iragana eginez egiten du oraina: “iraganarekin egiten dugu geure burua. Horretarako, lehenengo, iragana bera egiten dugu” (*ibid.*: 101). Hortaz, neurri batean gure esku dago historia horretan nola joan eta kokatu, hala historiaren joana bera baldintzatuz.

Beraz, historiaren tranbian goaz etorkizunerantz, baina hein batean guk geuk egungotik berregindako gorpil, errail, bagoi eta norabidean. Hori kontuan izanik, historia eskaintza bat da, begi kritikoei eta bere mugekin birjabetzeko:

Historia, nik uste, eskaintza bezala aurkezten zaigu: kritikoki bereizten jakin behar dugu, historiaren menpean ez erortzeko. Orduan, aldian-aldian ikuspuntu berri bat eraikitzea, kokaleku berri bat hartzea da historian. Historiarekin aurrera nabigatzea. (OGE: 116)

Dialogo kritiko horretan, gizaberekoa ez-izatean nor izango bada, historia kritikoki borrokatu eta (berr)egokitzean datza erronka; halaxe egiten gara “historiaren nagusi, ez esklabo: ez iragaki huts, ez ni abstraktu hezurgabeko” (*ibid.*: 117). Hau da, ni historiko konkretua: nor(bait).

Horrenbestez, gizaberea ez-izatea da. Bere buruaren bila, osatzeko bidean dago beti, ez DA norbera. Jada ez (iragana) edota oraindik ez (etorkizuna), historia da, bere izatea egiteko askatasunarekin. Hori historiarekiko dialogo kritikoan egiten du ezinbestean. Batetik, emandako historiaren barruan da eta dihardu nahitaez, horrek ezarritako ibilbideekin. Bestetik, baina, iraganetik datorren bide hori etengabe orainetik (berr)egin

egin behar da, berez ez baitoa inora. Elkar eginean, historia kritikoki borrokatuz, asumituz eta berreginez bilakatzen eta egiten da nor(bait).

4.2.6. Non egin? Partikularra eta unibertsala

Norakotasuna eta nortasuna gutxi asko argituta, nola zehaztu nongotasuna? Non egiten da gizaberea nor?

Orain arte ikusi dugunez, gizaberetxoa komunitate eta kultura zehatz jakinetan bizi eta egiten da. Ez da inongoa, baina ezta edonongoa ere. Azurmendiren hitzetan, gixaberetxoa nonbaiteko dentxoa baino ez da, bere ingurunetxo eta diferentziatxoetan: “Inoiz ez gara egiaz edonongoak. (...) Diferentziak, maitatu arren eta ahalegindu arren, diferentzia izaten jarraitzen du, ihes egiten digu, zein gutxi garen egiaz «edonongoak» ebidentzian jarriz. Bakoitza, bera dentxoa izateraino iristen da, eta ez gehiago” (BJE: 23).

Zer esan nahi du, baina, dentxo izateak? Batetik, finitutasuna eta apaltasuna adierazten du. Gizaberea ez da subjektu absolutu mugagabea. Kontrara, ahal mugatukoa da. Horren lekuko, beste kulturak zoragarriak irudituagatik, saiatu arren ezin du horietakoa izan: “Komunitatea beti mugapena da; eta, hein horretan, komunitatearen kontzientzia apaltasunaren eskola ere bada: eginahalak egin arren, ezin zara egiazki hindu edo antzinako greko jator izan” (AEG: 384). Dentxoa baino ez da: hau da eta beste hori dena ez.

Bestetik, dentxoak mugatasunaren izaera eratzaila ere adierazten du. Kontua ez da soilik gizaberetxoa dentxo apala baino ez dela eta ez duela beste hori dena izateko ahalmenik. Areago, bata izateko ezin du bestea izan. Izan ere, ez-izatean nor(bait) izateko ezin du inongoa edo historia gabea izan, baina ezta edonongoa edo historia guztietakoa ere. Nor(bait) izango bada nonbaiteko historia konkretuetan zertu, kokatu eta mugatu egin behar da: “Honi bai, hari ez. Askatasun absoluturik ez dago. Nire historia pertsonal honetan, naizenak adina, ez naizenak egiten nau. Negatibitatea esentziala da, esentzialki mugatua den izakian” (BJE: 23).

Baldintza eratzailleak izanik, diferentzia horiek ere erlatibotasun erlatiboan ulertzen ditu Azurmendik. Batetik, diferentzia horiek ez dira edozein moduzkoak. Diferentziak diferenteak dira beraien artean eta posizio ezberdinean kokatzen gaituzte. Zentzu horretan ez dute zertan elkarbitza harmoniatsuan aritu. Erlatiboak izanagatik ez da berdin bata edo beste izan. Hala izanik, gatazka zein botere harremanek blaituta daude:

Arima guztiak gure barruan ez baitira berdinak, apenas antzekoak ere. Haize-orratza ez den edozeini bederen, diferentzia askok (...) ukaziozko kontraesana sortzen dio, eta borrokatu eta aukera beharra dago. Beraz, zirt ala zart ukatu eta ezabatu beharra, ez arduragabeko mestizaje jolasik. Diferentziak ez dira indiferenteak. Denak ezin dira eneak izan. Batzuk mehatxu bat dira niretzat. Beste batzuentzat ni naiz mehatxua, eta ezin naiz eta ez dut nahi ez izan. (*ibid.*: 22-23)

Beraz, diferentziak ez dira berdinak edo indiferenteak, gure ezaugarri eratzailleak baitira. Esentzialak izanik, gure absolutuak dira.

Bestetik, baina, diferentzia eta mugapen horiek ez dira behin betiko eta itxiak. Gizaberetxoa etengabeko eraketan denez, ezaugarri eratzailleek ezin dute erabat hesitu: “Komunitatea mugapena da, baina ez itxitura” (AEG: 384). Jada esan dugunez, mugapena behin betiko determinazioa baino mundura irekitzeko eskaintza kritiko bat da, hortik abiatuta guk ikusi, erabaki eta eraikitzeko: “nik neuk zer izan nahi dudan, ikasi egiten da, liburu batetik bezala –komunitatetik hain zuzen gero, egin, bai zer izan gura eta bai zer izan, neuk egin beharko dut” (*ibid.*: 379).

Hortaz, dentxo gisa, gizaberea nonbait kokatzean eta mugatzean egiten da nor(bait). Nolakoa? Nonbaiteko subjektu kokatu eta mugatua, ezinbestean.

Hori kontuan izanik, ez dago gizatasun unibertsalik? Azurmendiren ustez ez dago zertan partikularra edo unibertsala aukeratu. Batetik, unibertsaltasuna forma singularretan baino ez da ematen. Zentzu horretan, dentxoaren singularitasunak unibertsalaren ukoa baino bere bermeak dira, gizaki unibertsala mugapenei esker ernatzen baita, bere singularitasunetan: “Gizaki unibertsala munduan eman, beti gizon-emakume honen eta horren forma singularrean ematen da, eta beste inola ez” (AEG: 384). Adibidez, hizkuntza gizatasunaren ezaugarri funtsezko eta orokorra bada ere, hizkuntza komunitate partikularren forma singularretan ematen da. “Gizaberea hitzuna

da” baieztapen orokorrak “gizaberea euskaraz, grekoz edo bestelako hizkuntza zehatze(t)an mintzo da” esan nahi du.

Bestetik, singularitasunak unibertsalizatzen gaitu. Izan ere, unibertsala forma singularretan baino ematen ez denez, ez dago singularitasun horiek berdintzen dituen esentzia abstraktu orokorrik. Kontrara, singularitasunek beraiek berdintzen gaituzte, dentxo singularrak izatea baita gizakiaren ezaugarri funtsezko eta orokorra: “Horrek berak erakusten du ere apropos gizatasuna ñabardura txikien inportantzia handia, gizatasuna esentzia abstraktu bat legez ulertu gura ez bada, eta bai gizatasun bat esentzialki plurala” (HUM: 325).

Ondorioz, ezin da norbanako bakoitzaren dimentsio singular eta unibertsala era zurrunean bereizi. Gizaki unibertsala gizaki hauxe eta huraxe baino ez denez, denok partikular eta unibertsalak gara era berean, berdin unibertsal eta partikular, etengabeko tenka eta eginean: “gizaki izateagatixe, unibertsala da (eta mikrokosmos bat); eta gizon-emakume hauxe izateagatik, guztiz singularra, partikularra (...) Norbera izatea – unibertsala eta singularra– nahitaezkoa da, eta bakoitzak egiteko lana da orobat (AEG: 384). Tentsio eta lan hori funtsezkoa da, hor mamitzen baita gure existentzia.

Horrenbestez, gizaberetxoak nor izango bada ezin du inongoa edota edonongoa izan. Hizkuntza, komunitate eta kultura konkretuetan, nonbaiteko dentxoa da, hauxe baino ez dena eta hauxe izan ahal izateko beste hori dena ezin duena izan. Zentzu horretan, diferentziak ez dira indiferenteak. Alabaina, ez dira behin betiko itxiturak ere, behin hortik abiatuta mundura irekitzeko eskaintza bat baita. Tentsio horretan, gizatasuna esentzialki plurala izanik, diferentzia partikular horien eskutik garatzen da gizatasun unibertsala.

4.3. Gizabere euskalduna, komunitatearekiko izan-eginean

Azurmendi ere nonbaiteko dentxo partikularra izan da, ezinbestean. Bere kasuan, euskalduna:

Baina loreak egin zituen Ama Naturak, gu ez gaitu lore, izan, aingeru egin. Abere egin gaitu. Eta itsasoan baleak, Afrikan elefanteak eta hipopotamoak, errinozeroak, haundiroki sortu zituen Ama eskuzabalak, inurriak egin zituen honexek, hemen animalitxo euskaldun hauxe, sapiens tipoko nano maitagarri hau, ipini du. (GBG: 62)

Azurmendik animaliatxo euskaldun konkretu honetatik abiatzen du gogoeta. Zer da, baina, animaliatxo konkretu euskalduna? Nola ulertzen du euskaldun izatea? Komunitario atalean azaldutakoarekin bat, guk hiru ezaugarri azpimarratuko ditugu jarraian³⁸.

Lehenik eta behin, euskalduntasuna ere ez du aberetasunetik aparte ulertzen. Animaliatxo euskalduna da, ez da animalia eta gero euskalduna. Azurmendiren ustez, jabego edo eremu borrokak ez dira gizakiaren eksklusiboak. Jean-Jacques Rousseauk esaten zuenaren kontra, eremu bat jabegoan³⁹ jartzeko jokabidea gizakia baino lehenagokoa da. Intsektuak kenduta (nerbio sistema sinpleegia baitute), arrainek eta bestelako animalia ia denek egiten dute hori: “Aberea eremu batean, «aberriaren» jabe altxatzen da, eta bere kemen guztiekin ahaleginduko da eremua zaintzen. Eremu propio gabeko abereak ez du etorkizunik: ez janleku segururik, ez pausalekurik, ez haurgintzarako posibilitaterik” (*ibid.*: 181). Gainera, lur jabegoaren babeserako mekanismoak ezarri ditu naturak. Zakurrek usainez edo txoriek kantuz zedarritzen dute, esaterako. Hori bermatu ezean desorden, nahaste eta borroka izugarriak izaten dituzte.

Hala izanik, oinarrizko bulkada horren forma historiko zehatza kulturalki zehazten bada ere, ez da naturaren kontrakoa edo gaingikoa:

Abereen territorio konportaerak ezin esanaraziko digu, jabegoa besterik gabe naturala denik. Edo abertzaletasuna. Baina nekez esan liteke, jabegoak edo aberriarekiko atxekitasunak, naturarekin zerikusirik ez duenik, eta alferrikako asmazio kultural soilak direnik, naturan inolako oinarririk gabe (GAH: 131).

³⁸ Azurmendiren euskaldun kontzeptua askoz konplexuagoa da. IV. blokean sakonduko dugu.

³⁹ Jabegoak ez du esan nahi jabego pribatua denik: “Abere sozialak bezain zaharra dirudi jabego «komunistak»” (GBG: 185).

Beraz, euskalduntasunean ere ez dago naturarekiko eten erradikalik. Industrializazioak, Modernitateak eta abarrek naziotasuna forma berezituaren arabera taxutu eta garatu badute ere, jatorrian gizaberearen izaera komunitarioa dago.

Bigarrenik, gizabereak natura hutsa duenez, horrek ez du esan nahi naturaz euskaldun “jaiotzen” denik. Azurmendik espresuki jotzen du horren aurka. Hori azaltzeko argigarria da “Zergatik eta zertarako euskaldun” polemikaren harira ateratako artikuluak (1967a, 1967b). Polemika horren baitan, “izan-jaiio” paradigma hobesten zuten Mikel Azurmendi eta beste zenbaitek. Euskaldun jaiio egiten zen eta, ondorioz, euskaldun ziren. Azurmendiren ustez, baina, euskaldun jaiotzeari garrantzia determinantea ematea kalterako zen. Batetik, horren arabera, erdaldun jaiotakoak ez luke zertan euskararen alde egin. Bestetik, suizidiora eta tradizionalismora kondenatzen du ikusmolde horrek.

Horren aurrean, euskaldun jaiio ala ez, euskalduntasunaren alde lerratu eta aritzea jotzen du garrantzitsutzat. Izan-eginean, kontzientzia eta erabaki batek egiten du euskaldun, errealitate baten gainean finkatuta ekiteak: “kontzientziak egiten ziguk euskalduna (...) Gure egunotan, geroz eta gehiago, erabaki bat meriante gelditzen gaituk euskaldun” (1967b: 81). Zentzu horretan, “izan-jaiio” paradigmaren aurrean “izan-egin” paradigma hobesten du: “*ekiten* duen euskaldunaz ari bainauk beti” (*ibid.*: 82).

Hirugarrenik, izan-egite hori komunitatearekiko erlazioan egiten da. Kasu honetan, aktibazio hori euskaldunentzat egiten da, ez txinatarrentzat edo beste edozein hizkuntza-komunitaterentzat. Zentzu horretan, euskaldun jaiio edo ez, euskaldun jende eta herriari (horiek lehenik, horien bitartez besteei) zerbait emateko erabakia eta ekina da euskaldun egiten duena:

euskaraz mintzatzera gaituena, euskaldun jendeari zerbait eman nahia (edo beharra) duk. Euskaldun jendeari lehenik, honen bitartez, besteeri. (...) Euskera bizi duk, hor zeukagu euskaldun herria ta HORRI eman nahi zioagu zerbait. Ez ziok ardura, nire ustean, ezertxo ere ni neu euskaldun jaioa al naizen hala ez. Hau duk, nire ustean, puntuzko puntua: jende horri. (*ibid.*: 83)

Hortaz, aberetxo euskalduna da Azurmendi. Horrek, baina, ez du esan nahi euskaldun izan-jaio denik. Euskaldun jaio edo ez, euskaldunen hizkuntza-komunitatearen alde erabakitzen eta izan-ekiten duena da euskalduna.

4.4. Ondorioak: gizabere hiztun komunitarioa, erlatibotasun erlatiboan

Aurreko ataletan ikusi dugunez, gizaberea natura hutsa da, naturala ireki eta soziokulturalarekin. Atal honetako lehen erdian azaldu dugunez, bere natura kulturala den bezalaxe, **bere kultura ere naturala** da hein batean.

Hasteko, naturaz kulturaren eta besteen beharra du, **lagunbeharra** da. Gizagai erkina izaki, bere burua egin egin behar du eta horretarako kontaktu eta laguntza soziokulturalaren premia du. Inguruarekiko sinbiosi horrek, bestalde, lagunkoi eta **kooperatiboa** ere egiten du. Jaiotzetik eta etengabe, gizartean da, kooperazio sistema konplexuetan. Hala izanik, kooperazioa ere aberetxoaren konstituzio naturalean haragiztatuta dago, eskala gradu ezberdinetan. Lagunkoia den neurrian **hiztuna** ere bada. Izan ere, hizkuntzak norbaitekin komunikatzen gaitu, artekaritza horren bitartez erlazio sozialak eta giza unibertsoa egituratuz. Gizaberearen izaera komunitario horrek, azkenik, **moral**a inplikatzeko du. Biziera komunitarioak elkarrekikotasunean ikasi eta arautzera bultzatu du, eboluzio biologiko eta sozialean zehar moral (enpatia, errukia...) gure naturan sustraituz. Hortaz, gizabereak natura lagunbeharrak, lagunkoi, hiztun eta moralak du.

Disposizio horietatik ezin da behin betiko ondorioak ateratu, ordea. Naturak bultzada bat ematen digu, baina natura hutsa denez, horiek kulturalki zehazten eta haragiztatzen dira. Gizaberetxoa **ez da berez jaiotzen, egin egin behar** da. Gainera, tasun horiek ez dute zertan kutsu moralista izan. **Gizartezale** izateko modua **borrokalaria** duen aberea denez, kooperatiboa izateak ez du esan nahi elkarbizitza onbera eta harmoniatsuan aritzen denik. Bide batez, borrokalaria izateak ez du zertan txarra izan, borrokari esker finkatzen baitu bere antolaketa soziala eta nortasuna.

Hala, honako hiru ondorioak ateratu ditzakegu. Batetik, gizaberea **abere konplexu eta anizkoitza** da, balizko azken kausa batera murriztu beharrean bere nahastean onartu

eta aztertu behar dena. Bestetik, gizaberea ez da naturalki ona edo txarra, baizik eta **anbigua eta ongaitza** da. Azkenik, osatugabea den neurrian **askea** da, bere burua egin eta osatu behar duena. Ondorioz, **gizaberea gizartezale borrokalari nahastu eta ongaitza da, eginean egiten dena.**

Nola ulertu egite eta askatasun hori, ordea? Zer, zertarako, nola, nor, non... egiten da? Bigarren erdian azaldu dugunez, Azurmendiren ustez gizaberea komunitatearekiko erlazioan egiten da, erlatibotasun erlatiboan.

Hasteko, gizaberea *de facto* soziltasunean denez, komunitateak emandakoaren barruan da eta dihardu derrigor. Gizabere hitzun komunitarioa denez, **hizkuntzan bizi** da. Hizkuntzaren eskutik, harreman, inguru, giro edota musika jakin batean bizi eta munduratzen da, **komunitate, kultura, tradizio, ordenamendu eta historia konkretuetan**. Hala izanik, gizabereak ezin du bere burua nahieran egin eta konstituitu, komunitateak eskainitako zedarri eta sarbideekin egiten baitu, hamaika mugapen eta suposizioen gainean: hizkuntzak determinatutako ikus-puntu eta ikuskerarekin, historiak marraztutako ibilbideekin, inguruak finkatutako absolutuekin, komunitateak ezarian naturalizatutako zentzuekin, teknikak praxian zizelkatutako gizatasun ereduarekin, ordenamenduak ezarritako arauarekin... **nonbaiteko dentxo konkretua** izanik, komunitateak eskainitako **mugapen eta abiapuntu horiek esentzialak** dira.

Esentziala izanagatik **ez da esentzia** bat, ordea. Izan ere, abiapuntu hori askatasunaren gainean dago funtsatua: zer egin ebazteko ez dago printzipio absoluturik, balio ororen baliozkotasuna baldintzatua baita; ekintzaren zentzua ere ez daki zein den, ez nondik eta ez norako jaio baitute; jada ez edota oraindik ez, bera nor den ere ez daki, bere buruaren bila ari baita etengabe... azken finean, balio, zentzu, nortasun edota historia oro **erlatiboa** da, erlazio sare baldintzatu eta baldintzatzaille baten arabera. Sare hori, berriz, **ezerezetik zintzilik dago, erabaki(men) prerrazionalaren gainean**. Hori kontuan izanik, erantzunak (absolutuak) deskubritu baino hautatu eta ipini egin behar ditu gizakiak, komunitate horrekiko dialogoko kritikoan.

Elkarrekintza horretan, egite hori ez dago zertan aldeakartasunez ulertu. Gizaberea ez da komunitate bereizitako erruleta indeterminatua, baina ezta komunitateak goitik behera determinatutako erloju ere. Gizartezale izateko modua borrokalari duenez, ez

da ingurura pasiboki egokitzen. Kontrara, komunitateak eskainitako bidean kritikoki parte hartuz eta borrokatuz bilakatzen eta egiten da nor, bidea bera berreginez. Tenka horretan, **gizabereak hizkuntza, morala, zentzua, teknika edota historia egitean egiten du bere burua.**

5. BURUJABEA

Logika horren baitan egite arras ezberdinak gauzatzen dira, ordea. Azurmendik ez du edozein erantzun ametitzen. Dena erlatiboa da, baina dena ez da berdin: ez da berdin teknikak ze gizatasun ereduren zerbitzura gauzatzen diren; ez da berdin ze balio moral jotzen diren baliozkotzat... Ondorioz, galderak beste behin planteatu eta sakondu beharrean gaude: erlatibotasun erlatiboan, zer, zertarako, nola, nor, non... egin behar dugu gizaberetxoa askatzeko? Auzi horri helduko diogu atal honetan.

Gizaberetxoa ia beti askatasunaren bila landu izan duenez, atal hau egituratzeko ere gizabereari lotutako liburuak izango dira iturri nagusia. Iraultza apala, pertsonak, komunitate kooperatiboak... hor jorratzen ditu. Hori osatzeko, berriz, bere zenbait liburu (TEK, BJE) eta artikulu (1996b, 2000b, 2011b...) baliatuko ditugu. Bide batez, euskalgintza nola ulertzen duen azaltzeko erreferentzia oso ezberdinak baliatuko ditugu: “Zergatik eta zertarako euskaldun?” polemikan argitaratutako artikuluak (1967a, 1967b), euskalduntasunaren auziari zuzenean heltzen dioten artikulua (2011b), sakonago lantzen duten liburuak (HNE, BJE)...

5.1. Iraultza eta utopia apala

*Ez dosi handietan. Mito pixka bat –libertatez-,
utopia apal bat, eta mundua gure aurrean zabalik.*

(BJE: 106)

Azurmendik nola irudikatzen du burujabetzarako iraultza? Zein da zerumuga?

Esan dugunez, 56ko Belaunaldiaren abiapuntua fedegabea izanagatik, bazeuden bestelako bulkadak ere. Mundu aldatzeko gogoz eta esperantzaz, ilusioa eta baikortasuna ere zabaldu egin ziren pixkanaka. Testuinguru horretan, Iraultza egin eta “gizon berria” eraiki nahi zuten askok. Ezker berriak dena berritu nahi zuen, gizaki eta gizarte arras berri eta perfektua lortzeko.

Azurmendiren ustez, esperantza hori progresoaren eta perfekzioaren ikuste modernoan oinarritzen da. Progresismo historikoaren eskemaren arabera, jabetu ala ez, perfektionatzen ari gara. Norantz? Ezinbestean, gizarte guztiz perfekturantz: “benetan perfektionatuz baldin bagoaz, noizbait ailegatua izanen da, gizarte hau guztiz perfektionaturik egongo den egun dohatsua. Perfektionatzearen azkena” (GBG: 31). Izan ere, perfekzio erabatekoa lortu ezin dela onartzea, inperfekzioa ere ekidin ezinezkoa dela onartzea da. Utopia modernoek, baina, ezin dute halakorik onartu. Ez dago akatserako tarterik, perfekzioa ere hizki larriz idazten da Modernitatean: PerfekzioA.

Hala izanik, azken helmuga hori ez da edozein moduzkoa. Akats, gaitz eta inperfekzioetarako tarterik gabe, batasun harmoniko perfektua izango ei da, zientifikoki eta naturalki antolatuta, betiereko bakean:

Gizarte perfektuak, nolahi bururaturik ere, batasun harmoniko perfektua izanen luke. Injustiziarik eta, ez da egongo. Gizonen arteko harremanak ez dira lotura ekonomiko edo juridiko hutsak izango. Askozaz ere sakonagoak izango dira. Pertsonalak. Naturalak. Gizakien arteko problemarik eta konfliktorik gabekoak. Intimoak. Hau da, gizarte perfektuan interes pertsonalek eta sozialek bat egingo dute. Interes berezienek eta kontrarioenek ere elkar hartuko dute. Bake unibertsalaren erreinua izango da. (...) Arrazoizko erakundeak eta kontzientzia razional garbiak oinarrituko dute gizarte perfektua: zientziak. (*ibid.*: 32)

Bertan interesek erabat bat egingo dute, bakoitzaren garapena denen garapena izango da, eta alderantziz. Interesen harmonia erabatekoan, egoismoa eta altruismoa berdindu egingo dira: ahalik eta egoisten jokatuta ere altruistak izango gara, eta alderantziz. Erabateko haurridetasunean, interes guztiak bat egingo dute eta ez da inongo gatazkarik egongo: “Konfliktorik ezari ohi deritza perfekzioa. Harreman gozo eta eztitsutako gizarte leuna, gizadi baketsu eta sosegua, elkargo bare eta narea, zatien arteko erabateko harmonia osotasunaren baitan, narotasuna eta patxada, atsegina, horra irudi ideala” (*ibid.*: 46). Xextra eta gatazkarik gabe, gizarte garbia, ona, harmonikoa edota purua izango da.

Egungo mundu eta gizakiak, baina, ez du halakoaren tankerarik. Beraz, nola egin

daiteke batetik besterako bidea? Interesen kointzidentzia erabatekorantz, trantsizioa egiteko bi bide nagusi planteatu dira. Thomas Hobbes eta enparauak gizaki oren natura txarretik abiatzen dira. Horiek gizartearen perfekzioa eginbide eta xede gisa planteatu dute. Horretarako, diferentzia, inperfekzio eta gatazka oro erauzten ahalegintzen dira. Rousseau eta beste batzuk, berriz, gizakia berez ona eta altruista dela suposatzen abiatzen dira. Sozialki gizatxartu denez, “gizon berria” berrezarri eta konbertitzen saiatzen dira, alienazio antinatural ilunak erauziz eta kontzientziak argituz. Nork? Gehiengoa ilunpean gizatxartuta egonik, giza naturaren ezagutzailea den gutxiengoak. Hots, abangoardiak.

Azurmendiren ustez, baina, aipatutako bideak ez dira askatzaileak. Gizakiaren natura txarretik abiatzen direnen kasuan, totalitarismo berdinkatzailea ezartzen dute, nortasun oro itoz: “Honelako gizartearen eredu beti ere erleak eta termitak izan dira. Kastoreak Xinaurriak. Hots, nortasun propiorik eza. (...) Askoz geroago erreparatu da, konfliktorik eza, bizitzarik eza bezalatsu dela. Diferentziarik eza” (*ibid.*: 37-38). Gatazka, nortasun, diferentzia eta, finean, bizitzarik gabe, erabateko lozorro eta pasibotasunera kondenatzen du gizartea. Gizakiaren natura onetik abiatzen direnak ere beste horrenbeste. Kasu honetan, gizakia naturaz ona denez, natura jator hori azalarazteko bide oro onargarri eta “natural” gisa ezaugarritzen da: “Solidaritasunaren diktadura ona da. Naturala da eta. Rousseauk ederki formulatzen zuen: *gizonak libre izatera behartu* beharra dago. (...) Horra, ba. Orain gizona desgizondua dago. Gizona gizon dagiena, ezin txarrik izan liteke” (*ibid.*: 43). Hala, langileen askatasuna beharrean langileen diktadurak eraiki dira.

Beraz, bi bide ustez ezberdin izanagatik, eskema eta emaitza bera da bietan: gizarte perfektu guztiz “inhumanoak”. Zergatik? Zein da arazoa? Humanoa perfektua beharrean inperfektua dela: “gizarte perfektu nahia guztiz humanoa da. Baina lortu ezeze, diseinatu izan den «gizarte perfektu» oro guztiz antihumanoa zen: egiazki humanoa inperfekzioak bait dirudi –eta inperfekzioaren konformatu ezinak. Biak batera” (*ibid.*: 44-45). Hortaz, uste modernoan aurrean, gizakia perfekzionatu nahi duen gizabere txo inperfektua da.

Hori kontuan izanik, zer egin? Bistakoa denez, ez zaio uko egiten iraultzaren asmoari: “gizartea perfektionatu nahia, beharra, ez da batere errefutatu. Alderantziz” (*ibid.*: 45). Bide horretan, baina, iraultzaren helmugak eta bideak birpentsatu egin behar dira.

Behin betiko erantzunik eman gabe, Azurmendik zenbait gako mahaigaineratu ditu. Lehenik eta behin, gizartearen ideal klasiko modernoa eta horri lotutako perfekzio kontzeptua auzitan jarri behar dira ezinbestean: “perfekzio kontzeptu horrekin segitzerik ba al dago? Erabateko harmonia osoaren idealak, gizonaren idealtarako balio al du? (...) *gizonaren neurriko perfekzioa* behar bait dugu hemen, ez perfekzio absoluturik” (*ibid.*: 49). Gizatiarra inperfekzioa denez, inperfekzioa eta gatazka aintzat hartzen duen ideal eta iraultza moldearen bidez soilik garatu ahalko da gizarte perfektuagoa.

Bigarrenik, perfekzioa gizakiaren neurrira egin behar denez, iraultza gizaberetik abiatu behar da, ez bere uko edo gainditzetik. Ez dago gizakia zertan “salbatu”, ezta gizaberetxo hori “gizon berri” bihurtu ere. Kontrara, den bezala onartu egin behar da, besteak beste, zoritxarrekoa eta gaiztoa izateko eskubidea ere errespetatuz: “animalia honek, zoritxarrekoa eta gaiztoa izan ahal izateko eskubideak, ez ditu galdu nahi. Zoriontsu baino, azken finean, nahiago du libre” (*ibid.*: 50).

Hirugarrenik, gizaberetxotik iraultzatxora, gizabere nahastu ongaitz horren neurriko etxetxo apala eraiki beharko da. Zentzu horretan, gizaberetxo hori dentxo baino ez denez, teoria, ideologia eta salbazio handiak ez dira sinesgarriak, ezta beharrezkoak ere, gizakia zifra abstraktu batera murrizten baitute. Gizatasun unibertuala gizaki partikularren bidez adierazten denez, gizadia baino gizaberetxo lurraldetuak askatu behar dira, beren txikitik eta tokitik abiatuta:

Guk ez bait dugu eskatzen gauza haundirik. Libre izan bakarrik. Guk ez dugu mundu edo ilargi arras berriren batera aspiratzen. Munduaren azkeneko iraultza egitera. Errepublikak unibertsalera eta betiko bakera. Gizadia salbatzera. Kia. Oso iraultza apal bat nahi du dugu. Geuretzako iraultzatxo bat, herri txiki batean. (*ibid.*: 218)

Laugarrenik, iraultza apala eta kokatua izanik, ez dago alde zuzeneko bide unibertsalik. Argitsuen goitik beherako doktrina handi eta unibertsalak ez dira nahikoa,

ezta kolpe bakarreko mugimenduen gerrak ere. Filosofia eta teleologia handiak agortuta, utopia “[o]rientazio bat baino ez ilunpean, joera bat, «posiblearen modelo», argi bat edo ideia arautzaile bat, gida izango duguna bilaketak” (BJE: 105). Argibide bat baino ez denez, gida horrek ez digu errezeta magikorik errebelatzen. Bilaketan, behetik gorako praxia gauzatu behar da eremu orotan, geuretik probatuz, akatsak eginez, ikasiz eta hobetuz:

Eta txikian, doktrinarismo gabe, zentzu apur batekin, haundian ezinezko esperientziak eta esperimentuak egin litezke, esperimentu bakoitzean milioien bizitzak arriskatzeko. Geure askatasuna probatu. Geure berdintasuna, justizia, sozialismoa. Probatu, aldatu, okerrak zuzendu, berriro probatu. (GBG: 218)

Zentzu horretan, bosgarrenik, bidea ez da sekula amaitzen. Perfekzioa ere graduzkoa da, ez absolutua: “Perfekzionatzea azkenik gabekoa bada, inperfekzioa ere azkenik gabekoa dugu” (*ibid.*: 31). Hala, azkenik gabeko inperfekzioan, ezin da itsutu azken helmuga betierekoekin. Garaipena behin betikoa eta erabatekoa izango ez denez, egunerokoan irabazi eta egin behar da askatasuna, orain eta hemendik hasita. Gizaki behin-bakarreko mugatuak izanik, helmuga bezain garrantzitsua da bidea: “Ezin da beti helburuen mistikatik bizi. Askatasuna ezin da beti biharko izan (...) helburu definitibo handien tokian askatasun mugatu, askatasun fragmentatuen aldeko borrokan aurki lezake norbanakoak bizitzaren zentzua” (2015: 62). Ondorioz, utopiaren eta errealtatearen arteko konpromisoan, praxian mamitzen den utopia kokatu eta praktikoa aldarrikatzen du Azurmendik (1974b).

Horrenbestez, Azurmendik ez du gizarte perfektu, harmoniatsu eta baketsurik planteatzen. Bide batez, ezta hori lortzeko salbazio handi eta orohartzailerik ere. Alabaina, horrek ez du esan nahi gizartea perfekzionatzeko asmoari uko egin dionik. Kontrara, hori ere gizaberetxo inperfektu eta gatazkatsuaren neurrira pentsatu du, apaltasunez. Batetik, iraultza gizabere nahastu ongaiztotik abiatu behar da, ona ez ezik gaiztoa izateko aukera ere bermatuz. Bestetik, gizaberetxo horren neurriko etxea eraiki beharko da, beren txikitik eta tokitik abiatuta. Hori, ezinbestean, behetik gorako bilaketa eta praxian gauzatu beharko da, etengabe frogatuz, zuzenduz eta zabalduz.

5.2. Askatasun mugatuak, gorputz eta loturetan

Azurmendik, iraultza eta perfekzio ereduak ez ezik, burujabetza ereduak ere gizaberetxoaren neurriak pentsatzen du. Zer inplikatu du horrek?

Hasteko, gizakia esentzialki mugatua izanik, askatasuna ere absolutua beharrez mugatua da: “askatasuna mugatua da; mugatuak gara” (AEG: 186). Gizaberearen gorputz, ahal eta ingurune mugatuko denak izanik, askatasunak ere ezin du absolutua izan. Hori ere nonbait gauzatu behar du, diferentzia gatazkatsuetan: “askatasunak diferentzia suposatzen du eta konfliktua eragiten du” (2011b: 8). Halaber, azkenik gabeko inperfekzioan, askatasunaren bidea ere graduzkoa da, ez baitu amaierarik.

Alabaina, zeintzuk dira muga eratzailerik? Batetik, gorputza. Lehen azaldu dugunez, Azurmendiren aberetasunaren aldarria gorputzarenarekin hertsiki lotuta dago. Bere ustez, gizaberearen gorputz bat da, gorputz eta anima, horrek inplikatu dituen jaidura eta premiekin. Zentzu horretan, askatasunaren proiektuak ere ezin die entzungor egin baldintzapen horiei. Kontrara, askatasuna, lehenik eta behin, esperientzia korporala da, hanka eta eskuetatik hasita. Bere gaixoaldiek⁴⁰ intuizio hori berretsi baino ez diote egin:

askatasuna ez dela ideia bat, eta bai esperientzia fisikoa bat. Gaixoaldiari eskerrak askatasun korporalaren deskubrimendua egiten ari naiz, botiken laguntzarekin bada ere. Galtzak jantzi ahal izatea, zapatak lotu, gorputzaren edozein mugimendu libre egin sekulako oinazeak sufritu gabe... ikaragarriko askatasuna da eta ez gara ohartzen. Politikan edo filosofian baino lehen askatasuna hanketan eta eskuetan hasten da. (*ibid.*)

Beraz, askatasuna ez da ideia abstraktu bat. Gizaberetxoa gorputz bat denez, gorputzean hasten da.

Gorputz hori, baina, komunitatean haragiztatzen da. Zentzu horretan, gizagaia gizartean eta gizarteari eskerrak egiten denez, askatasuna ere loturetan egin eta gauzatu behar du: “Askatasuna ez da bakarka eduki edo erdiets genezakeen deus; lagunekin

⁴⁰ Aztertzekoa da bere gaixoaldiek nola baldintzatu duten bere gizaberetxoaren planteamendu apalean. Hala ere, ez da horren ondorio zuzena. Askatasun korporala eta lurta hori bere obran zehar-lerroa izan da: “*Manifestu [atzeratu]*aren garaian ere [1968] horrelako zerbait exijitzen nuen, eta hori nire obra guztiaren *leitmotiva* izan dela esango nuke” (2011b: 8).

batera eta lagunekiko lotura artean –loturei eskerrak!– irabazten dugu” (HUM: 321). Beraz, askatasuna loturekiko baino loturetan gauzatzen da. Nola?

Azurmendik erlatibotasun erlatiboan pentsatzen du askatasunaren eta loturen arteko erlazioa ere. Batetik, gizaberea *de facto* sozialtasunean denez, komunitateak emandako kultura, tradizio, ordenamendu eta historia konkretuen barruan da eta dihardu. Gizarteari esker da nor, lotuta dagoen neurrian. Beraz, ez da aingeru puru eta mugagabea. Alabaina, ez da masa eta saldo hutsa ere. Gizartezale izateko modua borrokalaria duenez, komunitateak eskainitako bidean kritikoki parte hartuz eta borrokatuz bilakatzen eta egiten da nor, komunitatea bera berreginez.

Aingeru (erruleta) eta saldo (erloju) arteko tenkan, loturek ez dute zertan pertsonaren ukoa izan. Kontrara, bere sostengua izan daitezke. Haatik, ez da bermea ere. Horixe da, hain zuzen, askatasun eta loturen arteko tentsioa: askatasuna komunitatean soilik da posible, baina ez dago emanda. Loturak askatasunaren abiapuntua eta eremua izanagatik, ez dute zertan askabidea izan. Ondorioz, nola garatu beharko da askatasuna loturetan? Ezinbestean, komunitatearekin eta komunitatearen kontra eginez, aldi berean:

Kontua da, oinarri horren gainean bakarrik dela posible askatasuna, baina askatasuna (pertsona) ez datorrela masa material horretan emanda, eginda, permaduraz egiteko eta konskistatzeko eskainita bakarrik baizen. Harekin, hain zuzen, ez hura gabe; baina haren kontra, beharbada, askotan. Pentsamendu kolektiboa (tradizioa, etab.) bere masa sor hila da eta berdin izan liteke zama itogarri bat ala lur emankorrena. Gure egintzaren menpe egongo da zer atera azkenean. (TEK: 175-176)

Oinarri horren gainean, harekin eta haren kontra, egiten gaituena bestela berreginez gauzatu behar da askatasuna. Zehazki, oinarri kolektibo hori kritikoki aztertuz, birpentsatuz eta “personalizatuz”. Horixe da, hain zuzen, erronka:

Nola egin, orain, historia [komunitatea, loturak], printzipioz askatasunaren lekua, gure askabidea izan dadila? Nola birregin, egin dagoena (beharbada patu gaiztoenaren pean egin), egin egoteagatixe zama eta beharra duguna, askatasun bide izan dakigun? Nola askatu historiatic? Nola bihurtu iragana –lotura– gure askabide? (*ibid.*: 156)

Azurmendi horretantxe saiatu da: egina berregin, zama itogarria beharrea askabide emankorra izan dadin.

Horrenbestez, iraultza eta perfekzio ereduak ez ezik, askatasun ereduak ere gizaberearen neurria pentsatzen du: absolutua eta abstraktua beharrea mugatua, graduzkoa eta kokatua da, etengabeko eginean. Batetik, gizaberea gorputz bat izanik, lehenik eta behin esperientzia korporala da, gorputzean hasten dena. Bestetik, askatasuna loturekiko baino loturetan gauzatu beharko da, harekin eta haren kontra, egiten gaituena bestela berreginez eta askabide bihurtuz.

5.3. Pertsona erantzun-beharrak

Nor izaten ikasten beti, edonor barik;

pertsona izaten, ez indibiduo.

(GKO: 136)

Beraz, nola askatu gorputz eta loturetan? Nola bilakatu daitezke loturak askabide? Arizmendiarieta, Santamaria eta beste hainbaten eskutik, auzi hori luze eta zabal jorratu du Azurmendik.

Hasteko, hori pentsatzerakoan liberalismo indibidualistaren eta kolektibismo homogeneizatzailearen arteko dualismoari uko egin dio. Liberalismo indibidualistaren arabera, gizartea monada burujabe, itxi, atomizatuek osatzen dute, “intimismo indibidual osoki babestu eta bere baitan kiribildu[ek]” (OGE: 119). Banakoen batura horretan, indibiduo bakoitzak nahi duena egiteko libre izan behar du, edozein dela ere horren ondorioa, gizartearen eta estatuaren inolako galgarik gabe. Komunitaristek, berriz, gizarte interesen lehentasuna aldarrikatzen dute. Gatazkak ekidin nahian, bereizketa oro ekidin nahi izaten dute.

Azurmendik ez ditu bere horretan ontzat jotzen ez liberalismoa, ez kolektibismoa, ezta horien artean aukeratu beharra ere. Batetik, baztertu egiten du liberalismo indibidualista: “Jarrera horietan indibiduoaren lehentasuna baita, errebindikatuta

ikusten duguna, eta haren morrantzan komunitatea (ez norbera komunitatearen zerbitzuan eta komunitatearen barruan gauzatzen)” (1996b: 19). Horren aurrean, komunitaristekin eta kooperatibistekin bat, Azurmendik oso bestela ulertzen du gizakia: gizakia abere kooperatibo komunitarioa da, buruaskia beharrea lagunbehar eta lagunkoia. Alabaina, ez da teoria komunitaristekin itsu-itsuan lerratzen: “Ez genuke horregatik «komunitarismoa ona da, indibidualismoa gaiztoa» bezalako sinplekerietan erori nahi” (*ibid.*: 31). Izan ere, planteamendu komunitaristek ere badituzte bere gabeziak: gatazkarik gabe, ez da uzten diferentziarako eta askatasunerako tarterik.

Beraz, batean zein bestean nortasun oro ebasten da. Merkatuan barreiatutako indibiduo soilduak edo komunitatean urtutako inurri anonimoak izan, ez dago nortasun propioa garatzerik. Ez dira nor, edonor dira. Horren aurrean, gizakiaren izaera komunitarioa aldarrikatzen du, baina komunitateak ito gabe:

gizakia komunitarioa da: baina ez komunitatean –Estatuaren azpian, nazioan edo klase sozialean– urtu eta galtzeko, ur tanta bat putzuan bezala, kolektibismo totalitarioak zurrupatua adibidez, edo «pentsamendu bakarrak» despertsionalizatu. Ezta azokan merkaduria anonimo bat bezala, edo masaren erdian bere bakardadean gelditzen den zenbakitxo ere. (2000b: 15)

Hori kontuan izanik, oreka bat topatzen ahalegindu da: izaera lagunbeharrak ez du zertan norbanakotasuna ukatu; bide batez, norbanakotasuna ez dago zertan komunitatetik landa ulertu.

Beraz, nola bermatu eta garatu daiteke bakoitzaren nortasuna gizaberearen izaera komunitarioa ukatu gabe? Hala egiteko pertsonaren kontzeptua landu du Azurmendik. Bere ustez, pertsonaren eskutik biak lotu eta osatzea da erronka: “komunitarismoaren kontzeptua pertsonaren kontzeptuaz osatzen da; bi kontzeptuok elkarrekin batera ulertu behar dira” (*ibid.*: 16). Zer da, baina, pertsona izatea?

Pertsonaren kontzeptua behar bezala ulertzeko, lehenik eta behin, indibiduo kontzeptutik bereizi behar da. Indibiduo bere horretan zifra edo objektu soil bat da, beste hamaiken artean: “«Indibiduo»k bakuna esan nahi du, sinplea, numerikoki bakoitza espezie batean”(1991: 84). Adibidez, milaka dortoken artean dortoka bat

enagarren indibiduo bat da, espeziean bakuna eta bat gehiago, numerikoki baino bereizten ez dena: “zazpigarren dordoka da”, azken buruan dordoka baino ez dena. Zenbaki bat den neurrian, edonor abstraktua da, ez da nor. Bidenabar, edonor den neurrian, ez da erantzulea ere. Hori azaltzeko honako adibidea jartzen du:

Askotan konfunditu egiten ditugun arren, pertsona eta indibiduo ez da gauza bera. Adibide batez balia gaitzke: zeharo mozkortu eta etxeari su ematen diot; emaztea eta haurrak kiskalita hil dira. Jazorikoa norbaitek jazoarazi duenez, gertariaren subjektu material bat badago, kausa bat, eta hori ni naiz (indibiduo). Subjektu mozkor hori bere buruaren jabe ez denez, ordea, gertatuaren erantzule ez naiz, ez naiz subjektu morala (pertsona). (GKO: 125)⁴¹

Beraz, indibiduo subjektu materiala da, erantzule ez dena, bakuna dena. Liberalismoan eta kolektibismoan, hain zuzen, horretara murrizten da gizakia.

Pertsona, aldiz, subjektu morala da, bere buruaren jabe eta erantzule egiten dena. Zentzu horretan, ez da zifra edo lege batzuetara murriztu daitekeen objektu pasibo eta homogenea. Pertsona subjektu singularra da, nor: “Ez naiz gauza bat, ez naiz objektu bat (pertsona gisa subjektu naiz beti)” (*ibid.*). Subjektu gisa, bizia eta irekia da, ezin da aldeztatik de-finitu (hots, objektu bihurtu): “Definitu ezinezkoa naiz, hortaz; ezin dut zer naizen zermugatu (‘de/finitzea’ hori da), ezin dut zer naizen zuzenean esan, esateak objektu bihurtuko baininduke. Hor dago pertsona (izatea) zer den zuzenean adierazteko zailtasuna; ezin da” (*ibid.*). Mugatu eta objektu bihurtu ezinda, pertsona “errealitate bizia, ez kontzeptuala” da (*ibid.*: 126). Finean, bere nortasunarekin, kontzientzia singular eta bizi bat da, beste inor ez bezalakoa munduan.

Singularra eta bakarra izateak ez du esan nahi, ordea, bere banakoan denik. Hasteko, pertsona bera obra kooperatiboa da, elkarri lagunduz mamitzen baita: “Norberak egiten ez badu, besteak ezingo dio egin. Baina bai elkarri lagundu. Inor ez da pertsona izatera bera bakarrik ailegatzen, pertsona bilakatzea bera obra kooperatiboa da” (*ibid.*: 124). Gainera, obra kooperatiboa izateaz gain kooperatibista da, pertsona egiteko komunitatean kooperatu behar baita: “pertsona izaten ikasiz ikasten da hain zuzen ere elkarlagun izaten. Pertsona izan eta kooperatiboa izan –solidarioa-, biak bat dira” (*ibid.*).

⁴¹ Bistan da ez dela adibiderik egokiena. Alabaina, indibiduo eta pertsona kategoriak bereizteko balio digu.

Beraz, pertsona komunitatean elkar lagunduz egiten den obra kooperatibo eta kooperatibista da.

Pertsona bera obra kolektiboa izaki, bere singularitasuna eta nortasuna ere komunitatean mamitzen dira. Komunitateari eskerrak bilakatzen da indibidua pertsona: “Pertsona tratuan atzematen dugu (...) Indibidua dialogoan, begirunezko eta baiespenezko hurbilketan, komunitatea sortzean, bihurtzen zaigu pertsona” (*ibid.*: 126). Izan ere, elkar-hizketa/-ekintza/-borrokan zenbakitan de-finitu zitekeen indibiduo abstraktua pertsona konkretu eta neurgaitza bilakatzen da guretzat. Bestela esanda, nor eta bakar:

Lehen edonor zena, nor bihurtzen da guretzat. Transformatu egiten da. Indibiduoaren mailatik pertsonaren mailara pasatzen da. Haren duintasuna, misterioa, beste inor ez bezalakotasuna, haren errealitate kontzeptu eta eskema prefabrikatuetara bihurrezina deskubritzen dugu. (*ibid.*)

Bestalde, edonor izatetik nor izatera, elkarrekintza horretan bestea ez ezik norbera ere eraldatu egiten da. Erabat de-finitu eta osatu ezinak izanik, “zu” pertsona gisa aitortzean eratzen naiz “ni” neu ere pertsona gisa, elkar eginean: “deskubrimendu horrek geu betetzen eta transformatzen gaitu. Besteak pertsona bezala ezagutuz bihurtzen gara gu ere pertsona” (*ibid.*). Hala, paradoxa iruditu badakiguke ere, besteei esker lortzen da norbere singularitasuna. Prozesu hori, bestalde, ez da inoiz amaitzen: “Pertsona izatea, nortasuna, betiko eginkizuna baita, inoiz amaitzen ez den lana, ez gaztetakoa soilik edo lantegi kooperatibo batean sartu artekoa; beti lantzen jardun beharra daukaguna da” (*ibid.*: 124).

Hortaz, indibidua (edonor) komunitatearekiko elkarrekintza etengabe egiten da pertsona (nor), elkar eraldatuz eta ko-eratzuz. Komunean egiten da subjektu de-finituezin. Kooperazio gatazkatsu horretan, elkar egiten dute batak eta besteak: “Komunitatean jaiotzen gara, komunitatean heltzen gara pertsonak izatera; komunitateak egiten gaitu, guk egiten dugu komunitatea. Dena prozesu zirkular jarraituan ulertuta” (*ibid.*: 132). Gizartea, hain zuzen, elkarrekiko osagarritasun eta jarraitutasun etengabe horren ordaina da.

Prozesu zirkular horretan, komunitatearen birsorkuntza eta pertsona burujabearen eraikuntza eskutik lotuta daude. Batetik, komunitatearen zerbitzuan garatzen da pertsona: “jomuga beti komunitatea bera da eta komunitatearen zerbitzua, komunitatearen birkreazioa; ez komunitatearen anbizioren bat ad extra (ezein «garaipen»), eta gutxiago indibiduoaren gogobetetasuna komunitatearen gainetik edo kontra” (*ibid.*). Pertsonak, beraz, ezin du komunitatearen gainetik goratu. Kontrara, komunitatearekiko erantzukizun gogor eta konkretuak galdegiten ditu: “kooperatibistei Arizmendiarrietak austeritatea, lizifrina, heldutasuna eta parte-hartze sakrifikatua, solidaritate eskuzabala, idealismoa, esijitu die” (*ibid.*: 136). Finean, heldutasunez kargu eta karga guztiak bere gain hartzea (1984: 24). Pertsona “subjektu erantzunbeharrekoa” (BKT: 29) denez, erantzukizunak erantzun-beharra inplikatzeko du.

Alabaina, pertsona izango bada, lotura eta behar horien bidez ezin da komunitatera erabat azpiratu. Pertsonak libre izan ezean ez dago kooperazio librerako aukerarik: “Kooperazioak, pertsonen kooperazioa izateko, libre izan behar du. Kontua da, horretarako lehenbizi pertsonak berak izan behar duela libre” (*ibid.*: 134). Komunitatearen xedea, hain zuzen, berau kooperatiboki berregingo duten pertsona burujabe eta libre sortzea da: “Komunitatearen jomuga, berrito, pertsona da: pertsona heldua, burujabea, libre, komunitatearen zerbitzaria (ez jopua)” (*ibid.*: 132).

Ondorioz, komunitatean egiten denez, komunitatetik baino komunitatean askatu beharko da pertsona. Nola? Komunitatean urtu ez dadin, loturak askabide bihurtuz eta komunitate askatzaileak eratuz: “Kontzientzia landuz lantzen da pertsona: indibiduo gaituz, elkarren errespetua ikasiz, batak bestea askatuz, komunitate aske eta burujabea eraikiz” (*ibid.*: 127).

Horrenbestez, lotura eta askatasunaren arteko tentsioa pentsatzeko ez dago zertan liberalismo eta kolektibismoaren arteko alternatibaren arabera aukeratu. Batean zein bestean gizakiak indibiduo soilak dira: edonor diren zenbaki abstraktuak, beste mila bezalako objektu indiferenteak. Horren aurrean, pertsona aldarrikatzen du Azurmendik: nor den subjektu singular eta bizia, aldeztatik de-finitu ezin dena. Alabaina, pertsonaren singularitasun eta askatasun hori ere komunean ulertzen du. Batetik, indibiduo (edonor) komunitatearekiko elkarrekintzan egiten da pertsona singular (nor),

elkar eratuz eta eraldatuz. Bestetik, pertsona izateak komunitatearekiko erantzukizun eta erantzun-beharra inplikatzeko du. Hala, pertsona komunitatean askatu beharko da, elkar osatuz, askatuz eta komunitate askatzaileak eraikiz.

5.4. Komunitate kooperatiboa

Zer da, baina, komunitate askatzailea? Arizmendiarrietaren ildotik, auzi hori pentsatzerakoan komunitatearen eta kooperatibismoaren arteko elkarrizketa josten saiatu da Azurmendi⁴². Batetik, kooperatibismoa komunitate (eta pertsona) jakin baten ondorioa da:

Kooperatibismoa egingarri izateko, komunitate batek aurrena bere burua komunitate bezala sentitu behar du: hau da, kide guztiek bata-bestearen konfidantza osoa eduki, elkarren solidari sentitu, erantzukizun osoarekin hartu bakoitzak bere eginkizuna, egiazko lagunartea izan, guztiak guztien lagun eta laguntzaile. (1996b: 22)

Kooperatibismoa, hain zuzen, biziera komunitario horren isla eta sakontzea da.

Bestetik, hala den neurrian, kooperatibismoak komunitatea bera du jomuga. Izan ere, komunitate horretan mamitzen denez, kooperatibismoa komunitatetik komunitatea birsortzeko ahaleginak da: “kooperatibismoak nahi duena ez da besterik, komunitatea sortzea baino lanaren eta produkzioaren eremuan. (Komunitatetik sortu eta komunitatea sortu, zuhaitzak eta adarrak bata-beste egiten duten antzera)” (*ibid.*: 23).

Komunitatetik komunitatera, Azurmendiren ustez kooperatibismoa ez da enpleguaren eremura murrizten. Ez da nahikoa lantegian kooperatiboak izan eta gainontzeko guztiarekiko ezaxola izatea. Izan ere, “[k]ooperatiboa izateak pertsona bezala munduan egoteko modu oso bat esan gura du, eta mundu osoaren aurrean erantzukizuna” (GKO: 136). Komunitatea osoarekiko erantzukizuna, alegia.

⁴² Zentzu horretan, jatorrizko sozialismo komunitarioa aldarrikatzen du: “gomutaraziko nizueke, «sozialista» hitza kooperatibistek asmatua dela, beren buruen izendatzeko, eta «komunionista» edo «kooperatibista»ren sinonimoa da bere jatorrizko esanahian. (...) Beraz, jatorrizko sozialismoa kooperatibismoa da, eta kontzeptu horrekin adierazten dena, konkurrentzia librearen printzipioaren aurka, komunitatearen lehentasun uztezina da” (1996b: 30).

Zentzu horretan, Arizmendiarrietak azpimarratzen zuen bezala, “Iana komunitatearen zerbitzuan” egin behar da. Hala, lantokia berrizetik gizartea eraldatzera, komunitate osoa kooperatibizatu behar da, izpiritu eta antolaketa kooperatiboa bizitzako esparru orotara hedatuz:

Ideal horrekin beti, kooperatibistek administrazio lokaleko organismoak biziberritzen, herriko ekintzetan partehartzen; Iana, irakaskuntza, Osasuna, bizitza osoa «kooperatibizatzen», h. d., komunitatearen zerbitzu osoan, saiatu beharko dute, komunitate berri kooperatiboa munduratu arte. (1996b: 40-41)

Azurmendik beste hamarnaka eremu ere aipatzen ditu han-hemenka: kulturgintza, salerosketa harremanak, finantzak, industria, etxeak, auzoak, herriak... eremuz eremu komunitate eta mundu osoa, finean.

Beraz, lehen ondorio gisa, komunitatea kooperatiboa denean da askatzailea. Komunitate jakinaren eskutik kooperatibismoa bultzatuz eta kooperatibismoaren bidez komunitatea bera kooperatibizatuz, hala egiten da komunitate askatzailea.

Hortik abiatuta, korapilo zehatza urgaineratzen da: nola kooperatibizatu daiteke komunitatea? Hor ze paper du estatuak?

Lehen azaldu dugunez, Azurmendiren ustez Modernitatean estatua bilakatu da munduaren ordena zuzen eta eternoa finkatzeko autoritate bakar eta absolutua. Estatua Arrazoia ei da, bizitzaren arau eta ordena emailea eremu orotan. Hala, Jainkoaren ordezeko Absolutua bilakatu da, epaile bakar eta gorena. Ondorioz, Azurmendik errezelo handiak ditu horrekiko: “Estatua, neure gusturako, gutxiena ere, beti gehiegi” (1990: 177).

Logika horren baitan, Arizmendiarrietak, Santamaria, Marx⁴³, Herder, Humboldt eta beste hainbaten ildotik, Azurmendi komunitatea indartzen ahalegindu da: “ahalik Estatu

⁴³ Honetan ere jatorrizko sozialismo komunitarioan kokatzen da. Bere ustez, sozialismoak jatorrian sozietatea jartzen zuen erdigunean, ez estatua: “[Arizmendiarrietak] Sozialista da, hortaz, baina jatorrizko zentzuan: oraindik «sozietatea» zenean aurreneko kontzeptua (indibiduoaren aurrez aurre), eta ez Estatua” (2000b: 16). Bere ustez, sozietatea erdigunean jarri eta estatua murriztea zen tradizio horren hasierako asmoa: “tradizio hori bere jatorrian ez da izan estatalista. Estatu-minimalista baizik (baina ez indibiduoaren alde, berriro esan, komunitatearen alde baizik): ahalik Estatu gutxiena, ahalik gizarte (komunitate) gehienaz” (1996b: 29). Horren erakusle, estatua desagerraraztea zen Marxen azken

gutxiena, ahalik gizarte (komunitate) gehienaz” (1996b: 29). Bere irudiko, komunitate kooperatibo hori pertsona burujabeen zerbitzura egongo bada, komunitateak berak gidatu behar du. Horretarako, bizikleta lasterketaren adibidea jartzen du:

Eman dezagun gure herrian jaiak direla, eta Udaletxeak karrera bat antolatu duela. Itxuraz –eta lege huts hutsean– karreraren antolaketa guztia Udalaren erantzukizuna da eta Udalak enkargatzen dituenena; badirudi guk beste zereginik ez daukagula, txirrindulariei begira egon eta txalotu baino. Benetan izpiritu eta ekimen kooperatiboko jendea bagara, ordea, ez gara lantegian bakarrik izango kooperatiboak, eta inork agindu gabe asmatuko dugu zer egin: arriskua dagoen bidegune batean zorua garbitu, edo seinaleak ipini; edo herriko zaharrenek eta gaisoek karrera ongi ikusi ahal izateko leku bat prestatu, edo azkeneko bukatzen duten karrerastei kontsolazio piska bat eskaintzeko zerbait imaginatu, edozer gauza. Gauzak ez utzi Udaletxearenak –Diputazio, Jaurlaritza, Estatuarenak– direla eta ikus dezala berak. Komunitatea egitea ez da Udaletxearen egingizuna bakarrik. Eta komunitatea egin, eginez bakarrik egiten da. (*ibid.*: 32)

Hortaz, komunitatea komunitatetik egin behar da, estatuaren zain egon gabe. Zentzu horretan, komunitatearen lehentasun hori, indibiduoarekiko ez ezik, estatuarekiko ere baieztatzen du Azurmendik.

Horrek ez du esan nahi estatuari inolako paperik egozten ez dionik. Bere ustez, azken hamarkadetan estatua gainditu beharrean eraldatu egin da, estatu moderno zaharren eta multinazionalen menera kokatuz. Hori kontuan izanik, hori borrokatzen eta bere zerbitzura jartzen ahalegin behar du komunitateak:

Estatua, izan, «herrien heriotza» da, historian; (...) hori borrokatzen, kontrolatzen, menperatzen ahalegindu behar du herriak, oraindik neurri baten herri eta libre izan gura badu. (...) Ez dago Estatuaren ukoraino joan beharrik, alferrik da gainera; Estatua zure laguna da eta zure etsaia. Horregatik, Estatuaren behaketa kritiko etengabea ezinbestekoa da. (BKT: 75)

Etengabeko behaketa eta borroka kritikoaren bidez komunitatearen zerbitzura jartzeko, Azurmendik honako eskema planteatzen du: auzolana izan behar da ardatza.

helmuga, gizarteak bere burua era autoantolatuan gobernatu zezan. Korrante ezberdinen arteko eztabaida horretarako bidean zetzan.

Gizarteak izan behar du ekimen politiko, sozial, ekonomiko eta kulturalen motorra. Estatuak, berriz, lagundu egin behar du, herri ekimen horien zerbitzura arituz. Bide batez, auzolanean egin ezin dena bere gain hartu behar du, baina hori bakarrik:

Auzolan sistema sozializatzea eta unibertsalizatzea. Hori izango litzateke ideia. Hori beharbada ez da posible sektore batzuetan, beharbada trenbide sistema ezin da inoiz horrela antolatu. Ados, egingo dugu salbuespena. Baina ez dezagun hartu printzipio bezala «estatuari emango diogu eta berak antola dezala» leloa. Alderantziz baizik: «estatuari emango diogu sozialki antolatzen ez dakiguna». Baina hori bakarrik, ez gehiago. (2016a)

Beraz, estatua gehienez ere gibleko bermea da, ez ardatza, ezta autoritate bakar eta gorena ere.

Horrenbestez, Azurmendirentzat komunitate kooperatiboa da komunitate askatzailea. Hala, lantokia berritzetik gizartea eraldatzera, komunitate osoa kooperatibizatzeke apustua egiten du, izpiritu eta antolaketa kooperatiboa bizitzako esparru orotara hedatuz. Bide horretan, ahalik eta komunitate gehien eta ahalik eta estatu gutxien behar da. Auzolan sistema sozializatuta eta unibertsalizatuta, komunitatea bera izan behar da motorra. Estatuak, berriz, herri ekimen horien zerbitzura aritu behar du, gehienez ere sozialki egin ezin dena bere gain hartuz.

5.5. Komunitate konkretuak

Gizaberetxoa nonbaiteko dentxoa denez, komunitate kooperatibo hori ezinbestean konkretua izango da, baldintzapen eta muga jakinekin. Horrek ez du esan nahi, baina, askapena komunitate horretara mugatzen denik. Beraz, nola pasatzen da komunitate jakin bat kooperatibizatetik mundu osoa kooperatibizatzerara? Nola uztartzen dira komunitate partikularraren eta unibertsalaren eraikuntza?

Gizatasun unibertsala esentzialki plurala izanik, bide hori ere partikularraren eta unibertsalaren arteko tentsio etengabearen garatzen da. Diferentzia txiki eta partikular horien bidez adierazten denez gizatasun unibertsala, printzipioz kultura eta komunitate oro unibertsalak dira, gizatasunaren garapenerako aukera eta eredu bat diren neurrian:

Kultura bat, txikiena ere, ia beti da mestizatu; eta beti-beti da unibertsala. Izaeraz edo naturaz denak unibertsalak (Amazoniako tributxo edo kulturatxo batek gizatasunaren garapen oso-osorako posibilitate bat, eredu bat eskaintzen du edozein gizon-emakumerentzat, printzipioz munduko beste edozein bezain baliozkoa). (...) Gizaki izateak, giza kultura izateak, posibilitate bat izateak edonoiz edonorentzat egiten du unibertsala kultura bat edo gizaki bat –gizaki oro eta kultura oro. (BJE: 28)

Bestetik, baina, denak dira partikularrak. Ez dira denak, ezta edozein ere. Gizatasunerako aukera eta eredu horiek orain eta hemengoak dira.

Beraz, printzipioz komunitate, kultura eta borroka oro partikular eta unibertsala da era berean. Kultura eta izaki oro tentsio esentzial horretan garatzen dira. Tentsio hori ez da era harmoniatsuan garatzen, ordea. Ukazioak baieztapenerako baldintza esentzialak izanik, konkretutasunean kontraesanak, gatazkak eta elkar ukazioak sortzen dira: “denok derrigor orain-hemengo gizaki hauxe, kultura hauxe izateak, eta ez «bestea», unibertsalari kontraesaten dio ezinbestean” (*ibid.*). Nola kudeatu daitezke tentsio eta kontraesan horiek?

Mendebaldean partikular bat unibertsal gisa ezarri eta diferentzia oro horra “berdindu” konpondu da arazoa: “Mendebaldeko dominazio kulturaren ezaugarri bat da diferentzia konfliktiboak guztiaren «berdintasunaz» gainditzea. Hots, partikular konkretu bat deklaritzen da unibertsala: horrekin beste guztia ezabatua edo azpiordenatua gelditzen da” (*ibid.*: 29). Hala, gatazkak kudeatu beharrean ukatu egiten dira.

Alabaina, zein da unibertsal bilakatutako diferentzia? Botere gehien duena. Beraz, balizko unibertsaltasunaren oinarrian botere erlazioak daude. Botere horrek edo horren gabeziak egiten du bata unibertsal eta bestea partikular. Horrek justifikatzen du bataren unibertsalizazioa eta bestearen desagertzea. Hortaz, unibertsaltasuna printzipio jazarlea izan da, botere erlazio horiek ezkutatu, naturalizatu eta orokortzeko erabili izan baita: “Unibertsaltasunaren ideia, anbiguotik –hori berez positiboa da niretzat– ekiboko eta gaiztoa, eta –gehienetan– agresiboa izatera pasatzen da, handiaren moztar bezala erabiltzen denean” (*ibid.*: 31).

Mestizajerako eta nomadismorako deiak eginagatik, Azurmendiren ustez globalizazioaren aroan ere antzerakoa da egoera. Izan ere, mestizajea ez da zeruan egiten, botere erlazio jakinetan gauzatzen da: “Mestizajeak beti dauzka bere onuradunak eta bere kaltetuak. Batzuk aberasten ditu, beste asko puskaildu egiten ditu, herri eta kultura osoak” (*ibid.*: 22). Hortaz, garbi, tolerante eta kosmopolita agertzeko mestizajea aipatzen bada ere, egun ere sekulako desoreka dago nahasten diren kulturen artean. Azpiratuak nagusiaren mundua ezagutu eta horrekin mestizatu behar du; nagusiak, aldiz, azpiratuarena ez du ezagutzen eta ez da horrekin nahasiko. Adibidez, Alemaniako “kultuek” alemana ingelesarekin mestizatzen dute, ez turkoarekin. Gehienez ere, horko pinporta batzuk gehitzen dira berera, apaingarri xeble gisa. Ondorioz, mestizajea “pobreen gauza bat da” (*ibid.*: 23).

Zentzu horretan, unibertsalismoa bezalaxe, mestizajea gatazkak ukatuz botere erlazioak betikotzeko modu bat bilakatu da. Era sotilagoan bada ere, beste behin botere erlazioetan nagusi dena nagusitzen da: “Honezkero, unibertsaltasuna, mestizajea, mozerro taktikoak baino ez dira. Dena arma da, baina inork ez du nahi agertu armatua. Nonahi posizionatu, ezin izaten da ez zikindu, eta inork ez du zikindua agertu nahi izaten” (*ibid.*: 33). Era garbiagoan eta gozoagoan bada ere, emaitza berdina da.

Beraz, unibertsaltasunak ez du zerikusirik handitasunarekin eta diferentzien ukazioarekin; bide batez, diferentzien nahaste indiferentea ere ez da aski. Bietan handia da nagusi. Horren aurrean, pentsatu ote daiteke unibertsaltasuna txiki eta txikerrentzat?

Orain arte emaitza kaltegarria izanagatik, Azurmendik ez du baztertzen unibertsalaren kontzeptua. Bere ustez, ideal hori, gauzatu ezina bada ere, funtsezko zerumuga da: “espiritu guztien komunikazio eta partekatze transparentearen zentzuan, gure kultura eta hezkuntza osoaren aspirazioa da. Gizatasun komunean guztion batasunaren ideia eta ideala; eta, horregatixe, inoiz ez errealitatea de fakto” (*ibid.*: 31). Beharrezkoa baino ezinezkoa, zerumuga askatzailea izango bada, emandako datu “natural” gisa ezarri beharrean eskaintza gisa planteatu beharko da: “Unibertsaltasuna beti gizakiari eskainia dago, inoiz ez emanda” (*ibid.*: 32). Hala izanik, eskaintza horri etengabe erantzun beharko zaio, beti egiteke egongo den proiektuaren baitan.

Nola erantzun? Norberak norbere partikulartasunetik, ezinbestean: “Mundu plural eta plurala nahi dugun batena, herri bakoitzak munduari, munduak berari eman dion ikuspuntu eta esperientziatik, berak hari aportatzeak dirudi normalean bidezkoena” (*ibid.*: 30). Finean, unibertsala forma singularretan baino ez denez ematen, partikularrak landuz soilik garatzen da.

Horrenbestez, nahasian bada ere, denok eta bakoitza dentxoak garenez, komunitate askatzaileak tokian toki eraiki beharko dira. Gizaki eta kultura oro partikular bezain unibertsalak izanik, bide hori partikularren eta unibertsalaren arteko tentsio etengabean garatzen da. Batetik, unibertsaltasuna ezinbesteko zerumuga da, eskaintza amaigabe eta plural bezala ulertuta. Bestetik, hori ezinbestean partikularra landuz loratuko da, munduari munduak emandako ikuspuntu eta esperientziatik eginez ekarpena.

5.6. Euskalgintzatik giza(rte)gintzara

Azurmendik ere, bistan da, ikuspuntu eta esperientzia jakinetik pentsatu du komunitate kooperatibo eta konkretu hori. Bere kasuan, GizadiA baino gizaki konkretu eta kokatuak askatu nahian, burujabetza gizaberetxo euskaldun konkretuetatik planteatu du: “guk ez ditugu kontzeptuak askatu behar, eta bai gizonak. Guk hemen, Aturri eta Ebro arteko gizonak. Ez gizadia” (GBG: 220). Hortik abiatuta, 56ko Belaunaldiko kideekin bat, Azurmendirentzat ere euskalgintza izan da giza- eta gizarte-gintzarako ardatza.

Azurmendik nola landu du partikularretik unibertsala? Euskalgintzatik ze gizarte eta gizaki eraiki du? Dena lantzea ezinezkoa denez, aurretik landutakoa argiago eta zehatzago ulertzen laguntzen diguten zenbait gako azalduko ditugu jarraian. “Zergatik eta zertarako euskaldun” polemika erreferentzia bezala hartuta, galdera horiek baliatuko ditugu gida gisa.

5.6.1. Zergatik euskaldun? Erantzun-beharra

Azurmendik zergatik aukeratu du marko gisa euskalgintza? Bestela esanda, bere ustez zergatik izan-egin behar da euskaldun? Gizaberetxo askeari eta erantzun-beharrari lotuta erantzun izan du galdera hori.

Hasteko, euskaldun izan-egin da halaxe erabaki duelako. Azurmendiren iritziz, euskalgintzatik maiz “egia” eta “arrazoi” razionalen bidez ahalegintzen dira beraien hautua justifikatzen. Ukazio sistematikoaren aurrean froga ukaezinak “demostratzen” ahalegindu dira. Bere ustez, baina, horrek ez du zentzurik. Beste hautu oro bezalaxe, hautu euskaltzalea ere erabaki(men) prerrazional baten gainean dago zintzilik: “askatasunaren, hautapen libre baten lorapena da” (DEB: 132). Hori proiektuaren ahuldadea baino bere indargunea da.

Hori kontuan izanik, justifikatu beharra auzitan jartzen du Azurmendik: zer eta zergatik justifikatu behar du euskaldun izan-egiteko hautua egiten duenak? Zegamarrak salatzen duenez, arrazoitu *beharra* bera subordinazio egoeraren ondorioa da:

Zer arrazoitu, zer esplikatzeko, zer irabazteko? Hasteko, zeini daukat ezer arrazoitu *beharrik* eta zer justifikatu *behar* dizkiot nik inori ene gurariak, desirak, ene askatasun egarria? Abertzaletasuna [eta euskalgintza] desira batzuk eta esperanza sinple batzuk da. Nondik datorkit niri gurariok inori arrazoitu eta justifikatu beharraren sentimendu horixe bera, premia hori, ezpada gizartearen gaurko eraketak haiek nigan ukatzen eta zanpatzen eta nolabait moralki «debeketzen» dizkidalako faktotik? (*ibid.*: 131)

Beraz, zergatik izan-egin euskaldun? Askatasunez halaxe erabaki eta nahi duelako. Ez dago zertan inori barkamena edo baimena eskatu, ezta inoren aurrean zertan justifikatu ere. Euskaldun izan-egin nahia, bere ximplean, nahikoa arrazoi da hala izan-egiteko⁴⁴.

Hautu libre baten ondorioa izanagatik, ez da edozein hautu, ordea. Esentzia bat ez izan arren abiapuntu esentziala da. Zentzu horretan, erlatiboa izanagatik ez da berdin

⁴⁴ *Manifestu Atzeratuan* ederki jasotzen du aldarri hori: “Baina libre izan nahi dugu, / zer kulpa daukat nik. / Eta txeke zuri faltsu baten antzean / Gernikako arbola bat asmatu diguten arren / libre nahia bekatu balitz bezala, / aitzakiaren bat beharko bagenu bezala, / guk, guztiz ximple, libre izan nahi dugu./ Nahi dugu, besterik./ Hauxe baita gure engainu azkenekoa: / libre izan nahia justifikatu behar dugula / pentsarazi digute / lehen kanpotik eta barrutik orain” (2000c: 48).

euskaldun izan-egitea edo espainol, frantses edo aleman izan-egitea: “Gizarteari nahiz gizarteagandik, ematekoa euskaraz hala erderaz eman, edo ta hartzekoa euskeraz hala erderaz hartu, ba zegok alde ederra” (1967b: 83). Hortaz, zergatik eta zertarako hautatu du bata eta ez bestea?

Bere ustez, auzia ebazteko nahi edo apeta indibidualak ez dira nahikoa. Hasteko, horien euskararen alde egindako kasuetan hamaika erantzun mota ezberdin egon daitezke. Segitzeko, horren arabera hegemonikoak diren hautuak egingo genituzke: “Planteamentu indibidualista (ego-ista) batean egiña zeukagu aukera: erdera” (*ibid.*: 85-86). Hori gutxi ez, ez da aski sendoa irizpide gisa:

Ez da naikoa, niretzat, nai duenak nai duenerako eskubide duela esatea, euskeraren alde jardun nai duenak artarako libertade duela. Ezta ere, biotzaren arrazoi izkutuak izentatzea. Nik, marxista izan gabe, ez ditut oso ongi konprenitzen obligazioen luze-zabala berdintzen ez dituzten eskubideak. Kapritxoak sortzen dituen –edo oiñarritu, nai bada–, eskubideak ez dute batere balio, berrak sortzen ditu eskubide giardunak benetakoak. (1967a)

Beraz, nahia baino erantzun-beharra da erabakigarria.

Azurmendik azaltzen duenez, gizaberea gizartean eta gizarteari eskerrak denez, zorretan gaude denok eta bakoitza. Komunitateak eskubideak bermatuko baditu, komunitateari erantzuteko betebeharra dugu: “Gizartearen ta gizarteko sorkari geran ezkerro ez zeukagu balioguak izarretatik, geure nahikunde banalari entzunez, erasterik. Gizarteari zor gatzazkiok” (*ibid.*: 78).

Zer zor diogu, ordea? Lehenik eta behin, justizia: “Gure eskubideak kobratzen dizkiogun herriarekin justiziazko obligazioak gelditzen zaizkiguk zorretan” (*ibid.*: 80). Kasu honetan, euskal herriarekiko justiziazko obligazio eta beharra dugu. Izan ere, euskal sakaba-nazioak injustizia baino ez du jasaten, era eta maila guztietakoa. Hori kontuan izanik, sentimendua eta nahia ez ezik, euskal jendeari erantzuteko beharra dugu: “euskeraren alde jokatzeari ez da jaiotzearen kontu, ez sentimentuaren kontu, espada

batere ere justizia kontu, beste haiek zeharo ukatu gabe” (*ibid.*: 91). Hala izanik, euskaldun jaio edo ez, denek dute erantzuteko beharra⁴⁵.

Horrenbestez, Azurmendi ez zen lerratu euskararen alde euskaldun jaio zelako, ezta horren nahia edo apeta zuelako soilik ere. Gizartearen sorkari denez, nahiaz harago, euskal komunitatearekiko justiziazko erantzun-beharra zuelako paratu eta izan-egin da euskaldun.

5.7.2. Zertarako euskaldun? I: Euskalgintzatik gizartegintzara

Erantzun-beharrak, erantzuna baino arazoa mahaigaineratzen du, ordea: komunitatearekiko erantzun-beharretik abiatuta nola erantzun behar zaio? Elkar eginean, komunitateari erantzuterakoan nolako komunitatea eraikitzen saiatu da?

Azumendiren kasuan, euskalgintza eta gizartegintza hertsiki lotuta daude. Bere ustetan, egun euskal komunitatea hautsita dago. Euskal Herria barrutik birrindutako sakaba-nazioa da; ez herria soilik, baita herritarrak beraiek ere. Eguneroko eraso, borroka eta estresak trabatuta, euskararen aldeko hautua ezin da egin normaltasunez. Horren aurrean, euskal komunitatea berrartikulatu egin behar da nolabait: “Nazioa ez dago, egin egin behar da. (...) Gure kasuan, gainera, zentzu are erradikalagoan balio du: nazio triskilatua gara eta nazioa birregin nahian dihardugu lanean eta borrokan” (2015: 50).

Nola berregin? Azurmendiren iritziz, berreuskaldunduz. Esan dugunez, Azurmendirentzat hizkuntza (kasu honetan, euskara), tresna edo gramatika soilaz harago, mundu ikuskera eta unibertso bat da, elkarrekin komunikatu, pentsatu, sentitu, eztabaidatu eta borrokatzeko espazio komuna:

Hizkuntza «komunikazio espazio» bat da, eta nazioa eta hizkuntza trenpu onean aurkitzen direnean, harreman politikoak, ekonomiko eta sozialak, lurraldearen esanahia,

⁴⁵ Hori bistaratzeko Marxen adibidea jartzen du. Marx ez zen langile jaio eta indibidualki ez zen horren parte sentitzen. Alabaina injustizia ezagutzean lerratu egin zen, hala egiteko beharra zuelako: “injustizia ezagutu zian eta bere erabakia hartatik hartu. Ez nahi zuelako, ezpada justiziaren esijentziek eraginda” (1967b: 90).

historia, espazio horren barruan hariltzen eta garatzen dira, horrek ematen die euren zentzua. (HNE: 65)

Hala izanik, espazio komun hori birjosteak hizkuntza berreskuratu eta normalizatzea galdegiten du, eta alderantziz. Zentzu horretan, berreuskalduntzeak “euskal gizarte txikitua berritzea” (1981) esan nahi du: “Horixe da gure kulturgintza: herrigintza, naziogintza. Komunitate baten berregintza” (EE: 580).

Horren bidez, baina, ez da alde zuzenetik emandako komunitate bat berrezarri nahi. Azurmendiren ustez, berregintza hori etorkizunaren argitan egin behar da, etorkizuneko proiektu sozial orokorrean txertatuz. Zentzu horretan, Euskal Herria berreuskalduntzeko proiektua beste hainbat arazo, aldarri nahiz erronkari lotzeko apustua egiten du:

Lehenari ez, baina uste dut azken finean geroari begira bakarrik legitima litekeela politikoki Euskadi birreuskalduntzeko programa. Etorkizunari begira. Eta proiektu global baten barruan: ez euskararen arazoa isolatuz, euskararen beste arazoetatik aparte utziz. Alegia, proiektu sozial orokor batetan: Euskadi oso komunitate berregin eta solidare bezala burutu nahi duen proiektu global batean. (1981)

Beraz, euskal komunitate berregin, euskaldun, solidario eta libre ipar, euskal komunitatea berregin ez ezik berritu egin du.

Alabaina, euskal sakaba-naziotik abiatuta, norantz josi eta berritu behar da komunitate propioa? Nola ulertzen du Azurmendik nazio berrosatua? Bere komunitate ereduarekin bat, guk lau ezaugarri azpimarratuko ditugu jarraian.

Lehenik eta behin, burujabetza nola, nazioa eredu ere era xume eta mugatuan irudikatzen du, gorputz eta loturetan korapilatuta. Hasteko, berak aldarrikatzen duenez, aberria ez da jauntxo handi mandien jauregia. Kontrara, aberria oroz gain “ab-herria” da, bere buruaren jabe den herri pobre eta xehea:

Patria, ab-herri da; herri, hain zuzen. Ez, lau muga zoro. Ez, holako edo halako instituzioren batzuk haien nagusia baino: herria. Eta askoz gutiago, kasta pribilegiatu, edo jauntxo, edo burges ttipi ala haundirik: baina herria, eta herria bere buruaren – Euskadiren– jaun eta jabe. (1978b: 41)

Aberria aberria(k) da. Apaltasun horren lekuko Euskal Herria hizki xehez eta pluralean idazten du maiz: “Euskal Herriak. Hots, euskal herriak” (1973).

Segitzeko, ardatza herri xehea denez, ab-herri hori gorputz konkretuetatik abiatzen da. Ez du hori zifra edo indibiduo soilera murrizten duen sistema handirik nahi. Kontrara, hiltzen den subjektu haragizko, xume eta lurraldetua da oinarria. Zentzu horretan, aberriaren ideia abstraktua baino oso konkretu eta lurtarra da, norbere bizitzetan errota:

nitasunaren konkretutasun ukaezinari oposatzen zaio aberria zinez abstrakzio bat dela. Oraindik asko dira, ordea, Euskal Herrian, aberria oso konkretu sentitzen dutenak. Inoiz baino konkretuago: bere ibaien eta hirien ekologiarekin hain zuzen, eta sexu bat ezezik pertsonak izan nahi luketen bere alabekin (horregatik sexoa galdu gabe, espero dut: begiak, belarriak, eskuak ere galtzen ez ditugun moduan, honela edo bestela pentsatzeagatik), eta bere mediokritate infinitoarekin, eta San Telmo horrekin edo Zorroaga honekin, eta bere presoekin, eta Eguerri tristeekin, etab., etab., ez independentzia abstraktu baten aspirazioarekin bakarrik. (1987a: 127)

Neurriko ab-herriak, askatzailea izango bada, herritar oroan neurriak hartu beharko ditu aintzat.

Bigarrenik, euskal ab-herri hori askea izango da. Alabaina, herria bezalaxe, hori ere era xumean pentsatu beharko da. Azurmendik azpimarratzen duenez, euskaldunak txikerrak izanagatik konforme dago, horregatik inori ezer justifikatu beharrik gabe. Beraz, kontua ez da euskal herri xehea handi bilakatzea, baizik eta bere txikitasunean bere neurriko askatasuna eraikitzea:

Gure herria ttipi eta pobre da; ongi da, halaxe dela. Guk ez daukagu zergatik haundien haundikeria bila joan. (...) Guk behar duguna da, bizi eta libre bizi. Libertatearen osagarri bat, hain zuzen, nork bere kultura eta literatura izatea da, nork bere neurrikoak eta bakoitzak behar bezalakoak; baina ez haundi izatea, hori ez da askatasun osagarririk. Haundik eta libre ez dute zer ikusirik. (1977: 47)

Hortaz, askatasunak ez du zerikusirik handikeria eta indarrarekin. Askatasuna ere xumea eta mugatua da, txikiek bere txikitik eraiki beharrekoa.

Halaber, mugatua izanik, askatasun eta burujabetza hori ere mugetan gauzatu beharko da. Zentzu horretan, komunitate gisa ere ezin zaie erantzun-beharrei iskin egin. Burujabetzak erantzukizuna geure gain hartzea inplikatzeko du, etorkizunarekiko erantzukizuna eta egiletza geurea eta geurea bakarrik izan dadin:

Horregatixe nahi dugu eta behar dugu burujabetasuna, erantzukizuna geurea eta geurea bakarrik izan dadin, gaurko txikizio moral, kultural eta politikoak, moralki, kulturalki, sozialki, politikoki herri berri bat jasotzeko ahaleaginean. Ez dugu salbazioa hitz magiko batean bilatzen. Ez dugu batere salbaziorik bilatzen, baizik erantzukizuna, geure erantzukizunaren askatasuna, horixe besterik ez baita burujabetasuna. (BJE: 38)

Beraz, burujabetza askatasunez gure erantzukizunaren jabe izatea da.

Hirugarrenik, euskal komunitate berregin eta aske hori plurala izango da. Esan dugunez, Azurmendirentzat egun nazioa sakaba-nazioa da. Sakabanaketa eta pluraltasun hori, baina, txikizioaren ordaina da: “Nik uste, pluralismoa ez dela ona, txikizio dogmatiko batek utzi duen hondar pila moral eta materiala baizik ez denean. Hori da gure kasua gaur (eta pluralismoaren apologia asko, horren apologia mozorrotua besterik ez)” (EHK: 9).

Horren aurrean, Azurmendiren kasuan ere, helburuetako bat pluralismoa da, jakina, baina egungo sakaba-nazioa birstortzeko baino eraikuntza komun gisa: “Pluralismoa, eraikuntza denean bakarrik izan daiteke positiboa. Aberatsa. Askatzailea. Eta hori da guk, daukagunaren aurka, lortu beharra daukaguna” (EHK: 9). Pluralismoak eraikitzean aberasten gaitu. Zentzu horretan, euskal komunitatea ere komunean eraikitako artxipelago gisa irudikatzen du, diferentzien arteko dialogo bizi eta etengabea:

Ez dugu Cayenne bat bezala nahi Euskal Herria larderiatsu, harresiz eta zentinelaz itxi, uniformatu, diziplinatua. Artxipelagoaren politena da, irlak banatzen dituen bera dela batzen dituen ere, itsasoa. Diferentzia da elkarri lotzen ere dituen. Guk ez dugu denok berdin pentsatu, berdin ibili nahi. Euskal Herriak artxipelago bat izaten jarrai dezala nahi genuke, mila unibertso txiki diferente, baina edonondik edonora joatea libre –libre itsasoa–, eta irlen artean dialogoa beti bizi-bizi: ez gaur bezala, diferentziek bereizi bakarrik egiten gaituztela. Inoren eta ezeren absolutismorik gabeko ideien eta asmoen nabigazioa nahi genuke. (OGE: 157)

Batasunaren eta diferentzien arteko tentsioan, horratx, bada, euskal artxipielago politeista⁴⁶.

Laugarrenik eta azkenik, euskal komunitate hori ere kooperatiboa izango da. Kasu honetan ere estatugintzaren eta komunitategintzaren arteko logika bera aplikatzen du. Hasteko, postestatalistek eta posnazionalistek diotenaren aurka, azken hamarkadetan ere estatuek indar handia izaten jarraitzen dute. Beraz, ezin da estatuekin ezaxola izan. Nahi ala nahi ez, askatzeak estatu zahar horietatik abiatu beharko du ezinbestean: “Estatua zaharra da eta zaharkitua, bai. Baina zure arazoa horixe da, eta askalekuak lehenik eta azkenik Estatu zahar zaharkitu horrekin zerikusi beharko du, ez Postestatu edo Posnazionalismoen literatura faunekin” (BJE: 129). Hori kontuan izanik, etengabe behaketa kritikoan estatu propioa eraikitzen, hori borrokatzen eta bere zerbitzura jartzen ahalegin behar du euskal komunitateak.

Aitzitik, Azurmendik oro har errezelo handia du euskal estatuarekiko ere. Anbigutasun horretan, estatua behar dugu, baina pragmatikoki. Hortik abiatuta, bere komunitate kooperatiboarekin bat, independentzia lortu bitarte eta ondoren herri(gintza) eta kultur(gintz)a izan behar dira motorrak:

Filosofia kooperatiboa da inportantea, niretzat. Eta honek balio du nire estatuaren, Euskal Herri independente baten kontzeptuarentzat ere. (...) guk egin behar duguna da sozialismo eredu bat garatu, posible baldin bada behintzat, non gizartea den indartuko dena, gizarte kooperatibo bat bilatuko duena, eta ez estatu indartsu bat. (2016a)

Ahalik eta euskal komunitate gehien, ahalik eta euskal estatu gutxien, hala irudikatzen du Euskal Herri independentea.

⁴⁶ Hizkuntz komunitate hori, bistan da, ez dute soilik euskaldun elebakarrek osatuko. Azurmendik berak hainbat hizkuntza hitz egiten ditu. Bere irudiko, honakoa da eredia: sozialki elebakar eta kohesionatua; kulturalki eleanitza eta irekia. Holanda kasu: “Joaten zara Holandara eta sozialki gizarte elebakarra da, nederlandera besterik ez da egiten. Kulturalki eleanitza da, denek dakite bi edo hiru hizkuntza. (...) Eta iluntzean, etxean, filmak hizkuntza originaletan ikusten dituzte. Agintari moderno egokiak herria sozialki elebakarra eta kohesionatua izateko, eta kulturalki eleanitza eta irekia izateko antolatzen du” (2011b:11). Halako zerbait amesten du Euskal Herrirako ere.

Horrenbestez, berreuskalduntzea gizartegintzaren eskutik ulertu du Azurmendik. Hasteko, bere bidez euskal sakaba-nazio txikitua berregiten saiatu da. Segitzeko, berreginez berritu egin du, bestelako komunitatea eraikiz: batetik, ab-herria da, herritar gorpuzdun eta xeheen neurriko libertate apalarekin; bestetik, artxipielago politeista da, diferentzien arteko dialogo bizi eta gatazkatsuan egin beharko den eraikuntza plurala; azkenik, burujabea eta kooperatiboa da, estatu propioa izanagatik komunitate bizi, kooperatibo eta erantzulea ardatz izango duena.

5.7.3. Zertarako euskaldun? II: Euskalgintzatik gizagintzara

Gizakia gizartean eta gizarteari esker denez nor, euskalgintzaren eskutik gizartea ez ezik gizakia ere egiten da. Arregiren aipua berreskuratuz, “euskalgintza gizagintza da” (1996a). Nola uztartzen dira bi “gintza”-k? Nola pentsatu partikularra eta unibertsala euskaldunaren talaiatik?

Azurmendik azaltzen duenez, espainiar eta frantziar estatuan ere partikular eta unibertsal arteko bereizketa modernoaren arabera pentsatu da auzia. Nazio-estatu hegemonikoetako kideak unibertsalak ei dira, irekiak, kosmopolitak eta toleranteak; euskaldunak, aldiz, partikularrak: buruestuak, mugatuak, lokalak, partikularistak, aldeanoak, tontoak... (HNE: 19). Hortik abiatuta, partikularkeriak utzi eta unibertsalera berdintzeko deia egiten da: “Gainditu beharra dagoela euskal arazoan probintzianismoa; ordekarara irten, mundura, unibertsora (Madrilera!)” (BJE: 13).

Zerk egiten du bata partikular eta besteak unibertsal, ordea? Zergatik da Fernando Savater unibertsala eta Txillardegi ez? Boterearen arabera. Kasu honetan, Madrilek eta gaztelaniak egiten ditu unibertsal:

Galizian entzun nuen, galego bat galegoentzat handia Madrilen egiten dela. Euskaldun handi («unibertsal») bat beti galegoa da orduan. Orixe edo Lizardi ez dira unibertsalak, Unamuno bai. Oraintxe bertan –errealitatea hori da, folklore apur bat gorabehera–, intelektual baskoak Savater, Juaristi eta konpainia dira de fakto; poeta baskoak Otero eta Celaya. (BJE: 34-35)

Ondorioz, euskalduna ezingo da sekula unibertsala izan, euskarari uko egitea baita horretarako baldintza.

Beraz, zer egin? Azurmendiren ustez, etengabeko defentsan euskalduna azkenean bere baitan kiribildu eta gotortu egiten da maiz, norbere buruaren etsaia bihurtuz. Beste askok, aldiz, haien diferentzia baztertu eta besteena bere eginez “unibertsalizatzeko” tentazioa izan dute. Azkenik, identitate espainiarrari ez ezik, identitate orori oro har uko eginez unibertsalizatzen dira zenbait. Identitate partikularrik gabeko hiritar ireki eta kosmopolita gisa, denak berdinak omen gara; hots, denak berdinki espainolak eta frantsesak: “Identitateren bat berak ere ukanen du, ezta?, pentsatzen duzu. Eta arazo gabekoa baldin badu berea, ez da zaila asmatzea, zein identitate duen” (*ibid.*: 116). Ondorioz, unibertsaltasunaren izenean “beste” bezala mespretxatu edo toleratu, praktikan abandonatu, asimilatu eta ukatu egiten da euskalduna.

Horren aurrean, Azurmendik bestela planteatzen du partikularren eta unibertsalaren arteko erlazioa. Lehen esan dugunez, gizatasuna esentzialki plurala izanik, gizatasun unibertsala gizaki partikularren forman adierazten da. Kasu honetan, ez dago gizaki autonomo bat euskaldunaren ezaugarriak dituen, baizik eta euskaldun egiten den neurrian egiten da gizaki. Euskalduna gizatasun modu konkretu bat da. Diferentzia txiki eta partikular horrek sekulako garrantzia duenez, euskaldun partikularren eskutik (ere) adierazten da gizatasun unibertsala. Ondorioz, euskaldun egiten garen neurrian egiten garenez gizaki, “[z]enbat eta euskaldunago izan, unibertsalistago” eta gizakiago gara (1996a: 392-393).

Ekuazio horrek badu bere kontra-azala, ordea: zenbat eta euskaldun izateko traba gehiago, orduan eta unibertsaltasun eta gizatasun gutxiago. Izan ere, gizakiak hizkuntza egitean egiten duenez bere burua, hizkuntza bat ezin egin izatea norbere burua ezin egin izatea da; hots, gizaki ezin izan-egitea. Ondorioz, hizkuntza bat galtzean gizatasun zati bat galtzen da:

Orain, gizatasuna haren hizkuntzadun izateak borobiltzen badu (printzipalki), eta giza hizkuntza hori hizkuntz-ek osatzen badute, hizkuntza guztiok burutzen dute gizatasun (=hizkuntza-duintasun) balioa. (...) Hizkuntza baten suntsitzeak, ondorioz, gizatasun-pixka baten suntsitzea esan gurako du. (1987b: 130)

Gizatasun zati bat deseginez, berriz, unibertsala ere murriztu egiten da. Izan ere, gizatasuna esentzialki plurala denez, gizatasunaren adierazpide ezberdinak murriztean unibertsala partikularizatu egiten da, adiera partikular jakinak nagusitzen eta orokortzen baitira.

Horren aurrean, gizagintzarako funtsezkoa da mundu euskaldun hori josi eta euskaldun gisa izan-egiteko baldintzak normalizatzea. Batetik, euskalgintzaren bidez izango da posible gizaki konkretu gisa izan-egiteko “gintza”: “Ez naiz gizaki bat besterik, mundu guztia bezalaxe: ni hemen «euskaldunaren moduan» naizela bakarrik, bakoitza izaten den bezala bere moduan gizakia. Beraz, euskalgintza ere ezin izango da gizagintzaren modu bat besterik” (1996a: 402)⁴⁷. Bestetik, gizatasun hori berreskuratuta gizatasuna are pluralagoa eta, ondorioz, unibertsalagoa izango da.

Horrenbestez, euskalduna gizatasun modu konkretu bat denez, euskaldun izan-egitea tratatzea eta ukatzea gizatasun zati bat galtzea da, gizatasun unibertsala partikularizatuz; kontrara, euskalgintzaren eskutik hizkuntza-komunitatea berregin eta euskaldun izan-egitea gizaki modu jakin bat egitea eta gizatasun unibertsala aberastea da. Ondorioz, euskalgintza gizagintza da.

5.7. Ondorioak: pertsona burujabe eta erantzun-beharra, komunitate kooperatibo eta konkretuetan

Beraz, zer, zertarako, nola, nor, non... egin behar da gizaberea askatzeko?

Atal honetan azaldu dugunez, Azurmendik ez du gizarte perfektu, harmoniatu eta baketsuan sinesten. Horrek ez du esan nahi gizartea perfektionatzeko asmoari uko egin dionik, ordea. Perfekziorantz egin behar da, baina hori ere gizaberetxo inperfektu eta gatazkatsuaren neurrira pentsatu behar da, apaltasunez. Batetik, **iraultza eta utopia apal** hori gizabere nahastu ongaiztotik abiatu behar da, ona ez ezik gaiztoa izateko

⁴⁷ Ez da beti eta baldintzagabe: “Borroka abertzalea, euskararen defentsa, izan liteke partikularista eta aldeanoa (“erromantikoa”, edo arrazista, etab.), baina, pertsonaren aldeko defentsa eta borroka bada, unibertsala da” (HNE: 20).

aukera ere bermatuz. Bestetik, gizaberetxo horren neurriko etxea eraiki beharko da, beren txikitik eta tokitik abiatuta. Hori, ezinbestean, **behetik gorako bilaketa eta praxian** gauzatu beharko da, etengabe frogatuz, zuzenduz eta zabalduz.

Iraultza eta perfekzio eredua ez ezik, **askatasun eredua** ere umiltasunetik pentsatu du: absolutua eta abstraktua beharrea **mugatua, graduzkoa eta kokatua** da, etengabeko eginean. Gizaberea gorputz bat izanik, lehenik eta behin esperientzia **korporala** da, gorputzean hasten dena. Halaber, komunitarioa denez, askatasuna loturekiko baino **loturetan** gauzatu beharko da, harekin eta haren kontra, egiten gaituena bestela berreginez eta askabide bihurtuz.

Hortaz, iraultza apalean nola bilakatu daitezke loturak askabide? Gizaberetxoaren neurrikoa izan dadin, **pertsona** aldarrikatzen du Azurmendik: nor den subjektu singular eta bizia, aldez aurretik de-finitu ezin dena. Alabaina, pertsonaren singulartasun eta askatasun hori ere komunean ulertzen du. Batetik, indibidua (edonor) komunitatearekiko elkarrekintzan egiten da pertsona singular (nor), elkar eratuz eta eraldatuz. Bestetik, pertsona izateak komunitatearekiko **erantzukizun eta erantzun-beharra** inplikatzeko du. Hala, pertsona komunitatean askatu beharko da, elkar osatuz, askatuz eta **komunitate askatzaileak** eraikiz.

Zer da, baina, komunitate askatzailea? **Komunitate kooperatiboa**. Hala, lantokia berriztetik gizartea eraldatzera, komunitate osoa kooperatibizatzeke apustua egiten du, izpiritu eta antolaketa kooperatiboa bizitzako esparru orotara hedatuz. Bide horretan, **ahalik eta komunitate gehien eta ahalik eta estatu gutxien** behar da. Auzolan sistema sozializatuta eta unibertsalizatuta, komunitatea bera izan behar da motorra. Estatuak, berriz, herri ekimen horien zerbitzura aritu behar du, gehienez ere sozialki egin ezin dena bere gain hartuz.

Komunitate hori, bestalde, **konkretua** izango da ezinbestean. Alabaina, ez da itxia izango. Gizaki eta kultura oro partikular bezain unibertsalak izanik, bide hori partikularren eta unibertsalaren arteko tentsio etengabea garatzen da. Batetik, **unibertsaltasuna** ezinbesteko zerumuga da, **eskaintza amaigabe eta plural** bezala ulertuta. Bestetik, hori ezinbestean **partikularra landuz** loratuko da, munduari munduak emandako ikuspuntu eta esperientziatik eginez ekarpena.

Azurmendiren kasuan, **euskalgintzaren** eskutik egin du lanketa unibertsal hori. Zergatik? Euskal komunitatearekiko justiziazko erantzun-beharretik abiatuta, askatasunez halaxe erabaki eta nahi duelako. Zertarako? **Gizartegintzan** euskal sakabazioa birjosi eta ab-herri xumea, plurala, burujabea eta kooperatiboa eraikitzeko, herritar gorpuzdun eta xeheen neurriko libertate apalarekin. Horren eskutik **gizagintzan** ere funtsezko ekarpena egiten du, gizatasun modu konkretu bat ahalbidetuz eta gizatasun esentzialki plurala are pluralagoa, gizakiagoa eta unibertsalagoa eginez.

6. ONDORIOAK: AZURMENDIREN GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABEA

Azurmendi erabateko eten eta krisitik abiatu zen. Gerraosteko haustura eta zapalkuntza gordinean, euskaldun gisa hautsita eta fedea galduta, bizitzaren oinarri oro eraitsi zitzaizkion. Hortik abiatuta, era mugatuan bada ere, era indibidual eta kolektiboan berregitea izan da bere proiektua.

56ko Belaunaldiaren esnatze garratzean hautatu eta garatu zituen konpromiso horiek. Hizkuntzaren eta nazioaren arteko funtsezko lotura aldarrikatuta, katolizismo eta abertzaletasun klasikoaren oinarriak hankaz gora jarri zituzten, ideia eta balioen sistema guztia eraldatuz. Erantzunak baino galderak mahaigaineratu zituzten, ordea. Izan ere, ideia eta balio berri horiek ez zeuden emanda, bilatu egin behar zituzten. Krisitik berreraikuntzara, bilaketa horretan euskaldunen neurriko gizaki, kontzeptu eta borroka molde txiki eta apalen bila aritu ziren.

Horrek, besteak beste, Modernitatea auzitan jartzea inplikatzeko zuten. Izan ere, neurritasun eta konkretutasun ororen erreakzio harroa izan zen Modernitatea. Ordena finko eta zalantzaezina ipar, ikuste absolutu eta apurtezina ezartzeko ahalegina, alegia. Batetik, unibertso osoa erloju handi bat bailitzan, natura arrazoi edo lege geometrikoaren arabera makina ordenatu gisa birdefinitu zuten. Bestetik, mundu mekanikoaren parean subjektu moderno ahalguztiduna altxatu zen, munduko subjektu edo jaun berria. Horretarako, gorputza (aberea, natura mekanikoa) eta arima (izpiritu librea) bereizi zituen eta bere burua arrazoimen hutsarekin berdindu zuen. Jainkoaren lekua hartuta, bere burua jainkotu zuen.

Alabaina, ikuste eta subjektu eredu hori erabat murriztailea eta baztertzailea zen. Batetik, arrazoimena murriztuz, subjektua ere murriztu egin zuten, sentimendu, grina, amets eta bestelakoak baztertuz. Bestetik, mundua arrazoi bat eta bakarraren arabera ikusi eta egin nahian, kanpoko diferentziak akats irrazional gisa baztertu, azpiratu eta "berdindu" egin ziren. Hala ezarri zen OrdenA: NaturA, ArrazA, NazioA, HizkuntzA... eta, noski, GizonA.

Azurmendiren ustez, balio eta ziurtasunen eskema moderno guztia krisian murgildu da. Hizki larriz idatzitako fundamentu absoluturik gabe, krisian bizi gara egun, Modernitatearen puskailetan. Zer egin? Bere iritziz, krisian edo galderetan bizitzen ikasi. Ordena berri bat eraiki, baina horren morroi bilakatu gabe. Hala, Modernitatearen auresuposizio, asmo eta promesa harroen aurrean, ikuste umilagoa mahaigaineratu du: arrazoimen (auto)kritiko plurala; egia eta zientzien abentura ziurgabeak; natura eta kulturaren dualismoa bestela josteko saiakera... Azken finean, “-txo” xeheak.

Gizaberetxoaren ulerkera eta aldarrikapena ere hor kokatu behar dugu. “Gizon berri” zintzo, baketsu eta iraultzaile jainkotuaren aurka, umiltasunerako deia da: gizakia abere hutsa da eta aski da horrela. Gizartea aldatzeko ez dago zertan gizakia aldatu. Bere burua den bezalaxe onartu behar du eta horren neurriko etxea egin.

Ze abere mota da, ordea? Zer esan nahi du aberea dela esateak? Batetik, gizakia ez dela salbuespenezko espeziea. Gizakia ere naturan dago eta naturala da, ez da supergizon ez-naturala. Ondorioz, gizaki eta animalien artean edo kulturaren eta naturaren artean diferentziak graduzkoak dira, ez fundamentalak. Bestetik, abere den neurrian, gorputz bat da, gorputz eta anima. Gorputz eta gogoaren arteko eten absoluturik gabe, gizaberea gorputz bizi bat da, “materia” eta “izpituaren” arteko batasun eta elkar eginean. Azkenik, aberea den heinean, aberearen neurrikoa da: *gizaberetxoa*, anima(liazko) arima baldintzatuarekin eta aberearen Abel gorputzarekin.

Abere eta natura hutsa da, finean. Batetik, naturan egonik gizakia ere *natura* hutsa da, naturak ere taxutua. Ametsetan, irribarrean edota borrokan, animaliairen milioika urtetako prehistorian barruraino gorputzutako konstituzio baten arabera aritzen da, horri lotutako memoria eta egitasmoekin. Bestetik, natura *hutsa* da, natura huts eta irekikoa. Gizagaitik gizakira harreman, ohitura eta laguntza sozialen beharra du naturaz. Ondorioz, gizakia konstituzio ireki eta soziokulturaleko aberea da, bere konstituzio psikiko eta organikoa elkarrekintza sozial eta kultural horretan haragiztatzen eta konstituitzen baita, etengabeko bidean.

Gizaberetxoaren natura kulturala den bezalaxe, bere kultura ere naturala da hein batean. Hasteko, naturaz kulturaren eta besteen beharra du, lagunbeharra da. Gizagai erkina izaki, bere burua egin egin behar du eta horretarako kontaktu eta laguntza

soziokulturalaren premia du. Inguruarekiko sinbiosi horrek, bestalde, lagunkoi eta kooperatiboa ere egiten du. Jaiotzetik eta etengabe, gizartean da, kooperazio sistema konplexuetan. Hala izanik, kooperazioa ere aberetxoaren konstituzio naturalean haragiztatuta dago, eskala gradu ezberdinetan. Lagunkoia den neurrian hiztuna ere bada. Izan ere, hizkuntzak norbaitekin komunikatzen gaitu, artekaritza horren bitartez erlazio sozialak eta giza unibertsoa egituratuz. Gizaberearen izaera komunitario horrek, azkenik, morala inpliketzen du. Biziera komunitarioak elkarrekikotasunean ikasi eta arautzera bultzatu du, eboluzio biologiko eta sozialean zehar morala (enpatia, errukia...) gure naturan sustraituz. Hortaz, gizabereak natura lagunbehar, lagunkoi, hiztun eta morala du.

Disposizio horietatik ezin da behin betiko ondoriorik atera, ordea. Gizaberetxoa natura osatugabekoa denez, ez da berez jaiotzen, egin egin behar da. Naturak, hortaz, determinatu baino ireki egiten du. Hala, bere burua egin beharrekoa denez, ez dago gizaberea aldeztatik definitzerik. Gizaberea gizartezale borrokalari nahastu eta ongaitza da, eginean egiten dena.

Nola egiten da? Hizkuntzaren eskutik, harreman, inguru, giro edota musika jakin batean bizi eta munduratzen da, komunitate, kultura, tradizio, ordenamendu eta historia konkretuetan. Hala izanik, gizabereak ezin du bere burua nahieran egin eta konstituitu, komunitateak eskainitako ikus-puntu, ibilbide, absolutu, zentzu, arau, mugapen eta suposizioen gainean eraikitzen baita. Hala, gizaberea nonbaiteko dentxo konkretua da, gizatasun esentzialki pluralaren baitan partikularra eta unibertsala ber denboran.

Dentxoa izanik, komunitateak eskainitako mugapen eta abiapuntu hori esentziala da, mundua eta norbera ikusi nahiz egiteko aurrebaldintza delako. Esentziala izanagatik ez da esentzia bat, ordea. Zentzu horretan, mugapena behin betiko determinazioa baino mundura irekitzeko eskaintza bat da, bertan kritikoki parte hartu eta borrokatzeko. Abiapuntu hori, gainera, erlatiboa da, erabaki(men) prerrazionalaren gainean zintzilik baitago. Hortaz, erlatibotasun erlatiboan, gizabereak hizkuntza, morala, zentzua, teknika edota historia egitean egiten du bere burua.

Dena erlatiboa izanagatik, baina, dena ez da berdin. Beraz, zer, zertarako, nola, nor, non... egin behar da gizaberea askatzeko? Gizaberetxoaren neurrira egingo bada, perfekzioa eta iraultza ere gizaberetxo inperfektu, ongaizto eta gatazkatsuen neurrira egin behar da, behetik gorako praxian. Bide batez, askatasuna ere apaltasunez pentsatu beharko da: mugatua, graduzkoa eta kokatua da, gorputz eta loturetan egin beharko dena. Nola? Egiten gaituena bestela berreginez eta askabide bihurtuz.

Egite hori pertsonaren eta komunitatearen arteko tenkan pentsatu beharko da. Batetik, komunitatearekiko elkarrekintzan indibiduoak (edonor) pertsona egin beharko dira: nor diren subjektu singular, bizia eta de-finitu ezinak, komunitatearekiko erantzun-behar zorrotzekin. Bestetik, komunitate askatzaile eta kooperatiboak eraiki beharko dira. Ahalik eta komunitate gehien eta ahalik eta estatu gutxien, izpiritu eta antolaketa kooperatiboa bizitzako esparru orotara hedatzea da erronka.

Komunitate hori, bestalde, konkretua izango da ezinbestean. Unibertsaltasuna partikularra landuz loratzen da, munduari munduak emandako ikuspuntu eta esperientziatik eginez ekarpena. Azurmendiren kasuan, euskaldun gisa, euskalgintzatik. Zergatik? Batetik, askatasunez halaxe erabaki eta nahi duelako. Bestetik, euskal komunitatearekiko justiziazko erantzun-beharra duelako. Zertarako? Gizartegintzan euskal sakaba-nazioa birjosi eta ab-herri xumea, plurala, burujabea eta kooperatiboa eraikitzeko, herritar gorpuzdun eta xeheen neurriko libertate apalarekin. Horren eskutik gizagintzan ere funtsezko ekarpena egiten du, gizatasun modu konkretu bat ahalbidetuz eta gizatasun esentzialki plurala are unibertsalago eginez.

Hortaz, Azurmendiren gizabere komunitario burujabea azaldu ostean, tesiko galderak berreskuratu eta aberasteko moduan gaude: Azurmendiren gizaberetxo komunitario burujabearen eta feminismoak mahai gainean jarritako subjektu zaugarri eta inter-/eko-dependenteen artean ba al dago loturarik? Behin Azurmendiren ataleko oinarri nagusiak laburtuta, galdera orokor horiek are gehiago zehaztu ditzakegu: krisien irakurketa eta bizipenetan ba ote dute loturarik? Modernitatearen puskailetan ze antzekotasun eta berezitasun bizi dituzte batak eta besteek? Modernitate harroaren irakurketa eta kokapenean bat egite ote dute? Eta horren aurrean planteatutako izpiritu

erlatibistan? Norekin bai eta norekin ez? Subjektuari dagokionean, “txo” hori nola lotzen da zaugarritasunarekin? Eta naturaren ulerkera hutsa sexu-generoa ulertzeko egiten ari diren azterketekin? Eta aberetasunaren aldarria ekologismoarekin? Zeinekin ditu antzekotasunak eta zeinekin talkak? Komunitarioari dagokionean ere, hamaika auzi pizten dira: izaera lagunberrak ez da al interdependentziaren aitortza? “Egin egiten da” baieztapenean ez ote da sumatzen Beauvoirren aipu sonatuaren oihartzuna? Eta hizkuntzatasuna nola pentsatu ote da feminismoetatik? Izan-eginean nola egiten da euskaldun eta gizon/emakume? Azkenik, hortik abiatuta nola birpentsatu daiteke burujabetza? Iraultza apala nola ulertzen da iraultza feministaren lehen hamarraldian? Eta gorputzaren, loturen eta burujabetzen arteko lotura? Erantzun-beharrean ze paper du zaintzak? Ze antzekotasun eta diferentzia daude komunitatearen eta estatuaren arteko erlazioa pentsatzerakoan? Eta aberriaren askatasuna aldarrikatzerakoan?...

Galdera horiek eta gehiago argitzeko, feminismoetatik auzi horiek nola pentsatu diren azalduko dugu aurrez.

III. BLOKEA

FEMINISMOETAKO SUBJEKTU ZAURGARRI ETA INTER-/EKO- DEPENDENTEA

Bloke honetan autore feminista ezberdinek indibiduo buruaski modernoari egindako kritika eta horren aurrean mahai gainean jarritako subjektu eredua azalduko dugu.

Feminismoetatik egindako teorizazio guztiak lantzea ezinezkoa da. Ezin konta ahala korrante, autore eta eragile egon dira eta daude, hamaika adostasun eta desadostasunekin. Ez dago abiapuntu bakarrik, ezta helmuga bateraturik ere. Hori kontuan izanik, ez dago genealogia lineal eta progresiboa egiterik. Jositako hari oro partziala eta kontingentea izango da halabeharrez, helburu jakin bati erantzunez egindakoa.

Gure kasuan ere halaxe da. Hori kontuan izanik, feminismoa oro har baino autore feminista zehatzak landuko ditugu. Hasteko, Modernitatearen kokapena egiteko Federici, Pateman eta Wittig baliatuko ditugu. Behin oinarriak jarrita, subjektu eredu alternatiboa aztertzeko Beauvoir, Shiva, Mies, Butler, Haraway eta Goikoetxeak egindako ekarpenak jasoko ditugu, hurrenez hurren.

Aipuei dagokionean, autore horiei dagokien ataletan ez dugu beraien abizenik jarriko aipuetan. Adibidez, Butlerren atalean Butlerren zita bada, bere abizena ez da azalduko: (2018: 31). Hala ere, lehen eta bigarren ataletan salbuespena egingo dugu, autore bat baino gehiago baliatuko baititugu.

1. FEDERICI, PATEMAN ETA WITTIG: MODERNITATEA, NORBANAKO BURU-JABEA ETA KONTRATU SOZIAL HETEROSEXUALA

Esan dugun bezala, feminismoek ez dute abiapuntu bakarrik. Are, ezin dute izan, saiakera horrek hainbat ertz bazter utziko bailituzke. Alabaina, genealogiatxo partzial bat egiteko, abiapuntu erlatibo bat hautatu beharrean dago nahitaez. Gure kasuan, Modernitatea izango da. Batetik, autore askok azpimarratu duten eran, emakumeen zapalkuntza eta horren aurrean piztutako aldarriak ulertzeko giltzarria izan zelako. Bestetik, horrek Azurmendirekin elkarriketa egitea erraztuko digulako.

Nola egin, ordea? Horren inguruan ere hamaika eztabaida daude. Batzuek Modernitatearen eta Ilustrazioaren alabatzat jotzen dute feminismoa; beste batzuek, aldiz, horren etsaitzat. Eztabaida horri heldu gabe, atal honetan zenbait zertzelada ematera mugatuko gara. Bereziki Federici (Italia, 1942), Pateman (Britania Handia, 1940) eta Wittigen (Frantzia, 1935-2003) ekarpenak hartuko ditugu ardatz gisa, nagusiki Ipar globalean zentratuta. Zehazki, testuinguruan kokatzeaz gain, kontratu soziala, indibiduo buruaskia eta kontratu heterosexuala nola uztartu ziren aztertuko dugu.

1.1. Testuingurua: kontrairaultza modernoa

Kontratu sozial heterosexuala aztertzeke ezinbestekoa da testuinguru orokorrari erreparatzea, hor baitago lotura horren ernamuina. Horretarako, Federiciren *Caliban eta sorgina* (2017) lana hartuko dugu erreferentzia gisa.

1.1.1. Egitura, mugimendu eta borroka komunitarioak

Federiciren ustez, Modernitatearen hasiera ulertzeko, feudalismotik kapitalismo, heteropatriarkatu eta kolonialismo modernorako trantsizioa hartu behar dugu aintzat. Bere ustez, bertan finkatu ziren subjektu buruaskiari bide eman zioten baldintza politiko, ekonomiko, sozial eta kulturalak.

Askotan egiten den irudikapenaren kontra, Federicirentzat Erdi Aroa ez zen izan argizatze bidean den historiaren aro beltza. Azpimarratzen duenez, egitura, mugimendu eta borroka anti-feudal komunitario nahiz berdinzale ugari zeuden garai hartan. Hasteko, jauntxoek menpe egonagatik, lur zati bat beraientzat zen. Gainera, jabetza eta erabilera komunekok lurak ere bazituzten. Horien bidez, batetik, horri eskerrak baliabide propioak zituzten; bestetik, nekazarien arteko elkartasun eta sozializatorako aukera eskaintzen zieten, festak, jokoak edota bilerak egiten baitzituzten horren aitzakian.

Horrez gain, etengabeak izan ziren komunaren defentsan garatutako borroka anti-feudalak: arau sexualeri desafioa egiten zieten, erlazioen merkantilizazioa auzitan jartzen zuten, zortasunezko lanei uko egiten zieten, hierarkia eta autoritarismoa baztertzen zuten... azken batean, ordena sozial berdinzalea aldarrikatzen zuten, borroka etengabearen bidez: "XIV. Mendearen bukaera aldera, lur-jabeen aurkako nekazarien matxinada etengabeko, endemiko eta masibo bihurtu zen, eta sarritan, baita armatu ere" (Federici 2017: 46). Gogogabetasuna, disimulua, otzantasun faltsua, ezjakintasun itxurak, desertzioa, lapurretak, kontrabandoa, ebaspena, ihesaldiak... erresistentzia forma aktiboak edo pasiboak izan, etengabea izan zen matxinada.

Aldarri eta borroka horien bidez, beste zenbait lorpen ere lortu ziren: jabearen lurretan egin beharreko "zerbitzu laboralak" diruagatik ordezkatzera lortu zuten, esplotazioa lausotuz; foruak edo autogobernu lokala lortu zituzten... Gainera, mugimendu milenarista eta heretikoek Elizaren autoritate absolutua auzitan jarri zuten, beren burua "benetako Eliza" gisa aldarrikatuz.

Hori gutxi ez, XIV. mendean Europa eta Asian jazotako izurrite beltzak ordena feudalean sekulako lurrikara eragin zuen. Hasteko, hierarkiak eta diziiplina sozialak hankaz gora jarri ziren. Astinaldiaren ondorioz, ahalik eta hobekien pasatzea zen jarrera, etorkizunari eta arau sozialei jaramonik egin gabe. Gainera, Europako biztanleen %30-%40 artean hil zenez, lan indarraren eskasia zegoen eta horrek botere harremanak klase xeheen mesedetan irauli zituen. Jada jauntxoari mehatxu egiteko edota errenta eta zerbitzuak emateari uko egiteko lar indar zuten. Hala, "orain da momentua!" izpirituaren

baitan, matxinadak biderkatu egin ziren. Marxen hitzetan, “langileria europarraren urrezko aroa” izan zen.

1.1.2. Kontrairaultza politiko, ekonomiko, sozial eta kulturala

Egoera horrek sekulako ezinegona sortu zuen nagusigo klasean. Horren aurrean, Jauntxoak, Eliza eta burgesia aliatu eta kontrairaultzari ekin zioten. Hala, berregituraketa politiko, sozial eta ekonomikorako ofentsiba globala abiatu zuten, desjabetza bidezko metaketa prozesu erraldoia ezarriz. Batetik, konkista eta arpilatzearen eskutik herrialde osoak kolonizatu eta esklabo bilakatu zituzten, baliabideak desjabetuz, bertako subjektuak arrazialiazatuz eta lanaren nazioarteko banaketa koloniala ezarriz. Bestetik, jabetza komunekin lurrak hesitu, desjabetu eta pribatizatu egin zituzten.

Horrek bi mendetako gose garaiari eman zion bide. Pribatizazio eta merkantilizazioaren eskutik, herritar xeheen pobretzea ekarri zuten. Frantzian, adibidez, 1470-1570 artean %60 jaitsi ziren soldadak. Emakumeen kasuan are bortitzagoa izan zen prozesua: XIV. mendean gizonen erdia kobratzen bazuten, XVI.ean herena. Pobretze horren lekuko, ogia bihurtu zen dietaren ardatza, haragia, garagardoa, ardoa, gatza edo olioia egunerokotik desagertuz.

Baliabide kolektiboen desjabetza ez zen lan eginarazteko nahikoa, ordea. Adibidez, askok nahiago zuten arlote gisa bizi soldatapeko lana egin baino. Hori ekiditeko, harreman sozialak ere hesitu egin zituzten. Adibidez, kooperazioa eta kohesioa bermatzen zuten erritu kolektiboak suntsitu egin zituzten: kirolak, dantzak, festak, jokoak... Hala, pixkanaka itxi eta pribatizatu egin zen eremu soziala:

lurren pribatizazioekin eta herri-lurrak hesitzearekin gertatutako itxitura fisikoa hedatu egin zen, gizartea bera ere itxituren sartuz, langileen erreprodukzioa sail zabaletatik etxera, komunitatetik familiara eta espazio publikotik (herri-lurrak, eliza) pribatura lekualdatuz. (Federici 2017: 147)

Bestalde, diziplinatze prozesu gogorra garatu zuten. Jada ez zegoen denbora jolas edo festa “inproduktiboetan” galtzerik, ezta nagikerian iltzatzerik ere. Borondatea – arrazoimena – gogoia – arima eta natura – gorputza – pasioak – animalia arteko dualismo

zein norgehiagokan, gorputza aztertu, zelatatu, trebatu, zuzendu, gidatu eta azpiratzea zen egitekoa, dependentzia orotatik askatu eta subjektu razional buru-jabe eta autonomoa izateko. Hala, gorputzaren pasio eta alferkeriari lanerako borondatea gainjarrita, gorputza lan egiteko makina bilakatu zuen lanaren etikak: “ikus dezakegu giza gorputza izan zela kapitalismoak garatutako lehenengo makina, ez lurrin-makina, ez eta erlojua ere” (*ibid.*: 253).

Hortaz, hesitzeen eskutik langileak jabetza eta erlazio sozialetatik “askatu” egin zituzten. Hala, bizirauteko baliabiderik gabe eta elkar babestu nahiz sostengatzeko ehun komunitarioaz gabetuta, langileek ez zuten beren lan indarra saldu eta diziplinaz lan egin beste erremediorik izango. Borrokak borroka, pobretzeak ekarri zuen dependentziari esker, klase nagusigoaren mesedetara itzuri ziren botere harremanak.

Horrenbestez, matxinada komunitario eta berdinzale ugariren testuinguruan, ordena berri modernoa ez zen izan pribilegio feudalen aurkako trantsizio ebolutibo lineal, gradual eta askatzailea, ezta nahitaezko urratsa ere. Kontrara, borroka anti-feudalak sortutako gatazka sozialari jauntxo, gotzain eta merkatariek emandako erantzun kontrairaultzailea izan zen:

argi ikus dezakegu orobat kapitalismoa ez dela, ordena zaharreko sorgunean umotzen joan ostean, indar ekonomikoak bulkatzen dituen eboluzio-garapen baten emaitza. Jaun feudalek, goi-mailako merkatariek, gotzain eta aita santuek mendeetako gatazka sozialei emandako erantzuna izan zen kapitalismoa, azkenerako gatazka haiek dardarka jarri baitzuten euren boterea, eta «mundu osoari astinaldia» eragin, zinez. Feudalismoaren aurkako borrokatik azaleratutako aukerak birrindu zituen kontrairaultza izan zen kapitalismoa. (*ibid.*: 38)

Iraultza kontserbadorea izan zen, finean.

1.1.3. Sorgin ehiza

Federiciren arabera Marxek edota Max Weberrek azaldutako prozesu horiek ez dira nahikoak ordena berria ulertzeko, ordea. Azalpen gehienek ahantzi edo gutxietsiagatik, funtsezkoa izan zen sorgin ehiza ere.

Federicirik azaltzen duenez, patriarkatuaren baitan menpekoa bazen ere, egitura, mugimendu eta borroka komunitarista horietan nabarmentzekoa da emakumeek izan zuten parte hartzea. Espazio komun horietan elkartu, albistea elkarbanatu, iritzi propioa eraiki eta elkar babesten zuten. Halaber, Elizan emakumeak ezdeusak baziren ere, mugimendu heretikoan berdintzat jotzen zituzten. Hala, matxinadetan parte hartze esanguratsua izan zuten, eta nolabaiteko autonomia ere lortu zuten. Esaterako, kontrol erreproduktiborako mekanismoak zituzten: aborturako tresnak, antisorgailuak... Horrez gain, enplegetan aritzeko aukera ere bazuten. Adibidez, XIV. mendean landa eremutik hirira joan behar izan zutenek hainbat enplegutuan egiten zuten lan: harakin, garagardogile, merkatari, ehungile, irakasle, sendagile, zirujau edota emagin, besteak beste.

Hori kontuan izanik, berregituraketa horretan ezinbestekoa zen emakumea ordena eta posizio berrira kateatzea ezintzen zuten oztopoetatik “askatzea”. Sorgin ehiza, hain zuzen, emakumeen botere eta erresistentzia gaitasuna suntsitzeko gurutzada izan zen:

ondorio nagusia da harreman kapitalisten hedapenaren aurrean emakumeek erakutsitako erresistentziaren aurkako erasoak izan zela sorgin-ehiza Europan, bai eta emakumeek beren sexualitateari, erreproduktzioaren gaineko kontrolari eta sendatzeko trebetasunari esker bereganatutako boterearen aurkako erasoak ere. (Federici 2017: 289-290)

Horren lekuko, XVII amaiera inguruan erlazio, praktika eta subjektu horiek suntsitu eta mendean hartzean, sorgin ehizak eten egin ziren.

Horren bitartez, lehenik eta behin, pixkanaka lan produktibo eta erreproduktiboak bereizi ziren: produkzio – lantegi – publiko eta erreproduktio – etxea – pribatua. Ordura arte ez bezala, ordutik aurrera produkzioa soilik joko da “baliozkotzat”, merkatua bihurtu baitzen balioztatzeke irizpide bakarra. Are, merkatuan baliorik ez zuten lanak lantzat jotzeari utzi zioten. Bereizketa eta hesitze sozial horren baitan, familia komunitatetik bereizi eta lan indarraren erreproduktioarako eremu nagusi gisa finkatzen hasi zen; emakumeak, berriz, kaleetatik nahiz enplegetatik kanporatu eta etxeko eremu pribatuan zokoratu zituzten. Esaterako, artisauek beraien lantegietatik bota zituzten XV. mendean. XVI.ean, berriz, emakume bertsolariak plaza publikoetatik

kanporatu zituzten. Ondorioz, dependentzia ekonomikora eta ikusezintasunera kondenatu zituzten.

Bigarrenik, lan indarraren erreprodukzioaren gaineko kontrola bermatzeko asmoz, emakumeek gorputzaren, sexualitatearen eta erreprodukzioaren gainean zuten kontrolaren aurkako oldarraldia abiatu zuten. Horretarako, sexualitatearen forma ez prokreatzaile oro heresiatzat jo eta jazarri egin zituzten. Gainera, emakumeek beren gorputzekiko eta haurdunaldiarekiko zuten kontrola kriminalizatu egin zuten. Adibidez, metodo antikonzeptiboak erabiltzea eta umeak deabruari eman eta sakrifikatzea egotzi zieten sorginei. Horrez gain, lizunkeriarekin lotzen zituzten: sodomia, erritu orgiastiko eta subertsiboak... akelarreak ei ziren horren adierazpiderik lohienak. Horren aurrean, “gorputz-makina” eredu automataren baitan, lan indarraren (erre)produktzioarako makina gisa desjabetu eta otzandu zuten emakumearen gorputza: “lana erreproduzitzeko eta lan-indarra hedatzeko baliabide bihurtu zen emakumearen gorputza; umeak hazteko berezko makina bat balitz bezala tratatu zen, emakumeen kontrolpetik kanpoko erritmoen arabera lan eginaraziz” (*ibid.*: 160).

Hirugarrenik, emakumeek pilatutako jakintza suntsitzeko, magia eta irrazionalitatearekin erkatu zituzten. Batetik, bizirauteko pobreenen erritu magikoak suntsitu zituzten, razionalizazio kapitalistarako oztopoa eta mehatxua baitziren. Animalien gurtza egozten zieten, gizaki / animalia bereizketa zurruna egiten ari zen garaian animaliekin eta basakeriarekin lotuz. Bestetik, emagin, sendagile edo iragarle gisa zuten zilegitasuna kendu zieten, gorputzen gaineko kontrola ez ezik belaunaldi belaunaldi metatutako jakintza ere ostuz. Zientziaren eskutik, medikuntza “profesionalizatu” eta maskulinizatu egin zen garai horretan.

Prozesu horrek, baina, sekulako erresistentziak izan zituen eta hiru mende luze behar izan zituzten ordena hori ezartzeko. Guda horretan, “sorginak”, hain zuzen, ordena berriak mendean hartu ezin zituen subjektuak ziren: behar bezain “emakume” ez ziren nekazari pobre intsumisoak, libertinoak, promiskuoak, errebeldeak, jakintsuak, zakar erantzuten zutenak, irainak eta protestak egiten zituztenak, amatasunari uko egiten ziotenak, magia baliatzen zutenak, ekintzaileak... Horiek suntsituta emakumea ahalduntzen zuten praktika, jakintza eta erlazioak desegin zituzten:

sorgin-ehizak den-dena suntsitu zuen: besteak beste, emakumeen jardunbideen mundua, harreman kolektiboak eta Europan kapitalismo aurrean emakumeen boterearen oinarri izan ziren ezaguera-sistemak, bai eta feudalismoaren aurkako borrokan jarraitzeko baldintzak ere. (*ibid.*: 184)

Hori eginda, emakumeak beraien gorputzak eta gaitasunak ordena sozial eta sexual berriaren zerbitzura jartzeko “askatuta” zeuden.

1.1.4. Ondorioak

Ondorioz, Federicik azaltzen duenez, Modernitatea borroka anti-feudalak sortutako gatazka sozialari jauntxo, gotzain eta merkatariak emandako erantzun kontrairaultzailea izan zen. Kolonizazioaren, lur komunen desjabetzaren, hesitze sozialaren eta sorgin ehizaren bidez, matxinadak gelditu eta ordena berrirako baldintzak ezarri zituzten. Besteak beste, sorgin ehizaren bidez emakumeak beraien gorputzak eta gaitasunak ordena sozial eta sexual berriaren zerbitzura jartzeko “askatu” zituzten.

Jarraian ikusiko dugunez, hor ezarri ziren indibiduo buruaskiaren eta kontratu heterosexualaren oinarriak.

1.2. Kontratu soziala eta norbanako buru-jabea

Patemanen *Kontratu sexuala* (2018) lanaren arabera, testuinguru, oinarri teoriko eta dualismo horietatik abiatuta indibiduo buruaskia taxutu zen. Berak azaltzen duenez, kontratu sozialaren teoriarrien arabera, “gizon” [sic] oro libre eta berdina zen jaiotzez eta naturaz. Gizabanakoaren aukera librea zen mundu modernoaren berezitasun nagusia, eta, ondorioz, jada ez zegoen jaiotzetik egoera eta leku batean betiko finkatzerik. Kontrara, bere helburu propioak hautatzeko eta bere ahalmenak horra bideratzeko erabakimena zuen gizabanakoak, eta norbanako aske gisa bakoitzak egindakoaren arabera jaso beharko zuen zegokion merezimendua. Era horretan, norbanako ororen askatasuna zen iparra.

Hori kontuan izanik, menderakuntza harremanak ezin ziren Jainkoan, tradizioan edo

naturan oinarritu. Robert Filmer eta gainerako patriarkalisten aurka, kontratu sozialaren teoriagileek ukatu egin zuten agintariek eta ugazabek boterea Jainkoaren borondatez lortua zenik. Indarra edo ahala ezin ziren jadanik eskubide politikoaren oinarria izan, eta zuribide gisa ohitura, tradizio edo naturara jotzea ere ezinezkoa zen. Aitazko boterea eta botere politikoa bereizita, aitari esleitutako botere naturala beharrean, konbentzioak jotzen zituzten gizarte zibila eratzeko oinarri zilegi bakartzat. Gizabanakoak naturaz askeak eta berdinak zirenez eta nagusitasun edo menpekotasun naturalik ez zegoenez, subjektu aske eta berdinek era askean adostutako kontratu zibilen bidez josiko zen gizarte zibila. Halako kontratuak soilik justifika zezaketen menpekotasuna, hortik kanpoko nagusigo zein menpekotasun harremanak ez ziren zilegi izango.

Natur egoeratik gizarte zibilera, nor ziren, beraz, kontratu sozialaren eta harreman kontraktualisten egileak eta ardatzak? Norbanakoak. Norbanakoak dira esparru zibilean libreak diren kontratugileak (Pateman 2018: 34). Garaiko autore gehienek norbanako buru-jabe gisa ezaugarritzen zituzten. Bere ondasun, kontzientzia, erlazio eta, finean, buruaren jabea zen norbanakoa (Garcés 2013: 32), hain zuzen ere. Patemanek honela ezaugarritzen du:

Norbanakoa bere baitan osoa baita naturaz; alegia, hain daude argiro zehaztuak norbanako bat beste batengandik banatzen duten mugak, ezen pentsatu ohi baita norbanakoa bere hartan existitzen dela, besteeikiko inolako harremanik izan gabe. Gizabanako baten gaitasunek eta ezaugarriek ez diote ezer zor ez beste gizabanakoei, ez ezein harreman soziali: harenak dira, eta harenak bakarrik. Norbanako kontraktualista, azken batean, nahitaez da bere buruaren eta ezaugarrien jabe (...) norbanakoa izaki posesibo bat da. (Pateman 2018: 105)

Bere baitan osoa, bere hartan existitzen dena eta, ondorioz, bere gaitasun eta ezaugarrien jabea zen norbanako kontratugilea. *Buru-jabea* zen, bere buruaren eta ezaugarrien jabe zen heinean; *buruaskia* zen, bere hartan existitzeko bere burua aski baitzuen; *presoziala* eta disoziatua zen, besteeikiko harremana izan aurretik eratzen baitzen, inori ezer zor gabe; azkenik, *posesiboa* zen, norbere baitako jabetzaren jabe gisa bereak ziren ezaugarri eta interesak babesteko asmoz garatuko baitzituen harreman eta kontratuak.

Azken finean, norbere bizitza, erlazio, askatasun, ondasun eta buruaren jaun eta jabea zen neurrian, bere buruaren subiranoa zen norbanako kontratugilea: “Norbanakoa bere patuaren buruzagi subiranoa dela, hots, norbanakoak baino ez daukala eskubidea bere baitako jabetzaren gainean ezer ebazteko” (*ibid.*: 134). Bere baitako jabetzaren jabea izanik, interes horiei jarraiki bereizi edo batzen zen komunitatera, bere borondate askearen baitan. Komunitatearen funtzioa, hain zuzen, aurretiko jabetza hori bermatzea zen.

1.3. Kontratu heterosexuala

Wittigek *Pentsamendu heterozuzena* (2017) lanean irakurketa hori osatu egiten du. Berak azaltzen duenez, kontratu sozialak indibiduo buruaskia ez ezik kontratu heterosexuala ere taxutu zuen. Gizonak emakumea zapaltzeko, sexuen arteko ezberdintasuna ezarri, naturalizatu eta legitimatzen duen sistema soziala, alegia (*ibid.*: 39).

Altonagaren arabera (2014), kontratu soziala eta norbanako buru-jabea definitzen ari ziren garaia mugarrria izan zen diferentzia sexualaren eraikuntzan. Aurreko testu klasikoetan zein horien berrirakurketetan, misoginia nagusi bazen ere, “sexu bakarreko ereduan” oinarritzen ziren. Bi gorputzen natura eta izaera esentzian berdina zela uste zuten. Substantzialki berdinak izanik, diferentzia, egotekotan, perfekzio-graduakoa zen. Indarra, ausardia, irmotasuna, neurritasuna, errukia, kastitatea... denek balio berdinak behar zituzten erreferentziatzat, nahiz eta denek ez zituzten era berean betetzen. Perfekzio eredu maskulinoa irizpide gisa joz, emakumea eredu bakar horren aldaera inperfektutzat jotzen zen, hotza / beroa edo lehorra / hezea aurkaritzetan hotzagoa eta hezeagoa baitzen. Ondorioz, gizonaren eta emakumearen arteko diferentziak beroari eta bero faltari buruzko kontuak ziren, eta emakumea gizonezko inperfektu edo mutilatutzat jotzen zen.

XVIII. eta XIX. mendeetan, baina, gorputzak interpretatzeko moldeak eraldatu egin ziren. Sorgin ehizaren bidez emakumeari autonomia oro ebatsita, produkzioa eta erreproduzioa bereizten ari ziren garaian, bi sexuko eredu bitarrera jo zen. “Benetako

sexuaren” peskizan, ordura arte ez bezala, gizon zein emakume gorputzak dimentsio fisiologiko, hormonal, anatomiko, psikologiko eta moralean substantzialki diferenteak zirela argudiatu zuten garaiko teoria zientifikoek. Adibidez, ordura arte izen bera zuten organoak izen bereizgarriekin izendatzen hasi ziren: obulutegi eta barrabil edo zakil eta bagina. Bide batez, emakumeak plazera sentitu gabe umeki bat sortzea posible zela “deskubritu” zuten. Hala, organo, hezurdura eta izaera ez ezik, funtzio politiko eta sozial ezberdinak zituzten bi gorputz berezitu eta osagarri bezala ezaugarri zituzten. Era horretan, gizontasun eta emakumetasun ideal moderno eta bitarra ezarri zen, bakoitzari bere natura, anatomia, balio, lan eta moral berezitua atxikiz.

Bide horretan, Wittigek pentsamendu heterozuzenaren ardaztat jotzen dituen hiru zutabeak taxutu, birsortu eta naturalizatu egin zituzten garaiko teoriagile nagusiek. Ñabardurak gorabehera, kontratu heterosexualaren oinarriak partekatzen zituzten. Lehenik eta behin, ikuspegi metafisikotik sexuak diferentzia presozial eta eratzaille gisa auresuposatu zituzten, ardatz erabakigarria bihurtuz: “pentsamendu ororen, gizarte ororen aurretik badirela «sexuak» (alegia, bi kategoriatarako gizabanakoak jaiotzen direla); eta sexu horiek diferentzia eratzaille bat dutela, ondorio ontologikoak dituen diferentzia bat” (Wittig 2017: 45). Esan bezala, sexu bakarreko eredutik bi sexuko eredu bitarrera, diferentziak graduakoz izatetik substantzialak edo eratzailleak izatera pasatu ziren.

Bigarrenik, sexua naturalizatu eta biologizatu egin zuten, egitate presoziala bailitzan: “pentsamendu ororen, ordena sozial ororen aurretik badirela «sexuak» eta sexu horiek diferentzia «natural» edo «biologiko» edo «hormonal» edo «genetiko» bat dutela, ondorio soziologikoak dituen diferentzia bat” (*ibid.*). Era horretan, emakumearen gutxiagotasuna funtsatu eta naturalizatu zuten, norbanako edo subjektu izaera biologikoki ukatuz. Rousseuren hitzetan, irrika eta pasioen gatibu den izaki arriskutsuak ziren.

Hirugarrenik, egotzitako sexuaren araberako espazio zein lan banaketa ezarri zuten: “pentsamendu ororen, ordena sozial ororen aurretik badela «lanaren banaketa natural bat familiaren barruan», lanaren banaketa, [zeina] jatorrian ez baitzen ekintza sexualean egiten den lanaren banaketa besterik” (*ibid.*: 45). Familia egitura natural gisa onartuta,

familian izaten ziren botere harreman menderatzaileak eta lan banaketa sexuala ere naturalizat jotzen zituzten.

Hortaz, norbanako buru-jabearen eskutik erregimen heterozuzena ezarri zen. Sexuak era bitarrean bereizi eta hierarkizatu zituzten, diferentzia biologiko, substantzial eta erabakigarri gisa aurreuposatuz eta horren arabera bakoitzari zegokion espazio zein lan banaketa naturala ezarriz. Gerora, emantzat jotako zutabe eta kategoria (gizon eta emakume) horien gainean eraiki zuten kontratu soziala:

Kontratu soziala heterosexualitatea da (...). Esan-gabe-doa erabat (...) instituzio horretaz ez da hitz egiten, ez da idazten. Haien iritziz, badago «jadanik-hor-dago» moduko bat, ordena sozialetik kanpoko zerbaiten ondorioz, bi talderi dagokienez: gizonak eta emakumeak. (*ibid.*: 72-73)

Arau, konbentzio eta hitzarmen natural eta inplizitu horien gain eraikitzen ziren borondatezko adostasun sozialak. Hau da, kontratu heterosexualaren gain eraiki zen kontratu soziala.

1.4. Norbanako anaiak berdin, emakumeak identiko

Beraz, kontrairaultzak sortutako baldintzetatik norbanako buru-jabea eta kontratu heterosexuala taxutu zuten. Kontratu sozialean nola uztartzen ziren biak, ordea? Ze lotura zegoen norbanakoaren eta esan gabeko gizon / emakume kategorien artean? Patemanek uztarketa hori azaltzeko gako interesgarriak eskaintzen ditu.

Azaldu dugunez, kontratu sozial heterosexualaren baitan hiritartasuna ukatu zitzaion emakumeari, ez baitzen gai pasioak mendean hartu eta arrazoimena ordena publiko eta unibertsalaren mesedetan erabiltzeko. Ez zen norbanako buru-jabea, izaki libre eta berdinen ezaugarri nahiz gaitasunak gizonari soilik baitzegozkion. Natura eta gorputza zen, ordena soziala sortu eta mantenduko bazen, baztertu ez ezik kontrolatu eta garaitu behar zena: “emakumeak zuzenbide zibilaren «kontrakoa» dira: gizonak gizarte zibila munduratzeko menderatu behar duten hori guztia” (Pateman 2018: 181). Finean, emakumea ez zen hitzarmenak egiten zituen norbanako (buru)jabea, baizik eta hitzartutako jabetza.

Horrek tentsioak sortzen zizkien kontratu sozialaren teoriagileei, menpekotasuna subjektu aske eta berdinek era askean adostutako kontratuak soilik justifika baitzezakeen. Mary Astellen itaunak bikain laburtzen zuen tentsio iturria: “Gizon guztiak libre jaiok badira, nolatan jaiotzen dira emakume guztiak esklabo?” (*ibid.*: 162). Hori zuritzeko, kontraesanezkoa bada ere, emakumearen menpekotasuna naturaz justifikatzen zuten, emakumea naturaz ahula, emozionala, partikularra... ezaugarrituz eta natur egoeraren inguruko berariazko deskribapenak eginez. Era horretan, familiaren eremu naturaleko auzi pribatutzat jo zuten, eztabaida politikotik at kokatuz.

Horri lotuta, bazen beste tentsio iturri bat ere. Ikusi dugun bezala, emakumeari naturaz norbanako izateko ezaugarriak eta gaitasuna ukatzen zitzaizkion. Beraz, ezin ziren izan subjektu kontratugileak, kontratuak elkarren berdinak ziren bi norbanakoren arteko hitzarmenak baitziren. Bestetik, baina, familian beraien “patu naturala” gauzatzeko, ezkontza kontratuan sartzeko gai izan behar zuten. Are, nahitaez sartu behar zuten kontratu horretan, hori baitzen gizarte zibilean sartzeko beraien sarbide bakarra. Hortaz, talka agerikoa zen: ez ziren kontratuak egiteko gai, baina aldez aurretik ezarritako kontratuan sartu behar zuten halabeharrez. Nola egin? Nola txertatu gizarte zibilean, kontratu sozialaren parte izan ezin bazuten? Patemanen hitzetan, norbanako gisa baino, etxeke ama, andre edota emazte gisa txertatuz: “emakumeak, aldi berean, badira eta ez dira ordena zibilaren parte. Izan ere, emakumeak ez dira norbanako gisa sartzen gizarte zibilean, baizik eta emakume gisa (...) mendeko natural gisa” (*ibid.*: 312). Ondorioz, emakumeak ezin zuen natur egoera gainditu. Kontratuek harreman zibilak eratzen bazituzten ere, ezkontza kontratuak menpeko natural gisa giltzapetzen zituen.

Celia Amorósek (1987) osatzen duenez, gizonak norbanako buru-jabe eta berdin gisa txertatzen baziren ere, emakumeak “identiko” bezala txertatzen ziren gizarte zibilean. Ez ziren eskubide osozko norbanako buru-jabe, singular eta berezituak, beren izen-abizen (edo ezizen) propioz aitortzen zirenak. Kontrara, etxeke ama, andre edota emazteak ziren oroz gaindi, identiko gisa osagarri zein ordezkagarriak. Rousseuren hitzetan, “gizona gizona da batzuetan, emakumea beti da emakume”. Zentzu horretan, emakumeak ez-berdin edo identikoen eremu pribatuan zokoratu ziren.

Beraz, Patemanek salatzen duen bezala, patriarkalistak garaitutakoan ez zen

patriarkatua gainditu. Kontrara, birformulatu egin zen, aitazko boterea oinarri zuen patriarkatu *paternaletik* anaitasunean ardatzen den patriarkatu *fraternalera*. Aitazko boterea baztertzen bazen ere, horren aurretikoa zen sexu-eskubidea onartu eta anaien artean zabaldu egin zen: “Jatorrizko eskubide politikoa: gizon batek, aita izan ahal izateko, emakume baten gorputza sexualki eskuratzeko duen eskubidea” (Pateman 2018: 171). Izan ere, aita gisa botere absolutua lortu eta familiako monarka izan aurretik, aita izatea ahalbidetuko dion emazte edo ama behar zuen. Ezkon-eskubide hori naturalizat jeta, “anaiek kontratu sexual bat egin zuten. Lege bat ezarri zuten gizonezkoen sexu-eskubidea berretsi zuena, eta segurtatu zuena gizon bakoitzak emakume bat izango zuela eskuragarri, modu ordenatuan” (*ibid.*: 194). Sexu-eskubidea, hain zuzen, horixe zen: gizon bakoitzak emakume baten gorputza eta lana modu ordenatuan eskuragarria izateko pribilegioa.

Hori garaiko kontraesana bainoago, aurrebaldintza izan zen. Izan ere, independentzia zibilaren jabe zen norbanako buruaskia “askatasunaren erreinuan” aske ibil zedin, funtsezkoa zen hortik kanpo kokatzen diren subjektuak “beharren erreinuan” azpiratzea, emakumeen gorputz eta lana modu ordenatuan eskuragarri izateko pribilegioa bermatuz. Ereduok zein subjektuok bata bestearen baldintza ziren eta elkarrekiko kontrakarrean hartzen zuten esanahia:

eremu zibilak, egiaz, mendekotasun naturalaren eta emakumezkoen gaitasunen esparrua den eremu pribatu baten kontrakarrean hartu zuen bere esanahi unibertsala. Hain zuzen, jatorrizko kontratuaren bitartez bizimodu soziala sexuaren arabera bereizi izanaren ondorioz eratu zen norbanako zibila. (*ibid.*: 201)

Elkarren arteko uztarketan, kontratu soziala kontratu heterosexual horren gainean gizon edo norbanako buru-jabeen artean egiten zen anaitasunezko ituna zen: “Patriarkatu modernoan anaitasunezkoa da, eta jatorrizko kontratua ere anaitasun-itun bat da” (*ibid.*: 141). Anaitasuna delako leloaren jatorria eta asmoa gorabehera, literala izan zen praktikan: gizonen anaidia. Hala, lantoki, sindikatu, alderdi politiko, sekta edota aisialdi taldeetan izan, parte hartze publikoa monopolizatu egin zuten gizonak.

Horrenbestez, kontratu soziala kontratu heterosexualaren gainean eraiki zen: gizarte zibila anaitasunezko ordena patriarkala zen eta askatasuna zibilak pribilegio patriarkala

auresuposatzen zuen. Finean, gizonen askatasuna emakumeen menpekotasuna zen.

1.5. Ondorioak

Honenbestez, Modernitatea eta patriarkatua ulertzeko gako ezberdinak eskaini dituzte landu ditugun autoreek. Federicik azaltzen duenez, **Modernitatea** borroka anti-feudalak sortutako gatazka sozialari jauntxo, gotzain eta merkatariek emandako **erantzun kontrairaultzailea** izan zen. Kolonizazioaren, lur komunen desjabetzaren, hesitze sozialaren eta sorgin ehizaren bidez, matxinadak gelditu eta ordena berrirako baldintzak ezarri zituzten. Besteak beste, **sorgin ehizaren bidez emakumeak beraien gorputzak eta gaitasunak ordena sozial eta sexual berriaren zerbitzura** jartzeko “askatu” zituzten.

Hortik abiatuta, Patemanek eta Wittigek indibiduo buruaskiaren eta kontratu heterosexualaren arteko uztarketa azaldu dute. Batetik, kontratu sozialak indibiduo buruaskia ezarri zuen subjektu gisa. Hau da, bere ondasun, kontzientzia, erlazio eta buruaren jabea den **norbanako buru-jabe, buruaski eta presoziala**. Bere baitako jabetzaren jabe eta subiranoa izanik, interes horiei jarraiki bereizi edo batzen da komunitatera, bere borondate askearen baitan. Komunitatearen funtzioa, hain zuzen, aurretiko jabetza hori bermatzea zen.

Bestetik, **kontratu heterosexuala** ezarri zen. Izan ere, denak ez ziren anaiak edo norbanako buru-jabeak. Diferentzia biologiko, substantzial eta erabakigarri gisa auresuposatuz eta horren arabera **espazio, lan zein kapital banaketa “naturala” ezarriz**, sexuak era bitarrean bereizi eta hierarkizatu zituzten garai horretan. Hala, emakumeei ez zizkieten subjektu edo norbanako libre eta berdinen ezaugarri, gaitasun eta estatusa aitortzen. Emakumearen menpekotasuna naturaz justifikatzen zuten, emakumea naturaz ahul, emozional eta partikulartzat ezaugarrituz eta ‘emakumearen auzia’ familiaren eremu naturaleko auzi pribatutzat joz. **Emakumea** ezkontzaren bidez gizarte zibilean txertatu bazen ere, norbanako buru-jabe eta berdina gisa baino, **menpeko natural identiko** bezala egiten zuen. Hau da, eremu pribatuko edo etxeke andre, emazte edo emakume bezala. Hala, patriarkatu *paternaletik fraternalera*, **emakumeen**

gorputzaz eta lanaz era ordenatuan baliatzeko pribilegioa anaien artean berretsi eta zabaldu egin zen.

2. FEMINISMO ILUSTRATUTIK BEAUVOIRRERA, GENEALOGIA PARTZIAL BAT

Horren aurrean nola erantzun zuten feminismo ezberdinek? Zein izan ziren estrategia diskurtsiboak? Behin testuinguruan kokatuta, Beauvoir bitarte egindako zenbait ekarpen ezberdinak bilduko ditugu. Beste behin, genealogia lineal bat egitea baino dialogorako osagaiak mahaigaineratzea da xedea. Kasu honetan oso labur, ondorengo atalean ez baitira solaskide nagusiak izango.

Azaldu dugun eran, gizonaren iraultza ustez unibertsala irauntza izan zen emakumearentzat (Arrarats 2017: 5). Era esanguratsuan, Frantziako Iraultzaren abaroan osatu zuten *Gizonaren eta Herritarraren Eskubideen Adierazpena* (1789) halaxe zen literalki, gizonarena. “Hirugarren estatuko hirugarren estatu” gisa, emakumeari ez zitzaion aitortzen gizaki razional, norbanako, subjektu eta herritar estatusik, ezta horri zegokion independentzia zibil eta eskubiderik ere.

Irauntza eta subordinazioaren aurrean, Nafarroako erregina Margarita Valoiskoak⁴⁸, Emilia Pardo Bazánek, Christine de Pizanek eta beste hainbatek urratutako bidean sakonduz, emakumea ere gizaki, norbanako, subjektu eta herritar zela aldarrikatzen hasi ziren feminista ilustratuak. Bide horretan, Olympe de Gougesek 1791n aurkeztutako *Emakumearen eta Emakumezko Hiritarraren Eskubideen Adierazpenarekin* batera (2015), mugarria izan zen Mary Wollstonecraften 1792ko *Emakumearen eskubideen bindikazioa* lana ere (2004). Bertan, printzipio ilustratuak bere eginez eta hedatuz, emakumea ere jopu eta animalien parekoa izatetik gizaki razional gisa aitortzeko apustua egin zuen. Hala, gorputz eta desiren gatibu zen “loreontzi erakargarri, goxo eta hutsala” izateari utzi eta agentzia moralaren eta arrazoimenaren jabe den gizaki bertutetsu eta independente bilakatuko zen. Esan nahi baita, ama eta emazte ona, hori

⁴⁸ Margarita Valoiskoa (1553-1615) aitzindaria izan zen. Zenbait lan eta gutun esanguratsu idatzi zituen, Aristotelesen fisika emakumeen alde baliatuz. Beauvoirrek ere hala aitortzen du: “Margarita Nafarroakoa izan zen bere sexuaren kausari ondoena lagundu zion idazlea: ohituren lizentziaren kontra, ideal bat proposatu zuen mistizismo sentimentalez eta mindulinkeriarik gabeko kastitatez osatua, ezkontza eta maitasuna uztartu nahian, emakumeen ohore eta zorionerako” (Beauvoir 2019a: 131). Bide batez, azpimarratzekoa da Martin de Andosilla (1451-1521) teologo nafarraren kasua ere. Garaiko pentsamendu nagusiaren aurka, sorgin ehizaren aurka agertu zen. Honako datuak Jimenezen lanari (2022) esker lortu ditugu.

baitzen hiritar izateko emakumearen modua.

Mugimendu sufragistak sakondu egin zuen marko zein aldarri horietan. Hauentzat ere gizabanakoaren aukera librea zen gakoa. Gizabanako orok bere buruaren gain erabakimena izan behar zuen, norbere iritzi, kontzientzia eta zerumugun arabera jardun eta gobernatzeko askatasuna. 1848ko Seneca Fallseko Adierazpenean (2000) salatzen zenez, baina, zapalduak, gutxietsiak eta eskubide sakratuez gabetuak zeuden emakumeak. Zehazki, senarren jabetza gisa zibilki hilda zeuden, “bizitza dependente eta miserablara” kondenatuta (*ibid.*). Horren aurrean, esklabo izateari utzi eta norbanako zein hiritar burujabea izateko aukera aldarrikatzen zuten. Aipatutako mugimenduaren ikurra bozka eskubidea bilakatu bazen ere, ezkontza, hezkuntza, enplegua eta eskubide zibil zein politikoak ziren lan lerroak.

Emakumea ere parez pareko subjektua zela aldarrikatzen bazuten ere, mugimendu sufragistan bertan emakume guztiak ez ziren berdin aitortzen. Ez zituzten aintzat hartzen emakume beltz eta langileak, besteak beste. Angela Davisek (2016) azaltzen duenez, mugimendu sufragistan buru-belarri zebiltzan emakumeen eta emakume beltzen errealitatea eta premiak oso bestelakoak ziren. Batzuei feminitate ahul, goxo, etorkor eta otzana ezarri nahi zieten; besteek, berriz, irmotasuna, indarra, autokonfiantza eta bestelako gaitasun “kontranaturalak” garatu zituzten halabeharrez. Batzuen kasuan, amatasunaren gurtza etengabea zen; besteak, kontrara, animalia umegile bezala erabiltzen zituzten, ahalik eta ume gehien eginaraziz eta gero salerosiz. Batzuentzat etxeko lanak laidogarriak eta itogarriak ziren; besteentzat, ihesbidea. Batzuen familia egiturak gizonaren tiraniaren isla ziren; besteetan lan banaketa sexuala ez zen hain zurruna. Batzuei enplegu produktiboetan aritzea debekatzen bazieten ere, besteek gizonekin orpoz orpo egiten zuten lan kotoian, tabakoan, artoan, azukrekanaberan edota industrietan. Batzuentzat matxinadetan parte hartzea salbuespena zen; emakume esklaboentzat, araua. Horri lotuta, aldarrikapenak ere ezberdinak ziren. Batzuentzat lehentasuna ezkontza-instituzioa irauli eta bozka eskubidea baldin bazen ere, emakume esklaboen kasuan bizirik irautea eta esklabotzatik askatzea zen premiazkoena.

Horren aurrean, sufragisten “gu ere gizakiak gara” baieztapenaren aurrean, honakoa

ihardetsi zuten Sojourner Truth eta gainerako feminista beltzek: “ni ez al naiz emakumea?” (Truth 2012). Hau da, emakume beltz eta langileak ere ez al dira emakumeak eta, bidenabar, gizakiak? Zentzu horretan, beraiek ere subjektu izan behar zutela aldarrikatzen zuten, nola gizonen aurrean, hala mugimendu sufragistako kide zuriaren aurrean. Hala, klase eta arrazaren ardatzak ere jarri zituzten mahai gainean. Bide batez, bestelako emakumetasuna aldarrikatu zuten, indarra, matxinadarako sena edota beren buruarekiko konfiantza balioan jarriz.

Feminista sozialista eta anarkistek ere emakume sufragista eta gizon langileekiko elkarrizketa kritikoa garatu zuten beraien planteamendua. Beraiek gogorarazten zutenez, emakumea “etxeke erregina” gisa berrezaugarritzeak ez zuen esan nahi etxetik kanpoko lanak egiten ez zituztenik: nekazaritzan, merkataritzan, zaintzan, industrian... hego zein ipar, hainbat soldatapeko enplegu gauzatu behar izaten zituzten emakumeek. Hori kontuan izanik, beste feministei langile gisa ere zapalduak zirela gogorarazten zieten; burkide sozialistei, berriz, emakume bezala ere zapalduak zirela.

Hortik abiatuta, planteamendu ezberdinak josi zituzten. Clara Zetkinen kasuan, produkzio harremanak irauli eta emakumea bertan txertatzeko apustua egiten zuen. Zeregin erreproduktibo eta “baliogabeetan” iltzatuta jarraitu beharrean, “langile libre” gisa independentzia ekonomikoa lortzea zen askatasunerako bidea. Bere lanaren, gorputzen eta kontzientzien jabe, beraien gaitasunak eta nortasuna mugarik gabe garatzeko aukera izango zuen, ama eta langile gisa (Zetkin 1896, 1920). Aleksandra Kollontaik, harago joz, moral komunistan ardaztutako “emakume berria” eraikitzeke apustua egin zuen. Horretarako, jabetza pribatua deuseztatu, emakumea produkzioan txertatu, etxeke lanak sozializatu eta kidesunezko maitasunean oinarritutako jendartea eraikitzea proposatu zuen. Elkarren arteko kidesuna eta babesa ardatz, emakumea etxekeandrea, ama edota emazte izatetik langile libre eta independentea izatera pasatuko zen hala (Kollontai 1911, 1918, 1923). Emma Goldman anarkistak, barne eta kanpo tiranien aurrean, norbanakoaren giza naturaren adierazpidea diren gaitasun, sen eta bulkadak mugarik gabe garatzearen alde egin zuen, norbanako askeen elkartea osatuz. Hala, langile orori beraien gaitasun, interes eta desirak garatzeko aukera eskaintzea zen xedea, erabakimena, ekintzailtza eta originaltasuna erdigunean jarriz

(Goldman 1910a, 1910b, 1910c).

Bestalde, XX. mendeko lehen herenean euskararen eta nazioaren aldagaia urgaineratu zuten Euskal Herriko emakume abertzaleek⁴⁹. Gerra karlistak eta foruak galdua, abertzaletasun berri bat ernatu zen eta horren eskutik Euskal Herriko ordena erlijioso, sozial eta sexuala arrakalatzan hasi zen pixkanaka: “den-dena mugitzen ari zen; XX. mendeko lehen hiru hamarkadetan, desordena orokortu bat zegoen” ([Llona] Ugarte 2023). Hala, Modernitatearen eta abertzaletasun berriaren abaroan, politikagintzan, kulturegintzan edo idazketan hasi ziren zenbait emakume.

Gehienak Emakume Abertzale Batzaren bueltakoak izanik, Jainkoa eta lege zaharraren argitan josten zuten beraien diskurtsoa. Besteak beste, familiak edota amatasunak sekulako pisua zuen. Bide batez, sexuaren arabera lan banaketaren baitan, “aberriaren ama” funtzioa egozten zitzairen, “andereño” gisa euskararen eta euskal identitatearen transmisioa bermatuz. Alabaina, funtzio horren baitan plazaratuagatik, horrek praktikan arrakala eragiten zuen. Izan ere, horren aitzakian ehunka emakumek plaza publikoak hartu zituzten, Jainkoaren lege zaharraren arabera ez zegozkien zereginak bere gain hartuz: “aktibismoak agentzia eraiki zuen. Emakumeak kapazago egin zituen erabakiak hartzeko, eta, alderdia [EAJ] haien funtzioak mugatzen saiatu arren, aktibismo horrek gainez egiten zuen etengabe” (*ibid.*). Arrakala horien lekuko, zenbait idazle ez ziren ezkondu eta ama izan.

Horrez gain, abertzaletasun konfesionalaren gaiak eta errelatoa presente bazeuden ere, diskurtsiboki ere gainez egin zitzaion diskurtso abertzale nagusiari. Adibidez, Katalina Eleizegik bere antzezlanetan “emakume izateko modu desberdinak” garatu zituen ([Alvarez] Ugarte 2023). Era oso esanguratsuan, esaterako, Katalina Erausoren bizi-taula argitaratu zuen: “protagonista bihurtu zuen ezkondu ez zen, ama izan ez zen, moja izatetik ihes egin zuen eta gizon moduan aske bizi eta bere ametsaren atzetik zorionaren bila joan zen pertsona” (*ibid.*). Ez zen bakarra izan: Onintzek (Frantziska Astibia) federeko zalantza agertzen zuen, Miren Etxabek “emakumeok bordatxo bat behar

⁴⁹ Ikerlari gisa ditugun mugak medio, azalpen honetarako ezin izan ditugu emakume abertzale horien obrak zuzenean irakurri. Hori kontuan izanik, Itziar Ugartek osatutako erreportaje luzea eta bertan ikerlari ezberdinek egindako gogoetak baliatu ditugu (Ugarte 2023).

dugu” idatzi zuen... pixkanaka feminismo abertzalerako hazia erein zuten.

Horrenbestez, feminismo ilustratutik sufragista, dekolonial, sozialista eta abertzalera, norbanako gisa norbanakotasuna, gaitasunak, arrazoimena, eta abar mugarik gabe garatzeko ezina salatzen zuten aipatutako autoreek. Subordinazio horren aurrean, norbere bordatxoarekin, familian, enpleguan, hezkuntzan edota eremu zibil eta politikoan emakumeak ere norbanako burujabe, aske eta berdinak izan zitezela aldarrikatu zuten.

Teorikoki ez ezik, praktikoki ere emakumeak independentzia maila altuagoa lor zezan hainbat borroka garatu zituzten. Kontratu heterosexualak indarrean jarraitu bazuen ere, hainbat eskubide zibil, politiko eta sozial gauzatu zituzten. Sufragiorako eta parte hartze politikorako eskubideaz gain, Bigarren Mundu Gerra osteko ongizate eta babes sistema publikorako oinarriak finkatu zituzten: hezkuntza, osasuna, jantokiak, gurasotasun bajak... Egitura publiko horien gauzatze demokratizatzailea lortu zen kasuetan, emakumeak burujabetza maila handiagoa lortu zuen. Horrez gain, erregimen heterozuzenean sexu bakoitzari ezarritako ezaugarri, posizio eta funtzioak hankaz gora jarri zituzten. Zentzu horretan, oso argigarria da Gouges heriotzarako kondenatzeko epaia: “Estatu gizona zela uste zuen ama txarra, bertuterik gabeko emaztea eta emakume galdua”. Jada ez ziren etxeko ama, emazte edota emakume naturalak.

3. BEAUVOIR: “BESTE”TIK NORBANAKO AUTONOMORA

Subordinaziotik emantzipaziora, Beauvoirren (Frantzia, 1908-1986) *Bigarren sexua* (2019a, 2019b) obra mugarrria eta sintesia izan zen. Bigarren Mundu Gerra amaitu berritan argitaratu zuen, 1949an, Frantziako estatuan. Obra kasik entziklopediko horretan, korrante eta aldarri horiek aintzat hartzeaz gain, filosofikoki josi, gaurkotu eta erradikalizatu egin zituen. Bide batez, feminismoan gerora eztabaidatu izan diren eztabaida zein auziak mahaigaineratu zituen. Obra kaleratu zenean hamaika irain eta gutxiespen jasan behar izan bazituen ere, sekulako oihartzuna eta erreferentzia lortu zituen.

Hori kontuan izanik, Beauvoirrek *Bigarren sexuan* (2019a, 2019b) mahaigaineratutako subjektu eredia aztertuko dugu atal honetan⁵⁰. Horretarako, bere egitura filosofiko abstraktutik hezur-haragizko egoera eta gorputzetara, emakumearen subordinazioa nahiz emantzipazioa nola planteatu zituen aztertuko dugu.

3.1. Egitura filosofikoa

Bigarren Mundu Gerra ostean eta Frantziako Estatutik abiatuta, honako galdera izan zuen abiaburu: “Zer da emakumea?”. Behin hori aztertuta, horrek orduko gizartean zituen ondorioez itaundu zuen: “Zertan eragin digu gure bizialdian emakume izateak? Zehazki, zer aukera eman zaizkigu, eta zein ukatu?” (2019a: 20). Emakumea ere subjektu, norbanako eta hiritar izateko asmoz, galdera horiei erantzuten ahalegindu zen. Horretarako, besteak beste, korrante existentzialista eta fenomenologikoaz gain, emakumearen borroka, aldarri nahiz egoera zehatzak izan zituen iturri.

Zer da emakumea? Hori da, beraz, obra zeharkatzen duen galdera. Galdera ulertzeko, emakume edo femeninoa izatea zer den argitu aurretik, bere egitura filosofikoaren arabera *izatea* zer den argituko dugu.

Izatea. Esan dugun bezala, existentzialismoa da bere iturri nagusietakoa. Korrante

⁵⁰ Jakina da beste hainbat obra esanguratsu ere idatzi zituela. Hala ere, ikerlari gisa ditugun mugak direla medio, *Bigarren sexua* baino ez dugu aztertuko.

horren arabera, esentziaren aurretikoa da existentzia. Gizakia, ikuspegi ontologikotik, existentzia da, eta atxikiko zaizkion balizko definizioa eta esentziak existentziaren ondorengoak baino ez dira: “Izatedun bat ez da egiten duena besterik; posibleak ez du gainditzen errealitatea, eta esentzia ez da existentzia baino lehenagokoa: bere subjektibotasun hutsean, gizakia ez da ezer. Haren eginen arabera neurtzen dugu” (*ibid.*: 286). Hasieran ezereza izanik, eginean bilakatzen, definitzen eta garatzen da *izatea*. Ikuspegi antiesentzialista horren arabera, beraz, ez dago bilakaera horren aurretikoa den giza natura esentzialik. *Izatea*, izan, existentzian, eginean eta bilakaeran da.

Proiektua, transzendentziantz. Esentzia edo natura finkorik ezean, ex-sistentzian da nor, bere burua transzenditzeko bilakaera prozesuan. Bere baitatik harago egotzita eta proiektatuta, “proiaceo” edo *proiektu* bat da gizakia, etengabe egiten, aukeratzen eta aldatzen doan proiektu ireki eta anizkoitza. Beauvoirren hitzetan, bere burua etengabe transzendituz mamitzen den subjektua da, helmuga berriak marraztu eta hori lortzeko bilakaera edo eginean baino ez den proiektua: “Subjektu guztiek *transzendentzia* gisa planteatzen dute beren burua, beren egitasmoen bitartez; beren askatasuna konplitzeko bidea, hain zuzen, hura etengabe gainditzea dute, beste askatasun batzuetara joz (...) etorkizun mugarik gabe ireki batera hedatzea” (*ibid.*: 21). Zentzu horretan, *immanentzia* da gaitzik handiena: bere horretan geratzea, ainguratzea, pasibotasuna, errepikapena..., finean, *subjektu* beharrea *objektu* izatea.

Subjektua, askatasuna. Transzendentziantz irekitako proiektu anizkoitza izanik, subjektua ez dago aldeztatik ezarritako destino finko baten menpe. Kontrara, subjektua askatasuna da, egun ez den hori izateko aukera irekia. Jatorriz ezereza izanik, askatasunera kondenatuta dago gizakia, helduleku finkorik gabe galderak egin, ekin eta sortzera. Bestela esanda, existentziaren bidez bere burua gainditu eta askatasun berrietara hedatzera. Zentzu horretan, subjektua berak egiten duen hori baino ez da, transzendentziantz egindako hautua eta ekinbidea: “Hona hemen gizonaren definizioa: aldeztatik zehaztu gabeko izaki bat, bere burua egiten duena, hain zuzen, den bezalakoa” (*ibid.*: 53). Bere buruaren egilea den neurrian, egiten duen eta eginean den horren erantzulea ere bada. Hain zuzen, erantzukizun hori bere gain hartu eta ekiten duen norbanako autonomo, libre eta aktiboa da bere subjektu eredu.

Askatasuna, situazioa. Gizakia, esentzia edo natura aldaezin batek baino, existentziak ezaugarritzen badu, ezin da gizakiAz hitz egin, singularrean eta hizki larriz. Egitekotan, pluralean hitz egin beharko da, existentzian eta eginean diren hezur-haragizko gizakiez, bere berezitasun eta baldintzapenekin. Izan ere, proiektu ireki hori egoera zehatz batean garatzen da, toki eta garaiko hamaika baldintzapenekin: fisiologikoak, ekonomikoak, sozialak edota teknikoak, kasurako. Hautu eta ekinbide horiek, ondorioz, egoera jakin batean egiten dira, inguruarekin elkarreraginean. Aldagai horietan batek ere ez du azken buruan determinatzen, baina baldintzatu egiten dute. Lesbianismoaz ari dela, honela dio Beauvoirrek:

Egiaz, faktore erabakigarriak ez dago inoiz; multzo konplexu baten barrenean eginiko hautu bat da beti, erabaki libre batean oinarritua; inolako destino sexuak ez du gobernatzen gizabanakoaren bizimodua: aitzitik, existentziaren inguruan duen jarrera globalaren isla da haren erotismoa. Dena dela, zirkunstantziek badute garrantzia hautu horretan. (2019b: 154)

Izate eta bilakaera horretan, beraz, hautu eta ekintzez gain, ohitura, lege, heziketa, debeku eta bestelako aldagaiak ere garrantzitsuak dira. Subjektuaren askatasuna eratzaileria bada ere, askatasun hori gauzatzeko aukerak finituak eta baldintzatuak dira. Garai eta tokiko sistema, borroka eta botere harremanen arabera, aukera zabalagoak edo murriztagoak ezarriko ditu egoerak. Aipatutako zirkunstantziek subjektuaren irekidura ezintzen dutenean, zapalkuntza iturri izango dira.

Subjektua, Bestetasuna. Subjektu edo norbanako gisa garatzeko, baina, ez da nahikoa egoera jakin baten baitan helmugak finkatu, hautuak egin eta ekitea. Horrez gain, jabearen eta esklaboaren dialektika hegeliarra bere eginez, ezinbestekotzat jotzen du bestearen presentzia ere. Izan ere, bere baitatik haragoko ex-sistentzian, bestearengan proiektatzen du subjektuak bere burua. Hala, beste autokontzientzia baten aitortzaren bidez lortzen du norberak autoaitortza eta autorrealizazioa. Bistakoa denez, alteritate edo bestetasunik gabe ez dago nor izaterik, besterik ezean ez baitago non proiektatu eta noren argitan izanik.

Subjektuaren eta bestearen arteko harreman dialektikoa bi eratakola izan daiteke. Existentzia propioa duten bi subjektuaren arteko parez pareko harremana bada,

bakoitzak objektu eta subjektu gisa hartuko du bere burua eta bestea, bata bestearekiko elkarrekintzan. Jabearen eta esklaboaren arteko harreman asimétriko eta aldebakarrekoa bada, ordea, ez da aitortzarik izango. Jabea Bata, osoa, absolutua, esentzia izango da beti; esklaboa, berriz, Bestea, osagarria, erlatiboa eta inesentziala. Bata transzendentziarako proiektatutako subjektua izango da; Bestea, berriz, immanentzian ainguratutako objektua. Bata nor izango da; Bestea, ezereza.

3.2. Emakume egin egiten da

Zer da, beraz, emakumea?

Garaiko diskurtso nagusien arabera, Bigarren Mundu Gerran lubakietan zein kaleetan salbuespenetzko zereginetan aritu ostean, emakumeek bere habitat naturalera itzuli behar zuten. Hau da, etxera, emazte eta ama bezala nazioa berreraikitzen. Hori justifikatzeko diskurtso esentzialistek sekulako indarra hartu zuten, emakumeari jaiotzeko destinoa ezarriz.

Horren aurrean, Beauvoirrek bere tesi famatua formulatu zuen: “Emakume ez da jaiotzen: egin egiten da. Ezein destino biologikok, psikikok, ekonomikok ez du definitzen gizaki emeak gizartean duen irudia” (2019b: 11). Emakumearen izatea eginean da eta subjektu izatedun bezala ez da egiten duen hori baino, alde aurretiko destino aldaezinik gabe.

Hortaz, izatearen ikuspegi existentzialistaren arabera “zer da emakumea?” galdera eta horri emandako balizko erantzunak alferrikakoak dira. Izan ere, emakumea ezin da definitu, ez dago berori definitzen duen entitate aldaezin esentzialik, ezta beroriek determinatzen duten destino jakin bat ere: “gizona ez da espezie natural bat: ideia historiko bat da. Emakumea ez da errealitate finko bat, baizik bilakaera bat (...) transzendentzia eta gainditzea den izaki batez ari garenean kontuak ezin direla behin betiko kitatu” (2019a: 53). Bilakaera horretan, hezur-haragizko emakumeak, pluralean, toki zein garai situatuan egiten duten hori baino ez dira.

Dena den, zer esan nahi du egin egiten dela esatean? Nola egiten da?

3.2.1. Destino biologiko, psikoanalitiko eta ekonomikoen ukapena

Emakumea eginean den neurrian, ezin da inolako destinetara murriztu. Hori frogatzeko, biologiatik, psikoanalitiko eta materialismo historikotik era monoteistan destino bat finkatzeko saiakera eta, bide batez, ezina azaltzen ditu. Hiru ataletan argudioaren logika berbera baliatzen du.

“Biologiaren datuak” atalean datu andana ematen ditu Beauvoirrek. Animalien eskalaren maila ezberdinak aztertu ondoren, honakoa da biologoen ondorioa: subjektu gisa askeak badira ere, askatasun eratzailerik hori gauzatzeko aukera zehatz murriztagoak ezartzen dizkio gorputzak emeari. Autonomiaren bidean, “arra handiagoa da emea baino, sendoagoa, zaluagoa, ausartagoa; bizitza independenteagoa du, eta jarduera funsgabeagoak ditu; konkistatzaileagoa da, larderiatsuagoa; arrak agintzen du beti animalia-sozietateetan” (2019a: 45). Hala, bere burua berresten du. Emea, berriz, espeziean kateaturik dago, inolako onura indibidualik gabe. Hasteko, hilekoaren “madarikazioa” jasan behar du. Haurdunaldiko lan neketsuaren ondoren, erditze mingarri, arriskutsu eta sakrifikatua pairatzen du. Kumeak jaio ondoren ere ez du bere banakotasuna berresteko aukerarik, horiek artatu behar baititu eta ez baitu bere kabuz borrokarako senik. Ondorioz, gorputzak proiektu ireki eta anizkoitz gisa garatzeko situazio ezberdina ezartzen die gizonari eta emakumeari:

Emakumea ahulagoa da gizona baino; indar gutxiago du giharrean, globulu gorri gutxiago, arnas edukiera txikiagoa; ez du hain bizkor egiten lasterka, ezin du hain pisu astunik eraman, ia ez dago kirolik gizonarekin lehia daitekeenik; borrokan ezin dio aurre egin gizonari. Ahultasun horri, hain zuzen, aipatu dugun egongaitasuna gehitzen zaio, kontrol falta eta hauskortasuna: hori guztia hala da. Beraz, munduari heltzeko duen era murriztagoa da. (*ibid.*: 53)

Naturalak bailiran, filosofiarik gehienek onartutzat jo dituzte aipatutako bereizketa eta egotzitako posizio zein ezaugarriak. Hortik abiatuta, izaera, posizio eta eremu jakin bat ezarri zaizkio naturaz.

Beauvoirren ustez, datuok garrantzitsuak eta ukaezinak dira eta aintzat hartu behar

dira. Hala ere, bere horretan ez dute ezer esan nahi. Gorputzak eta fenomeno fisiologikoen situazioa definitzen badute ere, esanahia eta zentzua guk geuk ematen diogu, ingurune ontologiko, ekonomiko, sozial eta psikologiko baten baitan. Behin eta berriz azpimarratzen duen eran, gizarteak ez dira espezie arruntak, eta, ondorioz, bere kategoria, hierarkia edota balioak ez dira biologiararen erreinutik eratortzen: “Gizarteak ez dira espezieak: gizartean, espeziea existentzia gisa mamitzen da; gizarteak bere burua transzenditzen du mundurantz eta etorkizunerantz; haren ohiturak ez dira biologiatik segitzen” (*ibid.*: 55). Subjektuak eta gorputzak berak, beraz, ingurumari jakin bateko erreferentzia, kategoria eta balio batzuen baitan hartzen du esanahia:

Subjektuak bere buruaren kontzientzia hartzen du, eta bere burua mamitzen, ez gorputz den aldetik, baizik tabu eta lege batzuen mendeko gorputz den aldetik: zenbait balioen arabera balioesten da subjektua. Eta, berriz ere, fisiologiak ezin finka ditzake balioak: izatedunak zer balio eman, bada, balio horietatik datu biologikoen. (*ibid.*)

Beraz, gorputza ez da nahikoa emakumea definitzeko; ekintzen bitartez eta gizarte baten barnean atxikitako zentzuaren arabera hartuko du errealitate jakina. Gorputza objektu huts bat baino, interpretazio ezberdinen gudu zelaia da: “gorputza ez dela *gauza* bat, egoera bat dela: munduan dugun heldulekua dela, eta gure proiektuen zirriborroa” (*ibid.*: 53). Hori kontuan izanik, datu horietatik berezko ondorioak ateratzea ezinezkoa da. Zer esanik ez, interpretazio arbitrarioen baitan emakumea bestetasunean eta subordinazioan giltzapetzen duten ondorio politiko, sozial eta moralak badira:

Datu biologikoen oso dira garrantzitsuak: funtsezkoak dira emakumearen historian, eta haren egoeraren gakoetako bat dira (...) Baina ez dugu onartzen datuok emakumearen destino aldeazina osatzen dutenik. Ez dira nahikoa sexuen hierarkia bat definitzeko; ez dute azaltzen emakumea zergatik den Bestea; ez dute betiko kondentzen emakumea mendeko rol horretan egotera. (*ibid.*: 51-52)

Egun hezur-haragizko gizaki zehatzak kategoria eta hierarkia horiek erabiltzeak ez du esan nahi beti hala egin denik edo egingo denik, eta, are gutxiago, hala egin beharko litzatekeenik.

Psikoanalisiarekin eta materialismo historikoarekin ere argudio bera erabiltzen du. Psikoanalistei dagokienez, aitortzen du sexualitatea giza bizitzan garrantzitsua dela. Hala

ere, sexualitateak eta psikoanalisiak erabiltzen dituen kategoria ezberdinek (libidoa, zuloa, harrotasun falikoa...) hartzen duten zentzua guk geuk definitzen dugula azaltzen du. Are, gizaki neutrotzat gizona joz, zentzu patriarkala atxikitzea egozten die. Materialismo historikoari dagokionean, lanabes eta azpiegitura ekonomikoa aintzat hartu behar badira ere, ikuspegi murrizta izatea kritikatzeko die, gizakia ez baita *homo economicus* hutsa. Jabetza pribatutik ezin da “deduzitu” emakumearen zapalkuntza (*ibid.*: 73), aldagai gehiago hartu behar dira aintzat.

Beauvoirrek batauk zein besteak mahai gainean jarritako datuak aintzat hartzen baditu ere, gizakiaren nondik norakoak faktore bakarraren baitan ulertzeko saiakerak errefusatzen ditu. Monismo biologiko, sexual eta ekonomikoaren aurrean, gizakiaren ikuspegi osoagoa aldarrikatzen du:

emakumea deskubritzeko, guk ez diegu uko egingo biologiaren, psikoanaliaren, materialismo historikoaren ekarpen batzuei, baina uste dugu gorputza, bizitza sexuala, teknikak ez direla konkretuki existitzen gizonarentzat bere existentziaren ikuspegi osoan ulertzen dituen neurrian baino. (*ibid.*: 76)

Horrenbestez, biologia, sexualitatea edota ekonomia ez dira nahikoa emakumea definitzeko. Aintzat hartu beharreko situazio eta datuak jartzen dituzte mahai gainean. Datu horiei, baina, guk geuk ematen diegu esanahia, zentzua eta errealitatea. Erronka, hain zuzen, datuoi guk emandako errealitatea argitzea da: “kontua da jakitea gizadiak zer bilakarazi duen gizaki emea” (*ibid.*: 56).

3.2.2. Emakume egiteko eta izateko heziketa

Beauvoirrek luze eta zabal azaltzen du bilakaera hori. Berak argudiatzen duenez, jaiotzez, gizona edo emakumea baino, gizakia da. Lehen hiru edo lau urteetan, neska eta mutilen jarrerak bereizezinak dira. Jasoko duten tratu eta heziketa zeharo ezberdina izango da, ordea: neskatoa muxuz eta laztanez josten den bitartean, mutikoari muxua, laztana, negar egiteko aukera, eta abar ukatu egiten zaizkio, gizontxo bat izan dadin; pixa mutilek zutik egiten dute, eta neskek kokoriko; mutilen organoak ukigarri eta jostagarriak dira, eta neskenak tabua eta ukiezinak... Etxean, kulturean, historian,

literaturan, sehaskako abestietan eta txoko guztietan heroi eta autoritate diren gizonezkoei segika, mutikoak bere izatea eginez mamitzen du, transzendentziarantz: “egin egiten du, asmatu, ausartu” (2019b: 22). Munduko nagusiak gizonezkoak direla jabetuta, emakumeak mundu femeninoan hezi eta barneratzen dituzte pixkanaka. Erreferentziak, liburuak, jolasak, arropak, jakinduria edota balioak, denak femeninoak dira. Hala, sukaldean aritzen, josten edota etxea gobernatzen irakasten diote eta emakumeari dagozkion portaera arauak inposatzen dizkiote: tente jarri, mari-mutilen ibilerak ekidin, borroka eta ariketa bortitz oro debekatu, apaindura, xarma, pinpirinkeria... “laburbilduz, zerbitzaria eta idoloa izatera behartzen dute, bere aurreko emakumeak bezalaxe” (*ibid.*: 23).

Nerabezaroan murgildu ahala, bide horretan sakondu egiten da. Mutikoaren gorputza pribilegio eta harrotasunaren ikurra bihurtzen da; emakumeak, berriz, ahalkez bizi du berea, nesken gorputzen inguruko epai eta presio publikoa biderkatu egiten baitira. Mutikoari ateratzeko askatasun osoa ematen zaio; neskari etxean gelditzeko galdegiten zaio. Sexua gizontasun froga bihurtzen da mutikoarengan; ezkutatu beharreko misterio lohia emakumearengan. Eskolan mutilek neskak berariaz eta indarrez zapaltzen badituzte ere, aurre egin eta indarkeriaz borrokatzea ukatzen zaie neskei.

Horrenbestez, Beauvoirren ustez, hasieran neska eta mutilen jarrerak berdinak dira. Gizakiak dira muinean, eta batak zein besteak norbanako autonomo gisa atzematen dute bere burua. Haurtzarotik helduaroko heziketa eta sozializazio prozesu integral horren bidez, baina, femeninotasunari egotzitako ezaugarriak ezarri, barneratu eta gorpuztu egiten dira. Besteak beste, besteentzat existitzeko premia, pasibotasuna, ama sena, etxekoandre-bizimodua eta maitasun femeninoa egiten ditu bere. Era horretan, eginean emakume izaten ikasgarritzen zaie, emakume eginez.

3.2.3. Femeninotasuna eta giza kondizioa talkan

Jada sumatu daitekeenez, berak baino, besteek egiten dute nagusiki, gizonaren interesen neurriko femeninotasuna ezarriz. Zentzu horretan, emakumeari ez diote era

beregainean egiten eta, bidenabar, izaten uzten. Ezarritako egoerak proiektu ireki eta anizkoitz gisa garatzea ezintzen dio, aukerak murriztuz eta immanentzian giltzapetuz. Honela jarraitzen du Beauvoirren aipu famatuak: “zibilizazio osoak sortzen du gizonaren eta zikiratuaren arteko emaitza hori, femeninotzat jotzen den hori” (2019b: 11).

Egite eta situazio berezitu horren ondorioz nerabezaroak etorkizun ezberdina iragartzen die biei: mutila etorkizun ireki baterantz hezten da eta duintasuna eta askatasun exigente bat galdegiten zaio; neskatoa, kontrara, aldez aurretik idatzitako etorkizun mugaturantz hesitzen da: “pertsona heldu izateko, bere burua giltzapetu beharra dauka feminitateak inposatuko dizkion mugetan” (*ibid.*: 54). Azken batean, mutil nerabea aktiboki abiatzen da helduarora; neska nerabea, berriz, Printze Urdinaren zain, mugatuta: “Zauriturik abiatzen da etorkizunerantz, lotsaturik, artega, errudun” (*ibid.*: 63).

Beauvoirrentzat, femeninotasuna da neska nerabearen patua. Hau da, subjektu beharrean objektua izatea da, norbera beharrean bestetasuna giltzapetutako izaki erlatibo eta osagarria izatea: “ezgai agertzea da, buruarin, pasibo, otzan” (*ibid.*: 71). Norbanako autonomo gisa etorkizun irekirantz transzenditzeko abagunea beharrean, geroa aldez aurretik mugatzen dion zedarri eta gaitza da: “feminitatea gaixotasuna da, sufrimendua, heriotza” (*ibid.*: 54). Zehazki, gaixotasun zikin baten eta krimen ilun baten tankerakoa da (*ibid.*: 63). Emakumeari bere buruari uko eginarazi, autonomia mutilatu eta immanentzian kateatzea da bere krimena.

Hori kontuan izanik, sekulako talka sortzen da neska gaztearengan. Batetik, askatasun eratzaileri eutsi eta norbanako autonomia izan nahi du. Bestetik, heldu bihurtzeko bide bakarra femenino izatea da, eta femenino izateak bere giza kondizio edo norbanakotasunari uko egitea inplikatzeko du: “esperientzia bitxia da, bere burua Norbera gisa ikusten duenarentzat, ohartzea bestetasun dela. Horixe gertatzen zaio neskatoari bere burua emakume gisa atzematen duenean, mundua zer den ikasten ari delarik” (*ibid.*: 37-38). Aurreko norbanakotasunaren eta etorkizuneko bestetasunaren arteko tentsio hori da, hain zuzen, nerabzaroko kontraesan eta dramen iturria.

Situazioak eragindako zapalkuntzaren ondorioz, baina, erabakia ez dago bere esku. Drama, erabaki beharrak baino, norbanakotasun autonomoaren ukoa barneratu eta

jasan beharrak eragiten du. Hala, menpekotasunera kondenatuta, emakumeak bere gutxiagotasuna onartu eta hezurmanitu egiten du pixkanaka, etsita. Behin gutxiagotasuna eta bestetasuna gorpuztean, emakume egiten da: “«egiazko emakumea», berriz, bere burua Beste gisa onartzen duena da” (I: 290). Hortaz, horixe da emakumea: bere burua bestetasunean egiten duen gizaki zikiratua.

Horrenbestez, gizona eta emakumea ez dira jaiotzen, egin egiten dira. Alabaina, era oso ezberdinean egiten dira. Gizon autonomoa bere burua berretsi eta transzendentziarantz jotzeko trebatzen den bitartean, emakumeari, heziketa, tabu, debeku eta bestelakoen bidez, feminitate betiereko eta bakarra ezartzen zaio. Horrek, hainbat tasun bere egiteaz gain, norbanako autonomo izaerari muzin egin eta bere burua Beste gisa gorpuztea inplikatzeko du. Ondorioz, norbanako eta bestetasunaren arteko dialektikan, harremana parez parekoa eta aldebikoa beharrez, aldebakarrekoa eta asimetrikoa da.

3.3. Jaun eta esklabo arteko dialektika gizon eta emakume artean

Bere tresneria filosofikoa baliatuz, aldebakarreko harreman asimetriko hori jaun eta esklaboaren arteko dialektikaren bidez azaltzen du Beauvoirrek. Dialektika horren baitan, gizona Bata da, osoa, absolutua eta esentziala; emakumea, berriz, Bestea da, osagarria, erlatiboa eta inesentziala:

Bi sexuen harremana ez da bi elektrizitaterena, bi polorena: gizonak positibo eta neutroa ordezkatzeko ditu aldi berean, «gizonak» erabiltzen denez gero gizakiak izendatzeko (...) Emakumea negatibo gisa ageri da, halako moldez non muga gisa ikusten baita zernahi determinazio. (2019a: 9)

Gizona gizakiaren irudi positiboa nahiz neutrala eta emakumea negatiboa izanik, ez dago elkarrekikotasunik: “Gizonaren aldean determinatzen eta bereizten da emakumea, baina ez emakumearen aldean gizona; emakumea inesentziala da, esentzialaren kontrakarrean. Gizona Subjektua da, Absolutua: emakumea Bestea da” (*ibid.*: 10).

Dialektika horretan, emakumea ez da gizona edo gizakia ez dena baino⁵¹.

Hori sinbolikoki nola egituratzen den luze eta zabal azaltzen du Beauvoirrek. Dialektika horren baitan, gizona Ideia, Oro edo Espiritu puru eta absolutua da, bere kondizio haragizkoak ezarritako muga eta kontingentzietatik salbu. Gorpuzgabea den neurrian, gogoaren, arrazoimenaren, kontzientziaren, ekintzaren eta askatasunaren erreinukoa da. Emakumea, berriz, gogoak gidatutako subjektu osoa izateko gaitasun beharreko Bestea da. Osatugabea, objektua, kontingentzia, muga, lotura. Natura eta gorputz hutsa, finean. Zentzu horretan, pasioaren, kontzientziarik ezaren, pasibotasunaren, dependentziaren eta mugatasunaren ikurra da.

Bata, izpiritu hutsa denez, transzendentziarantz jotzen duen proiektu gisa egiten da, ekinez, ausartuz eta asmatuz: “Egiaz, gizona transzendentzia gisa mamitzen da, proiektu gisa (...) espiritu eta borondatea berresten dira gizonarengan, bizitzaren nahasmenduaren eta kontingentziaren kontra” (*ibid.*: 90). Bestea, berriz, sortu beharrean irauten saiatzen da, ekin beharrean eusten. Obedientzia, errespetua, pazientzia edota zuhurkeria ezaugarrituta, errealitatea borrokatu, eraldatu eta sortu baino, pairatu egiten du. Itxaron eta erregutu, objektu pasibo gisa. Ondorioz, immanentzian ainguratutako objektu pasibo eta zapaldua da.

Alabaina, Bestea ez da Batarentzat ezereza. Hasieran azaldu dugunez, Beauvoirren ustez, subjektu izatedun gisa mamitzeko, ezinbestekoa da bestetasuna edo alteritatea. Bere baitatik haragoko existentzian, bestearengan proiektatzen du subjektuak bere burua eta bestearen argitan egiten eta bilakatzen da. Kasu honetan ere halaxe da. Gizonak emakumean proiektatzen du bere burua eta bere argitan egiten eta bilakatzen da subjektu burujabe: “emakumea Beste pribilegiatua da, eta subjektua haren bitartez mamitzen da: gizonaren neurrietako bat da, haren oreka, osasuna, abentura, zoriona” (*ibid.*: 277). Haren bidez eta bere argitan proiektatzen ditu bere esperantza, amets eta

⁵¹ Zentzu horretan, “zer da emakumea?” galdera egitea bera esanguratsua da. Gizonak, neutroa izanik, ez du zertan gizontasunaz galdetu, ezta bere burua hala berezitu ere, gizontasuna esan gabe doana edo hegemonikoa baita: “Adierazgarria da nik galdera hori egitea. Gizon bati sekula ez litzaioke bururatuko liburu bat idaztea gizasemeek gizadian duten egoera singularrari buruz. Nik neure burua definitu nahi badut, beharturik nago lehenik eta behin hau adieraztera: «Emakumea naiz»; egia horren gainean bermatuko da beste zernahi baieztapen. Gizon batek sekula ez dio ekingo esanez sexu jakin bateko gizabanako bat dela: esan gabe doa gizona dela” (2019a: 9).

beldurrak.

Bestetasunean, emakumea anbiguotasunak zeharkatzen du. Batetik, lehen ikusi dugun eran, kontzientziaren, borondatearen eta transzendentziaren kontrakarrean, materia, pasibotasuna eta immanentzia da. Finean, transzendentziantz garaitu beharreko sorgin irrikatsu, maltzur, lizun, basati eta susmagarria da. Hots, Eva. Alabaina, Ama Birjina ere bada, esaneko zerbitzari bedeinkatu eta birjina. Ekitearen osteko atsedena, borrokalaria hartzeko beti prest egongo den babeslekua eta magala. Haragizko higuina ez ezik, haragizko xamurtasuna ere bada, ezia, leuna, ederra eta eternala. Pentsa, Beste gisa, emakumea gizonaren sentimenduen, balentrien eta ekintzen funtsa da. Beraz, bere beldurrak ez ezik, bere ametsak ere hezurmamitzen ditu.

Ondorioz, tentsio horretan mamitzen da emakumea: natura eta haragia da, baina ez da natura eta haragi hutsa, hala izango balitz gizonak ez bailuke bere burua non proiektatu eta, ondorioz, norbanako gisa transzenditzeko aukerarik. Bide batez, gizonaren beldur eta ametsak proiektatzen dituen subjektua da, baina ez da parez pareko subjektu autonomoa ere, harreman dialektikoa aldebakarrekoa eta asimetrikoa baita. Tentsio horretan, osatugabea, erlatiboa eta inesentziala den neurrian, gainditu beharrekoa da, baina oso, absolutu eta esentzial izateko baldintza: gaizkia da, baina ongiarentzako ezinbestekoa; ekinbiderako zama, baina era berean funtsa; mehatxu arriskutsua eta magal sostengatzailea. Azken batean, era berean aurkia eta ifrentzua:

Altxor, harrapakin, joko eta arrisku, musa, gidari, epaile, bitartekari, ispilu: emakumea Bestea da, hau da, subjektuak, mugatua izan gabe, bere buruaz harago jotzeko erabiltzen duen Bestea; gizonari aurre egiten diona baina gizona ukatu gabe; Bestea izateari utzi gabe anexiona dezaten uzten duen Bestea. Horregatik, emakumea hain zaio beharrezkoa gizonari bere bozkario eta garaipenatarako, non esan baitezakegu emakumerik izan ez balitz gizonek asmatu egingo zutela. (*ibid.*: 226)

Hain zuzen, gizonak asmatu egin duela azpimarratzen du. Deabru edo jainkosa gisa ezaugarritu, betiere beraien neurrira asmatu dute, bestetasunean mantenduz: “Egia, Edertasuna, Poesia, Oro da emakumea: berriz ere, Bestearen figura; Oro, salbu bere burua” (*ibid.*: 266). Inesentzialaren munduan oro edota esentzialaren munduan ezereza izan, emakumea beti besteek egindako Bestea da. Objektua da, ez pareko subjektu

autonomoa. Gizona, berriz, bere neurrira eraikitako Bestean bere amets eta beldurrak proiektatuz transzenditzen duen norbanako burujabea da.

Horrenbestez, jaun eta esklabo arteko dialektikan gizona Bata da, osoa, absolutua eta esentziala; emakumea, berriz, Bestea da, osagarria, erlatiboa eta inesentziala. Gizona gizakiaren irudi positiboa nahiz neutrala da; emakumea, berriz, Bestea, negatiboa, gizona edo gizakia ez dena. Bata transzendentziarantz mamitzen den subjektu aktibo eta gorpuzgabea da; Bestea, berriz, gorputz hutsa da, immanentzian giltzapetzen den objektu pasiboa.

3.4. Emantzipazioa: emakumea ere norbanako autonomo

Bestetasunaren aurrean emakumeak emantzipatzeko ahalegina egin zuen Beauvoirrek. Horretarako, bestetasunean laket egoteari utzi eta kolektiboki matxinatzeko apustua egin zuen. Nola ulertzen zuen emantzipazioa, ordea?

Esan dugunez, Beauvoirrentzat gizakia proiektu bat da. Bere baitatik harago egotzita eta proiektatuta, etengabe egiten, aukeratzen eta aldatzen doan proiektu ireki eta anizkoitza, hain zuzen ere. Emakumeei, baino, destinoa aldeztetik ezartzen zaie, irekidura ezinduz. Hori kontuan izanik, emakumeei ezarritako egiturazko trabak albo batera utzi eta beraien izatea askatasunez garatzeko aukera zehatzak bermatzeko galdegiten du: “Garbi dago, ordea, emakumearen posibilitateak itota egon direla orain arte, gizadiarentzat balduta, eta iritsia dela, emakumearen eta guztien hobe beharrez, emakumeari bere aukera guztiez baliatzen uzteko garaia, azkenean” (2019b: 482).

Bide horretan, emakumea ere subjektu edo norbanako autonomoa izateko apustua egiten du Beauvoirrek. Helburu propioak finkatu eta era aktiboan ekin, asmatu eta sortzeko aukera eskain dakiola aldarrikatzen du, bere izatearen egile aktiboa eta erantzule izan dadin. Era horretan, berdinetik berdinerara, gizonaren eta emakumearen arteko harremana bi subjektu autonomoren arteko harremana izango da, bata bestearekiko elkarrekikotasunean.

Norbanako autonomo izateko apustua egiteak ez du esan nahi subjektu maskulino

gorpuzgabea bilakatzearen alde egiten duenik, ordea. Gizon ustez gorpuzgabeen aurrean, Beauvoirrek giza kondizioaren anbiguotasuna eta gorpuztasuna azpimarratzen du. Bere ustez, emakumeak bere buruaren esperientzia zinezkoagoa du, gizonak ez bezala bere kondizio haragizkoa onartzen baitu. Alabaina, ez du ametitzen haragi hutsera eta immanentziara giltzapetzea ere. Oreak horretan, gizonaren transzendentzia desgorpuztuaren eta emakumearen immanentzia gorpuztuaren aurrean, gorpuztasuna arbiatu eta ukatu beharrez, berori aitortu eta gainditzeko apustua egiten du: “Kontua ez da giza kondizioaren kontingentziak eta miseriak desagerraraztea emakumearengan, ezpada halakoak gainditzeko bidea ematea emakumeari” (2019a: 493-494). Hala, emakumeak “subjektu transzendente eta libre gisa dagokion duintasuna berreskuratu beharra dauka, bere kondizio haragizkoa onarturik” (2019b: 140). Gorputzetik baino, gorputzean askatu beharko da, subjektu transzendente, libre eta gorpuzdun gisa.

Nola egin? Garaiko testuinguruan kokatuta, hainbat aldarri zehatz egin zituen Beauvoirrek. Hasteko, emakumea berdinetik berdinerara arituko bada, funtsezkoa da berdintasun hori, formalki edo abstraktuki ez ezik, modu konkretuan ere mamitzea. Horretarako, eskubideak era formal eta abstraktuan aitortzeaz gain, beroriek materialki egikaritzeko aukera zehatza eskaini behar dela azpimarratzen du: “askatasun zibil horiek, ordea, abstraktuak dira autonomia ekonomikoak laguntzen ez dien bitartean” (*ibid.*: 449). Adibidez, dibortzio eskubidea formalki aitortzea alferrekoa da bere kabuz bizitzeko aukera materialik ez badu.

Zentzu horretan, burges eta senarrak ezartzen dion morrontza bikoitzaren aurre egin beharko dio. Batetik, emakumeak bizimodua bere kasa ateratzeko aukera izan beharko du; bestetik, “erabateko berdintasun ekonomiko eta soziala” ipar (*ibid.*: 495), lan baldintza kapitalistak irauli beharko dira.

Independentzia ekonomikoa funtsezkoa bada ere, ez da bere horretan nahikoa, ordea: “Gizonarengandik ekonomikoki askatzen den emakumea ez dago, hala ere, gizonaren egoera moral, sozial, psikologiko berean” (*ibid.*: 451). Hori kontuan izanik, ordura arte pribatutzat jotako hainbat esparrutara hedatu zuen askatasun aldarrikapena.

Batetik, askapen sexuala aldarrikatu zuen. Bere ustez, nukleo familiar monogamotik

harago emakumeek ere sexu harremanak libre eta autonomoki garatzeko aukera izan behar du, bestelako justifikazioetara makurrarazi gabe. Gainera, kontzepzio-metodo seguruagoak eta egokiagoak aldarrikatzen zituen senar edo maitalearen borondate arbitrarioaren menpe egon ez zedin.

Bestetik, maitasun librea aldeztu zuen. Bere ustez, emakumeak existentzia autonomoa izan beharko du, emaztea edo ama baino lehen, norbanako burujabea izan dadin. Bere kabuz garatzeko aukera izanda, bestea ez da "salbazioa" izango. Ez da Bata, jauna eta oro esentziala izango. Bestearekiko dependentziarik gabe, emakumeak berdinetik berdinerara maitatuko du, bere izatea mutilatzeko beharrea berresteko:

Bi libertatek elkar onartzea: horrexek izan behar luke zinezko amodioaren oinarria; maitaleetako bakoitzak norbere gisa eta beste gisa bizi behar luke bere burua: ez batek eta ez besteak ez lioke uko egingo bere transzendentziari, ez batek eta ez besteak ez luke mutilatuko bere burua; biek elkarrekin agerraraziko lituzkete munduan balio batzuk eta xede batzuk. Batentzat eta bestearentzat, nork bere burua aurkitzeko bidea izango litzateke amodioa, nork bere burua eman ez eta unibertsoa aberastuz. (*ibid.*: 434)

Azkenik, amatasuna ere askatasunez garatzeko aukera aldarrikatu zuen. Bigarren Mundu Gerra osteko familiarizazio politiken aurrean, beren gorputzen eta amatasunaren gaineko erabakimena aldarrikatu zuen Beauvoirrek. Bere ustez, amatasuna ez da ez sena, ez betebeharrak naturala ere. Hala izanik, emakumeak libreki aukeratu beharko du ama izan nahi duen edo ez. Halaber, ama izatea erabakiko balu ere, ez lioke bere existentzia autonomoari uko egin behar. Ama baino lehen norbanako burujabea izan behar du emakumeak, bere proiektu eta zerumuga propioekin. Zentzu horretan, amaren edo norbanako autonomoaren artean erabaki beharrik izan ez dezan, gizarteak hartu behar du bere gain umeen zaintza eta heziketa.

Era horretan, askatasuna bizitzako esparru orotara barreiatuta, hezur-haragizko emakume konkretuek norbanako autonomo gisa garatzeko aukera izango dute.

3.5. Ondorioak

Horrenbestez, norbanako buru-jabe eta kontratu heterosexual horren argitan,

Beauvoirrek emakumearen subordinazioa eta emantzipazioa azaltzeko markoa josi zuen. Bere hitzetan, erregimen heterozuzenean **gizona Bata da, osoa, absolutua eta esentziala; emakumea, berriz, Bestea da, osagarria, erlatiboa eta inesentziala**. Gizona gizakiaren irudi positiboa nahiz neutrala da; emakumea, berriz, Bestea, negatiboa, gizona edo gizakia ez dena. Ezkontzan, sexuan, lanetan, amatasunean edo zahartzaroan, Bata transzendentziarantz mamitzen den subjektua da; Bestea, berriz, immanentzian giltzapetzen den objektua.

Horren aurrean, feminismo ilustratu, sufragista eta sozialistari segida emanez, **emakumea ere** gizaki, norbanako, subjektu eta hiritar dela aldarrikatu zuen. Zehazki, transzendentziarantz, helburu propioak finkatu eta era aktiboan ekin, asmatu eta sortuko duen **norbanako aske, autonomo, aktibo eta erantzulea** jo zuen xedetzat. Horretarako, **askapen ekonomiko, sexual eta sentimentalaren** alde egin zuen, hezur-haragizko emakumea eremu orotan norbanako autonomoak izan zedin.

Hala aldarrikatzean hainbat pitzatu eragin zituen garaian: “subjektua = gizakia = gizona” ekuazioa hautsi zuen, kontzeptu ustez neutralak politizatuz; “ emakumea = etxeke andre, ama, emaztea” berdinketa naturalizatzeko saiakeren aurrean, emakume egin egiten d(ut)ela azpimarratu zuen, bestela egiteko (edo, are, ez egiteko) irekidura zabalduz; gizakiaren aurrean, eginean den hezur-haragizko subjektu kokatu eta baldintzatua jarri zuen mahai gainean, hezur-haragizko emakumeen esperientzien testigantza andana bilduz; gizonaren transzendentzia desgorpuztuaren eta emakumearen immanentzia gorpuztuaren aurrean, gorpuztasuna arbuiatu eta ukatu beharrean berori onartu eta gainditu beharra argudiatu zuen; liberalen aurrean, eskubide abstraktuak materialki gauzatzeko gaitasuna galdegin zuen, produkzio harreman kapitalistak iraultzeko apustua eginez; familiarizazio politiken aurrean, bizitzaren sostengu eta zaintzarako funtsezkoak diren zereginak sozializatu eta publikatzearen alde agertu zen; iraultzaren ikuspegi monoteisten aurrean emantzipazioaren ikuspegi integrala jarri zuen mahai gainean, askapen ekonomiko, sexual eta sentimentalaren alde eginez; hala egitean ordura arte naturalizat edo tabuzat jotako gaiak politizatu eta eztabaida publikora plazaratu zituen, gorputz, kexa, aldarri eta espektatiba berriak plazaratuz...

Hori gutxi ez, etorkizun berriak irudikatu eta asmatzeko ateak ireki zituen:

Gauden erne, gure irudimen faltaz geroa mortu bihurtu gabe; guretzat, abstrakzio bat baizik ez da geroa (...) baina biharko gizadiak bere haragian eta bere askatasunean biziko du (...) sexuen artean bestelako harreman haragizko eta afektiboak sortuko dira, guretzat ezin igarritakoak. (*ibid.*: 496-497)

Geroari ateak parez pare irekita, hamaika galdera piztu izan dira: emakume (eta gizon) egin egiten badira, zer da egiten dena? Sexuen gainean egiten dira edo sexua bera egin da? Nola egiten dira? Egin egiten dira, gaituzte, dugu, egiten gaituzten neurrian dugu...? Zergatik eta zertarako egiten dira? Ze arau/bazterketen baitan? Nola gurutzatzen da bestelako egiteekin eta ardatzekin? Ze eremutan egiten dira? Zer da "gizon" edo "emakume" izatea? Zer egingo dugu egiten gaituenarekin? Nork, norantz, nola...?

4. BUTLER: FUNDAMENTU KONTINGENTEAK ETA SUBJEKTU PREKARIOAK

Aipatutako galderak erantzuterakoan Butlerren (AEB, 1956) obra mugarrria izan da. Beauvoir hil zen urtean bertan “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex” (1986) artikulua argitaratu zuen. Gerora, *Genero nahasmendua* plazaratu zuen. Horrek ere sekulako zaparta sortu zuen feminismoen eta filosofiaren baitan. Zentzu horretan, eztabaida eta dialogorako solaskide aparta da.

Eztabaidarako osagaiak mahaigaineratze aldera, hiru zatitan banatuko dugu azpiatal hau. Hasieran sexu-genero ikuspegitik aipatutako galderak gutxi asko nola erantzuten dituen aztertuko dugu. Ondoren, hortik abiatuta eraiki duen subjektu eredu prekarioa xehatuko dugu. Azkenik, subjektu eredu prekariotik abiatuta emantzipazioarako planteatutako bidea azalduko dugu.

Horretarako, bere obra hartu dugu aintzat, bere zabalean. Lehen zatirako, bereziki, *Genero nahasmendua* (2018 [1990]), *Bodies that matter* (1993) eta *Undoing gender* (2004b) liburuak landu ditugu, bai eta zenbait artikulua ere. Bigarren zatirako, berriz, subjektuaren inguruan idatzitako liburuak ustiatu ditugu: *Precarious life* (2004a), *Giving an Account of Oneself* (2005), *Senses of the subject* (2015)... Azkeneko zatirako, berriz, aipatutako lan oro baliatu ditugu, lan denak askapenaren eskizian idatzi baititu.

4.1. GizonA eta emakumeA auzitan: fundamentu absolutuetatik kontingenteetara

Esan bezala, atal honetan sexu-genero ikuspegitik egindako sakontzeak aztertuko ditugu. Horren aitzakian fundamentuen auzia nola lantzen duen azalduko dugu, erabakigarria baita bere subjektu eta askapen moldea ere ulertzeko.

4.1.1. Abiapuntua: emakumeA (eta gizonA) ezbaian

Beste autoreak bezalaxe, Butlerrek teoria feministarekiko elkarrizketa kritikoan garatu du bere obra. Amerikako Estatu Batuetako komunitate gay eta lesbikoaren baitatik kokatuta, teoria feministen subjektu eredia eta suposizio heterozuzena auzitan jartzen

saiatu da. Izenburuak dioen bezala, feminismoaren identitateari subertsioa egin eta generoak nahasten.

Butlerren azaltzen duenez, teoria feministan ordura arte “emakume” kategorია eta bere patua jotzen zen abiapuntu komuntzat. Emakume identitatea auresuposatuta, feminismitik identitate hori eta bere interes zein helburuak ordezkatzeko zen erronka:

Teoria feministan gehienbat suposatu izan da badela identitate bat, emakume kategoriaren bidez ulertzen dena, eta identitate hori, interes eta helburu feministak diskurtsoan txertatzeaz gain, subjektua ere badela, hain zuzen ordezkari politiko eman nahi zaion subjektua. (2018: 47)

Hala, “emakume gisa” jasandako zapalkuntza gainditu eta gizon eta emakumeen arteko berdintasuna lortzea zen xedea.

Butlerrek, hain zuzen, Mendebaldeko feminismoan “aurre” gisa suposatu eta naturalizatutako abiapuntu hori jarri nahi zuen auzitan. Bere ustez, zinez problematikoa da “gizon” eta “emakume” oinarrizko kategoría bezala suposatzea. Izan ere, auresuposizio naturalizatu hori bera ere boterearen eraketa da. Hortaz, kategoría horiek akritikoki birsortzean botere egitura bera ere berretsi eta naturalizatu egiten da:

Emakume kategoría subjektu koherente eta egonkor bezala eraikitzea ez ote da genero harremanak nahigabe arautu eta reifikatzea? (...) Noraino ez ote du emakumeen kategoriak egonkortasuna eta koherentzia lortzen bakarrik matrize heterosexualaren testuinguruan? (*ibid.*: 54)

Bere ustez, arazoa, kategoría horien arteko erlazioan ez ezik, kategoría horien eraketa kontrajarri eta heterozuzenean bertan dago: nola ekoizten dira bata eta bestea eta bien arteko harremana? Marko heterozuzenean, zer-nolako lerro jarraitua suposatzen da sexuaren, generoaren eta desiraren artean? Lerro horien bidez, “boterearen zer-nolako konfigurazioak eraikitzen ditu subjektua eta Bestea, «gizonen» eta «emakumeen» arteko harreman bitarra, eta termino horien barne egonkortasuna? Zein muga dabil hemen lanean?” (*ibid.*: 36).

Galdera horiei erantzunez, “emakume gisa” jasandako zapalkuntzaz harago, “emakume” (eta “gizon”) kategorien barne egonkortasuna eta muga ezartzeko generizazio prozesua bera problematizatu eta aztertzeke apustua egiten du:

Ez da nahikoa galdetzea zer egin daitekeen emakumeak hizkuntzan eta politikan hobeto ordezkatzuta egon daitezen. Horretaz gain, kritika feministak ulertu beharko luke zelan emakumeen emantzipazioa lortzeko baliatzen dituen botere egitura horiek berek ekoizten eta mugatzen duten «emakume» kategoria, feminismoaren subjektua. (*ibid.*: 50)

Jarraian azalduko dugunez, ekoizpen eta mugapen hori aztertzen ahalegindu da bera.

4.1.2. Egin egiten da: sexua generoa da

Hortaz, botere egiturek zein feminismo jakinek nola ekoitzi, mugatu eta birstortu dute “emakume” kategoria? Galdera horri erantzunez, harreman bitar hori funtsatzen duten eskemak banan bana eraisten ahalegindu da Butler: ez dago boterearen aurreko (amatasuna), kanpoko (inkontzientea, bisexualitatea) edota osteko (posgenitala) ezaugarririk.

Tartean, ez dago botereaz haraindikoa den sexurik ere. Berak azaltzen duenez, sexua – naturala / generoa – kulturala bereizketa izan da emakume eta gizonen arteko harreman bitarra eta barne egonkortasuna mugatzeko oinarri nagusietako bat. “Biologia patua da” eraisteko, sexua eta generoa bereizi zituzten. Sexua naturala, aurrediskurtsiboa eta ez-eraikia bailitzan ezaugarri zen; generoa, berriz, artifizio lokabea ei zen, hortik abiatuta egiten den interpretazio eta eraikuntza kontingentea. Hala, biologiarik edo sexuari generoaren destinoa alde aurretik ezartzeko eskumena ebatsi zitzaion.

Beauvoirrekin dialogo kritikoan, baina, Butlerrek auzitan jartzen du eskema hori. Izan ere, Beauvoirren ustez gorputz naturala gure proiektu kulturalen zirriborro eta locusa bada, nola bereizi daitezke naturala eta kulturala? Butlerren ustez, gorputz esentzialik ez badago eta horren esanahia, zentzua eta errealitatea eginean bertan definitzen bada, ezin da argi bereizi zer den naturala/sexua eta zer eraikia/generoa: “If the pure body cannot be found, if what *can* be found is the situated body, a locus of cultural

interpretations, then Simone de Beauvoir's theory seems implicitly to ask whether sex was not gender all along" (1986: 46).

Genero nahasmendua lanean sakondu egin zuen intuizio hori. Bertan azaltzen duenez, gorputza ez da diskurtso aurreko faktualtasun neutroa, gerora ustez "errepresentatu" baino egiten ez dena. Gorputza egoera bat izanik, ez dago definizioaren aurreko gorputza definitzerik. Diskurtsoaren aurrekoa ere diskurtsiboki finkatu behar da nahitaez, aurreiritzi kulturelek zehaztutako markoaren eta arretagunearen arabera. Hortaz, ez dago diskurtsoaren aurretiko "aurre" naturalik. Balizko "aurre" hori *a posteriori* eraikitzen eta naturalizatzen da, ustez ordezkatzeko diren subjektuak beraiek ekoitziz:

generoa ez dagokio kulturari eta sexua, berriz, naturari; generoa honako hau ere bada: tresna diskurtsibo/kulturala, zeinaren bidez «natura sexuduna» edo «sexu naturala» ekoizten eta ezartzen den «diskurtso aurrekoa» balitz bezala, kultura aurrekoa balitz bezala, gainazal politikoki neutro bat balitz bezala, zeinaren gainean kulturak diharduen. (2018: 57-58)

Hori kontuan izanik, sexua ez da gainazal politikoki neutroa, generoaren lehengai gordin eta zalantzaezina eskaintzen duen orubea. Kontrara, bera ere «egosia» dago (*ibid.*: 107). Elkar egite eta egoste horretan, generoa sexu naturala eraikitzeko tresna diskurtso/kultural naturalizatzailea izanik, lausotu egiten da generoa eta sexuaren arteko bereizketa: "beharbada sexua generoa izan da betidanik, eta azkeneko sexuaren eta generoaren arteko bereizketa hori ez zen inondik ere bereizketa bat" (*ibid.*: 57). Bere esaldi famatuan biribiltzen duenez, "sexua, definizioz, generoa izan da beti" (*ibid.*: 59).

Horrenbestez, emakumearen sexu/gorputza ezin da izan aldeztatik emanda dagoen premisa fundazionala. Emakume egin egiten da, nola sexu, hala genero.

4.1.3. Zer egin? Materia eta diskurtsoa, materializazio prozesuan

Horrek sekulako harrabotsa sortu zuen: dena egiten da? Orduan dena da diskurtsoa? Ez dago gorputzik eta materiari? Egitean zer da zehazki egiten dena? Horiek argitu eta garatzeko *Bodies that matter* liburua argitaratu zuen.

Butlerrek behin eta berriz argitu duen bezala, bere asmoa ez da inondik ere monismo linguistiko moduko bat ezartzea. Gorputzaren irakurketa ezinbestean soziokulturala dela esateak ez du esan nahi gorputza diskurtso hutsa denik. Materialtasuna eta gorputza existitzen dira, noski, ez dira diskurtso hutsera murrizten:

It must be possible to concede and affirm an array of «materialities» that pertain to the body, that which is signified by the domains of biology, anatomy, physiology, hormonal and chemical composition, illness, age, weight, metabolism, life and death. None of this can be denied. (1993: 66)

Beraz, baieztatu egin behar dira nahitaez. Are, gorputzak baieztatzea behartzen du. Izan ere, gorputza ez da arbel zurian esanahi kulturala noiz idatziko zain dagoen hartzaile pasiboa. Kontrara, subjektu aktiboa eta eratzailera da. Hasteko, berak akuilatzen eta mobilizatzen du psikea berori baieztatzea (elikatzera, zaintzera, sendatzera...). Bide batez, berak ahalbidetzen du mobilizazio hori:

what persists here is a demand in and for language, a «that which» which prompts and occasions, say, within the domain of science, calls to be explained, described, diagnosed, altered or within the cultural fabric of lived experience, fed, exercised, mobilized, put to sleep, a site of enactments and passions of various kinds. To insist upon this demand, this site, as the «that without which» no psychic operation can proceed, but also as that on which and through which the psyche also operates, is to begin to circumscribe that which is invariably and persistently the psyche's site of operation; not the blank slate or passive medium upon which the psyche acts, but, rather, the constitutive demand that mobilizes psychic action from the start, that is that very mobilization, and, in its transmuted and projected bodily form, remains that psyche. (*ibid.*: 67)

Gorputza gabe ezinezkoa da operazio diskurtsiborik egitea. “Zeina gabe ezin den” baldintza izanik, esanahitze prozesua bera materiala da.

Alabaina, nola baieztatu? Horratx korapiloa: esanahitze prozesua beti materiala bada ere, bere “materialtasunak” soilik ez du ematen esanahia. “Zeina gabe ezin denez”, baieztatu egin behar da derrigor, baina ezin da alde zehatzetik zehatzu nola baieztatu behar den: “But the undeniability of these «materialities» in no way implies what it means to affirm them, indeed, what interpretive matrices condition enable and limit

that necessary affirmation" (*ibid.*). Horixe da, hain zuzen, arazoa: halabeharrez baieztatu behar bada ere, ez dago hala edo bestela baieztatzeko beharrik.

Nola pentsatu erlazio hori? Bistan denez, ez dago gorputz "puru"ri buruzko diskurtso "puru"rik egiterik. Egon badago diskurtsoarengandik "kanpo" dagoen eremua, baina ez absolutuki, "kanpoko" diskurtsoarekiko erlazioan soilik ulertu baitaiteke. Erlazio kiasmikoan, erreferentzia ezin da sekula guztiz "kapturatu" eta diskurtsoak beti gehitzen du zerbait. "Sexuaren zatik batzuk eraikiak dira, baina besteak ez" gisako formulak ere ez dira balekoak. Izan ere, "X"-i erreferentzia egiteko "X" zedarritu behar da aurrez, irizpide eta muga batzuk ezartzen dituen praktika eta bazterkeria diskurtsiboen baitan. Ondorioz, eraikitakoaren eta eraiki gabekoaren arteko muga horren ezarpena bera praktika esanahitsu eta eraikitzailea da, diskurtsoaren aurrea performatiboki postulatzeko eta eratzeko duena.

Hori kontuan izanik, materialtasuna ezin da abiapuntu zalantzaezintzat baieztatu. Butlerrek azpimarratzen duenez, sexuaren eta materialtasunaren izaera ukaezina aldarrikatzean sexuaren eta materialtasunaren bertsio jakin bat hobestea da, besteak ukatuz: "To «concede» the undeniability of «sex» or its «materiality» is always to concede some version of «sex», some formation of «materiality»" (*ibid.*: 10). Gainera, bata eta bestea lotuta daude, sexuak materialtasunaren bertsio jakin bat behar duen bezalaxe, materialtasuna bera sexuaren eta sexualitatearen inguruko diskurtsoekin blaituta baitago: "there may not be a materiality of sex that is not already burdened by the sex of materiality" (*ibid.*: 54). Hortaz, sexuaren eta materialtasuna abiapuntu ukaezintzat hartzea horien aitortzarako baldintza normatibo jakinak naturalizatu eta ontzat jotzea da.

Alabaina, esan dugunez, baieztatu eta aztertu egin behar da halabeharrez. Are, gorputzak hala egitera interpelatzen eta mugiarazten gaitu. Beraz, nola egin? Butlerren ustez, oinarri ukaezin bezala baino zeinu gisa egin behar da, bere genealogia kritikoa eginez:

to invoke a sedimented history of sexual hierarchy and sexual erasures which should surely be an *object* of feminist inquiry, but which would be quite problematic as a *ground* of feminist theory. To return to matter requires that we return to matter as a *sign* which

in its redoublings and contradictions enacts an inchoate drama of sexual difference. (*ibid.*: 49)

Ondorioz, kontua ez materia ukatu edo onartzea, baizik eta kritikoki aztertu eta erabiltzea, determinismo eta naturalizazio saiakera orori iskin egin eta aukera berriak irekitzeko.

Asmo horrekin, Butlerrek materia materializazio prozesuen sedimentazio bezala birdefinitzen du: “a return to the notion of matter, not as site or surface, but as *a process of materialization that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter*” (*ibid.*: 9). Definizio horren eskutik, materia baieztatzen da, baina prozesu bat izanik, bere egonkortasuna eta mugak behin-behinekoak eta aldagarriak izango dira beti.

Horrenbestez, materia baieztatuagatik sexu eta generoaren arteko bereizketa ez da taxutzen. Hortik abiatuta, galdera jada ez da sexutik abiatuta generoa nola interpretatzen eta eraikitzen den, baizik eta honakoa: “Through what regulatory norms is sex itself materialized?” (*ibid.*: 10).

4.1.4. Zertarako egin? Matrize heterozuzena, normalak eta abjektuak

Butlerrek sakondu egin du galdera horietan: zerk, zergatik eta zertarako egiten ditu gorputzak “sexuatu” gisa materializatzea? Ze arau erregulatzaileraren bidez materializatzen dira? Arautze horretan ze gorputzek axola dute eta zeinek ez? Eta zergatik?

Berak azaltzen duenez, “genero mark(et)an eta genero mark(ar)en bidez” arabera materializatzen da sexua (2018: 60). Zehazki, matrize heterozuzenean eta matrize heterozuzenaren bidez materializatzen dira gorputzak “sexuatu” gisa: “the regime of heterosexuality operates to circumscribe and contour the «materiality» of sex, and that «materiality» is formed and sustained through and as a materialization of regulatory norms that are in part those of heterosexual hegemony” (*ibid.*: 15).

Zertan datza, baina, erregimen heterozuzenaren arau multzo hori? Butlerrek honela definitzen du:

Matrize heterosexuala terminoa darabilt testuan zehar adierazteko: ulergarritasun kulturalaren txantilo hori, zeinaren bidez naturalizatzen diren gorputzak, generoak eta desirak (...) Eredu horren arabera, gorputzak koherenteak eta zentzuzkoak izateko beharrezkoa da sexu egonkor bat egotea, genero egonkor baten bidez adierazten dena (maskulinoak arra adierazten du, femeninoak emea adierazten du), eta modu oposizional eta hierarkikoan definitzen dena nahitaezko heterosexualitatearen bidez. (2018: 294)

Alegia, arra = gizona = maskulinoa / emea = emakumea = femeninoa, era kontrajarri eta asimetrikoan definituta eta desio/familia heterosexualaren bidez osagarrituta. Hori da materializazio eta aitortzarako baldintza.

Erregimena izanik, baldintza horiek ez dira apetazkoak. Existentzia sozialak anbigua ez den genero identifikazioa galdegiten du, eta gorputzak genero matrizean txertatuz bihurtzen dira subjektu ezagugarri eta koherenteak. Ez da posible ezarritako genero arauetatik kanpo existitzea sozialki. Zentzu horretan, esparru menderatzaile horrek, zenbait subjektuen posizio subalternoaz harago, subjektuen beraien ulergarritasun sozialerako txantilo murrizta ezartzen du: "Genero arauak (...) zehatzen duten heinean zer izanen den ulergarriki gizatiarra eta zer ez, zer sartuko den «errealitatearen» zakuan eta zer ez, ezarriko dute eremu ontologikoa, non gorputzei bidezko adierazpenak eman ahalko baitzaizkie" (*ibid.*: 27).

Hala, "menderakuntza maskulinstaren eta nahitaezko heterosexualitatearen esparru murriztailearen" baitan (*ibid.*: 278), gorputz normal eta "abjektuen" arteko bereizketa sortzen da: normalak berdinketa eta normak gutxi asko materializatzen dituzten gorputz ulergarri, koherente eta normalak dira; abjektuak, berriz, berdinketa horiek gorpuzten ez dituzten gorputz ulergaitz, inkoherente eta anormalak. Batzuk materia(lizazio) erreala dira eta duintasunez bizitzea mereziko dute (*matter that matter*); besteak, aldiz, araua ez dutenez materializatzen, irrealak dira eta ez dute axola. Batzuen bizitzak bizigarriak dira, besteenak bizigaitzak (literalki usu).

Butlerrek azpimarratzen duenez, hori ez da ausazkoak. Berak azaltzen duenez, objektuen produkzioa funtsezkoa da norma(la) ezartzeko⁵². Izan ere, normak alde aurretiko fundamenturik ez duenez, bereiziz soilik eratu daiteke; hau da, normatik kanpo dagoen “a-normala” produzituz soilik eratzen da norma(la). Zentzu horretan, objektua edo ulergaitza, baztertuta geratu dena baino, baztertuta geratu *behar* dena da. Izan ere, bere gaineratik baino bere bidez eraikitzen da ulergarritasunerako (eta, ondorioz, gizatasunerako) markoa:

the human is not only produced over and against the inhuman, but through a set of foreclosures, radical erasures, that are, strictly speaking, refused the possibility of cultural articulation. Hence, it is not enough to claim that human subjects are constructed, for the construction of the human is a differential operation that produces the more and the less «human», the inhuman, the humanly unthinkable. (1993: 8)

Hala, matrize heterozuzenaren arabera egiten eta birbanatzen da gizatasuna (edo eza).

Horrenbestez, matrize heterozuzenaren bidez materializatzen dira gorputzak. Horren bidez ezartzen da zer den materiala eta, ondorioz, zerk axola duen. Nola? Gorputz irreal eta axolagabeak produzituz eta horiekiko bereiziz. Zertarako? Matrize heterozuzenaren baitan menderakuntza maskulinista eta heterozuzena ezartzeko.

4.1.5. Nola eta nork egin? Subjektua eta boterea

Matrize heterozuzenaren gorputze eta materializazio prozesu hori nola eta nork gauzatzen du? Subjektu boluntaristak nahieran egiten duen eraikuntza instrumentala edo performancea da? Hori izan da beste korapilo nagusietako bat.

⁵² Butlerren ustez, horixe da konstruktibismoaren mugetako bat: gorputzak nola eta ze neurrira arte eraikitzen diren bezain garrantzitsua da nola ez diren eraikitzen (objektuak) ikertzea, biak ulertzeko: “Hence, it will be as important to think about how and to what end bodies are constructed as is it will be to think about how and to what end bodies are *not* constructed and, further, to ask after how bodies which fail to materialize provide the necessary «outside», if not the necessary support, for the bodies which, in materializing the norm, qualify as bodies that matter” (1993: 16).

Butlerrek azpimarratzen duenez, ez da esentzia biologiko edo psikiko baten adierazpena, baina ezta borondate askearen arabera egiten den eraikuntza konstruktibista ere. Kontrara, murriztapenak eratzailak dira, muga horiek, mugatu ez ezik, ekoitzi eta sortu egiten baitute subjektua. Zentzu horretan, performatibitatea ez da kanpotik mugatua den “performance” librea; kontrara, mugen eta arauen errepikapen prozesu arautu, behartu eta ritualizatua da: “The «performative» dimension of construction is precisely the forced reiteration of norms. In this sense, then, it is not only that there are constraints to performativity; rather, constraint calls to be rethought as the very condition of performativity” (1993: 94-95).

Muga horiek eratzailak direnez, arauen errepikapen behartua ez du egiten mugen aurretikoa den subjektu libre batek. Kontrara, guztiok murgilduta gauden eraikuntza horretan egiten da “egilea” ere: “Ez dago genero identitaterik generoaren agerbideen atzean; identitatea performatiboki eratzen dute haren ondorio omen diren «agerbideek» eurek” (2018: 87). Beraz, eraikuntza ez da aurretiko subjektu batek egiten duen ekintza multzoa, baizik eta subjektua eta ekintza bera eratzen diren errepikapen prozesua.

Sexu eta generoari dagokionean ere halaxe gertatzen da. Ez dago sexu eta generoa egiten duen alde aurretiko “ni”rik. Kontrara, heteroaraua egitean (berr)egiten da subjektua bera, etengabeko generizazio prozesuan: “Subjected to gender, but subjectivated by gender, the «I» neither precedes nor follows the process of this gendering, but emerges only within and as the matrix of gender relations themselves” (1993: 7). Matrize horiek, bistan da, ez ditu subjektuak aukeratu. Zentzu horretan, generoa jabetza bat baino desjabetza modu bat da, besteekin eta besteen argitan izateko modu bat.

Alabaina, subjektu eta ekintzaren eraikuntza jarraitu horretan, ez dago horiek egiten dituen alde aurretik botere finkorik ere. Subjektu eta ekintzak nola, botereak ere ezin du goitik behera aldebakartasunez bere diskurtsoa ezarri, eginean bertan berregin behar du bere burua. Zentzu horretan, botereak subjektuen ekoizpenean duen funtzio eratzaila azpimarratuagatik, ez du bat egiten estrukturalistek planteatutako lege fundazional, uniboko eta finkoarekin.

Lehenik eta behin, ez da fundazionala, errepikapenaren aurretikoa bailitzan. Butlerren ustez, diskurtsoaren gaitasun performatibo eta produktibo hori fundazionala beharrean deribatiboa da, ekintza multzoaren jarraitutasunetik eratortzen dena. Jarraitutasun horretan, bistan da, ez du *ex-nihilo* sortzen, baizik eta jasotakoa birsortu eta berrartikulatu egiten du. Adibidez, epaileak ez du autoritatea pertsona gisa, baizik eta legea kontsultatzean, aipatzen eta berrezartzen duen heinean. Beraz, konbentzio legal autorizatuak ematen dio autoritatea, ez bere pertsonak. Bide batez, berori aipatzean birsortzen da legearen autoritatea ere. Sexuaren kasuan ere beste horrenbeste jazotzen da:

«Sex» is always produced as a reiteration of hegemonic norms. This productive reiteration can be read as a kind of performativity. Discursive performativity appears to produce that which it names, to enact its own referent, to name and to do, to name and to make. Paradoxically, however, this productive capacity of discourse is derivative, a form of cultural iterability or rearticulation, a practice of resignification, not creation *ex nihilo*. (*ibid.*: 107).

Bigarrenik, ez da unibokoa. Era jarraikorrean errepikatu behar den ekintza multzoa denez, ekoizpena beti ez da aurreikusita bezala egiten. Errepikapen hauskor horretan errepikapenak “huts” egiteko aukera dago. Hobe esanda, errepikapenak erreplika hutsa ez direnez, etengabe egiten dute huts. Hori kontuan izanik, bere kontra doazen konfigurazioak ere sortu daitezke, originalaren kopia baino kopiaren kopia akatsduna dela biluziz. Zentzu horretan, boterea eta bere diskurtsoak oso, itxi eta koherenteak beharrean esanahi anbiguo bezain irekikoak dira.

Hirugarrenik, ez da finkoa. Errepikapen jarraitu horiek testuinguru historiko oso ezberdinetan garatzen dira, horren arabera erro eta markoen arabera. Elkarrekintza sozialean mamitzen denez, ez da esperientzia erabat unibertsal eta bateratua. Testuinguruaren arabera era kokatuan eraikitzen da, klase, arraza, nazio, adin, erlijio eta bestelako ardatzek gurutzatuta: “Bat emakumea «bada», seguruenik hori ez da izango den guztia” (2018: 51). Hori kontuan izanik, ez dago EmakumeA edo GizonA ekoizterik, autoidentikoa eta unibertsala bailiran. Kontrara, mota anitzetako gizon eta emakumeak

daude, ardatz anitzetan elkar gurutzatuta: “emakumeak –askotarikoak eta konkretuak– mota anitzetako bidegurutze kultural, sozial eta politikoetan eraikitzen” dira (*ibid.*: 69).

Horrenbestez, boterea behin betiko ezartzen den lege fundazional, uniboko eta finkoa beharrezko ekintza multzo jarraitu, errepikakor eta anbigua da, beste hainbat ardatzekiko elkarrekintzan egiten dena. Prozesu horretan, sexua “zeureganatzea” subjektuak aukeratu gabeko heteroaraua aipatu eta errepikatzea da, errepikapen prozesu iteratibo eta performatiboaren baitan. Bidean, heteroaraua subjektuek aipatzen eta errepikatzen duten neurrian birstortzen da norma erregulatzailerik eta “natural” gisa. Tenka horretan, subjektuak ez du nahieran egiten, baina ez da behin betiko determinatzen ere, bestela egiteko aukera ere irekitzen baita.

4.1.6. Fundamentu kontingenteak

Orain arte azaldu dugunez, gizon eta emakume kategoriak ezin dira izan premisa fundazionalak. Batetik, bata zein bestea termino anbiguoak dira eta ez dute fundamentu egonkor eta esentzialik eskaintzen:

Badirudi «femeninoa» ez dela gehiago kontzeptu egonkor bat, eta horrexegatik haren esangura «emakumea» terminoaren bezain nahasia eta ez-finkoa da. Batak zein besteak termino erlazionalak diren aldetik bakarrik hartzen dituzte beren esanahi nahasiak. (2018: 38)

Bestetik, premisa ukaezin gisa hartuta kategoria murriztaile eta menderatzaileak dira. Esan dugunez, gizon eta emakume kategoriek a-normal edo objektuak sortuz baino ez dira ezartzen “normal” eta “natural” gisa, nagusikeria maskulinista eta heterozuzenaren baitan. Gainera, bestelako ardatzak bazter uzten dituzte, emakume askotariko eta konkretuen errealitate anitzei bizkarra emanez.

Beraz, feminismoan “emakume” identitate egonkorra jada ezin da izan abiapuntu finkoa, ezta helburu komuna ere. Jatorrizko identitatearen oinarri ziurretik beharrezko horren gabeziatik ekin beharko zaio. Hau da, emakume koherente eta egonkorra premisa eta xede izatetik identitateen eraikuntza aldakorrez oinarritzerara pasatzea da erronka:

politika feminista mota berri bat beharko da, auzitan jartzeko generoaren eta identitatearen reifikazioak eurak, politika feminista bat, zeinarentzat identitatearen eraikuntza aldagarria aurrebaldintza metodologikoa eta normatiboa izango den, eta agian baita jomuga politikoa ere. (*ibid.*: 55)

Horrek ez du esan nahi fundamentu eta kategoria oro ukatzen denik. Butlerrek argitzen duenez, ez dira fundamentuak ukatzen, baizik eta horien izaera fundazional eta absolutua. Horren aurrean, fundamentu kontingenteak aldarrikatzen ditu (1995).

Kasu honetan, “emakume” kategoriaren fundamentu esentziala auzitan jartzeak ez du esan nahi kategoria bere horretan baztertu egiten denik edo bere erabilpen estrategikoa ukatzen denik: “«calling into question» is assumed to mean «debunk» (rather than, say, «revitalize»)” (2004b: 178). Butlerrek berak gogor kritikatu ditu identitate ezaren bueltan egindako idealizazioak. Bere ustez, identitateak eta kategoriak “beharrezko akatsak” dira (1993: 230), munduratu eta gorputz ezagugarri eta bizigarri gisa eratzen gaituzten markak diren heinean. Zentzu horretan, “emakume” kategoria baliozkoa (eta are, beharrezkoa) izan daiteke.

Alabaina, edozein baieztapen mota ez da baliozkoa. Fundamentu hori kontingentea denez, izatez osatugabea aurreuposatuz gero soilik izan daiteke askatzailea: “Izatez osatugabea dela suposatuz gero, kategoria horrek balio lezake esanahi gatazkatsuen toki betiere irekia izateko” (2018: 71). Beti “eta abar” (*ibid.*: 281), identitatea osatugabe eta irekita egon beharko da etengabe. Hortaz, baieztatu daiteke, noski, baina behin betiko itxi gabe.

Horrenbestez, beti osatu ezinda, identitatea premisa bat baino, esanahi gatazkatsuen toki betiere ireki eta osatugabea da, eraikuntza baten emaitza prekario bezain aldagarria. Hortik abiatuta, kontua ez da “emakume” kategoria bere horretan ukatzea, baizik eta estrategikoki baieztatu, zabaldu eta gaurkotzea, bere izaera fundazionala auzitan jarritz.

4.1.7. Ondorioak

Azaldu dugunez, EmakumeA (eta bidenabar, GizonA) auzitan jarritz hasi zen Butler. Bere ustez, zinez problematiko da gizonA eta emakumeA oinarritzko kategoria bezala suposatzea, auresuposizio naturalizatu hori bera ere boterearen eraketa baita. Zentzu horretan, “emakume gisa” jasandako zapalkuntzaz harago, “emakume” (eta “gizon”) kategorien barne egonkortasuna eta muga ezartzeko generizazio prozesua bera problematizatu eta aztertu du.

Horretarako, besteak beste, auzitan jarri ditu sexu - naturala eta genero - kulturalaren arteko mugak. Sexua ez da generoaren “aurrea”, gainazal politikoki neutroa bailitzan. Kontrara, bera ere *a posteriori* postulatu eta materializatzen da performatiboki, gorputzen ulergarritasunerako marko heterozuzenen baitan: arra = gizona = maskulinoa / emea = emakumea = femeninoa, era kontrajarri eta asimetrikoan definituta eta desio/familia heterosexualaren bidez osagarrituta. Berdinketa horietatik kanpoko gorputzak, berriz, ulergaitz eta objektu gisa kanporatzen dira, bizitzak bizigaitz eginez.

Arau eta kategoria horiek ez dute fundamentu esentzial eta betierekorik, ordea, subjektuek aipatzen eta errepikatzen duten neurrian birstortzen baitira, deribatiboki. Bestela aipatu eta errepikatu daitezke. Hala egiteko, baina, premisa gisa beharrezan esanahi gatazkatsuen toki ireki eta osatugabe bezala baieztatu beharko dira, behin betiko itxi gabe.

Butlerren ustez, oinarri prekario hori ezinaren erakusle beharrezan abiapuntu berri baterako aukera izan daiteke. Nola baliatu daiteke hori, ordea? “Politika egiteko zer modu berri azalarazten da identitateak uzten dionean izateari politika feministari buruzko diskurtsoa zedarritzeko duen oinarri komuna?” (2018: 38). Hori argitzen saiatuko gara jarraian, subjektua eta askapena nola pentsatu dituen aztertuz.

4.2. Subjektu prekario eta desjabetua

Hasteko, oinarri komun eta fundazionalik gabe, nola pentsatu daiteke subjektua? Auzi hori bere obran beti presente egon da. Horren lekuko, bere doktore tesian Hegelen

subjektu ex-tatikoa landu zuen. Sexu-generoaren nahasmenduari lotutako artikulua eta liburuetan ere zehar-lerroa da, horren arabera erantzuten baitu emakumea nola, zertarako, nork... egin den. Azken hamarkadetan, berriz, sakondu egin du bide horretan, subjektuaren auziari berariaz helduz.

“Emakume” kategoria nola, subjektuaren kategoria ere modu ez fundazional batean pentsatzen ahalegindu da:

If the notion of the subject, for instance, is no longer given, no longer presumed, that does not mean that it has no meaning for us, that it ought no longer to be uttered. On the contrary, it means only that the term is not simply a building block on which we rely, an uninterrogated premise for political argument. (2004b: 179)

Subjektua ere premisa beharrean eraikuntza baten emaitza prekariora eta kontingentea da, esanahi gatazkatsuen toki betiere irekia. Hala izanik, ez dago zertan zutarri ukaezintzat subjektuaren bertsio jakin bat auresuposatu eta reifikatu. Subjektua baieztatu daiteke problematizatzen den bitartean.

Baieztapen eta problematizazioaren arteko tenkan, Butler subjektu moderno burujabea eraisten ahalegindu da. Bere ustez, subjektua oso, buruaski, autonomo, baldintzagabe, koherente edota finkoa ez da oinarri egokia: “throughout these essays, a struggle with that form of sovereign individualism is underway” (2015: 9). Horren aurrean, bestelako subjektua zizelkatu du. Dena lantzea ezinezkoa denez, guk sei ezaugarri nagusi azpimarratuko ditugu jarraian.

Lehenik eta behin, subjektua ez da autofundantea. Butlerrek azaltzen duenez, hasieran ez dago subjektua, aldez aurretik eratutako entitate auresozial eta fundantea bailitzan. Artean indibidualizatu gabe, hasieran “zu”-rekiko erlazioak baino ez du definitzen: “in the beginning *I am my relation to you*, ambiguously addressed and addressing, given over to a «you» without whom I cannot be and upon whom I depend to survive” (2005: 81). Ukitu, elikatu, artatu eta zaindu egiten dute, bere aurretiko eta haraindikoak diren hizkuntza zein diskurtsoan kokatu, aitortzarako arau sozialak ezarri... Soilik gerora, subjektu horien baitan eta horien kontra izango da posible subjektu gisa baieztatu eta eratzea, betiere era partzialean: “From this primary experience of having

been given over from the start, an «I» subsequently emerges” (*ibid.*: 77). Horrek, baldintzatu ez ezik, eratu egiten du.

Hori kontuan izanik, subjektua, abiapuntua baino, hamaika lan eta prozesuren ekoizpen osatugabea da. Zentzu horretan, ez da buruaskia, ez du bere burua aski⁵³, arau, diskurtso zein sostengu sozialek baldintzatuta eta mediatuta sostengatzen eta egiten baita: “I am only in the address to you, then the «I» that I am is nothing without this «you» (...) I am mired, given over (...) I am also formed in ways that precede and enable my self-forming (...) I am authored by what precedes and exceeds me” (2005: 82). Hortaz, autofundantea baino dependentea eta deribatiboa da, egin ahal izateko egiteko gai egin behar baitute aurrez, sozialki.

Bigarrenik, interdependentea den neurrian ez da loturen aurretik eratuta dagoen substantzia presoziala. Subjektu gisa baieztatu eta loturak josi aurretik, subjektu gisa eratua izan behar du. Hala izanik, “ni”a bere aurretiko eta haraindiko munduan murgilduta dago jatorritik eta etengabe: “the ego is not an entity or a substance, but an array of relations and processes, implicated in the world of primary caregivers in ways that constitute its very definition” (*ibid.*: 59). Ez dago sozialtasun horri ihes egiterik. Hori kontuan izanik, auzia ez da “ni” buruaski batetik “besteen” mundura pasatzea, baizik eta etenik gabe zeharkatzen gaituen bestetasunaren esku hartze gainezkatzaileen aurrean “ni”a baieztatzea. Erlazio eta prozesu bat izanik, arrakasta mugatua izango da, ezinbestean.

Hirugarrenik, gotorra eta beregaina beharrean, iragazkorra, prekariora eta zaugarria da. Bere aurretikoak zein haraindikoak diren loturekiko dependentzia estu horrek, dependente ez ezik zaugarri egiten du: nia ez denez guztiz nirea, ez dago bere esku, berea ez den horrekiko dependente eta zaugarria da. Onerako zein txarrerako, bere

⁵³ Horren adibide gisa doluaren esperientzia aipatzen du. Doluan, “ni” independenteak ez du “zu” independentea galtzen. Kontrara, zu galtzean, ni ere galdu egiten naiz neurri batean. Gainezka egiten dugu, ez dakigu zer galdu dugun, nor garen, ezta zer nahi dugun ere, niak zurekiko erlazioan eta, besteak beste, zurekin hartu izan baitu zentzua: “Who am «I», without you? When we lose some of these ties by which we are constituted, we do not know who we are or what to do” (Butler 2004a: 22). Orduan, bestearen galerak ez ezik, geure buruarekiko ezezagun bilakatzeak ematen digu min. Izan ere, besteekin eta besteei eskerrak garenez nor, besteak galtzean gure nor-tasuna ere galdu eta eraldatu egiten da. Hala, doluak, gure nortasuna auzitan jarri ez ezik, gure nortasuna lotura, norma, mito zein zentzu berrien argitan birdefinitu eta eraldatzera behartzen gaitu. Emaidza ez dago auresaterik.

aurretiko zein haraindikoak diren hizkuntza, arau, teknologia, egitura eta prozesuen eskuetan dago. Horiek, eratu eta sostengatu ez ezik, mugatu, mehatxatu eta baztertu egiten dute, besteen kontaktu, begirada, sostengu eta biolentziarekiko zaurgarri eginez:

we are, from the start, even prior to individuation itself and, by virtue of bodily requirements, given over to some set of primary others: this conception means that we are vulnerable to those we are too young to know and to judge and, hence, vulnerable to violence; but also vulnerable to another range of touch, a range that includes the eradication of our being at the one end, and the physical support for our lives at the other. (2004a: 31)

Aipuan adierazten denez, zaurgarritasun horrek kontaktu oso ezberdinetara azalarazten ditu: denak ez dira hein berean zaurgarri eta prekario; bizitza guztiak ez dira bizigarri, denek ez dute aitortza eta dolua merezi. Zentzu horretan, prekaritatea eta prekaritatea bereizten ditu Butlerrek: prekaritatea gure bizitza gorpuztuaren berezko ezaugarria da, eratzailera eta saihetsezina; prekaritatea, berriz, zaurgarritasun eratzaileraren bueltako esku hartze politiko eta sozial kontingente eta aldagarria da.

Laugarrenik, subjektua ez da guztiz trinko, koherente eta gardena ere. Izan ere, besteen esku hartze eratzailerak eratu ez ezik des-zentratu eta des-orientatu egiten dute, bere zentroa berarengandik kanpora kokatuz. Era horretan, bidenabar, bere buruarekiko autoezagutza mugatu egiten da. Norbere jatorria eta fundamentua norberarengandik at dagoenez, “ni” narratiboak ezin du “ni” horren eraketa guztiz azaldu eta kontrolatu, are gutxiago lehen pertsonan:

I may try to tell the story of myself, but another story is already at work in me, and there is no way to distinguish between the «I» who has emerged from this infantile condition and the «you» –the set of «you’s»– who inhabits and dispossesses my desire from the outset. (2005: 74)

Zu horiek, nia eratu ez ezik des-zentratu eta des-orientatu egiten dute.

Bere buruarekiko partzialki arrotza izanik, alteritate hori, eratzailera ez ezik, enigmatikoa da. Datu “prehistoriko” moduko bat baino etengabeko baldintza eta ezina da, etengabe zeharkatu nahiz setiatzen baitu, niaz egiten den errelato oro etenez eta

ezinduz. Hortaz, “eszisio fundamentala” denez (2015: 56), enigma hori ezin da azaldu, baina ezta ekidin ere. Iluntasun hori argitu baino konstatatu egin behar da, umiltasunez.

Bosgarrenik, ez da oso eta osatua, kanpotik edo barrutik osoki egina dena. Butlerrek azaltzen duenez, egite hori ez da aldebakarretik eta kolpe batean egiten. Prozesu hori, aldebakarrekoa eta kausala beharrez, “trantsitiboa” da (*ibid.*: 7). Ziurgabetasun horretan, ez da ni pasiboak jasaten duen esku hartze aktiboa, baina ezta ni aktiboak ekiteko behar duen sostengu multzo pasiboa ere. Sostenguek sostengatu egin behar dute, aktuatu; guk, aldiz, sostengatuak garen heinean aktuatzen dugu. Gurutzaketa alde anitzeko horietan, eginak eta egileak gara aldi berean, eginak garen heinean egileak: “Acted on, animated, and acting; addressed, animated, and addressing; touched, animated, and now sensing. These triads are partially sequential and partially chiasmic” (*ibid.*: 15).

Prozesu hori ez da sekula amaitzen. Osatugabeak garen neurrian osatu eta eratu egin behar gara, baina eraketa trantsitibo alde anitzeko horretan ez gara sekula erabat osatzera heltzen, osaketa horiek beraiek eremu berrietara irekitzen gaituztelako: “Already undone, or undone from the start, we are formed, and as formed, we come to be always partially undone by what we come to sense and know” (*ibid.*: 11). (Berr)egiten den neurrian beti egiteke dago.

Seigarrenik eta azkenik, subjektua ez da oso eta unibertsala ere. Boterea nola, subjektua ere sendo, kohesionatu eta suturatua beharrez singularra, zatikatua eta kontraesankorra da. Batetik, kokatua da, aukera kultural singular bat, eraikuntza performatibo hori testuinguru kultural kokatuetan gauzatzen baita: “egilea egintza baino lehenagokoa dela dioen paradigma epistemologikoak subjektu global eta globalizatzailerik ezartzen du, zeinak ukatzen duen bera izatez lokala dela –hau da, aukera kultural espezifikoa bat–” (2018: 289). Bestetik, aukera zehatz hori botere sareko ardatz anitzen bidegurutzan harilkatzen denez, subjektua zatikatua da. Azkenik, kontraesankorra da, botereak ez baitu beti aurreikusita bezala egiten, zenbaitetan efektu oker edo objektuak sortuz.

Horrenbestez, subjektua bere buruaren jaun eta jabea beharrez desjabetua da, “ni”a egiten duten erlazioek beraiek ezintzen baitute “ni”a guztiz “nirea” eta beregaina

izatea. Hori aintzat hartuta, bestelako subjektua mahaigaineratu du Butlerrek: bere aurretikoa eta haraindikoa den munduan murgildutako erlazio eta prozesu multzoa, bere buruarekiko partzialki arrotza, des-zentratua, iragazkorra, zaurgarria, osatugabea, kokatua, zatikatua, kontraesankorra... subjektu prekario eta desjabetua, finean.

4.3. Prekariatetik prekaritatearen aurka: burujabetza desjabetzan

Subjektua desjabetua bada nola lortu dezake burujabetza? Prekariatetik nola egin aurre prekaritateari? Bide horretan Butlerrek mahaigaineratu izan dituen zenbait gako azalduko ditugu jarraian.

4.3.1. Erantzukizuna

Hasteko, Butlerren subjektu moldeak erantzukizun zorrotza galdegiten du. Askotan egotzi izan zaionaren aurka, subjektu-gabezia azpimarratuta ez die konpromisoerik iskin egiten, ezta nihilismorako ateak irekitzen ere. Beraz, nola pentsa daiteke erantzukizun etikoa subjektu prekario eta desjabetu horren argitan?

Subjektu buruaski eta deslotua nola, horren borondate, sentimendu eta printzipioetan oinarritzen diren planteamenduk baztertu egiten ditu. Bere ustez, etika ez da indibiduo buruaskiek deliberatu ondoren adostutako betebeharrak, eskubide eta arauetan oinarritzen; bide batez, ezta ni "oso" eta koherentearen (auto)kontzientziako karguan ere, gudan barneratutako alteritateak gure buruarekiko partzialki arrotz egiten baikaitu, auto-kontzientzia erabatekoa ezinezkoa eginez. Horri lotuta, ez da bestearekiko senti dezakegun balizko gorroto edo maitasunaren arabera hartutako erabakia ere; are gutxiago, sentimendu hori ezaugarri jakinak dituztenengana mugatzen baldin bada.

Nola birpentsatu, beraz? Subjektuaren ezin eta eten horiek mehatxu gisa baino aukerak gisa ulertuz. Izan ere, inkoherentzia horiek besteekiko ditugun loturen zantzuak dira. Zentzu horretan, ingurutik urrundu beharrean, are estuago engaiatzen gaituzte:

To be undone by another is a primary necessity, an anguish, to be sure, but also a chance –to be addressed, claimed, bound to what is not me, but also to be moved, to be prompted to act, to address myself elsewhere, and so to vacate the self-sufficient «I» as a kind of possession. (2005: 136)

Etikaren baldintza, hain zuzen, deskonposizio eta desorientazio horren bidez burujabetza haustea da.

Bide horretan sakonduz, Butlerrek interdependentziaz funtsatzen du erantzukizun etikoa. Azaldu dugun legez, besteek jatorritik eta etengabe zeharkatzen gaituzte. Butlerrek ustez, besteen esku hartze eta besteekiko jarraitutasun horrek, hain zuzen, gugandik harago dagoen mundu sozialean lotzen eta inplikatzen gaitu. Bide batez, etikoki interpelatu egiten gaitu, gu geu gainditzen gaituen egoeran murgilduz eta esku hartzera behartuz: “none of us is fully bounded, utterly separate, but, rather, we are in our skins, given over, in each other’s hands, at each other’s mercy. This is a situation we do not choose. It forms the horizon of choice, and it grounds our responsibility” (*ibid.*: 101)

Eratzen gaituzten erlazio eta esku hartze horiek ez(in) ditugunez aukeratu, ez gara horien erantzuleak. Hala ere, horiekiko erantzuleak gara, aukeratu gabeko lotura horiek lotu, afektatu, interpelatu eta esku hartzera behartzen baikaituzte: “we are not responsible for it, but it creates the conditions under which we assume responsibility” (*ibid.*). Presiopean, ez dugu alternatibarik, erantzukizun hori aintzat hartu behar dugu halaberrez.

4.3.2. Normak eta agentzia: errepikapen subertsiboa

Subjektu desjabetu eta erantzule horretatik abiatuta, nola pentsatu daiteke burujabetza eta emantzipazioa?

Butlerrek azpimarratzen duenez, egituratua eta interpelaturia izateak ez digu agentziarako aukera ukatzen. Izan ere, ekiteko gai izateko, ekiteko gaitu egin behar gaituzte. Hau da, ekin ahal izateko, gudan ere ekin egin behar dute, egiteko gai egin: “a subject acts only when it is first formed as a subject with the capacity to act, that is, as

one who is already and still acted upon” (2015: 9). Egina izateak, beraz, ez du berregiteko aukera ukatzen. Haatik, ez du bermatu ere egiten, gaitu ez ezik desgaitu eta desegin ere egiten baikaituzte.

Tenka horretan, fokua norberaren printzipioen zuzentasunean, autokontzientzian edo horren araberako deliberazioan baino, gu egiten gaituzten loturen politizazio eta eraldaketan jartzen du. Gu egiten gaituenaren berregintzan, alegia. Zentzu horretan, Butlerrentzat galdera jada ez da “nor naiz ni” eta “zer egingo dut nik”, baizik eta “zer egingo dut ni egiten nauen horrekin?": “*What can I do with conditions that form me? What do they constrain me to do? What can I do to transform them?*” (2004a: 16).

Galdera horiei erantzunez, Butler normaren eta agentziaren arteko erlazioan pentsatu du emantzipazioa. Batetik, emantzipazio jatorritik eta etengabe zeharkatzen gaituzten amaraun eta arau sozialen baitan planteatu beharko da. Normek mugatu ez ezik eratu egiten gaituzte. Zentzu horretan, ez dago botere harremanen aurreko, kanpoko edo osteko espazio eta gorputz “puru”, “natural” eta “askerik”. Emantzipazioa ere botere erlazio horietatik abiatu beharko da ezinbestean, ezpurutasunetik: “Ez dago boteretik aratza den jarrera politikorik, eta, agian, ezpurutasun horrek berak sortzen du agentzia, erregimen erregulatzailerak eteteko eta aldrebesteko ahalmen gisa” (2018: 31).

Bestetik, baina, boterea eta normak ere ez dira egitate koherente, sendo eta kohesionatuak. Boterearen eraketa beti mugatua izango da, subjektuak konstanteki eta era errepikakorrean (bir)sortu behar baititu, zenbaitetan efektu oker edo objektuak sortuz. Hortaz, subjektua eratzen duen neurrian desjabetu egiten du, baina konstanteki (bir)sortu eta osatu behar duenez, prozesuan nahasmendua sortu eta bestelako egiteko aukera irekitzen du. Nola? Boterea era jarraituan berretsi eta errepikatzen dugun neurrian birsortzen denez, bestela errepikatuz. Sexu-genero auzian, esaterako, “[k]ontua ez da errepikatzea ala ez, baizik eta nola errepikatu, edo, hobeto esanda: errepikatzea eta, generoen ugaritze erabatekoaren bidez, errepikapena bera bideratzen duten genero arauak kolokan jartzea” (*ibid.*: 289-290).

Horrenbestez, prekaritaterik prekaritatearen aurka, horixe da erronka: botere erlazioen kontraesan, porrot eta arrakala espezifiketatik abiatuta egiten gaituena bestela errepikatu eta egitea.

4.3.3. Denentzako bizitza bizigarrietarantz, koalizio politikak

Nola egin? Agerikoa denez, botere erlazioak abiapuntua ez ezik helmuga ere badira. Ez dago horiek gainditu eta transzendituko dituen azken telos utopikorik, ezta boterearen aurreko edo osteko balizko identitate egiazko eta askerik ere. Arau eta erlazio sozialek mediatuta egiten garenez, normak hautsi eta desegiteko norma alternatiboak eraiki eta berregin beharko dira: “Of course, it is possible to break with certain norms as they exercise the power to craft us, but that can happen only by the intervention of countervailing norms” (2015: 9).

Ze norma eraiki, ordea? Edozein normak ez du balio, noski. Hori kontuan izanik, denon bizitzak bizigarri egitea da Butlerrek mahai gainean jartzen duen irizpidea: bizitza bizigarrirako baldintzak biderkatu eta bizitza bizigaitzetarako aukerak al bait gehien murriztu. Genero arauetatik abiatuta, horixe izan da bere marko orokorra:

The critique of gender norms must be situated within the context of lives as they are lived and must be guided by the question of what maximizes the possibilities for a livable life, what minimizes the possibility of unbearable life or, indeed, social or literal death. (2004b: 8)

Beraz, zerk egiten du bizitza bizigarri? Zer arau sozialen arabera jotzen dugu subjektua errealtzat eta, ondorioz, bizigarrizat? “Equal value of lives” lelotzat hartuta, prekaritate eratzailea era berdinzalean birbanatu nahiz antolatzea da erronka, ezarritako prekaritate egoera hori ahalik eta gehien minimizatzeko. Edo, bestela esanda, bizitza zein gorputzen bizigarritasuna areagotu eta denen bizitzak bizigarri egiteko.

Prekario eta dependenteak izanik, hori ez dago bakarka lortzerik, ordea. Gugandik aurrean nahiz harago dagoen bizitzetan eta mundu sozialean inplikaturik gaudenez, funtsezkoa da politikoki ere elkar afektatu eta interpelatzea:

desiring life means desiring life for you, a desire that entails producing the political conditions for life that will allow for regenerated alliances that have no final form, in which the body, and bodies, in their precariousness and their promise, indeed, even in what might be called their ethics, incite one another to live. (2015: 89)

Bide horretan, hastapenetatik koalizio politiken aldeko apustua egin du Butlerrek.

4.4. Ondorioak

Ikusi dugunez, **EmakumeA (eta GizonA) auzitan jarritz** hasi zen Butler. Aldez aurretiko fundamentu esentzial eta naturala dela ukatuta, **esanahi gatatzatsuen toki ireki eta osatugabe** gisa birdefinitu du.

Subjektuarekin ere antzerako ariketa egin du. Subjektua jada ez da oso, buruaski, koherente eta auresoziala. Bere aurretikoa eta haraindikoa den munduan murgilduta, “besteak”en esku hartze eta interpelazioei erantzunez eratzen da “ni” gisa. Bide batez, besteen esku hartzeek eratu ez ezik des-zentratu eta des-orientatu egiten dute, besteen esku hartzeekiko zaugarri eginez eta bere buruarekiko partzialki arrotz eginez. Zentzu horretan, **subjektua** bere buruaren jaun eta jabea beharrean **desjabetua da, “ni”a egiten duten erlazioek beraiek ezintzen baitute “ni”a guztiz “nirea” eta beregaina izatea**. Azken batean, aldez aurretiko Subjektua edo premisa beharrean eraikuntza eta prozesu anitzen emaitza prekario eta osatugabea da.

Hortik abiatuta, askapena ere oinarri horretatik pentsatzen saiatu da. Hasteko, desjabetza horrek **erantzukizuna** galdegiten du. Izan ere, besteen esku hartzeek gugandik harago dagoen mundu sozialean inplikatzeko gaituzte, gu geu gaituzten gaituen egoeretan murgilduz, interpelatuz eta esku hartzera behartuz. Nola erantzun, ordea? Erantzun hori **mundu horrekiko erlazio gatatzatsuan** garatu beharko da, **ezpurutasunean**: batetik, gu egiten gaituzten mundu eta botere erlazioetatik abiatu beharko da ezinbestean; bestetik, botere erlazio horiek etengabe birstortu behar direnez eta kontraesan, porrot eta arrakala ugari dituztenez, hori bestela egiteko aukera dago.

Norantz berregin, ordea? **Denon bizitzak bizigarri** egitea da Butlerrek iparra. Horretarako, bizitza bizigarrirako baldintzak biderkatu eta bizitza bizigaitzetarako aukerak albatz gehien murriztea da irizpidea. Bide horretan, **koalizio politikak** planteatzen ditu.

5. MIES ETA SHIVA: HARIZPIA BIZITZAREN SAREAN

Krisi sozioekologikoa azalarazi ahala, feminismo jakinetatik ekologismora zabaldu zen begirada. Nola borroketan, hala teorian, gero eta zubi gehiago eraiki ziren. Hala, ezarian ekofeminismoa sortu zen. Bide horretan, besteak beste, mugarria izan zen Mies (Alemania, 1931-2023) eta Shivaren (India, 1952) *Ecofeminism* (2014) liburua.

Hori kontuan izanik, aipatutako autoreek liburu horretan planteatutako gakoak aztertuko ditugu jarraian. Edozein kasutan, argipena egitea komeni da: lana elkarrekin idatziagatik, bakoitza aurrez idatzitako artikuluen bilduma bat da liburua. Zentzu horretan, hari komunean autore bakoitzak bere ñabardurak gehitzen ditu. Ñabardura horiek itzalean geratu ez daitezten, aipu bakoitzean autore bakoitzaren abizena jarriko dugu aipuaren aurretik, kortxete artean. Adibidez, Miesen artikulua bada: ([Mies] 2014: X) edo ([Mies] *ibid.*: X) idatziko dugu aipua, eta alderantziz. Biek idatzitako pasartea bada, berriz, ohiko eran egingo dugu aipua. Atala osatzeko beraiek bakarka egindako bestelako lanak edo beste autore batzuen zenbait aipu ere txertatu ditugu, baina betiere Mies eta Shivaren errelatoaren arabera.

5.1. Modernitatearen eta indibiduo buru-jabearen kritika

Mies eta Shivaren iritziz Modernitatearen hastapenak erabakigarriak izan ziren emakumearen eta naturaren zapalkuntza ulertzeko. Beraiek azaltzen dutenez, eskema eta dualismo modernoek baitan, batzuen “humanizazioak” besteen naturalizazioa eta “beste”tzea eta azpiratzea ekarri zuen. Batzuen progreso, emantzipazio eta zibilizazioa, besteen suntsiketa eta jazarpenera izan zen:

the rise of man was based on the descent of woman. Europe's progress was based on the regression of colonies. The development of productive forces (science, technology) was based on robbery, warfare and violence, at home as well as in the colonies. (...) In other words: autonomy of the subject is based on heteronomy (being determined by others) of some Other (nature, other human beings, «lower» parts of the self). ([Mies] 2014: 223)

Hortaz, proiektu modernoa besteak beste emakumeen, naturaren eta kolonien zapalkuntzan oinarritu zen.

Hortik abiatuta, Mies eta Shiva Modernitatean naturarekiko hartu emanean izandako eraldaketan egin dute azpimarra. Azaltzen dutenez, Modernitatearen eskutik gorputza eta bizitza ulertzeko modua ez ezik, natura ulertzeko era ere errotik irauli zen. Ordura arte natura elkarren arteko dependentzia eta elkarrekikotasunean oinarritutako organismo bizi zein sortzaile bezala ulertzen zen. Zientzia modernoaren eskutik, baina, baliabide multzo bizigabe, zatigarri eta manipulagarria izatera pasa zen: “In contrast to the organic metaphors, in which concepts of order and power were based on interdependence and reciprocity, the metaphor of nature as a machine was based on the assumption of divisibility and manipulability” ([Shiva] *ibid.*: 23). Makina tekniko bat zen, ez besterik.

Metaforen aldaketa horrek iradokitzen duenez, naturaren ulerkeraren murriztapen basatia egin zen. Osotasun organiko eta sakratua beharrezan makina razionalgarri eta zatigarria zen, sinplea bezain aurreikusgarria, lege geometriko eta aritmetikoek ardaztua: “Reducing organic wholes to fragmented, separable and substitutable parts has been the reductionist method of going beyond nature's limits” ([Shiva] *ibid.*: 28). Organismotik makinara, osotasuna izatetik zatien multzoa izatera pasa zen.

Behin hala murriztuta, hiru aldaketa nagusi egin ziren. Lehenik eta behin, naturari gaitasun sortzaile oro ukatu zitzaion. Jada ez zen organismo bizi eta baliotsu bat; kontrara, baliabide multzo gordin bizigabea zen, bere hartan baliorik ez zuena. Balioa, izatekotan, gizon zuriaren kanpo esku hartzeak ematen zion. Lockeren iritziz, esaterako, lursail bat bere horretan ez zen balioduna. Bere ustez, natura gordin eta pasiboak lana egin eta jabetzean hartzen du balioa. Hau da, behar bezala garatu, erabili eta probestu gabeko lur “hutsak” era kapitalistan desjabetu eta manipulatzeko. Balioa merkatuak ematen duenez, aurretik milaka urtetan egindako lan sozial eta ekologikoak baliorik gabek ziren.

Bigarrenik, gorputzak nola, natura ere lan egiteko makina bilakatu zen: landareak jada lantokiak ziren; haziak makinak eta ongariak erregaiak. Basoak, berriz, merkatuaren araberako egur pilak: “a forest is reduced to commercial wood, and wood is reduced to

cellulose fibre for the pulp and paper industry” ([Shiva] *ibid.*: 25). Behin natura baliabide multzo bizigabe, zatigarri eta manipulagarria izatera pasatuta, ahalik eta gehien ustiatzea zen erronka.

Hirugarrenik, emantzipazioa eta burujabetza naturatik eta beharren erreinutik emantzipatzeko prozesu bezala ulertu zen: “the notion that Man's freedom and happiness depend *on an ongoing process of emancipation from nature, on independence from, and dominance over natural processes by the power of reason and rationality*” (*ibid.*: 6). Gorputzetik ez ezik, naturatik askatu behar zuen gizaki modernoak. Progresoa eta garapena, hain zuzen, mugatzat jotzen ziren oztopo eta behar ororen jabetza, kontrol eta gainditzea zen, hazkunde mugagabearen baitan.

Dena den, nola askatu eta hazi behar zen? Gorputz eta naturaren erritmo eta prozesuak trabatzat jotzen zituztenez, galga horiek xehatu, ezagutu eta gainditu egin behar ziren progresiboki. Francis Baconen hitzetan, “naturaren gaineko inperioa” ezarri behar zen. Horretarako, tabu eta superstizioak hautsiz, natura lotu, immobilizatu, “penetratu” eta bere “sekretuak” erauzteak zen erronka, sorginekin egin bezala.

Esan eta egin, inkisizio horrek ondorio zehatzak izan zituen. Batetik, naturarekiko esku hartzea mugatzen zuten tabu ugari hautsi ziren (lehenbizi eta erarik basatienean kolonietan). Adibidez, orduan hautsi zen metalak lortzeko minak zulatzeko debekua. Bestetik, nekazariak aurretik egindako lanak “primitibo” eta “gordintzat” jo eta balioak kenduta, lurrak hesitu, desjabetu eta birmoldatu egin ziren. Kasu honetan ere kolonietan era nabarmenagoan gauzatu zen. Hala, mendeetako lana gutxietsi eta pribatizatu egin zuten.

Mies eta Shivaren iritziz, desjabetza hori ez zen era isolatuan gauzatu. Beraiek azaltzen dutenez, emakumeen, naturaren eta kolonien zapalkuntza eskutik gauzatu ziren. Hasteko, batzuk zein besteak berdindu egin zituzten, natura / kultura, arrazoia / gorputza, gogoak / pasioak, zibilizatu / barbaro eta gizon / emakume dualismoen baitan emakumea, natura, gorputza, barbaroak eta pasioak lotuz. Behin hor kokatuta, elkarren irudi bilakatu ziren. Batetik, emakumeak eta barbaroak naturalizatu egin zituzten, pasioen gatibu ziren piztia arrazoigabeak bailiran. Bestetik, natura feminizatu egin zuten, lotu, dominatu eta xehatu beharreko “emakume mehatxagarri” bihurtuz. Hala, batzuen

zein besteen kontrol, disezio eta ustiaketa biolentoak justifikatu zituzten, menpeko bilakatu.

Horrenbestez, Modernitateak marko zapaltzailea ezarri zuen: batzuen progreso eta askapen razionala besteen razionalizazio eta menderakuntza zen. Tartean, emakume, natura eta koloniena.

5.2. Feminismo mendebaldarrari kritika

Mies eta Shivaren ustez, Mendebaldeko feminismoak birsortu egin du marko hori. Beraien irudiko, Mendebaldeko feminismoa Iraultza frantsesa emakumeetara hedatu nahian ibili da orain arte. Emakumeak eremu publikora (feminista ilustratuak) edo produkziara (feminismo sozialistak) salto egin, berdina da eredua: eremu publiko eta produktibora salto egiteko objektu eta gauza izatetik pertsonalitate propioaren subjektu autonomo izatera pasatzea da erronka, nor bere buruaren jabe eginez. Bide horretan, norbanako buru-jabe eta buruaskia da ardatza eta xedea:

One interpretation, rather common among Western feminists, is that which more or less identifies autonomy with «individual independence», «self-determination of the individual woman» or the «right to individual choice». In this emphasis on the individual there is the correct element that in the last analysis the individual woman, that is, the undivided and indivisible person, is the subject who either assumes the responsibility for her person and her life, or not. (Mies 1998: 40)

Hortaz, norbanako modernoa (osoa, banaezina, indibiduala) eta bere autonomia edo autodeterminazioa lortzea da helburua.

Mies eta Shivaren ustez, baina, norbanako horren autodeterminazio eta autonomiak beste askoren heteronomia eragin du. Hasteko, gogoia erdigunean jarrita, hortik “beherako” guztia beheratu eta azpiratu egiten dute, emantzipaziorako menderatu eta gainditu beharreko galgalka bailiran. Behin gorputzaren eta gogoaren arteko barne dualismoa ezarrita, “gizonak bezalakoak izanez” bere gorputzaren (jopua) jaun bihurtzeko apustua egin dute, berori gobernatu, kontrolatu eta zuzenduz. Beauvoirren honako pasartea jartzen dute adibidetzat: “Emakumeek, orain, eskatzen dute izatedun gisa onar

ditzatela gizonak onartuak diren gisa berean, eta orobat eskatzen dute existentzia ez dadila jar biziaren mende, gizona ez dadila jar bere aberetasunaren mende” (Beauvoir 2019a: 83). Emakumea izatedun izan dadin, bizitzaren eta aberetasunaren gaindi egon behar du. Ondorioz, emakumearen autonomia bere natura eta gorputzaren heteronomian oinarritzen da.

Horrez gain, Mies eta Shivaren iritziz Beauvoir eta enparauek transzendentzia (autodeterminazioa, askatasuna, unibertsala) eta immanentzia (bizitza, natura, organikoa dena, animaltasuna, partikularra) dualismoa birsortzen dute (2014: 363). Beraien ustez, lpar globalean, subsistentzia emantzat jota, “oinarrizko behar naturalak” (elikagaiak, etxea, jantziak...) eta “goragoko behar gizatiarrak” (askatasuna, jakintza...) bereizi eta balio gorenagoen bila jotzen da, eguneroko immanentzia eta bizitzak transzendituz. Beharren eta askatasunaren erreinua zurrun bereizita, askatasuna, zorientasuna, autonomia, errealizazio pertsonala –askatasunaren eta gizatasunaren erreinua– beharren erreinutik kanpo soilik lor daitezkeela iradokitzen da.

Hortik abiatuta, kasu honetan ere burujabetza naturatik eta beharren erreinuarekiko dependentziaz emantzipatzeko prozesu bezala ulertzen da, beroriek razionalizatuz eta dominatuz. Immanentzia “bizitzan murgilduta egotea” bezala definituta, eguneroko bizitzako dependentzia eta xextra baliogabeak transzendituz garatuko dira gizatasunaren ikur diren askatasuna, autodeterminazioa, kultura edota balio gorenak. Libreki aukeratutako proiektu profesional, kultural eta sozialetan, alegia. Hala, bizitza lurterra zein berori sostengatzeko zereginak (etxeko lanak, nekazarien lanak, zaintza...) jardun immanente eta baliogabetzat ezaugarritzen dira.

Mies eta Shivaren ustez, baina, eredu hori ez da ez desiragarria, ez jasagarria, ez eta unibertsalgarria ere. Izan ere, beharren erreinua erabat transzendituta, noren bizkar geratuko dira zeregin horiek? Beharren erreinuko lanak erabat automatizatu daitezke? Hala izango balitz ere, nork ekoitziko lituzke automata horiek? Nondik eta nola aterako dira horretarako baliabideak? Eta non botako dira iraungitako gailuak? Miesek (1998: 135) gogorarazten duenez, txiparen bidezko iraultza teknologia, esaterako, Asia hegoekialdeko industria elektronikoan lan egiten duten milioi bat emakumeen lan monotono,

itogarri eta osasungaitzetan oinarritzen da. Beharren erreinua guztiz transzenditu eiz duten paradisu teknokratikoen atzean sekulako infernua dago.

Hori kontuan izanik, Mies eta Shivaren iritziz Ipar globaleko askapen eredu hori Hegoko ekosistema, kolonia, emakume eta etorkizuneko belaunaldien bizkar gauzatuko da, gauzatzekotan. Zentzu horretan, emantzipazio molde horrekin kostu ekonomiko, sozial eta ekologikoak besterendu egiten dira, lan banaketa kolonial eta sexualaren baitan. Autonomia eredu horrekin, beste behin, emakume batzuen “garapena” edo “askapena”, “Beste” askoren “beste”tze, azpiratze eta jopuntza bilakatzen da.

Halaber, marko horren baitan feminismoa emakume batzuen izango da. Zentzu horretan, “Mendebaldeko klase ertaineko emakume zuri, urbano eta ikasien” esperientzia eta premiak erdigunean jarri izana kritikatu dute, hortik kanpoko emakumeen nahi eta beharrak bazter utziz. Besteak beste, erlazio komunitarioen garrantzia alboratzea egozten diete:

The Utopia of the independent, isolated and autonomous female individual is not attractive to them. They oppose patriarchal exploitation and oppression, which, in their world as in ours, is often perpetuated by the institution of the family. But their concept of women's liberation does not imply severing all communal relations, they cannot conceptualize the isolation of the individual woman as something positive. They know that for them there is no such safety net as the modern welfare state, and that they therefore need the net of relations provided by family, village and community. ([Mies] 2014: 220)

Horrenbestez, Mies eta Shivaren iritziz, Mendebaldeko feminismoak askapen eredu modernoa birsortu egiten du. Autonomia gorputz, bizitza eta beharren gaineko erabateko kontrol eta nagusigo bezala ulertuta, Iraultza frantsesa eta indibiduo burujabea emakumeetara hedatzea da asmoa. Hala, emakume batzuen autonomia “Beste” askoren (norbere gorputza, natura, koloniak, Hegoko emakumeak edota etorkizuneko belaunaldiak) heteronomian oinarritzen da.

5.3. Natura eta subjektua birpentsatu: bizitzaren sarea eta harizpia, sinbiosian

Horren aurrean, subjektua eta askatasuna ulertzeko modua errotik eraldatzeko apustua egin dute Mies eta Shivak. Posizioa aldatzeaz harago, jokalekua aldatu nahi dute: murriztapen mekanizista eta zatikatzailearen aurrean interkonexioak bilatzen dituzte, ikuspegi holistikotik erlazioak erdigunean jarriz; merkatuaren legeen harrokerien aurrean, Gaiaren legeak eta umiltasuna kontrajartzen dituzte... Azken batean, suntsipen, konkista eta (des)jabetzan oinarritzen den mentalitate maskulinistaren aurrean, elkarrekin zaindu eta egiteko korapiloaren politika hobesten dute: “mundua birjosi, sarea interkonektatu, lotu, sanatu”, horixe da beraien asmoa (2014: 6).

Horretarako, subjektua eta natura birpentsatu dituzte. Subjektuari dagokionean, jada ez da ingurutik bereizitako ego razional berezia. Kontrara, izaki gorpuzdun, hilgarri, sentikor eta eko- zein inter-dependente bezala ulertzen dute:

remind us that humans are born from women and must die, that they have a body, senses, emotions, such as sympathy or antipathy, that furthermore they possess experience and, finally, that they are in a «living relationship», with the environment: the earth, the water, the air, plants, animals, and other human beings. ([Mies] *ibid.*: 224)

Beraien ustez, elkar eginean, ingurukoekiko sinbiosi edo interkonexio sozioekologiko bizietan bizi eta mamitzen da gizakia bera. Zentzu horretan, naturaren jaun eta jabea baino horren parte da, beste espezie eta biziekiko elkarrekintza bizian egiten dena. Seattlego buruzagiaren hitzetan, bizitzaren sarearen baitako harizpi edo katebegietako bat baino ez da: “The earth does not belong to man, man belongs to the earth. All things are connected (...) Man did not weave the web of life; he is merely a strand of it. Whatever he does to the web, he does to himself” ([Seattle buruzagiaren gutuna] *ibid.*: 105).

Alabaina, zer esan nahi du naturatik bereiziezina izateak? Zer da natura? Modernitateari buru eginez, natura ere ezingo da baliabide hil eta baliogabe bezala ulertu. Horren aurrean, Mies eta Shivak organismo birsortzaile, bizi eta aktibo gisa birdefinitzen dute: eraldaketa gauzatuko da “[o]nly if Nature is again recognized as a living being with whom we must co-operate in a loving manner, and not regard as a

source of raw material to be exploited for commodity production” ([Mies] *ibid.*: 156). Bizia den neurrian, ez da espazio mugatu eta finko bat ere. Kontrara, kategoria erlazionala eta kontextuala da, espezien sinbiosi eta aniztasunean oreka bermatzen duen sostengu sarea ([Shiva] *ibid.*: 171).

Sare hori subjektu aktibo bat den neurrian eta harizpi ezberdinen arteko sinbiosian josten denez, ezin dira elkarrekintza sozial eta naturala bereizi. Natura ez da objektua, ezta elkarrekintza sozial eta kulturalak “kutsatu” gabeko eremu pasiboa ere. Dualismo horiei iskin eginez, sostengu sare hori elkarrekintza anitz eta bizi horietan biziberritzen den materia animatua da:

It is time that we renounced this fruitless and destructive dualism of «good and bad» nature, «rationality vs irrationality», «subject vs object», «nature vs society or culture». Nature is, as the American Indians say, our mother, not a mere source of raw material, she is a subject, animated matter, materializing spirit. ([Mies] *ibid.*: 160-161)

Horrenbestez, subjektua inter- eta eko-depentea da, inguruko beste izaki biziekiko sinbiosi eta interkonexio bitaletan mamitzen den harizpia. Natura, berriz, interkonexio horiek jositako bizitzaren sare erlazionala da, organismo birsortzaile eta bizi gisa oreka eta sostengarritasuna bermatzen duen materia animatua.

5.4. Askatasuna

Hortik abiatuta, zer egin? Nola askatu daiteke bizitzaren sarearen baitan? Nola birdefinitu behar dira progresoa, garapena, transzendentzia edota askatasuna?

5.4.1. Askatasuna beharren erreinuan

Galdera horiek bestela erantzuteko asmoz, Beauvoirren eskema atzekoz aurrera jarri dute Mies eta Shivak. Borondate subirano gisa inguruko kideei zein naturari desafio egin dien gizonaren aurrean, lurrera eta ingurura begira aritu behar izan diren askotariko emakumeei eta horien lanei eman zaie balioa. Inguru hurbilarekiko estuki lotuta, berori zaindu, konpondu, moldatu eta birsortzea funtsezko zeregintzat jotzen da. Artekaritzetan

egindako lan horiek bizitzaren sostengua dira, bitarteko inesentzialak baino, balio eta zentzu emaileak (ez zertan idealak edo gozagarriak). Hortaz, inguru hurbilari gailentzeko ameskerien aurrean, inguruarekiko ekodependentzia azpimarratzen da, naturarekiko harremana birpentsatzeko deia eginez.

Hortik abiatuta, hiru elementu azpimarratu dituzte. Lehenik eta behin, ez dago askatasuna eta beharra kontrajartzerik. Subjektu mugatu eta behartsua izanik, muga eta beharrekiko baino, muga eta beharretan askatu beharko da:

Within a limited planet, there can be no escape from necessity. To find freedom does not involve subjugating or transcending the «realm of necessity», but rather focusing on developing a vision of freedom, happiness, the «good life» within the limits of necessity, of nature. (...) Freedom *within* the realm of necessity can be universalized to all; freedom *from* necessity can be available to only a few. (2014: 8)

Beraz, inguruko lotura eta bizitzetatik baino, horietan askatu beharko da, beroriek ehunduz, elikatuz eta askatzaileagoak eginez.

Bigarrenik, aurrekoari lotuta, planetaren mugen baitan bizi, produzitu eta kontsumitu beharko da. Mies eta Shivak azpimarratzen dutenez, ez dago naturatik “askatzerik”. Harizpia bizitzaren sareko interkonexioetan egin eta bizi denez, sarea osasuntsu egon ezean haria ere ez da hala egongo. Planeta eta gorputz mugatuetan egonik, sinbiosi horretan ahalik eta egokien kooperatzea da norbera ondo egoteko biderik eraginkorrena: “establish a new, benevolent and reciprocal relationship with nature. It is time to end the warfare against nature, it is time that nature is no longer seen and treated as our enemy, but as a living entity, of which we are an integral part” ([Mies] *ibid.*: 96). Gerratik kooperaziora, naturaren ziklo eta erritmoak ukatu eta suntsitu beharrean, horiek ezagutu eta horietan parte hartu behar du, umiltasun eta erantzukizun ekologikotik.

Hirugarrenik, erronka horrek ez die denei berdin eragiten. Izan ere, egun gizon eta emakumeek ez dute berdin parte hartzen. Emakumeak bizitzaren sorkuntza eta sostenguan espezializatu direnez, beraien bizkar geratu da natura eta bizitzak birsortzeko erantzukizuna, zeregin naturalak bailiran. Aldiz, gizonak bizitzaren suntsiketan

espezializatu direnez, teknologia eta gerren eskutik gizonek askoz esku hartze suntsigarriagoak egiten dituzte. Hori gutxi ez, sareari egindakoak eta horrek eragindako ondorioek emakumeei eragiten diete gehien, bizitzaren sostengua baldintza eta baliabide makurragoekin bermatu behar baitute.

Hortaz, emantzipazioa unibertsala izango bada, bizitzen birsorkuntzan denak murgildu beharko dira, bizitzaren produkziarako lan horiek errotik birbanatuz. Nola? Emakumea ingurutik eta naturatik askatu beharrean gizona birnaturalizatuz eta birlotuz, bizitzarekiko erantzukizuna bere gain har dezan: “women's liberation cannot mean separation from this corporality, a «rise» into men's realm of transcendence; on the contrary, it must mean the attachment of men to these living connections, this dailiness, this burden, this immanence” ([Mies] *ibid.*: 228-229).

Horrenbestez, gizakia inguruko beste izaki biziekiko sinbiosi eta interkonexio bitaletan egiten denez, ezin da natura, gorputz, muga eta beharretatik askatu. Kontrara, horietan askatu beharko da, eguneroko lotura horiek balioan jarriz, ehunduz eta horiekiko erantzukizuna gizon zurietara ere zabalduz.

5.4.2. Transzendentzia immanentzian: bizitza on eta sustraituak

Nola askatu daiteke beharretan, ordea? Nola lortu transzendentzia immanentzian?

Mies eta Shivaren irudiko, hutsune nabarmen batetik abiatzen da Mendebaldeko gizartea. Beraien ustez, Mendebaldean, naturarekiko lotura ekologiko eta kulturalaz gain, jendarteko loturak ere hautsi egin dira. Balio eta lotura merkantilak ez beste guztiak suntsituta, etxerik eta erabakitzeko gaitasunik gabe geratu dira “merkatu edo aldea globalean”, deserrotuta eta babesgabe, ziurgabetasunez blai. Ondorioz, indibiduok erabat deserrotuta daude eta sekulako zentzu krisia bizi dute: “«Development» has meant the ecological and cultural rupture of bonds with nature, and within society, it has meant the transformation of organic communities into groups of uprooted and alienated individuals searching for abstract identities” ([Shiva] *ibid.*: 99).

Paradoxikoki, suntsitutako hori desio da. Zenbat eta gehiago suntsitu, orduan eta antsia handiagoz, gainera. Horren lekuko, garapen eta zibilizazioaren eredutzat hiriko bizitza jotzen bada ere, oporretarako horren justu aurkakoa bilatzen da: natura “naturalaren” bilaketa, inguruarekiko erlazio xume, amultsu eta gertukoak, umezaro xaloarekiko nostalgia... Finean, existentzia oso eta “naturalagoa”, interkonexio sozioekologiko bitaletan murgilduta. Alabaina, kontsumoaren bidez egiten da hori ere: “Satisfaction of the needs for rootedness and «belonging», for warmth, motherliness, freedom and adventure is sought not by working in co-operation with nature but rather by consumerism, by purchasing images” ([Mies] *ibid.*: 143). Kontsumo bidezko saihezbide horiek ez dira nahikoak, suntsiketean sakondu baino ez baitute egiten.

Horren aurrean, zer egin? Mies eta Shivaren iritziz, bizitzan oinarritzko segurtasunak (elikagaiak, ura, etxea...) eskaintzea ezinbestekoa bada ere, ez da nahikoa. Izan ere, oinarritzko segurtasun horien bidez identitate eta erroen bila ari dira Mendebaldeko herritarrak. Beraz, mugimendu ekologistak horien bidez sustrai natural, sozial eta kulturalak ere eskaini behar ditu. Beraz, nola eskaini erroak? Nola birbideratu kezka eta ezinegon horiek naturarekiko kooperaziora? Mies eta Shivak eskaintzen dituzten gakoan artean, guk hiru azpimarratuko ditugu.

Lehenik eta behin, bizitza ona zer den birdefinitu beharko da: kooperazioa lehiaren aurrean; Lurrarekiko eta bertan bizi diren espezie ororekiko errespetua; norbanakokeriaren aurrean komunitatea... finean, “subsistentziaren” jatorri etimologikora joaz, gutxiagorekin hobeto bizitzen ikasi beharko da: “to be able to live on (by) the basic (minimum) necessities of life” ([Mies] *ibid.*: 315).

Bigarrenik, desakralizazio eta desliluratze kartesiarrari aurre egin eta mundua berriz liluratu eta magiko bihurtzeko apustua egiten dute. Razionaltasun sentsuala garatuz, bizitza soil hori magiko bihurtzea da erronka. Hori egiteko ez dago zertan lurraz gaindiko dimentsio transzendentea berreskuratuz, ordea. Transzendentzia immanentzian garatzen denez, bizi holistikoetako elkarrekintza zehatzetan bertan daude transzendentziaren zantzuak: “It is this kind of materialism, this kind of immanence rooted in the everyday subsistence production of most of the world's women which is the basis of our

ecofeminist position” (*ibid.*: 19). Erlazio horiek, erein eta aitortu ez ezik, erritu bidez ospatu egin behar dira.

Hirugarrenik, erro horiek lur eta lurralde jakinetan sustraitu beharko dira. Beraien definizioaren arabera, lurra erreproduzio biologiko, ekologiko, sozial eta espiritualerako gunea da ([Shiva] *ibid.*: 102). “Etxea”, zentzurik zabalenean, bizigaiak ez ezik bizi zentzua ematen duena. Hala izanik, burujabetza ere hor josi beharko da. Zentzu horretan, ekologikoki sostengarriak diren erregio txiki, buruaski eta autogestionatuak eraikitzearen alde egiten dute, tokian tokiko garapenaren bitartez: “a self-reliant, ecological subsistence society” ([Mies] *ibid.*: 261). Beraien ustez, biziraupenerako unitate ekonomiko txiki horiek produkzio-kontsumo arteko sinkronizazioa eta komunitate arteko kooperazioa erraztu egingo lituzkete.

Dena den, hortik abiatuagatik ez da hor agortuko. Bizitza sostengatzen duten behar, sare eta prozesu komunitatik abiatuta, interkonexioak eta dialogoak bilatzeko apustua egiten dute. Hala, unibertsalismo berri bat josten saiatu dira:

This universalism does not deal in abstract universal human «rights» but rather in common human needs which can be satisfied only if the life-sustaining networks and processes are kept intact and alive. These symbioses or living interconnectedness both in nature and in human society are the only guarantee that life in its fullest sense can continue on this planet. These fundamental needs: for food, shelter, clothing; for affection, care and love; for dignity and identity, for knowledge and freedom, leisure and joy, are common to all people, irrespective of culture, ideology, race, political and economic system and class. (*ibid.*: 13)

Horrenbestez, Mies eta Shivaren iritziz honakoa da transzendentzia immanentzian lortzeko formula: tokian toki sustraitutako gizarte eta bizitza soilak eraikiz erroak eskaini eta bizitzaren sostengurako sare komunitako sinbiosiak ehuntzea.

5.5. Ondorioak

Mies eta Shivak azaltzen dutenez, **Modernitatean natura eta subjektua ulertzeko era errotik aldatu** zen. Batetik, natura objektu pasibo eta neurgarrira murriztu zen, sinplea

bezain aurreikusgarria, lege geometiko eta aritmetikoek ardaztua. Bestetik, gogo / gorputza dualismoen baitan, subjektua gogo hutsera murriztu zen, bere gorputzasun eta animaltasuna ukatuz. Azkenik, emantzipazioa eta **burujabetza naturatik eta beharren erreinutik emantzipatzeko prozesu bezala ulertu** zen, etengabeko hazkundearen baitan mugatzat jotzen den oztopo oro gainditzea.

Eskema moderno horretan, **emakumeen, naturaren eta kolonien zapalkuntza lotuta** daude. Emakumeak naturalizatuta eta natura feminizatuta, baliabide natural gordin eta bizigabera murriztu zituzten. Behin hala eginda, batzuk zein besteak era bortitzean azpiratu, kontrola eta ustiatu zituzten. Hala, batzuen “humanizazioak” besteen naturalizazioa eta “beste”tzea ekarri zuen; batzuen progreso eta autonomiak, besteen atzerapen eta heteronomia.

Berain ustez, **Mendebaldeko feminismoak askapen eredu modernoa birsortu** egiten du. Autonomia gorputz, bizitza eta beharren gaineko erabateko kontrol eta nagusigo bezala ulertuta, Iraultza frantsesa eta indibiduo buru-jabea emakumeetara hedatzea da asmoa. Hala, **Mendebaldeko emakume batzuen autonomia “Beste” askoren heteronomian** oinarritzen da: batetik, bere natura eta gorputzaren morrontzan; bestetik, Hegoko ekosistema, kolonia, emakume eta etorkizuneko belaunaldien kolonizazioan.

Horren aurrean, emakumearen posizioa ez ezik, jokalekua bera iraultzearen alde egiten dute, natura, subjektua edota askatasuna ulertzeko era aldatuz. Batetik, **subjektua** inter- eta **eko-depentea** da, inguruko beste izaki biziakiko sinbiosi eta interkonexio bitaletan mamitzen den **harizpia**. Bestetik, **natura** interkonexio horiek jositako **bizitzaren sare erlazionala eta animatua** da, organismo birsortzaile eta bizi gisa oreka eta sostengarritasuna bermatzen duena. Azkenik, **askatasuna** natura, gorputz, muga eta beharretatik baino **natura, gorputz, muga eta beharretan** gauzatu beharko da. Horretarako, tokian tokiko lotura horiek balioan jarri, errotu eta horiekiko erantzukizuna gizon zurieta ere zabaldu egin beharko da, bizitzaren sare komuna txirikordatzuz.

6. HARAWAY: CYBORGAK ETA KONPAINIAKO ESPEZIAK HUMUSITATEETAN

Erronka horien garapenean ekarpen erabakigarria egin du Harawayk (AEB, 1944). Bere obra guztietan zehar-lerroa izan da naturaren kontzeptua eta disputa. Bide batez, hortik abiatuta bestelako subjektu moldea josten saiatu da.

Hori azaltzeko lau zatitan banatuko dugu azpiatala. Lehen atalean bere hastapenetako auziak eta hor hartzen duen kokalekua aztertuko dugu. Bigarrean eta hirugarrengoa, hortik abiatuta eraiki dituen natura eta subjektu ereduak azalduko ditugu. Azkenik, askapenerako iradokitzen dituen bideak begiztatuko ditugu.

Horretarako, bere obrako lan esanguratsuenak hartu ditugu aintzat. Lehen zatirako, bereziki, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (1991) lana baliatuko dugu, hor biltzen baitira bere hasierako artikulua, bai eta *Cyborg manifestua* ere. Bigarren zatian, berriz, bere lan guztiak erabiliko ditugu, naturaren eta subjektuaren auzia denetan oso presente baitago. Azkenik, hondar zatirako *Staying with the Trouble* (2016) izan dugu erreferentzia nagusia, hor azaltzen baitu argien bere askapen proiektua.

6.1. NaturA auzitan: zientziatik pentsamendu kokatu eta tentakularrera

Harawayk Biologiaren Filosofia ikasi zuen eta 70 eta 80ko hamarkadetan ekin zion idazketa publikoari. Tarte horretan hainbat artikulua argitaratu zituen eta *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* liburua bildu zituen. Goiburuak dioen bezala, natura berrasmatu nahi zuen. Nola egin zuen? Hala egiteko, aurrez natura bera nola pentsatu den aztertu beharko da.

6.1.1. Abiapuntua eta posizioa: NaturA auzitan

Butlerrek EmakumeA (eta GizonA) nola, Harawayk NaturAren kontzeptua deseraikiz ekin zion bere ibilbideari. Harawayren irakurketaren arabera, Modernitatean natura mundu

objektibo eta mutu gisa ezaugarritu zen, zientzialariak kanpotik ezagutu eta ordezkatu behar zuen objektua bailitzan. Horren arabera, KulturA NaturAri gainjarri behar zitzaion. Horren aurka matxinatutako zenbait ekologistentzat, berriz, natura Ama Lur holistiko, onbera, eder eta harmoniatsua zen, kulturak kutsatu gabeko beste idilikoa bailitzan. Kasu honetan, NaturAk izan behar zuen KulturAren oinarria.

Haraway, baina, ez zetorren bat natura eta kulturaren irakurketa hanpurutsu horiekin. Behin eta berriz ohartarazten duenez, NaturA eta KulturA arteko dualismo modernoa lausotzen ari da, bai eta kontzeptu bakoitzaren ulerkera ere. Zentzu horretan, Natura(lismoa)ren edo Kultura(lismoa)ren artean aukeratu beharrean, mugak auzitan jarri eta leku-besteen bila aritu izan da: "I am neither a naturalist, nor a social constructionist. Neither-nor. This is not social constructionism, and it is not technoscientific or biological determinism. It is not nature. It is not culture. It is truly about a serious historical effort to get elsewhere" (2004: 330).

Horri lotuta, dualismoaz gain dualismo hori zutoitzen zuten kontzeptuak ere birpentsatzen saiatu da. Batetik, naturaren ulerkera modernoa iraultzen saiatu da. Zentzu horretan, natura eta berari lotutako kontzeptu pasiboak historizatu eta biziberritzea izan da bere proiektua: "historicizing the categories of sex, flesh, body, biology, race, and nature" (1991: 148). Bestetik, kulturari lotutako kontzeptu aktiboak birnaturalizatu eta birpentsatzen ere saiatu da.

Beraz, zer esan nahi du natura historizatzeak? Eta kultura naturalizatzeak? Nola berrasmatu du natura? Eta hori ezagutzen duen subjektua?

6.1.2. ZientziA, natura eraikitzeako praktika

Natura berrasmatzeko, ordura arte natura ulertu eta asmatzeko modua ikertu du Harawayk. Berak azaltzen duenez, gizarte antolaketa hegemonikoak ezinbestekoa du garaian garaiko ordena zentzu komunek bezala naturalizatzea eta horretarako ezinbesteko tresna izaten da natura(la)ren definizioa finkatzea. Beraz, ordura arte nola ulertzen eta asmatzen zen natura?

Harawayren iritzi, natura definitzerakoan zientziak paper oso esanguratsua jokatu izan du. Modernitatean adituen ezagutza eta jendailaren iritzi herrikoa bereizi ostean, zientzialariei egotzi zitzaien egia objektibo eta markarik gabea ikusarazteko ardura. Besteak beste, natura argitu behar zuten. Zentzu horretan, giza natura definitzeko lehia parte garrantzitsuetakoa dira: “science is part of the process of realizing and elaborating our own nature” (1991: 45).

Nola ulertu zientzia, ordea? Harawayren ustez zientzia ez da egia objektiboen multzo neutrala. Zientziaren historia hizkuntza eta esanahien eraikuntzaren historia da, “historia publikoen produkzio sozialerako” borrokaren parte eta kondentsazioa (*ibid.*: 153). Historia publiko horiek autore indibidualek sinatzen badituzte ere, era sozial eta kolektiboan ekoizten dira, auzi, metafora, kategoria eta arau jakinen baitan. Errelato aldaketak ere borroka politiko eta sozialen testuinguruan gauzatzen dira. Hortaz, sozialki produzitzen dituzten historia publikoak dira, eta ez dira gardenak eta inozoak.

Hori bistaratzeko, primateen inguruko ikerketen adibidea jartzen du Harawayk, giza “natura ez-markatua” definitzeko borrokan ikergai pribilegiatua izan baita. Bere ustez, hasteko, testuinguru jakin batean egiten dira, arazo, erronka eta helburu zehatzei erantzunez: primatologiako ikerketak, esaterako, klase borrokaren aurrean “harmonia”, “espiritu kooperatiboa” eta “interes komunak” sustatzeko asmoz sortu eta finantzatu ziren. Segitzeko, bertan erabilitako terminologia ere ez da inozoa, gizartearen ispilu baita. Horren lekuko, soziobiologiaren ikuspegi mekaniko eta merkantilista zuzenki lotuta dago orduko kapitalismoaren garapenarekin. Pentsa, Harawayk “erreproduzio kapitalistaren zientzia” bezala definitzen du (*ibid.*: 44).

Ondorioz, primateen inguruko ikerketek beraien ikergaia (kasu honetan, giza natura) biluztu eta bere soiltasunean deskubritu baino eraiki eta naturalizatu egiten dute, erlazio sozial, arau eta praktika patriarkalen baitan: “Scientific debate about monkeys, apes, and human beings, that is, about primates, is a social process of producing stories, important stories that constitute public meanings” (*ibid.*: 81). Hala, zientziaren eskutik eratzen eta naturalizatzen da natura bera.

Horrek ez du esan nahi, noski, zientzia eta natura politikara murriztu daitekeenik. Ez da ideologia nagusien isla mekanikoa. Aitzitik, ezta zientzia objektibo eta neutral baten

emaitza ere. Hori kontuan izanik, esanahien geruza ezberdinak aztertu behar dira, naturaren eta kulturaren arteko jarraitutasunean: “watch the weaving of multi-layered meanings in the social working out of what may count as explanation” (*ibid.*: 82).

Horrenbestez, zientzia natura definitu eta naturalizatzeko ezinbesteko tresna da. Hala izanik, ez da egiazko ezagutza objektiboa lortzeko tresna multzo neutral baten emaitza garden eta inozoa. Kontrara, zientzia testuinguru, arau eta mediazio zehatzen baitan garatzen den prozesu soziala da. Gure bizitzei eragiten dieten historia publikoak ekoizten ditu, eta horren eskutik definitu da natura, oro har, eta giza natura, konkretuki.

6.1.3. Zientzia patriarkala

Harawayk azpimarratzen duenez, zientzia generoak eta patriarkatuak blaituta dago. Garaiko botere harremanetan bete-betean murgilduta, gizon zuriaren neurri garatu dira ikergaiak, metodologiak, kontzeptuak eta emaitzak.

Alde batetik, gizon zuriei soilik egotzi zitzaizen zientzialari neutralaren estatusa. Izan ere, zeintzuk zuten ikusezin bilakatu eta neutral gisa agertzeko gaitasuna? Gizon zuriek. Emakume partikularrek, aldiz, ezinezkoa zuten: “The issue was whether women had the independent status to be modest witnesses, and they did not” (2004: 227). Gizona publikoa, objektiboa, garbia eta sinesgarria zen. Hots, zientzialaria. Emakumea, aldiz, pribatua, subjektiboa, iluna eta sinesgaitza zen. Hau da, ikerketa sinesgarria egiteko baztertu eta azpiratu beharreko mehatxu arriskutsua. Hala, emakumeak zientziatik kanporatu zituzten.

Behin hala eginda, gizon zuriek beraien neurri eta zerbitzura egin zituzten ikerketak. Adibidez, primateen ikerketan arrei eta emeei egotzitako jokabide eta ezaugarriak ezin dira ulertu garaiko marko heterozuzena aintzat hartu gabe. Irven De Vore eta enparaentzat nagusitasun maskulinoa zen “naturala”. Arra jotzen zuten taldearen ardatz, babesle eta antolatzailetzat. Era horretan, taldearen nondik norakoak aztertzerakoan hor jartzen zuten arreta. Horrez gain, metafora jakinak erabiltzen zituzten hori aztertzeko: kontrola, gerra, adulterioa, jabetza, botere borroka... Biologian ere beste horrenbeste jazo da. “Bizitzaren zientzia” deitu izan dena, aitaren hitz eta ikuspegitik

idatzia izan da. Horren lekuko, Aristoteles, Galileo, Bacon, Isaac Newton edota Darwinentzat emakumea haragia baino ez zen bertan.

Horrenbestez, zientzia testuinguru, arau eta mediazio zehatzen baitan garatzen den prozesu soziala izanik, praktika patriarkala izan da nagusiki. Batetik, gizon zuriei soilik egotzi zitzaien zientzialari neutral estatusa, emakume partikularrak bazter utziz. Bestetik, beraien neurrira egin dituzte ikerketak, horren arabera arretagune eta metaforekin.

6.1.4. Natura eta zientzia disputatzeko beharra

Bazterketa eta ekoizpen jakin horien aurrean zer egin daiteke? Harawayren ustez, feminismoak ordura arte entzungor egin zion naturari eta zientziari. Natura eta kulturaren arteko bereizketa ontzat jota, emakumea naturaren eta beharren erreinutik askatu eta askatasunaren eta kulturaren erreinura goratzea zen xedea. Hala egitean, baina, naturaren eta biologiaren esparrua ez da behar beste landu.

Harawayk azpimarratzen duenez, mito publiko horiek historikoki baldintzatuak direla biluzteak ez du esan nahi horiek ekoizteari (hots, zientziari) uko egin behar zaionik. Zientzia bezalaxe, feminismoa ere historia publiko horiek eraikitzeke borroka da. Zentzu horretan, “socialist-feminist life science” garatzea da erronka (1991: 45), historia publiko horiek eraikitzeke prozesu sozialak disputatuz eta ezagutza bideak berreskuratuz:

A socialist-feminist science will have to be developed in the process of constructing different lives in interaction with the world (...) we are still ignorant and must engage in the practice of science. It is a matter for struggle. (...) that basic knowledge would reflect and reproduce the new world, just as it has participated in maintaining an old one. (*ibid.*: 68)

Hala, feminismotik gizonak idatzitako naturaren liburua berridatzi eta berreraiki egin behar da, bestelako istorio eta bizitza formei bide emateko.

6.1.5. Objektibotasun feminista

Nola egin daiteke, ordea? Bizitzaren historia nola berridatzi daiteke bizitza forma anitzak azpiratu gabe? Horixe da erronka: “How can our «natural» bodies be reimagined -and relived- in ways that transform the relations of same and different, self and other, inner and outer, recognition and misrecognition into guiding maps for inappropriate/d others?” (1991: 3-4).

Bide horretan, Harawayk ez du iraganeko eskema atzekoz aurrera jarri nahi. Bere ustez, kontua ez da “egiazko” zientzia humanistaren posizio ustez gardena berreskuratzea, ezta “zientzia txar” eta partzial aurrean “egitate erreal eta objektiboak” deskubritzea ere. Posizioak baino jokalekua bera irauli behar da, neutraltasuna, objektibotasuna eta, finean, errealitatea zer den ezartzen duen asmo unibertsalizatzaile horretan bertan baitago arazoa.

Honakoa da Harawayren abiapuntua: ez dago zutarri absoluturik. Fundamentuak, izatekotan, kontingenteak dira: “There is no foundation; there are only elephants supporting elephants all the way down” (2003: 12). Hori kontuan izanik, bestelako zumeen gainean egin beharko da lan: prozesua, historikotasuna, espezifikotasuna, kontingentzia, finitutasuna, purutasun eza, konplexutasuna...

Kontingentzia eta historikotasunetik abiatuagatik ez da nahikoa horiek biluztea, ordea. Bere ustez, munduaren deskribapen hobek eman behar dira. Izan ere, kontua ez da zientzia benetan neutroa egitea, baina ezta axolagabekeriak boterearen aurreko identitate eta egoera idealizatuetara jotzea ere. Subordinatuen ikuspegia subordinatuak diren neurrian hobestea ere ez du ontzat jotzen, horiek ere ez baitira posizio inozoak. Historia publiko guztiak historiko eta partzialak badira ere, ez du balio edozein historiak, diferentziek axola dute:

to ignore, to fail to engage in the social process of making science, and to attend only to use and abuse of the results of scientific work is irresponsible. I believe it is even less responsible in present historical conditions to pursue anti-scientific tales about nature that idealize women, nurturing, or some other entity argued to be free of male war-tainted pollution. Scientific stories have too much power as public myth to effect meanings in our lives. Besides, scientific stories are interesting. (1991: 107)

Azpimarratu ohi duenez, garrantzitsua da ze istorioek kontatzen dituzten historiak. Hortaz, zientzia eraikuntza kontingente eta historikoa dela baieztatzeak ez du esan nahi boterearen eta ideologia nagusien isla mekanikoa denik, ezta edozein historiok berdin balio duenik ere. Tentsio horretan, batetik, kontingentzia historiko eta erradikala baieztatu behar da; bestetik, baina, mundu “errealaren” bertsio sinesgarriak eskaini behar dira, partzialki konpartituak eta askatzaileak izango direnak:

I think my problem and «our» problem is how to have simultaneously an account of radical historical contingency for all knowledge claims and knowing subjects, a critical practice for recognizing our own «semiotic technologies» for making meanings, and a non-sense commitment to faithful accounts of a «real» world, one that can be partially shared and friendly to earth-wide projects of finite freedom, adequate material abundance, modest meaning in suffering, and limited happiness. (*ibid.*: 187)

Beraz, ahalmen mugagabearen eta unibertsaltasun esentzialaren fantasian erori gabe, ezinbestekoa da gauzen bertsio sinesgarri, aplikagarri eta askatzaileak eskaintzea. Esan nahi baita, “objektibotasunaren bertsio feminista” eraikitzea (*ibid.*: 186).

6.1.6. Pentsamendu kokatu eta tentakularra

Nola egin? Behin eta berriz azpimarratzen duenez, horretarako bazter utzi beharko dira dualismo modernoak. Horren aurrean, bata eta bestearen artean aukeratu beharrean, dualismoak lausotu eta “pentsamendu tentakularra” (2016: 5) garatu beharra aldarrikatzen du, konexio multiple eta espezifikotatik.

Bide horretan, Bata – kultura – subjektua – gogoia – aktiboa / Bestea – natura – objektua – gorputza – pasiboa ekuazioa hankaz gora jartzen saiatu da. Irudikatu izan denaren aurka, Harawayren ustez ikerkuntza ez da subjektu aktibo batek objektu pasibo baten gainean egiten duen aldebakarreko prozesua. Erlazioan bertan eratzen eta moldatzen dira subjektua eta objektua. Zentzu horretan, ezagutza objektua bera bizia da:

The notion of a «material-semiotic actor» is intended to highlight the object of knowledge as an active part of the apparatus of bodily production, without ever implying

immediate presence of such objects or, what is the same thing, their final or unique determination. (1991: 208)

Beraz, objektua bera agente material-sermiotiko aktibo eta indeterminatua da.

Zentzu horretan, errealitatea ez da aldez aurretik definitu daitekeen oinarri esentzial eta unibekoa. Munduko kodeak ez daude geldi, “deskubrituak” izateko zain. Kate kausalez harago, sareen arteko mihizadura aldakorretan mamitzen dira. Ardatz aktiboak izanik, deskubritu baino “konbertsatu” egin behar da horiekin, bermerik gabe: “Accounts of a «real» world do not, then, depend on a logic of «discovery», but on a power-charged social relation of «conversation»” (*ibid.*: 198). Indeterminatua eta aktiboa denez, elkarrizketa eta elkarrekintzako sare konplexu eta aldakorren horren baitan determinatzen dira bere muga eta zentzuak. Ondorioz, subjektu – aktibo / objektu - pasibo dualismoa lausotuta, “X-n gainean” beharrean “X-kin” esperimentatzen da.

Objektua ulertzeko era ez ezik, subjektua ulertzeko modua ere eraldatu egin du Harawayk. Lehenik eta behin, subjektu hori mugatua da. Bere ustez, jada ezin da subjektu mugagabe batetik pentsatu. Zaurgarriak, finituak eta hilkorrak garenez, ez daukagu “azken” kontrolik, ezta ideia argi eta ondo finkaturik ere: “a world where «we» are permanently mortal, that is, not in «final» control. We have, finally, no clear and distinct ideas” (*ibid.*: 201). Hala, errealitate eta ideia argietan oinarritutako zientzia unibertsalaren aurrean, interpretazioa, itzulpena, hitz-totela, ulermen partziala eta kuriositatea oinarri duen zientzia kritikoa proposatzen du (*ibid.*: 196).

Bigarrenik, subjektu hori, finitua den neurrian, kokatua eta haragiztatua da. Ezinezkoa da errealitatea bere horretan “deskubritzen” duen Gizon Zuriaren desgorpuztu eta unibertsalaren begirada zerutar, zuzen, pasibo, garden, mugagabe eta lokabea. Subjektuak ezin duenez bere izaera mugatua gainditu, heredatutako garai, posizio eta kategoria jakinetatik abiatzen da, mediazio espezifiko eta aberatsen bidez. Zentzu horretan, goitik pasiboki jaso beharrean bilatu egin behar du, aktiboki, ikusp-egi partikular, haragiztatu eta ez inozoan oinarrituta. Ezin duenez denean eta inon ez egon, kokapena da ezagutzen hasteko baldintza: “The only way to find a larger vision is to be somewhere in particular” (*ibid.*: 196).

Hirugarrenik, kokatua den heinean subjektua erantzulea eta kritikoa izan behar da. Izan ere, posizio zein bitartekoak kontingenteak diren heinean, etengabe ikusgarria eta kritikoki interpelatua izan behar du. Bidenabar, etengabeko biluztasun eta kritika horrek erantzun eta kontuak eman beharra inplikatzeko du, eztabaida ezingo baita objektibotasun unibertsal eta osatu baten izenean behin betiko itxi: “I want to argue for a doctrine and practice of objectivity that privileges contestation, deconstruction, passionate construction, webbed connections, and hope for transformation of systems of knowledge and ways of seeing” (*ibid.*: 191-192). Objektibotasun hori behin-behinekoa eta erantzugarria denez, bilaketa eta eztabaida kritikoa sakondu egin behar da etengabe.

Bilaketa horretarako, baina, edozein partzialtasunek ez du balio. Beste ezagutza partzialekin pentsatzeak ez du esan nahi lerratze partzial orok balio berdina duenik edota ezagutza razionala horien arteko metaketa akritiko bat denik. Kritika eta erantzun arteko dialektikan lerratu egin behar da, mundu batzuen eta ez beste batzuen alde eginez: “The point is to make a difference in the world, to cast our lot for some ways of life and not others. To do that, one must be in the action, be finite and dirty, not transcendent and clean” (*ibid.*: 236).

Horrenbestez, subjektu – aktibo / objektu – pasibo dualismoa auzitan jarri da: batetik, objektua agente aktibo indeterminatua da; bestetik, subjektua mugatu, kokatu, haragiztatu, erantzule eta lerratua da. Hortik abiatuta, elkarrekin esperimentatuz, elkar lokaztu eta eraldatzea da erronka.

6.1.7. Ondorioak

Beraz, NaturArik gabe, nola ulertu eta asmatu da natura?

Azaldu dugunez, zientzia izan da natura definitu eta naturalizatzeko ezinbesteko tresnetako bat. Zientzia ez da egiazko ezagutza objektiboa lortzeko tresna multzo neutral baten emaitza garden eta inozoa, ordea. Zientzia testuinguru, arau eta mediazio zehatzen baitan garatzen den prozesu soziala da eta gure bizitzeko eragiten dieten historia publikoak ekoizten dituzte. Zentzu horretan, garaiko botere harremanetan bete-betean

murgilduta, gizon zuriaren neurrira garatu dira ikergaiak, metodologiak, kontzeptuak edota emaitzak.

Dena den, errelato horiek historikoki baldintzatuak direla biluzteak ez du esan nahi horiek ekoizteari uko egin behar zaionik. Zientzian murgilduz, feminismitik gizonek idatzitako naturaren liburua berridatzi eta berreraiki egin behar da, bestelako istorio eta biziak formei bide emateko. Zentzu horretan, kontingentzia azpimarratzerekin batera, bertsio sinesgarri eta hobeak eskaini behar dira.

Horretarako, Bata – kultura – subjektua – gogoa – aktiboa / Bestea – natura – objektua – gorputza – pasiboa dualismoa hankaz gora jarri beharko da. Batetik, objektua agente aktibo indeterminatua da; bestetik, subjektua mugatu, kokatu, haragiztatu, erantzule eta lerratua da. Hortik abiatuta, kritika eta erantzun arteko tenka etengabe elkar lokaztu eta eraldatzea da erronka.

Ondorioz, ez dago NaturArik, ezta hori goitik behera ikertu behar duen KulturA edo Subjekturik ere. Jarraian ikusiko dugunez, horrek nabarmen eragin zuen natura eta subjektua ulertzeko eran.

6.2. Natura: mugimenduan dagoen korapilo bizi, ireki eta ironikoa

Beraz, eskema horren arabera Harawayk nola birpentsatu du natura? Hasteko, NaturA esentzian oinarritutako planteamendu ezberdinak eraitsi egiten ditu. Modernitatearen aurka, natura ez da giza proiektu kulturaletarako baliabide eta lehengai pasibo hutsa. Zenbait ekofeminismoren kontra, baina, ez da Ama Lur singular, holistiko, onbera, eder, harmoniatsu eta esentziala ere, babestu eta salbatu beharreko beste idiliko eta orbangabea bailitzan:

So, nature is not a physical place to which one can go, nor a treasure to fence in or bank, nor as essence to be saved or violated. Nature is not hidden and so does not need to be unveiled. Nature is not a text to be read in the codes of mathematics and biomedicine. It is not the «other» who offers origin, replenishment, and service. Neither mother, nurse, nor slave, nature is not matrix, resource, or tool for the reproduction of man. (2004: 65)

Jainkosa gisa gurtzeko edo objektu bezala egurtzeko, planteamendu horiek Beste esentzial gisa kaiolaten dute. Horren aurrean, ezagutzarako objektuak bezalaxe, natura objektu pasibo determinatu gisa beharrean agente aktibo indeterminatu bezala ulertzen du Harawayk. Zehazki, “a knot in motion” bezala definitzen du (2003: 6).

Zer esan nahi du horrek? Biak uztartuz, zer da mugimenduan dagoen korapilo indeterminatua? Lehenik eta behin, mugimendua da. Ez da subjektu aktibo baten esku hartzea jasateko zain dagoen objektu pasiboa. Kontrara, bera ere agente aktibo eta bizia da eta mugimenduan dago, etengabeko eginean. Hala izanik, ezin da oinarri esentzial eta unibokoa izan. Etengabeko mugimendua, eginean bertan egiten da bera ere: “Nature is also a *trópos*, a trope. It is figure, construction, artifact, movement, displacement. Nature cannot pre-exist its construction” (2004: 65). Zentzu horretan, artefaktu gisa ulertzen du.

Bigarrenik, artefaktu hori naturaren eta kulturaren arteko korapiloa edo artikulatua da. Batetik, NaturA presozialik gabe, natura bera elkarrekintza sozialean egiten eta naturalizatzen da. Elkarrekintza sozial, kultural eta ekologikoan (des)egiten den mihizadura denez, sozialki eta kulturalki mediatuta eta korapilatuta dago: “Nature may be speechless, without language, in the human sense; but nature is highly articulate” (*ibid.*: 106). Jostintza horiek, “desnaturalizatu” baino, “a *particular production of nature*” egiten dute (*ibid.*: 66).

Bestetik, baina, korapilo hori ez da KulturAren produktu hutsa ere. Elkarrekintza sozial eta kulturean ehuntzen bada ere, ez da gizakion ordaina soilik, aktore anitzek osatzen eta biziberritzen baitute: “The actors are not all «us». If the world exists for us as «nature», this designates a kind of relationship, an achievement among many actors, not all of them human, not all of them organic, not all of them technological” (2004: 66). Prozesuan, aktore gizatiar eta ez-gizatiarren arteko erlazio askotarikoan josten da.

Beraz, natura ez da Beste transzendentala (NaturA), sozialki mediatuta baitago; alabaina, ez da Bataren produktua ere (KulturA), aktore ez-gizatiar anitzek ere josten baitute. Ondorioz, Bata edo Beste autoidentikoa beharrean prozesu eta aktore anitzen korapilatze komuna da:

Hyper-productionism refuses the witty agency of all the actors but One; that is a dangerous strategy –for everybody. But transcendental naturalism also refuses a world full of cacophonous agencies and settles for a mirror image sameness that only pretends to difference. The commonplace nature I seek, a public culture, has many houses with many inhabitants which/who can refigure the earth. (*ibid.*)

Ez NaturA eta ez KulturA, artikulatu edo mihiztadura ireki hori “naturakultura” da (*ibid.*: 2).

Hirugarrenik eta azkenik, indeterminatua da. Etxe eta biztanle ugariarekin, ez da bera izatera heltzen, beti tartean dago, interkonektatutako aktante anitzen aktibitate eta elkarrizketa etengabeak partzialki egituratuta. Hala izanik, mugimendua eta korapiloa ez dago alde zuzenetik determinatuta, elkarrekintzan bertan josten eta determinatzen baita. Zatiak konexio partzialak josten badituzte ere, ez dute osotasunarentzako lan egiten eta ez diote gizakien edo beste edozein izaki biologikoren intentzio, desira eta beharrei erantzuten. Zentzu horretan, jostuntza bizi hori koherenteki eta harmonian baino era kontraesankor, kontingente eta maiz aurreikusiezinean garatzen da: “complex nonlinear couplings between processes that compose and sustain entwined but nonadditive subsystems as a partially cohering systemic whole (...) that are themselves responsive to dynamic systemic processes” (2016: 43-44). Hortaz, agente indeterminatu gisa, natura Coyote baten modukoa da, agente aktibo bezain ironikoa: “the world as coding trickster with whom we must learn to converse” (1991: 201).

Horrenbestez, Harawayrentzat natura mugimenduan dagoen korapilo bizi, ireki eta ironikoa da. Batetik, mugimenduan dago eta bizia da, etengabeko eginean. Bestetik, korapiloa da, prozesu naturakultural eta aktore anitzen artikulazioa baita. Azkenik, indeterminatu eta irekia da, lekuan leku era kontraesankor, kontingente eta maiz aurreikusiezinean korapilatzen eta determinatzen baita.

6.3. Subjektuak: holobionte sinpoietikoak

Esan dugunez, subjektu eta objektu arteko harremanean, objektua ulertzeko era ez ezik subjektua ulertzeko era eraldatu egin du Harawayk. Subjektua jada ez da objektu

(natura) pasiboan aldebakarretik esku hartzen duen subjektu aktibo eta mugagabea: batetik, objektuak berak zeharkatu egiten du; bestetik, finitua, partziala zein kokatua da. Beraz, zume horietatik abiatuta nola birpentsatu dezakegu subjektua? Horixe da erronka: “refigure the kind of persons we might be. These persons can no longer be, if they ever were, master subjects, nor alienated subjects, but –just possibly– multiply heterogeneous, inhomogeneous, accountable, and connected human agents” (1991: 3).

Hasteko, bere buruen jaun eta jabea den subjektua oso eta koherentea auzitan jartzen du Harawayk. Bere ustez, barne “ni” koherente eta buru-jabea izan da subjektu modernoa pentsatzeko abiapuntua. Norbanakoa buruaski eta autoidentikoa zelakoan, Bata/nia eta Bestea bereizita, subjektu oso eta osatua zedarritzen zuten mugak argiak ziren: “The proper state for a Western person is to have ownership of the self, to have and hold a core identity as if it were a possession” (*ibid.*: 135). Biopolitika, hain zuzen, muga argi horien defentsa bezala pentsatu izan da: batetik, gorputz normal, sano eta harmoniatsua; bestetik, kutsatze edo esku hartze arrotza. Edukiak itzulikatuz bada ere, ekofeminismo jakinetatik ere eskema horixe birsortu da: batetik, gorputz natural eta harmoniatsua; bestetik, teknologiaren kutsatze antinaturala.

Harawayren ustez ez da halako oinarririk behar. Premisa ustez sendo horiek politika askatzailerako abiapuntua beharrean oztopoa dira: “A concept of a coherent inner self, achieved (cultural) or innate (biological), is a regulatory fiction that is unnecessary – indeed, inhibitory– for feminist projects of producing and affirming complex agency and responsibility” (*ibid.*). Horren aurrean, bata eta bestearen arteko mugak lanbrotu eta subjektu eredu heterogeneo, finitu, konektatu eta erantzulea proposatzen du. Zertan datza hori?

Lehenik eta behin, eraikia da. Subjektua ez da alde zurratik eginda dagoen ni koherente eta esentziala, defendatu edo berreskuratu egin behar dena. Harawayren ustez, egile izateko subjektuak berak ere egina izan behar du. Beauvoirren intuizioan sakonduz, gorputzak eta organismoak ez dira jaiotzen, baizik eta egin egiten dira: “Bodies, then, are not born; they are made (...) one is not born an organism. Organisms are made; they are constructs of a world-changing kind” (*ibid.*: 208). Beraz, subjektua bera ere ekoizitako artefaktua da.

Bigarrenik, sinpoietikoa da. Izan ere, eraikuntza hori ez da bakarrik eta bakarka egiten. Harawayren hitzetan, autopoiesian beharrez sinpoiesian egiten dira. Hau da, “sin-” horrek adierazten duen bezala, elkarrekin egiten dira, munduaren konfigurazio korapilatu eta dinamikoetan. Sinpoiesi horretan, elkarrekin egiten dutenez elkar, ez dago elkarrekintzaren aurretiko “izate” edo “unitate” osorik. Kontrara, elkarrekintza horietan bertan eratzen dute elkar eta norbera: “co-constitutive relationships in which none of the partners pre-exist the relating, and the relating is never done once and for all” (2003: 12). Zentzu horretan, ez da “izate” edo “unitate” osoen arteko interakzioa, baizik eta izate eta unitate osatugabeen intra-akzio eratzaila.

Hirugarrenik, iragazkorra da. Sinpoiesian, mugak ez daude argi. Bata bestearen aurrean baino, bata bestearen baitan daude, nahiz eta erabat baitaratu gabe. Zentzu horretan, ez Bata eta ez Bestea, elkar (des)montatzen duten mihizadura konplexu eta irekiak dira: “Any objects or persons can be reasonably thought of in terms of disassembly and reassembly” (1991: 212). Bitxo lurtarrak elkarren bizitzetan murgilduta eta korapilatuta daude eta elkar egin eta kutsatu egiten dute etengabe.

Laugarrenik, askotarikoa da. Subjektu horiek, elkar (des)montatzean (des)montatzen direnez, heterogeneoak dira bere baitatik bertatik hasita. Elkar korapilatze horretan nia “diferentziaz” eta “ez-ni”ez betetako munduan murgilduta dago, horko aukera eta arriskuekin: “People are always already in assemblage with worlds. Humans are already congeries of things that are not us. We are not selfidentical” (2004: 328). Jatorritik eskuhartuta, zeharkatuta eta gainezkatuta, izaki bakoitza osatze bidean dauden historia anitzen artikulazio konplexua da.

Zentzu horretan, gorputz-hierarkizatua beharrez sare-gorputza da. Bere irudiko gorputz ez da bat, argiki osatuta, bereizita eta hierarkizatuta. Kontrara, sarean txirikordatutako gorputza da, bere baitan bertan sekulako aniztasun eta dispersioa saretzen dituen:

The hierarchical body of old has given way to a network-body of amazing complexity and specificity. The immune system is everywhere and nowhere. Its specificities are indefinite if not infinite, and they arise randomly; yet these extraordinary variations are the critical means of maintaining bodily coherence. (*ibid.*: 104)

Beraz, sare zabalagoan korapilatutako sare prekarioa da gorputza. Zehazki, konexio partzialetan murgildutako korapiloak: “knots of diverse intra-active relatings in dynamic complex systems” (2016: 60). Harawayren hitzetan, holobionteak.

Bosgarrenik, subjektua mugatua da. Izan ere, eraikuntza hori, ezinbestean, inperfektua eta hauskorra izango da. “Giza salbuespenkeria”ren ideologiaren aurrean, indibidua ez da lurreko fruiturik garaiena, baizik eta istripu bat. Naturakulturetako akoplamenduak ez-linealak direnez, zatiek ez dute osotasunerako funtzionatzen eta barne harmonia, izatekotan, prekario eta kontingentea da:

The individual is a constrained accident, not the highest fruit of earth history's labours. In metazoan organisms, at least two units of selection, cellular and individual, pertain; and their «harmony» is highly contingent. The parts are not for the whole. (1991: 220)

Jatorritik gainezkatuta, gorputz-sare hori era mugatuan eta prekarioan korapilatzen da bere baitan ere, hamaika kontraesanekin.

Seigarrenik, konektatua eta kokatua da. Sare zabalagoan txirikordatuta dagoenez, besteen esku hartzeek konektatu egiten dute. Are, konexio horiek egiten dituen neurrian da: “We articulate; therefore, we are” (2004: 106). Alabaina, ez dute orokorki konektatzen. Interkonexio sozioekologikoak partzialak eta kokatuak direnez, konexio kokatuetan lotzen dute: “Nobody lives everywhere; everybody lives somewhere. Nothing is connected to everything; everything is connected to something” (2016: 31). Denak ez daude denera eta berdin konektatuta.

Zazpigarrenik eta azkenik, irekia da. Aldez aurretiko eta ondorengo batasunik gabe, ehundura ko-eratzaille horren prozesua zein amaiera irekia eta gatazkatsua da: “The tentacular ones make attachments and detachments; they ake cuts and knots; they make a difference; they weave paths and consequences but not determinisms; they are both open and knotted in some ways and not others” (*ibid.*). Beraz, ez dira ausazkoak, baina ezta behin betikoak ere. Tentsio horretan, konexio horiek bestela josi daitezke.

Horrenbestez, subjektua ez da osotasun organiko holistiko eta iragazgaitza. Batetik, ez da aldez aurretik ezarritako osotasuna, bidean bertan egin behar baita. Bestetik, ez da bere buruaren jaun eta jabe iragazgaitza, elkarren arteko jarraitutasun eta ko-

eraikuntzan egiten baita, sinpoiesian. Sare zabalagoan konkretuki konektatutako sarea izanik, subjektuak elkar partzialki (des)montatzen duten korapilo askotariko, mugatu eta irekiak dira.

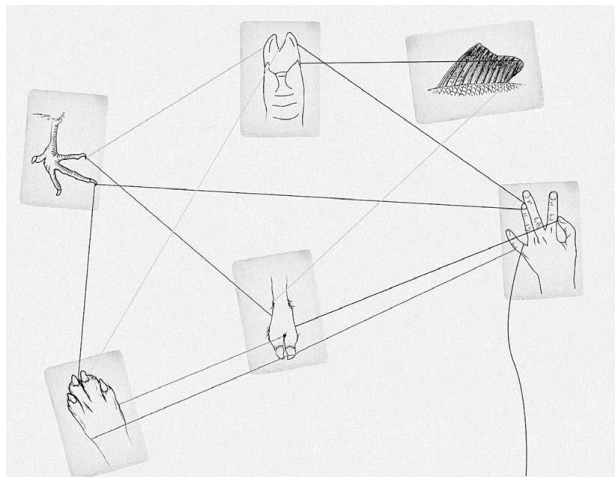
6.3.1. Beste ezegoki(garri)ak: cyborgak eta konpainiako espezieak

Azaldu dugunez, Harawayk hankaz gora jarri du niaren identitate eta batasun substantziala, bai eta hori sostengatzen duen Bata / Beste dualismoa ere. Hortik abiatuta, ez Bata, ez Beste diren “beste desegoki” edo “izaki frontierizo eta monstruosen” eraikuntza proposatu du, beste hainbat dualismo birpentsatzeko: naturala / artifiziala; gizakia / animalia; organismoa / makina...

Fokua ertz ezberdinetan jarriz, bi metafora baliatu ditu. 80ko hamarkadan teknologia eta makina ezberdinekiko jarraitutasunean jarri zuen arreta eta “cyborga”ren metafora proposatu zuen. Izan ere, cyborgak mugen muga horietan mamitzen dira. Makina eta organismoa, naturala eta artifiziala, errealtatea eta fikzioa... bata eta bestea diren neurrian, hertsiki ez dira ez bata, ez bestea: “A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction” (1991: 149). “Ez-den-Nia” da (*ibid.*: 159), subjektu pertsonal eta kolektiboa, etengabeko des-/ber-eraikuntzan: “The cyborg is a kind of disassembled and reassembled, postmodern collective and personal self. This is the self feminists must code” (*ibid.*: 163).

Milurteko berriaren atarian, “konpainiako espezieak” metafora erabiltzen hasi zen. *Cyborg manifestuan* jada gizaki eta animalien arteko mugak lausotzen ari zirela iragarri ondoren, azken urteetan ertz horri heldu dio. Bere hitzetan, inter- zein intra-akzioan elkarrengana korapilatutako bitxo lurtar eta mortalak gara. Jarraitutasun horren lekuko, animalia izatea bakterio eta birusekin bilakatzea da. Gizakion kasuan, esaterako, heste-floraren kutsatze eta kolonizazioari esker garatzen da heste-ehuna. Elkarrengana harilkatuta, amaiera irekiko soka jokoa deitzen dio elkarrekikotasunean eta elkarrekin bilakatze horri: “passing on and receiving, making and unmaking, picking up threads and dropping them. SF [science fiction, speculative feminism] is practice and process; it is

becoming-with each other in surprising relays” (2016: 3). Nasser Muftiren honako irudiaren bidez ilustratzen du (*ibid.*: 9):



Hortik abiatuta, beste hiru metafora iradokitzaile planteatu ditu. Batetik, zeruan beharrean lurrian eta lokatzetan da gizakia, konpostean, kokatuta eta korapilatuta. Bestetik, humanitatea eta humus/lurraren arteko lotura berreskuratuz, Homo bezala baino “humus” bezala birdefinitzen du gizakia: “human beings are not in a separate compost pile. We are humus, not Homo, not anthropos; we are compost, not posthuman” (*ibid.*: 55). Konpost komunean beste bitxoekin harilkatutako humusak izanik, humanitatearen parte bainoago, *humusitate*etako kidea da.

6.4. Askapena

Humusitateetako konpost komunean konpostatuta, nola pentsatu daiteke askapena? Harawayren obran ere askapenaren auzia zehar-lerroa izan da. Guk zenbait gako azpimarratuko ditugu jarraian.

6.4.1. Diferentziak eta artikulazioak, konexio partzialetan

Nondik abiatu daiteke askapena? Harawayren irudiko, feminismo humanista eta organizistak Modernitateko metafisika, unibertsalismo eta dualismoen alabak dira. Sexua, esperientzia bateratua edota zapalkuntza komuna izan oinarri, emakumeen subjektu oso, koherente eta bateraturako oinarriak jartzea zen xedea. Batasun oso, auto-identiko eta esentziala berreskuratzea, alegia.

Harawayren ustez, osotasun hori ezinezkoa da. Historiaren egilea den Gizona auzitan jarrita, Mendebaldeko identitateak ezegonkortu egin dira eta horren ordez polifonia desordenatu bat azaleratu da. “Diferentzien itsasoan” (1991: 156), identitateek, esentzialak beharreen, kontraesankor, partzial eta estrategikoak dirudite. Ondorioz, jokaleku berri horretan aritzen ikasi beharko da:

We do not need a totality in order to work well. The feminist dream of a common language, like all dreams for a perfectly true language, of perfectly faithful naming of experience, is a totalizing and imperialist one. (...) Perhaps, ironically, we can learn from our fusions with animals and machines how not to be Man, the embodiment of Western logos. (*ibid.*: 173)

Identitatea eraikuntza sozial, prekario eta konstantea da eta uko egin behar zaio auto-identiko eta oso bilakatzeari.

Feminismoko subjektuaren kasuan ere halaxe da. Bere ustez, EmakumeA ere subjektu oso, bateratu eta koherente gisa krisian dago. EmakumeA beharreen posizio anitzeko subjektu multiple, heterogeneo eta anbiguoak dira abiapuntua, sare interseksional konplexu eta desorekatuetan “partzialki aliatuak eta kontrajarriak” (*ibid.*: 118). Diferentziek EmakumeA kategoria bera zeharkatuta, ezin dira berriz bateratu eta erauzi. Teresa de Lauretisen hitzak jasotzen ditu hori adierazteko: “these differences, then, cannot be again collapsed into a fixed identity, a sameness of all women as Woman, or a representation of Feminism as a coherent and available image” ([Lauretis] *ibid.*: 249).

Hortik abiatuta, zer egin? Diferentzietatik pentsatu eta ekin behar da derrigor. Hala ere, tentuz, osotasun totalizatzailea berreskuratzea nahi izatea bezain arriskutsua baita diferentzia mugagabeetan galtzea: “we risk lapsing into boundless difference and giving

up on the confusing task of making partial, real connection” (*ibid.*: 160-161). Diferentziek ezin dute zertan diferentziatzeko bakarrik balio, heterogeneotasun hori artikulatu egin behar da konexio partzial eta espezifikoetan. Alternatiba, hain zuzen, heterogeneotasunaren eta artikulazio kokatuen arteko tentsioan garatu beharko da.

Hortaz, heterogeneotasun erradikala abiapuntu, kontua ez da osotasunera itzultzea, ezta diferentzien itsasoan galtzea ere, baizik eta auzia geometria berrien arabera pentsatzea. Tenka horretan, Harawayk honakoa proposatzen du: koalizio, konexio eta afinitateak josi behar dira, bestetasun, diferentzia eta berezitasunetik. Artikulazio ireki eta gatazkatsu horiek eraikitzeke, batetik, elkar gurutzatu eta konektatu beharko da; bestetik, diferentziak eta gatazkak ezingo dira ito. Horretarako, koalizioak josi beharko dira, baina identitate komunean beharrean behin-behineko afinitate partzialetan oinarrituta: “coalition –affinity, not identity” (*ibid.*: 155). Koalizio horien bidez “leku-besteak” eraikitzean datza, hain zuzen, cyborg feminismoa.

Horrek ze aukera irekitzen ditu askapenerako? Nola birpentsatu beharko genuke askapena horren argitan? “What kind of politics could embrace partial, contradictory, permanently unclosed constructions of personal and collective selves and still be faithful, effective and, ironically, socialist-feminist?” (*ibid.*: 157). Hortik abiatuta berak iradokitzen dituen erantzunak azalduko ditugu jarraian.

6.4.2. Ahaidetasunak eta erantzun-kizuna zabaldu

Artikulazio partzial eta kontraesanak ipar, horma eta dualismoak eraitsi, konexio, hibridazio eta fusio ilegítimo, monstruoso eta boteretsuak egin eta aukera berri eta arriskutsuak ireki nahi ditu Harawayk:

there are also great riches for feminists in explicitly embracing the possibilities inherent in the breakdown of clean distinctions between organism and machine and similar distinctions structuring the Western self. It is the simultaneity of breakdowns that cracks the matrices of domination and opens geometric possibilities. (1991: 174)

“Cyborgak lurraren biziraupenerako” lelopean, hasieran cyborgetik pentsatzen saiatu zen askapena. Makinekin fusio monstruosoak eginez, dualismo nagusietako bat pitzatzea

zen asmoa: “my cyborg myth is about transgressed boundaries, potent fusions, and dangerous possibilities which progressive people might explore as one part of needed political work” (*ibid.*: 154).

“Egin ahaideak, ez umeak” lelopean, hondar liburuetan konexioak biderkatu eta ahaidetasunak gainontzeko konpainiako espeziatara zabaltzeko apustua egin du. Gizakia konpost komunean beste espeziatara korapilatutako bitxo lurterra izanik, egungo ahaidetasun formak zabaldu egin behar dira, beste gizakietara ez ezik gizakiez harago: “ampliar las estructuras de parentesco y negarse a pensar que esto es algo exclusivamente humano” (Haraway eta Segarra 2020: 47).

Nora zabaldu behar dira egitura horiek? Humusitateetan nortzuk dira ahaide potentzial horiek? Berak honakoak aipatzen ditu:

Nuestros parientes son tanto humanos como no humanos, orgánicos como no orgánicos. Mi cyborg representaba la explosión simultánea de relaciones más allá del binarismo, y eso incluía las máquinas, las máquinas cibernéticas. Pero también las entidades vivas y las que no lo son, las orgánicas y las inorgánicas, los animales y los humanos, las plantas, y los animales y los hongos. (*ibid.*: 48)

Horiek denak dira ezinbestekoak konpostean. Hala izanik, “bestetasun esanguratsu” gisa aitortzen ditu Harawayk (2003). Hau da, ahaide gisa.

Alabaina, zer esan nahi du bestetasun esanguratsuak izateak? Ze ahaidetasun edo afinitate egitura eraiki behar dira horiekin? Nola aitortu ahaide gisa bestetasuna eraitsi gabe?

Tenka horretan, batetik, ahaideak esanguratsuak dira, horiekiko inter- eta intra-akzio horri eskerrak baikara nor. Zentzu horretan, objektu pasibo baliogabe eta hilgarri gisa gutxietsi beharrean “arretaz begiratzea merezi duen beste” bezala aitortu beharko dira. Besteari arretaz begiratzean, baina, elkar ulertzeak bezain ohikoak izaten dira ulertu ezinak. Zentzu horretan, bestetik, bestetasuna dira: “specific difference is at least as crucial as continuities and similarities across kinds” (2008: 67). Diferentzia eta ez ulertze horiek ezin dira erauzi. Bestetasun esanguratsu bezala aitortu eta errespetatzeko, bestetasun hori ere onartu egin behar da.

Bestetasun esanguratsu gisa, afinitate esanguratsua josiko dute, baina partziala, bestetasuna azpiratu gabe. Zentzu horretan, konexioak josiagatik ez dute sekula identitate bateratua osatuko. Auzia irekita egon beharko da beti: “Just *who* is at home must permanently be in question. The recognition that one cannot *know* the other or the self, but must ask in respect for all of time who and what are emerging in relationship, is the key” (2003: 50). Hasierako eta amaierako unitaterik gabe, bidean bertan erantzungo dira galdera horiek, behin-behinean.

Nola erantzun, ordea? Hori ere loturen eta irekitasunaren arteko tenkan pentsatzen saiatu da. Batetik, afinitate horiek lotu egiten gaituzte. Berak azaltzen duenez, bitxo lurtarrak elkarren bizitzetan murgilduta eta korapilatuta daude eta elkar kutsatzen eta egiten dute etengabe. Elkar egin eta kutsatzean, berriz, elkar interpelatzen dute etikoki: “Sheer contagion. Companion species infect each other all the time. Bodily ethical and political obligations are infectious, or they should be” (2016: 115). Zentzu horretan, jada ez dago axolagabekeria eta inozentziarako tarterik. Esanguratsu gisa aitortzean, begiratu ez ezik, arretaz erantzun eta kontu eman beharko zaio. Bere hitzetan, erantzukizunak erantzun-kizuna (“response-ability”) inplikatzan du: erantzuteko eginkizuna eta gaitasuna.

Bestetik, afinitate horiek ez direnez identitateak, hortik ere ez da behin betiko erantzunik ondorioztatzen. Ahaide gisa aitortzeak ez du esan nahi beste espezieak gizatasunaren altzora barne bildu behar direnik (animalien eskubideen bidez, kasu), ezta inperatibo zehatzik ere (“Ez hil!”, adibidez). Bermerik gabe, bestearen galdera irekita egongo den heinean, erantzuna ere halaxe egongo da: “how to become less deadly, more response-able, more attuned, more capable of surprise, (...) without guarantees or the expectation of harmony with those who are not oneself –and not safely other, either” (*ibid.*: 98). Hala, erantzun-kizunak, erantzun edo printzipio abstraktu eta unibertsalak baino, arazo praktiko komun bat urgaineratzen du: konpainiako espezien arteko konexio ustekabeko, partzial eta konkretuetan erantzun eta kontuak emateko beharra.

6.4.3. Mundu berriak artikulatu eta kon-figuratu, arazoarekin jarraitzeko

Horratx, beraz, arazo eta erronka zehatza: espezie arteko diferentzia, konexio eta gatazka zehatz horiek kontuan izanik, erantzun-kidetasunean nola bilakatu elkarri erantzuteko gai(agoak)? Seigarren Desagertze Handian nola eraiki bestelako loturak?

Sekulako krisi sozioekologiko sakonean murgilduta egonagatik, Harawayren ustez suntsiketa totalean oinarritutako errelato apokaliptikoak ez dira baliozkoak. Bere handinkeriaren ondorioz paralizagarriak dira, zinismo garratz baterako hazia. Bide batez, hizki larriz iragarritako salbazioak ere sinesgaitzak egiten zaizkio. Batzuk zein besteek mundua itxi eta amaitu egiten dute: “It's not a «happy ending» we need, but a non-ending. That's why none of the narratives of masculinist, patriarchal apocalypses will do. The System is not closed; the sacred image of the same is not coming. The world is not full” (2004: 110).

Munduaren amaiera ezberdinen aurrean, amaierarik gabeko mundu ireki eta eztabaidagarria eraikitzeko beharra azpimarratzen du Harawayk. Batetik, mundu zaharra eraisteko, mundu berri bat ber-irudikatu eta ber-eraiki behar da. Ez da nahikoa kapitalismoa salatu eta biluztea. Bestetik, baina, mundu hori amaierarik gabekoa izan beharko da, irekia eta eztabaidagarria. Zehazki, “Nahaspila Espezieanitz Bizigarria” (2016: 32).

Bide horretan, Harawayk tentsioa atzematen du. Natura (edo nahaspila) horri ezin diogu uko egin, ez baikaude hortik landa; alabaina ezin dugu gureganatu ere egin, ez baikara horko aktore bakarrak. Tenka horretan, kontua ez da natura mendean hartzea, baina ezta boterearen aurreko natura oso eta harmoniatsura itzuli eta hori kanpotik babestea ere. Erabat bereizi eta bereganatu ezinda, zeharkatzen gaituen artikulazio osatugabe horren baitan eta bidez konexioak bestela ehuntzea da erronka: “Where we need to move is not «back» to nature, but *elsewhere*, through and within an artifactual social nature” (2004: 90).

Hala, naturaren artikulazioaren baitan eta bidez, *intro* sakatzea proposatzen du Harawayk. Humusitateetako mihiztadura konplexu, jarraikor eta dinamikoetan txirikordatuta egonik, hor bete-betean murgildu eta birdiseinatzea, alegia: “to «press

enter» is not a fatal error, but an inescapable possibility for changing maps of the world, for building new collectives out of what is not quite a plethora of human and unhuman actors” (*ibid.*: 327). *Intro* sakatuta, erronka ez da amarauna transzenditzea, baizik eta horren re-generazioa, aurreikusi gabeko beste-lekuei bide emateko.

Nola egin daiteke hori? Harawayren ustez, horretarako Sekulako Kontatu Den Historiarik Handienetik beharrea, ez hanka (genesi) eta ez buru (amaiera) duten istorio komun eta xumeetatik abiatu behar da, horko jarraitutasun, aukera eta mehatxuekin. Bere kasuan, konpainiako espezieek Chtulucenoek garatzen dituzten istorioetatik: “history of companion species, a very mundane and ongoing sort of talc, one full of misunderstandings, achievements, crimes, and renewable hopes” (2003: 5).

Jarraitutasun eta kontraesan xehe horietatik abiatuta, planeta zaurituaren puskailetan bizitzak bizigarri egiteko “praktika mundu-egileak” garatu behar dira (2016: 86). Zehazki, extintzioa ehundura komun desjostea izanik, mihizadura horien berjostekintza jarraikorra garatu beharko da: “reworld, reimagine, relive, and reconnect with each other, in multispecies well-being” (*ibid.*: 50-51). Era horretan, puskaz puska mundu berria berrosatu eta kon-figuratzea da erronka: “A common livable world must be composed, bit by bit, or not at all” (*ibid.*: 40).

Praxi horretan ez dago azken telos, helmuga eta bermerik. Munduen konfigurazio kontingentea izanik, munduaren re-generazio eta berrartikulazioa eztabaidagarria, hutseginkorra eta amaitugabea da beti: “it is always a non-innocent, contestable practice; the partners are never set once and for all. There is no ventriloquism here. Articulation is work, and it may fail” (2004: 91). Etengabeko berregintzan, beti irekita mantendu behar da, berridatzi eta berrartikulateko aukerekin. Zentzu horretan, liburuko goiburuak dioen bezala, arazoa gainditzea baino, arazoarekin jarraitzea da erronka.

Horrenbestez, nahaspila espezieanitz bizigarri eta amaigabearen kon-figurazio jarraitua proposatzen du Harawayk. Ez hanka (genesi) eta ez buru (amaiera) duten istorio komun eta xumeetatik abiatuta, *intro* sakatu eta puskaz puska ehundura komunak birjosteko apustua egiten du. Joste hori, baina, ezingo da sekulako biribildu. Arazoak beti darrai... eta jarrai beza, munduaren amaierarik eza adierazi nahiko baitu.

6.5. Ondorioak

Esan dugunez, **ez dago NaturArik, ezta hori goitik behera ikertu behar duen KulturA edo Subjekturik ere.** Hortik abiatuta, nola pentsatu ditu natura, subjektua eta askapena?

NaturArik gabe, **natura mugimenduan dagoen korapilo bizi, ireki eta ironikoa** da. Batetik, mugimenduan dago eta bizia da, etengabeko eginean. Bestetik, korapiloa da, prozesu naturakultural eta aktore anitzen korapilatzea baita. Azkenik, indeterminatu eta irekia da, lekuan leku era kontraesankor, kontingente eta maiz aurreikusenezinean korapilatzen eta determinatzen baita.

KulturArik gabe, berriz, subjektua ez da osotasun organiko holistiko eta iragazgaitza. Batetik, ez da alde zuzenetik ezarritako osotasuna, bidean bertan egin behar baita. Bestetik, ez da bere buruaren jaun eta jabe iragazgaitza, elkarren arteko jarraitutasun eta ko-erakuntzan egiten baita, sinpoiesian. Sare zabalagoan konkretuki konektatutako sarea izanik, **subjektuak elkar partzialki (des)montatzen duten korapilo askotariko, mugatu eta irekiak** dira.

Bistan denez, subjektu bateratu eta koherentea eta horri lotutako dualismoak lausotuta, heterogeneotasun erradikala da abiapuntua. Hortik abiatuta, nola askatu? Kontua ez da osotasunera itzultzea, ezta diferentzien itsasoan galtzea ere, baizik eta auzia geometria berrien arabera pentsatzea. Bere kasuan **koalizio, konexio eta afinitate espezifikoak** artikulatzearen alde egiten du, **bestetasun, diferentzia eta berezitasunetik abiatuta.**

Horretarako, **konexioak biderkatu eta ahaidetasunak gizakiez harago zabaltzeko** proposamena egin du. Humusitateko ahaide gisa, **bestetasun esanguratsu** gisa aitortzen ditu. Batetik, esanguratsuak dira, arretaz, begiratu, kontu eman eta erantzutea zor diegu. Bestetik, baina, bestetasuna dira, jarraitutasunak bezainbesteko diferentziekin. Ondorioz, ez dago alde zuzenetik ebazterik zein izango den erantzun egokia.

Alabaina, unean une erantzun egin behar da. Zentzu horretan, nahaspila espezieanitz horretatik abiatuta **mundu bizigarri eta amaigabea kon-figuratzeko apustua** egin du. Ez

hanka (genesi) eta ez buru (amaiera) duten istorio komun eta xumeetan murgilduta, *intro* sakatu eta puskaz puska ehundura komunak birjostea da erronka, **arazoarekin jarraitzeko.**

7. GOIKOETXEA: UGAZTUNETIK SUBJEKTU BURUJABERA, DOMESTIKAZIOA ETA GAITZEA

Aurretik landu ditugun autoreekin elkarrizketan, azpimarratzekoa da Goikoetxeak (Donostia, 1981) egindako ekarpena ere. Euskal Herrian subjektua, komunitatea eta burujabetza lantzerakoan erreferentzia nagusietakoa izan da.

Atal honetan subjektuen eta zehazki gizon/emakumeen produkzioa zein dominazioa nola ulertzen dituen azalduko dugu. Behin hala eginda, bere burujabetza proiektua aztertuko dugu.

Horretarako, bere obra osoa hartu dugu erreferentzia gisa: artikuluak, elkarrizketak... eta noski, bere bi liburu nagusiak: *Demokraziaren pribatizazioa* (2017a) eta *EAEko demokrazia patriarkala*⁵⁴ (Goikoetxea et. al. 2020).

7.1. Subjektu ez da jaiotzen, egin egiten da

Goikoetxearen ustez, kontratu sozialaren mito fundatzailea kamutsa da. 18 urteko norbanako (gizon) gorpuzgabe, neutral eta buruaskitik abiatzen da, auzi politikoa ordutik aurrera hasiko bailitzan. 18 urtera arte eta ondoren nork eta nola egiten ditu norbanako, ordea? Nola bilakatzen dira libreki erabakitzeke eta adosteko gai? Beraien neutraltasunean zergatik dira guztiak gizonak? Egite horrek ze zerikusitu du bidean eta gerora garatzen diren botere erlazioekin?

Goikoetxearen ustez, kontratu sozialaren teoriariek hori azaltzeke uzten dute: “Haien ikuspegitik, zikoinak Parisetik ekarri duen subjektu autonomo eta razionala da indibidua” (2017a: 275). Hala, beraien azalpenean ez dituzte aintzat hartzen subjektuak sortu eta “libreki erabaki” ahal izateko behar dituzten egitura, prozesu, lan zein subjektuak. Hutsune hori, baina, ez da ausazkoa, ezta osagarria ere. Goikoetxearen ustez, horrek eredu horren izaera patriarkal eta antikomunitarioa bistaratzen du:

⁵⁴ *Euskal demokrazia patriarkala* lana argitaratu zuten gerora, Euskal Herri osoko datuekin osatuta. Hala ere, guk honakoa hobetsi dugu, beraien hipotesiak era zabalagoan jasota baitaude bertan.

Haien istorioa da gizakia hemezortzi urterekin agertzen dela munduan, eta beste gizaki batzuekin elkartzea eta komunitate politikoak sortzea erabakitzen duela, razionalki. Hori da gehiengo baten mito fundatzailea, eta mito hori antikomunitarioa eta patriarkala da oso. Nork aukeratzen du bere komunitate politikoa? Pribilegiatu batzuek. Baina, gainera, gizakiak ez dira munduan bat-batean agertzen, gizakiak egin egin behar dira, sortu egin behar dira, eta hori, tradizionalki, emakumezkoek egin izan dute, eta komunitatean. (2020b)

Ondorioz, hemezortzi urterekin bat-batean agertu eta kontratuak sinatzen dituen hiritarra “subjektu txanpiñoi, atomiko eta patriarkal[a]” da (2017a: 17).

Oinarrizko eta egiturazko hutsune horren aurrean, berak bestelako abiapuntua proposatzen du: ez gara subjektu jaiotzen, ugaztun baizik. Subjektu egin egiten gara, *a posteriori*:

Beauvoirren ideari heldu diogu hemen, gerora Wittigek eta Butlerrek garatu zuten ideia horri, hau da, «emakume ez dela jaiotzen, emakume egin egiten da»; beraz, «gizon, espainol edo enpresari ez da jaiotzen, gizon, espainol edo enpresari egin egiten da», eta egin egiten dira langileak, zuriak, beltzak, soldaduak, italiarrak edo bankari eraginkorrak. Inor ez da «mutiko zuri aberats» jaiotzen, ugaztun baizik, eta bi horien arteko espazioari politika esaten zaio. (*ibid.*: 275)

Subjektua abiapuntua baino hamaika lan eta prozesuren ekoizpen osatugabea da. Zentzu horretan, 18 urtera arte eta ondoren subjektu hori ekoizten duten egitura, prozesu, lan zein subjektuak azalarazten saiatu da Goikoetxea.

Hortik abiatuta, lau kontu azpimarratzen ditu. Lehenik eta behin, subjektuak egin egiten badira, lan horiek subjektua produzitu egiten dute, ez “erre”produzitu. Goikoetxearen iritziz, susmagarria da feminizatuta dauden lanei “erre-” edo “bir-” aurrizkia gehitzea. Hori azaltzeko, autoaren ekoizpenarekin konparatzen du. Autoa “erre”produzitu beharrean produzitu egiten bada, zergatik gizakia “erre”produzitu egiten da? Emakumeek eginen dutelako nagusiki. Horren aurrean, subjektuak ere egin eta ekoitzi egiten direla aldarrikatzen du:

igual que necesitas manufacturar un coche a partir de un conjunto de materias primas, e igual que a eso se le llama *producir un coche* (incluso aunque al final no entre en el

mercado), necesitas manufacturar sujetos. El sujeto no nace, el animal que sale al mundo cuando damos a luz no es un coche, pero tampoco es fuerza de trabajo ni capacidad de trabajo, es una materia prima que requiere de un proceso de manufactura para llegar a ser un sujeto histórico concreto. (2021: 125)

Zentzu horretan, zaintza ez da jada emanda dagoen subjektu bat birsortzeko lan osagarria, baizik eta subjektuak ekoizteko lan produktiboa⁵⁵. Metaforarekin jarraituz, subjektuak ekoizteko makina eratzaila da.

Bigarrenik, zaintza eta ekoizpena nolakoa, halakoa izango da subjektua, bai eta bere gaitasuna ere. Zentzu horretan, “libreki” ezer arrazoitu, deliberatu, eztabaidatu eta aukeratzeko gai izan aurretik, sozial, ekonomiko, kultural eta politikoki erabat baldintzatuta dago askoz lehenagotik jasotako zaintza, afektu, elikagai, baliabide edota hezkuntzaren arabera (2017a: 74). Horien baitan, bidez eta kontra baieztatuko da gero subjektu gisa, betiere era diferentzial eta mugatuan.

Hirugarrenik, egite eta zaintza hori ez da soilik era amultsu eta goxoan egiten. Ugaztuna subjektu historiko zehatz bilakatzeko prozesuan, zaintzeak, besteak beste, erne aztertu, zelatatu, bezatu eta kontrolatzea ere esan nahi du, botere erlazioen baitan. Berak zehazten duenez, mekanismo diziplinatzaile eta biopolitikoaren bidez (osasun sistema, pentsioak, hezkuntza, familia egitura, arauak..) egiten den domestikazio eta menderakuntza prozesuen baitan egiten da subjektu gisa aitortu, boteretu eta baieztatze gai: “norbanakoak sortu behar dira, hau da beren gorputzak gobernatze gai (gaiago) diren gizakiak, eta horretarako mekanismo diziplinarioak behar dira, horiek sortzen baitituzte norbanako boteretu auto-diziplinatuak” (*ibid.*: 90). Beraz, zaintzeak zaintzea ere inplikatzeko du, hitzaren adiera bikoitzean.

Azkenik, ez dira abstraktuki egiten. Zehazki, emakume, gizon, espainol, langile, zuriak, beltzak edo enpresariak egiten dira, generizazio, arrazializazio, nazionalizazio edo merkantilizazio prozesu egituratuaren arabera. Hala izanik, ugaztunetik subjekturako

⁵⁵ Horretarako, Mies jotzen du erreferentziatut. Miesen iritziz ere lan horiek produktiboak dira: “I will call the labour that goes into the production of life *productive labour* in the broad sense of producing use values for the satisfaction of human needs” (Mies 1998: 47).

tartea politikak eta botereak blaituta dagoenez, denak ez dira gaitasun eta botere berdinarekin egiten.

Horrenbestez, subjektua jaio baino egin eta produzitu egiten da. Egite eta otzantze horri esker baieztatzen da subjektu gisa, egitearen araberrako gaitasun eta boterearekin.

7.2. Emakume eta gizonen produkzio materiala

Subjektua zehazki egiten bada, zer esan nahi du gizon edo emakumea egiteak? Zergatik eta zertarako egiten dira? Goikoetxearen ustez, egin egiten direla onartzeaz harago, auzi horiei heldu behar zaie: “El caso es que ninguna de las teorías actuales, ninguna, explica *cómo ni para qué* se producen materialmente las mujeres y los hombres” (Goikoetxea eta Noguerras 2021: 44).

Galdera horri ikuspegi materialista batetik heltzen dio Goikoetxeak. Zentzu horretan, gizon eta emakumeen produkzioaren izaera materiala azpimarratzen du. Lehenik eta behin, materialki produzitzen dira. Lehen esan dugunez, subjektuak egin egiten badira, lan horiek subjektua egin eta produzitu egiten dute, ez jada bazegoen zerbait “erre” produzitu. Zentzu horretan, emakumeak eta gizonak ere produzitu egiten dira, ez “erre” produzitu.

Bigarrenik, produkzio hori gorputzetan materializatzen da. Goikoetxearen ustez, emakume edo gizon izatea ez da kontzientziak engainatuz nagusitu den alienazio forma hutsa. Bide batez, ez da lege sorta batera edo indarkeria ekintza jakinetara ere mugatzen. Horrez gain, funtsezkoa da pertzepzio, apreziazio eta akziorako eskema patriarkalak baitaratu eta gorputzea ere, gure egunerokoaren parte bilakatuz:

Biolentzia sinbolikoaren gunea materiala da, gorputzuta baizik ezin da existitu eta bere existentzia erregimena materialitate esanahiduna da, habitusen bidez garatzen da eta habitus horiek sortu dituzten menderakuntza erlazioak birsortzen ditu, ez ideietan, gorputzean baizik, bizitzeko eran, mundua ikusteko, ulertzeko eta sentitzeko eran, mugitzeko eran, jantzeko, erantzuteko, erabakitzeo, borrokatzeo eta hitz egiteko eran. (Goikoetxea *et. al.* 2019: 20)

Zentzu horretan, gizon edo emakume izatea ikusteko, ulertzeko, sentitzeko eta bizitzeko modu gorpuztua da. Egunerokoan materializatuta, modu horiek zenbat eta ikusezinoak izan, kategoria, balio eta norma horiek orduan eta “norma-lagoak” eta eraginkorragoak izango dira.

Hirugarrenik, muineraino materializatu eta gorpuztutako kategoria horiek ondorio material oso esanguratsuak dituzte. Izan ere, emakume edo gizon izatea gorpuzte esanahitsua denez, emakumea edo gizon izatea ez da “ideia” edo “identitate” subjektibo multzoa, baizik eta esanahi zein balio sozial zehatza duen gorputz materiala izatea. Zehazki, gizon izatea prestigioa eta autoritatea haragiztatzea da; emakume izatea, aldiz, biolentzia sinboliko eta materialaren bidez desprestigiatu eta desautorizatutako gorputza izatea. Hala, lan berdina eginagatik maila, balio eta kapital ezberdina egozten zaie batzuek eta besteek egindakoari:

Maskulinitatea «noblezia» bat da (zentzu bikoitzean) eta feminitatea apalkeria eta zitaltasuna, horregatik dira gizonak zuzendariak, enplegatzaileak eta botere politiko, sozial eta ekonomikoaren jabeak eta emakumeak laguntzaileak, zerbitzari pribatuak, zaintzaileak, garbitzaile pribatuak (ez langileak, gizon garbitzaile publikoak bezala), etxeke andreak (ez sukaldariak, eta sukaldariak direnean, ez chefak), finean, neskameak. (*ibid.*: 71)

Beraz, kategorizazioa eta horrek dakarren biolentzia edo kapital sinbolikoa ezin dira bereizi. Emakume izatea (kategorizazioa) neskame izatea da (biolentzia sinbolikoa); gizona izatea, aldiz, zalduna eta zuzendaria izatea (kapital sinbolikoa).

Hortik abiatuta, emakume eta gizona kategoriei lotutako hiru ondorio ateratzen ditu. Lehenik eta behin, gizon eta emakumea kategoria biologikoak beharrean soziopolitikoak dira. Emakumea, zehazki, gizonaren klase edo komunitate berdinekoa izanagatik gizonak baino kapital ekonomiko, kultural, sozial eta sinboliko gutxiago duen izakia da: “las mujeres no son esos seres que tienen vulva, sino seres que trabajan más que los hombres de su misma familia o comunidad, pero tienen menos poder, capital, tiempo y espacio que ellos” (2023a).

Bigarrenik, botere harreman politiko, sozial eta ekonomikoen ordainak direnez, gizon eta emakume kategoriek ez dute esanahi esentzialik. Egitura patriarkalaren baitan, elkarren arteko kontrajartze eta hierarkian hartzen dute zentzua:

Gizona izatea, maskulinoa izatea baita, eta maskulinoa ez dena, femeninoa da. «Emakume» kategoriak ez du zentzurik «gizon» kategoriarekiko kontrajarria ez bada. Eta, kontrajarria da, bata bestea menderatzeko eraikiak baitira, edo hobe esanda, menderakuntza patriarkalaren bidez eraikitzen baitira. (Goikoetxea *et. al.* 2019: 17)

Menderakuntza horren baitan, emakumeek musu truk lan eginez pasatzen duten denbora gizonak atsedenean, aisialdian, militantzian edota formaziorako duten denbora da. Denbora horrek, gainera, are kapital gehiago metatzeko balio die gionezkoei. Finean, gizonen kapital sinbolikoa emakumeen biolentzia sinbolikoa da (*ibid.*: 79).

Hirugarrenik, gizon eta emakumeen arteko menderakuntza eratzaileria da. Goikoetxeak azaltzen duenez, bizitzen produkzioarako erlazio patriarkalak funtsezkoa du emakumeak lan banaketa sexualaren baitan subordinatu eta esplotatzea. Hori ezartzeko, berriz, ezinbestekoa du “emakumeak” (hots, neskameak) egitea, berari “naturalki” dagokion zeregin gisa naturalizatu eta ustiatzeko: “«gizon-emakume» kategorien funtzioa esplotazioa legitimoki, normal-ki, baketsuki, ordenatuki, hots, naturalki gauzatzea da” (*ibid.*: 108).

Hori kontuan izanik, gizon eta emakumeen arteko balioespen eta erlazio hierarkikoa ez da gerora kanpotik ezartzen dena, baizik eta eratzaileria, dominazio hierarkikoa ezartzeko egiten baitira gizonak eta emakumeak, horri lotutako kapital edo biolentzia sinbolikoarekin. Zentzu horretan, emakumeak, diferenteak baino, esplotatuak dira:

Gizon eta emakumeen arteko diferentzia kapitalen diferentzia dela esatean (...), esan nahi dugu gizonak ez direla emakumeekiko diferenteak baizik eta gizonak emakumeak menderatzen dituztela. Pobreak eta aberatsak edo kapitalistak eta langileak ez dira diferenteak, ez dira ospatu beharreko diferentziak, baizik eta neutralizatu beharreko menderakuntza sistemen oinarritzko kategoriak. (*ibid.*: 230)

Heteropatriarkatua, berriz, gorputz sexualizatuak bereiziz eta ekoitziz emakumeak kontrolatzen eta esplotatzen dituen dominazio sistema maskulinoa da (2021: 103).

Horrenbestez, zertarako egiten dira emakumeak? Esplotatzeko. Zentzu horretan, produkzio erlazio materialen arabera ekoitzi eta gorpuzten den identitate materiala da emakumea, horrek inplikatzeko duen biolentzia sinboliko eta materialarekin.

7.3. Ardatzen politeismoa, monoteismoaren aurrean

Aitzitik, subjektuak ez dira soilik gizon edo emakume egiten. Horrez gain, euskaldun, espainol, frantses, beltz, zuri... ere egiten dira. Beraz, subjektua nola egiten da ardatz ezberdinen arteko elkar gurutzatzean? Ardatz eta erlazio material horiek zer nolako harremana dute beraien artean?

Hori pentsatzerakoan, Goikoetxea marxismo jakin batekin eta Erreproduktio Sozialaren Teorialariekiko eztabaidan⁵⁶ aritu da. Goikoetxearen ustez, aipatutako korranteek “produktio kapitalista” osotasun bezala planteatzen dute, hortik dena azaltzeko. Horren arabera, dominaziorako sistema eta kausa material bat eta bakarra dago: kapitalismoa. Gainontzekoak bigarren mailakotzat subordinatzen dira, partikular edo kulturaltzat joaz (tartean zapalkuntza patriarkala).

Goikoetxeari, baina, ikuspegi hori monoteista eta androzentrikoa begitantzen zaio. Batetik, monoteista da, edukiak aldatuta bada ere monoteismoaren eskema berresten baitute:

Si alguien no acepta la introducción de más de una lucha, más de una contradicción y, por tanto, no acepta la introducción de más de una causa de explotación, no acepta que haya más de una única estrategia revolucionaria, más de un único objetivo y más que un único sujeto universal, entonces se mueve en un marco monoteísta. (2021: 136)

Jainkoa nola, subjektua, kontraesana, egia eta morala ere bat eta bakarra izan behar du.

Bestetik, androzentrikoa da. Izan ere, subjektu unibertsal hori oso partikularra da: hizkuntza hegemonikoan ardaztutako gizon langile, zuri, heterosexual eta aniztasun funtzionalik gabekoa. Bere neurri bereizten da zer den lana eta zer enplegua; zer den

⁵⁶ Marxen irakurketa jakin bat baztertzen da, ez Marxen lana edo marxismoa bere horretan.

esplotazio materiala eta zer zapalkuntza kulturala; zer den iraultza eta zer matxinada... finean, gizon hori Jainko bilakatuta, horren arabera gutxiesten eta subordinatzen dira gainontzeko subjektu, kontraesan eta borroka:

es denunciar la abstracción del sujeto trabajador por parte del sujeto moderno auto-neutralizado (es decir, no engenerizado, no racializado, no emigrado, no homosexual, no disfuncionalizado y que no habla en su cotidiano una lengua ni representa una etnia minorizadas). Es especificar que el hombre blanco asalariado no representa los intereses de la totalidad de la clase obrera. (Goikoetxea eta Larruzea 2018)

Beraz, monoteismo unikausal androzentrikoa ez da aski. Horren aurrean, konplexutasuna txertatzeko apustua egiten du Goikoetxeak, kosmobisio politeista eta performatiboa garatuz: “una cosmovisión politeísta, donde no hay una sola y única causa de la dominación” (2021: 116). Honakoa da oinarria: JainkoA hil denez, kausa, subjektu, kontraesan, egia, moral... bat baino gehiago daude.

Hori azaltzeko patriarkatuaren eta kapitalismoaren arteko erlazioa landu izan du Goikoetxeak. Bere ustez, gizon eta emakumeen produkzioa ulertzeko ezinbestekoa da marxismoaren irakurketa monoteisten analisiak ikuspegi “multidimentsionaletik” aberastea. Bere irudiko, erlazio desjabetzaile askotarikoek zeharkatutako gorputzak izaki, langile/burges ardatzaz gain, propioki garatzen diren bestelako antagonismoak ere badaude. Besteak beste, produkzio erlazio patriarkalek eragindakoak. Egungo testuinguru historiko zehatzean kapitalismoarekin elkar gurutzatuta eta elkar elikatuta garatzen badira ere, ez dira formazio sozial horretara murrizten:

el patriarcado, sistema heredado de formaciones sociales anteriores, (...) aun siendo su forma actual una determinación del modo de producción capitalista, su existencia no es reducible a él, no se agota en él. (...) existe también un conflicto de orden enteramente patriarcal. (Goikoetxea eta Larruzea 2018)

Hala izanik, heteropatriarkatuak emakumeak emakume (egiten) diren neurrian zapaltzen ditu, nahiz eta klase, arraza eta bestelako aldagaien arabera oso era ezberdinean egin. Ez da kapitalismoaren albo-kalte, ezta bigarren mailako zapalkuntza kulturala ere, baizik eta ordena patriarkalaren baitako esplotazio forma beregaina.

Horrek ez du esan nahi despatriarkalizazio prozesua produkzio modu kapitalista suntsitu gabe gauzatu daitekeenik. Kontrara, ezinbesteko baldintza da kapitalismoa iraultzea. Hala ere, patriarkatua kapitalismoaren kontraesan kolateralera murrizten ez den neurrian, ez da nahikoa:

la despatriarcalización pasa necesariamente por el anticapitalismo. (...) Pero al mismo tiempo, dado que la forma social patriarcal y racista no se reducen a la capitalista, de la abolición del capital no se deriva la inherencia de la desaparición de estos sistemas de dominación. (*ibid.*)

Hortaz, ez da borroka nagusiaren parte bat, zapalkuntza nagusia gainditutakoan inherenteki konponduko dena, baizik eta gaurdanik heldu beharreko emantzipazio borroka propioa.

Horrenbestez, kosmobisio monoteista androzentrikoaren aurrean ikuspegi politeista kontrajarri du Goikoetxeak: ez dago kausa, subjektu, kontraesan, egia, moral bakarrik. Elkar gurutzatuta bada ere, propioki garatzen diren kontraesan, subjektu eta borroka bat baino gehiago daude. Emantzipazioa denona izango bada, gorputz oro zeharkatzen dituzten ardatzak hartu beharko dira aintzat.

7.4. Askapena: burujabetza lurraldetu, egituratu eta gatatzak

Dena den, zehazki nola garatu behar da emantzipazio hori? Atal honetan Goikoetxeak askapenerako proposatzen dituen zenbait gako azalduko ditugu. Bereziki burujabetza ulertzeko moduan jarriko dugu fokua, gure tesiko giltzarrietako bat baita.

7.4.1. Burujabetzaren definizioa eta beharra

Subjektua testuinguru jakinean egiten denez, subjektuaren askapena eta burujabetzak pentsatzeko ere ezinbestekoa da testuinguru zehatzari erreparatzea. Goikoetxearen ustez, kapitalismo globalaren baitan demokraziaren pribatizazio prozesua gauzatzen ari da Mendebaldean. Europar Batasunaren ezinbesteko laguntzaz, estatuak herri

burujabetzatik kanpoko erakunde supranazionaleri eman die autoritatea, erabakimena eta ahalmena, inolako erantzukizunik gabe:

demokraziaren bitartez esparru publikoa zabaltzen da, eta pribatizazioak, berriz, kontrako norabidean jotzen du, eta esku pribatuetan (ez direnak hautatu, ez direnak arduradun eta ez dutenak herriaren zilegitasunik) jartzen ditu eskubideak, erabakiak hartzeko ahalmena eta instituzio publikoak, bai eta ondasun kolektiboa, jakintza, osasungintza, hezkuntza, baliabide naturalak eta autoritate politikoak ere. (2017a: 12)

Ondorioz, interes pribatua lehenetsita, demos edo herriari zegozkion gaitasun publiko-politikoak pribatizatzen ari dira.

Horren aurrean, nola birjabetu daitezke erabaki eta baliabide horiek? Batzuek diote burujabetzaren kontzeptuak jada ez duela zentzurik. Mundu post-subirano eta post-nazionalen bizi ei gara. Goikoetxea ez dator bat, ordea. Bere ustez, burujabetzak funtsezko kontzeptua izaten jarraitzen du. Zentzu horretan, baztertu beharrean birpentsatu egin behar dira: “soberaniaren printzipioa berpentsatu egin beharko da, ez ordea neutralizatu” (*ibid.*: 55).

Horretarako, burujabetzaren inguruan Goikoetxeak oinarrizko definizioa eskaintzen du: burujabetza norbanako edo kolektibo batek “bere burua gobernatzeko daukan gaitasun politiko instituzional eta territorializatu[a]” da (*ibid.*: 19). Zehatzago esanda, bere burua autogobernatzeko gai (askea) eta gaiena bezain gai (berdina) izateko gaitasuna izatea: “askatasunaren abiapuntua *gai izatea* da (gaitasun sozio-politiko), eta berdintasun demokratikoarena, berriz, *gaiena bezain gai izatea*. (...) Beraz, hasteko, *ekiteko gai izan behar duzu*, eta, bigarren, *ekiteko gaien dena bezain gai*” (*ibid.*: 89). Demokratizazioa, berriz, gaitasun hori zabaldu eta berdintzeko etengabeko prozesua izango da: “demokratizazioa prozesu bat da: gaitasunak eta autoritatea berdintzen ditu, eta norbanakoak eta kolektiboak boteretzen” (*ibid.*: 130).

Oinarrizko formulazio horrek, baina, galdera ugari iradokitzen ditu: zergatik da gaitasuna? Nola gaitzen da? Gaitasun hori nola lurraldetu eta instituzionalizatzen da? Nola mamitu daiteke demokratizazioa? Behin bere oinarrizko definizioak azalduta, jarraian horren ertz ezberdinak aletuko ditugu.

7.4.2. Burujabetza, menderatze eta gaitze arteko gaitasuna

Hasteko, burujabetza zergatik da gaitasuna eta ez jabetza, subjektu moderno burujabea aurreuposatzen zen bezala? Nola gaitzen da?

Lehen esan dugunez, subjektua ez da jaiotzen, egin egiten da. Zaintza eta ekoizpena nolakoa, halakoa izango da subjektua, bai eta bere gaitasuna ere. Zentzu horretan, bere burua egiteke duen ugaztun jaiotzen denez, bere burua gobernatzeko gaitasuna ere egin egin behar da. Hau da, 18 urterekin eta ondoren “libreki”, arrazoitu, deliberatu eta erabakitze gai izateko, libertate hori ekoitzi egin behar da. Subjektua gisa egin ez ezik gaitu, alegia. Zentzu horretan, sozialki egiten den neurrian, burujabetza ezin da izan jabetza auresozial bat.

Ekoizpen eta gaitze hori, bestalde, ez da boteretik landa egiten. Esan dugunez, domestikazio eta menderakuntza prozesuen bidez bilakatzen da ugaztuna subjektu historiko zehatz. Hori kontuan izanik, Goikoetxeak askatasuna ez du lotzen mekanismo anti-diziplinario eta anti-biopolitikoekin, ezta nahi duenak nahi duena egitearekin ere. Hala planteatzea subjektu eta bizitzen produkzioa emantzat jotzea da:

¿quién piensa en una utopía sin relaciones de poder, cuando para crear sujetos necesitas todo un proceso de domesticación en el que hay relaciones de dominación? Pues tíos. Es un pensamiento patriarcal. Y es cristiano en cuanto hay un odio al poder, que se rechaza mientras se ejerce. Es super perverso, ya que imaginar una sociedad sin relaciones de poder es imaginar una sociedad sin vida. (2020c)

Horren aurrean, burujabetza ere subjektua egiten duten mekanismo eta botere erlazioekiko dialogoan pentsatu behar da. Bere ustez, subjektua otzantzen, modulatzeko eta menderatzen duten mekanismo diziplinario eta biopolitiko horiexen bidez boteretzen eta gaitzen da, hala egiteko kasuan: “Gure gorputzak (indibidualak eta kolektiboak) modulatzeko eta otzantzen dituzten egitura, gaitasun eta teknika horiek beroriek lotuta daude berdin eta aske egiten gaituzten gaitasun eta botere-teknikekin” (2017a: 112). Adibidez, irakurtzen eta idazten ikasteko domestikazio-prozesu bat pasatu behar da, ezinbestekoa dena gaitzeko eta autogobernatzeko.

Tentsio horretan, menderatzea eta gaitzea eskutik gauzatzen dira. Gorputzak gobernagarri egiten diren neurrian dira autogobernatzeko gai; diziplinatzen diren heinean autodiziplinatzeko kapaz; kontrolatzen direlako autokontrolatzeko prestu... finean, otzantzen eta menderatzen dituzten neurrian egiten dira gai:

Autogobernua lortzeko, populazioa gobernagarria bilakatu behar da lehenik (...) Eta, horretarako, gorputza (banakoa eta kolektiboa) modulatu egin behar da, horrek dakarren obedientzia mailarekin, baina gorputzak otzan bilakatzeko, ez biolentzia gordinaren bidez menderatzeko, gorputz horiek gai izan behar dute autokontrolatzeko eta automodulatzeko. (*ibid.*: 273)

Beraz, kontrolaren eta hertsapenaren bidez boteretzen da gorputz botere bat. Zenbat eta gobernagarriago egin, orduan eta gobernatzeko gaitasun handiagoa izango du.

Haatik, horrek ez du esan nahi mekanismo horietara makurtu behar denik. Kontrol eta hertsapen mekanismoek, botere ez ezik, desbotere eta desgaitu ere egiten dituzte gorputzak, botere erlazio ezberdinetan kokatuz. Zentzu horretan, subjektu gisa baieztatzeko aurre egitea ere ezinbestekoa da. Aurre egiteko gaitasuna izateko, baina, menderakuntza erlazioen baitan gaitua izan behar da: “gorputza orduan eta erabilgarriagoa izango da, zenbat eta obedienteagoa izan. Eta, zenbat eta erabilgarriagoa izan, orduan eta aukera handiagoak izango ditu boteretzeko eta obedientzia horren beraren kontra egiteko” (*ibid.*: 111). Paradoxikoki, otzantasunari aurre egiteko ere otzandua izan behar da, menderakuntzei aurre egiteko menderatua.

Hortaz, boterea ez da norbanako eta komunitateen burujabetzaren kanpo muga edo etsaia. Kontrara, bere funtsa da, botere eta menderakuntza forma jakinek ekoizten baitute burujabetza: “Demokratizazioak ez dakar menderakuntzaren amaiera, baizik eta bestelako menderakuntza bat, domestikazio prozesu partikular bat” (*ibid.*: 83). Hori kontuan izanik, auzia ez da menderakuntza erlazioak bai edo ez, baizik eta ze erlazio mota: ze menderakuntza harremanek sortzen dituzte subjektu aske eta berdinak? Nolako mekanismo diziplinatzaileak behar dira norbanako eta komunitateak bere burua gobernatzeko gai eta gaiena bezain gai izan daitezen?

7.4.3. Burujabetza gorpuztu eta pluralak

Esan dugunez, subjektua egin egiten bada ere, ez da abstraktuki egiten. Konkretuki egiten da, prozesu egituratu jakinak gorpuztuz. Hori kontuan izanik, burujabetzak ere konkretuki egin beharko dira ezinbestean.

Bide horretan, pare bat kontu azpimarratzen ditu Goikoetxeak. Batetik, subjektua konkretuki egiten denez, burujabetza prozesua ere gorputz zehatz eta pluraletatik abiatuta egin beharko da, konkretuki:

eso solo se puede hacer de forma localizada, posicionada, territorializada, desde allí desde donde cada cuerpo, cada grupo y cada colectivo político vive la opresión y la explotación del capitalismo (hetero)patriarcal y colonial en sus diversas formas, tonos y texturas, y con sus diversos grados y tipos de violencias. (2020a)

Bestetik, burujabetza gorputz orotara ez ezik eguneroko bizitzako esparru orotara zabaldu beharko da. Hala, herritarrek bizitzako esparru orotan autogobernatzeko gaitasuna izan beharko dute:

Populazioak ez badaude boteretuta (ez badira gai alde egiteko edo bertan geratzeko, beren burua elikatzeko, lo egiteko, komunikatzeko, ikasteko, jolasteko, kezkatzeko, adierazteko edo erabakitzeke), bada, orduan, biztanleak ez dira gai beren burua gobernatzeko, eta norbere burua gobernatzea ez da adar exekutibo edo parlamentua hartzea, baizik eta gizartea bere osotasunean gobernatzea: herriak, eskolak eta erietxeak gobernatzea, eta baita sistema judiziala eta ekonomikoa ere. (2017a: 128)

Ondorioz, burujabetzak konkretuak eta pluralak izango dira. Erabakirik txikienetik hasi eta handienera, norbera gobernatzeko gaitasunak komunitatea bere osoan autogobernatzeko gaitasuna galdegiten du, eta alderantziz.

7.4.4. Burujabetza lurraldetuak

Burujabetzak gorpuztuak diren neurrian burujabetzak lurraldetuak izango dira. Izan ere, gorputz eta bizitza lurraldetuak garenez, gorputz gisa eguneroko bizitza komunitario

hori lurralde jakinetan egiten dugu. Era berean, burujabetzarako erresistentzia eta eraikuntzak ere lurraldean errotuak izan beharko dira: “Bizitza gorputzuta, hots, lurraldetuta baino ezin da existitu. Horregatik da ezinbestekoa eguneroko bizitza egiten dugun lurralde horretatik bertatik egitea erresistentzia eta borroka” (2022a: 44).

Zentzu horretan, lurraldea kontzeptuari sekulako esangura ematen dio Goikoetxeak. Batetik, esan dugun bezala, lurraldean errotuta daude gorputzaren ongizaterako ezinbestekoak diren zerbitzu eta baliabideak: eskolak, osasun etxeak, garraioa, zerbitzu sozialak, ur sistema, elikagaien ekoizpen eta banaketa, teknologizaziorako lehengaiak... Zentzu horretan, lurraldea ondo egon ezean gorputza ere ez da ondo egongo:

Latinoamerikako feminismo komunitarioaren ildoek dioten bezala, nire gorputza nire lurra da, eta nire lurra, nire gorputza; nire lurra ez badago ongi, nire gorputza ere ez; ez badaukat ur garbirik, garraio publikorik, lurralde horretako jendea ez da ongi egongo. (Goikoetxea eta Innerarity 2020)

Bestetik, ongizaterako ez ezik, lurraldea demokraziarako ere aurrebaldintza da. Izan ere, autogobernurako gaitasun politiko indibidual eta kolektiboak materialki markatutako eremu politiko zehatza behar du, herriaren erabakien, erantzuletasunaren eta zilegitasunaren mende dagoen espazio bat. Gainontzean, “ez badaukagu *lurralde gisa* markatutako eremurik, ez daukagu populaziorik. Populaziorik gabe ez daukagu *herririk*, eta, herririk gabe ez dugu *herri burujabetzarik*” (2017a: 28). Demokrazia lurraldeturik ezean, berriz, ez dago demokrazia globalik.

Ondorioz, burujabetzak eta lurraldea hertsiki lotuta daude. Burujabetzen zabalpen eta berdintzea (demokratizazioa), zehazki, lurraldetasun mota jakin baten eraikuntza da: “espazioa politikoki antolatzeke modu bat da demokrazia, lurraldetasun modu bat, hainbaten artean” (*ibid.*: 136). Aurreko azpiataleko azalpenarekin uztartuz, burujabetzak tokian tokiko gorputz zehatzetatik abiatuta egiten diren lurraldetze eta domestikazio prozesu pluralak dira.

7.4.5. Burujabetza egituratuak: herrigintza eta estatugintza

Goikoetxearen ustez, herriak zein herritarrek bere burua autogobernatzeko gaitasun hori lurraldetu ez ezik egituratu eta instituzionalizatu egin behar da. Beraz, nola pentsatu burujabetzen instituzionalizazioa? Ze erlazio dute burujabetzek eta estatuak?

Goikoetxeak argitzen duenez, demokraziaren pribatizazioaren eskutik estatua ez da ari desagertzen ari. Kontrara, estatua ezinbesteko tresna da pribatizazio horretarako. Zentzu horretan, bere horretan estatua baino, estatuaren dimentsio demokratikoa ahuldu da: “estatua desagertu omen da, baina ez dago desagertze horren frogarik; aitzitik, eskura dauzkagun frogak erakusten dute estatuaren adar exekutibo eta judizialak tinkotu egin direla, herritarren ordezkarien kalterako (adar legegilea)” (2017a: 39). Adar herritarrak ahulduta eta errepresiboak indartuta, estatu pribatu, autoritario, neokapitalista eta patriarkalerantz eraldatzen ari da. Horren aurrean, borrokatu beharrean dago estatua.

Borrokatzeko, baina, birpentsatu egin behar da bere ulkerera. Besteak beste, herri(gintz)aren eta estatu(gintz)aren arteko dualismo zurruna pitzatu behar da, bai eta horri lotutako balioespen estatufoboak ere. Beraz, zer da estatua? Eta zer da herria? Nola uztartzen dira?

Hasteko, estatuari eta herriari egotzitako balioak auzitan jartzen ditu Goikoetxeak. Ikuspegi Estrategiko Erlazionaletik abiatuta, bere ustez estatua ez da gauza bat, ezta tresna soil bat ere. Kontrara, erlazio bat da. Zehazki, estatua egituren, praktiken, tekniken eta harremanen multzoa da. Hala izanik, ez da txarra edo ona bere horretan, erlazio mota ezberdinak elikatu baititzake. Alabaina, estrategikoki bata edo bestea ezartzean oso eraginkorra da:

premia nagusietako bat da estatua ez dela, per se, gizartea, komunitatea edo familia baino bortitzagoa; besteak beste, estatua ez delako gauza bat, ez subjektu bat. Ondorioz, ez da txarra ez ona, ez baitauka bihotzik. Edozein kasutan, estatua esaten diogun hori (egituren, praktiken, tekniken eta harremanen multzoa) askoz eraginkorrago jardun daiteke indarkeria sortzen eta erreproduzitzen, eta ondorioz, askoz eraginkorrago jardun daiteke, baita ere, ongizatea, inklusioa eta ekitatea sortzen. (*ibid.*: 17)

Bide batez, komunitatea, familia eta norbanakoa ere ez dira onbera eta onak bere horretan. Adibidez, komunitatea eta familia patriarkatuaren sortzaile nagusietakoak dira: “medikuek, irakasleek, enpresariak, poliziek, legelariak, epailek, abokatuek, gurasoek eta burokratek gauzatzen dute emakumearen (etorkinaren, pobrearen) subalternitatea, erakundeen bidez. Komunitateak gauzatzen du, alegia” (*ibid.*: 242). Beraz, biolentzia ez du estatuak bakarrik gauzatzen, ezta nagusiki ere.

Behin estatuari eta herriari lotutako balioespenak eraitsita, bataren eta bestearen arteko bereizketa zurruna ere hankaz gora jartzen du Goikoetxeak. Batetik, herria estatalizatuta dago. Instituzio publikoen eskutik sinesmen eta praktika jakinak objektibatu eta partekatu bilakatzen dira eta objektibazio horri esker (edo kontra) baieztatzen da subjektu edo herri gisa. Hau da, unitate komunek egiten dute komunitatea (2017b).

Herriaren eraketa bera estatalizatuta egonik, herri horren biziera komunitarioa ere arau eta kontrol estatalek blaituta dago. Hori azaltzeko, Goikoetxeak poteo herrikoia erabiltzen du:

Horren bat-batekoa eta naturala dirudien gaur eguneko herri-poteoak ere baldintza batzuk betetzen ditu: plaza berean poteatzeko plaza bat behar da, horretarako espaloia, hoditeria eta herri-errepideak behar dira, horretarako manufaktura, industria eta garraio-azpiegiturak; produktuak salgai egongo dira, taberna guztiei aplikatzeko modukoak, saltzen dutenaren kalitate-kontrola, ISOak, kalea osatzen duten etxebizitzentzako arau estandarrak... Eta kalean armarik gabe ibiltzea ahalbidetzen duena, eta, beraz, gure herrietako poteo lasaia errealitate bilakatzen duena ez da komunitatearen arima zintzoa, baizik eta zaintze- eta kontrol-mekanismo erregulatu eta jarraituak. (2015a: 233)

Bestetik, estatua bera herritarrek egiten dute. Esan dugunez, estatu hori ez da kanpoan dagoen tresna edo subjektu bat. Estatua egituren, praktiken, tekniken eta harremanen multzoa denez, estatua erlazio horiek egiten dute: familiek, sindikatuek, enpresariak, hedabideak, langile publikoak... Nola? Erlazio hori birsortzen duten eguneroko mikro-praktiken bidez.

Beraz, bata bestea egiten dutenez, ezin dira bata eta bestea bereizi: “estatugintza eta herrigintzaren arteko zatiketak ez du, zenbait eremuetan, inolako esanahirik, batetik,

herria estatalizatua dagoelako, eta, bestetik, estatugintza herritarrek egiten dutelako” (2015c). Bata eta bestearen arteko uztarketan, estatua “herri erakundetua” da (2015a: 241). Estatugintza, berriz, herri(gintz)aren erakundetzea.

Behin estatua/bortitza eta herria/onbera arteko dualismoa eta balioespenak hautsita, Goikoetxeak burujabetzetarako instituzioen beharra azpimarratzen du. Batetik, norbanako edo komunitate batek bere burua bizitzako esparru orotan autogobernatzeko gaitasuna izateko lehenik eta behin “bere burua” egin eta berretsi behar du. Bere burua egin eta espazio zein denboran irauteko, berriz, ezinbestekoa da hori unitate komunen bidez egituratzea: “Identitate politiko guztiek, denboran eta espazioan birsortzeko, baliabideak eta instituzionalizazio edo formalizazio maila jakin bat eskatzen dute” (2017a: 155). Hortaz, identitatea egituratu egin behar da, herriak bere burua berak erabakitako eran birsortu dezan.

Bestetik, bere burua egiteaz gain, ezinbestekoa da bizitzako esparru orotan hartutako erabakiak gauzatzeko gaitasuna izatea. Horiek gauzatzeko, berriz, horretarako lain ahalmen politiko, sozial eta ekonomiko izango duten erakundeak behar dira. Goikoetxearen esanetan, estatua, oraindik hori baita botere eta eraginkortasun handiena duen erakundea. Beraz, burujabetzak gauzatzeko estatua behar da, “ezin baita demokraziarik egon herriaren eskakizunak gauzatu gabe, gauzatze hori, aldiz, erakundeen bidez egiten da, eta ahalmen politiko handiena duen erakunde multzoa Estatua da” (2015c).

Horrenbestez, burujabetza egituratu eta instituzionalizatu egin behar da. Herria estatalizatuta eta estatua herritik eginez, estatu erakundeen eskutik lortuko da era indibidual eta kolektiboan birsortu, eskariak mahaigaineratu eta horiek gauzatzeko gaitasuna.

7.4.6. Burujabetza gatazkatsuak, etengabeko prozesuan

Egituraketa hori, baina, ezta behin betikoa izango. Zentzu horretan, burujabetze prozesuan gatazkaren izaera eratzaille eta beharrezkoa aldarrikatzen du Goikoetxeak:

Ezer gutxi aukera dezakegu modu askean, baina beti edukiko dugu beste aukera hori, hau da, aske izaten uzten ez diguten baldintzak, egiturak eta estrategiak politizatzeo aukera. Horregatik, askapena, ongizatea eta berdintasuna lortu nahi baditugu, izugarri garrantzitsua da politizazioa (ez moralizazio unibertsala). Giza existentzia oro politizatu daiteke; horregatik, etengabeko gatazkak eraikitzen du demokrazia, ez ordea moral eta arrazoi unibertsalak. (2017a: 78)

Esan dugunez, Goikoetxearen ustez demokratizazioa domestikazio, lurraldetze eta erakundetze forma jakin bat da. Zentzu horretan, norma eta biolentzia jakinak inplikatzeko dituzte. Gainera, partziala denez, subjektu guztiak ez dituzte berdin kokatzen, estrategia eta helburu jakinak hauspotuz eta besteak neutralizatuz. Hortaz, politizazioaren edukia aldatuagatik, sekula ez da politizazioaren beharra agortuko. Menderakuntza mekanismoen baitan eta kontra, gatazka eta politizazioa da demokratizaziorako motor eta hauspoa.

Norma-litate politikizazioak ez du esan nahi norma oro baztertzen duenik, ordea. Demokratizazioa domestikazio eta norma-lizazio prozesu jakin bat denez, demokrazia feminista ez da paradisua izango. Hori kontuan izanik, demokrazia feministan normak eta biolentziak desagerrarazi baino birbideratu egingo dira, ahalik eta erarik demokratikoenean kudeatzeko: “diziplina- eta normalizazio-gizarteek sortzen duten eskusio- eta esplotazio-mekanismoak identifikatu eta kontrolatzea izango da helburua, ahalik eta eskusio murriztena edo eragingarriena egiteko, ahalik eta biolentzia txikiena erabilita” (2015a: 240).

Hortaz, politizazioaren eta erakundetzearen arteko elkarrekintzan garatzen da demokratizazioa. Alde batetik, norma-litate etengabe politikizatu egin beharko da, normalizat jotakoa gatazka iturri bihurtuz. Bestetik, borroka horren eskutik lortutako indar harreman berria erakundetu eta norma-lizatu egin beharko da: “Politizatu, konfrontazio politikoa garatu eta horren emaitza instituzionalizatu: horrela demokratizatzen dira gizarteak” (2017a: 129). Hala, norma eta gatazkaren arteko tenkan esparru publikoa zabaltzea da erronka, norbanako zein komunitateak boteretuz eta gaitasunak berdinduz.

Gatazkak nola, boteretze prozesu hori ere ez da sekula amaituko. Demokratizazioa gauza bat baino erlazio bat izanik, ez da egitasmo jarraitu eta ziurra. Kontrara, erlazio oro bezalaxe, prozesu mantso, amaigabe eta gatazkatsua da. Horrek ez du zertan txarra izan, ordea. Goikoetxearen ustez, osatu ezin horretan datza bere izaera demokratiko eta askatzailea:

Demokratizazioa beti gertatzen da partzialki, eta pentsamendu-ildo nagusiak kontrakoa iradoki arren, partzialtasunaren albiste pozgarria da; izan ere, bai, egia da amaierarik gabe ez dagoela amaiera zoriontsurik, baina amaierarik ezak atea irekitzen dio etenik gabeko gatazka konstitutiboari, eta, beraz, etengabe alda daitezke gizakion komunitateak, eta hain zuzen ere horrexek ematen dio aukera belaunaldi bakoitzari, are, horrexek derrigortzen du belaunaldi bakoitza bere askapen eta demokratizazio modu propioak sortzera. (*ibid.*: 18)

Burujabetzen zabaltze eta berdintzerantz, horratx, beraz, erronka: norma-litatea etengabe politizatu eta borroka horren emaitza erakundetu eta norma-lizatu, sekula erabat normalizatu edo itxi ezingo den norma-litate berria eraikitzeko.

7.4.7. Euskal estatu(gintza) feminista eta federala

Burujabetzen egitasmo demokratizatzailea lurraldetua izanik, Goikoetxeak Euskal Herritik pentsatu izan du auzia: nola garatu euskal demokratizazio prozesua? Nola egin Euskal Herriak bere burua autogobernatzeko gaitasun politiko lurraldetu eta instituzionalizatua izan dezan?

a) Euskal estatu(gintza)

Burujabetzen ulerkerekin bat, prozesu horretarako hiru baldintza planteatzen ditu Goikoetxeak (2017a: 269). Batetik, Euskal Estatu Erakundeek euskal demosa ekoitzi, domestikatu eta birsortzeko gaitasuna izan beharko dute. Besteak beste, lurralde bat markatu eta sinesmen zein praktika jakinak objektibatzeko gai izan beharko dute. Bigarrenik, euskal demos horretarako eragileek beraien aldarrikapenak josi eta

mahaigaineratu beharko dituzte, autogobernatuz gauzatu beharreko erabakiak plazaratuz. Hirugarrenik, euskal herritarrek autogobernatzeko eskubidea ez ezik gaitasuna izan dezaten, Euskal Estatu Erakundeek erabaki horiek errealitate bilakatzeko nahikoa ahalmen politiko, ekonomiko eta sozial eskuratu beharko dute.

Hiru baldintza horiek kontuan izanik, bere ustez azken hamarkadetan demokratizazio prozesu partziala gauzatu da Euskal Herrian (bereziki Araba, Bizkaia eta Gipuzkoan). Politizazio eta instituzionalizazioaren arteko tentsioan, Araba, Bizkaia eta Gipuzkoan inguruabarrean baino egitura federalagoa garatu da, lurraldekako autonomia, aginpidea eta gaitasun politikoa areagotuz. Horri lotuta, aberastasuna, ezagutza eta ongizatea inguruan baino gehiago zabaldu dira, kohesio soziala eta parekotasun sozioekonomikoa hedatuz (*ibid.*: 157). Hala, baldintza subalternoetan bada ere, euskal herritarrek bere burua beraien erabakien arabera autogobernatzeko gaitasuna zabaldu egin dute.

Alabaina, oldarraldi neoliberalarekin sintonian, azken hamarkadetan demokraziaren pribatizazioak ere izan du eragina. Zer esanik ez azken urteetan: lan erreformak, autonomia finantzarioaren mugapena (135. artikulua), aurrezki kutxen pribatizazioa, hezkuntza erreforma atzerakoien ezarpena, osasungintza publikoko murrizketak, tokian tokiko administrazioen pribatizazioa, lurralde arteko desoreka... Gainera, hori zentralizazioaren eskutik gauzatu da.

Beraz, zer egin? Demokratizatorako hiru baldintzak kontuan izanik, Goikoetxeak egituratzeko beharrean egin du azpimarra. Zentzu horretan, herria erakundetuz eta erakundeak herritik eginez, herrigintza estatala egiteko apustua egin du: “Azpimarratu nahi dudana da, herriak sortzen duela estatua, demokraziarik ez dagoela estaturik gabe eta Euskal Demokraziak eskatzen duena auzolanari Estatu-senarekin ekitea dela, herrigintza estatala egitea, alegia” (2014a).

b) Federal eta feminista

Hala ere, baldintza horiek ez dira aski. Izan ere, herrigintzan zein izango da herria? Ze norabidetan erakundetuko da? Nola egingo da euskal herritar oro autogobernatzeko gai eta gaiena bezain gai izan daitezen?

Egun denak ez dira berdintasunez gai. Are, egitura patriarkal eta bestelakoen ondorioz, batzuen gaitasuna, besteen ezina da. Hortaz, euskal estatugintzak, demokratizatzailea izango bada, feminista izan behar du: “Euskal estatugintza feministak ez du herrigintza eta elkarbizitza demokratikorik aitortuko, baldin eta horrek ez badakar emakume bezala sozializatu diren eta horiekin batera periferian dauden gorputz eta bizitza desprestigiatuen askapenik” (2015a: 248).

Bide horretan, hainbat gako eskaini ditu Goikoetxeak. Guk bi azpimarratuko ditugu jarraian. Batetik, merkatuarekiko dependentziaz gain, familiaren paper naturalizatua ere politizatu eta auzitan jartzen du. Bere ustez, familia emakumeen aurkako desjabetza eta biolentziarako gune nagusietakoa da: “la familia es hoy en día el núcleo principal no solo de desposesión de las mujeres, pues el 97 % del cuidado no pagado de todo el mundo lo hacen las mujeres en la familia y para la familia, sino el núcleo donde más violencia directa se ejerce contra ellas” (2023a).

Hego Euskal Herria ere ez da salbuesten. Bertan ongizate erregimen mediterranearra dago. Hau da, familiarizazio maila gorenean sostengatzen den eredua. Hala izanik, zaintza nagusiki familien eta azken buruan, emakumeen bizkar egiten da. Estatuak ez duenez bere gain hartzen ardura, emakumeek doan edo oso baldintza prekarioetan egin behar izaten dituzte lan horiek⁵⁷. Bide batez, familiarekiko edo gizonetikiko dependentzia egiturazkoa denez, emakumeen autogobernatzeko gaitasuna murriztu egiten da. Hortaz, oso komunitarioa izanagatik, oso patriarkala da: “egiturazko sexismoa handiagoa da, eta, emakumeen aldean, gizonak boteretuago daude (hau da, kapital ekonomiko, sozial eta sinboliko handiagoa dute): hala, (...) demokratizazio-maila txikiagoa da” (Goikoetxea *et. al.* 2019: 134).

Horren aurrean, demokratizazio maila areagotzeko, ezinbestekotzat jotzen du doako lana egiteari utzi eta gizonetikiko independentzia lortzea. Horretarako, zehazki,

⁵⁷ Honako datuak eskaintzen ditu : “emakumeek gehiago lan egiten dutela adierazten dute ikerketek, urtean 400 ordu gehiago batz bestea (egunean 1,1 ordu gehiago), baina %25 gutxiagoko soldata daukate (ordu asko eta asko ordainduak ez diren lanetan ematen baitituzte). Emakumezkoen lan-merkaturatzea masiboa izan arren, honek ez du ekarri beste eginkizunetako lanak murriztea. Gaindegiaren arabera, EHan 7.666 euroren aldea dago batzuek eta besteek urtean irabazten dutenaren artean. Emakume pentsiodunek %43 gutxiagoko saria dute Hego Euskal Herrian” (Goikoetxea *et. al.* 2019: 90).

desfamiliarizazio politiken aldeko apustua egiten du. Hau da, zaintzaren arduraren emakumeen bizkar egotetik gizarte osoak bere gain hartzeko urratsa egitea, horren jiraren ardaztu dadin:

zaintza ez da salbuespen bat, gaixo zaudenean behar duzun laguntza moduko bat, zaintza da bizitzaren zutabe, jaio eta hiltzen garen arte, hortaz, bizitza erdigunean jartzeak esan nahi du zaintza, bizitza osoan zehar behar dugun elikagai material eta psikologiko gisa, ziurtatuta egon behar duela erakunde publikoetatik, eta horretarako, erakundeetako, enpresetako eta antolakunde mota guztietako praktikak goitik behera aldatu behar direla. (*ibid.*: 164)

Finean, bizitzen eta ondasunen produkzio moldea bera eraldatu beharko da, besteak beste, zaintza txandakakoa eta derrigorrezkoa bilakatuz.

Bestetik, burujabetza gorpuztua eta lurraldetua denez, horretarako lurralde antolaketa ere eraldatzearen alde egiten du. Bere ustez, zenbat eta eskala makroagoa, orduan eta emakumeen presentzia urriagoa da. Hori kontuan izanik, autogobernatzeko gaitasun hori zabaldu eta berdintzeko, ezinbestekoa da era federal eta deszentralizatuan berregituratzea, auzoetatik bertatik hasita: “El primer nivel de gobierno debe situarse en el barrio, desde asociaciones y sindicatos. Luego ayuntamientos, mancomunidades, comunidades, Estado, etc. Si hablamos de autogobernarnos, debemos empezar en los barrios porque es donde están las mujeres” (2020c). Horretarako, batetik, erabakiak era deszentratu eta koordinatuan hartu beharko dira, behetik gora. Bestetik, gertuen dauden erakundeak (udalak, kasu) eskumen eta baliabidez hornitu beharko dira.

Horrenbestez, Goikoetxeak burujabetzen sakontzea euskal estatugintza feminista eta federala eskutik planteatu du. Batetik, auzolanari estatu-senez ekin beharko zaio, euskal herritarrek bere burua beraiek erabakitako eran birsortzeko gaitasun egituratua izan dezaten. Bestetik, gaitasun hori euskal herritar oroengana zabaldu eta berdinu beharko da, egitura horiek despatriarkalizatuz eta federalizatuz.

7.5. Ondorioak

Goikoetxeak azpimarratzen duenez, subjektua ez da norbanako autonomo eta razional gisa jaiotzen. **Ugaztun jaiotzen da eta subjektu egin egiten da, domestikazio prozesuen baitan.** Subjektua abiapuntua baino hamaika lan eta prozesuren ekoizpen osatugabea da.

Ekoizpen hori ez da abstraktuki egiten, ordea. Besteak beste, gizon eta emakume egiten dira. Hala egitea, berriz, ez da axaleko ezaugarri multzoa. Kontrara, **gizon eta emakumea produkzio erlazio materialen arabera ekoitzi eta gorputzen diren identitate materialak** dira, horrek inplikatzeko duen biolentzia edo kapital sinboliko zein materialarekin.

Alabaina, ez dira gizon edo emakume soilik egiten. Horrez gain, espainol, euskaldun, langile, zuriak, beltzak edota enpresariak egiten dira. **Kosmobisio politeista** oinarri, ez dago kausa, subjektu, kontraesan, egia, moral bakarrik. Elkar gurutzatuta bada ere, **propioki garatzen diren kontraesan, subjektu eta borroka bat baino gehiago** daude.

Hortik abiatuta, nola pentsatu askapena? Demokraziaren pribatizazioaren aurrean, **burujabetza** kontzeptuaren eskutik pentsatu du Goikoetxeak. Bere ustez, burujabetza norbanako edo kolektibo batek bere burua **autogobernatzeko** daukan **gaitasun politiko** lurraldetu eta instituzionalizatua da. Edo, bestela esanda, bere burua autogobernatzeko gai (askea) eta gaiena bezain gai (berdina) izateko gaitasuna izatea.

Zer esan nahi du horrek? Lehenik eta behin, burujabetza jabetza beharrean **gaitasuna** da. Menderatze eta gaitzearen arteko tentsioan, domestikazio prozesu partikular baten eta horren aurkako borrokaren arteko emaitza, hain zuzen. Bigarrenik, **gorputua eta plurala** da, eguneroko bizitzatik abiatuta egin beharko baitira gaitze prozesuak, gorputz oro zeharkatzen dituzten ardatz anitzak aintzat hartuz. Hirugarrenik, **lurraldetuak** dira, eguneroko eguneroko bizitza komunitario hori lurralde jakinetan egiten baitugu ezinbestean. Gainera, autogobernurako gaitasunak materialki markatutako eremu politiko zehatza behar du, herriaren erabakien, erantzuletasunaren eta zilegitasunaren mende dagoena. Laugarrenik, **instituzionalizatua** da, instituzioen bitartez birsortzen baitu “bere burua” eta horri esker lortzen baitu hartutako erabakiak errealitate bilakatzeko gaitasuna. Bosgarrenik, **amaierarik gabeko prozesu** hori **gatatzakatsua** da,

politizazioaren edukiak aldatuagatik, horren beharra ez baita sekula agortuko. Ondorioz, burujabetza autogobernatzeko gaitze prozesu gorpuztu, plural, lurraldetu, instituzionalizatu eta gatazkatsua da, etengabeko eginean.

Behin oinarri hori zehaztuta, **euskal estatugintza feminista eta federala** proposatu du. Batetik, auzolanari estatu-senez ekin beharko zaio, euskal herritarrek bere burua beraiek erabakitako eran birsortzeko gaitasun egituratua izan dezaten. Bestetik, gaitasun hori euskal herritar oroengana zabaldu eta berdindu beharko da, egitura horiek despatriarkalizatuz eta federalizatuz.

8. ONDORIOAK: FEMINISMOETAKO SUBJEKTU ZAURGARRI ETA INTER- /EKO-DEPENDENTEA

Bloke honetan autore feminista ezberdinek indibiduo buruaski modernoari egindako kritika eta horren aurrean mahai gainean jarritako subjektu eredua azaldu dugu. Horretarako, feminismoa orokorki aztertzea ezinezkoa denez, autore feminista jakin batzuk egindako ekarpenak landu ditugu. Zeintzuk dira osagai horiek?

Feminismoaren hastapenak ulertzeko funtsezkoa da Modernitatea ulertzea. Federicik azaltzen duenez, Modernitatea borroka anti-feudalak sortutako gatazka sozialari jauntxo, gotzain eta merkatariek emandako erantzun kontrairaultzailea izan zen. Kolonizazioaren, lur komunen desjabetzaren, hesitze sozialaren eta sorgin ehizaren bidez, matxinadak gelditu eta ordena berrirako baldintzak ezarri zituzten.

Hortik abiatuta, Patemanek eta Wittigek indibiduo buruaskiaren eta kontratu heterosexualaren arteko uztarketa azaldu dute. Batetik, kontratu sozialak indibiduo buruaskia ezarri zuten subjektu gisa. Hau da, bere ondasun, kontzientzia, erlazio eta buruaren jabea den norbanako buru-jabe, buruaski eta presoziala. Bestetik, kontratu heterosexuala ezarri zen. Izan ere, denak ez ziren anaiak edo norbanako buru-jabeak. Diferentzia biologiko, substantzial eta erabakigarri gisa auresuposatuz eta horren araberako espazio, lan zein kapital banaketa “naturala” ezarriz, sexuak era bitarreen bereizi eta hierarkizatu zituzten garai horretan. Horren baitan, emakumea norbanako buru-jabe eta berdina baino menpeko natural identikoa zen. Hots, etxeko andre, emazte edo emakumea. Hala, patriarkatu *paternaletik fraternalera*, emakumeen gorputzaz eta lanaz era ordenatuan baliatzeko pribilegioa anaien artean berretsi eta zabaldu egin zen.

Irauntza eta subordinazioaren aurrean, ertz ezberdinetako emakume ugari altxatu ziren: emakumea ere subjektu eta herritar zela aldarrikatzen hasi ziren feminista ilustratuak; sufragistek sakondu egin zuten aldarri horretan, emakumeak esklabo izateari utzi eta hiritar burujabea bilakatu behar zuela aldeztuz. Aldarri horren abaroan, hainbat mugimenduk bestelako ertzak mahaigaineratu zituzten: mugimendu sufragistako kide zurien aurrean “ni ez al naiz emakumea?” ihardetsi zuten Truth eta gainerako feminista beltzek, arrazaren ardatza azaleraziz; sozialistek, gizon sozialistei

emakume bezala ere zapalduak zirela gogorarazten zieten bitartean, langile ardatza azpimarratzen zieten feministei; euskara eta nazioaren aldagaia urgaineratu zuten Euskal Herriko emakume abertzaleek... hala, batetik, emakumeari kontratu heterosexualean egotzitako posizioa auzitan jarri zuten: jada ez ziren etxeko ama, emazte edota emakume naturalak. Bestetik, emakume subjektua ere problematizatu eta konplexuagotu egin zuten pixkanaka.

Bide horretan Beauvoir mugarria izan zen. Hasteko, esentzializatorako saiakera oro hankaz gora jarri zuen: emakume ez da jaiotzen, egin egiten da. Ez da alde aurretiko patu biologiko, psikiko edo ekonomikoaren ordaina. Behin hala baieztatuta, nola egiten den aztertu zuen. Bere hitzetan, erregimen heterozuzenean gizona Bata da, osoa, absolutua eta esentziala; emakumea, berriz, Bestea da, osagarria, erlatiboa eta inesentziala. Gizona gizakiaren irudi positiboa nahiz neutrala da; emakumea, berriz, Bestea, negatiboa, gizona edo gizakia ez dena. Bata transzendentziarantz mamitzen den subjektua da; Bestea, berriz, immanentzian giltzapetzen den objektua.

Horren aurrean, emakumeak ere transzendentziarantz jotzearen alde egiten zuen. Zehazki, helburu propioak finkatu eta era aktiboan ekin, asmatu eta sortuko duen norbanako aske, autonomo, aktibo eta erantzulea jo zuen xedetzat. Horretarako, askapen ekonomiko, sexual eta sentimentalaren alde egin zuen, hezur-haragizko emakumea eremu orotan norbanako autonomoak izan zedin.

Emakumearen subordinazioa eta emantzipazioa azaltzeko markoa jostez gain, etorkizun berriak irudikatu eta asmatzeko ateak ireki zituen, hamaika galdera piztuz: emakume (eta gizon) egin egiten badira, zer, nola, nork... egiten du?

Beauvoirrekin dialogo kritikoan, Butlerrek sakondu egin du “emakume egin egiten da” delako intuizio horretan. EmakumeA subjektuaren arrasto oro eraitsi nahian, urrats bat gehiago eman du: generoa ez ezik sexua ere egin egiten da. Sexua ez da generoaren “aurea”, gainazal politikoki neutroa bailitzan. Kontrara, bera ere performatiboki *a posteriori* postulatu eta materializatzen da, marko heterozuzenen baitan: arra = gizona = maskulinoa / emea = emakumea = femeninoa, era kontrajarri eta asimetrikoan definituta eta desio/familia heterosexualaren bidez osagarrituta. Zentzu horretan,

“emakume gisa” jasandako zapalkuntzaz harago, “emakume” (eta “gizon”) kategoriak egiteko generizazio prozesua bera problematizatu eta aztertu du.

Horretarako, fundamentu kontingenteak planteatu ditu. Katgoria horiek baieztatu daitezke, baina premisa gisa beharrea esanahi gatazkatsuen toki ireki eta osatugabe bezala, behin betiko itxi gabe. Hortik abiatuta, subjektuaren fundamentu izaera ere ukatu egin du. Subjektua jada ez da oso, buruaski, baldintzagabe eta gardena. Bere aurretikoa eta haraindikoa den munduan murgilduta, subjektua bere buruaren jauna eta jabea beharrea desjabetua eta zaugarria da, “ni”a egiten duten erlazioek beraiek ezintzen baitute “ni”a guztiz “nirea” eta beregaina izatea. Interdependentzian, eraikuntza eta prozesu sozial anitzen emaitza prekario eta osatugabea da subjektua.

Hortik abiatuta, askapena ere oinarri horretatik pentsatu du. Mundu sozialean inplikaturik egonik, erantzun hori mundu horrekiko erlazio gatazkatsuan garatu beharko da, ezpurutasunean. Botere erlazio horiek etengabe birsortu behar direnez eta kontraesan, porrot eta arrakala ugari dituztenez, hori bestela berregitea izango da erronka. Erantzukizunetik, koalizio politikak egin eta denon bizitzak bizigarri egitea da iparra.

Mies eta Shivak fokua zabaldu dute, inter-dependentziari eko-dependentziaren aldagaia gehituz. Berain ustez, Mendebaldeko feminismoan Modernitateko subjektu eredu birsortu da. Horren lekuko, autonomia gorputz, bizitza eta beharren gaineko erabateko kontrol eta nagusigo bezala ulertu da. Hala, Mendebaldeko emakume batzuen (eta, oro har, gizonen) autonomia “Beste” askoren heteronomian oinarritzen da: norbere gorputza, natura, koloniak, Hegoko emakumeak, etorkizuneko belaunaldiak...

Horren aurrean, emakumearen posizioa ez ezik, jokalekua bera irauli beharra azpimarratu dute, natura, subjektua edota askatasuna ulertzeko era aldatuz. Batetik, subjektua inter-dependentea ez ezik eko-dependentea da, inguruko beste izaki biziakiko sinbiosi eta interkonexio bitaletan mamitzen den harizpia. Bestetik, natura interkonexio horiek jositako bizitzaren sare erlazonala eta animatua da, organismo birsortzaile eta bizi gisa oreka eta sostengarritasuna bermatzen duena. Hortik abiatuta, askatasuna

natura, gorputz, muga eta beharretatik baino natura, gorputz, muga eta beharretan gauzatu beharko da.

Mies, Shiva eta beste hainbat ekofeministekin dialogo kritikoan, Harawayk NaturA kontzeptua problematizatu du. Bata – kultura – subjektua – gogoa – aktiboa / Bestea – natura – objektua – gorputza – pasiboa dualismoa hankaz gora jarrita, bere ustez ez dago NaturArik, ezta hori goitik behera ikertu behar duen KulturA edo Subjekturik ere. Hala, natura, subjektua eta askapena bestela pentsatzen saiatu da.

Bere ustez, natura mugimenduan dagoen korapilo bizi, ireki eta ironikoa da. Batetik, mugimenduan dago eta bizia da, etengabeko eginean. Bestetik, korapiloa da, prozesu naturakultural eta aktore anitzen korapilatzea baita, era kontraesankor eta kontingentean. Subjektua, berriz, ez da osotasun organiko holistiko eta iragazgaitza. Sare zabalagoan konkretuki konektatutako gorputz-sarea izanik, subjektuak elkar partzialki ko-egiten eta (des)montatzen duten korapilo askotariko, mugatu eta irekiak dira.

Natura eta subjektu horren arteko korapiloetatik abiatuta, bestetasun, diferentzia eta berezitasunetik koalizio eta afinitate espezifikoak artikulatzearen aldeko apustua egin du. Bide horretan, konexioak biderkatu eta ahaidetasunak zein erantzun-kizuna gizakiez harago zabaltzen saiatu da. Nahaspila espezieanitzean *intro* sakatuta, bestetasun esanguratsuen eskutik mundu bizigarri eta amaigabea kon-figuratzea da erronka, arazoarekin jarraitzeko.

Azkenik, aurreko ia autore guztiekiko dialogoan, Goikoetxeak subjektu burujabearen dimentsio material eta politeista azpimarratu du. Bere ustez, ugaztun jaiotzen da eta subjektu egin egiten da, ekoizpen eta domestikazio prozesu materialen baitan. Ardatz ezberdinen arteko elkar gurutzatze politeistan, zehazki egiten dira, gainera. Besteak beste, gizon eta emakume ekoizten eta gorputzen dira, horrek inpliketzen duen biolentzia edo kapital sinboliko zein materialarekin.

Hortik abiatuta, burujabetzaren dimentsio material eta politeistan sakondu du. Bere definizioan, burujabetza autogobernatzeko gaitze prozesu gorputzu, plural, lurraldetu, instituzionalizatu eta gatazkatsua da, etengabeko eginean: jabetza beharrean gaitasuna

da, menderatze eta gaitzearen arteko tentsioan mamitzen dena; gorpuztua, lurraldetua eta plurala da, eguneroko bizitza, lurralde eta ardatz anitzetatik garatu beharrekoa; instituzionalizatua da, instituzioen bitartez lortzen baita bere burua birsortu eta erabakiak egikaritzeko ahalmena; azkenik, gatazkatsua da, amaierarik gabeko prozesuan politizazioaren beharra ez baita sekula agortuko.

Bide horretan, euskal estatugintza feminista eta federala proposatu du. Batetik, auzolanari estatu-senez ekin beharko zaio, euskal herritarrek bere burua beraiek erabakitako eran birsortzeko gaitasun egituratua izan dezaten. Bestetik, gaitasun hori euskal herritar ororengana zabaldu eta berdindu beharko da, egitura horiek despatriarkalizatuz eta federalizatuz.

Ondorioz, autore bakoitzak eztabaidarako osagai ezberdinak mahaigaineratu ditu: Federici, Pateman eta Wittigek Modernitatearen irakurketa osatu dute; feminismo ilustratutik Beauvoirrera emakumearen subordinazioa auzitan jarri eta konplexuagotu dute, horren hainbat aurpegi azaleraziz; Beauvoirrek “emakume ez da jaiotzen, egin egiten da” aldarria egin du, emakumearen subordinazioa eta emantzipazioa ulertzeko markoa eskainiz; Butlerrek EmakumeA (eta GizonA) are gehiago pitzatu du, hortik bestelako subjektu prekario eta interdependentea marraztuz; Shiva eta Miesek interdependentziari eko-dependentziarren aldagaia gehitu diote, subjektua sare natural zabalagoaren baitan kokatuz; Harawayk NaturAren (eta KulturAren) kontzeptua jarri du ezbaian, natura historizatuz eta subjektua bernaturalizatuz; Goikoetxeak, azkenik, subjektuaren ulerkera materialistan eta burujabetzaren kontzeptuan sakondu du, burujabetza autogobernatzeko gaitze prozesu gorpuztu, politeista, lurraldetu, instituzionalizatu eta gatazkatsu bezala birdefinituz.

Osagai horiek identifikatu ostean, tesiko galderak are gehiago zehazteko moduan gaude: Modernitatearen kontrairaultza aipatzean, berdin ulertzen al dute Azurmendik eta Federicik? Ze lotura dago ikuste teknikoaren eta lan egiteko gorputz-makina automataren artean? Modernitatean nola elkarlotzen dira emakumearen eta euskaldunaren azpiratzea? Beauvoirri dagokionean, erkatu daitezke Azurmendiren “izan-egitea” eta Beauvoirren “egin egiten da”? Determinismo oro ukatzeko asmoz nola

josi dute naturaren eta kulturaren arteko erlazioa? Gorputza aldarrikatzean berdin ulertzen al dute? Eta burujabetza ulertzerakoan? Butlerri dagokionean, ze lotura dago fundamentu kontingente eta absolutu erlatiboen artean? Subjektutxoaren izaera zaugarri eta prekarioa azpimarratzean ze antzekotasun dituzte? Eta bere dimentsio hiztuna aztertzean? Performatibitatea erlatibotasun erlatiboarekin ezkondu al daiteke? Mies eta Shivaren obrari helduta, ez al dago loturarik naturaren ulerkera modernoari egindako kritiketan? Izaera naturala aldarrikatzean berdin ulertzen al dute natura? Eta naturaren baitako erlazioak? Hortik abiatutako askapen proiektuan ze berdintasun eta ezberdintasun daude? Esaterako, erroak aldarrikatzean? Bestalde, Harawayk natura modernoari egindako kritika nola uztartzen da Azurmendik egindakoarekin? Holobionteek ze lotura dute gizaberetxo kooperatiboekin? Giza aberetasunaren aldarria baliatu daiteke ahaidetasun eta erantzun-kizunak zabaltzeko? Mundu berrien konfigurazio zatikatua lotu daiteke zegamarraren ab-herri eraikuntzarekin? Azkenik, Goikoetxeak eta Azurmendik berdin ulertzen al dute aberetxo ugaztunaren ekoizpena? Burujabetzari dagokionean, ze antzekotasun eta ezberdintasun dituzte? Adibidez, gaitasuna azpimarratzean? Eta bere dimentsio plurala urgaineratzean? Estatuaren inguruko irakurketak bateragarriak dira?...

Behin osagaiak eta galderak mahaigaineratuta, elkarrizketa eta eztabaidari helduko diogu.

IV. BLOKEA

GIZABERETXO KOMUNITARIO BURUJABERANTZ, ELKARRIZKETA ETA EZTABAIDA

Behin baten eta besteen subjektu ereduak azalduta eta elkarrizketarako osagai zein hari muturrak identifikatuta, bloke honetan Azurmendi eta autore feministen arteko elkarrizketa eta eztabaida garatuko dugu. Aurreko atalen egituraketarekin bat, “-txo”, “gizabere”, “komunitario” eta “burujabea” erreferentzien bueltan jarriko dira elkarrizketan. Horretarako, auzi zehatzagoetan lur hartuko dugu.

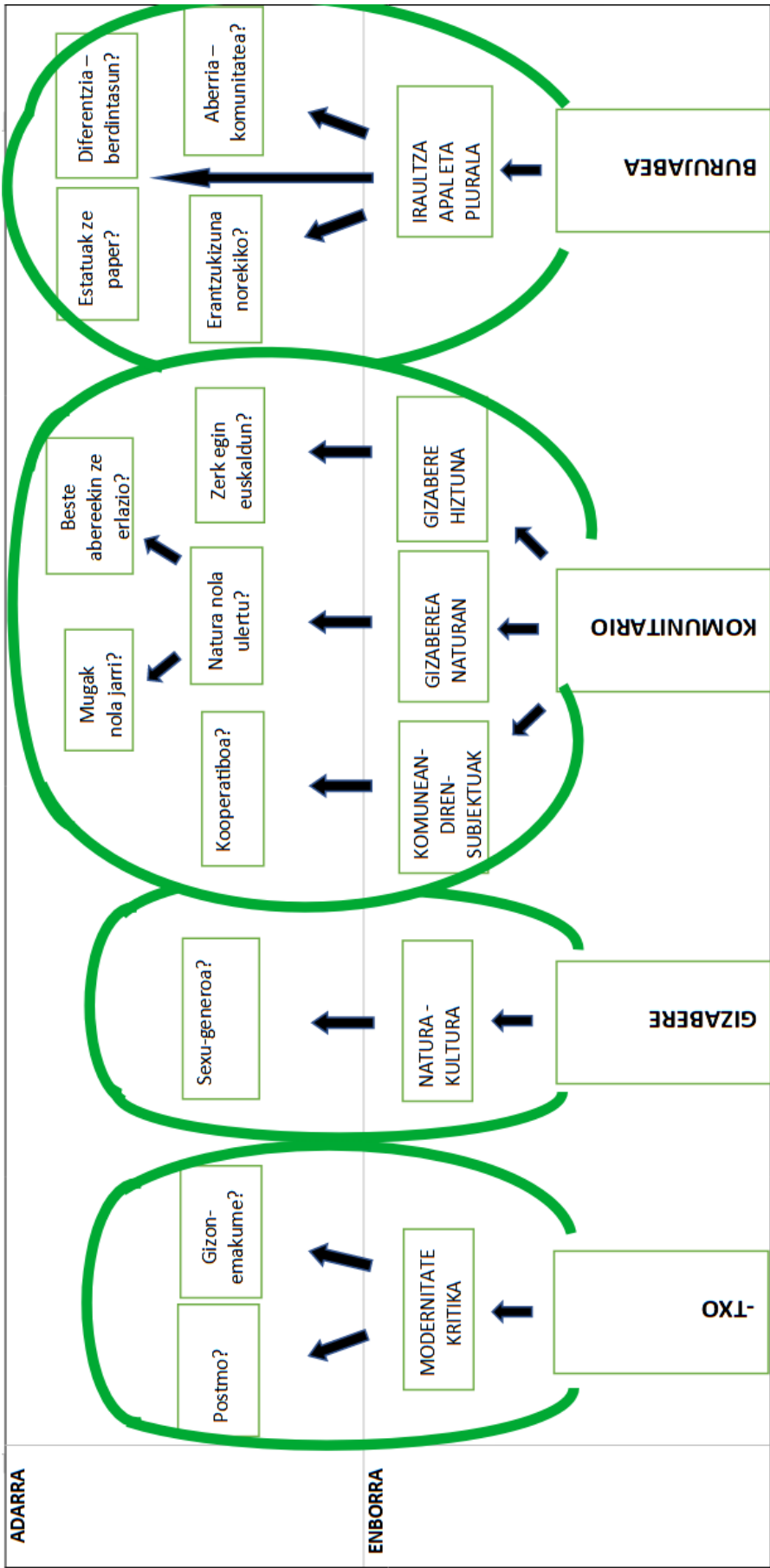
Elkarrizketa eta eztabaida arbola baten moduan josiko dugu. Batetik, enborrak taxutuko ditugu. Enborren bidez komunean duten hori bistarazten eta horren bueltan elkarrizketan jartzen eta elkar osatzen saiatuko gara. Hala, hipotesiak frogatu diren edo ez ebatziko dugu. Bestetik, enbor bakoitzetik adar edo eztabaida ezberdinak irekiko ditugu. Kasu honetan, enborrean sakondu, ñabardurak egin eta eztabaidetan murgiltzea da asmoa.

Laneko ardatzekin eta hipotesiekin bat, enborretan honako auziak landuko ditugu: “-txo”ri segika, Modernitatearen irakurketa eta horren aurrean planteatutako jarrera aztertuko ditugu (3. hipotesia); “gizabere”ari lotuta natura-kulturaren arteko erlazioa (4.1.); “komunitario” atalari dagokionean, norbanako buru-jabearen kritika (4.2.), giza aberetasuna (4.3.) eta izaera hiztuna (4.4.); azkenik, “burujabea”ren atalean iraultzaren ikuskera apal eta plurala (5). Lotura horiek frogatuz gero, bigarren hipotesi orokorra ere berretsi egingo litzateke.

Hortik abiatuta, berriz, honako eztabaidak jorratuko ditugu adarretan: postmodernitatea, gizon eta emakumearen ulerkera, sexu-generoa, kooperazioa, naturaren ulerkera, beste abereekiko erlazioa, euskalduntasuna, erantzukizuna, komunitate ereduak, estatuaren papera, diferentzia eta unibertsalaren arteko artikulazioa... Jarraian duzue eskema grafikoki azalduta.

Argipen gisa, enborrak eta adarrak bananduagatik bereizketa ez da hain nabarmena. Hasteko, enborrek beraiek elkar gurutzatzen dute. Adibidez, “gizabere” ez dagokio soilik natura-kultura auziari, beste atal guztietan ere (bereziki “komunitario”an) presente dago. Horrez gain, adarretan ez daude eztabaidak bakarrik. Esaterako, partikularren eta unibertsalaren adarraren hasieran Butler eta Azurmendiren arteko adostasunak lantzen dira. Edozein kasutan, bereizketa hori elkarrizketaren nondik norakoak argitzeko eta hipotesiak frogatzeko lagungarria izango delakoan gaude.

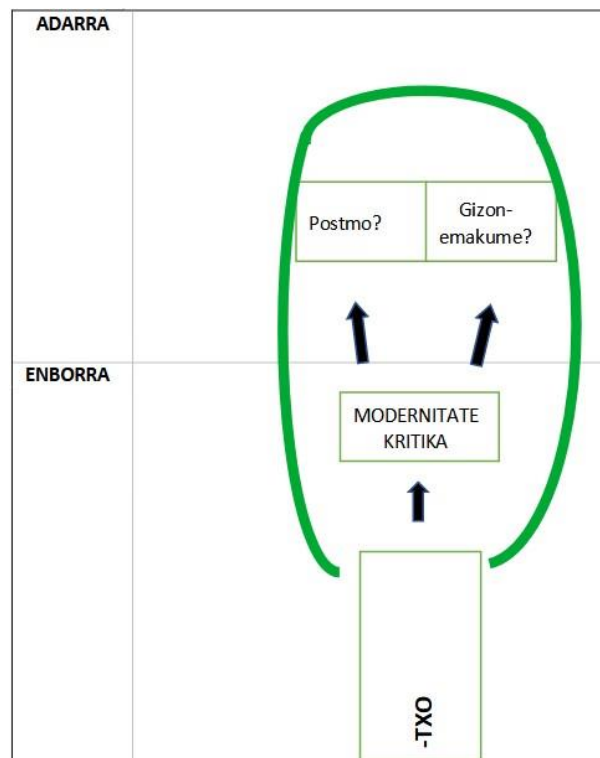
Iturriei dagokionean, atal honetan orain arte landutako autoreak izango dira erreferentzia nagusia. Alabaina, honetan orain arte aipatu gabeko autoreak ere txertatuko ditugu, eztabaida aberastu eta lurreratze aldera. Bestalde, azalpenei lotuta, aurretik azalduta badago laburtzera mugatuko gara, aipu gehigarriak ekidinez. Lantzeko badago, aldiz, aipuak txertatuko ditugu.



1. "-TXO": MODERNITATEAREN IRAKURKETA ETA KRITIKA

Lehenik eta behin, Modernitatearen auziari helduko diogu, batzuen zein besteen obretan zehar-lerroa izan baita Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoa.

Hasteko enborra taxutuko dugu: Modernitatearen irakurketa zein kritika eta horren aurreko posizioa. Behin hala eginda, adarretan barna murgilduko gara: nola ezaugarritu daiteke beraien posizioa? Azurmendik berdin ulertzen al du emakumearen bestetzea eta gizonaren nagusikeria?



1.1. ENBORRA: Modernitatearen kritikarik bestelako ikustera

Esan bezala, enborrean komunean duten hori azpimarratuko dugu, elkar osatuz. Kasu honetan, Modernitatearen bueltan egindako irakurketa, kritika eta horren aurrean hartutako posizioa konparatuko ditugu.

1.1.1. Feminismoa eta abertzaletasuna Modernitatearekin talkan

Azaldu dugunez, Azurmendi eta bere belaunaldikideak Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoa abiatu ziren. Gerraosteko haustura, zapalkuntza eta eten garrantza jasanda, ezezkoa esan beharretik abiatu ziren. Zeri esan zioten ezetz? Euskal Herriko kasuan, katolizismo eta abertzaletasun tradizionalari. Bide batez, baita bogan zegoen marxismo eskolastikoari ere. Hortik abiatuta, abertzaletasun eta sozialismo eredu berri baten bila ekin zioten.

Bilaketa horrek erroko eraldaketa eskatzen zuen, ordea. Ez zen nahikoa katolizismo, abertzaletasun edo marxismoaren zenbait tesiz baztertzea. Horrez harago, horiek sostengatzen zituen ideia eta balioen sistema guztia jarri behar zen auzitan: gizakia ulertzeko modu kristaua, batasuna josteko era monista, unibertsaltasunaren bertsio homogeneizatzailea... Azken batean, horren gibelego mentalitate modernoa. Hala izanik, Modernitatearen inguruko gogoetari ekin zion.

Azurmendiren ustez, baina, hori ez zen izan Euskal Herriko kasua bakarrik. Euskaldunak ez ezik, mentalitate moderno horrek beste hainbat gorputz eta bizipen ere uzten zituen bazterrean. Zentzu horretan, euskal matxinada 68ko Maiatza ezberdinen lorratzean kokatzen du:

Moderniak gure artean erakusten zuen aurpegi –eta arima– erreakzionarioaren aurka izan da, zeren aurka altxatu den gazteria Euskal Herrian ere, ez Parisen bezalako festaz, baina bai hango antzeko irakurgaiak elikatuta. Kultura baten aurka, historiaren aurka; alde batetik nahiz bestetik nortasunarentzat inposatu nahi ziren eredu faltsu eta mitikoen aurka. (OGE: 120)

Hortaz, hemengo garratzasunik gabe akaso, baina antzeko irakurgai eta izpirituarekin abiatu ziren Paris eta beste hainbat bazterretan. Batetik, irakurgai komunak zituzten: Camus, Weil, Frankfurtoko Eskola... Bestetik, izpiritua ere tankerakoa zen: zientzien aniztasunaren aldarria; autoreak, analisiak eta kategoriak aberasteko ahalegina; klaseaz haragoko zapalkuntza askotarikoak ere aintzat hartzeko apustua; iraultzako subjektua baztertu eta marjinatu orotara zabaltzeko deia; sistema handien aurrean gizaki erreal eta konkretuen azpimarra... azken batean, subjektuen eta iraultzaren irakurketa plural eta aberatsagoa bilatu zuten, subjektu eta borroka berriei bide emateko.

Azurmendik azaltzen duenez, teorikoki ez ezik, praxian sekulako leherketa izan zen garai horretan. Ordura arte bazterrean geratutako gorputz eta auzi ugari urgaineratu ziren: “Beltzak, Jehovaharen lekukoak, nazionalitate ttipiak, ijitoak, subproletariak. Era berean, iraultzak ere oso diferenteak (iraultza seksual, minoria zapalduen borroka abertzalea)” (Azurmendi 1978a: 105-106). Hala, iraultzarako subjektu gisa baieztatu ahala pixkanaka mugimendu ugari loratu ziren: “maiatzeko loreen fruitu bezala gero polliki-polliki sortuz etorri diren mugimenduak, mugimendu feminista, ekologista, bakezalea, kontsumitzaileen elkargoak, kontzientzi objektoreak, gay harrotasuna” (Azurmendi 1988). Minoria zapalduen Euskal Herriko borroka abertzalea ere orduan berpiztu zen.

Hortaz, Azurmendiren ustez mugimendu abertzalea eta feminismoa garai, giro eta irakurgai antzekoekin berpiztu ziren. Baso komuneko loreen fruituak ziren.

Behin hala esanda, Azurmendik zenbait ñabardura egiten ditu. Hasteko, ez dago zertan pentsatu Parisko zentrotik Euskal Herriko marjinetara etorri zenik korrante hori. Kontrara, marjinetan bertan jada presente zeuden uhin horiek:

Ez dut uste, Postmoderniak osoki ustekabeen harrapatu gaituenik. Gertatzen dena, apika, beste hau izan daiteke: edozein gauzak (pentsamenduk, modak) arrakasta handiagoa duela gure artean uhin berria Madrildik [edo Paristik] badator, bertan sortuta baino. (Azurmendi 1987a: 124)

Bere ustez, Mirande, Krutwig, Txillardeggi eta gainontzekoen eskutik, 1950ko hamarkadan jada presente zeuden Modernitatearekiko kritikaren lehen kimuak⁵⁸.

Segitzeko, gerora ere ez zen izan bataren eta bestearen arteko lotura kausalik. Azurmendik azaltzen duenez, 68ko Maiatzek pertsonalki eragin mugatua eta ezberdina izan zuten Euskal Herrian: “guretzat 68ko maiatz diferenteak egon dira, ez dago 68ko maiatz batik. Hau seguru asko inportantea da, gero gertatu zenerako” (Azurmendi 1988). Mugimendu bezala baino kide batzuei eragin zien gehien: “maiatza episodio periferiko bat izan zen euskal mugimenduarentzat. Mugimenduari berari baino, pertsona batzuei afektatu zien gehiago, zirkunstantziengatik” (*ibid.*). Azurmendiri, esaterako, zeharka eragin zion eta ez zuen gehiegi limurtu⁵⁹.

Azkenik, antzeko giroan loratzeak ez du esan nahi espazio, borroka edo doktrina bera konpartitzen zutenik. “Testurik gabeko denborak” zirenez, ez zegoen testu eta erantzun komunik: “testu oso diferenteekin sortu dira, bakoitza bere testu partikular mugatuarekin, agian testurik batere gabe hobeto” (*ibid.*). Zentzu horretan, ezker berria, eredu bateratua baino, ordura arteko ereduaren krisiaren adierazpide anizkoitza zen. Historia, gatazka eta iraultza guztiak argi azaltzen zituen eskema galdua, erantzuna baino arazo, kritika eta galdera multzo bat zen.

Haatik, kritika horretan bazuten zerbait komunean. Zer zen? Zer zen Paris, Euskal Herria eta munduko beste hamaika puntatan matxinatu ziren feminista, abertzale, ekologista, sexu-disidente eta abarrak lorratz berdinean kokatzen zituena? Ordura arteko eskema orokorraren galera eta kritika. Hau da, Modernitatearekiko kritika. Bide batez, baita beraien neurriko gizaki, kontzeptu eta eskemen bilaketa ere.

⁵⁸ Zentzu horretan, gogoan hartzekoa da Aizpuruk azpimarratzen duen irakaspen postkoloniala: “postmodernotzat ulertzen ditugun zenbait ideia eta zantzu, metropoliak bereganatu aurretik, kolonietan agertu dira. Neurri batean, «marjinek» postmodernizatu dute «zentroa», alegia” (Aizpuru 2019: 24).

⁵⁹ Bere kasuan, bat-bateko eztanda baino eboluzio sotila izan zen. Ia ohartu ere egin gabe, mundu zaharra eraitsi eta mundu berri batean murgildu zen: “Zure 68ko maiatza ez zen eztanda bat izan, eboluzio leun kasik sumaezin bat baizik. Zeuregandik urrunduz zoaz; kezka berriek okupatzen dizute espazioa, interes berriek, harreman pertsonal berriek. Eta mundu berri batek bereganatzen zaitu... Urteak geroago, egun batez, mundu zaharra berriro pizten hasten da, hortxe zure aurrean, eta guztiz bestelakoa bilakatua dago dena” (AEG: 349).

1.1.2. Modernitatearen irakurketa

Eta zein zen beraien kritika? Nola irakurtzen zuten Modernitatea? Azurmendiren kasuan hori argitzea errazagoa bada ere, feminismoen kasuan hori egitea ezinezkoa da. Izan ere, autore feminista ezberdinek beraien artean sekulako eztabaidak dituzte Modernitatearen inguruan. Hori kontuan izanik, Azurmendik eta landu ditugun zenbait autorek (Federici, Mies, Shiva, Pateman) egiten duten irakurketa eta kritikara mugatuko gara honetan ere.

Modernitatearen kritikari dagokionean, hiru puntu komun azpimarratu dituzte. Lehenik eta behin, Modernitatea kontrairaultza prozesu harroa izan zen. Azurmendirentzat Modernitatea Berpizkundean sortutako kaos eta ziurgabetasunaren aurreko erreakzio harroa izan zen. Ordena finko eta zalantzaezina ipar, oinarri absolutu eta apurtezinak bilatzen zituen. Federicik ere ildo beretik jotzen du. Matxina komunitario eta berdinzale ugariaren testuinguruan, ordena berri modernoa ez zen izan pribilegio feudalen aurkako trantsizio ebolutibo lineal, gradual eta askatzailea, ezta nahitaezko urratsa ere. Kontrara, borroka anti-feudalak sortutako gatazka sozialari jauntxo, gotzain eta merkatariek emandako erantzun kontrairaultzaile eta erreakzionarioa izan zen. Hori, besteak beste, kolonizazioaren, lur komunaren desjabetzaren, hesitze sozialaren eta sorgin ehizaren bidez ezarri zuten.

Bigarrenik, ikuste jakin bat ezarri zen Modernitatean. Ordena berri bat ezartzeko ez zen aski politika jakin batzuk egitea. Horrez gain, mundua ikusteko talaia eta betaurreko oso batzuk gorpuztu behar ziren. Bide horretan, Azurmendiren hitzetan, munduaren ikuste tekniko ezarri zen. Munduaren aurrean paratzeko hautu eta talaia modu tekniko eta razionalista, alegia. Hala, dena mekanikoki ikusten hasi ziren, unibertso osoa erloju handi bat bailitzan. Federicik, Miesek eta Shivak sakontzen dutenez, ausazko fenomeno, superstizio liluragarri eta erritu kolektibo oro sorginkeriatzat jo eta suntsitu egin zituzten. Hala, Weberrek osatzen duenez, munduaren desliluratzea gauzatu zen.

Hirugarrenik, hortik abiatuta dena birdefinitu zuten. Ikuste berriaren eskutik, natura, gizaki, gizarte eta askapen modu berri bat taxutu zuten. Batetik, natura arrazoi edo lege geometrikoaren arabera makina ordenatu gisa birdefinitu zuten. Hala, natura objektu osatua, pasiboa, hertsia, unibokoa, estatikoa eta aldaezina bilakatu zuten, ordenatua eta

ordenaren bermea. Naturaren mekanizazioaren eskutik animaliak eta gorputzak ere makina automata, pasibo eta aldaezinak bailiran irakurri ziren. Bestetik, subjektua ni gotor ahalguztidun gisa goratu zen. Gorputza (aberea, natura) eta arima (izpiritu librea) bereizita, bere burua arrazoimen hutsarekin berdindu zuen. Hala egitean, berriz, munduaren jaun eta jabe ahalguztiduna deklaratu zen gizakia: giza jainko zerusemea. Hortik abiatuta, emantzipazio proiektuaren ulerkera ere eraldatu egin zen. Burujabetza naturatik eta beharren erreinutik emantzipatzeko prozesu bezala ulertu zen. Progresoa, berriz, mugatzat jotzen den oztopo ororen gainditze bezala birdefinitu zen, etengabeko hazkundearen baitan.

Hortaz, Azurmendi, Federici, Mies eta Shivaren iritziz Modernitatea ziurgabetasun eta matxinada komunitarioen aurkako kontrairaultza politiko, ekonomiko, sozial eta kultural harro eta erreakzionarioa izan zen. Ikuste teknikoa ardatz, errealitatea oro ordena irmo horren arabera birdefinitzen eta makurtzen saiatu ziren.

1.1.3. Modernitatearen kritika

Aipatutako autoreak ez dira irakurketak egitera mugatu, ordea. Horrez gain, kritika zorrotza egin izan diote Modernitateari. Hasteko, ikuste eta subjektu eredu hori erabat murriztailea zen. Azurmendik azaltzen duenez, burua eta gorputza bereizi eta bere burua “burura” murriztu zen. Behin hala eginda, buruaren edota pentsamenduaren definizio hertsia egin zuten, arrazoimena ikuspegi teknikoarekin berdinduz. Nola egin, ordea? Nola izan zitekeen soilik pentsamendua eta pentsamenduaren jabe soila? Bere burua soilduz. Hala, sentimendu, grina, amets eta bestelakoak baztertu egin behar izan zituen.

Federicik soiltze hori sozialki nola ezarri zen jorratu du. Berak azaltzen duenez, bere burua soiltzeko hesitze sozial eta diziplinamendu gogorra gertatu zen testuinguru horretan. Borondate razionalaren eta gorputzeko pasioen arteko dualismo eta lehian, gorputza aztertu, zelatatu, trebatu, zuzendu, gidatu eta azpiratzea zen erronka. Hau da, diziplinatzea. Subjektua autonomo eta razionala (probetxuzkoa) izango bazen, jada ez zegoen denbora jolas edo festa “inproduktiboetan” galtzerik, ezta nagikerian iltzatzerik

ere. Era horretan, “gorputz-makina razionala” ereduaren oinarrituta, gorputza “homo economicus” edo lan egiteko makina bilakatu zuen lanaren etikak. Horixe izan zen kapitalismoak ekoizitako lehen makina.

Nork ekoitzi eta produzitzen zuen gorputz-makina hori, baina? Nork eta ze baldintzatan bermatzen zuen gorputz horiek makina baten legez lan egitea? Garaiko autoreek ez zituzten galdera horiek erantzun. Azurmendik azaltzen duenez, beraien markoan zer izatea probetxuzkoa edo produktiboa izatea zen. Esan nahi baita, produktiboa zen neurrian bazen; produktiboa ez zena ez zen. Zer zen, baina, produktiboa izatea? Federicik sakontzen duenez, sorgin ehizaren eskutik garaian produkzioa eta erreprodukzioa bereizi egin zituzten. Produkzioa eta lana soilik soldataren truk egiten zenari deitu zitzaion. Soldatapeko erregimenaren pean, soilik merkantzia bihurtu eta salerosi daitekeenak izango zuen balioa. Erreproduktibotzat jotako eremuan egiten zenak, berriz, ez zuen baliorik. Ez zen lana, ezta produkzioa ere. Ondorioz, ez zen, ikusezina baitzen.

Dualismo horren gainean sostengatzen zenez, Amaia Pérez Orozcok “subjektu txanpiñoia” deitzen dio subjektu molde horri, ez baitziren aintzat hartzen buru hori sostengatzen duen zuztarra elikatzen eta zaintzen duten lan eta subjektuak:

El trabajador champiñón solo existe si alguien cubre el conjunto de sus deseadades vitales, que el salario ni colma ni garantiza, y se hace cargo de las responsabilidades sobre la vida de otras personas que ese trabajador no puede asumir porque se le exige plena dedicación a la empresa. (Pérez Orozco 2014: 169)

Lan horiek ikusezin eginda, subjektu horiek ere ikusezin bilakatu eta esplotatu egiten ziren. Hala, batzuen murriztapena besteen esplotazioa bilakatzen zen (eta da).

Zeintzuk ziren subjektu horiek? Besteak beste, sorgin ehizaren bidez diziplinatutako etxeko andre, ama eta emazteak. Hori kontuan izanik, indibiduoaren soiltze horrek kontratu heterosexualarekin duen erlazioa azaldu du Patemanek. Azaldu duenez, independentzia zibilaren jabe zen norbanako buruaskia askatasunaren erreinuan aske ibil zedin, funtsezkoa zen hortik kanpo kokatzen diren subjektuak beharren erreinuan azpiratzea. Ondorioz, gizonen askatasuna emakumeen menpekotasuna zen.

Hori kontuan izanik, Azurmendik eta aipatutako autore feministek salatu izan duten eran, norbanako buru-jabea eta askatasun zibila ez ziren unibertsalak. Klase, arraza eta bestelako aldagaiak gehituz, Agirrek eta Eskisabelek honela definitzen dute norbanako buru-jabe eta buruaski unibertsal prototipikoa: “mendebaldeko gizon zuri hetero arrakastatsu hizkuntza hegemonikoan ardaztua” (Agirre eta Eskisabel 2019: 19). Hori zen Bata. Hortik kanpoko besteak, berriz, *bestetu* eta azpiratu egiten ziren, zibilizatu beharreko gorputz partikular, irrazional eta basatiak bailiran: bar-bar hitz egiten duten euskaldun barbaroak, pasioen gatibu diren emakume arriskutsuak, erdi-piztiak diren subjektu arrazializatuak... finean, Besteak.

Horrenbestez, ikuste modernoa murriztailea eta zapaltzailea zen. Batetik, burua eta gorputza bereizi eta bere burua “burura” murrizten zuen. Bestetik, buru hori sostengatzen, elikatzen eta zaintzen duten lan eta subjektuak ezkutatu eta esplotatu egiten zituen. Batzuen askatasuna besteen menpekotasuna zen.

1.1.4. Krisiak: Batetik Anitzera

Murriztailea eta baztertzailea izateaz gain, Modernitatea krisian dago egun. Azurmendik azpimarratu ohi duenez, balio eta ziurtasunen eskema moderno guztia auzitan jarri da, bai eta eskema horretako osagai bakoitza ere: arrazoimena uste baino irrazionalagoa da, subjektua “zikindu” eta hamaika baldintzapenen menpe dago, egia bilatzeko praktika zientifikoa abentura ziurgabea bilakatu da, etorkizunak progresoa baino hondamendia iragartzen du, gizon/emakumea premisa koherente eta egonkorrak baino eraikuntza prekarioak dira, naturaren naturaltasuna auzitan jarri da, klasea beste hainbat klasek zeharkatzen dute, dualismo modernoak lausotu egin dira... Goikoetxeak biribiltzen duenez, JainkoA hilda, dena susmopean jarri da:

[Monoteismoa] Es un pensamiento que intenta transferir las características de dicho Dios, al Papa, al Rey y al Emperador y después al Sujeto. Pero tras la muerte de Dios todopoderoso, el Sujeto todopoderoso también empezará, a finales del siglo XIX y poco a poco, a desaparecer, con los llamados filósofos de la sospecha. (Goikoetxea 2021: 137)

Ondorioz, ez ArrazoimenA, ez SubjektuA, ez EgiA, ez OngiA, ez NaturA, ez ProgresoA, ez Gizon/EmakumeA, ez KlaseA, ez dago hizki larriz idatzitako fundamentu absoluturik. Krisiak ari ditu⁶⁰.

Zer esan nahi du horrek? Modernitateko puskailetan egonik, jada ez dagoela abiapuntu oso eta bateraturik. Harawayk azpimarratzen duenez, puskailetan pusketatik abiatu behar da derrigor: prozesua, historikotasuna, dispertsioa, iragazkortasuna, ko-eraikuntza osatugabeak, anbiguotasunak, konplexutasunak, artikulazio partzialak, kokapena, subjektu zatikatu eta kontraesankorra... diferentziek blaituta dago gramatika berria: “In difference is the irretrievable loss of the illusion of the one” (Haraway 1991: 124). Azurmendik osatzen duenez, Bata beharrean Anitza da orain jokalekua.

1.1.5. Ikuste berri bat: fundamentutxo erlatiboak

Horren aurrean, zer egin? Landu ditugun autoreek azpimarratzen dutenez, krisiak ez du zertan txarra izan: “«the late twentieth century». There is no safe place here; there are, however, many maps of possibility” (Haraway 2004: 109). Are, zenbait kontu politizatu eta auzitan jarri direlako zabaldu dira aukeren mapa horiek. Beraz, zer egingo dugu? Nola probestu eta hedatuko ditugu mapako aukerak? Nola baliatu aldaketan aro hau aro aldaketa bat gauzatzeko?

Galdera hori erantzuterakoan landutako autoreak hiru aukeren arteko dilindan aritu izan dira. Batetik, ordenAra itzuli eta ziurtasun absolutuak berreskuratzeko tentaldia sumatzen dute. Azurmendik esaten duenez, erabateko beldurraren aurrean erabateko ziurtasunak nahi dira. Butlerren hitzetan, egiazko subjektuak, premisa argiak eta bide seguruak berrezarri nahi dira, behinola izandako ziurtasunak berreskuratzeko:

⁶⁰ Modernitatearen krisia krisi sozial, kultural, politiko eta etiko konplexua izanik, filosofiaz harago adierazten da. Azurmendik “krisia ia hitzetik hortzera edozertarako erabiltzen da gaur” esaten zuen 1998an (TEK: 227) eta orduz geroztik hitzaren oihartzun eta larritasuna areagotu baizik ez da egin: finantza krisia, krisi klimatikoa, zaintza krisia, bioaniztasunaren krisia, mundu mailako hegemonia krisia, lehengaien krisia... Modernitate jakin baten eskutik eraikitako zibilizazio, kultura eta mentalitate oso baten krisiaren adierazpideak dira.

Against this postmodernism, there is an effort to shore up the primary premises, to establish in advance that any theory of politics requires a subject, needs from the start to presume its subject, the referentiality of language, the integrity of the institutional descriptions it provides. (Butler 1995: 3)

Hori hainbat esparrutan ikusi daiteke: aniztasunaren tranparen aurrean KlaseA; atzerritarren mestizajerik gabeko NazioA; zatiketa eta mugak gaindituko dituen SubjektuA; kakotx, galdera ikurra eta bestelako nahasterik gabeko GizonA/EmakumeA; kutsatze teknologikorik gabeko NaturA... gaitz postmodernoak albo batera utzi eta iraganeko ziurtasun absolutuak berreskuratzeko deia egiten da.

Landu ditugun autore gehienek ez dute halakorik onartzen, ordea. Hasteko, ezinezkoa da, BatAren galerak ez baitu atzera bueltarik. Azurmendik salatzen duenez, paradoxikoki, bere baliotasun sozial absolutua galdu duelako aldarrikatu eta ezarri nahi izaten da absolutuki: ez dudatu, ez pentsatu, segi itsu-itsuan aurrera. Alabaina, Butlerrek azpimarratzen duenez, ziurtasunak galtzeko beldurrak ezin du eraman pentsatzeko eta eraldatzeko beldurrera: "To remain unwilling to rethink one's politics on the basis of questions posed is to opt for a dogmatic stand at the cost of both life and thought" (Butler 2004b: 180).

Gainera, ez da desiragarria. BatA, errealitate bat baino, Anitza bateratu, ezkutatu eta azpiratzeko modua izan da. BatA hautsi bada, neurri batean, horren itzalean zokoratuta zeuden subjektu eta gorputz askotarikoek auzitan jarri dutelako izan da. Hortaz, hori berrezarri nahi izatea subjektu horiek berriz azpiratu nahi izatea da:

On what principles of exclusion or subordination has this ostensible unity been erected? (...) Is the point of the new rhetorics of unity not simply to «include» through domestication and subordination precisely those movements that formed in part in opposition to such domestication and subordination (...)? (Butler 1998: 36-37).

Hortaz, proiektu askatzailea eraikiko bada diferentziak ezin dira berriz Bataren gerizpean kimatu eta bezatu.

Baterako itzulera baztertuta, Anitzetik pentsatu behar da ezinbestean. Alabaina, horrek ere badu arriskua. Izan ere, Harawayk ohartarazten duenez, diferentzien itsasoan

galtzeko arriskua dago. Diferentzien aldarria indiferente bilakatzekoa, alegia. Gainera, krisiaren eta ziurgabetasunaren aldarri nihilista axolagabeetan jausi daiteke. Zentzu horretan, ez da nahikoa diferentziak baieztatzea. Harawayk berak azpimarratzen duenez, heterogeneotasunetik abiatuta artikulazio zehatzak josi behar dira. Tentsio horretan, batetik, kontingentzia eta heterogeneotasun erradikala baieztatu behar dira; bestetik, munduaren bertsio sinesgarri eta hobeak eskaini behar dira, bestelako konexio eta munduak josteko. Azurmendiren hitzetan, dena erlatiboa da, baina dena ez da berdin.

Beraz, kontua ez da BatA berreskuratu eta OrdenAra itzultzea, baina ezta diferentzien itsaso indiferentean galtzea ere. Beraz, zer egin? Autoreok aldarrikatzen dutenez, krisian, galderetan eta kontraesanetan bizitzen ikasi beharko da derrigor: “learn how to live the contingency of the political signifier in a culture of democratic contestation” (Butler 1993: 222).

Azurmendik halaxe egin du. Krisitik abiatuta, krisian edo galderetan bizitzeko ahalegina egin du. Ordena berri bat eraikitzen saiatu da, baina horren morroi bilakatu gabe. Horretarako, absolutu erlatiboak proposatu ditu. Batetik, absolutuak dira, munduan kokatzeko hautu erabakigarriak diren neurrian; bestetik, emanda ez daudenez, erlatiboak dira. Zentzu horretan, auresuposatu baino bilatu, eztabaidatu eta eraiki egin behar dira, era erlatibo eta jarraituan.

Oso antzeko ildotik, Butlerrek (1995) fundamentu kontingenteak mahaigaineratu ditu. Batetik, fundamentuak dira, bizitzeko fundamentalak. Alabaina, ez dira aldez aurretiko premisa absolutuak, esanahi gatazkatsuen toki betiere irekiak baitira. Hala, bermerik gabe, kategoria funtsezkoenak (fundamentuak) ezbaian jarritz bizitzen ikasi behar da:

It may be that what is right and what is good consist in staying open to the tensions that beset the most fundamental categories we require, in knowing unknowingness at the core of what we know, and what we need, and in recognizing the sign of life in what we undergo without certainty about what will come. (Butler 2004b: 39).

Harawayk ere bat egiten du ahalegin horrekin. Zutarri absoluturik gabe, fundamentuak, izatekotan, kontingenteak dira: “There are no pre-constituted subjects and objects, and no single sources, unitary actors, or final ends. In Judith Butler's terms, there are only «contingent foundations»; bodies that matter are the result” (Haraway 2003: 6). Ondorioz, bere amaierarik gabeko mundua oinarri mugatu, kontingente eta erlatibo horien gain eraiki beharko da, arazoarekin jarraitzeko.

Hortaz, krisian, kontingentzian eta galderetan bizitzen ikasteko gonbita egiten dute autoreok. Hau da, Butler eta Azurmendiren kontzeptuak josiz, fundamentutxo erlatiboak eraikitzekoa.

Hortik abiatuta, kategoria funtsezkoenak erlatibizatu egin dituzte, era dinamiko eta pluralean birdefinituz: klaseen ikuspegi politeista; nazio izan-egilea; subjektu zaugarri eta prekarioa; gizon eta emakume performatiboak; natura dinamiko eta artikulatua, unibertsaltasun esentzialki plurala...

Ez dira kategoria jakinak birdefinitzera mugatu, ordea. Horren aitzakian eta horretarako, Modernitatearen ideien sistema auzitan jarri eta ikuste aberats eta umilagoa mahaigaineratu dute:

Monismoaren lekuan, konplexutasuna sartuko dute; Bataren lekuan, plurala; Progresuaren lekuan, aldaketa, diferentzia; determinismoaren lekuan, askatasuna; arrazoimenaren lekuan, irrazionala, mitoa; ezagutzaren teoriatik zentzuarenera pasako dira; indibiduotik kolektibora... (Aizpuru 2021: 463)

Azken finean, ikuste modernoaren aurrean “beste zerbait” bilatu dute (Aizpuru 2019: 27)⁶¹.

Horrek ez du esan nahi, noski, ikuste horretatik berdina ikusten dutenik. Abiapuntu, garai eta gorputz oso ezberdinetatik abiatuta, posizio eta ikuskera oso ezberdinak garatu dituzte hamaika gai zehatzen inguruan. Modernitateko autoreen kasuan ere halaxe zen. Alabaina, horien artean bezalaxe, hauen artean ere munduaren aurrean paratzeko talaia

⁶¹ Aizpuru Azurmendi eta bere belaunaldikideez ari bazen ere, beste autoreetara zabalduko dugu aipua.

eta jarrera antzeko bat islatzen da. Azurmendiren hitzetan, izpiritu jakin bat: “Soluzioa ez dakigu. Dakigun bakarra da, zein izpirituekin beti jokatu” (OGE: 41).

1.1.6. Ondorioak

Hortaz, Azurmendi eta landutako autore feministak Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoan aritu dira. Beraien iritziz, Modernitatea ziurgabetasun eta matxinada komunitarioen aurkako kontrairaultza politiko, ekonomiko, sozial eta kultural harro eta erreakzionarioa izan zen. Ikuste teknikoa ardatz, errealitatea oro ordena irmo horren arabera birdefinitzen eta makurtzen saiatu ziren.

Ikuste hori murriztailea eta zapaltzailea da. Batetik, burua eta gorputza bereizi eta bere burua “burura” murrizten du. Bestetik, buru hori sostengatzen, elikatzen eta zaintzen duten lan eta subjektuak ezkutatu eta esplotatu egiten ditu. Batzuen askatasuna besteen menpekotasuna da.

Egun, baina, krisian dago. Ez ArrazoimenA, ez SubjektuA, ez EgiA, ez OngiA, ez NaturA, ez ProgresoA, ez Gizon/EmakumeA, ez KlaseA, ez dago hizki larriz idatzitako fundamentu absoluturik. Ordena irmoa uste baino erlatiboagoa da. Bata beharrean Anitza da jokalekua.

Horren aurrean zer egin? Kontua ez da BatA berreskuratu eta OrdenA itzultzea, beraien baliotasun sozial absolutua galdu baitute. Alabaina, diferentzien itsaso indiferentean galtzea ere ez da aukera bat, ezinbestekoak baitira zenbait fundamentu. Bien arteko orekan, fundamentutxo erlatiboak eraiki beharko dira, etengabeko eginean. Hau da, krisian, galderetan eta kontraesanetan bizitzen ikasi beharko da.

1.2. ADARRA I: Postmodernoak?

Hortik abiatuta, honako eztabaida gaia sortzen da: nola definituko genuke ikuste eta izpiritu hori? “Beste zerbait” hori postmodernoa da?

Askotan hala definitu izan da. Aizpuruk, esaterako, “euskal postmodernitatearen edo euskal pentsamendu postmodernoarean” aitzindaritzat jotzen ditu Azurmendi eta bere belaunaldikideak (Aizpuru 2019: 11). Postmodernitatea eduki edo denbora bat baino pentsamendu estilo edo jarrera askotariko bezala ulertuta, jarrera horren eredutzat jotzen ditu: Modernitateko optimismo eta Sistema handiekiko mesfidantza, Modernitateko mugen seinatzea...

Postmodernoa kategoria ez da deskriptiboa soilik izaten, ordea. Ia beti balioespen bati lotuta egoten da. Gutxi batzuetan balioan jartzea izaten da helburua. Aizpurren kasuan, esaterako, Azurmendi eta belaunaldikideen lana balioan jartzea da asmoa, “[p]entsamendu postmodernoa euskal letretan kontatu ohi zaiguna baino lehenago agertu zela” aldarrikatzeko (*ibid.*)⁶². Gehienetan, baina, gutxiesteko baliatzen da izenondo hori. Aiestaranek, adibidez, Azurmendi eta Goikoetxearen lana kontrajarri eta bigarrenarena “materialismorik gabeko bizantinismo postmodernoa” gisa gaitziritzen du (Aiestaran 2021: 369). Butler, Haraway eta abarri ere antzerakoa hamaika aldiz leporatu zaie. Kasu horietan, postmodernoa kategoria bere horretan negatiboa da: nihilismoa, subjektuaren heriotza, indiferentzia eta beste hainbat keria adierazten ditu.

Zer esan nahi du, baina, postmodernoa izateak? Butlerrek azaltzen duenez, ez dago argi:

The question of postmodernism is surely a question, for is there, after all, something called postmodernism? Is it an historical characterization, a certain kind of theoretical position, and what does it mean for a term that has described a certain aesthetic practice now to apply to social theory and to feminist social and political theory in particular? Who are these postmodernists? Is this a name that one takes on for oneself, or is it more often a name that one is called if and when one offers a critique of the subject, a discursive

⁶² Gainera, ez da kontzeptuarekin itsutzen. Bere ustez, arrazoizkotasun modernoaren aurrean “beste zerbait” eskaintzen saiakera da balioan jarri beharrekoa, edonola deitzen zaiola ere: “«Beste zerbait» horri deitu postmodernoa engaiatu, postkolonial edo X” (Aizpuru 2019: 27).

analysis, or questions the integrity or coherence of totalizing social descriptions? (Butler 1995: 3)

Bere ustez, postmoderno kategoriaren aitzakian hainbat murriztapen egiten dituzte askok. Batetik, korrante eta posizio oso ezberdinetako kideak zaku berean sartzen dira. Bestetik, horri lotuta topiko sorta bat errepikatzen da etengabe: “dena diskurtsoa da”, “subjektua hil da”... Ondorioz, “postmoderno” kategoriaren helburua, ustez postmodernoak diren autoreak ulertzea baino, horiek kaiolatzea eta gutxiestea da: “Is the effort to colonize and domesticate these theories under the sign of the same, to group them synthetically and masterfully under a single rubric, a simple refusal to grant the specificity of these positions, an excuse not to read, and not to read closely?” (*ibid.*: 5). Finean, deskribapena baino iseka bihurtu da.

Berak azpimarratzen duenez, baina, postmodernismoa nekez izango da denak bere baitan biltzen dituen aterkia (postmodernismoA). Izan ere, zerbait izatekotan, sistema handien aurkako jarrera da: “But if I understand part of the project of postmodernism, it is to call into question the ways in which such «examples» and «paradigms» serve to subordinate and erase that which they seek to explain” (*ibid.*: 5). Zentzu horretan, denak postmoderno gisa kokatu eta berdintzeko saiakera oso modernoa da.

Hala izanik, landutako autoreek auzitan jarri dute postmoderno gisa ezaugarritzeko saiakera. Butlerren kasuan, kuriosotzat jotzen du bere lanak postmoderno gisa ezaugarritzea, autore modernoekin elkarrizketan garatu baitu. Adibidez, bere subjektu eredua Hegelen subjektu eredu ex-tatikoarekiko dialogoan josten du. Hortik abiatuta, ez du Modernitateko proiektua bere horretan baztertzen, baina ezta akritikoki ere bere egiten, oinarri zalantzagabea bailitzan. Ataka horren aurrean, “fundazionalismorik gabeko modernitatea” proposatzen du: “one in which the key terms of its operation are not fully secured in advance, one that assumes a futural form for politics that cannot be fully anticipated, a politics of hope and anxiety” (Butler 2004b: 180). Modernitate kontingentea, alegia.

Harawayk, berriz, errezelo handiak ditu moderno eta postmoderno kategoriekin. Izan ere, bere ustez Modernitatea eta horri lotutako suposizioak (ArrazoiA, SubjektuA...) ez

dira sekula existitu. Ondorioz, ez da aski horrekiko fedea galdu eta horren osteko aroan kokatzea. Horrez gain, horien existentzia bera ukatu behar da:

To rebel against or to lose faith in rationalism and enlightenment, the infidel state of respectively modernists and postmodernists, is not the same thing as to show that rationalism was the emperor that had no clothes, that never was, and so there never was its other either. (Haraway 2004: 113)

Modernitatearen ezean, Postmodernitatea ere ezinezkoa da. Zentzu horretan, Bruno Latourren ildotik, bere posizioa *amoderno* gisa definitzen du.

Beste zenbait kritikak, berriz, Modernitatea ukatu beharrean Modernitate alternatiboak aldarrikatu dituzte. Francesca Gargallo ikuspegi dekolonialetik azpimarratzen duenez, Modernitatea ez zen garai uniforme izan. Modernitateaz hitz egitean, posizio hegemonikoak ez ezik subalterno eta disidenteak ere barnebildu egin behar dira, bere kontraesan, talka eta eraldaketekin. Horren lekuko dira, esaterako, artisau eta nekazari europarren matxinadak, Berpizkundeko proiektu utopikoak, biologo bitalisten kontra-proposamenak, indigenen borroak, kriolloen posizio neohumanistak, utopismo mestizoak, migranteen anarkismoa, Amerikako askapen proiektuak... beraz, arazoa ez da Modernitatea bere horretan, baizik eta korrante moderno ezberdinen artean nagusitu zen "Modernitate emantzipatua":

Ello me obliga como feminista a no confundir la Modernidad con la modernidad emancipada que se desarrolla a partir de postulados racionalistas que se generan en la Europa que ha derrotado las movilizaciones campesinas de la Edad Media, cercando a las tierras comunales, persiguiendo a los pobres que con sus cuerpos macilentos invaden los caminos y las ciudades y criminalizando a las mujeres (convirtiéndolas en brujas, putas e infanticidas). (Gargallo 2014: 35)

Hortaz, bereizi egin behar dira.

Goikoetxearen kasuan ere ez dago argi kokapena. Batetik, Modernitatearen kritika gogorra egiten du. Besteak beste, monoteista eta androzentrikotzat jotzen du. Alabaina, horrek ez du esan nahi Postmodernitatean kokatzen denik. Berak azaltzen duenez, bere testuetan ideia eta autore moderno zein postmodernoak tartekatzen dira:

no solo yo misma, sino una gran mayoría de autores actuales referenciales (...) tienen en sus obras tanto ideas modernas como posmodernas, de nuevo, porque la posmodernidad, ya sea en la pintura, en la arquitectura, en la ciencia, la economía, la filosofía o la moral es también una crítica a ciertas ideas, maneras de hacer, de ver y de sentir modernas, pero no necesariamente una enmienda a la totalidad. (Goikoetxea eta Noguerras 2021: 147)

Azurmendiren kasuan ere beste horrenbeste. Berak ez du postmoderno hitza askotan erabiltzen eta hala egiten duen kasu apurretan, ez dio esanahi argirik ematen. Hiruzpalau iraultzek gainezkatuta, Modernitatearekiko erlazioa konplexuagoa izan da: besteek ezarritako Modernitateetik ihesi, Modernitate propioa ulertu nahian ibili da, baina autokritika modernoaren eskutik Modernitatea bera auzitan jarritz. Bide horretan, alde ugari ariketa egin du. Batetik, Modernitate propioa ulertu nahian Orixe eta Mirande bezalako autore ustez antimodernoak Modernitatearen baitan aldarrikatu ditu. Bestetik, besteek ezarritako Modernitateetik ihesi, moderno eta euskaldun gisa Modernitatea bera etengabe jarri du auzitan, errotiko kritika eginez. Enpatia kritikoz, alde zein kontra aritu da aldi berean.

Ondorioz, izpiritu eta ikuste hori postmoderno gisa ezaugarritzea problematikoa da. Hasteko, landutako autoreetako inork ez du bere burua hala izendatzen. Segitzeko, batzuk Modernitatea eta, ondorioz, Postmodernitatea bera ukatzen dute. Hori ontzat jotzen dutenen kasuan, berriz, Modernitatearekiko dialogo kritiko eta nahasian aritu dira, autore modernoak eta postmodernoak tartekatuz. Azkenik, ez dira mesfidantzara eta kritikara mugatu. Modernitatearen puskailetatik abiatuagatik, fundamentuak josten saiatu dira.

Hala ere, komunean zerbait izan badutela sumatu dugu. Zer da? Ikuste edo izpiritu hori multzokatu ote daiteke? Horrekiko errezeloak izanagatik, pentsamendu postfundazional gisa ezaugarritzea egokiagoa izan daiteke. Pentsamendu postfundazionala fundamentuen gabeziatik abiatzen da. Antifundazionalismoa ez bezala, baina, ez die uko egiten fundamentuei. Fundamentuak baino fundamentu hauen izaera esentziala ukatzen dute, beraien izaera kontingente eta partziala agerian utziz: “un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento,

sino debilitar su estatus ontológico” (Marchart 2009: 15). Behin hala eginda, fundamentuen bilaketan ahalegintzen dira, nahiz eta jakitun diren fundamentu oro behin-behinekoa edo partziala izango dela: “toda fundación será, en consecuencia, una fundación parcial dentro de un campo de intentos fundacionales contrapuestos” (*ibid.*: 21). Ariketa hori ezinezkoa bezain beharrezkoa da.

Krisietatik berreraikuntzara, Azurmendi, Butler, Haraway, Goikoetxea eta abarrak ere ariketa postfundazional horretan aritu dira. Modernitatearen puskailetan fundamentuen gabeziatik abiatu dira. Are, fundamentuen izaera kontingente eta erlatiboak biluzi egin dituzte. Behin hala eginda, autore pre-/a-/post-/anti-/alter-moderno zein modernoekin elkarrizketan fundamentutxo erlatiboak eraikitzen saiatu dira.

1.3. ADARRA II: Azurmendik gizon eta emakumeak nola landu ditu?

Modernitatearen irakurketari lotuta, bada beste korapilo bat: bakoitzak ertz ezberdinetatik landu duela kontuan izanik, Azurmendik landu al du emakumearen subordinazioa? Hala bada, nola ulertzen du emakumearen zapalkuntza Modernitatearen argitan? Gizona auzitan jartzeko asmotan zenbatera arte birsortzen du gizotasun hegemonikoa? Eztabaida horri helduko diogu jarraian.

1.3.1. Azurmendiren irakurketa emakumearen subordinazioaz

Esan dugunez, 56ko Belaunaldian feminismoa ez zen hartu zutabe nagusitakotzat. Gizonak izan ziren euskal pizkunde horretako protagonistak eta emakume kideak ez zituzten parez pare aintzat hartzen. “Beraien” esparruan zokoratuta eta “beraiei” zegokien auzi partikularretan kaiolatuta, Besteetan Beste ziren.

Sarreran azaldu dugunez, Azurmendi ere ez zen salbuesten. Emakumearen bestetzeaz ez zuen aparteko analisirik egin eta zenbait kasutan birsortu ere egin zuen. Hala ere, zenbait aipu eta salaketa solte egiteaz harago, artikulu jakin batzuetan jorratu zuen gaia. Tartean azpimarratzekoa da “Prologo bat edo” hitzaurrea (Azurmendi 1995), hor egin baitzuen emakumearen bestetzearen inguruko analisirik osoena.

Bertan azaltzen duenez, “hastapenetan bertan egon da gure madarikazioa” (*ibid.*: 23). Bere irakurketaren arabera, Grezian emakumearen subordinaziorako oinarri sendoak taxutu ziren. Kristautasunean Eba nola, Grezian emakumea zen jatorrizko bekatua. Hesiodoren hitzetan, “honela etorri zen mundura emakumearen genero hondagarria, kalte handia gizonentzat” ([Hesiodo] *ibid.*). Genero hondagarria izaki, beste autoreek ere aho bilorik gabe txarretsi zuten. Homerok “Lurraren gainean ez dago ezer lotsagabeagorik eta nazkanteagorik emakumea baino” ([Homero] *ibid.*) baieztatzen zuen. Euripidek, ildo beretik, “[e]txekalte, berritsu, zuri, nonzeberri, gezurrontzi, likits enasa, susalbero, ñañar” (*ibid.*) bezala ezaugarritzen zuen.

Ez zen gaiztoa soilik, ordea. Jainkoek gaiztoa bezain ederra egin zuten nahita, gizona zigorpean mantentzeko: “hala bidali zuen Zeusek gizonengana emakumea, asmo gaiztoz

izorra” ([Hesiodo] *ibid.*). Anbiguotasun horretan, “[e]zbehar zoragarria” zen (*ibid.*), debekatutako fruitu erakargarria:

Andrea, horrela maitatu nahi litzatekeena da, ezin dena maite: h.d., desiraz desiratzen dena, ez litzatekeena ordea desiratu nahi, erdeinatzen delako; arrak harroputz gutxiesten duen eme ahul zikin lurterra, eta sekretuki miresten eta gutzizatzen den ikuskari zerukoa; eduki nahi litzatekeena eta berak zauzkana, zenbat itsuago irrika (edukitasunean hartaz jabetzeko, zeuretzeko) eta berak zu zauzkanago; ederrago, desiragarriago, menperatu nahiago eta jada zeu menpekoago esklaberiaraino zure haren desiran. (*ibid.*: 24-25)

Hortaz, gizonaren begiradatik emakumea anbiguotasunak zeharkatzen du. Idealizatua bezain deabrutua, debekatutako desira anbigua zen. Hori kontuan izanik, gizonak tentuz ibili behar ziren. Adibidez sexu harremanak neurrian izan behar zituzten, harreman gehiegi izanez gero indarra eta ahotsa (gizontasuna) galdu egiten omen baitzituzten.

Bikoiztasun hori, baina, ez zuten gogoko. Zuhurtzia ez zen aski. Emakumea eta horrek dakarren desira anbibalentea “ordenuaren hondamendi totala da”, “kaos hutsa” (*ibid.*: 25). Ondorioz, jopuaren jopu ez geratzeko eta nor bere buruaren jabe izateko, gaudituz eta garaitu egin behar zen: “gizonak emakumea garaitu arte ez duke bakerik” (*ibid.*).

Bide horretan, Mendebaldean luze iraungo duten bi politika bultzatu zituzten. Batetik, emakumea agora publikotik kanporatu zuten. Ezin zuen agora publikoan parte hartu, beharrezkoa den adimen eta zuhurtziarik ez baitzitzaaien egozten. Are, agora publikotik kanpo egon *behar* zuen, gizonen adimena kamusten zuen mehatxua baitzen. Hala, ezkontza bidez erosita, Grezian etxean preso hartuta eta kontrolatuta zegoen emakumea:

Emakumearen patutik askatzeko bide eskuarragoa, oso simple, hura erostea da (ezkontzea). Orduan, soro bat edo ahuntz bat bezalaxe, emaztea etxeko jaunaren edukitasuna duzu. Egon ere, horrelatsu egon da emakumea Grezia klasikoan (...), merkaduria preziatu ongi zaindu beharrezkoa bezala erositua eta gordea, kalera irtetea ezezen, leihotik begiratzea ere galarazita, etxe barruko ginezeoan –emakumeentzako gela aparteant– kasik preso. Haren egitekoak ehunak eta gorua eta umeak haztea dira. (*ibid.*: 31)

Kontrol eta menpekotasun hori zuritzeko, emagalduren topikoa haizatzen zuten etengabe.

Bestetik, espazioen bereizketa hori taxutzeko, Mendebaldeko dualismo klasikoa ezarri zuten. Emakumea natura, haragia, sena eta histeria irrazionala zen, etxean gatibu egotea zegokiona; gizona, berriz, kultura eta artea zen, agora publikoko hiritar izpirituala:

emakumea materia da, haragia da, eta haragia anti-izpiritua. (...) Emakumea natura da; gizona kultura. Gizona artea da. Emakumea, libre eta eroa, antzelandu eta diziplinatu, kultibatu gabeko materia da. Instintoa da: burges grekoak munduan beldur gehiena zuen eztanda irrazionala, «histeria» (*hysteria* umetokia da). (*ibid.*: 32)

Ondorioz, etxean preso hartuta eta haragi anti-izpiritual gisa ezaugarrituta, Grezian emazteak “etxeke tresna haurginak” (*ibid.*: 51) ziren. Haragi hutsa ziren umetokiak, alegia. Edo, bestela esanda, sexurako eta abusurako objektuak: “Emakumea sexu objektu soil bilakatzen da, eta sexu objektua usa eta abusadio objektu, ez partner, plazer momentu baterako ere” (*ibid.*: 24)⁶³.

Greziako iturritik edaten jarraitzen dugunez, Azurmendiren ustez Mendebaldean gerora ere berretsi egin zen eskema hori. Erromako historia, esaterako, berdintsu hasi zen: alaba sabinoak bahituz. Erdi Aroan, berriz, Ama Birjina gisa gurtzen zen bitartean sorgin ehiza gauzatu zen: “Erdi Aroko santak eta birjintasunaren gurtza, trobetako amodio gortesaua, milaka sorgin kiskalduak” (*ibid.*: 61). Modernitatean, azkenik, arrazoimen eredu bakarra ezarri eta gizonarekin berdindu zen.

Bide horretan, Azurmendiren ustez are gehiago bihurtu zen emakumearen figura: “Greziak emakumearen figura perbertitu egin zuela, esan badugu, guk perbertsioaren perbertsioa asmatu dugu” (*ibid.*: 63). Horren lekuko da Ama Birjinaren eta sorginaren arteko anbigutasuna.

⁶³ Mitoak mito, Euskal Herria ere ez da salbuesten: “beldur naiz, «humanistei» gure artean esatea gustatzen zitzairen eran, Euskal Herriak ere izan dukeela antz gehiegitxo Greziarekin, euskal «matriarkatu» famatu guztian” (1995: 39).

Alde batean, emakumea Ama Birjina garbi eta purua zen. Jainkoaren Ama zen, zintzoa, langilea eta bihozbera: “neska inuzentzian sinets dezagun ahalemailea, ama begiralea, erizain aingerua, damuan kontsolatzailea eta tentaldian aholkulari zuhurra, bekatu ezkutuan ezikusle zogia” (*ibid.*: 60). Hala izanik, egunerokoan babes eta laguntza beragan bilatzen zen: osasuna eskatzen zitzaion, beldurretik askatzeko otoitz egiten zitzaion, estetikoki gurtzen zen... horregatik izendatu zen ia oro “Santa”.

Irudi hori ez zen erreala, ordea. Zentzu horretan, santutzeak bazuen bere ifrentzua. Izan ere, emakumeari, zinezko emakumea izango bazen, irudiaren araberakoa izatea galdegiten zitzaion. Hau da, bera ez izatea: “Emakumearekin tratua zilegi da, haren bitartez/birtutez haren baitan «santa» (ideala, *Logos*) ikusteko baldintzarekin. Ez bera” (*ibid.*: 64). Hala, ideala errealitatean gauzatzen ez zenez, emakumea bihurtu zuten arazo: “gizonarentzat arazoa ez baitatza gizonarengan, ezin, terminoak inbertitu eta problema guztia emakumea bihurtuko du hark” (*ibid.*).

Hortik abiatuta, santutasunaren eskutik emakumea gaizto eta arriskutsu ere bihurtu zen: “Emakumea gaiztoa da, ona dabilenean ere. (...) emakumea esentzialki deabrua da «berez». Seduzitzen badu, gaiztoa da; eta seduzitzen ez badu, are gaiztoagoa” (*ibid.*). Emakumea beti da erruduna, baita emakumea bera bortxatua denean ere: “Paradisuko bekatuaren narraziotik hasi eta edozein bortxatzaile asasinorenganaino gaur bertan, beti emakumearena da gizonaren erruaren errua eta gizonaren kirtenkeria guztien probokazioaren erantzukizuna” (*ibid.*).

Ondorioz, emakumeak bestetasunean eta anbiguotasunean iltzatuta segitzen du. Ama Birjina gisa gurtu edota sorgintzat jota gaztigatu, bere eta ingurukoen erruen errudun nagusi eta bakarra da. Beauvoirrek esango lukeenez, kasu batean eta bestean Bestea da. Oro, salbu eta bera. Hortaz, Greziako iturriak bizi-bizirik dirau: “Gu jada ez gara grekoak. Edo askoz grekoagoak gara grekoak baino” (*ibid.*: 61).

Hala ere, izan dira zenbait aurrerapauso. Erromantizismoan, esaterako, bestelako zerumuga marraztu zen: “Sexuen harremanetako kultura berri bat da. Eraikidura preziagarria, kontzeptu bezala behintzat, gizonak eta emakumeak bakoitzak bere independentzia osoki gordetzen duela, elkarrekikotasuna galdu gabe, ez sentimendu eta ez adimenduz” (*ibid.*: 53). Hala, pixkanaka, “[k]onkistatu da, beraz (hautsi-mautsi

kultural hagitz nolabaiteko eta ekiboko artean izanda ere), andrearen espazio autonomo bat gizartean” (*ibid.*).

Kontzeptu preziagarri horiek zabalduagatik, emakumearen espazio autonomoak murrizta izaten jarraitzen du, ordea. Urratsak urrats, ez da auzia konpondu. Zergatik? Bere ustez, gaindituztat jotzen ditugun kontu horiek gure izpiritu zahar eta patriarkalean muineraino gorpuztuta dauzkagulako:

teorian behintzat guk ez dugu inork santa eta ez-santa problemarik. Denok daukagu «superatuta» kontu horiek... Non gaude, haatik, non egonik gabe omen gaudenok? Zer da egiaz emakumea gure kulturako ar batentzat oraintxe bertan? Hori baita komeria. Gure izpiritua zaharra da (...), geure buruak baino zaharragoak gara askozaz. (*ibid.*: 66)

Hala izanik, apaltasunez hori onartu eta izpiritu zahar hori auzitan jartzeko gonbita egiten du.

Ondorioz, bere obran zentrala izan ez bada, Azurmendik emakumearen bestetzea aztertu eta salatu du. Bere ustez, Greziatik Erdi Arora eta hortik gaur egunera, gizonaren begiradatik emakumea anbiguotasunak zeharkatzen du: Ama Birjina edota sorgina, idealizatua bezain deabrutua, debekatutako desira anbigua izan da. Hala izanik, gizona jopuaren jopu ez geratzeko eta bere buruaren jabe izateko, emakumea garaitzen saiatu da. Horretarako, emakumea – natura – histeria irrazionala / gizona – kultura – artea bereizita, etxean preso hartu eta agora publikotik kanporatu zuten. Aldaketak aldaketa, bere ustez izpiritu horrek indarrean jarraitzen du gure gorputz eta animetan.

1.3.2. Azurmendi eta gizontasuna

Eta horrek nola eragiten dio gizonari? Azurmendiren ustez, emakumea Beste gisa asmatuta, anbiguotasun horretan kateatuta dabil gizona ere: “Gizona bere burua ulertu ezinda dabil, berak *asmatu* duen emakumearen korapiloan korapilatuta” (Azurmendi 1995: 58). Korapilo hori askatzeko, gizontasunaren auziari ere zuzenean heltzeko gonbita egiten du Azurmendik. Zehazki, honela planteatzen du galdera: “Zer da *arra* gure kulturaren?” (*ibid.*: 39).

Galdera mahai gainean jarriagatik, Azurmendik ez du lantzen artikulua horretan. Eta guk dakigula behintzat, beste artikulua eta liburuetan ere ez du auzia beren-beregi jorratu. Bere hitzak baliatuz, Azurmendi bera ere ez da izan bere (gizon) belaunaldiaz gaindiko aingerua edo supergizona. “Dentxo” baino ez da izan, “gizon hauskor” eta finitua, inguru, galdera eta proiektu zehatz batzuei erantzuten ahalegindu dena. Besteak beste, gizontasunari zegozkion mugekin⁶⁴. Zentzu horretan, bere belaunaldiko gizonekin bat, gizontasuna ez da bere lehentasun filosofikoa izan.

Hala ere, feminismoa errealitate oro zeharkatzen duen auzi gatazkatsua denez, esplizituki edo inplizituki gizontasuna presente dago bere obran. Gaztetako olerkietan, esaterako, euskaldun gisa gizon izateko ezina salatzen du: “Debekatu zaigu / gizon izatea / eta kitto” (HBE: 85). Bere ustez, euskaldunak “gizonak” ziren, beste edozein gizonen parekoak, baina gerora hala izateko aukera ebatsi zitzairen: “Munduko beste edozein gizon / bezain gizon ginan euskaldunak / lamina zitalen batek / iturriak pozoitu zizkigun arte” (*ibid.*: 157). Dirudienez, horren aurrean beste edozein gizon bezain gizon izateko aukera aldarrikatzen zuen.

Hala ere, ez zuen edozein gizon ametitzen. Berak aldarrikatzen duenez, bera ez da gizon bat, ez behintzat indarrean dagoen ereduak: “Hi – esaten diat. / Ze ni ez nauk konzeptu bat, / ez nauk gizon. / Ez zidakean definizio batek / esistentzia eman. / Neu bakarrik nauk, / sahets guztietatik ebakirik” (*ibid.*: 165). Aurrerago berretsi egiten du aurretik esana: “Hi ez haiz nire gizona, / bakarrik gaudelarik / hitzegiten diodana” (*ibid.*: 166). Horren aurrean, beste gizon bat aldarrikatzen du: “nire gizona”. Zertan datza,

⁶⁴ Gizon gisako mugen harira, oso esanguratsua da Gandiagarekin izandako agurra. Azurmendik kontatzen duenez, azkenetako bisitetan Bitoriano lagunari “maite zaitut” esan nahi eta ezinean ibili omen zen. Azkenean, zeharbidez adierazi omen zion: “badakizu euskaldunok ez dakigula gizonak gizonari maite zaitut edo holakorik esaten”. Eta Gandiagak erantzun: “Bai, bai, estimatzen dizut. Egia da, sasiak hartuta gaude gorputz eta arima. Eskuetan sasia, buruan sasia, makina bat lan badaukagu euskalduna leuntzeko” (AEG: 212). Torrealdei agurtzeko ere gizontasuna negoziatu eta leundu behar izan zuen, gizonen artean eman ohi ez den besarkada emateko: despedidan “[h]eriotza libreaz hitz egin genuen, ordu erdi bat edo, gehiago ez. Isilik geratu ginen biok, eta, momentu batean, laguntzarik gabe eseri ezin zena altxatu zen, zutitu zen, braust, eta besarkatu ninduen Euskal Herrian gizonen artean egiten ez den bezala. Besarkada fuertefuerte bat eta gero eseri zen eta ni semeak ekarri ninduen etxera. Hori eta gero, ni egunetarako hitzik gabe geratu nintzen. Eta gaur arte. Horiek dira nire momentu inportanteak berarekin. Gaixotu zenetik, nik egunero deitzen nion, eta beraz egunero hitz egiten genuen” ([Azurmendi] Agirre 2020: 14).

baina, bere gizon hori? Ez du erantzun argirik. Beldur da ez ote den existentzia zehatzik gabeko esperantza bat:

bainan hi ez haiz nire gizona. / Agian neure kulpa duk, / agian ez baitzeukak nireak / esistentzia 68-rik. / Agian ez zeukak haragi konkretorik. / Agian gizon bati mintzaten zaiok / gizon hau. / Edo ta agian (ez zekiat gure haragi hau / esistentzia naufragaturen batean / ez ote zan galdu) / esperantza bati bakarrik. (*ibid.*: 167)

Hortaz, Azurmendik beste gizonak bezain gizon izan nahi bazuen ere, ez zuen edozein gizon izan nahi⁶⁵.

Tenka horretan, gizontasuna birsortuagatik, erlazio gorabeheratsua du gizontasunarekin. Hori probestuz, bere obratik abiatuta gizontasun hegemonikoa pitzatzeko bi bide iradokiko ditugu jarraian.

Lehenik eta behin, gorpuztasunaren aldarrikapenak horretarako aukera eskaintzen du. Azaldu dugunez, Azurmendik gorpuztasuna ahaztea egozten zion “gizon” (hots, gizaki) modernoari. Horren aurrean, abere den neurrian, gorputz bat dela aldarrikatzen du, gorputz eta anima. Horrek ez al du gizon eredu gorpuzgabea auzitan jartzen? Beauvoirrek azaltzen duenez, gizonak ahaztu egin du gorputza zuenik, aberetasunaren lokarriak hautsi eta bere kondizio haragizkotik salbu dagoen ideia purua izan nahian ibili baita. Ondorioz, gizaki modernoari gorputza duela bergogoratzean gizontasuna pitzatu egiten du Azurmendik.

Hala ere, zegamarraren kritika ez da aski. Izan ere, gizon kontzeptua baliatuagatik kritika gizaki modernoari egiten zion orokorrean⁶⁶. Feminismoetatik ohartarazi den

⁶⁵ Kuriosoki, Frantz Fanon ere antzerako kexatik abiatzen zen: “beltza ez da gizon bat”. Butlerren irakurketaren arabera, horren eskutik gizatasunaren eta gizontasunaren kritika egiten zen: “When Frantz Fanon claimed that «the black is not a man», he conducted a critique of humanism that showed that the human in its contemporary articulation is so fully racialized that no black man could qualify as human. In his usage, the formulation was also a critique of masculinity, implying that the black man is effeminized. And the implication of that formulation would be that no one who is not a «man» in the masculine sense is a human, suggesting that both masculinity and racial privilege shore up the notion of the human” (Butler 2004b: 13). Kasu honetan, antzeko ariketa egiten al da? Hau da, euskaldunak gizona izateko ezinaren bidez “gizakia” eta “gizon” kategoriak zalantzan jartzen al dira? Fanonen obra ez dugunez ezagutzen, galdera irekita utziko dugu.

⁶⁶ Hasieran Azurmendik “gizona” neutrotzat jo eta gizakiari egiten zion erreferentzia, oro har. Gerora aitortu duenez, “Gizaberea idatzi nuenean oraindik kezka hori eduki ere ez neukan, hasieran hartan. Neu ere deskubrituz joan naiz” (Azurmendi 2016c [33:40]). 80ko hamarkadatik aurrera, berriz, “gizona” “gizaki” edo “gizon-emakume” formulaz ordezkatu zuen: “Gizona gizona da. Horregatik nik kasi beti gizon-

bezala, baina, gorpuztasunaren ahanztura ez da berdina izan gizon eta emakumeetan. Emakumea – natura – haragia eta gizona – kultura – gogo bereizita, oso era ezberdinetan bizi izan da gorpuztasuna. Gizonak ahantzi badu ere, emakumeak oso presente izan du, besteak beste, berak zaindu behar izan baititu. Hala, gizonen gorputzik ezak emakumeak gorpu(tz) huts bilakatu ditu:

This is a figure of disembodiment, but one which is nevertheless a figure of a body, a bodying forth of a masculinized rationality, the figure of a male body which is not a body, (...) one which requires that women and slaves, children and animals be the body, perform the bodily functions, that it will not perform. (Butler 1993: 48-49)

Hori kontuan izanik, gizaki gorpuzgabeari egindako kritikak ez die berdin eragiten gizonei eta emakumeei.

Hortaz, uztartu ote daitezke bi kritikak? Gure ustez, bai. Horretarako, honakoa da gure proposamena: Azurmendik “gizonaz” orokorki egindako aipua zergatik ez ditugu literalki irakurtzen? Hau da, “gizona” “gizaki” edo “gizon-emakumea” delako formularekin ordezkatu beharrean zergatik ez dugu gizona uzten, era horretan gizontasun (eta bide batez, gizatasun) hegemonikoari kritika egiteko? Hala eginez gero, gizonaren hegemonia birsortu beharrean gizontasun hegemonikoa pitzatu genezake.

Eskisabelek, esaterako, ariketa horixe egiten du:

[Azurmendi] Oso urrun dago, beraz, modernitateak eraikitako gizakiaren eredutik: guztiaren gainetik razionala den gizon horretatik, ia gorputzik gabeko –edo, gutxienez, erabat gorputzaren gainetik– dagoen gizon horretatik –kasu honetan zilegi bekit gizaki gizonekin ordezkatzea, eredu horretan gizona delako gizatasunaren patroia–. (Eskisabel 2021: 382)

Azurmendik berak ere anbigutasun horrekin jolasten du pasarte solteren batean. Adibidez, Bibliako mitoei erreposoa eginez, honakoa adierazten du: “unibertsoaren sorpen langaitza koroatzera dator gizonaren kreaioa (eta gizonarena, hain zuzen, ez emakumearena)” (GBG: 75).

emakumea, andre-gizona idazten dut” (ibid.). Nolanahi ere, gizon, gizaki edo gizon-emakumea idatzi, gizakiez ari zen, oro har.

Bide horretan sakonduz, bere beste hainbat aipu eta baieztapenekin ere ariketa berbera egin dezakegu. Supergizaki zeruseme eta gorpuzgabea delakoan dago gizona (gizona, hain zuzen, ez emakumea); horren aurrean, emakumeak bezalaxe, ezin du ahaztu “[g]izona abere dela, eta gizonak gorputz bat duela (edo gorputz bat dela)” (GBG: 228). Hortaz, gizonak (gizonak, hain zuzen, ez emakumeak) supergizon “tente-potentea” (AEG: 99) dela uste badu ere, ez da hala. Emakumea bezalaxe, gizona ere gizakoxkorra da: gizontxoa.

Bigarrenik, umiltasunerako dei horrek ere eskaintzen du gizontasuna arrakalatzeko aukera. Azurmendik azpimarratzen duenez, gizona (emakumeak bezalaxe) hauskorra da eta besteak entzun behar ditu nahitaez. Sarrerarako baliatu dugun aipua literalki berrirakurritz, “[gizon] [i]ntelektualak ez luke ahaztu bear bera ere gizon dela, gizon uskor. Entzuteko prest egon behar luke ba” (Azurmendi 1964c: 8). Hau da, erantzun ez ezik, entzun egin behar du gizonak. Zentzu horretan, Azurmendi entzun-zaletasunaren aldarrikatzaile sutsua izan da bere obra osoan zehar.

Hain zuzen, entzun-zaletasun horrek ez al du gizontasun hegemonikoa auzitan jartzen? Azter dezagun, esaterako, honako pasartea:

Entzutea arimako jarrera sakon bat da. Zeure ezaskitasuna apalki ezagutzea, barnea konfiantza osoz ireki –entzuten jartzea konfiantza ematea da eta irekitasuna bestelakoarekiko–, gure baitaratzen utzi munduari, hustu geure nia eta leku egin, etortzen zaigun munduarekin neure ni berria egiteko; izadia gure baitan jartzea da eta geu harengan eraldatzea. Ikustea, beharbada, gauzengana joatea bezala da; entzuten, isilik irekita egon, geldi, eta gauzak gure barrura berak etor dakizkigun uztea. Uztea, konfiantza guztiarekin, munduak sorpreni gaitzan, bere soinu, ipuin, konfidentzia, dei sekretu ezezagunez. (AEG: 20)

Pasarte horretan maskulinitatearen oinarritzko zenbait mandatu hankaz gora jartzen dira. Batetik, gizon buruaski eta harroaren aurrean ezaskitasuna apalki aitortzeko gonbita egiten du. Bestetik, etengabe “arzalpenak” ematen aritu behar duen gizonaren aurrean, arimako jarrera entzun-zalea aldarrikatzen du. Azkenik, gizon etengabe egilearen aurrean, egiten uzteko deia egiten du. Ez izan beti aktibo, pasiboki eta geldi, utzi egin eta eralda zaitzaten.

Feminismoari dagokionean, hori da, hain zuzen, Azpiazuk gizonei egiten dien deia. Bere ustez, eskema patriarkalen arabera gizon izatea egile izatea da: “los hombres hacen, no se dejan hacer y las mujeres lo contrario. El terror a la pasividad es un elemento clave de la masculinidad” (Azpiazu 2017: 212). Hori dela eta, feminismoari dagokionean ere zerbait “egin beharra” nagusitzen da gizonengan, bueltan-bueltan entzunekoak baino erantzunekoagoak izanez. Horren aurrean, eginbiderik eraginkorrena egina izaten uztea izan daitekeela iradokitzen du:

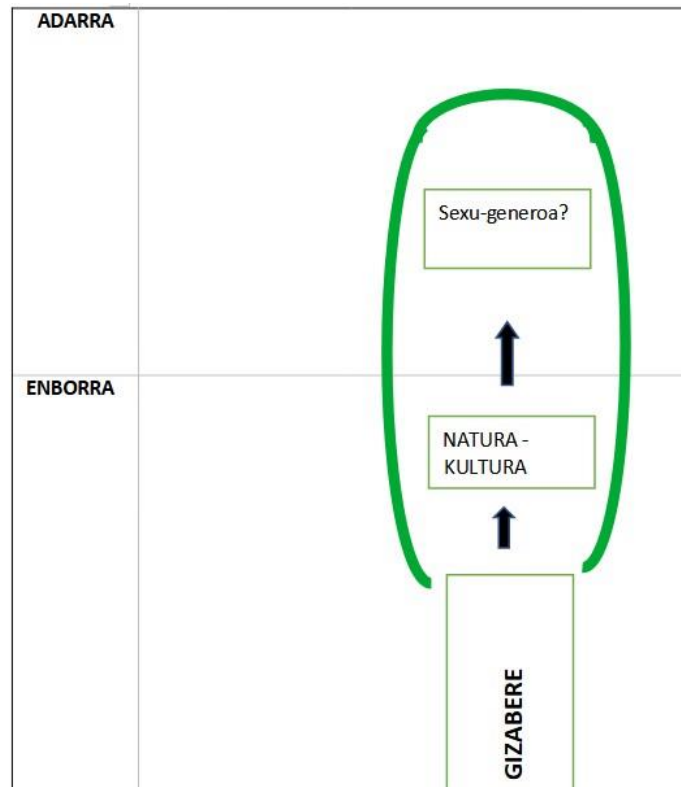
Propongo que empecemos a pensar en hacer sin hacer y, sin dejar de ser responsables, dejarnos hacer: dejarnos cambiar, dejarnos afectar, dejarnos follar, dejarnos asustar... Sin considerarlo una fórmula mágica, considero importante poner sobre la mesa la pasividad política radical. (*ibid.*)

Azurmendiren hitzak Aizpururen tesiarekin lotuz, horixe da, beraz, erronka: erantzun-beharretik gizon gisa ezaskitasuna apalki aitortu eta entzuten “egotea”, gauzak gure barrura berak etor dakizkigun uzteko irekitasunez. Hala, munduak dei ezezagunen eskutik gizonak harritu eta eraldatzea posible izango da.

Ondorioz, Azurmendik gizontasuna propioki landu ez badu ere, pitzatzeko aukera eskaintzen du. Batetik, gorpuztasunaren inguruan egindako kritika baliatu daiteke, baldin eta “gizonari” egindako kritikak literalki irakurtzen badira: gizona (emakumea bezalaxe) gorputz bat da, gorputz eta anima. Bestetik, entzun-zaletasuna ere probestu daiteke: gizona ere hauskorra eta ezaskia denez, entzuteko prest egon behar luke, etengabe “arzalpenak” ematen aritu beharrean. Hala, besteak beste, gizontasuna bera ere eraldatzea posible izango da.

2. GIZABEREA

Azpiatal honetan natura-kulturaren eta sexu-generoaren auziari helduko diogu. Batetik, enberrari dagokionean, Azurmendik eta zenbait autore feministek natura-kultura nola ulertzen duten aztertuko dugu. Behin hori eginda, adarretan sexu-generoaren eztabaidari helduko diogu.



2.1. ENBORRA: natura-kultura

Esan dugunez, Azurmendirentzat gizaberea naturala bezain kulturala da. Ez zegoen lehenengo aberea eta gero gizakia; lehenengo gorputza eta gero gogoia; lehenengo natura eta gero kultura. Gizakia abere gorpuzdun den neurrian garatu denez, gogoia eta gorputza eskutik eta elkar eginez garatu dira. Beraz, gizaberea gorputz bizi bat da, gorputz eta anima.

Azurmendik zehazki nola ulertzen du gorputza, ordea? Nola pentsatu du gizaberearen natura eta kulturaren arteko elkar gurutzatzea? Eta feminismoek? Ze antzekotasun eta ze diferentzia dituzte egindako irakurketetan? Hori aztertzeko Azurmendik eta autore feminista ezberdinek egin duten irakurketak azertu eta konparatuko ditugu.

2.1.1. Azurmendiren natura kulturala

Esan dugunez, Azurmendi “gizon berria” predikatzen zuten parroko eta profeten aurkako lehian abiatu zen. Bere ustez, ezker berrian mentalitate modernoaren gatibu jarraitzen zuten. Alde batean gizaki aldakorra dago; beste aldean, berriz, natura eta animalia aldaezina. Dualismo horien baitan, gizakia bere natura eta gorputzaren jaun, jabe eta egile gisa ulertzen zen, izpiritu edo borondate hutsa bailitzan. Behin gizakia izpiritu mugagabe gisa ezaugarrituta, ez dago berezko gaitz, muga eta miseriarik. Gaitzak sozialak eta antinaturalak izan behar dute ezinbestean. Hala, bera azpiratzen zuten baldintza sozial antinaturalak eraitsi eta bere potentzial guztia askatzea zen erronka, bere neurriko natura berria eginez: gizon berria.

Azurmendiren ustez, erantzun izpiritualista hori dena lege eterno eta sakratuz azaltzen zuen naturalismo dogmatiko baten aurkako erreakzio moduan ulertu behar da. Alde batetik, aurrerapausoa izan zen, natural gisa naturalizatutako lege sakratu eta betierekoen aldagarriak direla biluztu baitzituen. Natural gisa izendatutakoaren izaera kulturalaz jabetzean, baina, dena kultural deklaratu zen, soziologiatik aldebakarreko soziologismorako urratsa eginez. Ondorioz, erantzuna aldatuagatik, gizakia eskema monista eta monolitikoekin ulertzen jarraitu zen.

Azurmendik, baina, ez du aldebakarreko biologizismo edo soziologizismorik ametitzen. Batetik, Modernitatean ezarritako natura eredu geometrikoa eraldatu beharrean dago: “Hemen lehenbailehen berrikusi eta aldatu beharrezkoa, naturaren kontzeptu monolitiko eta estatiko hura da, metafisikoa” (GBG: 115). Bestetik, soziologia eta borondateari egotzi izan zaion protagonismoa ere berrikusi beharra dago, “Jainkoei kendu zaien lekuan gizartea ez jartzeko eta historia bera ez absolutizatzeke: ekintza absolutizatuz, adibidez” (*ibid.*: 156).

Hortaz, natura eta kultura, “[e]z konfus, baina ezta ere separatuak” (*ibid.*: 199), bestela pentsatu behar dira. Hori kontuan izanik, zientzietako diziplina anitzen eskutik natura eta kulturaren arteko sintesi berri bat josteko apustua egiten du: “Natura eta kultura, natura eta historia, materia eta izpiritua sintesi batetan lotzeko premia nabarmena da gure egunotan ere. (...) Zientzien gaurko mailari dagokion sintesi bat behar dugu. (...) azterketa interdiziplinarioz bilatu beharko da soluzioa” (GAH: 163).

Gizaberearen kontzeptuaren bidez egiten du sintesi hori: gizakia abere hutsa da; hots, gorputz eta natura hutsa. Zer esan nahi du, ordea, naturala dela esateak? Naturaz zer ulertzen dugun argitu beharko da: “Hemen ere «natura» esanez zer entenitzen den ikusi behar” (GBG: 203). Guk, Azurmendi jarraituz, zenbait ezaugarri nagusi azpimarratuko ditugu jarraian.

Hasteko, gizaberearen naturaltasuna azpimarratzen du Azurmendik. Izan ere, aberea dela esateak esan nahi du gizakia ez dela salbuespeneko espeziea. Muga hertsi eta absoluturik gabe, abereen erreinu naturalekoa da, beste animalien ahaidea. Hala izanik, bere dohain kulturalak ere naturalak eta aberezkoak dira, animaliairen milioika urtetako (pre)historian bere konstituzio naturalean sedimentatutakoak. Hori aintzat hartu behar da kultura aztertzerakoan ere: “naturaren eskuhartzerik gabeko ekintzarik ez dago. Historia ez-naturalik ez dago, fenomeno *psikiko hutsik* ez dagoen bezala. Ekintza naturari dario. Eta naturari dario historia” (GAH: 129-130).

Hori kontuan izanik, soziologizisten kontra, gizakia bernaturalizatzeko deia egiten du. Gizakia ere naturan dago eta naturala da, ez da supergizon ez-naturala: “Har dezagun natura den bezala, eta historia ere benetan agiri duen «naturaltasunez». Onar dezagun,

gizona abere bat dela, abere hutsa. Historia guztia abere honen historia dela, bestelako promesarik gabe” (*ibid.*: 143). Hortaz, onar dezagun naturaltasuna naturaltasunez.

Aitzitik, bernaturalizazio hori natura absolutizatu gabe egiten du. Izan ere, natura eta historia naturaltasunez hartzeak Natura absolutua desakralizatu eta erlatibizatzea inplikatzeko du. Zentzu horretan, biologizisten aurrean, naturaren ulerkera irekia garatzen du. Bere ustez, natura hutsa izateak ez du esan nahi automata biologikoa denik. Izan ere, beste animalia gehienak ez bezala, gizakia bere natura eta konstituzioa osatu gabe jaiotzen da, erdi hutsik. Gizakia ez da berez jaioa, jaio eta egin egiten dute, gizartean eta gizarteari eskerrak. Hortaz, gizagaitik gizakira, elkarrekintza sozial eta kulturean osatzen, gorpuzten eta konstituitzen da bere konstituzio psikiko eta organikoa, etengabeko bidean. Konstituzio irekiko aberea da.

Horrek bi adiera ditu. Batetik, konstituzioz irekia da. Lehen azaldu dugunez, ez da naturala eta kulturala, bata bestearen ezaugarri gehigarriak bailiran. Kontrara, naturala den neurrian da kulturala. Gizakia ingurura egokituz bizi da eta osatzeko harreman, ohitura eta laguntza sozialen beharra du. Ondorioz, bere naturak berak egiten du kultural, bere naturaz kulturaren premia baitu. Izaera irekitzaile hori naturazkoa eta konstitutiboa du.

Bestetik, konstituzio irekikoa da. Izan ere, kulturaren eragina ez da gorputzaren gainazalekoa. Konstituzioa egiteke dagoenez, elkarrekintza horretan kultura haragi egiten da, gain- zein azpi-egiturak taxutuz. Hala, elkarrekintza kultural horretan konstituitzen eta gorpuzten da gorputza bera, bere biologiatik hasita: “gizona izaki sozial, komunitario eta kultural-historiko agiri da, bere desarroilo biologikoan bertan ere. Gure gorpuzkera bera ere kulturala dugu gizonok” (*ibid.*: 157). Bidean jaiotzen dutenez, emaitza ez dago aldeztatik esaterik.

Ondorioz, gizaberea natura hutsa da, naturala den neurrian hutsa, irekia eta soziokulturala. Edo, bestela esanda, konstituzioz irekia den heinean konstituzio irekikoa da. Ezin dira bereizi naturaltasuna eta irekitasuna, predeterminazioa beharrean indeterminazioa baita bere naturaren ezaugarri behinena.

Konstituzio eta irekitasunaren arteko erlazioak etengabeko dema eta tentsioa planteatzen du, ordea. Batetik, irekia eta dinamikoa izanik, emaitza ere irekita dago. Ez da erloju bat. Bestetik, baina, ez da erabat irekitako erruleta ere. Tentsio horretan, neurri batean gure esku dago nola osatuko eta egingo den, baina ez erabat:

Haurra, kostitutiboki, izaki irekia bada (irekitasun absolutukoa ez bada ere), ez ote dago neurri handi batetan gure esku hura nola burutuko den ikustea? Bai, noski: ezkertiar orok uste du hori. Baina ekintza nahi duenak, esku batez utopiari eusten badio, besteaz behintzat beti irmo zientziari heldu behar dio. (*ibid.*: 161)

Horrenbestez, Azurmendik gizaberearen eskutik gizakia naturara itzultzen du, baina naturaren kontzeptu irekiarekin: "lehen arrazoimenaren edo eta historiaren helburu absoluturen baten esklabu bazen, ez dezagun gizona orain natura absolutuaren esklabua bihur. Gizonaren naturak konstituzio irekia du" (*ibid.*: 143). Hala, natura jada ez da osatu, bakun, hertsia, monolitiko eta estatikoa. Horren aurrean, natura kultural, indeterminatu, ireki, askotariko eta dinamikoa planteatzen du.

Hori kontuan izanik, pare bat ondorio ateratzen ditu. Hasteko, ez dago zertan soziologizismo edo biologizismoaren arteko atakan katigatuta jarraitu. Historia eta natura naturaltasunez eta erlatiboki ulertuz gero, fenomeno kultural, sozial eta biologikoak elkarrekin aztertu daitezke berriz:

naturaren kontzeptua bera desakralizatu egin da. Natura bera naturaldu. Eta honez gero, natura ez denez gero absolutizatzen, alderantziz, erlatiboki eta pluralki konprenitzen bait da, gizarte bizitza konprenitzeko ez du kalterik atzera gizartea eta natura bateratzeak. (GBG: 156)

Bestalde, horretarako analisirako iturriak aberastu egin behar dira. Azterketetan ez zegoen animalia-biologia eta gizakia-soziologia bereizten jarraitzerik. Orduko zientzietan egiten ari ziren garapena baliatuz, diziplina arteko elkarrizketa egin behar zen. Testuinguru soziologizista izanik, bereziki teoria sozialetan naturaren azterketa txertatu beharra azpimarratzen zuen:

marxismoa defentsiban bezala dago natur jakintzen aurrean: haiek aprobetxatu eta bere baitaratzen ausartu gabe. Oraindik ere, zein marxista edo neomarxista enplegatzen da biologiaren, neurofisiologiaren, etologiaren aurrerapenekin, bere teoria eta

asmoetarako ondorioak ateratzeko, eta sozialismoaren teoria aberasteko edo korrejitzeko? Eta hain garrantzikoa litzateke guzti hori. (GAH: 58)

Beraz, Azurmendiren ustez horixe da erronka: naturaren kontzeptu berria probestuz, natur jakintzak aprobeixatu eta horren argitan askapen teoriak zuzendu eta aberastea.

2.1.2. Desnaturalizaziotik bernaturalizaziora, feminismoetako ibilbide partzial bat

Feminismoetan ere etengabe presente egon dira natura eta kultura kontzeptuak, bai eta horien arteko erlazio korapilatsua ere. Nola ulertu da? Beste zenbait esparrutan ohartarazi dugunez, ezinezkoa da definizio bakar batean sintetizatzea, barne eztabaidaren muinean egon izan baitira kontzeptuok. Pentsa, autore bakoitza definizio bakar batekin lotzea ere ezinezkoa da, bakoitzak gure jakintza gaitzen duten ñabardurak gehitu baititu bere ibilbidean zehar. Hori kontuan izanik, tesi honetan landu ditugun zenbait autore ardatz gisa hartuta eta beste zenbait autorerekin osatuta, ibilbide partzial bat zizelkatuko dugu⁶⁷.

Esan dugunez, Grezian jada indarrean zegoen dualismoa Modernitatean birsortu eta indartu egin zen: gizona – gogoa – kultura / emakumea – gorputza – natura. Diferentzia biologiko, substantzial eta erabakigarri gisa auresuposatuz eta horren arabera espazio, lan zein kapital banaketa “naturala” ezarriz, gizona eta emakumea era bitarrenean bereizi eta hierarkizatu zituzten. Gizonak eremu publikoan berdinean gisa aitortzen baziren ere, emakumeei ez zizkieten norbanako libre eta berdinen ezaugarri, gaitasun eta estatusa aitortzen. Emakumea naturaz ahul, emozional eta partikularra zenez, etxeke andre, ama edo emaztea izan behar zen. Menpekoa. Hori auzi politikoa baino naturala zen; hau da, aldakaitza.

Horren aurrean, feminismoaren aitzindaritzat jo diren zenbait autore marko horrekiko dialogoan hasi behar izan ziren argudiatzen. Wollstonecraftek, esaterako, onartu egiten zuen gizonaren naturazko nagusitasuna. Bere irudiko, ezberdintasun hori kultura eta heziketa bidez areagotu izana zen arazoa: “frankly acknowledging the

⁶⁷ Ibilbide hori josteko gida gisa Mónica Canoren “Nuevos materialismos: hacia feminismos no dualistas” (2015) artikulua erabili dugu.

inferiority of woman, (...) I shall only insist that men have increased that inferiority till women are almost sunk below the standard of rational creatures” (Wollstonecraft 2004: 34). Horren lekuko, animalien eta jopuen pare kokatu dituzte, nagusitasunetik nagusikeriara pasatuz. Wollstonecraften ustez, baina, gutxiagotasun hori artifiziala da, ez da naturala: “He advises them to cultivate a fondness for dress, because a fondness for dress, he asserts, is natural to them. (...) I deny it. It is not natural; but arises, like false ambition in men, from love of power” (*ibid.*: 23). Horren aurrean, menderakuntza natural hori artifizialki areagotzeari utzi eta emakumea ere hiritar libre eta razionala izatea da xedea. Zertarako? Emazte eta ama onak izan zitezten: “The conclusion which I wish to draw is obvious. Make women rational creatures and free citizens, and they will quickly become good wives and mothers” (*ibid.*: 113). Hori zen beraien esparru naturala.

Beraz, alde batetik, Wollstonecraftek gizonaren naturazko nagusitasuna ontzat jotzen zuten. Bide batez, emakumeei naturaz zegokien posizioa ere ez zuten auzitan jartzen: hiritar gisa emazte eta ama onak izan behar zuten. Alabaina, beraien gutxiagotasuna areagotu egiten zela gaitziritzen zuten. Emakumearen posizioa ez da guztiz naturala, hein batean kulturalki egiten da.

Mende eta erdiren ostean, Beauvoirrek harago jo zuen: “emakume ez da jaiotzen: egin egiten da”. Emakumearen posizio subordinatuaz harago, emakumea bera da egiten dena. Izan ere, izatea eginean da eta subjektu izateduna ez da egiten duen hori baino. Ez dago subjektu oro definitzen duen giza esentzia edo natura finkorik, ezta horien etorkizuna determinatu dezakeen alde aurretiko destino aldaezinik ere. Zentzu horretan, emakumea ezin da jaiotzez definitu: ez dago berori definitzen duen entitate aldaezin esentzialik, ezta berori alde aurretik determinatzen duen destinorik. Gizaki zikiratu hori egin egiten da, eta, ondorioz, bestela egin daiteke.

Hori frogatzeko, Beauvoirrek, besteak beste, determinismo biologikoari egin zion aurre. Bere ustez, biologiaren datuak garrantzitsuak eta ukaezinak dira eta aintzat hartu behar dira. Hala ere, bere horretan ez dute ezer esan nahi. Gorputza gure proiektuen zirriborroa izanik, esanahia eta zentzua guk geuk ematen diogu, ingurune ontologiko,

ekonomiko, sozial eta psikologiko baten baitan. Zentzu horretan, gizakia ez du naturak determinatzen; are, neurri batean antinaturala da:

Esan izan da giza espeziea antifisi [anti-physis, antinaturala] bat dela: ez da guztiz zehatza, zeren gizonak ezin baitu ukatu egitatea, baina egitatea nola onartzen duen, halaxe eratzten du egia: gizonarentzat, naturak errealitatea du berak ekinaren bitartez heltzen dion neurrian. (Beauvoir 2019a: 54)

Ondorioz, datu biologikoetatik ezin da emakumearen bestetasuna eta subordinazioa ondorioztatu.

Hori berretsi nahian, 1975ean sexu/naturaren eta genero/kulturaren arteko bereizketa egin zuen Gayle Rubinek⁶⁸. Sexua naturaren eta biologiarekin erreinuarekin erkatu zen (hormonak, geneak, sistema nerbioa, morfologia). Generoa, berriz, sexutik abiatuta egindako eraikuntza kultural bezala definitu zen (psikologia, soziologia).

Desnaturalizazio horretan sakondu egin zuten Wittigek eta Butlerrek. Wittigek, Beauvoirren “emakume ez da jaiotzen” baieztapenetik abiatuta, sexua ere egina dela azpimarratu zuen. Bere ustez, emakumea ez da egitate natural, biologiko, hormonal edo genetiko bat. Ezta historikoa bezain biologikoa ere. Emakume gisa ikusiak izateko, emakume bezala egin egin behar dira. Eraikuntza mitiko horren bitartez, zenbait ezaugarri fisiko arbitrarioki bereizi, balio jakin bat atxiki, naturalizatu eta determinanteak bilakatzen dira. Naturalizazio hori barruraino gorpuzten da: “gure gorputzetan eta gure pentsamenduan bat eginarazten zaigu, ezaugarritz ezaugarri, emakumeontzat naturari buruz ezarri den *ideiarekin*” (*ibid.*: 27). Natura hori, baina, ezarritako ideia bat da.

Emakume eta sexu kategoriak, beraz, ez dira interpretazioaren aurretikoak, baizik eta ekintza interpretatzailearen parte. Zentzu horretan, emakumearen sexua, zapalkuntzaren aurretikoa eta jatorria beharrean, zapalkuntzarako inposatutako marka da. Ez dira zapaltzen emakume diren neurrian, baizik eta zapaltzeko emakume marka sexuala ezartzen zaie: “Ez baitago sexurik. Zapaldua den sexua eta zapaltzen duen sexua:

⁶⁸ Askotan Beauvoirri egotzi izan zaio bereizketa hori egitea. Alabaina, zalantzarria da. *Simone de Beauvoir. Norbanakoa eta burujabetza* lanean (Urdangarin 2021a: 109-116) aztertzen dugu hori.

ez dago besterik. Zapalkuntzak sortzen du sexua, eta ez alderantziz” (*ibid.*: 42). Ondorioz, gizon eta emakume, egitate naturalen isla kulturalak baino, erregimen heterozuzenaren baitako kategoria politikoak dira.

Beauvoir, Wittig eta abarrekin dialogoan, desnaturalizatzeko horretan sakondu egiten du Butlerrek ere: “Jarrera kontzienteki desnaturalizatu bat hartuta baino ez dugu ikusiko nola naturaltasunaren itxura bera eraikia den” (Butler 2018: 224-225). *Genero nahasmenduan* azaltzen duenez, gorputza ez da diskurtso aurreko faktualtasun neutroa, gerora ustez “errepresentatu” baino egiten ez dena. Diskurtsoaren aurrekoa ere diskurtsiboki finkatu behar da nahitaez, aurreiritzi kulturek zehaztutako markoaren eta arretagunearen arabera. Hortaz, ez dago diskurtsoaren aurretiko “aurre” naturalik. Balizko “aurre” hori *a posteriori* eraikitzen eta naturalizatzen da, ustez ordezkatzeko diren subjektuak beraiek ekoitziz.

Hori kontuan izanik, sexua ez da gainazal politikoki neutroa, generoaren lehengai gordin eta zalantzaezina bailitzan. Kontrara, bera ere gerora eraikitzen eta naturalizatzen da, marko heterozuzenaren baitan. Ondorioz, sexua markoaren abiapuntua baino ordaina denez, ez dago argi zer den sexua/naturala eta zer generoa/kulturala. Bere esaldi famatuan biribiltzen duenez, “beharbada sexua generoa izan da betidanik” (*ibid.*: 57).

Ondorioz, naturaren eskutik emakumea giltzapetzeko saiakera modernoaren aurrean, Beauvoir, Wittig eta Butlerrek desnaturalizazio ariketa zorrotza egin dute. Beauvoirrek “emakume ez da jaiotzen: egin egiten da” azpimarratuko du, patu biologiko, psikiko eta ekonomikoak ukatuz eta emakume egiteko prozesua azalduz. Hortik abiatuta, sexua/natura eta generoa/kultura bereizi zituen Rubinek. Wittigek eta Butlerrek, berriz, urrats bat gehiago emango dute: generoa ez ezik sexua ere egin egiten da, marko heterozuzenaren baitan. Hortaz, sexua emanda dagoen premisa fundazionala beharrean gerora egiten den eraikuntza performatiboa da.

Desnaturalizatzeko saiakera egiteak, baina, ez du esan nahi naturaren kontzeptu modernoa bere horretan ontzat jotzen dutenik. Desnaturalizazio horretan, naturarekiko erlazio kritikoa izan dute. Beauvoirrek, esaterako, natura ez du aldaezintzat jotzen: “Egiaz, ez errealitate historikoa eta ez natura dira egitate aldaezinak” (Beauvoir 2019a:

12). Aldez aurretik eraturako gauza bat baino proiektuen zirriborroa denez, gorputzak eaginean bertan definitzen, bilakatzen eta gorpuzten dira: “Modu konkretuan existitzen dena ez da jakintsuek deskribaturiko gorputz objektua, baizik subjektuak bizi duen gorputza” (*ibid.*: 57). Butlerrek ere sakondu egin du gorputza birpentsatzeko saiakeran: “Zelan berpentsa dezakegu gorputza beste era batera, hau da, ez bitarteko edo tresna gisa, zain dagoena borondate guztiz ez-material batek bizia eman diezaion?” (Butler 2018: 60). Hala, *Bodies that matter* lanean materia materializazio prozesuen sedimentazioa gisa birdefinitu zuen. Bere ustez, kontua ez da materia onartzea edo ukatzea, baizik eta zeinu gisa kritikoki aztertu eta baliatzea, bazterreko materia(lizazio) formak bizigarri egiteko.

Materialismo berrien baitan kokatu diren zenbait autore ez dituzte ase, ordea. Karen Baradek, esaterako, honakoa osteratzen dio Butlerri: materializazio prozesu horretan ze paper du materiak? Materiaren agentzia aitortzen bada ere, agentzia hori ez al da giza ekintzaren ondorioa? Materian dinamismoa eta historikotasuna txertatuagatik materia ez al da pasibotasunean mantentzen?

while Butler’s temporal account of materialization displaces matter as a fixed and permanently bounded entity, its temporality is analyzed only in terms of how discourse comes to matter. Butler’s account fails to analyze how matter comes to matter. What about the «material limits»: the material constraints and exclusions, the material dimensions of agency, and the material dimensions of regulatory practices? Doesn’t an account of materialization that is attentive only to discursive limits reinscribe this very dualism by implicitly reinstalling materiality in a passive role? (Barad 2007: 192)

Baradek argitzen duenez, Butlerrek ziur aski ez luke ukatuko agentziaren dimentsio eta muga materialak aztertzearen beharra. Hala ere, autore oro legez bera ere mugatua da eta ez du hori landu. Zentzu horretan, ekarpen oso interesgarria egiten badu ere, osatu egin behar da⁶⁹: “Butler does provide us with an insightful and powerful analysis

⁶⁹ Materialismo berrietan kokatu diren zenbait autore Butlerren karikatura batetik abiatzen dira: postmodernoa, dena diskurtsora murrizten du, subjektu moderno boluntarista berrezartzen du... Baradek esplizituki uko egiten die halako topikoei: “I want to carefully distinguish my critique from a host of accusations against Butler that incorrectly accuse her for idealism, linguistic monism, or a neglect or even erasure of «real flesh-and-blood bodies». It would be a gross misunderstanding of Butler’s work to accuse her of collapsing the complex issue of materiality to one of mere discourse, of arguing that bodies

of some *discursive* dimensions of the materialization of real flesh-and-blood bodies. My point is that the analysis of materialization that Butler offers leaves out critical components” (*ibid.*). Bere kasuan, “intra-akzio” kontzeptuaren bidez saiatu da naturaren eta kulturaren arteko elkar egintza ulertzen.

Batzuetan kritika garrantzagoak eta besteetan goxoagoak eginez, ekarpen hori osatzen saiatu dira beste hainbat autore ere. Hala, subjektua bernaturalizatu eta materialismo berri bat josi dute.

Ikusi dugunez, bide horretan aitzindaria izan zen Haraway. Bere ustez, sexu/natura eta genero/kultura arteko bereizketa aho biko ezpata izan zen. Batetik, determinismo eta naturalizazio biologizistaren aurrean ekarpen aberasgarria izan zen, generoa sexutik bereiztean fenomenoak sailkatzeko sistema kontingente bezala biluzi baitzuten generoa bera. Alabaina, generoa – kulturala – aktiboa / sexua – naturala – pasiboa bereizketaren eskutik kultura – gogoa – aktiboa / natura – gorputza – pasiboa bereizketa birsortu zen. Hala egitean, sexua eta natura lehengai pasibo eta subordinatutzat jo zituzten, historizatu eta politizatu gabe:

feminists have argued against «biological determinism» and for «social constructionism» and in the process have been less powerful in deconstructing how bodies, including sexualized and racialized bodies, appear as objects of knowledge and sites of intervention in «biology». (Haraway 1991: 134)

Horren aurrean, natura eta berari lotutako kontzeptu pasiboak historizatu eta biziberritzea izan da Harawayren proiektua. Batetik, naturakulturetan ulertzen du gizakia. Natura eta kulturaren arteko nahasketan, ez dago biologia eta historiaren arteko etenik. Bestetik, gorputza agente material-esanahidun indeterminatu gisa birdefinitzen du. Gorputza jada ez da destinoa ezartzen duen esentzia determinatzailea, baina ezta kulturak esanahia noiz txertatuko zain dagoen naturaren orri zuri pasiboa ere. Materia bada ere, agente indeterminatua da, biologiaren eta historiaren arteko elkarrekintzan determinatzen baita: “bodies as objects of knowledge are material-semiotic generative nodes. Their boundaries materialize in social interaction. Boundaries are drawn by

are forms from words, or of asserting that the only way to make the world a better place is through resignification” (Badad 2007: 192).

mapping practices; «objects» do not pre-exist as such” (*ibid.*: 200). Hala izanik, politizatu eta eraldatzeko moduan gaude.

Elizabeth Groszek sakondu egin du bide horretan. Bere ustez, natura ulertzeko orain arteko era kritikatu egin behar da, zalantzarik gabe. Alabaina, ezin dira natura eta biologia baztertu. Nola birpentsatu? Hasteko, naturaren eta kulturaren arteko etena birjosten saiatu da. Bere ustez, jarraitutasuna dago gizakien eta gainontzeko animalien artean ere. Gizakia ez da naturaz gaindiko salbuespenezko gizakia. Kontrara, Darwinek adierazi bezala, beste animalien ahaidea da, graduzko diferentzietan:

what if, as Darwin (1981) suggests, all the characteristics that we posit as uniquely human –reason, language, emotions, cultural associations, the use of tools and technologies, and so on– are simply differences of degree from the animal rather than a difference in kind? What if, instead of a rift, there is a continuity between the human and the animal? (Grosz 2005: 50)

Hala izanik, Moebius bandaren bidez irudikatzen duen bezala, jarraitutasuna dago naturaren eta kulturaren artean ere.

Jarraitutasun horretan, naturari eta kulturari egotzitako ezaugarriak ere auzitan jartzen ditu. Batetik, natura ez da unibertuala, mortua, ez-historiko eta pasiboa; kontrara, diferentziazio prozesuen bidez garatzen den amaiera irekiko bilakaera gisa definitzen du. Bestetik, kultura ez da naturaren gainditzea, ezta natura pobre eta osatugabearen osatze eta garapena ere. Rolak irauliz, kultura naturaren adar bat da; zehazki, auto-bilakaera eta auto-eraldaketan dagoen natura askotarikoaren produktu eta efektua (*ibid.*: 31). Hala izanik, biologiak soziala edo kulturala dena ez du kanpotik mugatu eta determinatzen, baizik eta etengabeko bilakaera, diferentzia eta aldaketara irekitzen du, kultura bere burua eraldatzera bultzatuz:

biology does not limit social, political, and personal life: it not only makes them possible, it ensures that they endlessly transform themselves and thus stimulate biology into further transformations. The natural world prefigures, contains, and opens up social and cultural existence to endless becoming; in turn, cultural transformation provides further impetus for biological becoming. (Grosz 2004: 1-2)

Hortaz, natura eta aldaketa ezin dira bereizi. Natura, kulturaren aldaketa ahalbidetzen duena ez ezik, aldatu beharko dela bermatzen duena da. Sistematikotasun asistemikoan, natura materialtasun irekia da.

Horrenbestez, desnaturalizazio saiakeren aurrean, ekarpen horiek osatzeko apustua egin dute Haraway, Barad, Grosz eta enparauek. Batetik, materialtasuna eta naturaltasuna azpimarratu dute, subjektua bernaturalizatuz. Bestetik, naturaren kontzeptu irekia proposatu dute: natura eta kultura bereizi beharrean bien arteko jarraitutasuna naturakulturetan; aldebakarreko kausalitateari kontra eginez alde anitzeko intra-akzio konplexua; natura mortuaren parean natura ere agente gisa; natura predeterminatuaren aurrean natura amaiera irekiko bilakaera askotariko bezala... Goikoetxeak biribiltzen duenez, materialismo politeista proposatu dute.

2.1.3. Ondorioak

Beraz, ze antzekotasun dituzte Azurmendik eta feminismoek (kasu honetan, guk landu ditugun autoreek) natura eta kulturaren arteko erlazioa pentsatzerakoan?

Ikusi dugunez, bata zein besteak desnaturalizaziotik bernaturalizaziorako trantsizioan kokatzen dira. Azurmendiren kasuan, “gizon berriaren” boluntarismoaren kontra abiatu zen. Bere ustez, biologizismo eta naturalismo dogmatikoaren aurreran ezinbesteko pausoa izan zen lege naturalak erlatibizatu eta desnaturalizatzea. Alabaina, naturala desnaturalizatetik dena kultural deklaratzera pasa da, soziologiatik aldebakarreko soziologismorako urratsa eginez. Horren aurrean, gizaberearen analisisetan berriz natura txertatzeko apustua egiten du, baina natura bestela ulertuz.

Feminismoen bueltan josi dugun ibilbide partzial horretan ere antzerako bidea egin da. Hasteko, naturaren eskutik emakumea giltzapetzeko saiakera modernoaren aurrean, desnaturalizazio ariketa zorrotza egin da. Beauvoirrek “emakume ez da jaiotzen: egin egiten da” baieztatu zuen. Hortik abiatuta, Wittig eta Butlerrek generoa ez ezik sexua ere egin egiten dela aldarrikatu dute. Materialismo berrietako autoreen ustez, baina, ez da aski. Beraien irudiko, natura ulertzeko orain arteko era kritikatu behar bada ere, ezin dira natura eta biologia baztertu. Zentzu horretan, subjektua

bernaturalizatzen saiatu dira, baina naturaren eta materialismoaren ulerkera berri batekin⁷⁰.

Bide horretan, batak eta besteek naturaren eta kulturaren arteko sintesi berri bat bilatu dute. Horretarako, natura osatu, monolitiko eta aldakaitzaren aurrean natura kultural, indeterminatu, ireki, askotariko eta dinamikoa proposatu dute: Azurmendik konstituzio irekia edo natura hutsa iradoki du; Butlerrek materia materializazio prozesuen behin-behineko sedimentazio gisa birdefinitu du; Harawayk natura agente material eta semiotiko indeterminatu bezala pentsatu du; Groszek natura amaiera irekiko bilakaera askotariko gisa aldarrikatu du; Goikoetxeak materialismo politeista planteatu du... azken batean, konstituzio/natura/materia eta irekitasun/indeterminazio/politeismoaren arteko tenkan, gizakia naturara itzuli dute, baina naturaren kontzeptu irekiarekin.

⁷⁰ Ahalegin horretan, autoreak ere partekatzen dituzte. Darwin, adibidez. Azurmendik gaztetatik aipatzen zuen ezkerretik Darwin irakurtzeko beharra: "biologiaren aurrerapenez ozta-ozta inor arduratzen denik, gizarteari eta gizonari buruzko ondorioak ateratzeko behinik-behin. Jende askok oraindik Darwinen aditzerarik ere ez du. Marka da hori, gero, «progresoaz» bestetaz hitzegiten ez duen gizarte batetan" (GAH: 112). Bada, zenbait urte beranduago, Groszek Darwin feminismitik berrirakurri eta disputatzeko aldarria egin zuen: "His work is not «feminist» in any sense, but as a profound and complex account of the organic becoming of matter, of the strategies of survival and the generation of multiple modes of becoming in the face of the obstacles or problems of existence that life poses for them, it is or should be of some direct interest and value for feminists" (Grosz 2005: 32-33). Esan eta egin, bi kapitulutan Darwin eta feminismoa uztartzeko saiakera egin zuen (*ibid.*: 13-42).

2.2. ADARRA: Sexu-generoa nola birpentsatu?

Behin enborra taxututa, eztabaidari helduko diogu. Horretarako, sexu-generoaren auzia landuko dugu. Izan ere, batetik, natura-kultura auzia sexu-generoaren aferari lotuta pentsatu izan da maiz. Bestetik, natura-kulturaren bueltako posizio antzekoetatik abiatuagatik, sexu-generoari dagokionean ondorio ezberdinak ateratzen dituzte Azurmendik eta landu ditugun beste hainbat autore feministek.

Beraz, horratx galdera: enborrean azaldutako markoaren argitan nola pentsatu dute batak eta besteek sexu-genero auzia? Natura-kulturaren arteko erlazioa auzitan jarrita nola birpentsatu daiteke sexu-generoa?

Hori jorratzeko, hiru ataletan banatuko dugu azpiatala. Lehenik eta behin, Azurmendik feminismoei egiten dien kritika azalduko dugu. Ondoren, horren mugak aztertuko ditugu. Azkenik, Azurmenditik Anne Fausto-Sterlingera, Azurmeniden markotik bestelako ondorioak ateratzen saiatuko gara.

2.2.1. Azurmendiren kritika feminismoei

Azurmendik ere naturaren eta kulturaren arteko auzia sexu-generoaren korapiloari lotuta pentsatu izan du maiz. Horren lekuko, *Gizona abere hutsa da* eta *Gizaberearen bakeak eta gerrak* lanetan natura eta kultura pentsatzeko sexu-generora eta ar-emeen adibideetara jotzen du etengabe; ia beti, gainera, “emakumeen emantzipazioa” planteatzen dutenei kontra egiteko⁷¹. Beraz, Azurmendik nola ulertzen du sexu-generoa? Zein da feminismoei egiten dien kritika?

⁷¹ Azurmendik aipatu izan duenez, Torrealdai da GAH eta GBG lanetako solaskide nagusia. Kritiko izanagatik, baina, aitortza eginez heltzen dio elkarrizketari, adeitsu. Adibidez, honakoak dira GAH laneko lehen hitzak: “Bide bat: bide baten bila gabiltza. Biderik ez dago, ordea, egiten ez bada. Gure bidegintzan lanaldi bikaina egin digu Torrealdai. Eskerrik asko. Aspaldian ez zitzaidan gauza irakurgarriagorik eskuetara erori” (GAH: 1-2). Hortik aurrera Torrealdai ez du askotan aipatzen, eta egiten duenean goraipatu edo zitatzeko egiten du, ez kritikatzeko. “Emakumeen emantzipazioa”, aldiz, askoz gehiago baliatzen du kontra egiteko. Zenbaitetan zakar egiten du, gainera: “fantasmakeria”, “apostoluak”... Zentzu horretan, pedagogo, (neo)marxista eta kristauekin batera, feminismoa ere GAH eta GBG lanetako erreferente polemiko nagusizat jo behar da.

Gizona abere hutsa da lanetik ondorioztatu daitekeenez, biologizismotik soziologizismorako trantsizioan kokatzen du feminismoa ere. Alde batetik, naturalismo absolutu baten arabera aldakaiztat jotako egoerak kultural eta eraikitzat aldarrikatzea aurrerapausotzat jotzen du. Adibidez, sexu, genero eta familia ereduan naturalizat jotakoa auzitan jartzeko balio izan du:

Poligamia *antinaturala* denik esaten nekez ausartuko litzateke gaur poligamiaren kontrariorik gogorrena ere. Herriren batzuetan emakumeek goldatzen dute soroa (...) Herriren batzuetan ahaidetasun naturak haurrak amaren ahaide egiten ditu, baina ez aitarenak. (GAH: 30)

Alabaina, ezker berrietan nola, feminismoan ere soziologiatik soziologizismorako urratsa egin delakoan dago. Hau da, soziologiaren eskutik baldintza sozialak biluztetik baldintza sozialak kausa bakartzat jotzera pasa da, bere egoera baldintza sozial antinaturalen ordaina dela deklaratur: “Gero, emakumeen emanzipazio-mogimendua etorri da, etab. Ezkontza, emakumearen lekua gizartean, etab. komentzio *antinatural* juzgatzen dira” (*ibid.*: 31). Ondorioz, diferentzia eta ezberdintasun oro kulturara murrizten dira bere ustez: “sexuen arteko diferentzia *naturala* gehien-gehienbat diferentzia kultural hutsa dela, pentsatzen da” (*ibid.*: 30).

Bistan denez, Azurmendi ez dator bat feminismoetan sumatzen duen eskema horrekin. Bere ustez, izpiritualismo, boluntarismo eta soziologizismoari segika, gizon eta emakumearen egintza aztertzerakoan ere eragin sozial eta kulturala larretsi egin da. Horren aurrean dena ez dela kulturala aldarrikatzen du. Patriarkatua gainditu nahi bada biologiaren eta naturaren eragina aintzat hartu behar da: “Emakumearen emanzipazioaz zentzuz hitzegiteko, adibidez, andrearen sexualidadearen endokrinologia ezagutu beharra dago. Beste guztia fantasmakeria hutsa da” (*ibid.*: 42).

Gizabereari lotutako beste lanetan ere errepikatzen du kritika hori. *Gizaberearen bakeak eta gerrak* lanean, esaterako, (neo)marxisten lorratz berean kokatzen du feminismoa: “Hippiak horrela mintzo dira, emakumearen emantzipazioak horrelakoxe teoriak eraiki ditu, ezker berriek horrelaxe argudiatzen dute” (GBG: 111). Hori kontuan izanik, ezker berriari egindako kritika ia berdina egiten die feministei:

Sexuen diferentzian «naturaltasuna» ukatzen dutenek, eta diferentzia guztiok kulturaren emari soiltzat hartzen dituztenek, beharbada kultural soiltzat hartuko dituzte agerkerok berauek abereen erreinuan ere. Edota, agian, hormonen naturaltasuna ukatuko dute. Dena bidezko bait da, gizakion hazi-orraki guztiak «baldintza sozial» famatu haien bidez bakar-bakarrik esplikatzeko enpeinatuz gero... (*ibid.*: 191)

Ia 40 urteren ostean, *Gizabere kooperatiboaz* lanean ere ildo beretik jotzen du: “(dena ez da patriarkatuaren edo erlijioaren errua: hobe hala balitz, aiseago gaituzteko lirateke arazoak). Aspaldiko iragana orainaldi da gure barru-barruan, eta hura gaituzteko gura badugu, ez dugu hura ezjakinduz egingo” (GKO: 118-119). Lanaren aurkezpenean (Azurmendi 2016c) sakondu zuenez, milioika urtetako (pre)historian sedimentatutako konstituzio naturala dugu. Zentzu horretan, utopiararen bidean eboluzio naturalaren posibilitate eta inposibilitateak ezagutu behar dira. Inposibilitate batzuk gaituzteko daude, noski. Are, feminismoak hala egingo duela espero du. Alabaina, errealismoaren deia egiten du: sekulako kostuak ditu horrek. Zentzu horretan, utopia zientziarekin osatu behar da.

Hala egiteko asmoz, etologia eta beste hainbat zientziari jaramon egiteko deia egin izan du gizabereari lotutako lanetan. Aintzat hartu behar dira, nahiz eta horren ondorioak gogokoak ez izan: “Esan beharra dago, emakumearen emanzipazioaren apostoluentzat, jeneralean, Apokalipsian bertan baino errebelazio txarragoak egiten direla etologoen informetan... Baina adibiderik aski bada” (GAH: 41-42).

Esan eta egin, hori frogatu nahian adibide andana ematen ditu (GAH 133-137; GBG 190-192). *Gizona abere hutsa dan*, esaterako, usoen adibidea jartzen du. Azurmendik azaltzen duenez, uso ar eta emeen arteko gorabeherak neska eta mutilen arteko oso antzekoak dira. Zergatik? Naturak arautuak direlako:

Neska/mutil gazteak gogarazten dituzten ihes eta persegizio amodiotsuok (txori askotan nabari dira jolasaldiak), giza itxura guztizkoak badira ere, ez dago psikologizatzerik. Esplikazio txit sinplea dute: emearen obario edo arrautzabian arrautzak heldu arazteko mugimenduak egiten dira. (GAH: 134)

Naturako arau horien baitan, sexuen arteko diferentziak eta hierarkiak nabarmenak bezain argiak dira:

Naturak berak, nolana ere, ordenu garbia maite duenez gero, sexuen artean diferentzia nabarmenak sortu ditu, eta, esate baterako, bien artean buruaren eta bigarrenaren hierarkia ere ipini du. Harra buru. Usoak, ia kanta-txori denak eta pagagaioak hor ibiltzen dira mokoz-moko, jendeak uste duenez amodiotan, elkarri moko barruan musuka (uso musua ohi bait deritza halakoari). Rito askoz prosaikoagoa da hori, halere: harra emeari jana pasatzen ari bait zaio, ahoz aho, tripatik tripara. Ahotik ahora jaten emate hori buruaren pribilejioa da, jeneralean harrarena. Baina harra gaisotzen edo antzutzen edo eritzen edo makaltzen bada, eta emeak hierarkiaren burua irabazten badu, emeak ematen dio harrari (bigarrenari) hitzez-hitz ahora, edo mokora, jaten. Har-emeak berdintsuak badira, eta ezagun berriak, biek emaile izan nahi izaten dute: hots, biek nahi lukete lehenengoak izan. Orduan burrukak erabakitzen du ordenu hierarkikoa. (*ibid.*: 135-136)

Adibide horiek baliatuz, beste behin mezu bera ematen du Azurmendik: abereak diren neurrian gizona eta emakumea ere naturalak dira, ez dira naturaz gaindiko supergizakiak. Zentzu horretan, arraren eta emearen arteko diferentziak ez dira baldintza sozial edo kulturalen arabekoak soilik. Izaki naturalak izanik, diferentzia horiek, besteak beste, naturalak dira:

Alafede! Pertsonak direla esango litzateke... Har-eme edo senar-emazteen harremanak naturak guztiz araukaturik daude. Emaztearen emanzipazioari, bistan da, sekulako esito guztiak opa dizkiogu, edozein alde eta moldetan. Batzutan, halere, harra eta emea berdinkatu nahi dituzten susmoa hartzen zaio emanzipazio mogimendu horri, eta hori guztiz dibertitua da. Badakigu andrea ez dela muskerren bat, ez eta pinpinik edo usorik ere. Baina, fortunari eskerrak, hura ere abere dela uste dugu. Eta hura ere naturak moldatu duelakoan gaude, gorputzez zein izpirituz. Naturak, ordea, bi sexuen diferentziari merezi duen inportantzia guztia ematen dio beti. Agian, gizon guztien berdintasunaren tesia ez dago absolutu metafisiko bihurtzerik. (*ibid.*: 135)

Hortaz, Azurmendirentzat emakumea eta gizona ere abereak dira gorputz zein anima, horri dagozkion diferentzia sexual naturalekin. Naturak bi sexuen diferentziari merezi duen garrantzia osoa ematen badio, guk ere halaxe eman beharko diogu.

Hori kontuan izanik, gizon eta emakumearen naturaz galdetzen du Azurmendik: “zer da gizona, arra, abere gisa? Edo zer da emakumea, emea, abere gisa? Zer da eboluzioak

gizon edo emakume gisa moldatuta dagoena?” (Azurmendi 2016c). Bere ustez, galdera horiei heldu ezean, alferrik izango da egoera iraultzen saiatzea.

2.2.2. Azurmendiren kritiken mugak

Zuzenak al dira Azurmendik feminismoei oro har egindako kritikak? Horien mugak bistarazi nahian, kritiken kritika egingo dugu hurrengo hiru azpi ataletan.

2.2.2.1. Kritikaren kritika I: nori egin kritika?

Hasteko, solaskidea zehaztu ezean, hankamotza da kritika. Azurmendi jakitun da feminismo mota ugari daudela: “Feminismoak asko aportatu du (...) Eta orainagoan nik uste dut feminismoek, ze oso oso oso seguru ez nago feminismoa dagoela baizik eta feminismo nahiko diferenteak ari direla funtzionatzen” (Azurmendi 2016c). Alabaina, ia sekula ez du kritikatzeko duen autorerik aipatzen. “Emakumearen emantzipazioaren aldekoek” edo feministei egiten die kritika, denak berdinak izango bailiran, horren baitan dauden ñabardurak aintzat hartu gabe. Norekin ari da eztabaidan, ordea? Beauvoirrekin? Garai horretan jada biologia feminista idazten ari zen Harawayrekin? Butlerrekin? Teresa del Vallerekin? Mugimendu feministan zebiltzan kideekin? Hemenka entzundako esaldiekin?

Gainera, iturriak aipatu ezean, zenbait kritika ez dira zuzenak. Adibidez, Azurmendik kritikatzeko duenez, kulturaren papera puztu nahian feminismoak hormona sexualen naturaltasuna eta garrantzia ere ukatu egiten du. Horren aurrean, “zentzuz” aritzeko emakumearen sexualitatearen endokrinologia aztertu beharra aldeztu du.

Feminismotik, baina, hamaika ikerketa egin dira hormona sexualen inguruan. Esaterako, Fausto-Sterlingek *Sexed bodies* lanean ehunka aipu eta bi kapitulu oso eskaintzen dizkio (Fausto-Sterling 2000: 146-194). Are, gizakiaren jokabideetan eragiten duen aldagaien artean aitortzen du: “accept the body as simultaneously composed of genes, hormones, cells, and organs –all of which shape health and behavior– and of culture and history” (Fausto-Sterling: 2005: 1495).

Alabaina, hormonen eragina aitortzeak ez du esan nahi hormonen ulerkera nagusiarekin bat egiten denik. Kontzeptu biologiko oro bezalaxe, “hormona” kontzeptuaren sorrera ez zen ausazkoa izan: “despite a lack of overt intention, scientific work on hormone biology was deeply linked to gender politics” (Fausto-Sterling 2000: 148). Berak azaltzen duenez, 1905ean sortu zuen Ernest Henry Starlingek, Amerikako Estatu Batuetan, sufragistak emakumeen posizio “naturala” auzitan jartzen ari ziren garaian. Horren aurrean, gizon eta emakumeak berriz definitu nahi zituzten, “zegokien lekuan” lotzeko. Nola egin? Gorputzak sexualizatuz eta bereizketa sexual “natural” eta argia frogatuz: “Sex became chemical, and body chemistry became sexed” (*ibid.*: 158). Espazioen banaketa sexuala berrezartzea helburu, marko heterozuzenaren arabera egin zuten sexualizazio hori: batetik hormona maskulinoak (testosterona) eta bestetik hormona femeninoak (estrogenoa), bata besteari kontrajarrita. Behin hormonak sexualizatuta eta rol kausal nabarmena egotzita, beraien jardun oro ere sexualizatu egin zuten.

Testuinguruan kokatuta eta erlatibizatuta, Fausto-Sterlingek auzitan jartzen du ulerkera nagusia. Lehenik eta behin, hormona horiek ez dira molekula bakarrak; kontrara, osagai kimikoen familiak dira: “The two hormones became many” (*ibid.*: 182). Hala izanik, maskulino edo femeninotzat jotako osagai kimikoak ez daude argiki kontrajarrita. Kontrara, elkar baldintzatzen eta egiten dute. Adibidez, biokimikoek frogatu zuten testosteronak estrogeno bilakatu ostean soilik eragiten duela garuneko garapenean. Bigarrenik, ezin dira sexuari lotutako jardunei soilik atxiki. Funtsean gorputz orotako organo orori eragiten dien hazkunderako hormonak dira. Hortaz, hormonak ezinbestekoak dira garun, birika, hezur, giltzurrun, bihotz eta beste hamaika organoentzako ere. Hirugarrenik, ez direnez unibokoak, bere horretan ezin dira sexu jakin bati atxiki. Horren lekuko, estrogenoak ezinbestekoak dira gizonen kasuan ere (tartean beraien ugalkortasunerako) eta testosterona emakumeen zenbait jokaerekin lotuta dago.

Ondorioz, ez dira hormona berezituak, ezta sexualak, ezta sexu jakin bati dagozkionak ere. Hori kontuan izanik, hormona sexualak deitzeari utzi eta “hormona esteroideak” deitzeko gonbita egiten du Fausto-Sterlingek (*ibid.*: 193).

Beraz, nork ukatu du hormonon naturaltasuna? Hormonen naturaltasuna baino hormonon aitzakian egiten den naturalizazio eta sexualizazioa da ukatu dena.

2.2.2.2. Kritikaren kritika II: marko heterozuzena

Gure ustez, Azurmendiren kritiken arazoa, hain zuzen, horixe da: naturaltasuna frogatu nahian naturari lotutako deskribapen hegemonikoak abiapuntutzat jotzen dira. Horren lekuko dira naturaltasuna frogatzeko erabiltzen dituen deskribapenak ere.

Hasteko, marko heterozuzena bete-betean birsortzen du. Lagin modura, azter dezagun honako pasarteak:

Ezaguna da, orobat, pubertatean, beste sexuari gustoa hartzen hasten den garaian, arrek indar demostrazioak eginez ibili behar izaten dutela. Arrak astatzen eta kirtentzen direla, agresioa zuzperten dela. Adin honetan desarroilatzen dira sexu bakoitzaren rol tipikoak: arra zakar eta konkistadore agertzen da, gogor, handiputz; emea seduktore, xarmagarri, gozo eta apain, liluratzailer. (GBG: 191)

Hor agerikoa da marko heterozuzena. Batetik, arra maskulinitasunari atxiki izan zaizkion ezaugarriekin lotzen du: astakilo zakarra, konkistatzailea, gogorra, indartsua... emea, berriz, feminitasunari egotzitako balioekin erkatzen du: seduktorea, xarmagarria, gozoa, apaina... Hala, "arra = maskulinoa / emea = feminoia" bereizketa eta berdinketatik abiatzen da. Gainera, era hierarkikoan bereizten dira, arrak baitira besteari inpresioa egin nahian erakustaldiak eginez edo sexu borroketan ibiltzen diren subjektuak. Arrak dira subjektuak eta emeak objektuak. Azkenik, era hierarkiko eta kontrajarrian bereizitako ar zein eme horiek desira heterosexualaren bitartez osatzen dira, nerabegarotik aurrera hasten baitira "beste sexuari gustoa hartzen".

Harago jota, beste pasarte batzuetan "[h]ar-eme edo senar-emazteen harremanak" (GAH: 135) berdindu egiten dira, "edo" horrek adierazten duen bezala. Adibidez, nerabegaroen elkarri gustua hartu ondoren durdurak "ezkongaitu" egiten dira (*ibid.*: 134), gerora "senar-emazteak" izateko (*ibid.*: 135). Behin hala eginda, horren araberrako hierarkia eta lan banaketa sexuala ezartzen dute:

hierarkiak eta jokoak garbi gelditzen dira bien artean: harra nagusi, eta emea etxeke andre. Nahiko jolas egindakoan, maiatz aldera, habia egiten hasten dira. Harra material garraioan ibiltzen da. Habia morkaitz edo malkarren batetan, lurrean, prantatu eta txukundu, emeak bakarrik egiten du. Gizonak ez baitu sukaldean sartu behar. (*ibid.*: 134)

Horratx, beraz, marko heterozuzena bete-betean: arra = maskulinoa = senarra / emea = femeninoa = emaztea, era kontrajarri eta hierarkikoan bereizita eta, desira, familia eta lan banaketa heterosexualaren bidez osatuta.

Eskema horretatik abiatuta, ar eta emeen arteko kontrajartze eta hierarkia azaltzeko gatazkaren teorien⁷² markoa birsortzen du Azurmendik. Lehenik eta behin, teoria horiek bezalaxe, sexuen arteko erlazioa erreproduktzioarako gerra gisa irudikatzen du. Adibidez, *Gizaberearean bakeak eta gerrak* lanean ar-emei lotutako adibideak “Abereen agresibitate naturalaz” atazaren baitan kokatzen ditu. Zehazki, “sexu borrokak” azpiatalean.

Bigarrenik, teoria horiekin bat, gerra horietan sexu bakoitzari rol eta estrategia ezberdinak egotzen zaizkio: “Sexu bakoitzak bere harmak, –eta, eskierki, naturak emanak” (*ibid.*: 133). Zakur, musker edo hegaztien kasuetatik abiatuta, Azurmendik estrategia horiek azaltzen ditu. Arraren kasuan, nagusitasuna barneratzen du naturaz: “Jeneralean, halere, harra emea baino galantagoa izaten da (zenbait intsektu klase aparte). Eta naturak emearekiko galaitasuna irakatsi dio harrari” (*ibid.*: 132). Galantagoa izanik, arrak galaitasun, kontrol eta nagusigo estrategiak garatzen ditu. Emea, berriz, arraren meneko kokatu du naturak: “[musker emeari] naturak berak irakatsi dio, harraren aurrez-aurre guztiz apal eta gozo eta meneko eta begirakor eta xarmant, eta hitz batetan, guztiz dama gisa portatzen. (...) Harraren aurrean emea eme” (*ibid.*: 132-133). Hala kokatuta, erresistentziara mugatzen da, horretarako zenbait kasutan sorginkeria erabiliz. Ondorioz, posizioaren arabera bakoitzak bere rol eta armak garatzen ditu: “[hegaztietan] Harra nagusi da, nagusi lanak egiten ditu, nagusi bezala portatzen da. Serio dago. Emeak bere sorginkeriak erabiltzen ditu” (*ibid.*: 133).

⁷² Gatazkaren teoriak erreproduktzioa ulertzeko teoria multzoa dira (Furness *et. al.* 2015). Horien arabera, erreproduktzioa gerra baten modukoa da; gerran arra aktiboa eta emea pasiboa da; arrak manipulazio-kontrol estrategiak eta emeak erresistentzia garatzen ditu; eta gatazkak gizonen artean izaten dira emakumea eskuratzeko.

Hirugarrenik, gatazkaren teoriari segika, erreproduzio gerra horretan arra aktiboa eta emea pasiboa da. Hala izanik, gerra gizonen artean egiten da, emea eskuratu eta nagusigoa lortzeko: “Sexu borroka eta norgehiagokak nagusigo borroka dirudi, eta, maiz, biok zinez bategiten dute. Emeari inpresioa egin nahi izaten zaio, nagusigoa agertu, anparoa eta babeska eskaintzeko-edo. Helenagatik borroka asko egin da” (GBG: 190).

Ondorioz, Azurmendik marko heterozuzena eta gatazken teoriak bete-betean birstortzen ditu: arra = maskulinoa = senarra = aktiboa / emea = femeninoa = emaztea = pasiboa, erreproduzioaren gerran era kontrajarri eta hierarkikoan bereizita eta bakoitza dagozkion rol eta estrategiak garatuz. Hori gutxi ez, eta sozialaren eta naturalaren arteko jarraitutasunean, gorabehera natural horiek biziera sozialarekin parekatzen ditu: “*Sexu borroka*: Hauek aski dibulgatuak daude. Edozein igande arratsalderen historia ere, honelako historioz beteta dago, bestalde” (*ibid.*).

Alabaina, marko horiek auzitan jarri dira ertz ezberdinetatik. Hasteko, naturan sexu diferentziak ez dira Azurmendik iradoki bezain ordenatu eta nabarmenak. Horren lekuko, heteroarauaren naturaltasuna auzitan jartzeko baliatu daitezkeen hamaika adibide daude: intersexualak, hiru edo lau genero mota dituzten espezieak, sexua aldatzen dutenak... Halaber, sexuen portaerak ere ez dira hain argiak. Gizabereen gertuko animalia espezieetan ere adibide kontrajarri ugari daude. De Waalekin dialogoan, Azurmendik berak hori ohartarazten du:

[De Waalek] bereizketa erradikala nabarmendu du txinpantzeen eta bonoboaren jardunbide soziala kontrastatuz (gizakien primate hurbilekoenak): portaera autoritario bortitz ankerra txinpantzeena (asasinoa), amultsu amazkoa bonoboena (komunitate «ginekratiko» [emakumeen gobernu]). (GKO: 115)

Gehitzen duenez, bi komunitateetan sexua eta boterea lotuta daude, baina “modu oso ezberdinetan txinpantzeen eta bonoboaren komunitateetan” (*ibid.*: 118).

Beraz, gertutasun berdina izanik, txinpantzeekin edo bonoboekin konparatu behar dira gizabereak? Ziur aski, ez batarekin, ez bestearekin. Izan ere, gizaberearen naturaltasuna azpimarratzea ezinbestekoa bada ere, naturako eredu jakin batekin lotzea zinez problematikoa da, naturan (eta igande arratsaldeetan) bestelako hamaika

praktika baitaude. Hortaz, Azurmendik berak azpimarratzen duenez, tentuz ibili behar da bata bestearekin ispilatzerakoan:

Homosexualitatea naturala al da? Kultura batzuetan bai, inkultura batzuetan ez, tamalez. Pena ematen duena, batzuk horren naturaltasunaren probak abereen munduko adibideetan bilakatzen ikustea da, eta Naturaren kontzeptu zaharkitu bat berresten horrela, patarietan «ereduzko natura» suposatuz, adimenik eta kulturarik baino lehenagokoa. Homosexualitatearen naturaltasunaren kontzientzia kolektibora pertsona oroaren berdintasunaren ezagutzetik iristen gara, ez animalien konparaziotik. (HNE: 58)

Horrenbestez, naturala ez da kulturaren aurretikoa den ereduzko natura kutsatu gabea. Kontrara, gizon/emakumea, heterosexualitatea edo homosexualitatea kulturalki bilakatzen dira natural(izatu)ak. Zentzu horretan, Azurmendik abiapuntutzat jotako deskribapenen balizko naturaltasuna kontzientzia kolektiboan naturalizatutako marko heterozuzenaren ondorioa da.

2.2.2.3. Kritikaren kritika III: marko bitarra

Horren jakitun edo, *Gizona abere hutsa da* argitaratu eta hogeitun urtera Azurmendik ñabartu egin zuen bere posizioa. “Prologo bat edo” (Azurmendi 1995) artikuluan argitzen duenez, gizon eta emakumeen naturaltasuna azpimarratzetik ezin da ondorioztatu emakumearen subordinazioa naturaz justifikatzen denik. Berak argitzen duenez, naturak ez du arraren nagusikeria ezartzen: “Emakumea ispilua da; ispilu horretan gizonak bere boterea ikusi nahi du. Gizonaren eta emakumearen erlazioekin ordenu bat jaso da, noski, basa-munduan. Etika bat. Baina arraren preminentzia bat, ez gutxiago” (*ibid.*: 38).

Hortik abiatuta, honakoa da Azurmendiren galdera: naturako ordenamenduan emakume eta gizona polo osagarriak badira, zergatik dira kulturaren etsai? Zer (bilakatu/egin) dira arra eta emea gure kulturaren? “Zergatik bilakatu dira kulturaren, naturaren baitaezpadako elkarren osagarri behar zuten poloak –emakumea, gizona– etsaiak bezala elkarrekiko? Edo: munduko ariketa naturalena zergatik da gure kultura

hain arte nekeza?” (*ibid.*). Bestela esanda, “zein autokontzientziarekin ari da mendebaleko gizakia, animalia teknikoa, bere burua burutzen?” (*ibid.*).

Agidanez, gizon eta emakumearen naturan baino bere burua egiteko moduan datza arazoa: “gauza bat da bi poloen teinka, eta beste bat guk nola ulertu edo zer bihurtu teinka hori” (*ibid.*: 41). Zentzu horretan, bere ustez diferentzia naturalek ez dute emakumearen subordinazioa eragiten, ezta posizio horretara behin betiko determinatzen ere. Natura horretatik abiatuta (ar-gizon eta eme-emakume), beren burua eta beraien arteko erlazioa egin egin beharko dituzte:

Gizonak eta emakumeak, bai norbera eta bai bestea, bi polo bezala deskubritzen dute beren burua naturan pikarrai, bata bestearen aurrean, erakargarri eta zemaikor, misterioitsu, enaiz-banaiz zalantzakor. Berek egin beharko dute (zenbat interferentzia hor!) erlazioaren zernolakoa –beren naturaren beraren izaera. (*ibid.*: 40)

Bi poloen arteko elkar osatze eta tentsio etengabea, bakoitzaren “zerizana” eta horien arteko erlazioa hor mamitzen dira. Emaitza ez dago aldeztatik definitzerik: “Teinka dagoela ezagutzea ez da gogoetaren abiapuntu dinamiko bat egoteko baldintza besterik: transformazio bat posible egin lezakeena, errealitatea fatalitate gaindiezintzat hartu gabe (dena batasun amorfo absolututzat)” (*ibid.*: 41).

Gure ustez, argipen hori ere ez da aski, ordea. Izan ere, pasarte horietan tentsio nabarmena dago: beren “zernolakoa” edo naturaren beraren izaera beraiek egin behar badute eta egite hori era “misterioitsu” eta “zalantzakorrean” egiten badute, zergatik auresuposatzen da naturan “bi polok” era argi, ezinbesteko eta unibertsean egiten dutela topo? Egiteke badago zergatik dakigu aldeztatik emaitza? Zergatik bi? Eta zergatik bi horiek polo bateratuak bailiran gizon eta emakume? Alegia, “enaiz-banaiz” ataka zalantzakor eta misterioitsua bada, zergatik dakite aurrez “gizon/emakume naiz”? “Hor” gauzatzen diren hamaika interferentziez aritzean, nongo esku hartzeaz ari da zehazki? Erlazioaren zer-nolakoa zehazterakoan ez ezik, poloen arteko erlazio bitarra eta bakoitzaren zerizana (emakume/gizon) ezartzean bertan ez al dago interferentziarik? Edo bestela esanda, norbere buruaren egitean gizabere teknikoak ez ote du norbera eta elkar ere egiten?

Bistan denez, beti erabat burutzeke dagoen erlazio misteriotsu eta zalantzakorra izanik, ez dago zertan “ni emakumea/gizona naiz” auresuposatu, ezta ondorioztatu ere. Gainera, hala eginez bazter uzten dira hainbat gorputz: intersexualak, ez bitarrak... Zentzu horretan, gizon eta emakumeen deskribapen jakinak ez ezik, Wittigek eta Butlerrek gizon eta emakumeen bereizketa bitarra bera ere jarri dute zalantzan. Hori kontuan izanik, gizon/emakume kategoriak ez dago abiapuntu naturalizatu gisa hartzerik, nahiz eta dinamikotzat jo. Azurmendik abiapuntu bezala jotzen duena bera ere zalantzan jarri behar dago.

Kurioski, materialismo berrietako zenbait autoreri kritika berdina egin dakieke. Groszeren lanean, esaterako, tentsio berdina dago. Bere ustez, Batak diferentzia sexualak azpiratu egin ditu. Indiferentzia sexual patriarkalean, gizona da neutroaren gorputzea. Horren aurrean, (gutxienez) bi sexuen existentzia eta gaitasunak baieztatzea da bere proiektua: “To affirm in full positivity the existence and capacities of (at least) two sexes –the project of sexual difference” (Grosz 2005: 173).

Zertan datza, baina, diferentzia sexualak? Groszek azpimarratzen duenez, zentzu hertsian ez da ez gorputza, ez ideologia, ezta generoa ere. Bere ustez, egungo errealitatea baino dena zeharkatzen duen galdera da, beti gauzatzeke dagoen birtualtasun aurreikusezina: “the sexes as they will have been from the point of view of the future, rather than the sexes as they are in the present or have been in the past” (*ibid.*: 175). Hala izanik, borroka feminista ez da egungo identitate femeninoa aitortu eta errespetarazteko borroka, baizik eta norbere interes eta perspektiben arabera “beste” bilakatzeko borroka, etorkizun aurreikusiezin baterantz.

Bide horretan, baina, tentsio nabarmena dago. Batetik, diferentzia sexuala oraindik ez dagoela azpimarratzen du Groszek. Aurreikusi eta kontrolatu ezina da. Bestetik, baina, ustez aurreikusi ezin den diferentzia hori alde aurretik ikusi eta zedarritzen du, ziurtzat jotzen baitu (gutxienez) bi izango direla. Artikuluko azken pasartean bikain islatzen da kontraesan hori. Alde batetik ireki egiten du (“without pre-given aims”), baina bestetik ziurtatu egiten du (“ensure”) berak alde aurretik finkatutako diferentzia jakin bat (“that difference”):

A feminism without end, without definitive goal, without pre-given aims or objects, a feminism invested in processes, becomings, materialities, a feminism prepared to risk itself in its engagement with what is outside itself, will make a difference, will ensure that difference continues to be made, elaborated, proliferated, and celebrated. (*ibid.*: 183)

Alabaina, alde zurretiko helmugarik ezin bada jarri eta feminismoa horren aurkako borroka bada, zergatik izan behar da feminismoaren xedea jada presente dagoen diferentzia ziurtatzea? Diferentzia murriztuzina bada zergatik murrizten du bi sexuen arteko diferentzia sexualera? Diferentzia birtuala, kontrolaezina eta aurreikusi ezina baldin bada, zeren arabera ziurtatu dezake bi izango direla? Alde zurretik ikusi eta kontrolatzeko saiakera dirudi.

Gainera, sexu diferentziak edozer gauza egiteko eta existitzeko bi modu bezala bateratzen eta reifikatzen ditu Groszek: “sexual difference entails the existence of at least two points of view, two sets of interests and perspectives, two types of ideal, two modes of knowledge” (*ibid.*: 176). Bilakaeran ulertu behar bada ere, egiteko, ezagutzeko eta, finean, existitzeko bi modu berezitu dira. Hori ere zalantzazkoa da zinez: ez al dago beste ardatzik? Bestelako ardatzek (arrazak, hizkuntza, klasea...) ez al dituzte zeharkatzen eta diferentziatzen sexu diferentziak beraiek? Gainera, emakumeak hala berdintzeak ez al ditu beste behin identikoen multzoan giltzapetzen? Zer ematen die bateratasuna? Gorputzak, idealek...? Eta hortik kanpo kokatzen direnak, zer?⁷³ Aniztasun eta indeterminazio horrek ez al du identitate oro (Batean edo bitan) egonkortzea ezintzen?

Agerikoa denez, aniztasun hori ezin bada Batean urtu, ezin da bi bloke monolitikotara ere murriztu. Butlerrek azaltzen duenez, diferentziak pentsatu egin behar dira, baina binarismotik harago: “if difference is not code for heterosexual normativity, then surely it needs to be articulated so that difference is understood as that which disrupts the coherence of any postulation of identity” (Butler 2004b: 202-203).

⁷³ Adibidez, diferentzia hertsiki zedarritu nahian, transak kanpora uzten ditu: “Men, contrary to the fantasy of the transsexual, can never, even with surgical intervention, feel or experience what it is like to be, to live, as women. At best the transsexual can live out his fantasy of femininity –a fantasy that in itself is usually disappointed with its rather crude transformations effected by surgical and chemical intervention. The transsexual may look like a woman but can never feel like or be a woman” (Grosz 1994: 207).

Gizabereari buruzko estreinako lanak idatzi eta 40 urtera, Azurmendik berak ere hala iradoki du *Gizabere kooperatiboaz* laneko sarreran. Bere ustez, morala, arrazoia edota gizakia ulertzeko taxututako dualismo ugari pitzatzen eta lausotzen ari dira. Tartean gizona eta emakumea zurrun bereizten zituen murrua: “Gizona erdi emakume omen da eta viceversa, nahas-mahas. (...) andre-gizonaren kokapen pribilegiatua babespetzeko harresi milurtekoak) eraisten edo nahaste-borrasten ari dira” (GKO: 109-110). Horrek, baina, ez du zertan txarra izan. Mendeetan eraiki diren dualismo horiek, abiapuntu egokia izan bazitezkeen ere, orain gure pentsamendua hertsatzen dute, ez baitute balio errealitatea bere konplexutasunean ulertzeko:

Kontua da, instintuaren, mitoaren, filosofiaren, teologiaren mila hari suerterekin nahas-mahas dualismoen sare zabal bat ehundu dugula mendez mendez, orain gure pentsaera guztia eta bizi osoa estekaturik daukiguna: *gizona/emakumea*, instintua/morala, Jainkoa/mundua, zerua/infernua, etc., eta ez dugula askatasun intelektual eta moralik bestela pentsatzeko. Eta kontua da, abiapuntu egokia izan zitekeela, baina errealitatea poxi bat bere konplexutasunean ulertu gura dugun orduko, *dikotomia horiek ezin baliatuzko eta justifikatu ezinezko bilakatu* zaizkigula. (*ibid.*: 111-112 [azpimarrak gureak])

Beraz, zeharka bada ere, Azurmendik gizon/emakumea abiapuntu gisa auzitan jartzen du. Hasteko, gizon/emakumea Mendebaldean mendez mendez eraikitako dualismo sarearen parte dela biluzten du. Hau da, erlatiboa da. Gainera, dualismoko beste zenbait kategoriekin bat, nahasten eta eraisten ari dela egiaztatzen du. Hori gutxi ez, eta errealitatea bere konplexutasunean ulertzeko baliatu eta justifikatu ezinezko dikotomien artean kokatzen du.

Horren aurrean, errealitatea bestela pentsatzeko apustua egiten du: kontua da “biologiatik teologiara, eremu guztietan dualismoen sare hori apurtu eta errealitatea berriro birpentsatzeko ahaleginak ikusten ditugula, diferentziak ezagutu eta aitortzeko bai, baina esentzia zurrun eta oposatu bihurtu barik” (*ibid.*: 112). Beraz, dualismoez harago, nola ezagutu, aitortu eta pentsatu ditzakegu diferentziak esentzia zurrun eta oposatu bihurtu barik? Nola pentsatu sexu-generoa marko eta izpiritu horren argitan?

2.2.3. Azurmenditik Fausto-Sterlingera, sakontzea

Galdera hori erantzuten saiatuko gara jarraian: nola pentsatu ditzakegu sexu-genero diferentziak esentzia zurrun eta oposatu bihurtu gabe? Galdera hori erantzuteko, Azurmendik aspalditik egindako aldarria gure egingo dugu: naturaren kontzeptu berria probestuz, natur jakintzak aprobetxatu eta horren argitan askapen teoriak zuzendu eta aberastuko ditugu. Kasu honetan, zehazki, Azurmendi, Haraway, Butler, Grosze, Barad eta enparauk mahai gainean jarritako naturaren kontzeptu berria probestuz, Fausto-Sterling biologoaren irakaspenak aprobetxatuko ditugu. Hala, Azurmendik eta materialismo berrietako zenbait autorek mahai gainean jarritako sexu-genero teoriak zuzendu eta aberastu egingo ditugu, askapen teoria askatzaileagoak eraikitzeko.

Fausto-Sterlingen obra aski zabala denez, bere oinarritzko hiru hipotesi landuko ditugu jarraian.

a) Gorputzen irakurketarako markoa birpentsatu

Fausto-Sterlingek azaltzen duenez, gorputzak ulergarritasun soziokulturaleko markoen arabera irakurtzen dira. Kasu honetan, ulergarritasun soziokulturaleko marko heterozuzenaren arabera. Horren lekuko, horren kategoria eta arretagune zehatzen bidez finkatzen dira gorputzaren hainbat elementu (kromosomak, fetu-hormona eta gonadak, sexu-organo fetalak edota joera sexuala), eta horien arteko artikulazio jakinak bi sexuen ezaugarri eratzaille eta bereizgarri gisa. Halaber, marko horren argitan sexualizatzen dira anbiguoak diren hainbat gorputz zati eta funtzio: geneak, hormonak, garuna, nerbio sistema...

Matrize heterozuzenean irakurketa ez da ausazkoa izaten, ordea. "Arra = gizona / emea = emakumea" bereizketaren baitan, diferentziak esentzia zurrun eta oposatu gisa irakurtzen dira. Zentzu horretan, ez dago anbiguotasunerako tarterik. Berdinketa hori betetzen badute gorputz "zuzenak" izango dira. Hau da, axola duten materiak. Ez badute

betetzen, berriz, “zuzendu beharreko anomaliak”. Hots, materia ez direnak, eta, ondorioz, axola ez dutenak. Adibidez, gorputz intersexualak⁷⁴.

Behin bereizketa hori eginda, zuzenketak irizpide horien arabera egiten dira, nahiz eta hori jasaten duenaren osasunarentzat kaltegarriak izan maiz. Adibidez, genetipo maskulinoko haur intersexualen kasuan, honako irizpideen arabera ebazten da egiaz gizona edo emakumea den: zakilak pixa zutik egiteko eta penetrazio baginalerako lain luzea izan behar du. Falometroan ezarritako neurri arbitrarioa betetzen badu, gizon izendatuko da. “Behar bezain gizona” ez bada (hots, organoa pixa zutik egiteko eta penetrazio baginalerako beharrezkotzat jotzen den neurri eta itxurakoa ez bada), “gehiegizko gizontasuna” kendu eta emakumetzat joko da (Fausto-Sterling 2000: 58-59).

Ondorioz, helburu, inperatibo eta irizpide sozialen arabera irakurtzen eta zuzentzen dira gorputzak, bi sexuko sistema bitarrerara birsortzeko. Intersexualak ez ezik, baita gorputz ustez zuzenak ere halaxe egiten dira, sekula ez baita bat behar bezain zuzen izatera heltzen.

Fausto-Sterlingen ustez, baina, gorputzak baino zuzentasun irizpideak dira okerrak. Hori kontuan izanik, ez ditu diferentzia zehatzak ukatzen, baina horiek sailkapen-kategoria guztiz bitar, berezitu, zurrun eta homogeenetara zedarritzeari uko egiten dio: “A body’s sex is simply too complex. There is no either/or. Rather, there are shades of difference” (*ibid.*: 3). Konplexutasunak categoria bitarrak gainditzen dituenek, bestela pentsatu behar dira diferentziak.

Nola izendatu eta sailkatu diferentzia horiek? Saiakera horretan, hainbat metafora baliatu dira. Fausto-Sterlingek, esaterako, “*continuum*” baliatu du diferentzien arteko gradu horiek irudikatzeko. Ana Galarraga (2015) eta beste hainbatek, ildo beretik, “espektroa” baliatzen dute. Goikoetxeak (2023a) dioenez, berriz, gorputzak bitarrak beharrean “bimodalak” dira. Azkenik, Maite Arraiza (2021) eta beste zenbait autorek “mosaikoaren” metafora hobetsi dute. Beraien ustez, *continuum*ak eta tankerako metaforak ez dira aski, dimentsio bakarra hartzen dutelako aintzat. Adibidez, horrek ez

⁷⁴ Caster Semenya kirolariaren kasuan agerian geratu zen bezala, arraza ere aldagai garrantzitsua da zuzentasuna ezartzerakoan.

du balio burmuina bere osoan aintzat hartzeko. Horren aurrean, mosaizismoa hobetsi da, multidimentsionala baita.

Ikerlari gisa ditugun mugak medio, horko ñabardura eta eztabaidak handitxo geratzen zaizkigu. Edozein kasutan, Azurmendiren aldarria gure egin eta horretan sakontzeko saiakerak dira denak. Hasteko, kategoria bitarrak baztertu egiten dira, gorputzak konplexutasunean ulertzeko justifikatu eta baliatu ezinezkoak baitira. Horren aurrean, *continuum*, espektro, bimodal edota mosaiko gisa izan, diferentziak aitortzen dira, baina esentzia oposatu bihurtu gabe.

b) “Natura VS Kultura”-tik kulturaren haragiztatzer

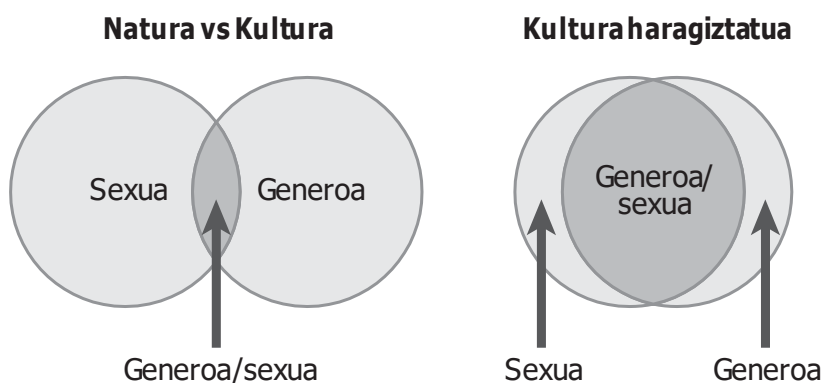
Diferentzia horiek, gainera, ez dute zertan estatikoak eta zurrinak izan. Fausto-Sterlingek azaltzen duenez, gorputza eta biologia elkarrekintza sozialean gorputzen eta materializatzen dira. Gure nerbio sistemako eremu oro, sistema sentorimotorra, garunaren sare eta funtzioak, anatomia, egungo jokabideen iturri diren iraganeko oroitzapen eta sentimenduak... erlazio, esperientzia eta praktiken baitan eta bidez garatzen eta taxutzen dira.

Zentzu horretan, ez dago batetik gorputz biologikoa eta bestetik horra gehitzen den kultura. Kontrara, gorputzak ingurune jakin batean gorputzen eta materializatzen dira. Kulturaren gorputzean eta gorputzaren kulturalizazioan, bere osotasunean aztertu behar da. Butlerri segika, honakoa dio: “we look at the body as a system that simultaneously produces and is produced by social meanings, just as any biological organism always results from the combined and simultaneous actions of nature and nurture” (Fausto-Sterling 2000: 23). Osotasun horretan, ez da, demagun, naturala %30ean eta kulturala %70ean (edo alderantziz). Kontrara, bata bestearen arteko jarraitutasunean bata eta besteek elkar ko-eratzten dute.

Erlazio, esperientzia eta praktika horiek, besteak beste, generizazio prozesu etengabe eta berezituetan murgilduta gorputzen dira. Horren arabera ikasten dugu ibiltzen, negar eta barre egiten... ondorioz, horren araberako garun, anatomia eta oroitzapenak gorputzen eta materializatzen dira. Zentzu horretan, gorputzen gaineko sinboloez edo

nahiko erraz aldatzen diren ezaugarriez harago, barren-barreneraino inkorporatzen eta inskribatzen da generoa, literalki. Fausto-Sterlingek argitzen duenez, “I don’t mean that a penis drops off or an ovary dissolves, but that one’s physique, one’s anatomical function, and how one experiences one’s sexual body change over time” (*ibid.*: 242).

Hortaz, ez dago batetik sexua/naturala eta bestetik generoa/kulturala. Kulturaren gorpuztean eta gorputzaren kulturalizazioan, kontua ez da dualismoaren baitan bata edo bestea lehenestea, baizik eta bata eta bestearen arteko gurutzatze eta elkarrekintza ko-eratzailak aztertu eta eraldatzea. Fausto-Sterlingek (2020: 306) honako irudiaren bidez azaltzen du eskema aldaketa:



Hori kontuan izanik, diferentziek ez dute zertan estatikoak, behin betikoak eta zurrunik izan. Agente material eta semiotiko indeterminatua denez, gorputzak eta diferentziak elkarrekintzan bertan gorpuzten eta determinatzen dira, etengabeko prozesuan. Adibidez, inguru bitarrak garunak ere era bitarrean berregiten ditu neurri batean (betiere partzialki, konplexutasunak etengabe gainezkutzen baitu horma bitarra). Hori kontuan izanik, hein batean gizon eta emakume garunak egon badaude, baina gizarte heterozuzenean gorpuzten eta haragiztatzen diren neurrian. Errealizatzen eta diferentziatzen diren neurrian dira diferentzia horiek “errealak”.

Ondorioz, Azurmendiren markoa gure egin eta zuzendu zein sakondu egin dezakegu beste behin. Batetik, Fausto-Sterlingek planteatutako marko aldaketa horrek bat egiten du Azurmendiren natura ulertzeko moduarekin. Zegamarraren hitzetan, gizakia izaki

sozial, komunitario eta kulturala da bere biologia eta gorpuzkeratik bertatik hasita. Gizaberea gizagai jaiotzen da, natura irekiarekin. Hortik abiatuta, gizartearekin eta gizarteari eskerrak egin eta konstituitzen da. Bide horretan, ingurua haragi egiten da, gainazpiegituretan txertatuz. Fausto-Sterlingek ia hitz berdinekin esaten duenez, kultura haragiztatu egiten da⁷⁵. Egite horretan, ez nondik eta ez norako bidean bertan jaiotzen dutenez, emaitza ez dago auresaterik. Hau da, diferentziak aldeztu aurretiko esentzia estatikoak beharrezko diferentziazio prozesuen haragiztatze dinamikoak dira.

c) Gizon/emakumeak izan-egin egiten dira

Espeketroaren baitako diferentziak elkarrekintza sozialean haragiztatzen direnez, diferentzia horiek ezin dira inondik ere genero identitate (gizon edo emakume) edo adierazpenen (maskulino edo femenino) iturri esentzialak izan. Fausto-Sterlingek azpimarratzen duenez, identitatea, gauza edo ezaugarri finko bezala baino, prozesu dinamiko, erlazional eta partzialki egonkorra da. Ez dago identitatea azken buruan determinatzen duen aldagairik, aldagai bakoitzak elkarren arteko mihizadura konplexuan hartzen baitu zentzua.

Hortik abiatuta, “arra/emea” bereizketa ez ezik, auzitan jarri da “arra = gizona / emea = emakumea” berdinketa ere. Missék galdetzen duen bezala, zerk egiten du, jaiotzen den gorputz motan jaiotzen dela ere, norbait kategoria (neska edo mutil) jakin batekin identifikatzea? Bere ustez, hori problematizatu egin behar da:

La pregunta que me parece que nos tenemos que plantear no es tanto qué hace que una persona NO se identifique con el género que concuerda con su sexo biológico SINO qué hace que una persona nazca en el cuerpo en el que nazca se identifique con un género. O, dicho de otra forma, debemos interrogarnos en torno a por qué hay gente que, naciendo con características sexuales de macho, se siente hombre. (...) ¿Por qué alguien

⁷⁵ Kontzeptu horiek baliatuz, Mari Luz Estebanek “elkarrekintza sozialaren prozesu haragiztatua” bezala definitzen du generoa (Esteban 2014: 100). Zehazki, etengabeko errepikapen zein eraldaketan ekiteko eta munduan egoteko era gorpuztua da: “besteekiko harremanean sentitzeko, ibiltzeko, adierazteko, mugitzeko, janzteko, (elkar) ukitzeko, emozionatzeko, erakartzeko (eta erakarria izateko), gozatzeko, sufritzeko... moduak” (*ibid.*: 102).

iba a identificarse con estas categorías por haber nacido en un determinado cuerpo?
(Missé 2018: 43)

Bistan denez, ez da hain agerikoa artzat jotako gorputzarekin jaiotako umea zergatik identifikatu behar den gizon kategoriarekin. Adibidez, otso artean hezitako haur bati neska edo mutila den galdetuz gero, zer erantzungo liguke? Ziur aski, hozka egingo liguke. Izan ere, gure identitate eta subjektibotasunak sistema, kode eta erlazio sozialen sarean baino ez dute hartzen zentzua eta errealitatea. Kasu honetan, “ser un hombre o una mujer solo es posible en un sistema social que organiza a los sujetos en función de su biología, pero no es ninguna verdad natural” (*ibid.*: 32).

Azurmendiren marko eta kontzeptuekin uztartuz, gizaberearen identifikazioak izan-egin egiten dira: “Identitatea, hots, zerekin identifikatzen garen, indibiduala bezala kolektiboa, historikoa eta aldagarria da” (HNE: 81). Zentzu horretan, euskalduna izan-egin egiten den bezalaxe, gizon eta emakume ere halaxe egiten da. Horrek ez du esan nahi nahieran egiten denik, ezta arbitrarioa denik ere. Identifikazio horiek komunitatearekiko elkarriketan egiten dira, erlazio sare konkretu baten baldintzapen eta mugen menpe: “Psikologiko eta sozialki, autokontzientzia da, norbere buruarekiko iritzia, neu zer naizen uste dudana, uste edo iritzi hori beti komunitatearekin feedbackean hozitzen dela; eta beti, kondizio historikoen kondizionatua, eta kondizio horiei erantzuna” (*ibid.*). Kasu honetan, subjektuak bere biologiaren arabera antolatzen dituen erregimen heterozuzenari emandako erantzuna da, horrek inplikatzeko duen biolentzia edo kapital sinboliko zein materialarekin.

2.2.4. Ondorioak

Horrenbestez, Azurmendik natura-kultura dualismo modernoa hausten badu ere, naturaltasuna frogatzeko ematen dituen datu “naturalek” marko heterozuzena bete-betean birsortzen dute. Hasteko, bereizketa bitarretik abiatzen da. Beti erabat burutzeke dagoen erlazio misteriotsu eta zalantzakor gisa ezaugarritzen badu ere, bi polo aurreuposatzen ditu: arra / emea. Hori da naturak eskainitako abiapuntua. Hortik abiatuta beste hainbat ezaugarri gehitzen ditu: arra = maskulinoa = senarra = aktiboa /

emea = femeninoa = emaztea = pasiboa, erreproduzioaren gerran era kontrajarri eta hierarkikoan bereizita eta, desira, familia eta lana banaketa heterosexualaren bidez osatuta. Hori gutxi ez, eta esplizituki edo implizituki bi poloak gizon edo emakumeekin erkatzen ditu.

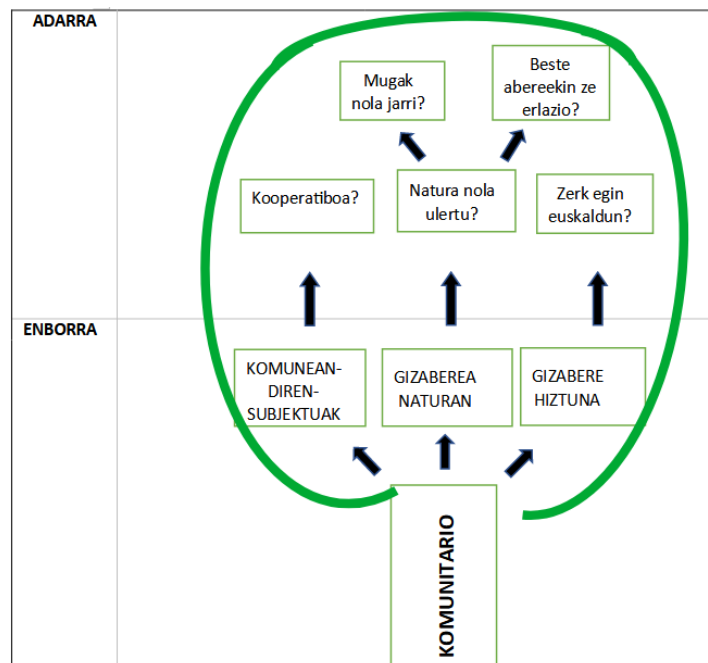
Azurmendik berak iradokitzen duen bezala, baina, ez dago zertan hala egin. Naturala kontzientzia kolektiboan naturalizatua da eta egungo kontzientzia kolektiboan naturalizatutako dualismo horiek (tartean, gizon/emakume) erlatibizatzen eta lausotzen ari dira; esan nahi baita, gero eta gutxiago direla natural(izatu)ak. Gainera, errealitatea bere konplexutasunean ulertzeko baliatu eta justifikatu ezinezkoak dira. Horren aurrean, ezinbestekoa da errealitatea bestela pentsatzea: diferentziak aitortu egin behar dira, baina esentzia zurrun eta oposatu bihurtu gabe.

Hori kontuan izanik, Azurmendiren markotik abiatuta bestelako ondorioak atera daitezke. Hau da, bere aldarriarekin bat, naturaren kontzeptu berriaren eskutik Fausto-Sterlingen natur jakintzak aprobetxatu eta horren argitan Azurmendiren teoriak zuzendu eta aberastu daitezke. Batetik, gorputzen konplexutasuna ulertu eta sailkatzeko kategoria bitarrak bestelako metaforen bidez ordezkatu dira: *continuuma*, espektra, bimodala, mosaikoa... Hala, diferentziak aitortzen dira, baina esentzia oposatu gisa ezaugarritu gabe. Bestetik, diferentziek ez dute zertan zurrunak, estatikoak eta behin betikoak izan. Kultura gainazpiegituran haragiztatu egiten denez, diferentziak diferentziazio prozesuen ordainak dira. Azkenik, "arra = gizona / emea = emakumea" berdinketa ere auzitan jarri da. Identitatea gauza bat baino prozesu dinamiko eta erlazionala denez, ez dago bataren eta bestearen arteko halabeharrezko loturarik. Gizon zein emakumeak izan-egin egiten dira, hala egitea galdegiten duten erlazio eta sistema sozialean baldintzapen eta mugen menpe.

3. KOMUNITARIOA

Esan dugunez, subjektu hori komunitatearekiko erlazioan izan-egiten da. Subjektua izaki komunitarioa da, bere gorputzetik bertatik hasita. Zer esan nahi du, baina, horrek? Azurmendik eta landutako autore feministek nola ulertzen dute dimentsio komunitario hori? Zer dute komunean? Eta ze ezberdintasun dituzte? Atal honetan galdera horiek erantzuten saiatuko gara.

Horretarako, hiru enbor nagusi bereiziko ditugu: lehenik eta behin, nor-banakoari egiten dioten kritika eta horren aurrean marraztu duten subjektua azalduko ditugu; bigarrenik, gizaberearen dimentsio aberezko eta naturalari helduko diogu; azkenik, gizaberearen izaera hiztuna aztertuko dugu. Oinarri horietatik abiatuta, hainbat korapilo landuko ditugu adarretan: zer esan nahi du komunean-den-subjektutxoa izateak? Kooperatiboa, sinpoiesian garatzen dena... nola ezaugarrituko genuke? Gizaberearen dimentsio naturala aintzat hartuta, nola ulertzen dute natura? Ze antzekotasun eta ezberdintasun daude? Azkenik, gizaberearen izaera hiztuna kontuan izanik, nola ulertu behar da euskalduna?



3.1. NOR-BANAKOAREN KRITIKA

Lehenik eta behin, Azurmendik eta landutako autore feministek nor-banakoari egiten dioten kritika eta horren aurrean marraztu duten subjektua azalduko dugu enborrean. Behin hortik abiatuta, adarrean kooperatibismoaren korapiloari helduko diogu.

3.1.1. ENBORRA I: Nor-banakotik komunean-diren-subjektutxoetara

Azaldu dugunez, subjektu modernoa subjektu jainkotua izan da. Natura/kultura bereizketaren baitan, gorputza eta arima bereizi eta arima gorpuzgabe zein baldintzagabetzat jo zen. Lur, lurralde, zentzu eta gorputzak lokaztu gabe, ni huts bezain garbia zen, munduaren parean eta gainean kokatuta. Azurmendiren hitzetan, giza jainko zerusemea zen (semea, hain zuzen, ez alaba). Patemanek sakondu duenez, kontratu sozialeko indibiduo kontratugilean ezin hobeto gorpuztu zen subjektu molde hori: bere buruaren eta ezaugarrien jabea (buru-jabea); bere burua aski duena (buru-askia), besteekiko harremana izan aurretik eratua (presoziala)... Marina Garcésen hitzetan, bere ondasun, kontzientzia, erlazio eta, finean, buruaren jaun eta jabea den norbanakoa.

Landu ditugun autoreek norbanako hori goitik behera arrakalatu dute, ordea. Natura/kultura dualismoa auzitan jarrita hankaz gora jarri da horren gainean sostengatzen zen subjektu modernoa ere: “orain gure askatasun edo pertsonatasunaren izenean gorputza, sexua, etab., ageriki errebindikatzeko bada, ez omen garelako izpiritu gorriak, atzera zenbat urrundu garen kulturalki gure iturrietatik, esanahi du horrek” (TEK: 181). Subjektu buru-jabe eta buruaski hori nola deseraiki da, ordea? Iturri modernoetatik urruntzean ze subjektu mota eraiki dute? Landu ditugun autoreen ekarpenak osatuz, egindako kritikak eta horren aurrean marraztutako subjektuaren lau ezaugarri nagusi azpimarratuko ditugu jarraian.

Lehenik eta behin, norbanakoak ezin du nor bere banakoan izan. Azurmendik dioenez, gizakia ez da berez jaioa. Gizagai jaiotzen da eta gizaki egin egiten dute, gizartean eta gizarteari eskerrak. Beauvoirren baieztapen entzutetsuari segika,

feminismoen bueltako autoreek ere sakondu egin dute aldarri horretan: Goikoetxeak dioenez, ugaztun jaiotzen da eta subjektuak egin eta produzitu egiten dira; Harawayk, ildo beretik, organismoak egin egiten diren artefaktuak direla azpimarratzen du. Butlerrek zehazten duenez, ingurukoek ukitu, elikatu, artatu eta zaindu egiten dute, bere aurretiko eta haraindikoak diren hizkuntza zein diskurtsoan kokatu, aitortzarako arau sozialak ezarri... Soilik gerora baieztatuko da subjektu gisa, betiere era mugatuan eta diferentzian.

Ondorioz, subjektua ez da buruaskia, ez du bere burua aski, hamaika lan eta prozesu sozialen ekoizpen osatugabea baita. Bidenabar, subjektua ez da autofundantea, egin ahal izateko egiteko gai egin behar baitute aurrez, sozialki. Norbanako aske eta berdina beharrean, horren gabezia da abiapuntua. Hori kontuan izanik, norbanakoa ez da norbanakoa, besteekin eta besteei eskerrak baita nor.

Bigarrenik, norbera ez da guztiz bera edo autoidentikoa. Azurmendik dioenez, zu bat bereiziz, finkatuz eta ezagutuz da posible nitasuna zedarritu, ezagutu eta eraikitzea. Butlerren hitzetan, subjektuak besteen interpelazio, kontaktu eta mediazioen bidez (auto/elkar) aitortu, ezagutu eta aukeratu behar du derrigor. Hau da, bera ez direnei eskerrak eta horien bidez da (nor)bera, besteen argitan eta besteen tresnekin auto- eta elkar- definitzen eta ulertzen baita. Hortaz, paradoxikoki, bere buruan zentratzeko deszentratu egin behar du. Tentsio horretan, subjektua egiten duten erlazio zein prozesuek beraiek gainezkatu eta bere buruarekiko partzialki arrotz egiten dute.

Prozesu horretan, gainera, ez da nor-bera izatera sekula heltzen. Ez nondik eta norako, bere buruaren bila dabil beti, osatzeko bidean. Zentzu horretan, ez-izatea da: jada ez edo oraindik ez, denak bezainbeste egiten du (jada/oraindik) ez denak. Horrek, batetik, sekulako urratua eragiten du, bere burua bilatu nahi eta ezinean desorientatuta baitago. Bestetik, baina, aukerak ere sortzen ditu, nor-bera ez izateak bere burua bestela egiteko askatasuna eskaintzen baitio.

Hirugarrenik, norbera ez da nor-bera eta potentea. Besteek emandakoaren barruan denez, guztiz independentea baino dependentea da. Zentzu horretan, Butlerrek dioenez, subjektuak bere buruaren jaun eta jabe diren norbanako buru-jabeak beharrean desjabetuak dira, norbera partzialki eratzen duten loturek beraiek ezintzen

baitute nia guztiz “nirea” eta beregaina izatea. Joxemiel Barandiaranen hitzetan, “ez gara gure baitakoak”.

Lotura horiek, gainera, iragazkorra eta zaugarria egiten dute: bere burua bera ez den horren bidez bilakatu eta egiten duenez, ez dago bere esku, berea ez den horrekiko zaugarria da. Jasotako laguntzaren arabera, bakoitzaren ahultasun eta zaugarritasuna ez da berdina izaten, ordea. Zentzu horretan, zaugarritasun partekatu horretatik abiatuta egiten den birbanaketa politiko eta sozial diferentziala salatu dute autore feministek. Prekaritatea ekidinezina bada ere, prekaritatea aldagarria da.

Laugarrenik eta azkenik, norbanakoa ez da nortasun bakarreko norbanakoa. Azurmendik azpimarratzen duenez, gizabere txo gizartekoia hizkuntza, komunitate eta kultura konkretuetan izan-egiten da, erlazio sare konkretu baten baldintzapen eta mugen menpe. Hala izanik, inongoa edo edonongoa baino nonbaiteko dentxoa da, hauxe baino ez dena eta hauxe izan ahal izateko beste hori dena ezin duena izan. Harawayk sakontzen duenez, inor ez dago denari konektatuta, baina denak daude zerbaiti konektatuta. Hala egonik, Butlerren hitzetan, aukera kultural espezifiko bat dira. Izan ere, Goikoetxeak garatzen duenez, subjektua egin egiten bada ere, ez da abstraktuki egiten. Zehazki, emakume, gizon, espainol, langile, zuri, beltz, euskaldun edo enpresari egiten dira. Kategoria horiek esentziak ez badira ere abiapuntu esentziala dira, horren arabera bota boterea, gaitasuna eta zaugarritasuna.

Horrenbestez, norbanakoa ez da ez nor bere banakoan, ez nor-bera, ez nor-berea, ezta norbanakoa ere.

Nor-banakotasuna, nor-beratasuna eta nor-beretasuna auzitan jarrita, zer gara, orduan? Nola definitu dezakegu subjektua? Garcésen komunaren metafora erabiltzen du horretarako. Berak dioenez, ezinezkoa da indibiduo soil bat izatea. Subjektua, izatekotan, komunean da, bere bizitza posible egiten duen erlazio sare material eta sinbolikoetan: “El ser humano es algo más que un ser social, su condición es relacional en un sentido que va mucho más allá de lo circunstancial: el ser humano no puede decir yo sin que resuene, al mismo tiempo, un nosotros” (Garcés 2013: 29). Horregatik, ez dago komuna eta gero subjektua, baizik eta komunean baizik ez diren subjektuak. Azurmendiren hitzetan: “«Ni naiz»ek «munduan naiz» esanahi du” (TEK: 155). Edo,

bestela esanda, nia gura da, komunean. Ondorioz, bien ekarriak uztartuz, norbanakoak komunean-diren-subjektutxoak dira.

3.1.2. ADARRA: Kooperazioa, sinbiosia, sinpoiesia...?

Norbanakoak komunean edo guan nola “dira”, ordea? Hau da, nola izan-egiten dute komunean? Kooperazioan? Elkar lagunduz? Sinbiosian? Sinpoiesian? Auzi horri helduko diogu jarraian.

3.1.2.1. Banakoa ere auzitan: nia gu gisa

II. blokean azaldu dugunez, Piotr Kropotkin, Arizmendiarieta eta beste zenbait autoretatik abiatuta, Azurmendik gizabere kooperatibo gisa ezaugarritzen du komunean den subjektutxo hori. Azurmendik ez du ukatzen borroka eta norgehiagoka egon badagoenik, baina ez du ametitzen printzipio goren eta bakarra bilakatzea. Bere ustez, gizakide ahulak taldean garatutako kooperazio eta koordinazioari eskerrak lortu zuen biziraun eta gizaki bilakatzea. Gerora ere ezinbestekoa izan da. Horren berezkoa du, ezen bere konstituzio naturalean bertan haragiztatuta baitago. Alabaina, gizaberearen gorputza osatugabea, anbigua eta graduzkoa denez, jaidura kooperatibo edo egoista ez da absolutua. Eskala gradu ezberdinak daude eta disposizio natural horretatik abiatuta kooperazioa egin egin behar da.

Etxeberria, David Cortés eta Mikel Torresek (2023) azaltzen dutenez, baina, Kropotkinen “elkar laguntzatik” abiatuta ez dago zertan altruismoaren eta egoismoaren arteko eztabaidan zentratu. Beraien irudiko, organismo indibidual eta indibidualizatuari garrantzia handiegia ematen zaio eztabaida horretan, ingurutik bereizita egongo bailitzan. Horren aurrean, Kesslerrek abiatuta eta Margulisek sakonduta, bestelako ikerketa lerro bat hobesten dute. “Life relations”-etan arreta jarrita, erlazio sinbiotikoak aztertzen dituzte:

The second research line examines how relations between organisms transcend individualistic ontology: it postulates the emergence of new types of entities based on processes of symbiosis and interweaving between individuals. In this second tradition, through the development of *naturalized ontological models*, the evolutionary role of heterogeneous individuals, such as chimeras or holobionts, is considered. (*ibid.*: 187)

Margulisen azalpenak bere eginez, honakoa da Etxeberria, Cortés eta Torresen oinarritzko hipotesia: elkarrekintza, organismoen artean ez ezik, organismoen osaketan bertan ere gauzatzen da. “*sin-*” horrek adierazten duen bezala, sinbiogenesian eboluzioa besteekin gauzatzen da.

Horren adibide gisa haurdunaldia jartzen du Etxeberriak berak, beste autore batzuekin batera (Etxeberria *et. al.* 2021). Beraien ustetan, orain arte haurdunaldia azaltzerakoan “*edukiontzia*” eredu nagusitu da. Horren arabera, gorputz haurduna (*edukiontzia*) eta enbrioia bi entitate berezitu dira. Hortik abiatuta, horien arteko erlazio naturala ikertzen saiatu dira. Beraien ustez, baina, haurdunaldiak auzitan jartzen ditu entitate berezituaren arteko mugak: “*pregnancy challenges in its own way the commonsense delineation of biological entities as distinct, self-enclosed, and independent individuals*” (*ibid.*: 2).

Horren aurrean, bestelako ikuspegia mahaigaineratzen dute. Batetik, ez dago bata eta bestea bereizterik. Kontrara, haurdunaldian bateratu egiten dira: “*a transition in individuality in which two individual processes, the adult female and the developing embryo, are merged into a single reproductive individual of a historical kind*” (*ibid.*: 5). Bateratuta egonik, ez dago bataren eta bestearen eboluzioa era berezitan ulertzerik. Koeboluzio interdependente horretan, elkarrekin eboluzionatzen dute: “*All those reaccommodations involve a coevolution of extensive interdependences between mother and offspring*” (*ibid.*: 4). Hala egitean, elkarrengan eragin ez ezik, elkar egiten eta eraldatzen dute: “*eco-evo studies reveal that the origin of eutherian pregnancy involved crucial relational innovations on both the embryo and the maternal side*” (*ibid.*). Hori kontuan izanik, bataren eta bestearen arteko erlazio sinbiotikoak ikertzen saiatu dira.

Hortaz, banakoen arteko erlazioetatik banako izatea ezintzen duten erlazio sinbiotikoetara, Etxeberria eta enparauek markoa aldatu eta zabaltzea proposatu dute.

Landu ditugun zenbait autore bat datoz horrekin. Harawayk, esaterako, sakondu egin du bide horretan. Berak azaltzen duenez, gorputza ez da Bata, argiki osatuta, berezita eta hierarkizatuta dagoena. Kontrara, sarean txirikordatutako korapiloa da: sare-gorputza. Barnearen eta kanpoaren arteko iragazkortasunean, bere baitan bertan sekulako aniztasun eta dispersioa saretzen ditu. Zentzu horretan, ez da banakoa.

Kontrara, izaki bakoitza osatze bidean dauden historia eta espezie anitzen artikulazio konplexua da: “That is decidedly not the same thing as One and Individual. Rather, in polytemporal, polyspatial knottings, holobionts hold together contingently and dynamically, engaging other holobionts in complex patternings” (Haraway 2016: 60). Goikoetxeak osatzen duenez, “organismo bizi horiek espezie anitzek osatzen dituzten holobionteak dira, gara eta izango gara” (Goikoetxea 2022a: 45).

Horrek hautsi egiten al du Azurmendiren markoa? Gure ustez, ez du zertan. Izan ere, Azurmendik fokua gizabereen izaera kooperatibo edo lehiakorrean kokatzen badu ere, hori ere lantzen du zeharka⁷⁶. Hasteko, Azurmendik ere Etxeberria eta besteen antzeko ikuspegitik lantzen du haurdunaldia. Azaldu dugunez, bere ustez jatorrian ez dago (nor)banakorik. Kontrara, hasieran amaren eta umekiaren arteko lotura sinbiotikoa dago: “Sinbiosi hau egoki bururatzeko, haur-amez organismo bakarra osatzen dela, pentsa genezake” (GBG: 205). Hortaz, gizagaia eta gorputz haurduna ezin dira bereizi. Bata bestearen arteko jarraitutasunean, elkar eragin baino elkar egin egiten dute: “Ez pertsonen arteko harremanak bururatu ohi ditugun eran, subjektu bat eta objektua elkarren aurrez aurre. (...) Kausa-ondorio eskema eragozpen haundia da hau argitzeko: bi gauzen elkarri mekanikoki eragite hutsa baino gehiago bait da erlazio hau” (*ibid.*: 205-206). Elkar egitean, umekitik gizagaira eta gizagaitik gizakirako prozesu amaigabeen, norbanakoak ezin du ingurutik bereizi eta banako soil bat izan.

Bestalde, banako izateko ezin hori ez du soilik organismoaren eta inguruaren arteko erlazioetik azaltzen. Pasarte batzuetan organismoen baitara ere eramaten du aniztasuna eta kooperazioa. Adibidez, mundu organikoa bera mundu inorganiko anitzaren gainean dagoela azaltzen du. Bien artean “hautsiune tipienik gabeko haria eta jarraikitasuna postula daiteke” (GAH: 112). Horren erakusle da jateko modua: “gizonak –ez zerriak– ia edozer jan lezake. Gure barruko landare, har, arrain, anfibio, harrastakari eta ugaztunak eta katarrinoak gose bait dira gure urdail barnean, eta guztiei jaten eman behar zaie!” (*ibid.*: 113). Ondorioz, organismoa abere eta izaki ezberdinez osatutako gorputza da.

⁷⁶ Azurmendik Kesslerren aipamen solteren bat ere egiten du GKOn: “Kropotkin Kessler zoologo (iktiologo)aren ikerketatik abiatzen da eta maiz baliatzen da haren adibideez: erle, inurri, zomorro eta armiarmen eta hainbat narrasti, ugaztun eta bereziki hegazti suerteren espiritu kooperatzailea agerian jartzen dutenak” (GKO: 183).

Halaber, kooperazioaren printzipioa ez du organismo indibidualen arteko harremanetara mugatzen. Kooperazioak bizitzako erlazio oro zeharkatzen dituenaz, organismoek beraiek ere barne kooperazio anizkoitzaren bitartez osatzen dira:

Bizia ulertzeko, dio Nowakek, kontzeptu giltzarrizkoa kooperazioa da, ez elkarborroka. Geneek elkartu eta, kooperatuz, kromosomak biltzen dituzte. Kromosomek, elkartu eta zelulak biltzen dituzte. Zelulen elkartasun eta kooperazioak organismoa osatzen dute. Organismoen elkartasunak komunitatea sortzen du. Eta horietako unitate eta maila bakoitzak bere eboluzio moduak dauzka... Lekutan gaude guztien guztiekin borrokaren perspektibatik! (GKO: 107)

Hau da, gizaberea kooperatiboa, kooperatzailea ez ezik, kooperazioaren emaitza da.

Ondorioz, norbanakoa, nor bere banakoan ez izateaz harago, ez da banako bat ere. Norbanakoa bere baitatik hasita anitza izanik, nor-banakotasuna ulertzerakoan ere Bataren markotik Anitzaren paradigmara pasatu behar da. Nia, guan ez ezik, gu da, erlazio anitzen arteko sinbiosian jositako korapiloa.

3.1.2.2. Kooperazioa eta sinpoiesia

Hala egitean, baina, kooperatibo/egoista ataka ere auzitan jarri da: unitate horiek behin-behineko korapiloak badira eta erlazioan hartzen badute norabidea, ba al du zentzurik "bere-berez" (GKO: 8) kooperatibo edo egoistak diren eztabaidatzeak?

Harawayk dioenez, mihizadura kontingente eta eraikiak izanik, ez dira "izate", "zati" edo "unitate" oso eta aurreexistentek (geneak, zelulak, organismoak), berez era lehiakor edo kooperatiboan garatzen direnak:

Like Margulis, I use *holobiont* to mean symbiotic assemblages, at whatever scale of space or time, which are more like knots of diverse intra-active relatings in dynamic complex systems, than like the entities of a biology made up of preexisting bounded units (genes, cells, organisms, etc.) in interactions that can only be conceived as competitive or cooperative. (Haraway 2016: 60)

Garcéseek biribiltzen duenez, mihiztadura horietan gorputzak ez daude kooperazioan bateratuta edo lehian bereizita, baizik eta elkarrekiko jarraitutasunean korapilatuta: “¿y si los cuerpos no están ni juntos ni separados sino que nos sitúan en otra lógica relacional que no hemos sabido pensar? Más allá de la dualidad unión/separación, los cuerpos se *continúan*” (Garcés 2013: 30).

Jarraitutasun horretan, elkar eragin zein eginean makurtzen dira joera batera edo bestera. Zentzu horretan, Harawayk azpimarratzen duenez, sinbiosi edo korapilatze hori ez da beti elkartasunezkoa eta onbera izaten: “Symbiogenesis is not a synonym for the good, but for becoming-with each other in response-ability” (Haraway 2016: 125). Sinpoiesian, hamaika eten eta gatazka ere izaten dira: “la Tierra está hecha de reconocimiento y de errores de reconocimiento. La Tierra está hecha de invitaciones, tanto aceptadas como rechazadas, de afinidades, tropismos, enlaces y rupturas de vínculos” (Haraway eta Segarra 2020: 50).

Hortaz, *sinpoiesiak* edo elkar(rekin) bilakatzeak ez du zertan kooperatiboa izan. Elkarren arteko jarraitutasunean daudela esateak ez du adierazi elkarren arteko kooperazioan aritzen direnik. Mihiztadura komunean etenak eta gatazkak ere ugari egoten dira.

Gure ustez, hor ere badago lotura Azurmendirekin obrarekin. Izan ere, Azurmendik *Gizabere kooperatiboaz* lanean gizaberean izaera kooperatiboa azpimarratzen badu ere, *Gizona abere hutsa da* eta *Gizaberearen bakeak eta gerrak* lanetan bere joera soziala izaera borrokalariarekin uztartzen saiatzen da. Liburu horietan azaltzen duenez, gizaberea gizartezale borrokalaria da, soziala izateko modua borrokalaria duena. Gizaberea organismo bizia da eta ingurura aktiboki parte hartuz eta borrokatuz egokitzen da. Hori kontuan izanik, kooperazioari eta borrokari beraien kutsu morala kentzen die Azurmendik, elkarren eskutik ulertzeko aukera irekiz. Batetik, gizaberearen dimentsio gizartezale, lagunkoi eta kooperatiboak ez du adierazi nahi elkarbizitza harmoniatsuan aritzen denik, ezta gizartea eta beste abereak maite dituenik ere. Harawayren kontzeptuekin uztartuz, nahitaez mihiztadura edo kooperazio sistema konplexuetan bizi dela esan nahi du, elkarrekiko jarraitutasun eta sinpoiesian. Bestetik, agresibotasunak eta gatazkak ez dute zertan txarrak izan. Borroka ezinbestekoa da, hor

finkatzen baitu antolaketa soziala eta nortasun propioa. Zentzu horretan, Harawayrekin bat, ingurura eta ingurua erantzun-kizunez (“response-ability”) egokitzeko modua izan daiteke.

3.1.2.3. Ondorioak

Ondorioz, nor-banakoaren deseraikuntzan sakondu egin da azken hamarkadetan. Norbanakoa, nor bere banakoan, (nor)bera, (nor)berea edota norbanakoA ez izateaz harago, ez da banako bat ere. Nia, guan ez ezik, gu da, erlazio anitzen arteko sinbiosian jositako korapiloa.

Behin hala birdefinituta, kooperatibo/egoista eztabaida ere eraldatu egin da. Kontua ez da norbanakoak berez era kooperatiboan bateratuta edo lehian bereizita dauden, baizik eta elkarrekiko jarraitutasunean nola korapilatzen diren. Zentzu horretan, ez daude zertan sinpoiesia eta kooperazioa berdindu. Gizarte- eta naturazale borrokalaria izanik, elkarrengana korapilatu eta elkar(ekin) korapilatzean eten eta gatazka ugari ere izaten dira. Jarraitutasun horretan, subjektuak elkar eragin zein eginean egiten dira kooperatiboago edo egoistago.

3.2. GIZABEREA NATURAN

Feminismoko blokean aztertu dugunez, azken hamarkadetan fokua zabaldu egin da. Komunaz edo gu-az hitz egiterakoan, interdependentzia ez ezik ekodependentziak ere aintzat hartu dira. Zentzu horretan, honako ikerketa galdera mahaigaineratzen da: Azurmendik gizaberearen aberetasuna eta naturaltasuna azpimarratzeak ez al du ekodependentziak aztertzeko aukera eskaintzen? Kultura/natura bereizketa auzitan jartzean nola pentsatu du natura? Ze antzekotasun eta ezberdintasun dituzte Azurmendiren gogoetek autore feminista ezberdinek egindako planteamenduekin?

Hori azaltzeko enborrean giza salbuespenkeriaren aurka egindako planteamenduak alderatuko ditugu. Hortik abiatuta, hiru adar landuko ditugu: natura nola ulertzen dute? Naturen ikuspegi ezberdinetan oinarrituta, krisi ekosozialaren testuinguruan nola jarri daitezke mugak? Azkenik, gizaberea izanik, subjektua nola erlazionatzen da beste abereekin?

3.2.1. ENBORRA II: Gizaberetxoa, giza salbuespenkeriaren aurka

Enborrari dagokionez, giza salbuespenkeriaren aurkako aldarrian bat datoz Azurmendi eta landutako zenbait autore feminista. Azurmendik azaltzen duenez, Modernitatea naturaren eta kulturaren arteko dualismoaren gainean sostengatu da. Batetik, natura (aberea, gorputza, objektua); bestetik, kultura (arima, izpiritu, subjektua). Gizakia pentsamendu, arima, izpiritu edo subjektu hutsa zen. Horren arabera azaltzen ziren giza portaera, ohitura eta dohainak.

Hala egiteko, baina, ez zen aski dualismo hori barne mailan ezartzea. Izan ere, barne aberetasuna eta naturaltasuna ukatzeko beste abere eta naturak ere ukatu egin behar ziren. Hau da, Jainkoaren pareko gizakia pentsatzeko Jainkoaren posizioa izan behar zuen: “Salbatu beharra dago gizonaren posizio pribilegiatua izadian” (GBG: 76-77). Zentzu horretan, dualismo hori kanpo mailan ere ezarri zen: “[d]en dena bi partetan banatzen da: gizona [literalki] – eta beste guztia” (*ibid.*: 231). Bereizketa egin ostean, gizona beste guztiaren eta guztien gainetik kokatu zen: “«Miss aberea» (...) Ez da nornahi, gure gizonttoa” (*ibid.*: 75).

Miss abere gisa posizio pribilegiatu hori berresteko, besteak beste, ezinbestekoa zen beste animaliangandik errotik bereiztea. Gizakia izatea abere ez izatea zen, eta alderantziz: “Abereekiko bere diferentzian enpeinatu da beti gizona, izakien artean beste bat gehiago, baina guztietan bera nagusi (gizatasuna desaberetasun bezala ulertuz)” (*ibid.*: 79). Esan dugunez, horretarako gizakia eskusiboki razionala ez ezik, horren jabe eskusiboa zela aldarrikatu zen. Ez da besteak baino adimentsuagoa, baizik eta adimenaren jabe bakar eta absolutua. Argi horrek bereizten du gainontzeko guztien iluntasun absolututik.

Miss izanagatik aberea zen, ordea. Hori ukatu nahi bazuen ere, iluntasun horrek etengabe mehatxatzen zuen. Zentzu horretan, gizakia aberetzen (beraz, desgizakitzen) zuen naturatik askatu eta argitu egin behar zen. Bereizketa eta eten hori egin egin behar zen. Hala izanik, naturatik aparte eta gainean egoteaz harago, naturaren kontra dagoen zeruseme anti-natural gisa ezaugarritu zen gizakia:

gustora destakatzen dugu gizonaren berezitasuna. Eta gizona zer den adierazi nahi dugularik, beti natura borrokatzen, menderatzen, konkistatzen eta natura, kanpotik bezala, domeinatzen, deskribatu ohi dugu. Bere hazaina teknikoak ospatzen ditugu. Eta giza-Prometeoaren mito txatar honek gizonaren irudia guztiz faltsutzen digu. Naturatik aparte dagoen jainko baten antzera bururatzen bait dugu. (*ibid.*: 199)

Ondorioz, Modernitatea giza salbuespenaren aroa izan da. Beste izaki eta animalia naturalekiko bereiz, kontra eta gainean, giza jainko zerusemea marraztu da. Horren aurrean, Azurmendiren gizaberetxoaren aldarria gizakiaren posizio pribilegiatu hori auzitan jartzeko saiakera izan da: “pikortxo batzuk baino ez gara” (AEG: 80). Berak azpimarratzen duenez, gizakia beste animaliekiko ezberdina da, noski, baina gainontzeko abereak beraien artean diren bezalaxe. Zentzu horretan, ez dago naturarekiko eta beste animaliekiko etenik, ezta nagusitasunik ere. Abereen erreinu lurtar eta naturalekoa denez, beste abereak bere ahaideak dira. Hala, zeruko giza-aingerua dela sinetsi beharrean lurreko gizaberetxoa dela onartu behar du, umiltasunez: “Zenbat umiltasun. Eta umila «humus»etik dator: lurra, baxua” (*ibid.*: 47).

Landu ditugun autore ugari ere horixe azpimarratu dute. Ekofeminismo ezberdinen aldarria ere, esaterako, horixe izan da azken hamarkadetan. Mies eta Shivak azpimarratu

dutenez, gizakia ez da ingurutik bereizitako ego razionala, naturaren jaun eta jabea bailitzan. Izaki gorpuzdun gisa, inguruarekiko sinbiosi bizietan bizi eta mamitzen da. Zentzu horretan, bizitzaren sarearen baitako harizpi bat gehiago da, beste espezie eta biziekiko elkarrekintza bizian egiten dena.

Harawayk sakondu egin du ulerkera horretan. “Homo”aren giza salbuespenkeria eraitsi nahian, “humanus” eta “humus”⁷⁷ birjosi eta gizakia humusitateetan kokatzen du, subjektu ez-gizatiarrekin inplikaturatuta. Bere hitzetan, subjektuak espezie arteko erlazio inter- eta intra-aktibo askotariko horietan kutsatzen eta ko-eratzten dira. Ondorioz, gizakia ez dago besteekiko bereizita; kontrara, beste izakiekin batera konpost komunean lokaztuta eta harilkatuta dago.

Krisi sozioekologikoa azaleratu ahala, ordura arte ekofeminismoarekin lotura estua izan ez duten autoreek ere heldu diote auziari. Butlerrek, esaterako, interdependentziaren kontzeptua ñabartu eta aberastu egin du, bestelako dependentziak ere urgaineratuz. Berak azaltzen duenez, “giza bizitza” batuketa korapilatsuan, bizitza ez da murrizten “giza”ra, baizik eta ez-gizatiarrarekin erlazioan jartzen du, bera gainditzen duen amaraunean. Zentzu horretan, beste gizakietara ez ezik, bizitza zein baldintza ez-gizatiarrekin ere konektatuta dago gizakia: “For the human to be human, it must relate to what is nonhuman, to what is outside itself but continuous with itself by virtue of an interimplication in life” (Butler 2004b: 12).

Gizakiaren eta bizitzaren sarearen arteko bereizketaren lausotasun eta jarraitutasun hori irudikatu nahian, “human animal” edo giza animalia kontzeptua proposatu du Butlerrek: “The human animal might be one way of naming that collapse of typological distinction” (Butler eta Athanasiou 2013: 35).

Kontzeptu horren bitartez, batetik, norbere aberetasuna ekartzen du gogora: “there is no firm way to distinguish in absolute terms the bios of the animal from the bios of the human animal (...) that animality is a precondition of the human, and there is no

⁷⁷ Kuriosoki, Azurmendik eta Harawayk “humus” kontzeptua baliatzen dute giza salbuespenkeriari aurre egiteko. Alabaina, ez diote zabalpen berdina ematen: Azurmendik behin bakarrik aipatzen du eta Harawayk bere argudioaren erdigunean kokatzen du.

human who is not a human animal” (Butler 2004b: 19). Giza animalia izanik, elkarren arteko ko-konstituzioan ezin dira gizatasunaren eta animaltasunaren ontologiak bereizi.

Bestetik, giza animalia metaforaren bidez beste animaliekiko dependentzia estua nabarmentzen da:

human animality. This last seems very important not only in order to rethink the materialist basis of the human, but also because we cannot understand human life without understanding that its modes are connected up with other forms of life by which it is distinguished and with which it is continuous. (Butler eta Athanasiou 2013: 35)

Hortaz, giza animaliarene bidez jarraitutasun eta dependentziak beste animalia eta izaki ez-gizatiarretara ere zabaltzeko apustua egiten du Butlerrek: gizakia bera gainditzen duen bizitza formen baitan ulertu behar da.

Ilido berean, Goikoetxeak ere horixe aldarrikatzen zuen berriki. “Giza-arteaz” haragoko loturetan, gizakiak bere burua deszentratu egin behar du:

Holobionteak sinpoiesia edo kosorkuntza bidez sortzen dute bizitza eta ongizatea. Kosorkuntzak esan nahi du landareetatik hasi, onddoekin jarraitu, txoriak, katuak... Gure ekosistemarekin dugun erlazio guzti hori eraldatzea dakar horrek eta, noski, gizakia guztiz deszentratzea, ez izatea berriro bizitzaren nukleoa, baizik eta elementu bat gehiago. Beraz, gure gizarteak ez izatea giza-arteak, baizik eta holobionteaz eta sinpoiesiarene bidez egindako komunitateak. (Goikoetxea 2022b)

Hau da, interdependentziak (giza-arteak) ez ezik ekodependentziak ere aintzat hartu beharko dira, gizakia horko katebegi bezala ulertuz.

Ondorioz, harizpia (Shiva, Mies), holobiontea (Haraway, Goikoetxea) edota gizaberea (Azurmendi, Butler) izendatu, denak giza salbuespenkeriaren aurkako metaforak izan dira. Gizakia jada ez da giza jainko zerusemea, beste animaliekiko bereiz, gainean eta kontra. Kontrara, giza-arteaz haragoko humusitateetako harizpia da, bizitza ez-gizatiarrekin inplikaturatuta. Humus gisa, kondizio lurtar hori onartu behar du umiltasunez.

3.2.2. ADARRA I: Nola ulertu natura?

Gizaberea naturan dago, hortaz. Nola ulertzen da natura, ordea? Nola dago naturan? Horren inguruan sekulako eztabaida garatu izan da ekofeminismoen baitan. Eztabaida-adar honetan horri helduko diogu. Lehenik eta behin, ekofeminismoen baitako eztabaida azalduko dugu. Bigarrenik Azurmendiren naturaren ulerkera argituko dugu. Azkenik, komunean jarri eta korapiloa zertxobait askatzen saiatuko gara.

3.2.2.1. Mies/Shivatik Harawayra, naturaren kontzeptua

Ekofeminismoen baitan posizio ugari egon dira honen harira. Mirene Begiristainek (2021: 34-36) laburtzen duenez, naturaren ulerkera ezberdinen arabera hainbat korrante egon dira: kultural-espiritualista, liberala, konstruktibista, erradikal-esentzialista, sozialista, ekoetikoa... Denak lantzea ezinezkoa denez eta erreferentzia nagusietakoak direnez, Shiva/Mies eta Harawayren arteko dialogora mugatuko gara jarraian.

Azaldu dugunez, Mies eta Shiva naturaren ulerkera modernoarekiko kritikatik abiatu dira. Beraien irakurketaren arabera, Modernitatean natura ulertzeko era errotik irauli zen. Organismotik makinara, funtsezko hiru aldaketa gauzatu ziren. Lehenik eta behin, natura osotasun organikoa izatetik zatien multzo zatigarria izatera pasa zen. Bigarrenik, organismo bizi eta sortzaile izatetik baliabide multzo bizigabe izatera igaro zen. Hirugarrenik, nahieran manipulatu zitekeenez, baliogabetzat jo zen. Baliabide horiei balioa, izatekotan, kanpotik egindako ustiaketa eta manipulazioak ematen zion.

Behin oinarri horiek finkatuta, askapena natura eta beharren erreinutik emantzipatzeko prozesu bezala ulertu zen. Nola? Naturaren inguruko lilura eta sorginkeriak erauzi eta naturaren gaineko inperioa ezarriz. Beraien ustez, Mendebaldeko feminismoak ere eskema hori birsortu zuen.

Horren aurrean, Mies eta Shiva oinarrizko hiru aldaketa horiei buelta ematen saiatu dira. Lehenik eta behin, natura osotasun organiko eta holistiko gisa berreskuratu nahi izan dute. Bizitzaren sare erlazionala da, harizpi ezberdinen arteko sinbiosian osotasuna

eta oreka eskaintzen duena. Bigarrenik, natura organismo bizi eta sortzaile gisa berresanahitzen saiatu dira. Natura gure Ama da, subjektu eta materia animatua. Hirugarrenik, naturaren berezko balioa azpimarratu dute. Osotasun sakratua denez, dena edo osotasuna errespetatu egin behar da, ikuspegi holistiko batetik.

Begiristainek azaltzen duenez, hortik abiatuta hainbat aitortza eta kritika egin dira. Hasteko, beraien hainbat ekarpen balioan jarri dira: garapen eredu kapitalistak natura eta emakumeak nola menderatzen dituen bistarazi dute; ardatz dekoloniala txertatu dute, herri indigena eta nekazarien premiak erdigunera ekarriz; Mendebaldeko ikustea sostengatzen duten oinarritzko kontzeptuak (zientzia, lana, produkzioa, emantzipazioa) auzitan jarri dituzte... azken batean, erroko kritika baliagarria egin dute.

Alabaina, hainbat kritika ere egin izan zaizkie. Hasteko, ikuspegi organizista hori auzitan jarri da: osotasun hori ez ote da osoegia? Hori egitea ez al da oso operazio modernoa? Halaber, natura Ama Lur gisa esentzializatu, humanizatu eta feminizatzeak ez al ditu natura eta emakumea azpiratzen? Horrek ez al du Natura eta emakumea bestetasunean mantentzeko aukera eskaintzen? Bide batez, estatuaren, zientziaren edota teknologiaren ulerkera ere ezbaian jarri dira: jazarleak dira bere horretan? Esaterako, erreproduzio teknologia guztietan ez dago inolako arrakala eta aukerarik? Azkenik, askapen ereduak ere zalantza ugari sortu ditu: Ama Lurraren aitzakian ez al dago auzia despolitizatzeiko arriskua, ekinbide politikoa “errespetu” edo “babesera” mugatuz? Emakumeen baldintza errealak ez al dira bigarren mailara azpiratzen?

Zentzu horretan, NaturAren aurrean Harawayk bestela pentsatu du natura. Berak azpimarratzen duenez, praxi ekofeministarako ez da beharrezkoa osotasun unibertsala berreskuratzea, ezta kulturako gaitzen aurretikoa ei den naturaltasun orbangabe eta xaloa auresuposatzea ere. Are, horren aurka egitea ezinbesteko baldintza da. Hori kontuan izanik, diferentzien itsasoan murgildu eta afinitate zein konexio zehatzak artikulatzeko apustua egiten du, leku-beste eta subjektu ezegoki(garri)ak eraikitzeke. *Cyborg manifestuaren* amaieran esaten duen bezala, nahiago du cyborga izan Jainkosa baino.

Bide horretan, NaturA erlatibizatzen saiatu da. Natura ez da baliabide pasibo hutsa, baina ezta Ama Lur holistiko, onbera eta harmoniatsua ere, babestu eta salbatu

beharreko Beste idilikoa bailitzan. Lehenik eta behin, soziala den horren aurretiko Ama purua beharrean kutsatua da. Etengabeko mugimendu eta eginean egonik, korapiloa edo artikulatua da. Naturakulturetan egonik, sozialki mediatuta dago, gainera. Bigarrenik, alde aurretik onbera (edo gaiztoa) beharrean indeterminatua eta irekia da. Hala izanik, mediazio horiek, natura esentziala des-naturalizatu edo ber-naturalizatu baino, naturaren produkzio jakin bat egiten eta determinatzen dute. Hirugarrenik, harmoniatsua beharrean prekariora eta ironikoa da. Espezie arteko Nahaspila horretan, korapiloak koherenteki eta harmonian baino era heterogeneo, kontraesankor, kontingente eta maiz aurreikusenezinean garatzen dira. Laugarrenik eta azkenik, holista beharrean kokatua da. Korapilatze ez-linealak izanik, interkonexio eta istorio zehatzetan jartzen du arreta.

Landu ditugun beste zenbait autorek ere naturaren izaera dinamiko horretan egin dute azpimarra. Groszek, esaterako, naturaren eboluzioa amaiera irekiko bilakaera gisa definitzen du: “nature conceived as evolving, as alive, as subject to upheaval and transformation, nature construed as unpredictable and open-ended, as a form of perpetual becoming” (Grosz 2005: 49). Butlerrek, ildo beretik, elkarrekintza dinamikoen multzo gisa birdefinitzeko apustua egiten du: “some have argued that a rethinking of «nature» as a set of dynamic interrelations suits both feminist and ecological aims” (Butler 1993: 4). Zentzu horretan, natura eta teknika ez ditu kontrajarrita ulertzen. Gizabere teknikoa, abere den neurrian, cyborga da: “the human, in its animality, is dependent on technology, to live. In this sense, we are thinking within the frame of the cyborg as we call into question the status of the human and that of the livable life” (Butler 2004b: 12-13).

Ondorioz, Mies eta Shivatik, Haraway, Grosz eta Butlerrera, NaturA deseraiki eta natura erlatibo, dinamiko eta pluralagoa eraiki da: esentzia beharrean artikulazio erlatiboa; bakarra beharrean askotarikoa; harmoniatsua beharrean gatazkatsua eta ironikoa; determinatua beharrean indeterminatua eta irekia; holistikoa beharrean kokatua... finean, NaturA beharrean natura prekariora eraiki dira.

3.2.2.2. Gandiagatik Azurmendira, naturaren kontzeptua

Azurmendik nola ulertzen du natura?

Azurmendiren lehen lanetatik presente egon da natura. Lehen olerkietan, esaterako, lurreko semetzat jotzen zuen bere burua. Lurraren (eta ez izarren) entzulea zen: “LURRAREN seme honek / ez dut nik izarren doinua / inoiz entzun. / Lurrekoa denak / lurra entzuten du” (HBE: 73). Lurrean errotuta egonik, hortik pixka batera gizaki zerusemea kritikatzan eta gizaberearen metafora zabaltzen hasi zen.

Nola ulertzen izan du lurrekoa izatea, ordea? Berak aitortzen duenez, subjektu lurtar horren eraikuntzan bereziki Gandiagak eragin zion:

70eko urteetan, andre-gizona espiritu soiltzat eduki nahi zuen ikuspegi eliztar edo elizaireko boluntarista baten aurka, eta gizakiaren egiazko errealitatea ahazten zuen asmo iraultzaile aingerutar askoren aurka orobat, gizona abere hutsa dela, protesta sortu da. Baina nik intuizio batzuk izan nitzakeen; gero haiekin zer egin, Gandiagak asmatzen zuen. (AEG: 37)

Hortaz, gizaberearen eskutik Azurmendik mahai gainean jarritako intuizioaren garapenean maisutzat jotzen du Gandiaga. Gandiagak garatu zuen “[l]urtar eta lurrezkotasun programa” hori (*ibid.*).

Hortik, baina, honako galdera sortzen da: nola garatu zuen? Maisuarengandik ze irakaspen atera ditu Azurmendik? Azurmendiren natura ulertzeko aurretik Gandiagarena ulertu beharrean gaude.

a) Gandiagaren natura

Gandiagarekin dialogoan, *Azken egunak Gandiagarekin* lanean Azurmendik luze eta zabal jorratu du Gandiagaren natura eredu. Guk lau gako azpimarratuko ditugu.

Lehenik eta behin, subjektuaren izaera lurtarrean azpimarra egiten zuen Gandiagak: “Gandiagak lur sentitzen du bere burua, lurraren ume, lurraren zati” (AEG: 41). *Hiru gizon bakarka* lanean, esaterako, ezin hobeto azaltzen zuen: “Lurrean / eskubide bat

hartu dot. / Lurretik / *nor izatera* heldu naz. / Nor bat naz: / nor bat nazala dakidan / lur pixkat. / Lur baino / nor bat edo / lur *hontaz* / iritzi neikean / zotal *bat*. / Lur *honi* zor naialako / Jaungoikoari eskerrak” ([Gandiaga] *ibid.*: 37). Beraz, subjektu moderno hutsaren eta arima/zerua eta gorputza/lurra arteko dualismo kristauaren aurka, gizabere lurtar, lurkume eta lurrezkoa zen Gandiagarena: nor bat dela dakien lur pixka bat, lur honetakoa den eta lur honi zor zaion zotal bat.

Bigarrenik, sinbiosi horretan, naturak eta gizakiak ere bat egiten dute. Batetik, gizakia ez dago hortik kanpo ulertzerik. Bere hitzetan, lurrean jaio, bizi eta hiltzen da: “bizitzaren formari / arku deritzat, / bi estremuak lurra / dute oinarritzat” ([Gandiaga] *ibid.*: 130). Zentzu horretan, Azurmendiren iritziz “Gandiaga hein batean primitibo bat zen” (*ibid.*: 289). Primitiboek bezalaxe, bere burua naturaren magalean ulertzen zuen, beste izakien ahaide. Etenik gabe, denak ozka berean irudikatzen zituen. Horren lekuko, lurrarekin bat eginez arbolatzat jotzen zuen bere burua: “Artzaina eta laboraria dira bere jendea. Mendia bere espazioa. Bere buruari arbola iritziko dio behin eta berriz: erroen lurak bizi du” (*ibid.*: 16).

Bestetik, gizakia naturan denez, natura gizakien istorioez blaituta dago: “Giza historia apalaz kargaturiko Natura” (*ibid.*: 20). Natura bere inguruan sustraitzen denez, natura eguneroko jende eta herri xehearekin identifikatzen zuen. Bere kasuan, zehazki, euskal herriarekin (hizki xehez): “Gandiagaren bizitza, nia, euskal herriaren bizitzan urtu egin da (ez bizitza kosmikoa edo Naturarenean, edo hola)” (*ibid.*: 183)⁷⁸.

Hirugarrenik, natura giza historia apalak egunerokoan kargatzen eta egiten duenez, natura hori kokatua da. Azurmendik azpimarratzen duenez, guztitasunaren ikur ei den NaturA abstraktuaren aurrean, Gandiagaren natura txikia eta eskuarra da: “Gandiagaren Natura ez da abstraktua, ez da guztitasun spinozista. Ez da filosofia bat. Natura txikia da: zelaia, ardia eta arkumea, belarra, sasia, zoztor bat, erlea; artzainaren eta laborariaren Natura eskuarra, egunerokoa” (*ibid.*: 195). Hau da, “baserritarrak egunero aurrean duen

⁷⁸ Zentzu horretan, Euskal Herria ez da “Aitaren Etxea”, baizik eta natura/lurra eta jende xume “porrotkumea”. Norbera, berriz, hor sustraitutako zotala da.

natura mugatu apala” (*ibid.*: 423). Hortaz, naturaren ulerkera txiki, mugatu eta apala mahaigaineratu zuen Gandiagak.

Laugarrenik eta azkenik, norbera eta lurra uztartuta egonik, lurraren eta askatasunaren aldarrikapena eskutik ulertzen zituen Gandiagak: “Lurraren errebindikazioa askatasunarena da: baina gizakiaren askatasun espiritual, pertsonalarena, politikoarena baino lehen (eta gero hori ere bai, noski)” (*ibid.*: 37). Bere ustez, Orixe eta beste batzuk planteatzen zutenaren kontra, kontua ez da askatasunerako arima mundutik ateratzea, aparte(koa) den eremuren batean kokatuz; kontrara, transzendentzia mundu honetan bertan lortu behar da, naturan urtuz eta hegaldatur: “Transzendentzia ez da «beste» mundu batean egongo, baizik mundu honen barne gordean” (*ibid.*: 82). Bere kasuan, euskara landuz, lurraren eta herriaren arteko jarraitutasunean.

Hortaz, Gandiagak gizakiaren eta naturaren arteko lotura estua planteatu zuen: batetik, gizakia naturan dago, lurrean errotuta; bestetik, gizakia naturan denez, naturan jende eta herri xeheen historia apalak biltzen dira. Bataren eta bestearen askatasuna eskutik ulertu behar dira. Hala uztartuz, bata eta bestea birdefinitu egin zituen: gizakia zeruko arima beharrean izaki lurtar, lurkume eta lurrezkoa da; natura, berriz, Natura abstraktua beharrean, eguneroko natura txiki, mugatu eta apala da.

b) Azurmendiren natura

Azurmendik berak aitortzen duenez, Gandiagaren eragina nabarmena da bere obran. Hasteko, Gandiagak bezalaxe Azurmendik ere gizaberea lurrean ulertzen du: “zergatik ez dugu maitatuko gure haragi hau, abere hau, gure gorputz honetan mundua, kosmo guztia? Ez al gara gure lurra, gure lurreko aberetxoa?” (GBG: 68). Gizabere gorpuzdun hori lurrekoa da, lurra. Esan dugunez, intuizio hori izendatzeko modua da gizaberearen aldarria. Gainera, Gandiagaren kasuan bezalaxe Azurmendiren abere eta lur hori ere konkretua da, ez aingeru abstraktua: gorputz hau, abere hau, haragi hau, lur hau. Ez denak, ez edozein.

Aitzitik, dialogo kritikoan hainbat ñabardura ere txertatzen ditu. Grafikoki azalduta, Gandiagak Naturan Jainkoa ikusten bazuen, Azurmendi eszeptikoagoa da: “Ikusi egiten da, hortaz, Jainkoa (ispiluan bada ere)? Gandiagak ikusi du (*Gizona Abere Hutsa Da-k gutxiago*)” (AEG: 365). Hortaz, naturaren kontzeptua are gehiago mugatzen eta apaltzen saiatu da.

Bide horretan, Azurmendi ataka batean kokatzen da. Batetik, beretzat ez du zentzurik naturaren debozio erabatekora itzultzeak: “Naturaren debozio rousseauniano batean jausiko al gara, jausi? Agirreren Garoa-ra edo Orixeren Poemara itzuliko al gara?” (TEK: 140-141). Bere ustez, gizabere tekniko garaikidearentzat Natura oso horrek jada ez du indarrik bizitza eta heriotza azaltzeko. Sekulako eten kulturala egon denez, jada ez du Naturan Jainkorik sumatzen, ezta zentzu behinenik ere. Natura kanpoko gisa sentitzen du, ez barruan daukana eta dena. Hortaz, garaikideek nahita ere ezin dute bizitza eta heriotza hala sentitu:

Milaka urtetan gizakiak jaiotza, heriotza, modu «natural» batean ulertu ditu. Animaliarekin eta landareekin bizi izandu da beti mendeetan. Horiek ere bizitzaren erritmo bat dute, horien antzera jaiotzen da eta hiltzen da bera. (...) Orain, aldiz, kalean bertan, ez zegokion espazio batean, eta bere produktua den tresna batek, ziplo hiltzen du gizakia. Jaio ere klinikan jaiotzen da. Gizon-emakumea inguru tekniko batean bizi da. (*ibid.*: 138)

Nahi ala nahi ez, hortik abiatu beharrean dago.

Bestetik, baina, horrek ez du esan nahi Modernitateko natura eredura jo behar denik, hori ere eredu jainkotuan oinarritzen baita. Esan dugunez, Modernitatean natura mekanizatu eta ordenatu egin zuten, bertatik jainkozko fenomeno oro uxatuz. Paradoxikoki, baina, hala egitean natura bera jainkotu zuten. Izan ere, Jainkoaren orde zuten orain NaturA bilakatu zen ordena eternal eta betierekoaren bermea. Hala, NaturA eta GizakiA, Modernitateak biak absolutizatu zituen:

biak batera jainkotu ditu –orori nagusitu, absolutizatu, mugagabekotzat hartu– Natura eta bere burua, bere buruko ahalmena. Bata ez da egiten bestea gabe. Jainkoa, izan ere, mundua den espazio infinitoan eta erloju perfektuan, laster geratu da lanik gabe. Haren lekuan Natura altxatu da. (*ibid.*: 168)

Beraz, Modernitatean Jainkoa naturan ikusetik natura jainkotzera pasatu ziren. Azurmendi horrekin ere ez dator bat. Bere ustez, horiek jainkozko gizakiaren ameskeriak baino ez dira: “Zeinek egin du, ordea, jainkozko Natura, jainkozko gizakiak baino?” (*ibid.*).

Hortaz, jainkozko gizakia eraitsita, ez dago jainkozko naturaren deboziora itzultzerik, ezta NaturA mekanikoa Jainko berria bilakatzerik ere. Hori kontuan izanik, bestelako natura bat pentsatzen saiatu da. Tesi biribilik garatu ez badu ere, lerroartean lau ezaugarri identifikatu ditugu guk.

Lehenik eta behin, natura bera erlatiboa da: “oso erlatiboa da naturaren «naturaltasuna»!” (*ibid.*: 141). Bizi inguru teknikoan, besteak beste teknikaren eskutik ulertu behar da. Gizatasuna bezalaxe, naturaren naturaltasuna ere horren bidez eraikitzen da, etengabeko praxian. Horrek ez du esan nahi praxi horren ordaina halabeharrez desnaturala denik, ordea. Esan dugunez, teknika gizatasuna gauzatzeko praxi naturala da, kulturarekin bat egiten duena. Hortaz, ez dago zertan natura eta teknika kontrajarri, kanpoko egite antinaturala baino aberearen praxi esentzial eta naturala baita. Praxi etengabe horretan ulertuta, har dezagun naturaren naturaltasuna ere naturaltasunez (ez era absolutuan).

Bigarrenik, natura plurala da. Kultura, gizarteak eta historiak askotarikoak direnez, ezinezkoa da natura bakarra eta unibertsala izatea: “natura ezer bakun eta unibertsalki berdin bezala bururatzea, bi mendetan zehar klasikoa izan bada ere, zientzietan ia abandonatzeko zorian dagoela. Metafisika huts-hutsa” (GBG: 114)⁷⁹. Ez dago natura bat eta kultura asko. Kontrara, natura bera kulturala eta erlatiboa izanik, elkarrekintza sozial eta kultural diferenteetan gauzatzen diren mihiztadurak ere diferenteak izango dira nahitaez. Gizakia bezalaxe, natura ere esentzialki plurala da: “errealitate konkretuan, hizkuntza desberdinen aniztasunean ematen da («gizatasuna» bera gizakien ugarian, «natura» fenomeno naturalen anizkortasunean ematen diren bezalaxe). Beste gizatasunik ez dago, gizaki bakoitz eta guztiona baino” (Azurmendi 1987b: 130). Edo, bestela esanda, beste naturarik ez dago, tokian tokiko natura bakoitz eta guztiona baino.

⁷⁹ Azurmendik aipu hau barne naturari lotuta idatzi zuen. Alabaina, bere kanpo naturaren ulerkeraz aztertzeko ere baliagarria izan daiteke, eskema berdinen baitan pentsatzen baitu.

Hala, Gandiagaren ildotik, naturaren kontzeptu monolitiko eta unibertsalaren aurrean, ikuspegi kokatu eta plurala kontrajarri du Azurmendik.

Hirugarrenik, natura hori ez da hain ordenatu eta harmoniatsua. Gizaberea naturaren familia handikoa denez, beste abereak bere ahaideak dira. Alabaina, familia horretan ez dago elkarbizitza harmoniatsurik. Zehazki, elkar jaten duen familia borrokalaria da (GBG: 167).

Familia horretan, gizaberea naturazale borrokalaria da. Gizartezale borrokalariaren gogoetak hona ekarriz, batetik, gizaberea naturan dagoela esateak ez du esan nahi natura gogoko duenik, ezta errespetatzen duenik ere (egungo egoera ikusi besterik ez dago). Kutsu moralak kenduta, *de facto* naturan dagoela esan nahi du, gustatu ala ez. Bestetik, bere izaera borrokalariak kasu honetan ere ez du zertan txarra izan. Izan ere, naturan egonagatik, naturan bere lekua ez dago aldeztatik ezarria. Bidean jaiotzen dutenez, naturako bere lekua ere egin egin behar du:

Gizakiaren paradoxa da, bere naturaltasuna (bere lekua Naturan), Naturak ez diola ematen, konkistatu egin behar duela. Handik hara, gizaberearen historia, Naturan bere lekua egitearen historia da; harekin bategintza bilatzearen historia: Natura eratuz eratzen du bere burua, bera han proiektatuz eratzen du Natura (Durkheim), hala bilakatzen da bera Natura, eta Natura bere gizarte. (AEG: 150)

Erlatibotasun erlatiboan, natura eginez egiten du bere burua. Nola? Jasotako ordenamendu naturalarekin borrokan, ezinbestean. Hortaz, naturan egoteko modua ere borrokalaria duen aberea da gizaberea.

Horrenbestez, Gandiagarekin bat, Azurmendiren gizaberea ere lurra da, lurrekoa. Gainera, bere natura txiki eta apalarekin bat, ez da edozein lurretakoa. Kontrara, lur konkretukoa da: haragi hau, lur hau. Alabaina, Gandiagak baino lurraren kontzeptu eszeptiko eta erlatiboagoa garatzen du Azurmendik. Hala, jainkozko natura primitiboaren eta Jainkoa bilakatutako Natura modernoaren aurrean, natura era erlatibo, plural eta gatazkatsuan pentsatu du.

3.2.2.3. Ondorioak

Ondorioz, landu ditugun autoreek nola ulertzen dute natura? Gizabere edo holobionteak nola daude naturan?

Hasteko, denek lurrean kokatu dute subjektua. Humusitateetan, gizakia lurtar eta lurrezkoa da, bere umiltasunean. Lurrezko gisa aitortzean, gainera, gehienek lurralde zehatzarekiko lotura azpimarratu dute: gorputz-lur-lurralde zehatza dira. Bide batez, denek Modernitatean eraikitako NaturA modernoak gaitzetsi dute: natura ez da baliabide pasibo eta bizigabea. Kontrara, natura subjektu aktibo eta sortzailea da.

Nolakoa da naturaren aktibotasun eta sortzailera, ordea? Ikusi dugunez, landutako autoreek esangura ezberdina ematen diote. Zentzu horretan, Mies/Shivatik Harawayra eta Gandiagatik Azurmendira antzerako trantsizioa sumatzen da. Modernitatearekiko dialogo kritikoan, lehenengoek mahai gainean jarritako naturaren osotasun eta jainkotasuna erlatibizatzen eta gutxiagotzen saiatu dira bigarrengoak (askotan lehenengoen irakaspenak baliatuz). Hala, natura naturaltasunez hartuta, bestelako natura marraztu dute: artikulatua, dinamikoa, askotarikoa, gatatzatsua, indeterminatua, kokatua... finean, NaturA beharrean naturatxo erlatiboak.

3.2.3. ADARRA II: Nola pentsatu mugak?

Zorionez, baina, eztabaidak eta posizioak planteatu berri dugun eskema baino askoz konplexuagoak dira. Adibidez, Miesen eta Shivaren artean bertan ez al daude ñabardurak? Paralelismoak ere arriskutsuak dira: Gandiagak bere natura eskuarrarekin ez al du auzitan jartzen NaturAren holismoa? Zentzu horretan, Harawayk azpimarratzen duen bezala, ezinezkoa da eztabaida etiketa orohartzaile batzuen bidez isilarazi eta ixtea:

No me interesa producir una versión simplista de lo que es el ecofeminismo; prefiero preguntarme por las posiciones específicas de cada autor, por las luchas políticas que plantean, y en cuáles podemos enfocarnos, con cuáles debemos formar alianzas y cuáles debemos mantener a cierta distancia (...) Lo que intento es no cerrar discusiones con etiquetas que nos silencian a todos. (...) Eso no significa que esté en contra de la crítica, o de argumentar apasionadamente contra una idea. De lo que estoy en contra es de decir, «ok, ahora puse a esta persona en la caja con la etiqueta ‘esencialismo’, así que ya no tengo nada más que conversar con ella». (Haraway 2020)

Beraz, elkarlan, elkarrizketa eta eztabaida espezifiketan murgildu behar da. Guk ere halaxe egingo dugu jarraian.

3.2.3.1. Korapiloa: muga- eta tradizio-zurtzak

Eztabaida zehatzetan murgiltzeko, egoeraren analisi zehatza egin beharko dugu aurrez. Zeintzuk dira egungo arazo zehatzak?

Azurmendiren ustez, naturarekiko tratuan arazo global eta konplexu bat dugu parez pare:

filosofo horrek [Heidegger] arazo ekonomiko, ekologiko, psikologiko, kultural izugarri konplexu batekin konfrontatzen gaituela naturarekiko gure tratuan. Bi mailatan bereiz ditzakegu globalki gizakia handik harrapatu duten problemak: natura galtzea da bat, natura gisa; gizon-emakumeak bere buruaren(tzako) erreferentziak galtzea, bestea. (TEK: 147)

Beraz, arazo konplexu eta aldeaniztun hori egun bi korapilo nagusitan islatzen da. Batetik, naturaren suntsiketa eta galera gauzatzen ari da. Azurmendik azaltzen duenez, teknikaren garapenak sekulako arazoa ekarri du. Denbora gutxian sekulako ahalmen tekniko eskuratu du gizabere teknikoak, baina ahalmen horiek kudeatzeko gaitasun moralik ez du garatu proportzionalki:

Aurrerapen tekniko erraldoiak bai gizakiaren (manipulazio genetikoak), bai gizartearen (manipulazio soziala: propaganda, etab.) kontrol posibilitate materialak eskuratu dizkio gizakiari; bitartean moralki epotx, gizakia ez dago gaituta ahalmen horiek behar bezala erabili ahal izateko. (*ibid.*: 240)

Hala, gainezkatuta, ahalmen mugagabe horri mugak jartzeko ezgauza gara.

Bestetik, naturarekiko (eta, ondorioz, norbere buruarekiko) erreferentziak galdu dira. Azurmendik azpimarratzen duenez, Modernitatearen puskailetan krisian gaude naturarekiko erlazioari dagokionean ere. Bere hitzetan, natura eta bere buruarentzako erreferentziak galduta, tradizio- eta natur-zurtzak gara: “Oraingo euskaldun gehienok, zinez izan, antzinakoak ez gara, modernoak ere ez gara, eta kasik ezer ez gara inoizko ez inongoak, tradizioren baten arabera Naturarekin harremantzeko –tradiziozurtzak eta naturazurtzak, edo soil-soil inkultoak” (AEG: 362). Hortaz, naturarekin harremantzeko tradizioa berreraiki beharrea gaude.

Ondorioz, krisi ekosozialaren testuinguruan, pare bat erronka eta eztabaidagai planteatzen ditu Azurmendik: zer egingo dugu ahalmen teknologikoei mugak jartzeko? Nola berreskuratuko dugu hala egitea ahalbidetuko digun tradizio bat? Hurrengo bi azpiataletan auzi horiei helduko diegu.

3.2.3.2. Sakratutasuna, erlatibotasun erlatiboan

Lehen korapiloari dagokionez, nola finkatuko ditugu mugak? Beste behin fundamentuen auzia dugu honakoa; kasu honetan, sakratutasunarena. Izan ere, autore ezberdinek planteatu dutenez, borroka ekologistarako birpentsatu beharrea dago sakratutasuna.

Mies eta Shivaren ustez, esaterako, sakratutasuna funtsezko elementua da. Beraien ustez, Modernitatean natura baliabide multzo soilera murriztu zen, bere balioa eta sakratutasuna ukatuz. Behin hala eginda, merkantzia gisa nahieran eta nahi beste ustiatu zen. Horren aurrean, kontserbatu ahal izateko ezinbestekotzat jotzen dute berriz sakratutzat aitortu eta bere balio intrintsekoa azpimarratzea: “The ecological relevance of this emphasis on «spirituality» lies in the rediscovery of the sacredness of life, according to which life on earth can be preserved only if people again begin to perceive all life forms as sacred and respect them as such” ([Shiva] Mies eta Shiva 2014: 17-18). Bide horretan, mundua berriz liluratzeko apustua egiten dute.

Kuriosoki, ustez kontrajarriak diren beste hainbat autorek ere sakratutasunaren beharra azpimarratu dute. Butlerrek, adibidez, Gayatri Chakravorty Spivakekin⁸⁰ elkarrizketan sakratutasunaren zentzua eratzearen beharra berretsi du:

what emerges from this translation, however, is a political vision that maintains that the possibilities of long-term global survival, of long-term radical environmental politics and nonviolence as a political practice depend not on a disembodied «reason» that goes under the name of universality but on elaborating the sense of the sacred. (Butler 2004b: 230).

Nola egin, ordea? Hor dago korapiloa. Mies eta Shivaren ustez sakratua lortu eta mugak finkatzeko erlatibismo kulturalaren aurka egin behar da:

For cultural relativists, traditions, expressed in language, religion, custom, food habits, man-woman relations are always considered as particular, and beyond criticism. Taken to extremes the emphasis on «difference» could lead to losing sight of all commonalities, making even communication impossible. Obviously, cultural relativism, amounting to a suspension of value judgement, can be neither the solution nor the alternative to totalitarian and dogmatic ideological universalism. It is, in fact, the old coin reversed. (Mies eta Shiva 2014: 11-12)

⁸⁰ Spivaken honako aipua ekartzen du: “large-scale mind change is hardly ever possible on grounds of reason alone. In order to mobilize for non-violence, for example, one relies, however remotely, on building up a conviction of the «sacredness» of human life” ([Spivak] Butler 2004b: 230).

Beraien ustez, erlatibistek dena erlatibotzat jotzen dute eta, ondorioz, ez dute ezer sakratutzat jotzen: ez dago mugarik, dena zilegi da. Gainera, diferentziak bilatzen dituzte etengabe, ikuspegi holistikoa eta elkarlana ezinezkoa eginez. Hortaz, diferentzietan tematu beharrean interkonexioak bilatu behar dira.

Hala al da, ordea? Erlatibismoak ez ote dezake lagundu mundua berriz liluratzen? Erlatibista eta postmodernotzat gutxietsitako autore horiek ez al dute interkonexioen bilaketa hori egin? Gure hipotesiaren arabera, erlatibismo erlatiboak lagun dezake korapiloa askatzen. Zentzu horretan, naturaren edo bizitzaren sakratutasuna fundamentu(txo) erlatiboan eskutik pentsatzen saiatu beharko gara. Edo, bestela esanda, sakratutasun kontingentea pentsatu beharko dugu. Azurmendirekin dialogoan jarritz, halaxe egingo dugu.

Bide horretan, hasteko, bizitzaren eta naturaren sakratutasunaren erlatibotasun erradikala baieztatu behar da. Azurmendik azpimarratzen duenez, bizitza sakratutzat jotzea erlatiboa da zinez: jatorri historiko eta erlatiboa du (EHK: 48). Gainera, ez dago argi zer esan nahi duen bizitzaren sakratutasunak: zeinen bizitza eta zergatik da sakratua? Eta zer esan nahi du bizitza sakratua izateak? “Zer da loriatzen den bizi hori, gizon-emakumearen bizialdiari zentzua eman damaiona: neure bizia?, arrazaren bizia?, espeziarena? Bizia erabat, unibertsoan? Eta zein da zentzua: ene bizitza gozatzea, luzatzea, ume ugaritan ugaltzea?...” (AEG: 174). Hori gutxi ez, eta baieztapen hori, serioski hartuz gero, ez da bideragarria. Izan ere, bizitza sakratu deklaratz gero ez dago bizitzerik: “Beraz, jan ere, ez okela bakarrik, ezer bizirik ezin jango da: ez barazki, belar, frutarik ere; (...) Bizitza sakratua dela predikatzen duena, has bedi «ezbizitik» bizitzen (bizidunen kontzeptu modernoaz), eta ikusiko du, ez daukala bizitzerik” (EHK: 32).

Agerikoa denez, bizitza eta natura ez dira sakratuak. Hori sakratutzat jotzea zinez erlatiboa da. Aitzitik, horrek ez du esan nahi nihilismo moduko batean eror gaitezkeenik ere, naturaltasuna edo bizitza edozer gauza bailiran. Gizakiak ezinbestekoa du naturan esku hartzea, baina esku hartze oro ez da berdina:

naturan interbenitzea, izan ere, gizon-emakumearen ezinbestekoa da. Gizakia inoiz ez da ardiaren edo otsoaren zentzuan «naturala». (...) Orain, ekibokoen arriskuari atentzioa deituta, naturan interbenitze guztiak ez direla berdinak, nabaritu behar da. Aldea dago

gizonak ukabilak erabili ala ezpata, mitrailleta, bonba atomikoa, gizonaren beraren aldetik (kondizionamendu psikologikoak, moralak, etab.). «Arbolaren ikuspegitik» ez da berdin, hari sagar bat kendu eta jan, ala adarrak inausi, ala ipurditik moztu eta erre. (TEK: 146)

Hau da, gizaberearen izaera erlatiboa azpimarratuta (ez da ardién zentzuan “naturala”), arbitrarioa ere ez dela nabarmendu behar da (ez da berdin). Ez da berdina naturara egokitzen eta gaineratzen den esku hartzea eta natura bortxatu eta bestelakotzen duena. Ondorioz, hazkunde, kontsumo eta kontrol neurrigabeen sakondu ez dezagun, ezinbestekoa da mugak pentsatzea.

Nola egin? Erlatibotasun erlatiboan, ezinbestean. Batetik, “ukiezinak” izango diren absolutuak eta mugak pentsatu behar dira berriro. Azurmendiren beraren hitzetan, sakratua:

Pentsamendu gogoetariak, orain, berriro bila hasi beharra dauka, soluzioaren bila baino lehen galderaren beraren bila (arazoak berbara ekarri: haragia Logos egin bedi), zer den «abere razionala» baino barrenago egiaz gizakia, zer «Esanezinezkoa», «Ukiezina» – zer izango den gizadiarentzat berriro sakratua. Amaieran, sakratua eta sakratuaren muga gabe, holokaustoa baitago. (Azurmendi 2001: 91)

Hau da, Mies eta Shivari jarraiki, hondamendi naturala ekiditeko naturarekiko harremanean ere ukiezinak izango diren absolutuak behar dira, esentzialak edo sakratuak izango direnak.

Haatik, Harawayren ildotik, konexioak nola, muga horiek ere mugatuak eta partzialak izan beharko dira, jarrera eszeptiko etengabekoarekin ukitu, auzitan jarri eta berrikusi beharrekoak: “errealitatea (batez ere soziala, morala) mitoen mitoa gabe pentsatzen – Jainkoa edo azken funtsa gabe– ikasi beharko dugu orobat” (*ibid.*: 90). Mitoen mito edo azken funts absoluturik gabe, esentzial edo sakratu deklaratzek ez du esan nahi esentzia (NaturA, BizitzA) denik. Sakratutasuna ere erlatiboa da, esanahi gatazkatsuen toki betiere ireki, partzial eta kontingentea.

Ondorioz, muga sozioekologikoak jartzeko sakratutasuna berreskuratzeko deia egin dute gero eta ahots gehiagok. Nola egin? Azurmendiren eskema baliatuz, sakratutasuna ere erlatibismo erlatiboan pentsatu daiteke. Batetik, Mies eta Shivari segika, mugatzeko

ezinbestekoa da sakratu edo ukiezintzat jotzea. Bestetik, Harawayren ildotik, muga horiek ere mugatuak eta partzialak izan behar dira, etengabe berreraiki eta birpentsatu beharrekoak. Hala, mundua eta natura berriz liluratuko dira, baina lilura eta argi horrek itsutu gabe.

3.2.3.3. Sakratutasunerantz, razionaltasun aberatsago bat

Nola lortzen da sakratutasun hori? Horrek tradizioaren korapilora eramaten gaitu.

Izan ere, Azurmendik funtsezko irakaspena mahaigaineratzen du: ez denez *a priorizko* egitatea, naturaren eta bizitzaren sakratutasuna deklaratu edo predikatu beharrean egin egin behar da. Nola? Komunitatea eginez, esan gabe doan arau komun gisa ezarriz; edo, bestela esanda, tradizio bihurtuz.

Tradizio-zurtzak izanik, hala egiteko arazo larria dugu, ordea: hori egiteko tradizio eta kulturarik gabe, nola egin dezakegu sakratu eta ukiezin? Nola eraiki daiteke hala egiteko tradizio, kultura eta komunitate bat?

Hala egiteko ahaleginean, razionaltasun matematikoaz harago jotzeko apustua egin dute autore gehienek. Azurmendik razionaltasuna pluralean ulertu eta hizkuntza mitikoa ere berreskuratzeko beharra azpimarratzen du. Gandiagak, ildo horretan, zentzumen oro irekitzeko ahalegina egin zuen, natura bere zentzu guztiekin entzun eta “senti-ikusteko” (AEG: 44). Mies eta Shivak, transzendentzia – gogo / immanentzia – gorputz oposizioa gainditu eta razionaltasun sentzuala garatzearen alde egiten dute, esperientzia, sentimendu, irudimen, intuizio edota enpatia ere aintzat hartuz. Harawayk ere, mundu espirituala gutxietsi beharrean, materialismo sentziblearen beharra azpimarratzen du.

Uztartu ote daitezke proposamen horiek? Dena lantzea ezinezkoa denez, adaxka hau irekita utziko dugu.

3.2.4. ADARRA III: Beste abereekin nola erlazionatu?

Gizakia gizabere gisa humusitateetan deszentratzean beste abereekiko erlazioa ere birpentsatu beharrean dago: gizakia beste abereekin egiten bada nor, nolakoa da abere ezberdinen arteko erlazioa? Eta nolakoa izan beharko luke? Harawayren hitzetan, horixe da afera: “How to live ethically in these mortal, finite flows that are about heterogeneous relationship-and not about «man»” (Haraway 2003: 24).

Azurmendik ez du apenas landu gizabereak beste abereekin duen erlazioa. Zeharka aipatu izan du gizabereari lotutako lanetan edo artikuluren batean. Zezenketen aitzakian behin heldu zion propioki gaiari, nahiz eta ez zuen gehiegi sakondu. Aipamen solte horietan, baina, gako interesgarriak urgaineratu ditu.

Hasteko, animaliekiko errespetua azaldu izan du. Behin eta berriz errepikatzen duen eran, gizakia lehenik animalia dela baieztatzeak ez du esan nahi gizakia beheratzen denik. Hori hala ulertzen dute animaliak gutxien dituztenek: “Gizona aberea dela esan eta, nola irudi dakioke inori, gizona beheitzen denik? Nork ezagutzen du ezer goragorik?” (GBG: 62). Azurmendiren kasuan, beraz, animaliekiko errespetu osoz adierazten da hori.

Errespetu horren erakusle, Descartesi eta tradizio moderno guztiari aurre egiten die. Bere ustez, animaliak ez dira automata biologikoak. De Waalekin (eta Darwinekin) ikasten du “abereak ez direla inola ere «genetikoki programaturiko» automatak, aktore itsuak, baizik eta helantzaren arabera jokatzeko ebazmena eta erabakimena dutela” (GKO: 185-186). Esan dugunez, irudimena, oroimena eta, are, autokontzientzia forma batzuk ere badituzte beste zenbait abere, baita tresnak ekoizteko, sozialki antolatze, ikusi-ikasteko eta ikasitakoa transmititzeko gaitasuna ere. Diferentziak egon badaude, noski, baina graduzkoak dira, ez dira absolutuak.

Gainera, denak familia handikoak direnez, beste animaliak “senitartekoak” dira: lehengusuak, bestengusuak, herengusuak... (GBG: 167). Hala izanik, gizaberea ez dago ulertzerik beste abererik gabe. Tartean, ezta kulturalki ere. Izan ere, gizabereak abereen metafora eta erreferentzien arabera ulertzen du bere bizitza:

rurala da gizakiaren kultura, bere bizitza ulertzeko modu osoa. Eta ez dauka beste eskemarik bere bizitza ulertzeko rurala baino. Eta animaliekiko erreferentzian bera da giza aberea. Eta ez da giza makina. Beharbada, egunen batean, makinekiko erreferentzian ulertuko du bere burua, baina gaur gaurkoz ez. Gaur makina bere etsaia da, nolabait, edo bere tresna. Baina ez da inolaz ere bere laguna, milioika urtetan zakurra, behia, soroa, zelaia, arbola izan diren bezala. Horiek bere lagun izan ditu, eta hortik landu du bere kultura. (2016a)

Hortaz, naturalki ez ezik, gizaberea kulturalki ere aberea da.

Beraz, Azurmendiren ustez beste abereak naturalki eta kulturalki gure senideak dira, errespetu osoa merezi dutenak. Hortik abiatuta nola pentsatu behar da beste abereekiko harremana?

Azurmendiren ustez, kulturari eta bizierari dagokionean sekulako aldaketa gertatu da Modernitatearen puskailetan. Tradizio- eta natura-zurtzak bilakaturik, Euskal Herrian etena dago hor ere: “guk eten bat egin dugu hor ere, eta galdu egin dugu” (*ibid.*). Horren lekuko, orduko eta egungo herritarrek animaliekiko duten lotura zeharo ezberdina da.

Zezenketei buruzko artikuluan (1989) azaltzen duenez, baina, lotura jakin bat galtzeak ez du esan nahi abereak gutxiesten direnik. Justu kontrakoa gertatu da, eten hori egitean are gehiago goresten baitira: “Abel babeserako elkarteen gizartea da gure hau” (*ibid.*: 9). Horren adierazle, animaliak egun adiskide kuttun eta familiako kide gisa ezagutzen ditugu, ia kulturkide eta solaskide:

inguruan ezagutzen ditugun animalia bakarrak adiskide kuttun bezala edo familiako gisa ezagutzen ditugunean (ume ordezeko, edo anai-arreba ordezeko); animaliatxook ia kulturkide eta solaskide bezala tratatzen ditugunean gure erlazioetan –salbu, beharbada, sardeskarekin jatera oraindik ez ditugula behartzen: alegia, errealitatean ere (gure barnean) gero eta gehiago Walt Disney baldin bada mundua zer den diseinatzen diguna bere txoriekin eta animaliekin. (*ibid.*: 9-10)

Bere ustez, horixe da, preseski, arazoa: hori da animaliekin harremantzeko ezagutzen dugun modu bakarra. Senitartekoak beharrean ume edo anai-arrebak bilakatu dira. Zentzu horretan, pasarteko tonu ironikoan atzeman daitekeenez, animalien gorespen

klase horrek (humanizazioak) Joxe ez du gehiegi konbentzitzen. Walt Disneyren mundua filmetan baino ez da existitzen.

Hortaz, nola birjosi etena? Azurmendi pare bat gako azpimarratzera mugatzen da. Batetik, bistakoa da erlazio hori aldatu egingo dela. Hori onartu egin behar da. Bestetik, gizaberearen eta beste animalien arteko erlazioa animalien artekotasunaren baitan aztertu eta eraldatu beharko da:

gizona ere animalia dela kontsideraziotik abiatzen bagara behinik-behin, gizonaren erlazioa ere, zakurraren ala zezenarenganako, animalien artekotasunean ikusi beharko bait da orduan. Berdin da orain. Oro har, nolnahi ere, gure posturak animaliekiko, aldatu egin direla eta ondorengoan are gehiago aldatuko direla, fakto soil bezala, balorazio eztabaidagarrietan eta humanismoaren printzipioetan sartu gabe, begien bistakoa dirudi. (*ibid.*: 9)

Bistakoa izanagatik, ez du eraldaketa horretarako argibiderik ematen.

Harawayk sakonago jorratu du auzi hori. Hori pentsatzeko, besteak beste, *Konpainiako Espezieen Manifestua* (2003) idatzi zuen, txakurrarekiko erlazioa oinarri gisa hartuta. Sakonago aztertugatik, baina, oinarriko intuizioak antzekoak dira. Hori frogatzeko asmoz, Azurmendiren lau intuizioak Harawayk nola garatu dituen azalduko dugu jarraian.

Lehenik eta behin, Azurmendik bezalaxe, beste animaliak ahaideak direla azpimarratu izan du Harawayk. Konpainiako espeziak dira, sinbiogenesian elkar ko-eratzten dutenak: “We are, constitutively, companion species. We make each other up, in the flesh” (*ibid.*: 2-3). Gizaki eta txakurren kasuan, esaterako, nabarmena da hori. Gizakiak, biologikoki zein kulturalki, txakurrekiko erlazioan ko-eboluzionatu du. Alderantziz, txakurrak ere, biologikoki zein kulturalki, gizakiarekiko erlazioan garatu dira. Adibidez, gizakien imintzio eta esanei edozein azeri edo txinpantzek baino hobeto erantzuten ikasi dute (*ibid.*: 50). Ondorioz, elkarrentzat esanguratsuak dira.

Bigarrenik, Harawayk ere animalien humanizazioaren aurka egiten du. Izan ere, esanguratsuak izanagatik bestetasuna dira, elkar ulertzeak baino maizago izaten baitira ezin ulertuak. Txakurren kasuan, esaterako, “dogs are not about oneself. Indeed, that is

the beauty of dogs” (*ibid.*: 11). Harawayk behin eta berriz azpimarratzen duenez, txakurrak ez dira gizakiak eta okerra da humanizatzen ahalegintzea. “Maskota” edo “haur iletsu” bezala humanizatu eta infantilizatuak edota maitasuna eskatzeak ez du zentzurik. Are, txakurrei beraiei egiten die kalte, hori ase ezin dutenez baztertu egiten baitira ondoren: horrek dakar “the risk of abandonment when human affection wanes, when people's convenience takes precedence, or when the dog fails to deliver on the fantasy of unconditional love” (*ibid.*: 38).

Hori aintzat hartuz, zuhurtziarako deia egiten du. Bestetasun esanguratsua izanik, tentsio hori tentuz kudeatu behar da, gu ez garen horren menpekoak baikara. Zuhurtziaz eta apaltasunez, kontua ez da elkarrekiko maitasun baldintzagabea izatea, baizik eta “seeking to inhabit an inter-subjective world that is about meeting the other in all the fleshly detail of a mortal relationship” (*ibid.*: 34).

Hirugarrenik, erlazio horiek eraldatu egin beharko dira. Txakurren eta animalien humanizazioaren aurka agertzeak ez du esan nahi horiekiko egungo erlazio motak ontzat jotzen dituenik. Horiek eraldatzeko asmoz, subjektu eta objektu arteko harremana birpentsatzen du. Batetik, bestetasunen arteko erlazioa izanik, ez da berdinen arteko erlazioa. Bestetik, baina, horrek ez du esan nahi subjektu-aktibo-jabe eta objektu-pasibo-jabetza arteko aldebakarreko erlazioa denik. Jabetza eta erantzun-kizuna elkarrekikoa da: “If I have a dog, my dog has a human” (*ibid.*: 54). Erantzun-kizun konpartituan, elkarri erantzun behar diote. Zentzu horretan, bestetasun esanguratsua bezala elkarri begiratu eta dantza partekatua garatzea da erronka: “Inter-subjectivity does not mean «equality», a literally deadly game in dogland; but it does mean paying attention to the conjoined dance of face-to-face significant otherness” (*ibid.*: 41). Hala, kolaborazio mota ez-harroak josten saiatu da.

Laugarrenik eta azkenik, animalien artekotasunaren baitan aztertu eta eraldatu behar da horien arteko harremana. Zentzu horretan, bizitzaren sarean bada gatazka iturri nagusietako bat: ez dago hil gabe jaterik. Bizitzaren sarean bizitzeko hil egin behar da: “There is no way to eat and not to kill, no way to eat and not to become with other mortal beings to whom we are accountable, no way to pretend innocence and transcendence or a final peace” (Haraway 2008: 295). Hori kontuan izanik, gizakiak hil

gabe jan dezakeela pentsatzea biosferako dinamiketarik salbu dagoela uste izatea da. Giza salbuespenkerian sinestea, alegia. Gizakia humus denez, baina, bera ere hil eta jatea inplikatzan duten erlazio zehatzetan murgilduta dago.

Hortaz, zer egin? Hasteko, hiltzeari bere horretan ez dago iskin egiterik, ezta berori zuritzerik ere. Haatik, horrek ez du esan nahieran hil daitekeenik, ezta edozein hilketa berdin egokia denik ere: “Because eating and killing cannot be hygienically separated does not mean that just any way of eating and killing is fine, merely a matter of taste and culture” (*ibid.*). Bere ustez, arazoa, hiltzean baino, erantzun-kizun horri muzin egin eta hilgarri bihurtzean dago: “It is not killing that gets us into exterminism, but making beings killable” (*ibid.*: 80). Ez da berdina hiltzea eta hilgarri egitea. Hori kontuan izanik, konexio zehatz horietatik abiatuta erantzun-kizunez elkar-bizi eta hiltzeko gaiagoak bihurtzea da erronka, hain hilgarriak izan ez gaitezen.

Ondorioz, beste animaliekiko harremana Azurmendik ez badu ere askorik landu, Harawayk eta beste hainbatek garatutako zenbait intuizio jarri ditu mahai gainean. Bien kontzeptuak tartekatuz, batetik, beste animaliak ez dira automata biologikoak. Kontrara, senitarteko edo ahaide errespetagarriak dira, norbere burua egiteko eta ezagutzeko ere esanguratsuak direnak. Bestetik, bestetasuna dira, umeak edo anai-arrebak bailiran humanizatu ezin direnak. Hori kontuan izanik, erlazioa birpentsatu egin beharko da, baina animalien artekotasunetik. Harawayren hitzetan, erantzun-kizunez elkarri erantzuteko gaiagoak bihurtzea da erronka, hain hilgarriak izan ez gaitezen.

3.3. GIZABERE HIZTUNA

Gizaberea, besteak beste, hizkuntzan egiten da. Nola ulertzen dute hizkuntza? Horrek ze inplikazio ditu euskalduna ulertzerakoan?

Atal hau bitan banatuko dugu. Enborrean Butlerren hizkuntz-performatibitatea eta Azurmendiren gizabere taldekoi hiztuna konparatuko ditugu. Hortik abiatuta, adarrean Azurmendik eta Goikoetxeak “zerk egiten gaitu euskaldun?” galderaren bueltan izandako eztabaidari helduko diogu.

3.3.1. ENBORRA III: Gizabere hiztun performatiboa

Zer esan nahi du gizabere hiztuna izateak? Nola ulertzen da hizkuntza? Hori argitzeko asmoz, azpiatal honetan Butlerren hizkuntz-performatibitatea eta Azurmendiren gizabere taldekoi hiztuna konparatuko ditugu.

3.3.1.1. Butler: izaki linguistiko performatiboak

III. blokean azaldu dugunez, Butlerrek subjektu prekario eta desjabetua zizelkatu du. Bere ustez, subjektua alde aurretiko premisa presoziala beharrean sozialki egiten den eraikuntza prekario eta kontingentea da: ukitu, elikatu, artatu egiten da eta soilik gerora izango da posible subjektu gisa baieztatzea. Besteek egiten duten neurrian da egiteko gai.

Egite hori, besteak beste, hizkuntzan eta hizkuntzaren bidez egiten da. Izan ere, subjektu gisa baieztatu ahal izateko ezinbesteko baldintzetakoa da bere aurretikoa eta haraindikoa den hizkuntzan txertatzea. Zentzu horretan, interdependentziaren teoria ikuspegi linguistikotik birformulatu eta aberasteko beharra azpimarratzen du Butlerrek:

That one comes to «be» through a dependency on the Other-an Hegelian and, indeed, Freudian postulation- must be recast in linguistic terms to the extent that the terms by which recognition is regulated, allocated, and refused are part of larger social rituals of interpellation. (Butler 1997: 26)

Butlerrek, hain zuzen, berformulazio hori egiten du. Beraz, nola uztartzen ditu performatibitatearen eta hizkuntzaren teoria? Guk zenbait ezaugarri azpimarratuko ditugu.

Hasteko, subjektua hizkuntzan egiten da. Butlerren irudiko, hasieran ez dago subjektu presozialik. Artean indibidualizatu gabe, hasieran “zu” (indeterminatu) batzuekiko erlazioa baino ez da. Erlazio horretatik nola pasatzen da “ni” esan eta indibidualizatzen? Subjektua autofundantea baino deribatua denez, besteek izendatzen duten neurrian eta besteen izendapenaren baitan. Ondorioz, “zu” ezberdinek interpelatzean eta izendatzean da posible “ni” gisa auto-izendatzea:

One is, as it were, brought into social location and time through being named. And one is dependent upon another for one's name, for the designation that is supposed to confer singularity. Whether the name is shared by others, the name, as a convention, has a generality and a historicity that is in no sense radically singular, even though it is understood to exercise the power of conferring singularity. (*ibid.*: 29)

Interpelazio eta izendapen hori hizkuntzaren bidez egiten da. Hizkuntza subjektuaren aurretikoa eta haraindikoa denez, bere konbentzio historikoen bidez kokatzen da espazioan eta denboran. Hortaz, besteek emandako hizkuntzarekiko eta horren baitako kontzeptu eta izenekiko dependentea eta zaurgarria da subjektua.

Hizkuntzak eskainitako kokapen eta sarbide hori ez da ausazkoa, gainera. Arau sozialekin hertsiki lotuta, subjektibitate sinesgarri eta sinesgaitzak arautzen dituzten prozesuen arabera egiten du: “The subject is constituted (interpellated) in language through a selective process in which the terms of legible and intelligible subjecthood are regulated” (*ibid.*: 41). Hala, hizkuntzak subjektu gisa ulergarri edo ulergaitz egiteko markoa ezartzen du. Hau da, “den” gisa aitortzeaz harago, zer izan daitekeen ezartzen du:

to be addressed is not merely to be recognized for what one already is, but to have the very term conferred by which the recognition of existence becomes possible. One comes to «exist» by virtue of this fundamental dependency on the address of the Other. One «exists» not only by virtue of being recognized, but, in a prior sense, by being *recognizable*. (*ibid.*: 5)

Beraz, hizkuntzak aitortu baino aitorgarri edo aitorrezin egiten du, bere existentziaren aitortza posible edo ezinezko eginez. Subjektu estatusa, hain zuzen, ulergarritasunaren arauak norbere hizketan bere egitean lortzen da.

Dependentzia hain estua izanik, aitortza hori ez da ulertu behar gogoari dagokion kontu immaterial eta axaleko gisa. Butlerrek azpimarratzen duenez, gizabere gorputzua izanik, interpelazio eta eraketa hori gorputzarekiko erlazio kritikoan egiten da. Batetik, gorputzaren eskutik garatzen da hizkuntza. Bere hitzetan, hitz egitea ekintza gorputzua da, gorputzaren aurkezpen moduko bat: “speaking is a bodily act. It is a vocalization; it requires the larynx, the lungs, the lips, and the mouth. Whatever is said not only passes through the body but constitutes a certain presentation of the body” (Butler 2004b: 172). Bestetik, baina, hizkuntzak ez du gorputz hori aurkeztu edo deskubritu soilik egiten. Horrez gain, gorputz hori gorputzua eta materializatzeko irizpide normatibo zehatzak ezartzen dizkio, sozialki horren arabera aurkeztuaraziz eta eratuz:

Language sustains the body not by bringing it into being or feeding it in a literal way; rather, it is by being interpellated within the terms of language that a certain social existence of the body first becomes possible. To understand this, one must imagine an impossible scene, that of a body that has not yet been given social definition, a body that is, strictly speaking, not accessible to us, that nevertheless becomes accessible on the occasion of an address, a call, an interpellation that does not «discover» this body, but constitutes it fundamentally. (Butler 1997: 5)

Hizkuntzako interpelazioari esker ahalbidetzen da gorputzaren existentzia soziala. Horren bidez materializatzen da axola duen materia gisa.

Hortaz, lehen ondorio gisa, subjektu prekario horiek hizkuntzan egiten eta materializatzen dira. Hizkuntza ez da kanpo pentsamendua adierazteko kanpo tresna, ezta komunikazio tresna hutsa ere, baizik eta subjektu hiztunaren existentzia ahalbidetzen duen aurretiko eta haraindiko baldintza: “If the subject who speaks is also constituted by the language that she or he speaks, then language is the condition of possibility for the speaking subject, and not merely its instrument of expression” (*ibid.*: 28). Hori kontuan izanik, ez da axaleko gehikuntza, ezta ezaugarri osagarria ere. Abere hiztun eta sozial gisa, hizkuntza subjektuen izatean baldintza eratzaile eta esentziala da:

If one comes to be through address, can we imagine a subject apart from his or her linguistic bearing? We cannot imagine them or they could not be what they are, apart from the constitutive possibility of addressing others and being addressed by others. If these subjects could not be who they are without this linguistic bearing toward one another, then it seems that *this linguistic bearing might well qualify as something essential to who these subjects are*, something without which they could not be said to exist; their linguistic bearing toward one another, their linguistic vulnerability toward one another, is not something simply added on to their social relations to one another. It is one of the primary forms that this social relation takes. (*ibid.*: 30 [azpimarra gurea])

Erlazio sozial-linguistiko horietan egiten denez, gizakia “konstituzio linguistikoa” duen “izaki linguistikoa” da, “existitzeko hizkuntza behar duten izakia” (*ibid.*: 1-2)⁸¹.

Alabaina, ezaugarri esentziala izateak ez du esan nahi esentzia bat denik. Boterea nola, hizkuntza ere performatibo, anbiguo eta nahasia da. Lehenik eta behin, hizkuntza bera ere ez da fundazionala. Hizkuntza ere hasieratik eta amaieratik gabeko ekintza multzo jarraitu, ireki eta (bir)sortzailea da. Etengabe errepikatu behar denez, bere hasiera, amaiera edota norabidea ez dago aldez aurretik eta behin betiko finkatzerik:

Understanding performativity as a renewable action without clear origin or end suggests that speech is finally constrained neither by its specific speaker nor its originating context. Not only defined by social context, such speech is also marked by its capacity to break with context. (*ibid.*: 40)

Hizkuntzan eta hizkuntzarekin egiten den errepikapen horretan, bestek beste, hizkuntza bera ere egin egiten da: “We do things with language, produce effects with language, and we do things to language, but language is also the thing that we do” (*ibid.*: 8).

Bigarrenik, errepikapen eta egite hori anbigua da. Izan ere, gorputzak gainezkatu egiten du. Hizkuntza gorputzaren adierazpen estilizatua bada ere, gorputza ezin da hizkuntzara murriztu. Gorputzak ematen dio bide hizkuntzari, baina hizkuntzak bizitza korporala ezin du guztiz ordezkatu eta aurkeztu. Tenka horretan, hitz egitean gorputzez

⁸¹ Honatx pasarte osoa: “Could language injure us if we were not, in some sense, *linguistic beings*, *beings who require language in order to be*? Is our vulnerability to language a consequence of our being *constituted within its terms*?” (Butler 1997: 1-2 [azpimarrak gureak]).

adierazten dugunak gainezka egiten dio hizkuntzari: “the act that the body is performing is never fully understood; the body is the blindspot of speech, that which acts in excess of what is said, but which also acts in and through what is said” (*ibid.*: 11). Gorputz hizkuntzak, esaten denaren baitan eta bidez ekiten badu ere, asmoa baino gehiago eta asmoaz bestela esaten du. Ondorioz, intentzioei iskin egiten die. Ezin da erabat ulertu.

Hirugarrenik, hizkuntzaren esanahia ez dago hiztun indibidualaren esku soilik. Hizkuntza erlazio sozialen adierazpidea denez, hizkuntza hizketa eta elkarrizketa sozialetan birsortzen da, besteekin, besteentzat eta besteen argitan. Elkarren arteko hizketan elkar egiten eta eraldatzen dutenez, bietako inork ezin du erlazio linguistikoa eta hizkuntza guztiz menderatu:

The «relational» moment comes to structure the speaking, so that one is speaking to, in the presence of, sometimes in spite of, another. Moreover, the self in its priority is not being discovered at such a moment, but becoming elaborated, through speaking, in a new way, in the course of conversation. In these scenes of speech, both interlocutors find that what they say is to some extent beyond their control but not, for that reason, out of control. (Butler 2004b: 173)

Erabat ulertu ezin denez, ezin da erabat kontrolatu. Zaurgarritasun linguistikoan, esanahiak ez dira guztiz nireak, ezta bestearenak ere, nahiz eta batak zein besteak birsortzen dituzten.

Hortaz, bigarren ondorio gisa, hizkuntza esentziala izanagatik ez da esentzia bat. Etengabeko elkar-hizketa eta errepikapen gorputzu bezain anbiguoan, bere kontroletik kanpo dago beti. Sistema bat bada ere, irekia da: “zeinu sistema ireki bat zeinaren bitartez ulergarritasuna behin eta berriro sortzen eta ezbaian jartzen den (Butler 2018: 283-284). Zentzu horretan, subjektua hizkuntzarekiko zaurgarria den bezalaxe, hizkuntza bera ere zaurgarria da, bere burua behin eta berriro sortu eta berretsi behar baitu, aldeaz aurretiko bermerik gabe.

Butlerren ustez, hain zuzen, arrakala horietan bilatu behar da agentziarako tartea. Hasteko, hizkuntzak berak eskaintzen digu agentziarako gaitasuna. Eginak eta gaituak garen neurrian garez egiteko gai, hizkuntzak egiten gaituen neurrian egiten dugu, eremu linguistikoaren murriztapenek eskaintako aukera jakinetan:

agency begins where sovereignty wanes. The one who acts (who is not the same as the sovereign subject) acts precisely to the extent that he or she is constituted as an actor and, hence, operating within a linguistic field of enabling constraints from the outset. (Butler 1997: 16)

Beraz, ez dago mugak eta aukerak bereizterik. Hizkuntzaren mugapenei esker egiten du, muga horiek ezarritako baldintza eta aukeretan.

Nola bilakatu daitezke mugapenak aukera, ordea? Hizkuntzarekiko zaugarriak garenez, hizkuntzaren zaugarritasunean. Zehazki, errepikapenean sortzen diren arrakala eta etenetan: "Such speech is, however, vulnerable to failure, and it is that vulnerability that must be exploited to counter the threat" (*ibid.*: 12). Hizkuntza ekintza orok egin dezakeenez porrot, disputatu, bestela errepikatu eta birresanahitzeko aukera dago.

3.3.1.2. Azumendiren gizabere hitzunarekin konparazioa

Butlerrek mahai gainean jarritako konstituzio linguistikoko gizakiak ez al du Azurmendik planteatuko gizabere taldekoi eta hitzunarekin errimatzen? Erantzuna baiezkoa delakoan, zenbait antzekotasun azpimarratuko ditugu jarraian.

Lehenik eta behin, gizaberearen dimentsio komunitarioari hertsiki lotuta dago hizkuntza. Esan dugunez, Butlerrek interdependentziaren teoria ikuspegi linguistikotik berrikusten du. Bere hitzetan, "zu" ezberdinek interpelatzean eta izendatzean da posible "ni" gisa auto-izendatzea. Esan nahi baita, bere aurretikoa eta haraindikoa den hizkuntzan, hori baita erlazio sozialek hartzen duten forma. Azurmendirentzat ere ezin dira bereizi gizaberearen dimentsio komunitario eta hitzuna. Hizkuntzak abstraktuki baino norbaitekin komunikatzen gaitu, hizkuntza komunitate (harreman, inguru, giro) jakin batean txertatuz. Zentzu horretan, sozialtasuna auresuposatu eta egin egiten du, ni eta zu arteko tartekak ehunduz eta erlazio sozialak egituratuz. Hala, ezin dira bereizi bere bi dimentsioak. Gizaberea, komunitario eta hitzuna baino, gizabere hitzun komunitarioa da: besteekin solasean bizi den gizabere komunitarioa.

Bigarrenik, hizkuntza gizaberearen dimentsio esentziala da. Butlerren hitzetan, hizkuntza ez da alde zentsamendua adierazteko edo komunikatzeko kanpo tresna, ezta axaleko ezaugarria ere, baizik eta subjektu hiztunaren existentzia ahalbidetzen duen baldintza esentziala. Hizkuntzan egin eta materializatzen denez, konstituzio linguistikoa duen izaki linguistikoa da, existitzeko hizkuntza behar duena. Azurmendirentzat ere gizakia ez dago kondizio eta erlazio linguistiko horretatik kanpo ulertzerik. Gizaberea hizkuntzan bizi eta egiten da. Hizkuntza ez da alde zurretik eratutako zentsamendua (mentalesea) adierazteko kanpo tresna, ezta gainegiturako ezaugarri gehigarria ere, baizik eta subjektua eta zentsamendua egiten dituen baldintza eratzailea. Hala, gainazpituren haragiztatzen da.

Hirugarrenik, esentziala izanik, hizkuntzaren mugetan egiten da eraketa hori. Butlerrek azaltzen duenez, hizkuntzaren bidez txertatzen da espazioaren eta denboran, hark eskainitako konbentzio historikoen baitan. Baldintza eratzailea izanik, gorputza den bezala aitortu baino, aitorgarri egiten du, gorputzen ulergarritasunerako irizpide normatibo jakinak ezarriz. Azurmendiren iritziz ere hizkuntzaren markoaren baitan zertzen da norbera, mundua eta zentsamendua. Hizkuntzak zer(bait) zer den baino lehen, zer den zer(bait) azaltzen du, zer adigarri eta aitorgarri bilakatuz. Hortik abiatuta esaten, zentsatzen eta egiten da zer(bait) horren zer-nolakoa. Zentzu horretan, hizkuntzaren markoan arrazoitzen, ikusten, bizitzen eta zentsatzen da. Nahitaez emandakoaren baitan da eta dihardu, esan gabeko hamaika gain ulertze eta auresuposizioekin.

Hortaz, batarentzat zein bestearentzat hizkuntza gizaberearen baldintza eratzaile eta esentziala da, hizkuntzaren mugetan egiten eta materializatzen baita. Hala ere, ezaugarri esentziala izateak ez du esan nahi esentzia bat denik. Lehenik eta behin, Butlerren performatibitatearen teoriarekin bat, hizkuntza etenik gabe errepikatu behar den ekintza multzo jarraitu, ireki eta (bir)sortzailea da. Hala izanik, bere hasiera, amaiera edota norabidea ez dago alde zurretik eta behin betiko finkatzerik. Azurmendik ere izaera dinamiko hori azpimarratzen du. Hizkuntza hiztunen elkarrizketa eta hitzetan islatzen da. Zentzu horretan, une oro mugimendu aurreikusenezinean bizi da, esperientzia

eta elkarrizketa bakoitzean berriz sortzen eta eraldatzen baita. Ondorioz, hizkuntzaren mundu ikusketa edo ulergarritasunerako markoa ez da behin betiko esentzia finkoa.

Bigarrenik, marko edo ikusketa hori anbigua da. Butlerrek azaltzen duenez, gorputzak hizkuntza gainezkatu egiten du. Intentzioei iskin egiten die, asmoa baino gehiago eta asmoaz bestela esaten baitu. Halaber, elkarren arteko hizketa eta eraldaketan inork ezin ditu erlazio linguistikoa eta hizkuntza guztiz menderatu. Kontroletik kanpo dago. Azurmendi ere bat dator: hizkuntza ezin da guztiz dominatu, hitzaren adiera bakoitzean. Ildo horretan, nahastea hizkuntzaren ezaugarri erabakigarritzat jotzen du. Hizkuntzak esan adina isildu edo ezkututzen du eta horren ondorioz etengabeak izaten dira anbiguotasunak eta entzun-esalearen arteko gaizki- ulertuak. Horrek, baina, ez du zertan txarra izan. Izan ere, polisemia horri esker mundua fikzionatu eta irrealitateak sortu daitezke, egungo errealitateari edota hizkuntzari berari ezezkoa esanez.

Hirugarrenik, hizkuntzaren markoa ez da aldebakarrekoa. Butlerrek azaltzen duenez, hizkuntzan eta hizkuntzarekin egiten den errepikapen horretan, besteak beste, hizkuntza bera ere egin egiten da. Hizkuntza bera ere zaugarria da, hiztunek birstutu eta errepikatu ezean ez baitu sortzerik. Erlatibotasun erlatiboan, Azurmendik hitz joko argigarrien bidez azaltzen du hori: hizkuntzak egiten gaitu; hau da, hiztunak hizkuntza egitean egiten du bere burua. Hortaz, gu gauzkana guk geuk daukagu, hein batean. Gu geuk gauzkagu.

Subjektuaren agentzia, hain zuzen, erlazio alde anitzeko horretan topatu dute. Hasteko, hizkuntzari esker da posible agentzia. Butlerrek azaldu duenez, hizkuntzak egiten gaituen neurrian egiten dugu, eremu linguistikoek eskainitako murriztapen eta aukera jakinei esker. Azurmendirentzat ere hizkuntzak ezarritako determinazioa ahalbidetzailerik da, ikus-puntu jakin bat finkatu ezean ez baitago ikusterik. Halaber, mugapen horrek puntu batera finkatu beharrean mundura irekitzen gaitu. Hiztunak bere burua hizkuntza egitean egiten duenez, bere burua eta hizkuntza-komunitatea bestela errepikatzeke eta egiteko aukera du. Hizkuntza, kaiola beharrean, askatasunerako espazioa da.

Horrenbestez, Azurmendiren gizabere hitzun komunitarioaren eta Butlerren gorputz performatzailearen artean antzekotasun nabarmenak daude. Batetik, hizkuntzaren izaera esentziala azpimarratzen dute biek, gizaberearen dimentsio komunitario, gorputzu eta linguistikoa eskutik ulertuz. Bestetik, hizkuntza era dinamiko, sortzaile eta anbiguoan ezaugarritzen dute, bere burua, hizkuntza eta komunitatea bestela egiteko aukera irekiz. Ondorioz, Eskisabelek azaltzen duenez, biak lotu daitezke:

bien arteko lotura ikustea: izatezko aberetasuna, gorputza, hizketarako gaitasuna. Eta hori guztia taldera emana, taldetasun eta talde arauetara, aberetasun eta gorputzasunetik behin eta berriro errepikatzeke –tarteka apurtzeko– nor izatera heldu arte. Funtsean, gizabere bat taldean osatzen dena; hizkuntzaren bidez eta taldearekin elkarrekintzan egiten dena nor. (Eskisabel 2021: 382-383)

Bien kontzeptuak uztartuz, gizabere hitzun performatiboa marrazten dute: hizkuntzaren bidez eta taldearekin elkarrekintzan nor egiten den aberea.

3.3.1.3. Hizkuntza eta biziraupena

Hori gutxi ez, eta kezka antzekotik abiatu dira biak: ze gertatzen da hizkuntzaren bidez eta taldearekin elkarrekintzan nor izan ezin denean? Zer gertatzen da hizkuntzan bizi ezin denean? Azurmendiren ildotik, Butlerren ustez ere hizkuntzaren eta biziraupenaren auzia lotuta daude: “language lives or dies as a living thing might live or die, and that the question of survival is central to the question of how language is used” (Butler 1997: 8-9).

Subjektu hitzunaren biziraupena auzi zentralizat jotzen badute ere, kezka komun horri ertz ezberdinetatik heldu diote. Heteroarauaren bazterretatik abiatuta, Butlerrek hizkuntzaren biolentzia aztertu du bereziki. Bere ustez, besteen esku hartzeak eratu ez ezik mehatxatu egin dezakeen neurrian, hizkuntzak ere gorputzak aitortu ez ezik mehatxatu eta desagerrarazi ere egin ditzake: “If language can sustain the body, it can also threaten its existence” (*ibid.*: 5). Horren erakusle, hizkuntzak ezarritako markoaren arabera zaugarritasuna era diferentzian birbanatzen da. Denak ez dira gizaki eta materia bizigarriak. Gorpu objektuei, nor gisa gutxiesteaz harago, nor aitorgarri izatea

bera ukatzen zaie. Zentzu horretan, hizkuntzaren ulergarritasun markoa jartzen du auzitan: hizkuntzaren baitan zer da gizatiarra? Zer da bizitza ulergarria eta bizigarria? Noiz bilakatzen da gorputz bat axola duen materia?⁸².

Azurmendik, berriz, hizkuntzarekiko biolentzian jarri du arreta. Izan ere, euskaldun gisa erabateko haustura eta etena da bere abiapuntua. Pentsa, euskara eta euskaldun identitatea galdu zituen, auto-ukazio eta gorrotoaren bidez. Azurmendik salatzen duenez, baina, hori ez da iraganeko kontua. Egun ere euskalduna ezin da naturaltasun eta normaltasunez izan. Euskaraz bizi nahi izatea eguneroko biolentzia, borroka eta estresa bilakatu da:

euskalduna izan eta beste ezer ez naturaltasun guztiz, ezin da, gaurko Euskal Herrian inon ezin delako naturalki euskaraz bakarrik bizi, problemarik gabe, lanean, dendan, klinikan, Unibertsitatean, Ertzaintzan, garraio publikoetan. Gehien-gehiengo absolutuko batzar batean euskaraz hitz bat egiten duzu, eta beti dago laidoturen bat. Euskaraz bizi gura duen euskalduna egun osoa atergabeko teinka, porrot, kontzesio, enpeinu, estresean bizitzera behartua dago. Baina jarrera erreibindikatioren bat hartzen baduzu, politiko edo kulturala, are problema gehiago izanen duzu. (...) Euskal Herrian, euskaldunarentzat, eta are gehiago espainola izan gura ez duenarentzat, biolentziaz bete dago eguna goizetik gaueraino. (BJE: 126)

Hau da, nagusikeria eta diglosia egiturazkoak direla medio, gizabere euskalduna ezin da hizkuntzaren bidez eta taldearekin elkarrekintzan nor izan-egin.

Beraz, hizkuntzaren erabilerak ezarritako mugak (Butler) edo hizkuntza-komunitatearen txikizioa salatu (Azurmendi), batak zein besteak hizkuntzan nor izan eta bizirauteko zailtasunak mahaigaineratu dituzte.

Horren aurrean zer egin daiteke? Biziraupena zabaltzea ipar, batak zein besteak erantzukizuna azpimarratu dute. Butlerrek azpimarratzen duenez, ez dago ihesbiderik. Errepikapen kateko katebegia garenez, ezin zaio kateari eta errepikapenari iskin egin.

⁸² Azurmendik aipamen solteren bat egiten du horren inguruan: "hizkuntzaren «boterearen» esperientzia edozeinek egin du, topikoa da. Filosofia modernoaren historian behaketa (salaketa) klasikoa izan zena — «hitzen tirania»—, gaur egun «linguistika feminista»ren objektua da, esate baterako (...) Hizkuntzak, biak egiten ditu: pentsaera bat espresatu, eta pentsaera «manipulatu», positibo eta negatiboki; presio soziala eragin, ortodoxia harresitu, tabuak ezarri" (HUM: 327).

Zentzu horretan, hizkuntzarekiko zaugarritasunak hizkuntzarekiko erantzukizuna ukatu baino biderkatu egiten du: “does that mean that the one who uses it is not responsible for that usage? (...) I would argue that the citationality of discourse can work to enhance and intensify our sense of responsibility for it” (Butler 1997: 27). Ez gara horren erantzuleak, baina errepikatzen dugun aldiro horrekiko erantzuleak gara.

Zertan datza, baina, erantzukizun hori? Hizkuntza ezaugarri eratzaille eta esentziala denez, hizkuntzatik bertatik erantzun beharko da, ezpurutasunetik. Alabaina, horrek ez du esan nahi jasotakoa bere horretan birsortu behar denik. Kontrara, egiten gaituena bestela errepikatu eta egiteko apustua egiten du: “The responsibility of the speaker does not consist of remaking language ex nihilo, but rather of negotiating the legacies of usage that constrain and enable that speaker's speech” (*ibid.*). Hala, ulergarria eta esangarria zer den ezartzen duten arauak auzitan jarri eta biziraupen linguistikorako eremua zabaltzea da erronka.

Azurmendik beste ertz batetik pentsatu du: hizkuntzaren erabileran ez ezik, ze erantzukizun dugu hizkuntza baten edo bestearen artean hautua egiterakoan? Berak argudiatzen duenez, galdera hori ez dago nahi edo sentimendu indibidualen arabera erantzuterik. Gizarteko sorkari bezala, komunitatearekiko erantzun-beharretik planteatu beharko da: izan-eginean nori mintzatu nahi natzaio? Ze hizkuntza-komunitate elikatuko dut? Helburua biziraupen linguistikorako eremua zabaltzea denez, justizia da galdera horiei erantzuteko irizpide erabakigarria. Bere ustez, injustiziaren ondorioz irauteko zailtasunak dituen hizkuntza-komunitatearen aldeko apustua egin behar da, hizkuntza horretan jaio edo ez. Eta nola erantzun behar zaio? Hizkuntza eta komunitate hori berreginez⁸³.

Horrenbestez, Azurmendik eta Butlerrek kezka komun batetik heldu diote subjektu hiztunaren auziari: hizkuntzatik eta biziraupenetik. Hala ere, biek ertz ezberdinetatik landu dute auzia: Butlerrek hizkuntzaren biolentzian jarri du fokua; Azurmendik hizkuntzarekiko biolentzian. Hortik abiatuta, biek erantzukizunerako deia egin dute.

⁸³ Butlerrek ere hala iradokitzen du pasarteren batean: “The speaker assumes responsibility precisely through the citational character of speech. *The speaker renews the linguistic tokens of a community, reissuing and reinvigorating such speech.* Responsibility is thus linked with speech as repetition, not as origination” (Butler 1997: 39 [azpimarra gurea]).

Norbere hizkuntzan naturaltasunez eta normaltasunez hitz egiteko aukera hedatuz (Azurmendi) eta hizkuntza horren ulergarritasun eta esangarritasunaren mugak zabalduz (Butler), biziraupen linguistikoko aukerak hauspotzea da erronka. Zertarako? Gizabere hiztun performatibo gisa hizkuntzaren bidez eta taldearekin elkarrekintzan nor izan-egin ahal izateko.

3.3.2. ADARRA: Zerk egiten gaitu euskaldun?

Azurmendik azpimarratzen duenez, gizabere hitzun performatibo hori kokatua da. Hizkuntza konkretuaren bidez eta talde zehatzarekin elkarrekintzan ahalegintzen da nor izan-egiten. Azurmendiren kasuan, zehazki, euskararen bidez eta euskal komunitatearekin elkarrekintzan.

Zentzu horretan, nola pentsatu behar da euskararen, euskal komunitatearen eta euskal identitate edo nortasunaren arteko erlazioa? Zerk, nola, non, zertarako... egiten gaitu euskaldun? Azurmendiren kasuan hori hasieratik presente egon den auzia izan da. 1967an “zergatik eta zertarako euskaldun?” galdetzen zuen; 2015ean, “[z]erk egiten gaitu euskaldun?” (HNE: 59).

Ia hirurogei urtean izandako eztabaida guztiak lantzea ezinezkoa denez, guk 2015ean Goikoetxearekin izandako eztabaidari helduko diogu: batetik, eztabaidak dezenteko arrastoa utzi zuelako; bestetik, tesi honen xede nagusietakoa Azurmendi autore feminista ezberdinekin elkarrizketan jartzea delako; azkenik, gizabere hitzun performatiboaren ulerkeran sakontzeko aukera eskaintzen duelako.

3.3.2.1. Eztabaidaren kokapena: krisia eta galdera berriak

2010eko hamarraldiaren hasieran abertzaletasuna eta euskalgintza krisian zeuden: abertzaletasunaren iruditeria zein pentsamendu markoa auzitan jarri ziren; euskararen biziberritzeko eta normalizaziorako prozesuan moteltze zantzuak nabarmentzen hasi ziren; gihar soziala apaltzen ari zen... horrez gain, beste hainbat aldagai ere gehitu ziren eztabaidara: 2008ko krisi finantzarioaren aitzakian kezka sozioekonomikoak mahaigaineratu ziren; feminismoa eta LGTBI+ mugimendua sekulako indar teoriko eta soziala hartzen hasi zen; sare sozialen eskutik gizartearen komunikazio moduak eraldatzen ari ziren... Hori gutxi ez, eta paralisi politikoaren sentrazioa zegoen Euskal Herrian: Kataluniako eta Eskoziako prozesu subiranistak puri-purian zeuden bitartean, hemen aurreko mobilizazio ziklo historikoaren bestondoa kudeatzen ari ziren abertzaleak.

Testuinguru horretan, zer egin? Euskalgintzaren eta abertzaletasunaren diskurtsoa berritzeko beharra azpimarratzen zen nonahi. Nola berritu, ordea? Horren bueltan sekulako kalapitak izaten ziren. *Jakineko* zuzendari berri izendatu berritan, Agirrek honela zerrendatzen zituen eztabaidak:

orduko [56ko Belaunaldiaren] borrokaren arrazoi eta helburu nagusia gaur egun indarrean al dago? Alegia, euskara erabiltzeak eta ikasteak nazioa berreraikitze elementu giltzarri izaten segitzen al du abertzaleentzat? Hizkuntzaren normalizazioak, helburu nagusi izateaz gainera, arrazoi-kausa nagusi ere izaten jarraitzen al du? Iparra bera al da? Edo, iparra aldatu egin da? Ipar gehiago agertu, agian? Helburua aldatu? Ugaritu? Abertzaletasuna eta euskaltzaletasuna dibortzioaren atarian al daude orain inoiz baino gehiago? Eta independentismoa eta abertzaletasunari ere nork bere bidea egitea komeni al zaie? (...) Ideario horretan ze leku du euskarak? (Agirre 2015: 8)

Agirrek azaltzen zuenez, ertz ezberdinetatik ari zitzaien galdera horiei erantzuten, ahoan bilorik gabe: “Galdera berriak agertu dira, berriak edo berrituak, edo, zaharrak, baina inoiz baino gardenago formulatuta. Ahots eta iritzi interesgarri eta kontrajarriekin bete zaigu plaza azkenaldian” (*ibid.*: 7).

Ahots horiei bide emateko asmoz, *Jakinek* bi ekimen antolatu zituen 2015ean. Batetik, “Euskara, estatugintza eta naziogintzaren erdian” jardunaldia antolatu zuen, Iruñean. Bestetik, *Herria, nazioa, estatua... eta euskararekin zer?* auziari heldu zioten aldizkariko 208. alean. Bertan izan ziren plazan oihartzun nagusietakoa izaten ari ziren ahotsak: Eskisabel, Joxe Manuel Odriozola, Unai Apaolaza, Aizpuru, Olariaga, Goikoetxea, Azurmendi, Mario Zubiaga...

Dena lantzea ezinezkoa denez, guk orduko Goikoetxearen eta Azurmendiren arteko eztabaidari helduko diogu jarraian.

3.3.2.2. Goikoetxea eta Azurmendi, hurrenkera eta oharra

Gaizki-ulertuak ekidite aldera, ezinbestekoa da eztabaidaren hurrenkera aintzat hartzea.

Lehenik eta behin, Goikoetxeak “Euskal identitatea” (2014b) eta “Euskaldun egiten gaituena” (2015d) artikuluak argitaratu zituen *Berria* egunkarian. Ondoren, Jakineko *Herria, nazioa, estatua... eta euskararekin zer?* alean “Euskara, estatua eta feminismoa” (2015g) artikulu zabalagoa argitaratu zuen. Hor Goikoetxeak euskalgintzako diskurtso bati egin zion kritika, ez Azurmendiri konkretuki.

Bigarrenik, Goikoetxearen “Euskaldun egiten gaituena” artikuluak durduza eraginda, Azurmendik artikuluari erantzun zion jardunaldietan (Berria 2015a [1:25:55-1:35:35 minutu artean]). Alabaina, aitortu zuen ez zuela aldizkariko Goikoetxearen artikulu irakurri. Bide batez, ez zuen jardunaldietako bere hitzartzea entzuteko aukerarik ere izan, egun berdinean parte hartuagatik Azurmendik goizean eta Goikoetxeak arratsaldean egin baitzuten.

Hirugarrenik, Goikoetxeak, “alusioei erantzunez”, jardunaldietan bertan erantzun zion Azurmendiri (Berria 2015b [10:55-14:00 minutu artean]). Bertan azaldu zuenez, ez zettorren inondik ere bat goizean Azurmendik subalternitatearen inguruan egindako irakurketa eta kritikarekin. Udazkenean “Zertarako” (2015h) artikulua argitaratu zuen, bere posizioan sakonduz.

Laugarrenik, Azurmendik *Hizkuntza, nazioa, estatua* liburua argitaratu zuen 2017an. Bertan kapitulu bat eskaini zion eztabaidari (HNE: 59-66). Jardunaldian bezala, “Euskaldun egiten gaituena” artikuluari soilik egin zion erreferentzia eta jardunaldietan emandako erantzuna berretsi egin zuen, zenbait kasutan hitzez hitz. Bide batez, liburuaren harira Agirrerekin egindako solasaldian ere izan zuen auzia hizpide (Azurmendi 2017 [31:30-43:00 minutu artean]).

Bosgarrenik, 2019an “Feminismoaz eta euskaldun kontzeptuaz” (2020d) artikulua idatzi zuen Goikoetxeak. Bertan, auzian sakondu eta zenbait argipen egiten zituen, baina Azurmendi ez zuen aipatu.

Ondorioz, askotan egin denaren kontra, ez da guztiz zuzena Azurmendi eta Goikoetxearen arteko hartu-emana bien arteko dema sutsu gisa ezaugarritzea. Goikoetxea ez zen abiatu Azurmendiren planteamenduen kontra. Eta jardunaldietan hiru minututan egindako aipamenaz salbu, beste inon ez du esplizituki Azurmendirekin

eztabaidatu. Azurmendik, aldiz, esplizituki eta zabalago heldu dio eztabaidari. Alabaina, ez da mahai inguru bateraturik egon, ezta “ez da eta bai da”-ko dinamika jarraiturik ere. Hala izanik, eztabaida zabalagoaren baitan biek zeharka garatutako eztabaida izan da.

Hortaz, hori kontuan izanik egituratu dugu eztabaida. Lehenik eta behin, Goikoetxeak testuinguru orokor horretan egindako planteamendua azalduko dugu. Ondoren, Azurmendiren bi erantzun nagusiak xehatuko ditugu, horien bueltan biak dialogoan jartzeko.

3.3.2.3. Goikoetxearen posizioa

Agirrek (2015) zerrendatutako auzi horien argitan zein zen Goikoetxearen oinarrizko posizioa? Zein ziren bere tesiaren giblean zeuden kezak eta asmoak? Horretarako, oso argigarriak dira gaiaren inguruan idatzitako artikulak (2014b, 2014c, 2015e, 2015h, 2020d).

Goikoetxearen abiapuntua argia da: euskal herritarren euskalduntzerako estrategiak kamustu egin dira eta estrategia berriak pentsatu behar dira. Bere ustez, baina, euskalgintzako pentsamendurik hedatuena ikuspegi folkloriko eta apolitikoan ainguratuta dago. Ondorioz, egoera larria da:

Euskal identitatea ez genuke soilik euskal hizkuntza eta pare bat dantza motekin lotu behar, eta nahiz eta gure artean pentsamolde hau izan hedatuena, larria deritzot, horren larria non euskal egitura politiko eta sozio-ekonomikorik gabeko euskal identitatea existitu daitekeela pentsatzeraino iristen diren batzuek. (...) Horren larria non euskaldun askok folklorikoki hiltzen jarraitu nahi duten, politikoki bizitzen hasi baino lehen. (Goikoetxea 2014b)

Horien aurrean, honakoa da bere oinarrizko mezua: has gaitezen euskalduntasuna politikoki bizitzen eta birpentsatzen.

Nola eta zertarako birpentsatu? Aurreko larritasunei erantzunez, bost gako nagusi eskaintzen ditu. Lehenik eta behin, euskalduntasunaren eztabaida teknikoa edo etimologikoa beharrean politikoa eta estrategikoa da: “feminismoa adituen kontua ez

den bezala, euskalgintza ez da komunitate zientifikoaren jarduera, baizik eta guztion eguneroko praktika” (Goikoetxea 2015g: 77). Zentzu horretan, honako auzia planteatzen du: “«Euskalduna» kontzeptua politikoki erabili nahi da ala teknikoki?” (Goikoetxea 2020d). Kakotx horiek adierazten duten bezala, berak politikoki eta estrategikoki erabiltzeko apustua egiten du.

Bigarrenik, estrategikoki “euskalduna = euskara duena” kontzeptua eraldatu beharra azpimarratzen du. Bere ustez, orain arte euskal lurralde jakinetako subjektu jakinen bizipenetan oinarrituta egin da euskaldunaren definizio hori: “Gipuzkoako klase ertaineko gizon zuri euskaradunaren bizipena” da, nagusiki (Goikoetxea 2015h). Horren aurrean, euskal identitatearen definizioa zabaltzeko premia atzematen du:

Batzuek euskal identitatearen zer hori praktika linguistikoarekin lotzen dutelako (euskararekin); beste nor batzuek, praktika kooperatiboarekin; beste askok, gizarte politizatu batekin; GAL, Ibarretxe, Otegi edo Berri Txarak-ekin; labe garaiekin, jainkoa, auzolana edo-eta desobedientziarekin. Argi dagoena da euskal identitatea eraikitzerakoan ETAk, foruek edo euskarak ez dutela rol bera jokatzeko Bilbo handian, Usurbilen, Mirakonchan edo Tafallan. (*ibid.*)

Bizipenen aniztasun hori kontuan izanik, bere ustez euskal identitatea definitzerakoan norberaren bizipenetan baino helburuetan jarri behar da arreta. Horrek definitu behar du Euskal Herria euskaldunduko duen subjektu politikoa.

Hirugarrenik, euskalduntasuna identitate politikoa izanik, “euskal kultura = identitatea / sozio-ekonomia = politika” bereizketa hausteko apustua egiten du. Bere ustez, ez dago identitateak eta egiturak bereizterik. Zentzu horretan, euskal identitatea euskal egitura politiko eta sozioekonomikoekin lotzen du: “Identitatea kulturala da soziala eta ekonomikoa delako, ez bakarrik baizik eta halabeharrez, horregatik da beti politikoa, sozio-ekonomikoki eraikia delako” (Goikoetxea 2014c). Hori kontuan izanik, identitateak era egituratuan birstortzen edo desagerrarazten direla azpimarratzen du. Ez du balio estatua euskalduna izan ezean estatuari uko egiten zaiola esateak. Egun jada baditugu estatuak (espainola eta frantsesa) eta estatu propioa eraiki ezean euskara da egongo ez dena.

Laugarrenik, botere egituren baitan garatzen den identitate politikoa den neurrian, euskaldun kontzeptuaren zentzua ere politizatu egin nahi du. Berak azpimarratzen duenez, euskaldun izatea praktika soziala, kulturala eta ekonomikoa da, ez jabetza bat. Zentzu horretan, euskalduntzea, jabetzearekin edo jakitearekin baino, ahalduntzearekin eta burujabetzearekin lotzen du:

euskalduntzearen ideia ere aldatu da; ahalduntze prozesu bati atxikitzen zaio orain, eta ahalduntze prozesuak hizkuntza bat teknikoki jakitea baino esanahi zabalagoa eta politikoagoa du. Euskalduntze prozesua burujabetza politiko eta indibidualarekin uztartzeko garaia heldu da. (2015e)

Urte horretako Korrikan aldarrikatu zen bezala, euskalduntzea “euskahalduntzea” da.

Bosgarrenik, burujabetza politiko eta indibiduala lortzeko euskara ezin da izan ardatz bakar eta nagusia. Prozesua eraginkorra izango bada, burujabetza prozesuan beste hainbat ardatzekin artikulatu beharko da. Bide horretan, euskara zentrala izango bada ere, euskararik egiten ez dutenekiko aliantzak ezinbestekoak izango dira:

Burujabetza prozesua, hein handi batean, euskaraz egin behar da; beraz, euskarak zentralitatea izan behar du. Borrokaren, aliantzen eta praktika zehatzen bidez lortzen da zentralitatea, gehiengoaren ongizaterako izango dela konbentzitzen. Ez euskaraz egiten dutenentzat, gehiengoarentzat baizik. Pentsatu beharko da zein estrategia den eraginkorrena euskara zentralitatean jartzeko eta aldi berean euskararik egin ez baina burujabetza prozesu baten alde dauden horiek periferian ez uzteko, zentralitatea haiengana ere eramanez. (*ibid.*)

Artikulazio horretan, euskararen zentralitatea bidean bertan garatutako estrategien eraginkortasunaren araberakoa izango da.

Horrenbestez, honakoa da Goikoetxearen oinarritzko aldarria: euskalduntasuna politizatu eta eraldatu egin behar da. Bide horretan, batetik, euskalduntasuna ulertzeko modua estrategikoki ulertu eta zabaldu egin beharko da; bestetik, ahalduntze, burujabetze eta egituratze kolektiboarekin lotu beharko da, bide horretan euskaraz egiten ez dutenekin ere aliantzak eginez.

3.3.2.4. Goikoetxea: euskalduna ez da euskara duena

Euskalduntasuna politizatu, eraldatu eta zabaltzeko asmoz, euskalduntasuna ulertzeko modu tekniko-apolitikoarekin talkan abiatu zen Goikoetxea. Zehazki, “euskalduna = euskara duena” berdinketaren aurka.

Bere ustez, euskalduna ulertzeko era horrek arazo ugari ekartzen ditu. Batetik, arazo kontzeptuala dakar: “Euskaraz aritzeak euskaldun bilakatzen banau baina gaztelaniaz egiteak espainola bilakatzen ez banau, asimetria semantiko larria dugu euskalduna euskara duena diogunean” (Goikoetxea 2015d). Bestetik, arazo politiko eta estrategikoa eragiten du, euskara ez dutenak (Oteiza, adibidez) euskal identitatetik kanpo uzten baitira. Ondorioz, definizio hori kontzeptualki nahiz estrategikoki kamutsa bilakatu da: “Garai batean estrategikoa izan zen euskalduna euskara duena bezalaxe definitzea, baina 2020an tautologia bat bilakatu da” (Goikoetxea 2020d).

Hori gutxi ez, ez da horrelako definiziorik behar. Goikoetxeak azpimarratzen duenez, borrokarako ez da behar subjektuaren definizio biribil, finko eta erabatekorik. Kasu honetan, ez da beharrezko euskaldunaren definizio itxi eta behin betikorik: “Ikasi beharko dugu identitate zikin eta prekarioekin bizitzen (...) Euskaldun moduan borrokatzeko ez dugu definizio tautologiko, garbi, itxi eta definitiborik behar. Emakumeok feminista moduan, eta ez izaki aludun moduan, borrokatzen garen bezalaxe” (*ibid.*). Bere ustez, definizio guztiz seguruen bilaketa beldurrean oinarritzen da. Horren aurrean, euskalduna kontzeptu erlazional eta performatiboa izanik, fundamentu prekario eta aldakorrekin jokatzeko asmatu beharko da.

Hori kontuan izanik, fundamentu euskaltzaleen kontingentzia biluzten eta tautologia hori hausten saiatu zen “Euskaldun egiten gaituena” (Goikoetxea 2015d) artikulua entzutetsuan: “Euskarak ez gaitu euskaldun egiten, baginak emakume egiten ez gaituen bezala” (*ibid.*). Aurreraxeago errepikatzen duenez, “bagina edukitzea ez da emakume egiten gaituena, eta euskara edukitzea ez da euskaldun egiten gaituena. Alemanez egiteak alemanak bilakatzen ez gaituen bezala” (*ibid.*). Bere ustez, zilbor heste hori eten ezean euskalduna esentzializatzeko arriskua dago.

Zer esan nahi du, baina, baieztapen horiekin? “Euskara, estatua eta feminismoa” (Goikoetxea 2015g) artikuluan sakondu egin zuen azalpenean. Horretan oinarrituta, guk honako gako nagusiak identifikatu ditugu.

Hasteko, euskalduna ez da jabetza esentzial bat, esentzia bat jakiteak edo edukitzeak egiten duena. Berak azaltzen duenez, subalernoek bere burua baieztatzeko esentzialismo estrategikora jo behar izaten dute; alabaina, ez dago estrategikoki egindako ariketa horren aurretiko esentziarik:

Praktika politikoari dagokionez, egia da subalernoak identifikatzeko esentzialismo pragmatikora jo behar dela, hau da, «*Ni subalerno naiz eta zu ere subalerno zara – berdinak gara*»; baina identitate subalerno hori, emakume izate hori edo euskaldun izate hori ez da eratortzen esentzia bat dagoelako emakume edo euskaldun egiten gaituena. (*ibid.*: 79)

Hortaz, “zu” eta “ni” berdinak egiten gaituen berdinketa operazio kontingentea da. Ez dago subalernoak berdintzen dituen betiereko jabetza komunik.

Kontingentea izanik, ez dago halabeharrezko loturarik euskara eduki/egin eta euskalduna izatearen artean. Batetik, euskara eduki eta euskaraz aritze hutsak ez du euskaldun egiten; bestetik, badaude euskara jakin eta erabili gabe euskaldunak direnak:

Euskaraz aritzeak euskaldun egiten gaituela esatea oso postmodernoa izan liteke, oso irekia eta likidoa irudi dezake; baina errealitatea ez da horren likidoa, eta ni alemanez egiteak ez nau aleman bilakatzen, eta nire ama, hamarkadetan debekatua egon den euskaraz egiten ez dakiena, euskalduna da, nire amona eta birramona euskaldunak ziren bezalaxe. (*ibid.*)

Beraz, euskaraduna ez da zertan euskalduna eta badaude euskaldun euskaragabe(tu)ak. Horrek ez du esan nahi zenbait euskaldun euskarak egiten ez dituenik euskaldun. Alabaina, ez dago zertan denentzako definizio bakar eta unibertsal bihurtu. Hori egitea garai, galdera, bizipen eta gorputz jakinei erantzunez egindako operazio erlatiboa da.

Hortaz, zer da euskalduna? Goikoetxeak azpimarratzen duenez, ez dago alde zuretik definitzerik. Alde zuretik esentzia batek egiten ez duenez, euskalduna, emakumea bezalaxe, praxian eraikitako identitate erlazionala da:

Emakumea eraikitako figura da, euskalduna bezala. Eta zer da emakumea galdera ez dugu erantzungo esanez: titiak edo bagina duena da emakumea. Beraz, «zer da euskaldun izatea? Euskaraz egitea» ondo dago mobilizatorako lema gisa, baina identitate kultural eta politikoa ez dator gauza bat egin edo edukitzetik (euskara, zakila, bagina), baizik eta praktika eta diskurtso multzoen ondorioz sortzen den identitate gatazkatsutik. (*ibid.*: 80)

Praktika eta diskurtso ezberdinen arteko gatazkatik sortzen den identitatea izanik, bere definizioa eta posizioa botereak blaitutako borroka hegemoniko gatazkatsuen ondorioa izango da: “euskaldun izatea, emakume izatea bezala, borroka hegemoniko zehatzen ondorioa delako; hain zuzen ere, esentziarik ez dagoelako emakume edo euskaldun egiten gaituena” (*ibid.*: 79). Borrokaren emaitza denez, sekula ezingo da definizioa behin betiko itxi. Euskara giltzarrietakoa izango da, baldin eta bidean hala izan dadin borroka egiten bada.

Ondorioz, Goikoetxearen ustez euskalduna ez da euskara duena, jabetza esentzial eta apolitikoa bailitzan. Euskarak batzuk euskaldun egiten baditu ere, ez ditu denak egiten, ez baitago halabeharrezko loturarik euskara eduki/egin eta euskalduna izatearen artean. Horren aurrean, euskalduntasunaren kontzeptu erlazional eta performatiboa kontrajartzen du. Bere hitzetan, euskalduna praktika eta diskurtso ezberdinen arteko borroka hegemoniko gatazkatsuan sortzen den identitate prekario eta aldakorra da, sekula itxi ezingo dena.

3.3.2.5. Goikoetxea: euskalduna eta subalternitatea

Euskalduna ere identitate prekarioa eta aldakorra izanik, galdera aldatu egiten du Goikoetxeak. Bere ustez, “zer da euskalduna?” galderak ez du zentzurik, esentzialki, izan, ez baita ezer. Kontrara, berak honako galdera planteatzen du: ze praktikak egiten dute euskaldun?

Euskal identitatea zer den galdetzean, zer baten bila jartzen gara, gauza baten bila, baina identitatea ez da gauza bat, erlazio sortak dira. Egokiagoa iruditzen zait euskal identitatea esaten dugun praktika sozial, politiko eta ekonomikoa ahalbidetzen duten baldintzen inguruan aritzea. (Goikoetxea 2015h)

Beraz, aurrekoarekin lotuz, borroka hegemoniko gatazkatsuan ze praktika eta erlazioen arabera egiten da egun euskalduna? “Euskara, estatua eta feminismoa” (Goikoetxea 2015g) artikuluekin segituz, honako gakoak identifikatu ditugu guk.

Lehenik eta behin, identitateak ez direnez esentzietatik eratortzen, identitateak erlazioan definitzen dira. Nola? Diferentzien bidez. Izan ere, berdintasun eta identitate (gu) oro desberdinarekiko (haiek) diferentzia eginez berdintzen da: “Komunitatearen eraketa eta antolakuntza helburu duen sistema orok, demokrazia barne, kanporaketa behar du barneraketa egiteko, «gu» bat behar duelako eta «gu» horrek «haiek» bat (...), alegia, identitateak diferentzia behar du” (*ibid.*: 80). Diferentziak identitateen aurretikoak direnez, ez dago “haiek” gabeko “gu”rik.

Horren lekuko dira hainbat bereizketa: emakumea – gizona, bertakoa – kanpoko... eta tartean, noski, euskalduna – frantsesa/espainola: “Sistema guztiek taxutzen dute existentzia (emakumea izan, euskalduna izan) –berdintasunak eta diferentziak eraikiz edo deuseztatuz–” (*ibid.*: 81). Diferentziazio horiek gabe ez legokeenez komunitaterik, espainol-frantsesik gabe ez legoke euskaldunik (eta alderantziz).

Bigarrenik, diferentzien eraikuntza eta deuseztapen hori borroka hegemonikoaren parte denez, diferentzia horiek ez dira botere posizio berdinean eraikitzen: “Demosa berdinen herria da eta demokrazia berdinen gobernu, baina biztanle guztiak ez dira berdinak, hori da gakoa; pobreak eta aberatsak, bertakoak eta etorkinak, gizonak eta emakumeak, umeak eta zaharrak, euskaldunak eta ez-euskaldunak ditugu” (*ibid.*). Denak berdinak (gu) ez direnez, diferentziazioak ezberdinak (haiek) direnak posizio ezberdinean kokatzen ditu. Kategorizazioa/diferentziazioa eta kapitalen banaketa ezin dira bereizi.

Horren lekuko da gizon eta emakumeen eraikuntza. III. Blokeko Goikoetxearen atalean azaldu dugunez, gizon eta emakumeen arteko diferentzia emakumea zapaltzeko

eraiki da. Emakumea eta gizona bereizita eta kontrajarrita, gizona normala, publikoa eta unibertsala da; emakumea, berriz, desbideratua, pribatua, partikularra. Jarraian azaltzen duenez, euskaldun eta espainol/frantseen kasuan ere beste horrenbeste gertatzen da. Zer da espainol edo frantsesa? Euskalduna eta barbaroa ez dena. Esentziala, normala, unibertsala, kultua eta publikoa. Aldiz, “[e]uskalduna zer da? Lizuna, akzidentala, naturala, objektua eta, jakina, pribatua. Argi dago paralelismoa eta geure sistema politiko, sozial eta ekonomikoen oinarri filosofikoa” (*ibid.*). Hala bereizita, kasu honetan ere batzuen kapital sinbolikoa besteen biolentzia sinbolikoa da: “[g]azteleraz edo frantsesez egindakoak balio handiagoa du euskaraz egiten, ekoizten, irudikatzen, pentsatzen eta idazten denak baino” (*ibid.*: 78).

Hirugarrenik, borroka hegemonikoaren baitan, bataren eta bestearen arteko ezberdintasuna egituraketaren arabera ebazten da. Goikoetxeak azaltzen duenez, gaztelaniak edo frantsesak egitura politiko, sozial eta ekonomikoak (estatuak, merkatuak, armada, konstituzioa) dituztelako dute balio eta kapital handiagoa, ez berez baliotsuagoak direlako: “Hegemonikoak dira, unibertsalak, estatua dutelako (egitura subiranoa), ez jakintsuak edo dirudunak direlako. Edo, nahi bada, jakintsuak eta dirudunak dira (hegemonikoak, alegia) estatua (hots, zakila) dutelako, eta ez alderantziz” (*ibid.*). Bistan denez, egituraketak ematen die balioa eta prestigioa.

Beste diren besteek, aldiz, ez dute bere burua hegemoniko egiteko gaitasun egituraturik. Ondorioz, subalternoak dira, ez baitute balio, autoritate, prestigio eta kapitalik:

Botere hegemonikora iritsi ezin daitezkeen horiek dira subalternoak. Subalternoen historia, hortaz, zatikatua da, subalternoek ez dituzte baliabideak beren errepresentazioa, irudia, ahotsa izateko (Spivak, 1985), ez baitute kulturarik, hau da, balio, autoritate eta prestigiorik, eta, beraz, erakundeetarako sarbiderik ere ez. Horregatik, beren historia ez da historia unibertsala, ez da sikiera historia. Hori da emakumeekin gertatzen dena sistema patriarkaletan. Hori da euskaldunekin gertatzen dena estatu espainol eta frantsesean. (*ibid.*: 78-79)

Hortaz, batzuen nagusitasuna (egituraketa), besteen subalternitatea (egituraketa eza) da. Zehazki, estatu espainol eta frantsesean, espainol eta frantsesen egituraketa,

euskaldunen egituraketarik eza da. Horren ondorioz, euskaldunak ere egitura hegemonikorik gabeak dira; hau da, subalernoak. Espainola edo frantsesa ez bezala horrexegatik dago, hain zuzen, beti zalantzan, bere buruari zer den etengabe galdetu beharrea.

Hori kontuan izanik, hasierako galdera berreskuratzeko tenorean gaude: ze praktiken bidez egiten da euskalduna? Espainol edo frantsesa – unibertsala – egituratua / euskalduna – partikularra – egiturarik gabea arteko diferentziazio eta eraikuntzan, zerk egiten du euskaldun? Goikoetxearen ustetan, subalternitateak: “Oraingoz, euskaldun egiten gaituena subalternitatea da” (Goikoetxea 2015d). Hau da, oraingoz estatu espainol eta frantsesean gauzatzen diren praktika eta baldintza sozial, politiko zein ekonomikoetan, egitura hegemonikorik ezak (subalternitateak) egiten du euskalduna:

Euskaldun egiten gaituena ez da euskaraz aritze hutsa, elitetik eta botere hegemonikotik at egoteak bilakatzen du emakumea ema-kume, euskalduna euskaldun, eta, beraz, emakumearen eta euskaldunaren identitatea eta subalternitatea boteretik at egotetik eratortzen da. (Goikoetxea 2015g: 80)

Identitate horren eraikuntza subalternitatean egiten denez, ez dago euskaldun/emakumea izan-egitea eta subalternitatea bereizterik: “Euskaldun izatea eta emakume izatea subalerno izatea da. Eta, beraz, emakumeari gertatzen zaiona gertatzen zaio, zenbait eremutan, euskaldunari” (*ibid.*: 77).

Ondorioz, “euskalduna = euskara duena” lotura hautsita, euskalduna egiten duten praktika eta baldintzetan jarri du fokua Goikoetxeak. Batetik, identitate (gu) oro desberdinarekiko (haiek) bereiziz berdintzen denez, euskalduna ere espainol/frantsesarekiko bereiziz berdinu da (eta alderantziz). Bestetik, diferentzien eraikuntza borroka hegemoniko gatazkatsuan egiten denez, batzuk zein besteak posizio ez-berdinean kokatzen dira: espainol-frantsesak unibertsalak dira; euskaldunak, berriz, partikularrak. Zergatik? Euskaldunek egitura hegemonikorik eta, ondorioz, balio, autoritate, prestigio eta kapitalik ez dutelako. Hau da, subalernoak direlako. Hori kontuan izanik, oraingoz, subalternitateak egiten du euskalduna.

3.3.2.6. Azurmendiren posizioa

Behin Goikoetxearen planteamendua gutxi asko azalduta, Azurmendiren posizioa argitu beharrean gaude: oro har, zein izan zen Azurmendiren posizioa? Eta zehazki zein da Goikoetxeari emandako erantzuna?

Jakineko jardunaldietan aitortu zuenez, Azurmendik ez zituen gehiegi ezagutzen planteatzen ari ziren eztabaida eta galdera berriak. Alemanian egotetik zetorren eta erreferentzia zein testuen bueltako informazio handiegirik ez zuen:

nik behintzat Jakin aldizkaria orain ikusi dut, ez dut irakurri (...) Dakidan guztia da arazo honi buruz, orain dagoen eztabaida honi buruz, pixka bat Loreak [Agirre] pasa izan didan informazioa ze eztabaida dauden eta abar. Honek arrisku handi bat dauka, eta da beste inorekin komentatu ez diren gauzak askotan, eta hitzek berek, hemen daukaten esanahia ez daukate beharbada niretzat, eta nik beste esanahi batzuekin erabiltzen ditut. Beraz, gauza batzuk beharbada desegokiak edo zakarrak gertatzen badira barkatu, ez daude horrela pentsatuta. (Berria 2015a [20:00 min.]

Adibidez, Goikoetxearen artikulua irakurtzean bere garaiko oihartzuna entzuten du eta ez du argi zer ulertu behar duen:

Nik behintzat, edo gure belaunaldikoek, gure garaiko polemiken burundiak entzuten ditugu holako terminologia batzuk entzuten ditugunean. Eta beraz, “euskarak ez gaitu euskaldun egiten” entzuten dudanean entzuten dut: «porque comparte al cien por cien el exclusivismo y el esencialismo de la definición sabiniana» [Javier Villanuevaren testu bati erreferentzia eginez]. Eta gelditzen naiz, ba seguru ez didala hori esan nahi, baina exaktamente ez dakit zer esan nahi didan. (*ibid.* [1:35:00 min.]

Zentzu horretan, hitzaldian zuhur agertzen da bere posizioekiko: “Nik esan nezakeen guztia gure garaiko pentsamendutik abiatuta izan liteke, eta hain zuzen hitz egin behar dut oraingo eztabaida batzuei buruz sarrera bat egiteko. Ba arriskua handia da irrist egiteko eta erortzeko ere” (*ibid.* [21:10 min.]

Liburuan berretsi egiten du zuhurtzia hori. Berak argitzen duenez, bere belaunaldiaren pentsamendua plazaratzea da asmoa: “Ezer berririk ez daukat esateko. Beti esan izan ditugun gauzatxoak pixka bat ordenan jartzen saiatuko naiz. Eta beti esan

dudan legez, gure belaunaldiaren pentsamendua⁸⁴ da gutxi gorabehera agertuko dizuedana” (HNE: 5). Haatik, horrek ez du esan nahi galdera eta belaunaldi berriei ateari itxi nahi dizkienik. Belaunaldien arteko eztabaida eta birgogoeta ezinbestekotzat jotzen ditu: “Gauza hauek, hala ere, belaunaldi bakoitzak beretzat birpentsatu eta bere birformulazioa bilatu beharra izaten du” (*ibid.*). Hala iritzita, birgogoeta kritikoa horretarako abiapuntua eskaintzea da bere xede nagusia: “gure formazio garaiko irakurketekin hasiko dut hitzaldia, beharbada abiapuntu bat izan daitekeelakoan, zuek gurekiko egingo duzuen konfrontazioarentzat eta birgogoetarentzat” (*ibid.*).

Hala ere, ez da bere belaunaldiaren pentsamendua aurkeztu eta zalantzak planteatzera mugatzen. Birgogoeta horrek kritikoa izan behar duenez, zeharka edo zuzen zenbait kritika ere egin zituen jardunaldietan eta liburuan. Tartean, eta bereziki, Goikoetxearen “Euskaldun egiten gaituena” artikuluari⁸⁵. Azurmendik aitortzen duenez, “[t]estuak probokatzaileria izan gura du, ez da dudarik. Baina probokazioak, oso ondo idatzia gainera, zakurra lozorrotik iratzartzeko balio badu, hozka egitera animatzeko arriskua ere badu” (*ibid.*: 59). Hala animatuta, jardunaldietan eta liburuan kritika egin zion artikuluari.

Guk jarraian Goikoetxearen testuari egindako bi kritika nagusiak azalduko ditugu, horien bueltan bi autoreak elkarrizketan jartzeko.

3.3.2.7. Azurmendiren erantzuna I: baieztatzeko ezetsi?

Azurmendik aitortzen zuenez, “euskarak ez gaitu euskaldun egiten” esaldiak astindu egin zuen. Testuan behin eta berriz azpimarratzean, piztu egin zen. Horren aurrean, pare bat erantzun eman zituen.

⁸⁴ Bere belaunaldiaren pentsamendua aurkeztu arren, belaunaldiko kideen artean eztabaida eta ñabardura ugari zeuden. Tesi honetan 56ko Belaunaldiko beste kideak landu ez ditugunez, Azurmendiren pentsamendua soilik erabiliko dugu erreferentzia gisa, Txillardegi eta enparauak aipatu gabe.

⁸⁵ Jardunaldietan Goikoetxearen “Hiritarkeria” (Goikoetxea 2015b) artikulua ere aipatu zuen, baina goraiatzeko: “Hiritarkeriaz nik baino hobeto hitz egingo dizue Jule Goikoetxeak, oso testu politak idatzita dauzkalako gauza horietaz” (Berria 2015a [1:09:55 min.]).

Hasteko, honakoa ihardetsi zion Goikoetxeari: identitatearen ulerkera performatibo eta erlazional horrek zergatik izan behar du lelo horren ukoa? Berak azaltzen duenez, Goikoetxeak “oso-osorik txalotu nezakeen arrazoi hau” (HNE: 62) mahaigaineratu zuen “Euskaldun egiten gaituena” artikuluan:

euskaldun izatea identitate kultural, sozial eta politikoa delako, eta ez da eratortzen gauza bat egin edo edukitzetik soilik (euskara, bagina), baizik eta praktika eta diskurtso kontrajarrien ondorioz sortzen diren ohitura (material eta sinboliko) gatazkatsuetatik. Horri esaten zaio nortasuna. (Goikoetxea 2015d)

Hortik abiatuta, baina, honako kritika egin zion Azurmendik: “baiespen honek ezespren haiek eskatzen al zituen?” (*ibid.*). Hau da, euskalduna ohitura material eta sinboliko gatazkatsuetan egiten den identitate sozial, kultural eta politikoa dela baieztatzeak “euskarak egiten gaitu euskaldun” esaldia ezestea eskatzen al zuen? Azurmendiren ustez, baiespen hori egiteko ez dago zertan esaldia ukatu. Zergatik? Gure hipotesiaren arabera, Azurmendik baieztapen hori identitatearen ulerkera horrexen arabera egiten duelako.

Lehenik eta behin, Azurmendiren adieran “euskarak egiten gaitu euskaldun” ez da definizio tekniko-apolitikoa, ezta etimologikoa ere. “Zergatik eta zertarako euskaldun” polemikan, esaterako, argi utzi zuen ez zela behin betiko definizio baten bila ari. Pentsa, hala bilatzen zuten kideen aurrean hizki larriz adierazi zuen hori: “Gaurko galdera KONKRETO bat pentsatzeko era konkretoa da” (Azurmendi 1967b: 91). Beraz, berak emandako erantzuna ez da betierekoa. Definizio biribilik gabe, “zergatik eta zertarako”⁸⁶ izan-egin euskaldun etengabe galdetu beharko da. Mende erditik gora beranduago, berretsi egin zuen jarrera: “gogoratzen dizut ez gabiltzala definizio zoologiko baten bila, errealtate soziala atzemateko kontzeptu kultural edo sozial dinamiko egokien bila baizik” (Azurmendi 2011b: 10). Identitatea (hots, zerekin identifikatzen den) historikiko eta kulturalki aldagarria den erreferentzia sistemen baitan eraikitzen da.

Bigarrenik, Azurmendirentzat “euskarak egiten gaitu euskaldun” baieztapenak ez du esan nahi euskara edukitzeak egiten duenik euskaldun. Hasteko, hizkuntza ezin daiteke

⁸⁶ Kuriosoki, Goikoetxeak ere euskalduntasunari lotuta “Zertarako” galdetzen zuen (2015h).

“eduki”. Azurmendik azpimarratzen duenez, hizkuntza ez da altxor moduko jabetza bat. Hizkuntzak, hiztegi edo gramatikaz harago, mundu ikuskera eta unibertso bat eskaintzen ditu, esanahi, doinu, asoziazio eta iradokizun jakinekin. Euskararen kasuan ere halaxe da: “hizkuntzak mundu-ikuskera bat adierazten duela. Euskara ez da hiztegi bat eta gramatika bat. Euskara mundu-ikuskera bat da. Unibertso bat. Euskaldunon mundu-ikuskera, euskaldunon unibertsoa” (Azurmendi 2013b: 7). Unibertso horretan haragiztatzen eta mundurutzen da subjektua. Beraz, hizkuntzak berak dauka hiztuna. Edo, hobe esanda, guk geuk gauzkagu, erlatibotasun erlatiboan. Edozein kasutan, hizkuntza ezin da guztiz eduki eta dominatu.

Halaber, hizkuntza gutxi asko “edukita” ere, hizkuntza jakitea ez da aski. Azurmendi, hain zuzen, euskalduna jaiotzetiko jabetza gisa ulertzen zutenen kontra matxinatu zen. Bere ustez, logika horren arabera tradizionalismoak irentsiko zituen. Gainera, estrategikoki ezingo zituzten erdal hiztunak konbentzitu. Hortaz, “izan-jaio” paradigmaren oinarritzen zirenei honakoa osteratzen zien: euskalduna ez da izan-jaio-edukitzen. Joseba Intxaustiri erantzuten zionez, “ez euskera jakitearen errealidadeak ezpada errealidade hau aktibatzeak” (1967b: 82) egiten du euskaldun. Hau da, euskararekin jaio eta euskara edukitzeak baino euskararen alde aktibatu eta izan-ekiteak egiten du euskaldun. Bakoitzaren bizipen eta zutabe partikularrak gorabehera, ekitea da garrantzitsua.

Zer da, baina, ekitea? Azurmendik argitzen duenez, ekite horretan euskaraz egite edo aritze hutsa ez da aski. Gizartearen eta gizarteko sorkari izanik, hizkuntzak harreman, inguru eta giro jakin batean txertatzen du hiztuna. Zentzu horretan, ekite hori komunitatearekiko hartu-emanen ulertu behar da nahitaez. Euskara eduki edo erabiltzen den jabetza baino hizkuntza komunitatea da: “euskara bera hiztunen komunitatea bezala ulertu behar da, ez altxor linguistiko bezala” (Azurmendi 2011b: 10).

Komunitatearekiko harremana giltzarria izanik, euskaraz hitz egite hutsak ez gaitu euskaldun egiten, alemana hitz egite hutsak aleman egiten ez gaituen bezalaxe. Kontrara, hizkuntza-komunitate batetan eta batentzat egiteak egiten gaitu identitate bateko edo besteko, hitz egiten den hizkuntza beste bat izanda ere: “Ni ez naiz latinoan edo alemanan, latin edo alemaniera dakidalako, ez nago komunitate alemaniarrean

integratua. Kultura alemanaz baliatuko naiz, baina euskaldun gisa, eta euskaldun komunitatean daukadan tokitik” (Azurmendi 1993: 16)⁸⁷. Beraz, hizkuntzaz harago, hizkuntza-komunitateak egiten du euskalduna. Bere hitzak hona ekarriz, euskarak egiten gaitu euskaldun; hau da, gizabereak, euskara-komunitatea egitean egiten du bere burua euskaldun.

Zein da gizabere euskaldunak komunitatean daukan toki hori, ordea? Nola erantzun behar zaio hizkuntza-komunitate horri? Komunitate oro baldintza politiko, sozial eta kulturelek zeharkatzen dutenez, testuinguru soziopolitiko jakinean ulertu behar da hori. Besteak beste hizkuntza gatazkek zeharkatuta: “Badago hizkuntzen klase-borroka bat, botere borroka baizik ez dena –hegemoniaren eta dominazioaren borroka–, eta sakonki politikoa hortaz” (HNE: 54). Kasu honetan, espainiera eta frantsesaren hegemonia eta dominazioa direla medio, euskara ez da hizkuntza-komunitate normalizatu bat. Euskararen unibertsoa desaginda dago. Eguneroko erasoak, borrokak eta estresak trabatuta, euskararen aldeko hautua ezin da egin normaltasunez: “Zigor gela bat bilakatu da gure mundua. Ez da erraza euskalduna izatea. (Izatea, izan nahi izatea da, enpeinatzea da, izateak izate sinplea izan behar zuenean). Zerbait antinaturala bezala bihurtua dago” (BJE: 13). Bistan denez, hautu guztiek ez dute babes eta kostu bera.

Hori kontuan izanik, euskalduna ezin da definitu egoera normalizatu batean bageunde bezala. Euskalduna ezin da izan euskaraz egiten duena soilik, egungo hizkuntza komunitate birrinduan ezin baita normaltasunez euskaraz egin. Beraz, izan nahi eta ezin hori aintzat hartuta, nola definitu daiteke euskalduna? Azurmendiren esanetan, proiektu gisa ulertuz. Bere hitzetan, euskalduna euskara-komunitatea berreraikitzeke proiektuan engaiatzen dena da, egun euskaraduna edo euskaragabe(tu)a izan:

⁸⁷ Hori guztiz bat dator Goikoetxearen ulerkerarekin: “Zentzurik baldin badu euskaraz eta feminismoaz aritzeak, subalternitatearekin lotzen direlako da. Euskalduna euskara duena bezala definitzeak propietate bezala definitzea esan nahi du. Euskaraz egiteak mundu ikuskera oso bat dakarrela esatea, aldiz, euskalduna identitate bat dela baieztatzea da, eta ez propietate bat: espainola (alemaniera) jakiteak (soilik) ez bazaitu espainiarra (alemana) bilakatzen, euskara jakiteak ere ez zaitu euskalduna bilakatzen, alua izateak (soilik) emakume egiten ez zaituen bezalaxe. Identitate bat baldin bada, orduan testuinguru sozio-politiko behar du” (Goikoetxea 2020d). Batetik, euskara jabetza (altxor) bat baino mundu ikuskera oso bat da. Bestetik, euskara jakiteak baino euskararen hizkuntza-komunitatera engaiatuta egoteak egiten zaitu euskaldun.

euskararen komunitate deseginduan, euskalduna izatea proiektu bat da, izan nahi izatea. Beraz, ikusmolde historiko dinamikoan, hau da, identifikazioak gaur egiten diren moduan, esango dugu, sozial-politikoki, bizitza euskaraz egin nahi lukeena ere euskalduna dela. Urrunagotik, nolabait euskalduna da, berak agian ez, baina bere haurrek bizitza euskaraz egitea nahi lukeena. Komunitate honek noizbait bere bizitza euskaraz egin ahal dezan ahalegina egiten duena, etab. (...) Ni ez naiz euskalduna, baina nire haurrak euskara ikasteak, neu euskalduntzen nau: alegia, komunitate horrekin lotzen nau, nire identifikazioa komunitate horrekin haurraren bidez egiten dut. Alderantziz, euskaldun bat bizi liteke bera euskara hutsean eta bere haurrak euskara ez jakitea nahi izan, Mayor Orejaren aitonak bezala. Hots, ez du nahi komunitate horren parte izan. (Azurmendi 2011b: 9)

Beraz, Goikoetxearen kasuan bezalaxe, Azurmendiren adieran ere euskaradunek ez dute zertan euskaldunak izan eta badaude euskaldun euskaragabe(tu)ak. Ez da aski euskara edukitzea, ezta euskaraz hitz egitea ere. Euskararekin jaio edo ez, euskara eduki edo ez, euskararen komunitatearen alde izan-ekitea da gakoa, gradu ezberdinetan bada ere. Hortaz, hizkuntza komunitatearekiko erlazioan egiten den lerratze eta egiteak definitzen du euskalduna, ez alde zuzeneko esentzia batek: “Niretzat euskara euskaldunen komunitatea da; euskalduna komunitate horri buruz positiboki posizionatzen dena da” (*ibid.*: 10).

Azkenik, komunitate horren osaketan euskara ez da ardatz bakarria izango. Euskalgintza giza(rte)gintza gisa ulertuta, egite hori etorkizuneko proiektu sozial orokorrean txertatuta ulertzen du Azurmendik. Sakaba-naziotik euskal komunitate euskaldun, solidario eta librea, euskara aldarri nagusietakoa izango da, baina ez bakarria: “Euskadi euskaldun, solidario, libre baten proiektu globalak. Ez da bestegatik, Euskadi birreuskaletan nahi badugu (...) Bururatzen dugun proiektu sozialean, euskara bakarrik ez, baina euskara ere inportantea delako” (Azurmendi 1981).

Horrenbestez, Azurmendiren kasuan “euskarak egiten gaitu euskaldun” baieztapenak ez du esan nahi euskara edukitzeak edo euskaraz hitz egitea hutsak egiten gaituenik euskaldun. Kontrara, izan-eginean, euskararen komunitatea egitean egiten gara euskaldun. Hortaz, baieztapen hori bateragarria da identitatearen ulerkera erlazional, dinamiko eta performatiboarekin. Batetik, erlazionala da, komunitate

batekiko erlazioan egin behar baita. Bigarrenik, dinamikoa da, etengabe egin behar baita. Azkenik, performatiboa da, errepikapen jarraitu hori botere erlazio eta arau jakinekiko dialogo kritikoan egin behar baita.

Ondorioz, zergatik egiten dute talka Azurmendik eta Goikoetxeak? Batak eta besteak “euskarak egiten gaitu euskaldun” esaldiari esangura ezberdina ematen diotelako. Goikoetxearen kasuan, ikuskera tekniko-apolitikoarekin lotzen du, “euskalduna = euskara duena” bezala ezaugarrituz. Azurmendik, baina, ikuspegi erlazional, dinamiko eta performatiboan ulertzen du. Edozein kasutan, baieztapen horren bidez edo baieztapen horren kontra argudiatu, mamian ez daude hain urrun: batak zein besteak ez dute ametitzen euskalduna euskara duena gisa murriztea, ezta euskaldunaren definizio tekniko, etimologiko edo itxi bat egitea ere. Euskalduna jaiotzeki baino izan-egin egin behar da, komunitatearekiko erlazio jarraitu, aldakor eta gatazkatsuan.

3.3.2.8. Azurmendiren erantzuna II: subalternitatea reduktionista?

Goikoetxeak egindako ezespenei erantzuteaz gain, bere zenbait baiezen ere auzitan jartzen ditu Azurmendik. Bereziki, subalternitateari lotutako esaldietan jartzen du arreta. Adibidez, honakoan: “Subalternitateak egiten gaitu euskaldun, batetik, eta emakume, bestetik” (Goikoetxea 2015d). Hori entzutean, Azurmendik erreduktionismoa sumatzen du:

Erreduktionismoa nazioa eta nazio arazoa «oinarrizkoagoa» suposatutako beste zerbaitetara jaitzaraztea edo beheratzea da (...) Beharbada mamuak ikusten hasia nago, zaharragoek beti egiten duten moduan, gure belaunaldiak erreduktionismo askotxo ikusi baitu eskuin zein ezkerrean, teoriarik bezala praktikan, ekonomikoa, politikoa, historikoa. (HNE: 62-63)

Bere iritziz dena subalternitateara murrizteko arriskua dago, dena azken buruan determinatzen duen aldagai “oinarrizkoagoa” bailitzan. Izan ere, subalternitateak egiten bagaitu euskaldun zein emakume, subalternitatea esentzia orohartzaile eta unibertsal berria bilakatzen ariko ginateke: “Zer, esentziak hainbeste erdeinatu eta gero,

subalternitatea da orain esentzia platoniko berria, munduko aniztasun barreiatu nabarra –emakumeak, euskaldunak, mila modutako subalternoak– zerizan unibertsal batean biltzen eta berdintzen dituen?” (*ibid.*: 59).

Hala, subalternitatearen aitzakian klase borrokaren eskutik marxismo jakinek ezarritako logika monoteista bera ezartzeko arriskua ikusten du. Horren arabera, subalternitatea (edo klase borroka⁸⁸) izango litzateke egiturazkoa eta materiala, “azken buruan” beste oro determinatzen duena; hizkuntza eta bestelako aldagaiak, berriz, gainegiturako auzi sinboliko eta akzidentalak izango lirateke:

Gauden munduan eta borrokan asturu sozial hori eta borrokaren planteamendu hori dela substantzia adierazi gura da akaso, eta diferentzia nazionalak (hizkuntzakoa eta) orain akzidentalak direla? (Behiala substantziala eta unibertsala klase borroka omen zen legez eta bestelako aspirazio denak ezgaraikoak). (*ibid.*: 64)

Azurmendirentzat, baina, zentzugabea da diferentzia oro subalternitatearen gerizpean berdintzea. Hori hitzez hitz hartuko bagenu ondorio zentzugabeak aterako genituzke: “Subalternitateak “egiten” bagaitu euskaldun eta “egiten” bagaitu emakume, euskaldun denok emakumeak ote gara?” (*ibid.*). Biribiltzen duenez, “esan itxuraz testuak hitzez hitz horixe esaten badu ere, agerian dago ezin dugula horrelaxe ulertu” (*ibid.*).

Beraz, nola ulertu behar dugu subalternitatea? Azurmendik honako gakoak eskaintzen ditu. Hasteko, euskaldunak subalternitateak ezaugarritzen dituela aitortzen du berak ere: “Gaurko euskaldun konplexuz bete herabetiok, subalternitate mota batek arimaren zolaraino markatu eta “eginak” gaudena, denok aitor genezake” (*ibid.*: 60). Behin hala eginda, baina, hainbat ñabardura egiten ditu.

Batetik, dominazio sistemak eta subalternitateak, elkar gurutzatzen badute ere, beraien autonomia aitortuta aztertu behar dira:

Gauzei eta arazoei, euren arteko loturak ikertuz bai (baita loturak propio eraginez eta garatuz ere: «munduko subalterno guztiak elkar zaitetze!»), baina horietako bakoitzari

⁸⁸ Badirudi subalternitatea klase borrokaren ordezkotzat ikusten dela. Batzuetan sinonimo bezala erabiltzen ditu, “edo” tartean duela: “Subalternitatearen edo klase borrokaren elementuak” (HNE: 65).

bera izaten uztea komeni da. Dena denarekin lotua dago, baina dena ez da bat, metafisikan ez bada. (*ibid.*: 65)

Hau da, dena ez da subalternitateA murrizten. Dena ez da subalternitateA. Arazo eta borroka bakoitzak analisi eta espazio propioa behar ditu.

Hori kontuan izanik, gatazka eta subalternitate mota asko daudela azpimarratzen du: “subalternitateak moduak eta moduak dauzka” (*ibid.*: 60). Zentzu horretan, kapitalismoa, patriarkatua, estatu nazioen ukazio nazional-linguistikoa eta bestelako dominazio sistemak bereizi egin behar dira. Behin horiek bereizita, euskalduna dominazio sistema jakinek egiten dute subalterno, ez beste batzuek:

Subalternizatua eta ezdeusetsia nazional-linguistikoki nago (emazteki gisa ere bai, baina horrek patriarkalismoarekin dauka zerikusia kapitalismoarekin baino zuzenago); h. d., Estatu moderno kapitalista/jakobinoan ukatua nazionalki nago, hizkuntzaz naiz paria. (*ibid.*: 61)

Bidenabar, matxinatu ere abstraktuki baino konkretuki egiten da, euskaldun gisa: “Euskaldun matxinatua naiz, euskaldun gisa matxinatua hain zuzen. Euskaldun gisa naiz, ez subalterno arrunt gisa (Indiako paria, esaterako)” (*ibid.*: 60).

Hala ere, euskaldun gisa subalternoa izanagatik, ez da subalternoa bakarrik: “Nik neuk, behintzat, euskaldun gisa horixe besterik ez naizela, ez nizuke onartuko” (*ibid.*). Hasteko, lortutako konkistatxoei esker ez dira subalterno edo paria agentzia gabeak:

Baina honezkero gure miseriaren egartzaile pasiboak ez gara, beharbada gure aitona-amonak ziren bezala. (...) Ahots gabeak eta mutuak Francoren pean izan ginen apika. Orain, bozgorailu tartailuekin, baina badaukagu apur bat hizkuntza eta ahotsa eta amorrua. Gramsciren subalternoak Mezzogiornoko erreterro eta laborari txikerrak ziren, ekonomiko-laboralki ustiatuak eta espiritualki «herriaren opioaz» alienatuak eta etsiaraziak. Gu ez gara hori, ez gara Asia Ekialdeko edo Hego Amerikako masa amorfo desanparatuak. Sozial-ekonomikoki, politikoki, kulturalki, eskola, elikagai eta osasunbide aldetik, pribilegiatuak gara modu askotan. (*ibid.*: 60-61)

Segitzeko, euskaldun gisa ere denak ez dira berdin subalternoak. Euskalduna ere hainbat dominazio ardatzek zeharkatzen dute eta horien artean bereizi egin behar da:

“euskaldun denok gara subalernoak (gizonak, emakumeak, proletarioak, homosexualak), denok ez gara berdinak eta ez era berean subalernoak; zein kategoriarekin bereiziko gara geure artean?” (*ibid.*: 64).

Azkenik, euskaldunak ez dira subalerno hutsak. Europa zapaltzailean kokatuta, euskaldunak subalernoak ez ezik subalternizataileak ere badira maiz. Subalernoak esplotatzen dituzten subalernoak, alegia: “Europa ustiatzaileko ustiatzailea naiz; artxidoktrinatu gure duintasunaren gainean, gure eskubideez konplutuki jabetua – gure obligazio moralez baino gehiago. Naiz subalerno bat, munduan egiazko subalernoaren esplotatzailea” (*ibid.*: 61).

Ondorioz, nola ulertu euskaldunen subalternitatea? Azurmendik azpimarratzen duenez, euskalduna subalerno da. Alabaina, ez da berdin subalerno, ezta subalerno hutsa ere. Hori kontuan izanik, zapalkuntza ezberdinen arteko elkar-gurutzatze konplexuen baitan ulertu behar da euskaldunen subalternitatea:

Gaurko euskaldunaren egoera sozial-politiko eta kulturalki anbigua da. Ezaugarritzen gaituena anbiguetate eta kontraesan artean moldatu beharra dela esango nuke. Euskaldun batzuk kapitalistak dira, beste euskaldun batzuk eta ez-euskaldun batzuk ustiatzen dituzte. Subalerno naiz («kolonizatua» esaten zen gure garaian), baina subalerno *tout court*, ez. (*ibid.*: 62)

Alabaina, hori bateraezina al da Goikoetxeak planteatzen duen markoarekin? Gure ustez, ez. Goikoetxeak azpimarratu zuenez, subalternitatearekin ez zuen ulertzen Azurmendik kritikatzeko zuen hori. Jardunaldietan fermuki azaldu zuen: “ez daukat denborarik hemen esplikatzeko zer esan nahi dudana subalternitatearekin, baina *desde luego* ez dut esan nahi gaur goizean esan den guzti hori” (Berria 2015b [10:55 min.]). Hau da, ez zettorren inondik ere bat goizean Azurmendik subalternitatearen inguruan egindako kritikarekin.

Izan ere, Goikoetxearen asmoa murriztapen monoteista berriak ezartzea baino horiei aurre egitea izan da. Politeismoa aldarrikatuz, bere borroka nagusietakoa patriarkatua, elkar-gurutzatuta badago ere, dominazio sistema propioa dela frogatzea izan da.

Eztabaida honetan ere ez da salbuesten. Berak azpimarratzen duenez, subalternitatea ez da ente homogeen bat. Kontrara, zatikatua eta anizkoitza da:

subalernoak ez dira homogeenak beren interes, identitate, desio eta berezitasunetan. Subjektu hegemoniko-homogeenaren aurka, subjektu subalernoak identitate zatikatua du, anitza, eta hala izan behar da pentsatua –zatatua–. Horrela, aliantza anitz egiteko subjektu ezin hobea bilakatzen zaigu subalernoak. (Goikoetxea 2015g: 79)

Hau da, subalternitatea klase borrokaaren logika monoteistak ezarri nahi zuen subjektu hegemoniko-homogeenaren aurka pentsatua izan da.

Hortik abiatuta, Azurmendik plazaratutako mamu oro uxatzen ditu. Lehenik eta behin, ez du euskalduntasuna subalternitateara murrizten. Goikoetxeak azaltzen duenez, “oraingoz” egiten du subalternitateak euskalduna⁸⁹. Hau da, egungo ohitura edo egitura material eta sinbolikoetan da euskalduna subalernoak. Identitate hori praktika eta diskurtso kontrajarrien arteko borroka hegemoniko gatazkatsuan mamitzen denez, baina, ez du zertan subalternitateak egin. Praktika eta diskurtso horien eskutik egituratzea lortu eta hegemoniko bilakatu daiteke, esaterako. Hortaz, euskalduna ez du betidanik eta betirako subalternitateak egiten.

Bigarrenik, praktika zehatzen ondorio direnez, Goikoetxeak euskalduna eta emakumea ez ditu berdintzen. Subalternitate posizioa dute komunean, ez horren edukia: “Euskaldun izateak eta emakume izateak komunean dutena ez da subalternitatearen edukia, egitura material zehatz batean duten posizioa baizik” (Goikoetxea 2020d). Jardunaldietan bertan argitu zuenez, subalternitatea ez da ez gauza bat, ezta pertsona bat ere, erlazioetan kokatzen gaituen posizio erlatibo bat baizik.

Hirugarrenik, posizio erlatiboa izanik, euskalduna ez da paria baten modukoa. Goikoetxeak azpimarratzen duenez, subjektua ez da subalerno (egitura gabea, biktima

⁸⁹ Goikoetxeak baieztapen hori berdindu egiten du Azurmendik oso-osorik txalotzen duen pasartearekin: “Oraingoz, euskaldun egiten gaituena subalternitatea da: euskaldun izatea identitate kultural, sozial eta politikoa delako eta ez da eratoritzen gauza bat egin edo edukizetik soilik (euskara, bagina), baizik eta praktika eta diskurtso kontrajarrien ondorioz sortzen diren ohitura (material eta sinboliko) gatazkatsuetatik. Horri esaten zaio nortasuna” (Goikoetxea 2015d). Beraz, baieztapen hori ez ote dago Azurmendik bere egiten duen baieztapenaren arabera ulertzerik?

pasiboa) edo hegemoniko (egituratua, subjektua) absolutuki, zuri edo beltz bailitzan. Kontrara, borroka hegemonikoa etengabekoa denez, bakoitzaren identitate eta subalternitatea egituraketa mailaren araberakoa da: etengabeko prozesuan, zenbat eta egituraketa handiagoa, orduan eta subalternitate txikiagoa, eta alderantziz. Politika beti konparatua denez, moduak ez ezik mailak ere badaude:

Identitate hegemonikoak daudela onartzen baldin badugu, orduan identitate subalternoak (ez-egituratuak) daudela onartzen dugu. Eta, geroz eta subalternoagoa, orduan eta identitatea aukeratzeko eta garatzeko gaitasun murriztagoa. Euskal identitatea, identitate guztiak bezalaxe, baliabide material zehatzen eta diskurtso anitzen bidez eraikitzen da. Geroz eta baliabide gutxiago, orduan eta prekarioagoak euskal identitateak, geroz eta pobregokoak, orduan eta subalternoagoak. (Goikoetxea 2015h)

Horren lekuko, Euskal Herriko estatu erakunde subalterno ezberdinek lortutako gaitasun formal (ahots, bozgorailu) eta materialen arabera, Euskal Herrian bertan euskaldunek subalternitate maila handiagoa edo txikiagoa bizi dute. Denen ahotsak ez dira berdin tartailuak. Subalternitate (egituraketa eza) kontzeptuarekin, hain zuzen, ikuspegi egiturazko eta alderatu hori azpimarratu nahi du Goikoetxeak.

Laugarrenik, euskaldun oro ez da berdin subalterno egiten. Hizkuntza hizkuntz-komunitatean ulertu behar da eta komunitate hori botere harremanek blaituta dago ezinbestean. Zentzu horretan, botere erlazio horiez ere galdetu behar da:

Ez dago euskal komunitaterik euskararik gabe, baina ezin da euskal komunitaterik eduki komunitaterik gabe; eta komunitateak prozesu sozial, politiko eta ekonomikoen ondorio dira. Zer gertatzen da euskararekin komunitatea patriarkala, kapitalista eta arrazista denean? Nola arakatu eta aztertu dimentsio anitzeko erlazio horiek? (Goikoetxea 2019a: 11-12)

Beraz, funtsezkoa da euskaldunen arteko botere erlazio subalternizatzaileak ere aztertzea, euskaldunak bereiziz.

Bosgarrenik eta azkenik, dimentsio askoko erlazio horietan, euskalduna ez da subalternoa soilik. Komunitatea patriarkatuak, arrazismoak eta kapitalismoak ere zeharkatzen duten neurrian, euskalduna subalternizatzailea ere bada. Goikoetxeak jardunaldietan bertan argitu zuen hori: “ez da beti bat subalternoa dela. Ni zenbait

eremutan subalvernoa naiz eta beste batzuetan ez naiz subalvernoa (...) ze subalvernoak egiten dio erreferentzia indar-botere erlazioei, eta posizio egoki bati, ez gauza bati, eta ez pertsona bati” (Berria 2015b [11:45 min.]).

Ondorioz, “subalternitateak egiten gaitu euskaldun” baieztatzean Goikoetxeak ez zuen euskalduntasuna bera baino oinarritzkoagoa den esentzia platoniko batera murriztu nahi. Oraingoz egiten du subalternitateak euskaldun, ez behin betiko. Gainera, ez du berdin eta bakarrik subalverno egiten. Hori kontuan izanik, Azurmendiri Azurmendik berak Goikoetxeari egindako galdera egin dakioke bueltan: baiespen horrek ez espen hori eskatzen al zuen? Hau da, “subalternitateak egiten gaitu euskaldun” ezetsi behar al zen subalternitatearen izaera anbiguo, konplexu eta askotarikoa baieztatzeko?

Horrenbestez, aurreko korapilo antzekoa dugu hemen ere: “subalternitateak egiten du euskaldun” baieztapena ezberdin ulertzen dute batak eta besteak. Azurmendirentzat dena azken buruan determinatzen duen esentzia unibertsal berria ezartzeko era da; Goikoetxearentzat, berriz, subjektu zatikatu eta askotarikoak pentsatu eta aliantza askotarikoak josteko modua da. Alabaina, baieztapen horren bidez edo kontra izan, beste behin mamian uste baino gertuago daude: biek monoteismo eta erredukzionismo orori egiten diote aurre. Horren aurrean, subalternitatearen ikuspegi plurala mahaigaineratzen dute: botere ardatz anitzen arteko elkar gurutzatzean, subalvernoak dira euskaldunak, baina ez dira berdin subalvernoak, ezta subalvernoak bakarrik ere.

3.3.2.9. Ondorioak

Azaldu dugunez, batak zein besteak egindako baiespenak ezetsitako horrekin bateragarriak izan daitezke. Beraz, baieztapen horien alde edota kontra argudiatu, Azurmendi eta Goikoetxea mamian ez daude hain urrun. Batetik, batak zein besteak aurre egiten diote euskaldunaren definizio tautologiko eta itxiei. Horren aurrean, euskalduna era erlazional, dinamiko eta performatiboan ulertzen dute: euskalduna jaio-eduki baino izan-egin egin behar da, komunitatearekiko erlazio jarraitu, aldakor eta gatazkatsuan. Bestetik, batak zein besteak monoteismo eta erredukzionismo orori aurre egiten diote, subalternitatearen ikuspegi plurala mahaigaineratuz: botere ardatz

askotarikoen arteko elkar gurutzatzean, subalernoak dira euskaldunak, baina ez dira berdin subalernoak, ezta subalernoak bakarrik ere.

4. BURUJABEA

Horren aurrean nola lortu euskara hegemonikoa izan dadin? Nola lortu, oro har, subjektu subalternoak askatu daitezten?

Atal honetan landutako autoreek gizabaretxo komunitarioaren burujabetza nola landu duten aztertuko dugu. Horretarako, enborrean, iraultza eta burujabetza ulertzeko moduak elkartu eta osatuko ditugu. Ondoren, adarretan, lau eztabaida nagusiri helduko diogu: erantzun-kizun aintzat hartuta, zeri dago erantzuteko beharra? Erantzun behar horretatik nolako gizartegintza planteatu da? Bide horretan, ze paper dute herrigintzak eta estatugintzak? Azkenik, burujabetzarantz, nola uztartu diferentziak eta unibertsaltasuna?



4.1. ENBORRA: Burujabetza apal eta pluralak

Lehenik eta behin, enberrari helduko diogu: landutako autoreek nola pentsatu dute burujabetza? Elkar elikatu ote dezakete? Hala bada, ze puntutan? Galdera horiek ebazteko, burujabetzaren ertz ezberdinei helduko diegu jarraian.

4.1.1. Iraultza apal eta plurala, arazoarekin jarraitzeko

Esan dugunez, Modernitate harroaren kontra abiatu ziren Azurmendi eta hemen landutako autore feminista gehienak. Ez ArrazoiA, ez GizonA, ez ZientziA... tartean ez zuten ametitzen historiaren amaiera ekarriko zuen IraultzArik ere.

Iraultzaren eskema modernoa eraisteko, Azurmendi eta hemen aipatutako autore feminista ia guztiak marxismo jakin batekin talkan abiatu ziren. Batetik, monoteista begitantzen zitzaien eta bestelako ardatzak (generoa, hizkuntza, arraza...) bigarren mailan baztertzea egozten zieten. Bestetik, hor marraztutako iraultza eredua ere ez zuten begiko. Progresoarekiko fede itsuan oinarrituta, batasun harmoniko perfektua lortzea zen xedea. Bake santuan, inolako gatazkarik gabe, gizarte on eta harmonikoa berrezartzea, alegia. Hala, diferentzia oro anaitasun unibertsalean urtzen zen.

Horren aurrean, Alba Garmendiak (2021) azaldutako utopia kritikoen ildotik⁹⁰, iraultzatxo apal eta kontingentea marraztu dute landutako zenbait autorek (Azurmendi, Butler, Haraway, Goikoetxea). Iraultzatxo horren zenbait ezaugarri azpimarratuko ditugu jarraian.

Lehenik eta behin, ez da gizakia “salbatzea” edo “gizon berria” eraikitzea bilatzen. Azurmendik behin eta berriz azpimarratzen duenez, Abel gorputza duen gizaberetxoarentzat perfekzio eredu absolutuak ez dira baliozkoak. Gizatiarra perfekzioa baino inperfekzioa da, baita horren aurkako borroka etengabea ere. Ondorioz,

⁹⁰ Garmendiak (2021) azaltzen duenez, utopia kritikoak ez dira urruneko gizarte ideal, harmoniatsu eta perfektuak, plan zehatzen bidez linealki gauzatuko diren azken helmugak. Utopia klasikoaren muga eta arriskuen jakitun, utopia kritikoak prozesu ireki, kokatu, gatazkatsu eta ez-perfektuak dira: xumeak, hutseginkorrak, bukatugabeak, norabide eta erritmo askotarikoak, unean uneko subjektu eta borroken arabera... Genesi eta amaiera bateraturik gabe, etengabeko kritika, irudikapen eta eginean mamitzen diren osotasun alternatiboak dira, ez-leku onaren eta gurearen arteko tentsioan.

inperfektua, zoritzarrekoa eta gaiztoa izateko eskubidea ere errespetatu egin behar zaio: “nik ez dut santu izan nahi” (Azurmendi 2016b: 60).

Feminismoetatik ere horixe azpimarratu da. Butlerrek aldarrikatzen duenez, ez dago boterearen aurretikoa edo haraindikoa den gizaki puru, natural eta xalorik. Ezpurutasunean egin beharko da iraultza. Haraway ere bat dator. Bere ustez, santuen pareko Ama Jainkosak askabidea beharrea giltzapetzeko aitzakia dira. Beauvoirrek dioenez, Oro delakoan bere burua ez izateko trikimailuak dira. Hori kontuan izanik, ez dute eskatzen emakumeak santu bilakatu eta “ontasun femeninoa” garatzeko aukera. Kontrara, Goikoetxeak dioen legez, lehen urrats gisa gaizkia egiteko eskubidea unibertsalizatzea galdegiten da: “Askapenak hainbat esanahi ditu, baina oraingoz nahikoa da gorputz guztiek gaizkia egiteko aukera berdintsuak izatea, gizon-emakumeen desprestigioa eta biolentzia berdin banatuta egotea” (Goikoetxea 2015a: 248). Hau da, emakumea ere gizona bezain ongaiztoa izateko eskubidea aldarrikatzen da.

Bigarrenik, iraultza gatazkatsua izango da. Azurmendik salatzen duenez, gatazkarik eza, nortasun, diferentzia eta, finean, bizitzarik eza da. Gizaberea gizartezale borrokalaria denez, borroka eta gatazka gizartezale izateko funtsezko modua dira. Hori gabe ordenamendura egokitu beharrea azpiratu egingo litzateke gizakia. Hori kontuan izanik, xedea ez da krisia gainditzea, baizik eta krisian bizitzen ikastea, hamaika miseriekin.

Landutako beste autoreek ere hori nabarmentzen dute. Butlerrek dioenez, ez dago ezpurutasuna eta kontingentzia gainditzetik. Harawayk, hori kontuan izanik, ez du erabat errekontziliatu eta arazoak (historia) amaitzerik nahi. Kontrara, arazo eta gatazkekin jarraitzea jotzen du zerumugatzat. Munduaren amaiera iragartzen duten suntsipen eta errelato apokaliptikoen aurrean, amaierarik eza da utopikoa. Goikoetxea ere bat dator: “Bakea ez da existitzen, feminismoa bai” (2015f). Bakea emakumeen subordinazio baketsu eta norma-lizatu denez, etengabe politizatu eta gatazka iturri bilakatzeko deia egiten du. Gainera, balizko euskal estatu feministan ere ez da horren beharra agortuko, subordinazio mota berriak sortuko baitira. Utopian eta emantzipazioan sakontzeko motorra beti izango da gatazka:

Egia da guretzako utopiarik ezin dela existitu, ezta emantzipazio prozesurik ere gatazkaren bidez ez baldin bada; eta gatazka honek jarraitua izan behar du eta betierekoa. Egia da, nahiz eta emantzipazio prozesuetan sartu, beti sortuko direla subalternoak, eta hori da, hain zuzen ere, ikusi behar dena prozesuan gaudelarik. (...) Horregatik utopiaz hitz egiterakoan guk planteatzen duguna beste utopia mota bat da. Ez da paradisu kristaua edo ez da toki bat non dena ondo joango den. (Goikoetxea 2022b)

Beraz, *pax perpetua* beharrea arazo, gatazka eta eztabaida jarraitua da zerumuga.

Hirugarrenik, amaierarik gabeko bidea izango da. Azurmendik azpimarratzen duenez, inperfekzioa, gatazka eta arazoak azkenik gabekoak badira, perfektionatzeak ere ez du azkenik, ezta bermerik ere. Jada ez dago E egunaren zain dena makurtzerik eta atzeratzerik, ez baitago E egunik. Krisia gaintitu ezinda, garaipen oro behin-behinekoa eta partziala izango da. Hori kontuan izanik, egunez egun eta lekuan leku mamituko diren utopia praktikoak behar dira.

Butlerrek ere bide beretik jotzen du. Boterearen aurretiko edo haraindiko espaziorik gabe, etengabeko errepikapenean garatu beharko dira denentzako bizitza bizigarriak. Ez dago errepikapenak eteterik. Errepikatu edo ez baino, nola errepikatu da kontua. Eguneroko nahaspila espezieanitzean *intro* sakatuta, Haraway ere konexio partzialetatik abiatzen da. Hala, Sekula Kontatu Diren Historiarik Handienak albo batera utzi eta ez genesi eta ez amaierarik duten istorio komun, xume eta kontraesankorrak ehuntzen ahalegintzen da.

Laugarrenik, iraultzatxoa plurala izango da. Progresoaren mitoa (E eguna) eraitsita, ez dago alde aurretiko bide unibertsalik. Azurmendiren hitzetan, munduaren azken iraultzarik gabe, bide horiek lekuan leku entseatu beharko dira, beren txikitik eta tokitik. Geu pixka bat libreago izanez mundua zertxobait libreago egitea da erronka. Harawayk ere zatitxo zatitxo egingo den joskintza gisa irudikatzen du mundu bizigarri komunaren eraikuntza. Goikoetxeak, monoteismotik politeismora, horixe aldarrikatzen du: emantzipazioa denona izango bada, emantzipatzeko modu asko egon beharko dira.

Horrenbestez, Iraultza modernoaren aurrean iraultza eta utopia molde plural eta apalagoa eraiki dute: gizakia "salbatu" eta "gizon berria" eraiki beharrea, ongaiztasuna berdin banatzea da xedea; krisiak eta arazoak gaintitzea baino, horiekin bizitzen ikastea

planteatu dute; bidea teleologikoa beharrean amaierarik gabekoa izango da; borroka kausa eta subjektu bakarretik (mono) baino kausa eta subjektu ugariatik (poli) egin beharko da... Hala, fundamentutxo erlatiboekin bat, iraultza eta utopia kritikoak marraztu dituzte.

4.1.2. Buru-jabetzAtik burujabetzetara

Eskema erlatibo horren arabera nola pentsatu daiteke burujabetza? Iraultza eta utopia nola, burujabetza ere era apal, jarraitu, gatazkatsu eta pluralean pentsatu beharko da.

Patemanek azaltzen duenez, Modernitatean burujabetza buru-jabetza bezala pentsatu zen. Subjektua burura murriztu eta buruaskitzat jo zen, bere buruaren eta ezaugarrien jaun eta jabea bailitzan. Behin hala eginda, buru-jabetza norbere buruaren jabetza auresozial gisa ezaugarritu zen, ezin zuen beste inork horretan esku hartu. Norbanakoa horren arabera bereizi edo batzen zen komunitatera eta komunitatearen funtzioa aurretiko jabetza hori bermatzea zen. Ondorioz, burujabetza buru-jabetza zen, burura murrizten zen jabetza unibertsala, gorputz, lotura eta beharren erreinu zehatzetatik landa⁹¹.

Landu ditugun autoreek, baina, hori ertz guztietatik puskatu dute. Hori azaltzeko Goikoetxeak burujabetzaren inguruan egindako gogoetak hartuko ditugu gidalerro bezala eta beste autoreen ekarpenekin osatuko dugu.

Lehenik eta behin, burujabetza ezin da buruaren jabetzara murriztu. Lehen azpimarratu dugunez, buru horrek, norbere burua soilteaz harago, gorputza eta hori sostengatzen zuten lan eta subjektuak ikusezin egiten zituen. Hala, norbanako buru-jabea askatasunaren erreinuan aske ibil dadin, hortik kanpo kokatu eta bestetutako

⁹¹ Hori kontuan izanik, batzuk burujabetza kontzeptua baztertzeko apustua egiten dute. Gu ez gatoz bat. Kategoria politikoa izanik, burujabetzaren definizioa etimologikoki baino politikoki definitzen da eta gaur egun, behintzat, era eraldatzailean egiten ari da. Zentzu horretan, Goikoetxeak bezalaxe, guk ere baliagarritzat jotzen dugu: "Buru-jabetzari dagokionez, hitz erabilgarria iruditzen zait, jendeak modu berritzailean eta askatzailean erabiltzen duelako. Burujabetza botere lurraldetu gisa ulertzen dut, gobernatzeko gaitasun politikoari lotuta; gobernatu, zerorren gorputza nahiz bizi duzun lurraldea; jaten edo arnasten duzuna. Gizarte mugimenduek gero eta gehiago darabilten kontzeptu bat da; beraz, hartu behar dugu, eta ukitu emantzipatzailea eman, autogobernuaz hitz egiteko" (Goikoetxea eta Innerarity 2020).

subjektuak beharren erreinuan azpiratzen ziren. Batzuek beharrak asetzen zizkietelako ziren aske. Ondorioz, batzuen askatasuna besteen menpekotasuna zen.

Esan dugunez, baina, gizaberea gorputz bat da, gorputz eta anima. Zentzu horretan, burujabetza egitasmo oro ere gorputzetik abiatu beharko da, bere osoan ulertuta. Azurmendik azpimarratzen duenez, askatasuna lehen-lehenik esperientzia korporal bat da. Gaixotasunak eragindako beharrek hala erakutsi ei diote. Mies eta Shivak sakontzen dutenez, gorputz horren behar eta dependentzia horietatik abiatu beharko da. Hau da, askatasuna, beharren erreinuarekiko baino, beharren erreinuan mamitu beharko da. Edo, bestela esanda, immanentzian lortu beharko da transzendentzia.

Bigarrenik, burujabetza ezin da ulertu loturen aurretiko jabetza bezala. Esan dugunez, subjektu buruaskiak, bere burua aski izateko, loturen aurretikotzat jotzen zuen bere burua. Goikoetxeak eta Azurmendik azaltzen dutenez, baina, gizagai edo ugaztun jaiotzen gara eta subjektu egin egiten gaituzte. Butlerren hitzetan, egiteko gaitasuna izateko gaitu egin behar gaituzte, egiteko gai egin. Hori kontuan izanik, Goikoetxeak ez ditu kontrajarrita ulertzen egina izatea eta egiteko gaitasuna izatea. Kontrara, domestikatzen, menderatzen eta subjektatzen gaituzten loturek beraiek egiten gaituzte subjektu.

Beraz, burujabetza ez da jabetza auresozial bat, gerora negoziatu, bermatu edo mugatu egin behar dena. Hasteko, ezin da auresoziala izan, sozialtasunean egiten baita. Azurmendiren hitzetan, lotura artean eta loturei eskerrak. Bidenabar, ez da jabetza bat ere, sozialtasun eratzaile horrek desjabetu egiten baikaitu jatorritik eta etengabe. Desjabetuta, sozialtasunaren baitan garatzen den gaitasuna da, etengabeko gaitze prozesuan. Butlerrek sakontzen duenez, “self-determination becomes a plausible concept only in the context of a social world that supports and enables that exercise of agency” (Butler 2004b: 7). Paradoxikoki, desjabetzari esker da posible jabetzea eta gaitzea: “The self must, in this way, be dispossessed in sociality in order to take possession of itself” (*ibid.*). Nola? Azurmendiren esanetan, lotura horiek kritikoki berreginez, birpentsatuz eta pertsonalizatuz.

Hirugarrenik, burujabetza ez da buru-jabetza, singularrean deklinatua eta goitik behera ezarria izan behar duena. Batetik, burujabetza lurraldetua izan behar da.

Goikoetxeak azpimarratzen duenez, tokian tokiko mihiztaduretan jan eta sentitzen dugu. Lurralde eta lurra ondo egon ezean gorputzak ere ez dira ondo egongo. Hortaz, inor ez dagoenez denera konektatuta, baina denok gaudenez nonbaitera konektatuta (Haraway), konexio partzial eta lurraldetu horiek izan beharko dira askabideak. Beauvoirren hitzetan: “gizaki sozialista sortu behar litzateke; bere lurrean, bere hizkuntzan eta bere ohitura berrituetan funtsatua” ([Beauvoir] Txillardeggi 2007: 36).

Bestetik, lurraldea bera ere mihiztadura konplexua izanik, burujabetza hori lurraldea josten duten lotura eta espazio orotara hedatu beharko da: energia, hizkuntza, hezkuntza, ura, elikadura, lanak, maitasun erlazioak, datuak, marko juridiko-politikoak... azken batean, Beauvoirrek aldarrikatutako iraultza integralarekin bat, hezur-haragizko gorputz gisa bizitzak eta lurraldeak bere osoan autogobernatzeko gaitasuna galdegiten da. Burujabetzak, pluralean deklinatuta. Izan ere, Azurmendi dioenez, “Askatasuna, askatasunak da: aberria, aberriak da” (1978c: 47).

Illo horretan, Olariagak (2020: 83) txanponaren eskematik poliedroaren metaforara pasatzeko gonbita egin du. Gorputzaren, lurraren eta lurraldearen artikulazioan, burujabetza txanponaren alde “nazionala” baino ertz ugari josten eta zeharkatzen dituen printzipio demokratizatzailea da. Azurmendi ere bat dator. Bere ustez, ez daude zertan kontrajarri burujabetza “nazional” eta “pertsonala”, bi kontu berezitu bailiran. Abiapuntua gizabere txo gorpuzdun hauxe denez, burujabetzaren eta aberriaren kontzeptua guztiz konkretu, lurtar eta gorputzua da. Horren lekuko, “nire gorputza nirea da” lelopean egindako aldarriak ere funtsezkotzat jotzen ditu ab-herriaren eraikuntzan:

biolazioen aurka nahiz abortoaren alde, esate baterako, «nire gorputza nirea da» bezalako arrazoiak entzuten ditudanean, arrazoipide personal-intimistak eta borroka elkar daitezkeela iruditzen zait. Behinolako Labeguerieren edo Monzonen kantez oroiturik, beti horixe izan dela pentsatuko nuke. Eta ez intimitatea, baina intimitateaz ahaztea dela, iruditzen zait, pentsamendu borrokaren arrisku handiena. Euskadi libre, bai: baina ni ere libre. Euskadin eta libre. (1987a: 127)

Hortaz, ez dago burujabetzaren edo borrokaren izenean gorputz zehatzak ahazterik. Euskal Herri librea libre behar dute denek, norbere neurriko libertate apalarekin.

Horrenbestez, buru-jabetza kontzeptua errotik irauli dute denen artean. Batetik, ez da burura murrizten. Gorputz bat denez, beharren erreinuan gauzatu beharko da, immanentzian, gorputz eta beharretatik abiatuta. Bestetik, ez da jabetza auresozial bat. Kontrara, sozialtasunean eta desjabetzan garatzen den autogobernatzeko gaitasuna da, etengabeko gaitze prozesuan. Azkenik, ez da buru-jabetza singularra. Gaitzea loturetan gauzaten denez, bizitza zeharkatzen duten lotura orotara hedatu beharko da gaitasun hori, gorputz eta lurralde pluraletatik abiatuta. Zentzu horretan, prozesu kokatu eta poliedrikoa da.

4.1.3. Norbanakoa eta komunitatea

Hortaz, burujabetzak loturekiko baino loturetan gauzatu beharko dira, loturak askatzaileagoak eginez. Nola egin, ordea? Hala egiteko, hemen landutako zenbait autore loturen eta askatasunaren arteko erlazioa birpentsatzen saiatu dira. Edo, bestela esanda, norbanakoaren eta komunitatearen artekoa. Butler eta Azurmendiren arteko dialogoan, zenbait gako azpimarratuko ditugu jarraian.

Hasteko, uko egiten diote indibidualismoaren eta kolektibismoaren arteko atakari. Batetik, ez dute onartzen liberalismoaren nor-banako buruaski eta buru-jabea. Helburua ezin da izan eredu hori besteengana zabaltzen ahalegintzea, aipatutako subjektu ereduak besteen bestetze eta subordinazioa galdegiten baitu. Bestetik, baina, ez dira komunitaristekin erabat lerratzen. Izan ere, norbanako soil izateko ezin du berori natura edo komunitate oso, holistiko eta onberan urtzera ere eraman, naturala edo komunitarioa bere horretan askatzailea bailitzan.

Ataka horren aurrean, galdera aldatzen dute: gizabere komunitarioa loturetan denez nor, auzia ez da loturak bai edo ez, ezta menderakuntza harremanak bai edo ez ere, baizik eta jarraitutasunean ze menderakuntza erlazio eta lotura josiko ditugun. Edo, bestela esanda, gu menderatzen gaituzten baldintzak nola menderatuko ditugun: "If my doing is dependent on what is done to me or, rather, the ways in which I am done by norms, then the possibility of my persistence as an «I» depends upon my being able to

do something with what is done with me” (Butler 2004b: 3). Beraz, zer egingo dugu gu egiten gaituenarekin? Azurmendiren hitzetan, nola bilakatuko ditugu loturak askabide?

Bide horretan, batetik, norbanakotasuna bestela pentsatzen saiatu dira. Esan dugunez, norbanakoa ez da ez nor bere banakoan, ez nor-bera, ez nor-berea, ez norbanakoa, ezta banako bat ere. Goitik behera deseraiki dute. Alabaina, Butlerrek behin eta berriz azaltzen duenez, kategoria bat auzitan jartzeak ez du esan nahi baztertzen denik. Bestela pentsatu eta biziberritzeko aukera izan daiteke.

Kasu honetan ere halaxe izan da. Azurmendik kritikatzten duenez, Iraultza bidezko salbazio handi eta orohartzaileek zifra batera murrizten dute gizakia. Indibiduo bat da; hots, edonor abstraktua. Horren aurrean, ezker berriko belaunaldikideekin bat, gizaki konkretu eta erreala aldarrikatzen du. Iraultza apal hori, lekuan leku eta egunez egun ez ezik, norbanakoz norbanako ere garatu beharko da. Egiturazko askatasunak konkretua eta pertsonala behar du, denok ez baitugu berdin sentitzen eta nahi. Bide horretan pertsona aldarrikatzen du Azurmendik: nor den subjektu singular eta bizia, aldeztatik de-finitu ezin dena. Butlerrek ere halaxe egiten du: batasunaren izenean ezin dira diferentziak ezkutatu eta bezatu.

Alabaina, singularitasuna ez dago komunitet kanpo ulertzerik. Azurmendiren kasuan, pertsonaren singularitasun eta askatasun horiek ere komunean ulertzen ditu⁹². Hasteko, obra kooperatiboa da. Gainera, pertsona izateak komunitatean kooperatzea inplikatzten du. Hori gutxi ez, eta obra kooperatibo eta kooperatibista hori komunean bilakatzen da singular. Bere hitzetan, indibiduo (edonor) komunitatearekiko elkarrekintzan egiten da pertsona singular (nor), elkar eratuz eta eraldatuz.

Spinozarekin dialogoan, Butlerrek sakondu egiten du bide horretan. Azaltzen duenez, singularitasun propioa eta horren autokontserbazioa beste singularitasun eta botereekiko (*conatus*) erlazioan handitu edo txikitzen da. Zentzu horretan,

⁹² Azurmendiren ustez, Beauvoirrek norbanakotasunaren eta askatasunaren bueltan egindako aldarrikapenak ere era sozial horretan ulertu behar dira: “Borroka ongi ala gaizkiaren kriterio bakarra, bere prezioekin, askatasuna da orduan, erabaki zuen S. de Beauvoirek. Gizakiak gizakia menperatzeko borroka oro da gaitzestekoa, askatasun borroka oro da gizatasunaren eginbeharra. (Ez «ene» askatasunarena, indibidualarena: «se vouloir libre, c’est aussi vouloir les autres libres», dio hark, Sartrek eta Camusek ere bezalaxe hain zuzen)” (OGE: 53).

autokontserbazioa eta singularitasuna loturan gauzatzen ditu, bizitza komunaren baitan eta bidez: “singularity thrives in and through what Spinoza refers to as the multitude” (Butler 2015: 77-78). Multitudean da nor.

Alabaina, desjabetzan tenka etengabea dago: soziabilitateak singularitasuna ahalbidetzen duen heinean ezindu egiten du. Komunean denez singular, ezin du guztiz originala eta singularra izatea lortu: “it is not possible to refer to one’s own singularity without understanding the way in which that singularity becomes implicated in the singularities of others, where, as we will see, this being implicated produces a mode of being beyond singularity itself” (*ibid.*: 65). Singularitasuna eta komuna den hori etengabeko elkar (des)konposizioan daude.

(Des)egite horretan, erabateko singularitasuna ezinezkoa den bezala, erabateko komunitatea ere ezinezkoa da, ordea. Butlerrek azaltzen duenez, guztiz tolestu ezin den singularitasunak sozialtasunaren osotasuna ezintzen du: “No general will is achieved, simply put. It is thwarted and articulated through the limiting power of singularity” (*ibid.*: 82). Beraz, bizitza komuna edo komunitatea ere ez da batasun itxia: “The multitude does not overcome or absorb singularity; the multitude is not the same as a synthetic unity” (*ibid.*: 80).

Azurmendik ere halaxe baieztatzen du. Azaltzen duenez, “zu” pertsona gisa aitortzean eratzen naiz “ni” ere pertsona gisa. Prozesu hori ez denez inoiz amaitzen, “zu” eta “ni”re eraketa zein horien arteko (kom)unitatearen josketa ez dira sekula amaitzen. Prozesu zirkular jarraitua da. Are, hala izan behar du, etenez gero pertsonak (subjektu bizia) izateari utziko bailioke, unitate itxian edonor (objektua) bilakatzeko.

Horrenbestez, ez dago zertan pertsona eta komunitatea kontrajarri, ezta horien artean aukeratu ere. Erlatibotasun erlatiboan, pertsonak komunitatea egiten duen neurrian egiten du bere burua. Hala, komunitatean bilakatzen da singular (norbere burua) eta alderantziz, singularitasun horrek ezintzen du komunitatea erabat ixtea. Ondorioz, elkar eginean bere burua eta komunitatea bestela egiteko aukera dago.

4.1.4. Partikularra eta unibertsala

Pertsona eta komunitate burujabe horien eraikuntzan nola uztartzen dira partikularra eta unibertsala? Hori argitzeko Azurmendiren eta Butlerren arteko dialogoarekin jarraituko dugu.

Azurmendiren ustez gizaberetxoa nonbaiteko dentxoa da. Aingeru abstraktua baino abere konkretua da. Ondorioz, burujabetza eta askapen egitasmoak ere lekuan leku abiatu beharko dira. Horrek ez du esan nahi, ordea, unibertsaltasunari uko egiten zaionik. Unibertsaltasuna baino unibertsala ulertzeko modu jakin bat baztertzen da: partikular bat unibertsal gisa ezarri eta diferentzia oro horren argitan partikularizatu eta berdintzen dituen, hain zuzen.

Horren aurrean, partikularraren eta unibertsalaren arteko tentsioa bestela pentsatzen du. Bere ustez, printzipioz kultura eta komunitate oro partikularra bezain unibertsala da. Etengabeko tentsioan, batetik, konkretuak dira; bestetik, baina, gizatasunaren garapenerako aukera eta eredu unibertsalak dira. Hortik abiatuta, unibertsaltasuna funtsezkotzat jotzen du, baina sekula erabat gauzatu ezingo den zerumuga gisa. Zentzu horretan, goitik behera ezarri beharreko errealitate bat baino, etengabe birpentsatu beharreko eskaintza bat da. Nola erantzun behar zaio, ordea? Unibertsala forma singularrean baino ez denez ematen, partikularrak landuz eta eskaintza horren argitan arnasberrituz⁹³.

⁹³ Beauvoirrentzat horretan asmatu da Euskal Herrian. 1970ean ETako hamasei kide epaitu zituen Burgosko auzitegi militarrek, eta horri lotuta honakoa adierazi zuen: "Batetik, unibertsal abstraktua dago, gobernuek eta enparauek aiputan izan ohi dutena; eta, bestetik, unibertsal bakuna eta konkretua, hezur-haragizko gizakiez osatutako herrietan aurkitzen dena. Hauxe da –zioen Sartrek– kolonizatuen iraultzetan mamitu nahi izaten dena –kanpotik zein barrutik– eta hauxe da balio duena, hain zuzen. Zeren-eta gizakiak, beren egoeran, beren kulturaren eta beren hizkuntzan hartzen baititu; eta ez kontzeptu huts gisa. Sozialismo zentralizatzaile eta abstraktuaren kontra, Sartrek beste sozialismo bat aldarrikatzen zuen, deszentralizatzaile eta konkretua. Horixe da ETak zapaltzaileen aurka kontrajartzen duen euskal unibertsaltasun berezia. Hain zuzen ere, gizaki sozialista sortu behar litzateke; bere lurrean, bere hizkuntzan eta bere ohitura berrituetan funtsatua. Horrela lortuko da, eta ez bestela, pixkanaka, gizona bere produktuaren produktu izateari utzi eta gizonaren seme bihurtzea" ([Beauvoir] Txillardeggi 2007: 35-36). Hau da, unibertsal abstraktu, zentralizatzaile eta zapaltzailearen aurrean unibertsal askatzailea planteatzen du: era bakun, konkretu eta deszentralizatuan gauzatzen den unibertsala, hezur-haragizko gizakien lur, hizkuntza eta ohituretan errotuta. Kasu honetan, euskal lur, hizkuntza eta herrian sustraituta. Horrek egiten du (euskal) unibertsaltasuna berezi. Tesiko mugak direla medio pasartea sakonago lantzerik izan ez badugu ere, interesgarria litzateke hala egitea.

Butler ere bat dator horrekin. *Genero nahasmendua* lanean unibertsaltasuna baztertu egiten bazuen ere, ondoren hori disputatzeko premiaz jabetu da:

Liburuan, «unibertsaltasunaren» aldarrikapena eskusibotasun negatibo eta baztertzailerik gisara ulertzea jo izan nuen. Alta, konturatu naiz terminoak erabilera estrategiko garrantzitsua duela, hain zuzen, kategoria ez-funtsezko eta zabal gisara; (...) Orduan ulertu nuen nola unibertsaltasunaren baieztapena proleptikoa eta performatiboa izan daitekeen, oraindik existitzen ez den errealitate bati deitzen dio. (Butler 2018: 19)

Hurrengo lanetan, hain zuzen, halaxe pentsatu du.

Lehenik eta behin, kategoria ez-funtsezkoa da. Fundamentu gisa sekulako indarra badu ere, ezingo da sekula guztiz erabat fundamentatu eta errealitate bilakatu. Izan ere, norma-litate orok objektuak behar dituen bezalaxe, unibertsalak ere hortik kanpo kokatuak behar ditu. Zentzu horretan, ezin du erabat sekula unibertsalizatu, beti bidean egongo da, hortik kanpo kokatutakoekiko gatazka eta negoziaketa etengabe:

the «not yet» is proper to an understanding of the universal itself: that which remains «unrealized» by the universal constitutes it essentially. The universal begins to become articulated precisely through challenges to its existing formulation, and this challenge emerges from those who are not covered by it, who have no entitlement to occupy the place of the «who», but who, nevertheless, demand that the universal as such ought to be inclusive of them. The excluded, in this sense, constitutes the contingent limit of universalization. (Butler 2004b: 191)

“Oraindik ez” den hori unibertsalaren ezaugarri eratzailerik izanik, fundamentu kontingente eta prekariorik da ezinbestean. Gainontzeko kategoriak nola, jada emanda dagoen premisa bat baino esanahi gatazkatsu eta anitzen toki betiere ireki eta osatugabea da unibertsaltasuna.

Bigarrenik, unibertsala ezin da unibertsalik berdinean eman. Subjektua aukera kultural espezifiko batenez, esanahi zehatz horiekiko dialogoan gatazkatsuan mamitzen da. Batetik, itzulpen kulturalen bidez (berr)artikulatu behar da ezinbestean; bestetik, kultura eta hizkuntza bakoitza ere horren argitan aberastu eta eraldatzen da:

It is crucial to recognize that the notion of the human will only be built over time in and by the process of cultural translation, where it is not a translation between two languages that stay enclosed, distinct, unified. But rather, translation will compel each language to change in order to apprehend the other, and this apprehension, at the limit of what is familiar, parochial, and already known, will be the occasion for both an ethical and social transformation. It will constitute a loss, a disorientation, but one in which the human stands a chance of coming into being anew. (*ibid.*: 38-39).

Beraz, partikularrak eta unibertsalak elkar (des)egiten dute etengabe. Kategoria zabal eta irekia da.

Hala izanik, estrategikoki baieztapen performatiboa egiteko apustua egiten du Butlerrek. Kasu honetan ere kontua ez da unibertsaltasuna errepikatu edo ez, baizik eta nola errepikatu. Batetik, unibertsaltasuna ukatu beharrean baieztatu eta zabaldu egin behar da. Bestetik, baina, etengabeko kritikaren baitan egin behar da. Izan ere, ez da aski bazter utzitakoak norma barnebildu eta neutralizatzea, norma hori horien bazterketan oinarritzen baita. Harago jota, baieztatu ahala bere parametroak birpentsatu behar dira. Horratx, beraz, erronka: “how one might continue at the same time to interrogate and to use the terms of universality” (*ibid.*: 179). Hala, unibertsaltasuna (oraindik ez dena) unibertsalaren kontra aldarrikatuz, unibertsaltasuna bera eraldatu egingo da, etengabeko eginean.

Beraz, burujabetza partikularren eta unibertsalaren arteko tenkan pentsatu dute Azurmendi eta Butlerrek. Bien kontzeptuak uztartuz, batetik, unibertsaltasun oro forma partikularrean ematen da, lur, hizkuntza eta herri zehatzetan errotuta, itzulpen kultural zehatzen bidez berrartikulatuta. Bestetik, elkarrizketa horretan partikularra bera ere aberastu, arnasberritu eta eraldatu egiten da. Hortaz, unibertsaltasuna ez da unibertsalki emanda dagoen errealitate, premisa edo fundamentu bat, baizik eta lekuan leku etengabeko (des)egitean dagoen eskaintza plurala.

4.1.5. Ondorioak

Horrenbestez, landu ditugun autoreek Modernitatean baino iraultzaren, utopiaren, burujabetzaren eta unibertsaltasunaren ikuspegi apal eta pluralagoa eraiki dute. Lehenik eta behin, Iraultzaren aurrean iraultza apala kontrajarri dute. Amaierarik gabeko bidean, kausa, borroka eta subjektu pluralen eskutik egin beharko da bidea. Zertarako? Gatazken eskutik arazoarekin jarraitu eta krisian bizitzen ikasteko. Bigarrenik, horrekin bat, buru-jabetza burujabetzak gisa birdefinitu dute: ez buru eta ez jabetza, bizitza zeharkatzen duten lotura orotan garatzen den autogobernatzeko gaitasun poliedrikoa da, etengabeko gaitze prozesuan. Hirugarrenik, burujabetza loturetan gauzatzen denez, pertsona eta komunitatea bestela josten saiatu dira. Gizabereak komunitatea egiten duen neurrian egiten duenez bere burua, elkar eginean bere burua eta komunitatea bestela egin behar dira, elkar ito gabe. Laugarrenik eta azkenik, burujabetzaren bidean unibertsalak partikularra irentsi ez dezan, unibertsaltasuna bestela pentsatu dute: ez da unibertsalki emanda dagoen errealitate, premisa edo fundamentu bat, baizik eta lekuan leku etengabeko (des)egitean dagoen eskaintza plurala.

4.2. ADARRA I: Erantzun-kizun eta beharra, norekiko?

Bestelako norbanakotasuna aldarrikatu nahian, erantzukizunaren kontzeptu zorrotza garatu izan dute landutako hainbat autoreek.

Azurmendiren hitzetan, pertsona izateak komunitatearekiko erantzun-beharra inplikatzeko du. Pertsona komunitatearekiko dialogoan egiten denez nor, pertsona izateko komunitatearen zerbitzaria izan behar da (ez jopua). Bide horretan, borondatea ez da aski. Harago jota, heldutasunez komunitateak galdegiten dituen kargu eta karga guztiak bere gain hartu behar dira. Burujabetza, hain zuzen, horixe da: erantzukizun eta behar hori askatasunez garatzea.

Butler ere bat dator. Bere ustez, erantzukizuna ez da gure borondate, printzipio edo kontzientziaren araberakoa. Gure aurretikoak eta haraindikoak diren esku hartzeek gugandik harago dagoen mundu sozialean inplikatu, afektatu eta interpelatu egiten gaituzte, esku hartzera behartuz. Ez gara esku hartze horien erantzuleak, baina horiekiko erantzuleak gara. Garcések (2013: 63) dioenez, “konpromisoan jarrita” gaude. Harawayk ere sakondu egin du horretan. Konpainiako espezieak konpostean elkarrekin korapilatuta dauden izaki sinpoietikoak dira, etengabeko ko-erakuntzan. Egite horretan, egin ez ezik, elkar kutsatzen eta interpelatzen dute etengabe. Jada ez dago axolagabekeriarako tarterik. Erantzukizunak erantzun-kizuna galdegiten du.

Norekiko gaude konpromisoan jarrita, ordea? Erantzun-kizun eta -behar horri bide emanaz nori erantzuteko eginkizuna eta beharra du gizabereak?

Azurmendik azpimarratzen duenez, pertsona izateak “mundu osoaren aurrean erantzukizuna” izatea inplikatzeko du (GKO: 136). Arizmendiariaren ildotik, ez du nahikotzat jotzen lantokia berritzea. Hark zioen bezala, “lana komunitatearen zerbitzuan” egin behar da. Zentzu horretan, lantokia berritzetik gizartea eraldatzera, komunitate osoa kooperatibizatzeke apustua egiten du: lana, herri erakundeak, irakaskuntza, osasuna... finean, euskal herri eta “bizitza osoa” (1996b: 40-41).

Alabaina, zer da mundu, herri eta bizitza osoa? Zeren zerbitzuan egin behar da lan? Azurmendik galdetzen duenez, “hemen eta orain, egungo egoeraz hausnarketa serioa eginez, zer esan nahi du –lana komunitatearentzako zerbitzua– kontzeptu honek

guretzat?” (*ibid.*: 18). Hau da, hemen eta orain, nola ulertu behar da komunitatearekiko erantzun-beharra? Leloa mantenduagatik, hori garaian garai eta lekuan leku berregokitu beharko da.

Galdera hori gaur egunera ekarriz, feminismo ezberdinek ezkutuan zeuden beharrak azalarazi dituzte, erantzuna zor zaion mundu eta bizitza oso hori are osoagoa eginez. Batetik, interdependentzien eskutik zaintzen auzia jarri da mahai gainean. Patemanek azaldu duenez, egungo kontratu sozialak auresuposiziotzat dauka kontratu (hetero)sexuala eta askatasun zibilak auresuposiziotzat dauka eskubide patriarkala. Publiko-zibil-gizonak eta pribatu-natural-emakumeak dikotomia ezarriz, natural eta pribatutzat jotako subjektu arrazializatu eta sexualizatuen bizkar utzi da bizitzak produzitzeko erantzukizuna.

Goikoetxeak eta beste zenbait autorek azaldu dutenez (Goikoetxea *et al.* 2019), euskal demokrazia patriarkalean ere halaxe da. Erakunde publikoen privatizazio prozesuaren eskutik ezarritako merkantilizazio eta familiarizazio politiken ondoren, zer esanik ez. Horren aurrean, publikazioaren eskutik, txandakako eta derrigorrezko zaintza aldarrikatu dute: “Zaintza derrigorrezkoa eta txandakakoa izango da, guztiok zainduko dugu eta erakunde publikoek bizitza osoan zehar behar dugun zaintza eta tratamendu espezifikoa bermatu beharko dituzte” (Goikoetxea *et al.* 2019: 258). Hego Euskal Herriko 2023ko greba orokor feministan ere horixe aldarrikatu da.

Hori uztartu ote daiteke Azurmendiren erantzukizunaren kontzeptuarekin? Azurmendik zaintzaren auzia landu ez badu ere, bere aldarria eguneratzeko modu bat izan daiteke: izpiritu kooperatiboa bizitza osora hedatuko bada, pertsona erantzun-beharreko gisa denek hartu beharko dituzte bere gain zaintzak eskatzen dituen karga guztiak. Hau da, Azurmendik zeharka iradokitzen duenez, erantzun-beharrak besteen arta edo zaintza ere barnebiltzen du: “Hona ni hemen, eta barruan begiratu eta kausitzen dut, mundua, eta ni, eta angustia hori eta arta hura eta erantzukizun larri batzuk, etab. naizela” (TEK: 155). Hortaz, Eskisabelek sakontzen duenez, ez dago kooperaziorako beharra eta zaintza bereizterik: “ezinbestean komunitatean jaio eta bertan egiten den gizaberearen kooperazio derrigorrezkoa, funtsean, zaugarritasunaren onarpena eta zaintzaren aldarrikapena” da (2021: 383).

Bestetik, fokua ekodependentzietara zabaltzean, “mundu osoa”ren ulerkera ere zabaldu egin da. Humanitatea humusitatea denez, gizateriarekiko erantzukizuna konpost komun osoarekiko erantzunera zabaldu da.

Hori Azurmendik gehiago landu du. Are, kooperatibismoak galdegiten duen erantzukizuna desazkundearen eta ekologismoaren eskutik berritzeko esperantza plazaratu zuen:

Arizmendiarrietak pertsonaren eta kooperazioaren kontzeptua bere fede kristautik garatu du. (...) Horratio problema oso larri bat ezin dugu ezikusi: ideia kooperatiboa diskurtso erlijiosoaren barruan bilduta zegoen bitartean, munduko eskuarrena zen hurkoarenganako estekamendua norbere buruaren sakrifizioa, austeritatea, etab., esijitzea. Gaurko diskurtso «laikoan» horrelako bertuteentzat leku gutxiago dago (desazkundearen ideiak-eta, indar gehiago hartzen ez badute batik bat). (GKO: 197)

Indar gehiago hartze aldera, pare bat korapilo azpimarratu izan ditu. Batetik, katastrofismoaren aurrean erantzukizuna aldarrikatu du. Bere ustez, katastrofismoa norbere erantzukizunari muzin egiteko ihesbidea da. Erantzuneko gizakiak izaki, erantzuteko erantzukizuna dugu:

Katastrofeak ez dira falta. Baina katastrofismoa batez ere norbere moldegabekeria ezkutatzeko atxakia izaten da, eta alferren eta nagien ezer ez egiteko argumentua: erantzukizunari aldegitiko modu elegante bat beti ere. Errealitatearen gogorra ukatu gabe, erantzuneko gizakiak lanari eutsi behar dio. (TEK: 232)

Harawayk gehitzen duenez, katastrofismo eta apokalipsiak paralizagarriak dira, zinismo eta nagikeriarako hazia. Hori aintzat hartuz, beldurraren etika beharrea erantzukizunarena galdegiten du Azurmendik: “luzarora beldurrarena baino etika mardoagoa beharko du gizakiak. Erantzukizunaren etika. Hurrengo belaunaldi eta biharko naturarekiko erantzukizuna asumitzen duen etika bat” (*ibid.*: 72).

Bestetik, erantzukizunaren etika hori funtsatzeko arazo larri bat sumatzen du. Tradizio- eta natur-zurtzak izateaz gain, ondorioen konplexutasuna izugarri nahasi da eta ez dakigu zeintzuk diren egiten ari garen ekintzen ondorioak. Hortaz, erantzunaren ondorioak zeintzuk diren ez dakigunez, ezin dugu erantzukizuna guregain hartu:

Ekintza indibidual pribatuak ez zaizkigu jada gehiegi interesatzen. Edozein egitada gatzilen ondorioak aurreikustezin apokaliptikoak bihurtzen dira ordea (ilea finkatzeko spray bafadatxo batek bainugelan ozono zuloa handitzen dizu Australia gainean!), azkenean ez dakizu zer den egia eta zer komeria, edo zer den pertsonala eta zer kosmikoa. Eta kontua horixe da hain zuzen: ia ezertxotan ez dakigula egiten ari garen guztiaren ondorioak izadiarentzat eta etorkizuneko gizadiarentzat nolakoak izango diren; pertsonaren eta akto banaren moralitasuna epaitezina bilakatu zaigula, espazioak zein denboran urrutietan lurpekotzen diren efektuen mundu konplexu honetan. (*ibid.*: 68)

Yayo Herrerok (2023), Günther Andersen kontzeptua bere eginez, “desoreka prometeikoa” deitzen dio ekintzen eta ondorioen arteko distantzia hazkor horri.

Ez jakiteak, baina, ez gaitu erantzukizunetik libratzen. Nahi ala nahi ez, denok sistemaren partaide eta erantzuleak gara. Gainera, amaiera idatzita ez dagoenez, ezin zaio beharrari iskin egin. Beraz, esku hartu behar dugu, egiten dugunaren arabera izango baita oraina eta geroa: “«giza» historia beharbada zibilizazio teknologikoan erantzukizun gabeko periodo batera doa berriro? Guk nolakoa egin, agian halakoa izango da hura: gero gerokoak, orain daukagu erantzukizuna” (TEK: 73). Zehazki, erantzukizuna posible izango den mundua eraikitzeke erantzukizuna dugu.

Ondorioz, erantzun-kizun eta -beharraren kontzeptua birpentsatu eta aberastu egin da feminismoaren eta ekologismoaren eskutik. Batetik, interdependentzien eskutik, zaintzei erantzuteko beharra plazaratu da. Izpiritu kooperatiboa “bizitza osora” hedatuko bada, derrigor denek hartu beharko dituzte bere gain zaintzak eskatzen dituen karga guztiak. Bestetik, ekodependentzien eskutik, “mundu osoari” erantzuteko beharra naturara ere zabaldu da. Katastrofismo, apokalipsi eta beldurraren aurrean, biharko belaunaldi eta naturarekiko erantzukizuna dugu.

4.3. ADARRA II: Komunitatea eta aberria, uztargarriak?

Kooperatibismoaren ulerkerarekin bat, erantzukizuna zabaltzeak ez du esan nahi zeregin (karga) jakin batzuk bere gain hartzea nahikoa denik. Munduan egoteko modu oso bat denez, mundua antolatzeke modu alternatibo oso bat eskatzen du. Edo, Goikoetxearen hitzetan, ondasun eta bizitzen produkzioa errotik aldatzea. Bide horretan, guk komunitategintzari helduko diogu. Azurmendi, Butler, Goikoetxea, Mies eta enparauek nola planteatu dute komunitatearen eraikuntza? Bateragarriak eta osagarriak al dira?

4.3.1. Komunitatea edota aberria?

Esan dugunez, komunean-diren-subjektutxoak izanik, subjektua loturetan askatzen saiatu dira landutako autoreak. Nola? Loturak askatzaileagoak eginez. Zer dira, baina, lotura edo komunitate askatzaileak?

Butlerrek, bizitzaren ulerkera osatuta eta zabaldua, pare bat osagai azpimarratzen ditu. Batetik, komunitate hori, askatzailea izango bada, prekariedade eta interdependentzia partekatutik josi beharko da: “reimagining the possibility of community on the basis of vulnerability and loss” (Butler 2004a: 20). Zentzu horretan, subjektu gorpuztuek elkarrekiko jarraitutasunean mahai gainean jartzen dituzten premia eta exijentziak dira komunitatea josteko oinarriak: elikagaiak, etxea, segurtasuna, parte hartze politikoa...

Bestetik, itxi ezintasuna azpimarratu du. Bere iritziz, singularitasun eta komunaren arteko (des)konposizio amaigabeen, komunean den horren konfigurazioa ezingo da sekula erabat itxi. Gutasuna ezartzen duen fundamentu absoluturik gabe, komunitatearen batasuna ez da esentziala, baizik eta beharrezkoa baino ezinezkoa den aierua: “this unity is only conjectured, but cannot be established on certain ground. Something operates as a resistance to this longed-for unification” (Butler 2015: 83). Fundamentu kontingenteak oinarri, komunitatearen aniztasuna murriztu eta totalizatu ezina da.

Hori garatzean, baina, honakoa gehitzen du: “Spinoza enters with a form of political solidarity that moves beyond both suicide and the kinds of political unities associated with territoriality and nationalism” (*ibid.*: 89). Zentzu horretan, lurraldean eta abertzaletasunean oinarritutako batasun politikoaren aurka agertzen da.

Abertzaletasuna, lurraldetasuna... txarrak dira bere horretan? Abertzaletasuna eta lurraldetasuna bateraezinak al dira zaurgarritasunean ardaztutako komunitate irekiekin? Nazionalismo zehatz batez ari da edo denak sartzen ditu zaku berean? Azurmendiren abertzaletasun kulturala, esaterako, hain urrun al dago hortik? Guk ezezkoa argudiatuko dugu.

Batetik, aberria handikerietatik aparte pentsatu du Azurmendik. Berak azpimarratzen duenez, Euskal Herria euskal herriak da; aberria ab-herria⁹⁴ da. Hau da, herri pobre eta xehea, bere buruaren jabe eta libre izan behar duena, bere neurriko libertate apalarekin. Zentzu horretan, subjektu haragizko eta lurtar gisa nahi du askatasuna, ez horren gaineko nazio edo sistema harroen argitan: “Gizon honek ez du hil nahi. / Haragi hau ez da Gernikako arbola. / Ez da arraza bat, ez da sozialista, / ez da sakratua, ez da ezer, / hiltzen den haragi bat da / eta ez du hil nahi. / Eta ez du hilda bizi nahi ere. / Libre nahi du” (Azurmendi 2000c: 54).

Beraz, hiltzen den haragi konkretu hori da abiapuntua eta iparra, hilda beharrean libre bizi dadin. Agerikoa denez, ez daude abertzaletasuna eta zaurgarritasuna zertan kontrajarri. Eskisabelek azpimarratzen duenez, Azurmendik komunitatearen eraikuntzan zaurgarritasuna erdigunean kokatzeko aukera ireki zuen:

Pentsa zume horietatik abiatuta orain arte ibilitakoetatik zeinen aparteko bideak zabaltzen zaizkigun nazioa, aberria, herria... pentsatzeko eta egiteko. Gorputz autoaski eta militarizatuak beharrean, zaurgarritasuna eta elkarren beharra dakarzkigun gorputz

⁹⁴ Kuriosoki Ibai Atutxak ere ab-herri hitz jokoa erabiltzen du aberria birpentsatzeko. Berak, baina, “ab-” aurrizkian egiten du azpimarra: “Euskal gramatika inzibilizatuan, adibidez, «aberri» hitza ez letorke «aba» edo patriarka hitza herri hitzarekin eginiko elkarketa garbizale sabindarretik. Aberria ez litzateke gehiago nazio burges, patriarkal, zisheteroarautu, arrazial-etnokultural purua. Euskal gramatika inzibilizatuarekin, aberria imajinatu daiteke latinezko «ab-» aurreizkia «hitza» hitzari gehituta lotura mordoilotik. «Ab-» da erdigunetik urruntzen dena, azpian dagoena eta kanpotik datorrena. Bada, erdigunetik urruntzen denaren, azpian dagoenaren eta kanpotik datorrenaren herria litzateke euskal ab-herri inzibilizatu” (Atutxa 2022: 102-103).

indibidual zein kolektiboen ikuspegia: haur gorputz, zahar gorputz, gorputz eri eta ezinduak aintzat hartu eta erdigunean jarriko dituen. Gizaberesuna bere gordinean. Taldetasuna berezko, ezinbestean. (Eskisabel 2021: 383)

Bestetik, aberri hori ez da itxia eta monoteista. Azurmendik salatzen duenez, egun sakaba-nazioa da Euskal Herria. Hots, bortxak puskatutako nazio bat. Zentzu horretan, egungo diferentziak ez ditu bere horretan ontzat jotzen, txikizioaren ordainak diren hondar pila baitira. Euskal Herria batu egin behar da. Alabaina, batasun hori ez du era totalizatzailean pentsatzen. Berak azpimarratzen duenez, batasunak diferentziak irentsi ez dituzan, komunean adostasun minimalista bat baino ez dute izan behar. Bere hitzetan, artxipiologo politeista bat izan behar da, mila unibertso txiki diferentek osatua. Hala, egungo egoerarekin alderatuta ezberdintasun nabarmen bat egongo da: diferentziak bortxaren ondorioa beharrean komunean egindako eraikuntza askatzaileak izango dira, etengabeko eginean⁹⁵.

Eskisabelek ohartarazten duenez, dinamikotasun eta aniztasunari dagokionean ere Butlerren eta Azurmendiren komunitategintza uztartu daitezke: “zeinen ondo uztartzen den Butlerren performancea, etengabeko egitea, Azurmendiren nazio kulturalaren proposamenarekin, zeina egite amaitu eta finkotik urrun, praxi kolektibo etengabekoa den, dinamikoa eta berritzailea” (Eskisabel 2021: 383).

Horrenbestez, ez dago zertan kontrajarri komunitategintza eta naziogintza. Komunitate mota ezberdinak dauden bezalaxe daude nazio(nalismo) mota ezberdinak. Kasu honetan, Azurmendik eta Butlerrek komunitatea pentsatzeko modua bateragarria da. Batetik, biak komunitatea subjektu haragizko, xume eta lurtarren zaurgarritasunetik

⁹⁵ Atxagak nazioa Bat-a bezala irudikatzea egotzen zion Azurmendiri: “Euskal Idazleak, indibidualitate bitxirik edo ez, baina ekipo baitira, lankide... esaten du aurrerago, eta hitzaurrearen mezua konprenitzearen egokia da. Zeren, Azurmendiren testu azpitik dabilena, fronte planteiamendua baita, zeinen bitartez euskaldun guztiok —dendariak eta eskaleak, homosexualak eta abadeak, proletalgora eta burjeseria, jende ohoragarria eta ohoregoseak, etab— BAT deitu izarraren pean belaunikatzen baikara. Gure klase kokaketa kontuan hartzeke, gure bizitzaren bereiztasunak ahantzirik, indibidualitateak direnik ere onhartu gabe, eta munduan bakarrik bageunde bezala. Erdarazkoa, hitzaurrean erremediorik gabe jo beharra dauka, fronte planteiamendu mota horren ondorio zuzena delarik, JAP de R. [Jose Antonio Primo de Rivera] jaunaren esanera, «unidad de destino en lo universal» esaldia aipatzera. Eta ez da harritzekoa; ez esan kuriosa ez denik, eta halaber harrigarria ere ez denik euskaldun kritiko bakar batek ere esaldi horren bitxitasuna ez salatzea, hainbeste antifaxista omen daudelarik... e, txo? Gora Euskadi, Una, Grande y Libre!” (Atxaga 1977). Honako azalpenek, baina, agerian uzten dute ezetz. Nazioari dagokionean ere Bataren markotik beharrean Anitzaren talaiatik pentsatu du Azurmendik.

pentsatzen saiatu dira. Bestetik, nazio hori dinamiko eta politeista da, etengabeko eginean. Beraz, zein da bataren eta bestearen arteko ezberdintasuna? Euskal Herrian (ab)herri izatea dela komunitate izateko modu nagusietakoa (Agirre eta Eskisabel 2017: 33). Ez du zertan hala izan, baina ezta hala ez izan ere.

4.3.2. Abertzaletasuna eta ekologismoa

Butler ez da abertzaletasunarekiko uzkur agertu den bakarra izan, ordea. Miesek, esaterako, “Women have no Fatherland” ([Mies] Mies eta Shiva 2014: 116) baieztatzen du. Bere ustez, askotan “[t]he legitimate desire for cultural and ethnic roots and self-determination is again transformed into machoistic and racist wars of a genocidal nature” (*ibid.*: 129). Horren adibidetzat jotzen ditu, esaterako, Europa ekialdean gertatutako hainbat gertakari.

Kasu askotan hala izanagatik hala al da beti? Proiektu ekologista eta abertzalea ez ote dago elkartzerik? Nola pentsatu daiteke aberrigintza ekologismotik? Eta alderantziz? Hori azaltzeko, Miesek mahai gainean jarritako gakoak erreparatuko ditugu eta ondoren Azurmendirekin alderatuko ditugu.

Batetik, Miesek erabakiak deszentralizatzearen beharra azpimarratzen du. Bere ustez, Nazio-Estatu zentralak ordena eta metaketa kolonialaren gainean eraikitzen dira. Horren aurrean, biziraupen-ekologikoko-gizarteak antolatuko badira, ezinbestekoa da unitate txikiagoetan antolatzea:

Ecological sustainability self-reliance and prioritization of the needs of women and children, cannot be maintained in vast economic units. These would need to be much smaller, decentralized units. Production and consumption could then be co-ordinated – and synchronizing production with consumption needs would also enable genuine participation of people in production decisions. Smaller economic units would facilitate co-operation among communities and also be a necessary step towards self-reliance and engender the operation of such as mutual help and reciprocity. (*ibid.*: 257)

Beraz, honakoa da erronka: unitate ekonomikoak txikitu eta deszentralizatu, komunitateen arteko kooperazio, koordinazio eta parte hartzea indartzeko.

Bestetik, aurrekoari lotuta, erroen premia nabarmentzen du. Bere ustez, Mendebaldean lotura ekologikoak ez ezik, sozialak eta kulturalak ere hautsi egin dira. Merkatu globalean etxerik gabe daude hiritarrak, deserrotuta. Zentzu horretan, ekologismoa ere erroen aldeko mugimendua da funtsean.

Hori ez al dago lotzerik erroen aldeko mugimendu abertzaleekin? Shivak, esaterako, bata eta bestea parekatzen ditu:

What today are called ecology movements in the South are actually movements for rootedness, movements to resist uprooting before it begins. And what are generally perceived as ethnic struggles are also, in their own way, movements of uprooted people seeking social and cultural rootedness. These are the struggles of people taking place in the ruins wrought by development to regain a sense of selfhood and control over their destinies. ([Shiva] *ibid.*: 99)

Batak zein besteak erroak berreskuratu eta beraien bizitzan gain erabakitzekeo gaitasuna berreskuratu nahi dute.

Intuzio horri segika, Ipar globalera eta Euskal Herrira etorrita, lotu ote daiteke Azurmendiren aberrigintzarekin? Gure ustez, bai. Batetik, Azurmendik ere txikiaren aldeko apustua egin du hasieratik. Bere asmoa ez da Nazio-Estatu handiak berreskuratzea, ezta horren baitan euskaldunak berdintzea ere. Bere ustez, askatasunak ez du handitasunarekin zerikusirik, ezta handikeriarekin ere. Camus eta enparauengandik ikasi zuenez, txikiak gara eta hala onartu behar dugu. Are, horrek dituen abantailak probestu behar ditugu, eredu askatzaileagoak esperimentatuz:

Estatu handietan ezin den mila saio sozial proba genezake guk, askatasunean, justizian, lanaren organizazioan, begiratasun poliziakoan, garraioetan, heredentzia eta jabego kapituluetan, urbanismoan, edozertan. Horixe bakarrik nahi dugu. Geure eredu, geuretzat. (GBG: 219)

Behetik gorako proba eta praxian, komunitate sostengarri eta kooperatiboagoak eraikitzekeo aukera dago.

Bestetik, Weilen irakaspenetan oinarrituta, erroen aldarria egiten du Azurmendik. Weilek salatzen duenez, Modernitatearen baitan progresoa deserrotze prozesu

jarraitua izan da. Nazio-Estatuen eskutik boterearen hedapen eta zentralizazio etengabea ezarri da, kultura erabat uniformizatuz. Horren aurrean, “«aberria», h. h., lurra, etxea, historia lokala, tradizioa, nazioa” aldarrikatzen ditu (OGE: 104). Hortaz, Weilen bidez aberria, lurra eta erroak eskutik ulertzen dira: aberria aldarrikatuz lurra aldarrikatzen da; bestela esanda, merkatu global lau honen aurrean historia eta tradizio lokalak berreskuratu eta erroak jostea⁹⁶.

Beraz, borroka abertzalea eta ekologista uztartu daitezke. Gainera, Azurmendik zeharka ez ezik zuzenean ere elkartu ditu zenbait pasartetan. Gaztetako olerkietatik aberriaren eta lurraren galera batera deitoratzen zituen zegamarrak. Aberriaren lur hautsiko semea zen. Hortik abiatuta, ekologiarekiko kezka segituan ernaldu zen bera eta bere belaunaldikideengan⁹⁷. Iraultza albo batera utzita, aberriaren proiektua berri eta eraldatzeko ezinbesteko iturria zen: “Etorkizuna egingo zuen Iraultzaren eredutik, munduaren berritze ekologikoaren ideia: 60ko urteekin konparatuta, ekologia mundu berri eta gizarte berri haiek beste era batean itzaroteko eta pentsatzeko «paradigma berria» kontsidera genezake” (Azurmendi 1997: 109). Hau da, ekologismoa mundua eta gizartearen eraldaketa bestela pentsatzeko markoa zen.

Paradigma berri horren baitan, eraldaketa Miesek mahaigaineratutako gako antzekoen bueltan planteatzen zuen. Batetik, ekologismoa (kom)unitate txiki eta deszentralizatuatan antolatzeko modua zen: “Gizarte deszentralizatu baten ideia, komunitate txikiagoetan antolatua, teknologia eta natura elkartzen dakiena, eta herri eta kultura ezberdinen aberastasuna zaintzen, txikiak zanpatu gabe eta handiak inperialismorik ezagutzen ez duela” (*ibid.*). Bestetik, erro sozial eta kulturalen joskintzarekin lotzen zuen. Zehazki, Euskal Herri berri eta euskaldunaren

⁹⁶ Feminismo komunitario territorialeko kideek “gorputza-lurra lurraldea” gisa uztartu dituzte lurraren eta erroen aldarrikapenak (Cabnal 2019). Elkarrizketan jarri ote daitezke Weil eta Azurmendirekin? Tesiko mugak direla medio, elkarrizketarako hari muturra iradoki baino ez dugu egingo hemen.

⁹⁷ Azurmendik azaltzen duenez, Torrealdairengan ere ekologiarekiko kezka segituan piztu zen. 1973an *Iraultzaz* idatzi eta bost urtera, esaterako, honakoa idatzi zuen: “Teknikak eta tresna berriak sortu eta sortu dihardu gizonak. Arriskuez axola gutiegirekin. Etekin eta interes probatuek dute munta eta ardura. Ondorioa hau da: gizona gero eta arrisku handiagotan murgildurik aurkitzen dela” ([Torrealdai] Azurmendi 1997: 107). Beste artikulua batzuetan Euskal Herriko egoera zehatzari ere heldu zion: kutsadura, metropolizazioa... Hala, *Iraultzaz* laneko optimismoa pixkanaka lausotu egin zitzaion: “Zibilizazio honetaz baikor eta pozik ibili gara orain arte. Sestaori eta Labe andiei egin zaizkien kantak datozkit gogora. Lotsaturik gaude orain, gure eskuetan obra zikina ikusirik. Edo beldurturik. Hasi berriak gara hazkuntzaren, aurrerapenaren, progresoaren aurpegi beltza ikusten” ([Torrealdai] *ibid.*: 108).

berregintzarekin. Zentzu horretan, Shivak mugimendu ekologista erroen aldeko mugimendu abertzaleekin josten bazuen, Azurmendik mugimendu abertzalea ekologismoaren baitan kokatzen zuen: “Lehenago ere ekologismo politikoa eta kulturala zen, azken finean, euskaltzalearen iraultza ametsa: Euskal Herri berria, komunitate berregin batekin, euskara eta euskal kultura berri batekin, herri libreen mundu berri batean” (*ibid.*).

Horrenbestez, ekologismoa eta aberrigintza ere ez daude zertan kontrajarri. Horren lekuko, komunitategintzan Azurmendiren aberrigintza eta Miesen ekofeminismoa uztartu daitezke. Batetik, batak zein besteak (kom)unitate txiki eta deszentralizatueta antolatzeke apustua egiten dute, behetik gorako kooperazioan. Bestetik, biek erroen alde egiten dute, abertzaletasuna eta ekologismoa horren baitan kokatuz. Beraz, biak eskutik uler daitezke: mundu berri baterantz, ab-herriaren aldarrikapena komunitate txiki, sostengarri eta errotuen aldarrikapena da.

4.4. ADARRA III: Komunitategintzan ze paper du estatugintzak?

Komunitategintza eta aberrigintza lotuta, nolakoa da komunitate eta aberri horiek egiteko gintza? Komunitategintzan nola lotzen dira herrigintza, naziogintza eta estatugintza? Jarraian korapilo horri helduko diogu. Hasteko, kooperatibismoaren eta estatugintzaren arteko harremana landuko dugu; segitzeko, naziogintzaren eta estatugintzaren arteko auzia planteatuko dugu. Horretarako, Goikoetxea eta Azurmendi izango dira erreferentzia nagusiak.

4.4.1. Kooperatibismoa eta estatugintza

Esan dugunez, Azurmendirentzat komunitate kooperatiboa da komunitate askatzailea. Elkarrekin kooperatuz komunitate berri bat eraikitzea da bere zerumuga. Bide horretan, tradizio sozialista eta sozietate-zalearekin bat, estatuaren papera murrizten saiatzen da. Bere ustez, Modernitatean estatua jainkoaren ordezkotua absolutua bilakatu zen, ordenaren eta kontzientzien kontrolatzaile erabatekoa. Horren aurrean, estatua, gutxiena ere, gehiegi da. Hala ere, ez dio uko egiten. Ez du sinesten post-estatu eta post-nazioen aroan bizi garenik, estatua gaintitu baino eraldatu egin baita. Hortaz, pragmatikoki eskuratu egin behar da. Horretarako, etengabeko behaketa eta borroka kritikoaren bidez komunitatearen zerbitzura jartzeko apustua egiten du.

Hortaz, honakoa da Azurmendiren oinarritzko printzipioa: ahalik eta komunitate gehien, ahalik eta estatu gutxien. Auzolan sistema sozializatuta eta unibertsalizatuta, komunitatea bera izan behar da motorra. Estatuak, berriz, herri ekimen horien zerbitzura aritu behar du, gehienez ere sozialki egin ezin dena bere gain hartuz.

Guri, baina, honako zalantza sortzen zaigu: Azurmendik, makina bat dualismo moderno eraitsi ostean, ez al du estatuaren eta komunitatearen arteko dualismoa birsortzen? Bata bukatzen den lekuan hasten al da bestea? Bata ahalik eta gehien egoteko besteak ahalik eta gutxien egon behar al du? Ez al dago elkar elikatzerik? Bata eta bestea sakonago artikulatzeko asmoz, Goikoetxearekin jarriko dugu dialogoan.

Goikoetxearen ustez ere estatua gainditu baino eraldatu egin da. Estatua baino bere dimentsio demokratikoa da ahuldu dena. Horren aurrean, borrokatu eta bereganatu egin behar da. Borroka horretan, baina, oso bestela pentsatu dute komunitatearen eta estatuaren arteko erlazioa.

Hasteko, estatua ez da bere horretan txarra eta komunitatea ez da berez onbera eta kooperatiboa. Goikoetxeak azpimarratzen duenez, biolentzia ez dute bakarrik eta nagusiki estatuak gauzatzen. Kontrara, biolentziaren bidez mamitzen da komunitatea eta kooperazioa bera:

Gizarte horretan Estatua ez da *biolentzia* gauzatzen duen erakunde multzo bakarra, ezta bortitzena ere. Familia eta komunitateak gauzatu dute historikoki biolentzia gehien; hala ere, biolentzia horrek komunitatea deusezta ez dezan, kooperazioa ezinbestekoa da, eta hori da, hain zuzen ere, biolentzia sinbolikoaren oinarria, eta NORMA-ARAUAK egoteko eta horiek mendeetan zehar irauteko arrazoi existentziala: komunitateak kooperazioa bezain beste behar du biolentzia, eta kooperazioa, sarritan, biolentzia sinbolikoan oinarritzen da. (Goikoetxea 2015f)

Beraz, ahalik eta komunitate eta kooperazio gehienek ez du ziurtatzen ahalik eta biolentzia gutxien egongo denik, kooperazioa bera norma eta biolentzia jakinetan oinarritzen baita.

Segitzeko, Goikoetxeari segika, ezin dira estatua eta komunitatea hain argi bereizi. Batetik, estatua gauza edo tresna bat baino erlazio bat denez, herritarrek egituratzen eta birsortzen dute. Herri erakundetua da. Bestetik, komunitatea estatalizatuta dago, unitate komun bidez egituratzen baita komun-unitatea, bai eta horren zer-nolakoa ere. Hortaz, bata ez da bestea amaitzen den lekuan hasten, bata bestea behar baitute. Erakundeen (unitate komun) araberakoa da komunitatea, eta alderantziz.

Horri lotuta, bataren eta bestearen gaitasunak ere horren araberakoak izango dira. Goikoetxeak azpimarratzen duenez, egituraketaren arabera komunitateek gaitasun ezberdina izango dute. Azurmendiren printzipioari buelta emanaz, denboran eta espazioan ahalik eta komunitate gehien egoteko ahalik eta estatu edo unitate komun gehien egon behar du. Eta alderantziz, gero eta unitate komun eskasagoak, komunitate gisa birsortzeko gero eta zailtasun handiagoak izango dira:

Komunitate politikoak geroz eta botere instituzional eta konstituzional gutxiago izan, orduan eta subiranotasun eta burujabetza murriztagoa izango du komunitate horrek bere erabakien arabera birsortzeko, eta, ondorioz, demokrazia gisa bizirauteko. (Goikoetxea 2017a: 154)

Hortaz, Azurmendik dioena auzitan jarritz, estatuak ezin du sozialki egin ezin dena egitera mugatu, estatuak egiten duenaren arabera egin ahal izango baita sozialki gehiago edo gutxiago. Alderantziz, erlazio bat denez, sozialki birsortzen eta egituratzen den neurrian izango du estatuak hala egiteko gaitasuna.

Ondorioz, estatuaren eta komunitatearen arteko dualismoa auzitan jarri beharrean dago. Estatuak herri erakundetua da. Ez da biolentoa, ezta berezia ere. Komunitatea, berriz, estatalizatuta dago, unitate komunen arabera baita, horien arabera gaitasunarekin.

Hori kontuan izanik, nola birpentsatu daiteke komunitate kooperatiboen eta estatuen arteko erlazioa? Azurmendiren aldarriarekin bat, etengabeko behaketa kritikoan nola jarri daiteke estatuak komunitatearen zerbitzura? Goikoetxearen eskutik, pare bat kontu azpimarratuko ditugu.

Lehenik eta behin, demokraziaren pribatizazioaren testuinguruan tentuz ibili behar da komunitarioaren izenean estatuak murriztearen aldeko diskurtsoak egitearekin. Izan ere, komunitarioaren aitzakian publikoa pribatizatzen ari dira:

No es casualidad que la derecha esté apostando por «la comunidad y lo comunitario» para desterrar «lo público». (...) Es decir, el discurso de la derecha neoliberal sobre reforzar tanto al individuo (emprendedor) como a la «comunidad» son las dos caras de la misma moneda, porque para privatizar el Estado y lo público, necesitan que la gente vea con buenos ojos el traspaso de lo que ahora es concebido como responsabilidades públicas (salud, educación, transporte, etc.) a la responsabilidad individual y comunitaria o social (como ocurre de facto con el cuidado), haciendo desaparecer la idea de lo «público» como dispositivo que está obligado, repito, obligado a dar salud, educación, alimento, agua, energía, oportunidades y bienestar a toda la población, y no solo a las comunidades, barrios, individuos o ciudades que se lo puedan permitir. (Goikoetxea eta Noguera 2021: 218-219)

Beraz, estatu erakunde publikoak murriztuz komunitate, hiri, auzo eta norbanakoen ongizate eta gaitasunari dagozkion desberdintasunak areagotzen ari dira. Zenbat eta estatu gutxiago, orduan eta komunitateen arteko kooperazio gutxiago.

Hori kontuan izanik, komunitate kooperatiboaren eraikuntzan ez dago zertan estatua murriztu. Kontrara, komunitateek unitate komunen arabera gaitasuna dutenez, publikoki komunitate orori gaitasun berdinak bermatzea da erronka:

La dimensión comunitaria es esencial, pero hay comunidades que no tienen ni para peatonalizar las calles ni limpiarlas, y otras que tienen tres escuelas y dos centros de salud. Por tanto, lo público tiene que asegurar que todas las comunidades, en este caso, todos los barrios, tengan recursos para poder autogobernarse. (*ibid.*: 218)

Goikoetxearen hitzetan, auzo orok baliabide berdinak izateko, auzolanari estatuzenez ekin behar zaio.

Azurmendik esango lukeenez, publikoak ez du zertan estatuala izan, ordea. Ez daude zertan berdindu. Goikoetxeak osteratzen duenez, baina, ez dago ongizatea sortu eta unibertsalki banatzeko estatua bezain erakunde multzo eraginkorrik. Baliabideak berdinki banatzeko gaitasun kolektibo egituratua behar da: “Demagun berdintasuna jarri nahi dugula soldatei edo aberastasunari dagokienez. Orduan, egiturak behar ditugu aberatsei dirua kentzeko eta pobreei emateko. Horretarako hertsatzaileak diren egiturak, mekanismoak, etab. behar dira” (Goikoetxeak 2020b). Hots, estatua.

Bigarrenik, komunitateen baitan auzolan sistema sozializatu eta unibertsalizatzeko ere ezinbestekoak dira erakunde publikoak. Adibidez, izpiritu kooperatibistaren baitan zaintza lanen karga sozializatu dadin (hots, auzo osoaren lan izan dadin), ezinbestekoa da derrigortasun eta unibertsaltasun hori estatutik ezartzea: “Conseguirlo implicaría una lucha enorme y coerción, porque para obligar a cuidar necesitas coerción. No creemos en la bondad del ser humano. Esa bondad se puede crear o no, pero no es per sé” (Goikoetxea 2020c). Beraz, Azurmendirekin bat, auzolana eta kooperazioa ere egin egin behar da; Azurmendiz bestela, egite horretan funtsezkoa da estatua bera ere.

Hala ere, horrek ez du esan nahi estatu eredu modernoaren aldeko apustua egiten denik. Estatua egituren, praktiken, tekniken eta harremanen multzoa denez, estatua

bera egitura, praktika, teknika eta harreman horien arabera da. Ondorioz, erlazio horiek aldatu daitezkeen neurrian, estatu ereduak ere kontrolatu, menderatu eta aldatu daitezke. Goikoetxearen kasuan, estatu eredu konsoziatibo federal feministaren aldeko apustua egiten da: gaitasuna lurraldetu egingo da, subsidiaritate politiken baitan komunitate eta erakunde txikienak (auzoak, udalak...) boteretuz; erabakiak era deszentratu eta koordinatuan hartuko dira, herritarrengandik gertuen dauden eremuetatik abiatuta; ordezkartza, erabakigune eta zuzendaritza oro parekidea izango da... (Goikoetxea *et. al.* 2019: 257-258).

Hori ez al dator bat, hain zuzen, Azurmendiren Anitzaren markoarekin? Ez al da etengabeko behaketa eta parte hartze kritikoaren bidez estatua komunitatearen zerbitzura jartzeko modua? Bestela esanda, ez al da komunitate kooperatibo baten erakundetzea? Gure ustez, behintzat, hala da: deszentratua, behetik gorako parte hartzea eta kooperazioa bultzatzen duena, herri eta auzo mailako erabakiak ardatz izango dituena, auzolanen karga eta kargu guztiak parekidetasunez sozializatuko dituena... estatuari paper ezberdina egotziagatik, zerumugan ez daude hain urrun.

Horrenbestez, komunitatearen eta estatuaren arteko dualismoa auzitan jarrita, hortik abiatuta egindako planteamendua ere ezbaian jartzen da: ahalik eta komunitate kooperatibo gehiago egoteko ez dago zertan ahalik eta estatu gutxien egon. Auzolan sistema sozializatu eta unibertsalizatuko bada, egitura publikoen bidez komunitate orori kooperaziorako gaitasun berdinak bermatzea da erronka, baliabideak eta erabakiguneak era federal eta parekidean berdinduz.

4.4.2. Naziogintza eta estatugintza

Eztabaida horrek, baina, berezitasun nabarmena du Euskal Herrian: euskal komunitatea deseginda dago eta ez dago komun-unitate edo egitura publiko propiorik. Beraz, nola pentsatu daiteke komunitate kooperatibo eta askatzaile horren osaketa? Hor ze paper dute naziogintzak eta estatugintzak?

Aurrekoa atalari segida emanez, Azurmendik eta Goikoetxeak proposamen ezberdinak egin dituzte. Euskal komunitatearen osaketan Azurmendik estatuaren

beharra onartzen du. Alabaina, hori lortu arte eta ondoren herri(gintz)a eta kultur(gintz)a jotzen ditu ardaztat. Hala, estatuaren aurretiko nazio naturalean⁹⁸ jartzen du arreta. Goikoetxearentzat, berriz, nazioa dimentsio subjektiboaren (sinesmenak, pertzepzioak, identitateak) eta objektiboaren (erakundetua) arteko elkarrekintzan e(gitu)ratzen da. Zentzu horretan, nazioa egituratzearen beharra azpimarratzen du, naziogintzaren eta estatugintzaren artikulazio berri bat (naziogintza estatala) bilatuz.

Uztartu ote daitezke bi ahaleginak? Azurmendik nazioaren inguruan idatzitako lanak ez ditugunez propioki landu, korapiloa planteatzera mugatuko gara azpiatal honetan.

⁹⁸ Azurmendiren nazio kulturala zehatzago ulertzeko oso baliagarria da H. Azurmendik eskaintzen dion kapitulua (2019: 241-259).

4.5. ADARRA IV: Diferentziak eta berdintasuna nola birpentsatu?

Komunitate kooperatiboak, estatugintzak paper handiagoa edo txikiagoa izan, konkretuak dira. Hortik azken adarrari eman diezaiokegu bide: burujabetzara bidean nola uztartu behar dira partikularra eta unibertsala? Ezberdintasunak berdintasunean aldarrikatu behar dira? Berdintasunean ezberdin egin? Berdintasunerako ezberdintasunak desagerrarazi?

Hori lantzeko, Goikoetxearen eta Azurmendiren arteko elkarrizketan sakonduko dugu. Hasteko, diferentzia eta berdintasunaren arteko harremana nola planteatzen duten azalduko dugu. Ondoren, gogoeta hori emakume eta euskaldun kategorietara ekarriko dugu.

4.5.1. Ezberdintasunak eta berdintasuna

Azurmendik azaltzen duenez, Modernitatea diferentzien aurkako gurutzada izan zen. BatAren markoan, ordena razionala bat eta bakar gisa irudikatu zen; diferentziak, berriz, akats irrazional gisa ezaugarritu ziren. Hortik abiatuta, argia zabaldu eta progresatzeko diferentzia horiek “berdintzea” planteatu zen; hau da, azpiratu eta ezabatzea.

Horren aurrean, diferentzien defendatzaile suharra izan da Azurmendi. Bere ustez, gizatasuna esentzialki plurala izanik, unibertsala forma singularrean ematen da beti; ondorioz, partikularrak landuz soilik loratuko da gizatasun unibertsala. Diferentzia txikiek garrantzi handia dute. Hori kontuan izanik, euskalgintzatik pentsatu du gizagintza: euskalgintzaren bidez, norbera gizaki konkretu gisa izan-egitea ahalbidetzeaz gain, gizatasuna are pluralagoa eta, ondorioz, unibertsalagoa eta gizatiaragoa egiten da. Beraz, euskaldun gisa izan-egitea da gizatasun unibertsalari egin dakioken ekarpenik onena. Zenbat eta euskaldunago, orduan eta gizakiago eta unibertsalago.

Hortik abiatuta, joera kezagarri bat sumatzen du indar eta autore eraldatzaileetan. Bere ustez, unibertsaltasun zanpakorrean partikularizatuak eta gutxietsiak izan direnez, berdintasunera bidean ezberdintasunak ukatu egiten dira orain:

Ematen du mendebaleko tradizioan Bestea beti negatiboki markatua hartu izan omen delako, nolana hiko diskriminazioei bide emanez, orain ukatu egin nahi dela Bestea batere dagoenik. Geratzen den Dena Bat edo denok berdin hori, oso katoliko eta sanpaulotarra zalantza barik, oso frantsesa ere bai apika, ona izan daiteke diskriminazioak oro ekiditeko gure pentsamenduan, txarra ere ez dirudi diferentziari –beltza, emakumea, euskalduna– lehengo ukazio guztiek baino are absolutukiago ukatzeko errealitate positibo oro, eta orain arteko edozein diskriminaziok baino efikazkiago hura anulatzeko. Zure Bestea egotean datza –beltza/zuria, gizona/emakumea, euskal/erdalduna– zure munduaren aberats eta eder guztiarentzako aukera, tragediarentzako aukera bezalaxe, diferentziarekin moldatzen ez badakizu. (HAN: 497-498)

Beraz, Azurmendiren ustez ukazioei aurre egiteko ez dago zertan norbere nortasuna ukatu. Bestearekiko diferentziarekin moldatzen ikastea da gakoa. Hortaz, beltza, emakumea edota euskalduna desagerrarazi baino baieztatu egin behar dira.

Tesi horretatik abiatuta, feminismoa eta euskalduna hortik pentsatzen saiatu da. Feminismoari dagokionean, esaterako, Azurmendik honako deia egiten die: “[feministek] Orain artean berdintasunaren alde borrokatu behar izan dute gehienbat. Justiziaren alde. Laster edertasuna errebindikatu ahal izango dute” (Azurmendi 2020: 31). Hau da, emakume gisa mugarik gabe baieztatzeko aukera izango dute.

Euskalduntasunari dagokionean ere beste horrenbeste. Imanol Galfarsoro “euskaldunak desagertu egin behar du” aldarrikatzen ari zen garaian, honakoa erantzun zion: euskaldunak desagertu baino ez ote genuke alde orotan baieztatu behar? Bere ustez, hori da feminismoarengandik ikasi beharrekoa:

«euskaldunak desagertu behar du», irakurtzen dut, eta une berean feministen jokabidea ikasi behar dugula. Desagerrarazi ez baina, feministek emakumea zopan ere presente egiten digutela esango nuke –eta eskertzen diegu euren borroka–, pertsonaren duintasun unibertsalean edo andre-gizon ororen berdintasun demokratikoan geratu gabe. (HNE: 95-96)

Irakaspen horiek bere eginez, berdintasuna ezberdintasunetik eraikitzeke apustua egiten du: “Ez al litzateke egokiago diferentzia errebindikatuz errebindikatzea berdintasuna? Nazioarekin hala egiten saiatzen naiz neu (eta berdin egingo nuke

feminitatearekin, homosexualitatearekin, etab.). Ezberdinen berdintasuna alegia” (*ibid.*: 108).

Goikoetxeak, baina, auzitan jarri du marko hori. Bere ustez, diferentzia ulertzeko moduan dago korapiloa: “Diferentzia ulertzeko era asko dago. Aipatu dugu diferentzia identitatea baino lehenagokoa dela Deleuzerentzat, diferentziak egiten duela posible identitatea” (Goikoetxea 2015g: 81). Bere markoan, identitateak, diferenteak izateaz harago, diferentzietan oinarritzen dira. Hortik abiatuta, identitate diferenteen aitortza aldarrikatu beharrean, diferentzietatik identitateak nola eraikitzen diren aztertzen du Goikoetxeak.

Lehenik eta behin, beltzak, emakumeak edo euskaldunak kategoria soziopolitikoak direla azpimarratzen du. Hala izanik, botere harreman politiko, sozial eta ekonomikoen baitan ulertzen ditu: “«Etorkin», «euskaldun», «emakume», «pobre» identitateak kolektiboak dira, gatazka sozial, politiko eta ekonomikoen ondorio dira” (*ibid.*: 80). Gatazken ordain direnez, identitate horiek kapital sozial, ekonomiko, kultural eta sinbolikoen arteko diferentzien bidez sortzen dira (ez soilik, baina bai nagusiki). Zehatzago esanda, kapitalen banaketa ezberdinaren bidez sortzen dira ez-berdinak: “zerk bilakatzen du atzerritarra atzerritar, emakumea emakume, pobrea pobre? Eta, euskalduna euskaldun? Daukan kapital sinbolikoak, sozioekonomikoak eta politikoak; horren bidez sortzen da diferentzia politikoa” (*ibid.*: 87). Ondorioz, Wittigen leloa bere eginez, diferenteak beharrean esplotatuak dira.

Bigarrenik, gatazken eta menderakuntzen ondorioa izanik, beltz/zuri, gizon/emakume edo erdaldun/euskaldun arteko balioespen eta erlazio hierarkikoa ez dira gerora kanpotik ezartzen dena, baizik eta kategoria horien baldintza eratzailerak. Esan nahi baita, ez dira beltz, emakume edota euskaldun diren neurrian zapaltzen, baizik eta zapaltzeko egiten dira beltz, emakume edota euskaldun. Orekatu beharreko diferentzia beharrean desagerrarazi beharreko esplotazio erlazioa da.

Hirugarrenik, aurrekoa kontuan izanik, ez dago zertan beltzak/zuriak, gizonak/emakumeak edota erdaldunak/euskaldunak diferentzien artean moldatzen ikasi. Arazoa diferentziazio horretan bertan dagoenez, kontua ez da ezberdintasunak berdintasunean aitortzea, baizik eta kapital ezberdintasunak berdinduz ez-berdinak

desagerraraztea. Hala, honakoa da bere galdera: “Zein diferentzia sustatuko dira eta zein neutralizatu euskal estatugintzan?” (*ibid.*: 81). Bestela esanda, zein izango dira berdinak eta zein ez-berdinak?

Ondorioz, Azurmendik eta Goikoetxeak ezberdin ulertzen dituzte diferentziak. Azurmendik ezberdinen arteko berdintasuna aldarrikatzen du; Goikoetxeak, berriz, kapitalak berdinduz ez-berdintasunak desagerraraztea.

4.5.2. Diferentzietarantz, baieztapena eta desagerpena

Uztartu ote daitezke bi ahaleginak? Gure ustez, bai. Izan ere, ez-berdintasunak desagerrarazteak ez du esan nahi diferentziak desagerraraziko direnik. Are, diferentziak biderkatzeko modua izan daiteke.

Goikoetxeak azaltzen duenez, ez-berdintasunak deuseztatzean ez lirateke Denak Bat eta Berdin gisa berdinduko. Ezinezkoa da, berdintasun edo identitate orok (gu) diferentzia (haiek) batekiko diferentziazioa behar baitu derrigor. Hori kontuan izanik, ez dira diferentziak bere horretan deuseztatu nahi, baizik eta menderatzaileak direnak:

Demokratizazioa da aipatu diferentzia-ardatzetan berdintasuna sustatzea, diferentzia horiek desegitea. Demokratizazioa ez da kultura edo nazioen arteko desberdinak ezabatzea edo gizaki guztiak berdinak egitea, baizik eta menderakuntza-erlazioetan oinarritutako diferentziak deuseztatzea eta, aldi berean, berdintasunezko botere-erlazioak sortzea eta birsortzea. (Goikoetxea 2015a: 229)

Gure ustez, horrek, hain justu, nazio, kultura eta gizakiak are diferenteagoak egiteko balio dezake. Adibidez, emakumeen kasuan identikoak izatetik diferenteak izateko aukera irekiko litzateke. Zehatzago esanda, “emakume” bertsolari ordezkagarriak izan beharrean izen-abizen eta bertsokera propiodun bertsolari izatekoa, beraien arteko hamaika diferentzietan.

Euskaldunentzat ere balio du horrek. Zergatik izan behar du euskaldunak esplizitatu beharreko ez-berdintasun eta berezi-tasuna (menpekota, partikularra) eta espainol/frantsesak esan gabe doan norma-ltasuna (hegemonikoa, unibertsala)?

Zergatik Miguel Unamuno filosofoa da eta Azurmendi “euskal” filosofoa? Torrealdaik⁹⁹ berriki hori deitoratzen zuen:

«euskal» izen lagutzailea gehiegi erabiltzen dugu: euskal liburutegia, euskal kultura, euskal idazleak, euskal prensa, etab. Horrek ez ote du gure dependentzia salatzen? Bestela esan, ez ote dugu funtzionatzen beste unibertso handiago baten zati bagina bezala, gu geu unibertso propio eta autonomoa izan partez? Alegia, idazleak, kultura, liburugintza, erdarazkoa da, neutroa, eta gu, berriz, «euskal». (Torrealdaik 2018: 32)

Horren aurrean, Torrealdaik berak adierazitakoa da erronka: unibertso propio eta autonomoa eraiki eta bertan unibertsalak izatea, “euskal” izen laguntzailea gehitu beharrik gabe. Zehatzago esanda, liburutegietan Azurmendiren lanak filosofiako apalean eta Torrealdairenak soziologiakoan sailkatuta egotea, “euskal” pentsamenduaren sailean ez-berdin gisa kaiolatu beharrean. Hala, “euskal”-en pean identiko bihurtu eta de-finitu beharrean beraien arteko diferentziak azpimarratu eta biderkatu egingo lirateke.

Bestalde, Goikoetxearen ustez bide horretan ez dago zertan beltz, emakume edo euskaldun kategoriei uko egin. Butlerrek dioen bezala, kontua ez da errepikatu edo ez, baizik eta nola errepikatu. Auzitan jartzeak ez du esan nahi baztertzen denik:

Ez dago ezer emakumeen artean, ezta euskaldunen artean, esentzialki berdinak egiten dituen (ezta gizonezkoen artean ere), baina emakume, etorkin, euskaldun edo «diferente» bezala borrokatzen denak diskurtso menperatzailearen kategoriak erabiltzen ditu «emakume, etorkin, etab.» diskurtso horri berari aurre egiteko. (Goikoetxea 2015g: 80)

Zentzu horretan, Azurmendik berak antzeman duen bezala, beltz, emakume edo euskaldunak zopatan ere presente egiteko apustua egiten du Goikoetxeak ere. Adibidez, erabakigune orotan gizon bakoitzeko emakume bat egotea proposatzen du (Goikoetxea *et. al.* 2019: 258). Esamoldeari segika, baina, helburua ez da zopan emakumeak ere

⁹⁹ Azurmendik berak aitortzen duenez, bera ere “euskal” etengabeak aspertu egiten du maiz: “Politika beti abertzaleak aspertu egiten gaitu. Aspertu egiten gaitu etengabe euskara, euskararen ajeak, euskal literaturatxoa, euskal bertsolariak, euskal txistulariak eta panderoak eta euskal miseriak besterik ez dakien euskal kultura narrasti batek. Beti euskal presoak, euskal markoa, euskal sukaldaritzak, euskal txirrindularitzak, euskal herri kirolak, sagardotegiak. Gehiegi da. Arnasa behar dugu” (BJE: 13-14).

egotea, baizik eta zoparen osagaiak eta osaketa aldatzea, saldaren (botere erlazioak) eskutik fideoak (identitateak) ere eraldatuz. Zehatzago esanda, norma-litate feministaren baitan emakumeak subalternitateak askatuz eta desagerraraziz.

Euskaldunaren kasuan ere horixe egin daiteke. Diferentziak identitatearen aurretikoak direnez, euskal komun-unitatea ere unitate horretatik kanpo kokatzen direnekiko erlazioan eraiki beharko da: “Euskal komunitatearen existentzia beste batekiko dituen diferentzietan oinarritzen da, eta horrek eskklusioa esan nahi du. Guztiok euskaldunak izango bagina, euskalduna desagertuko litzateke” (Goikoetxea 2015g: 87). Kasu honetan, beraz, euskalduna ezingo da erabat desagerrarazi, ez baita mundu mailako euskaldunen komunitate unibertsalik izango. Alabaina, euskal komunitateko kide oro euskaldun izanez gero, barne mailan behintzat desagerrarazi egingo litzateke. Hau da, errespetatu eta aitortu beharreko barne ez-berdintasun bat izan beharrean berezkoa eta norma-la bilakatuko litzateke, horren bueltan galdetu edota hori aldarrikatu beharrik gabe.

Hain zuzen, tributik nazio naturalera, ez al da horixe bera izan Azurmendiren eta enparauen aldarria? Anormaltasun normalizatuaren aurrean, normaltasuna aldarrikatzen dute, zentzu guztietan: “euskal kultura normal bat ikusi nahi genukeen euskaltzaleok, ez «Europako hizkuntza zaharrena» museo batean, edo indio batzuk erreserban” (Azurmendi 1990: 178). Euskal kultura normal bat; hau da, euskara norma(litate) bilakatutako kultura bat. Edo, bestela esanda, euskaraz egitea antinaturala beharrean hegemonikoa izango den komunitate natural(izatu) bat. Izan ere,

Naturala jendeak naturalizat, hots normal-normalizat daukana da. Ez dauka zerikusirik esentzia edo esentzialismoarekin. Pixka bat konplikatuko esateko: naturala kontzientzia kolektiboak beragandik ez menpeko uste duen errealitatea da; hots, bere aurretiko datutzat edo berezkozat daukana, eta kuestionatzeak zentzurik ez duela deritzona. Mendia hor dagoen bezalaxe uste izatea dagoela eta ezin dela ez egon Estatua, Guardia Zibila, zergak, frontierak. (HNE: 57-58)

Kasu honetan, normal-normal euskaraz jakin eta hitz egingo duen herri bat, sozialki elebakar eta kohesionatua, kulturalki eleanitza eta irekia. Hor euskalduna ez litzateke Bata (unibertsal abstraktu errogabea), baina ezta Bestea (diferentzia indiferente

subordinatua) ere, baizik eta diferentzia ireki eta irekitzailea/unibertsalizatzailea: komunitate partikularra landuz pertsona de-finiezin eta unibertsala izan-egiteko eskaintza.

Hortaz, Azurmendi eta Goikoetxearen ahaleginak uztartuz, euskalduna baieztatu eta desagerrarazi daiteke aldi berean. Batetik, Azurmendik aldarrikatzen duen bezala, “bagara nor” (Agirre 2015) aldarrikatu behar da, besteei justifikatzen ibili beharrik gabe, herri mobilizazioen eta egituraketa komunitarioaren bitartez nor-tasun hori politizatuz, trinkotuz eta hedatuz. Bestetik, Goikoetxeak nabarmendu duenez, identitate edo nor-tasun hori estatu egitura propioen bidez egituratu egin behar da, espazioan eta denboran norma-itasunez autogobernatu eta erreproduzitu dadin eta hala eginez diferentzia subalterno gisa desagertu dadin. Hau da, nor den esan (beharrik) gabe doan nor-tasun hegemoniko eta natural(izatu)a bilakatu dadin, etengabeko praktika gatazkatsuetan.

V. BLOKEA

ONDORIOAK

Lan osoa eginda, egindako ibilbidea errepasatu eta egindakoak zein egiteke geratu direnak aurkezteko moduan gaude.

a) Ibilbidea eta ekarpena

Hasieran esan dugun bezala, Azurmendi eta autore feminista batzuk subjektuaren inguruan elkarrizketan jartzea zen lan honen erronka nagusia. Horretarako, honako ibilbidea egin dugu: hasteko, I. blokean elkarrizketarako oinarriak eta irizpideak finkatu ditugu; ondoren, II. eta III. blokeetan baten zein besteen subjektu ereduak aztertu eta elkarrizketarako osagaiak mahaigaineratu ditugu; behin hala eginda, IV. blokean elkarrizketa garatu dugu auzi zehatzen bueltan. Metaforikoki azalduta, lehen hiru blokeetan lurra goldatu eta hazia erein dugu; hortik abiatuta, laugarrengoan enbor eta adar ezberdinak loratu ditugu.

Horren bidez hiru ekarpen nagusi egin ditugu. Lehenik eta behin, Azurmendiren obra era sistematikoan aztertzeaz gain, egituratu egin dugu. H. Azurmendik bere tesian urrats sendoak egin ondoren, egituraketa hori osatu eta aberastu egin dugu. Gainera, orain arte ez bezala, subjektu eredu hartu dugu ardatz nagusi gisa. Horretan datza, hain zuzen, lan honen originaltasuna.

Bigarrenik, Azurmendiren pentsamendua zenbait autore feministekin elkarrizketan jarri dugu. Azaldu dugunez, Agirre, Aizpuru eta Eskisabelek ibilbide bat egin badute ere, Azurmendi autore feministekin elkarrizketan jartzen duten zubiak gutxi dira oraindik. Are, saiakera horrek harridura eta errezeloa sortzen du zenbaitengan. Zentzu horretan, “seguru, eh?” horretatik “ados, elkarrizketan jarri daitezke” baieztapenerako urratsa egitea izan da tesi honen ekarpena.

Behin oinarri hori jarrita, eztabaidan sakondu eta komunean den subjektu edo pertsonarako oinarri filosofikoa aberastea izan da hirugarren ekarpena. Horretarako, bata zein besteen galdera zein erantzunak baliatuz auzi ezberdinak jorratu eta gaur egunerako erantzun posibleak planteatu ditugu, euskal pentsamendu garaikidea garatuz.

Dena den, hirugarren ekarpen hori mugatua izan da. Joxe Azurmendi Katedrako lehen doktore tesia izanik eta zubiak oraindik urriak direnez, autoreen lanak egituratzean eta elkarrizketarako enbor zein adarren mapa orokor bat proposatzean zentratu gara batez ere. Aurrerantzean are gehiago garatu beharko dira enbor eta adar horiek.

b) Hipotesien frogatzea

Behin ibilbide osoa eginda, hipotesiak bete al dira? Gure ustez, bai.

1. hipotesia: II. blokean frogatu dugunez, *Azurmendiren obra, sistema itxia ez bada ere, era bateratuan ulertu daiteke*. Bere obra ustiatu ondoren, han-hemenka garatutako gogoetak josi eta egituratu egin dira, bere pentsamenduaren argazki zabal eta bateratua eskainiz. Halaber, *gizaberea bere obrari bateratasuna ematen dion giltzarrietako bat dela frogatu da*. Izan ere, subjektu eredu horren arabera azaldu dira Azurmendiren natura, morala, hizkuntza, teknika, identitatea, burujabetza eredu, giza(rte)gintza eta beste hainbat kontu ulertzeko modua.

Behin Azurmendiren obra egituratuta eta Federiciren, Patemanen, Wittigen, Beauvoirren, Butlerren, Miesen, Shivaren, Harawayren eta Goikoetxearen ekarpenak aurkeztuta, Azurmendiren eta landutako autore feministen ideia, balio sistema eta mundu ikuskerak uztargarriak diren edo ez argitzen saiatu gara. Horretarako, IV. blokean “-txo”, “gizabere”, “komunitario” eta “burujabe” ardatzen baitan sei enbor landu ditugu. Zehazki, enbor bakoitzeko hipotesi edo azpi-hipotesi bat frogatu dugu.

3. hipotesia: IV. blokeko “-txo” ataleko enborrean frogatu dugunez, *Modernitatearekiko elkarrizketa kritikoan eta horren aurrean hartutako jarrera, posizio zein eskemetan Azurmendik eta landutako autore feministek balio eta mundu ikuskera uztargarriak josi dituzte*.

Modernitatearen irakurketa eta kritikari dagokionean, bereziki Federici, Pateman, Mies eta Shivarekin topatu ditugu antzekotasunak. Azaldu dugunez, beraien irudiko Modernitatea ziurgabetasun eta matxinada komunitarioen aurkako kontrairaultza harro eta erreazionarioa izan zen. Horren bidez, ikuste murriztailea eta zapaltzailea ezarri

zen. Ikuste horrekin, batetik, burua eta gorputza bereizi eta bere burua “burura” murriztu zen; bestetik, buru hori sostengatzen, elikatzen eta zaintzen duten lan eta subjektuak ezkutatu eta esplotatu egin ziren. Hala, batzuen askatasuna besteen menpekotasuna zen.

Egun, baina, krisian dago Modernitateko balio eta mundu ikuskera. Ez ArrazoimenA, ez SubjektuA, ez EgiA, ez OngiA, ez NaturA, ez ProgresoA, ez Gizon/EmakumeA, ez KlaseA, ez dago hizki larriz idatzitako fundamentu absoluturik. Bata beharrea Anitza da jokalekua. Zer egin? Puskailetan hartutako jarrera eta posizioari dagokionean, bereziki Butler, Haraway eta Goikoetxearekin topatu ditugu loturak. Izan ere, Azurmendi bezalaxe, horiek ere fundamentutxo erlatiboak eraikitzen saiatu dira, etengabeko eginean. Hau da, krisian, galderetan eta kontraesanetan bizitzen ikasten.

4. hipotesia: IV. blokeko “gizabere” eta “komunitario” ataletako enborretan frogatu dugunez, *Azurmendik eta landutako autore feministek subjektu eredu bateragarriak eraiki dituzte.*

Hori, zehazki, hainbat azpi-hipotesiren bidez frogatu da:

4.1. azpi-hipotesia: IV. blokeko “gizabere” ataleko enborrean frogatu dugunez, *Azurmendik eta landutako autore feministak subjektuaren gorputzasuna aldarrikatu dute eta horren aitzakian gogo / gorputza eta natura / kultura arteko dualismoak auzitan jarri dituzte.* Bide horretan, bata zein besteak desnaturalizaziotik bernaturalizaziorako trantsizioan kokatzen dira. Azurmendiren kasuan, planteamendu boluntaristen eta soziologizisten aurka abiatu da. Horren aurrean, gizaberearen analisisetan berriz gorputza eta natura txertatzeko apustua egin du, baina natura bestela ulertuz. Feminismoetan bueltan josi dugun ibilbide partzial horretan ere antzerako bidea egin dela erakutsi dugu. Beauvoir, Wittig eta Butlerrek desnaturalizazio ariketa zorrotza egin ostean, Haraway, Grosz, Barad, Goikoetxea eta beste batzuk subjektua bernaturalizatzen ahalegindu dira, baina naturaren eta materialismoaren ulerkera berri batekin. Hala, bata zein besteek gizakia naturara itzuli dute, baina naturaren kontzeptu kultural, indeterminatu, ireki, askotariko eta dinamikoarekin.

4.2. azpi-hipotesia: IV. blokeko “komunitario” ataleko lehen enborrean frogatu dugunez, *Azurmendi eta landu ditugun autore feministak subjektuaren izaera zaugarri eta inter-dependentearen azpimarran ere bat datoz*. Hori bistarazteko, Azurmendi bereziki Butler, Haraway, Goikoetxea eta Garcésekin erkatu dugu. Azaldu dugunez, Azurmendirentzat eta aipatutako autoreentzat norbanakoa ez da ez nor bere banakoan, ez nor-bera, ez nor-berea, ezta norbanakoa ere. (Nor)banako soil bat izatea ezinezkoa denez, aberetxo gorpuzdun zaugarri hori guan dela azpimarratu dute. Hau da, komunean. Ondorioz, norbanako buruaskiak beharrez komunean-diren-subjektutxoak dira.

4.3. azpi-hipotesia: IV. blokeko “komunitario” ataleko bigarren enborrean frogatu dugunez, *Azurmendik eta landu ditugun autore feministek subjektuaren izaera natural eta eko-dependentea ere nabarmentzen dute*. Harizpia (Shiva, Mies), holobiontea (Haraway, Goikoetxea) edota gizaberea (Azurmendi, Butler) izendatu, batak zein besteek giza salbuespenkeriaren aurkako metaforak baliatu dituzte. Aldarrikatu dutenez, gizakia jada ez da giza jainko zerusemea, beste animaliekiko bereiz, gainean eta kontra. Kontrara, giza-arteaz haragoko humusitateetako harizpia da, bizitza ez-gizatiarrekin inplikaturik.

4.4. azpi-hipotesia: IV. blokeko “komunitario” ataleko hirugarren enborrean frogatu dugunez, *Azurmendik eta landu ditugun autore feministek subjektuaren izaera hitzun eta performatiboa azpimarratu dute*. Zehazki, Azurmendiren gizabere hitzun komunitarioaren eta Butlerren gorputz performatzailearen artean antzekotasunak landu ditugu. Batetik, hizkuntzaren izaera esentziala azpimarratzen dute biek, gizaberearen dimentsio komunitario, gorpuztu eta linguistikoa eskutik ulertuz. Bestetik, hizkuntza era dinamiko, sortzaile eta anbiguoan ezaugarritzen dute, bere burua, hizkuntza eta komunitatea bestela egiteko aukera irekiz. Hala, bien kontzeptuak uztartuz, gizabere hitzun performatiboa marrazten dute: hizkuntzaren bidez eta taldearekin elkarrekintzan nor egiten den aberea.

5. hipotesia: IV. blokeko “burujabea” ataleko enborrean frogatu dugunez, *Azurmendik eta landu ditugun autore feministek iraultza eta burujabetza ulertzeko modu osagarriak garatu dituzte*.

Kasu honetan, Beauvoir, Butler, Mies, Shiva, Haraway eta Goikoetxearekin jarri dugu dialogoan. Erakutsi dugunez, batak zein besteek iraultzaren, utopiaren, burujabetzaren eta unibertsaltasunaren ikuspegi apal eta pluralagoa eraiki dute. Lehenik eta behin, Iraultzaren aurrean iraultza apala kontrajarri dute. Amaierarik gabeko bidean, kausa, borroka eta subjektu pluralen eskutik egin beharko da bidea. Bigarrenik, buru-jabetza burujabetzak gisa birdefinitu dute: ez buru eta ez jabetza, bizitza zeharkatzen duten lotura orotan garatzen den autogobernatzeko gaitasun poliedrikoa da, etengabeko gaitze prozesuan. Hirugarrenik, burujabetza loturetan gauzatzen denez, pertsona eta komunitatea bestela josten saiatu dira: gizabereak komunitatea egiten duen neurrian egiten duenez bere burua, elkar eginean bere burua eta komunitatea bestela egin behar dira, elkar ito gabe. Laugarrenik eta azkenik, burujabetzen bidean unibertsaltasuna askotarikoa egin dute: ez da unibertsaltasuna emanda dagoen errealitate, premisa edo fundamentu bat, baizik eta lekuan leku etengabeko (des)egitean dagoen eskaintza plurala.

2. hipotesia: IV. blokeko enborretan hirugarren, laugarren eta bosgarren hipotesiak frogatuta, bigarren hipotesi orokorra ere berretsi egin da: *Azurmendiren eta landutako autore feministen ideia, balio sistema eta mundu ikuskerak ez dira hain ezberdinak, elkar elikatu dezakete*. Azurmendiren obran feminismoa, oro har, eta autore feministak, zehazki, ageriko erreferentzia ez badira ere, badago loturarik batak zein besteek mahai gainean jarritako mundu eta subjektu ikuskeren artean.

Gainera, IV. blokeko adarretan elkar aberasteko aukera gehiago topatu ditugu: Azurmendiren gizon hauskor eta entzun-zalea gizonkeriaren aurka birformulatu dugu; sexu-genero eztabaidan Azurmendiren markoa Fausto-Sterlingen eskutik sakondu dugu; kooperazioa organismoen baitara eta tarteetara hedatu dugu; natura ulertzeko moduak erkatu eta sakratutasuna erlatibotasun erlatibotik eraikitze modua iradoki dugu; beste abereekiko harremanean Azurmendiren intuizioak Harawayren bidez garatu ditugu; euskalduntasuna ulertzeko garaian Azurmendiren eta Goikoetxearen arteko antzekotasunak azpimarratu ditugu; Azurmendik aldarrikatutako erantzun-beharra eguneratu eta zabaldu dugu; ab(h)erria komunitate errotu, dinamiko eta ireki gisa planteatu dugu; Azurmendi eta Goikoetxearen arteko eztabaidatik estatu deszentratu

eta herrigilea marraztu dugu... Era horretan, hipotesiak are sendoago berretsi eta aberastu ditugu.

Alabaina, adarretan segidak ez ezik etenak eta eztabaidak ere topatu ditugu: sexu-generoa pentsatzerakoan marko kontrajarriak; natura ulertzeko ikuspegi ezberdinak; estatua eta komunitatea josteko talaia diferentek... Jakitun gara auzi horiek konpontzeke geratu direla. Sarreran argitu dugunez, baina, gure xedea ez zen sintesi erabateko bat egitea. Ezinezkoa da, betikoak diren neurrian arazo horiek beti gazteak izaten jarraituko baitute. Gainera, arazoarekin jarraituko badugu, hala izaten segi beharko dute.

c) Aurrera begira

Beraz, enbor eta adar artean baso zabala osatu bada ere, badago zer sakondua. Hori kontuan izanik, aurrera begira landu daitezkeen zenbait hari-mutur proposatuko ditugu jarraian.

Lehenik eta behin, tesi honetako atal eta azpiatal bakoitzak beste tesi baterako aukera eskaintzen du. Azurmendi eta feminismoak elkarriketan jartzen dituen estreinako tesia denez, gu mapa orokor bat eskaintzen ahalegindu gara. Behin hori osatuta, hurrengo lanak zehatzagoak izateko aukera dago.

Bigarrenik, autore berdinak begirada ezberdin batetik ere landu daitezke. Gu bereziki edukiari dagozkion analogiak eta loturak egiten saiatu gara. Alabaina, sarreran aitortu dugunez, horrek izan du bere albo-kaltea: pasarte horien jatorrizko testuinguru, galdera eta eztabaida zehatzei erreferentzia gutxi egin dizkiegu. Dena den, hortik ere konparatu daitezke. Izan ere, adin, garai, leku eta iturriei dagokionean askotan ez dira oso aparte ibili. Adibidez, Davis¹⁰⁰ eta Azurmendi hiru urte eskaseko diferentziarekin jaio ziren (1944an eta 1941ean, hurrenez hurren). Bi herrialde oso ezberdinetan hazi eta heziagatik, garai berean joan ziren Alemaniara (1965 eta 1966an, hurrenez hurren),

¹⁰⁰ Hona hemen Davisen bizitzaren inguruko zertzelada batzuk: <https://www.acercandonoscultura.com.ar/nota-625-.html> ("Angela Davis, símbolo del feminismo antirracista", [acercandonoscultura.com](https://www.acercandonoscultura.com), 2024/01/26).

aurretik bata zein bestea Paristik pasa ondoren (Davis Biarritzen ere egon zen 1963an). Hori gutxi ez, eta antzeko iturrietatik edan zuten: Jean-Paul Sartre, Camus, Frankfurteko Eskola... Giro intelektual horrek ze eragin izan du beraien obretan? Testu eta inguruari dagokionean, zeintzuk dira antzekotasun eta ezberdintasunak?

Hirugarrenik, eztabaidara guk landu ez ditugun nahi beste autore feminista txertatu daitezke. Are, premiazkoa da, guk landutako autore ia denak Ipar globalekoak baitira. Adibidez, nola uztartzen da burujabetza lurraldetua Hego globaleko feminismo komunitario territorialek gorputza-lurra-lurraldearen bueltan egindako gogoetekin?

Laugarrenik, tesian pare bat adaxka bukatu gabe utzi ditugu, elkarrizketarako bidea iradokiz baina garatu gabe. Dena den, horrek ez du esan nahi gai horiek iharrak direnik. Kontrara, gure tesia gainditzen duten mamia zutelako utzi ditugu landu gabe. Beraz, behin iradokita, aurrerantzean sakontzeko gai interesgarriak izan daitezke: batetik, nola eraiki daiteke razionaltasun sentsible eta aberatsago bat? Bide horretan Azurmendik, Gandiagak, Miesek, Shivak, Spivakek edota Harawayk egindako proposamenak uztartu ote daitezke? Horrek ze ekarpen egin dezake krisi sozioekologikoaren puskailetan? Bestetik, nazio kultural eta politikoaren arteko korapiloari lotuta, lotu ote daitezke estatuaz haraindiko nazio naturala (Azurmendi) eta nazioa naturalizatzeko politikak (Goikoetxea)? Orain eta hemen, nola artikulatu daitezke?

Bosgarrenik, tesian landu gabe utzitako beste hainbat elkarrizketa eta eztabaida daude. Aizpuruk (2021: 467) iradokitako hari muturrei segika, guk bi proposatuko ditugu. Batetik, epistemologiari dagokionean, nola lotzen da Azurmendiren erlatibotasun erlatiboa zenbait autore feminista planteatzen ari diren epistemologia pluralista eta dekolonialarekin? Eredu hori uztartu ote daiteke Harawayren jakintza lerratuarekin? Bestetik, morala ulertzeko moduan ze lotura daude? Adibidez, "terrorismoaren kontrako" gerra markoen bueltan Azurmendik eta Butlerrek egindako gogoetak osagarriak dira? Horiek nola baliatu daitezke egungo genozidioak kritikoki pentsatzeko?

Seigarrenik eta azkenik, 56ko Belaunaldiaren eta feminismoaren arteko erlazioari dagokionean ere badago zer aztertua: 56ko Belaunaldiko erreferente gizona koetan zenbatera arteko eragina izan zuen feminismoak? Eta alderantziz, 56ko Belaunaldiko

gizonezkoen ekarpenak ze eragin izan zuen feminismoan? Euskal Herrira etorrita, zenbaterainoko eragin pertsonal eta intelektuala izan zuten Jone Forcada, Lasa edo Iriondo bezalako figurek Txillardegi, Azurmendi, Torrealdei eta abarrengan? Eta alderantziz? Era formal eta idatzian ez bazen ere, feminismoari lotutako ze eztabaida izaten zituzten gune informaletan? Forcada eta enparauak ere 56ko Belaunaldia izanik, ze lotura dago horiek eta hemen landu ditugun autore feministen artean? Nola baliatu daitezke egungo auzi ezberdinak pentsatzeko?

Agerikoa denez, Azurmendiren eta feminismoen arteko elkarrizketan unibertso oso bat dago lantzeko.

d) Horrenbestez

Tesiko ibilbidea biribiltzeko, hasierarako galderara itzultzeko tenorean gaude: zer dute komunean Azurmendik eta “Butlerrek” (Butlerrek, Goikoetxeak, Agirrek, Harawayk...)? Arazo zehatzei emandako soluzio zehatzez harago, arazoak planteatzeko izpiritua. Dualismo eta manikeismo errazetatik landa pentsatzeko saiakera, fundamentutxo erlatiboetatik funtsatzeko tema eta hori taxutzeko filosofia xume bezain aberatsa, errimatzen eta zenbait kasutan errepikatzen diren hamaika planteamendurekin. Eta, bereziki, ondo sustraitutako askapen proiektuak, bere partikularitasunetik gizatasun, unibertsaltasun eta, azken batean, mundu berri bat marrazten dutenak.

Ez da gutxi. Eta gehiago izan daiteke. Izan ere, praxian osatzen ari diren pentsamenduak diren neurrian, guk josten ditugun zubien arabera izango da komunean dutena. *Gizaberetxo komunitario burujabea* ardatz gisa hartuta, honakoa horretarako saiakera izan da. Ez da lehenengoa izan eta espero dugu ez dela azkena izango, unibertso eder bat baitago lantzeko.

Etena dago eta segida dago. Azaleko argazkiko irriño konplizeak lagun, segi dezagun, bada, elkarrizketan. Segi dezagun euskal pentsamenduaren ur-jauziaren errota astintzen.



Iturria: Jakin.

BIBLIOGRAFIA

H. Azurmendik bere tesian egin zuen egituraketan oinarrituta, bitan banatuko dugu bibliografiaren atala. Lehen azpiatalean Azurmendiren lanen erreferentzia bibliografikoak jaso dira. Bigarrengean, berriz, gainontzeko bibliografia.

AZURMENDIREN LANAK

Liburuak

Azurmendi, Joxe (1971): *Hitz berdeak*, Oñati, Editorial Franciscana Aranzazu.

- (1971): *Hizkuntza, etnia, marxismoa*, Baiona, Euskal Elkargoa.
- (1975): *Gizona abere hutsa da*, Tolosa, Jakin [Lazkano Mendizabal ezizenez argitaratua].
- (1978): *Mirande eta kristautasuna*, Donostia, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa.
- (1991): *Gizaberearen bakeak eta gerrak*, Donostia, Elkar.
- (1992): *Espainolak eta euskaldunak*, Donostia, Elkar.
- (1997): *Demokratak eta biolentoak*, Donostia, Elkar.
- (1998): *Oraingo gazte eroak: gogoetak ETaren sorrera inguruko kultur giroaz eta gaurkoaz*, Irun, Luma.
- (1998): *Teknikaren meditazioa*, Donostia, Kutxa Fundazioa.
- (1999): *Euskal Herria krisian*, Donostia, Elkarlanean.
- (2007): *Humboldt: hizkuntza eta pentsamendua*, Bilbo, Udako Euskal Unibertsitatea.
- (2009): *Azken egunak Gandiagarekin*, Donostia, Elkar.
- (2012): *Barkamena, kondena, tortura: estatua kontzientzien kontrolatzailea*, Donostia, Elkar.
- (2014): *Historia, arraza, nazioa: Renan eta nazionalismoaren inguruko topiko batzuk*, Donostia, Elkar.
- (2016): *Gizabere kooperatiboaz*, Donostia, Jakin.
- (2017): *Hizkuntza, nazioa, estatua*, Donostia, Elkar.
- (2018): *Beltzak, juduak eta beste euskaldun batzuk*, Donostia, Elkar.

Artikuluak, elkarrizketak eta liburu zatiak

- Azurmendi, Joxe (1964a): 'Asi gaitezen komunismuarekin elkar izketan', *Jakin* 16, 43–54.
- (1964b): 'Neskatxak ez dute euskeraz itzegin nai... eta arrazoa daukate', *Jakin* 16, 62-68.
- (1964c): 'Gazteriak salatzen du', *Jakin* 16, 3-10.
- (1967a): 'Baiña zergatik eta zertarako euskaldun?', *Zeruko Argia* 205, 3.
- (1967b): 'Zergatik eta zertarako euskaldun? (Intxausti adiskideari erantzun irikia, eta beste guztieri)', *Jakin* 27–28, 66–91.
- (1969): 'Pentsalaria eta eragina', *Jakin* 35, 3-16.
- (1973): 'Euskal gizarte hautsia (eta III)', *Zeruko Argia*, 552, 6.
- (1974): 'Ezker berriaren hastapenak (2)', *Anaitasuna* 268, 11.
- (1974b): 'Ezkerra eta etorkizunaren utopia (III). Ezkerraren utopia zer den', *Zeruko Argia* 576, 6.
- (1977): 'Euskaldunari', in Joan Mari Torrealdei: *Euskal idazleak, gaur: Historia social de la lengua y literatura vascas*, Oñati, Jakin.
- (1978a): 'Filosofia berria: krisi luze baten produkto', *Jakin* 8, 67-111.
- (1978b): 'Aberri Egunaren esanguraz: aberri, nazio', *Anaitasuna* 358-359, 38-41.
- (1978c): 'Euskadi librean, langile libre', *Anaitasuna* 358-359, 46-47.
- (1981): 'Birreuskaldundu: euskal gizarte txikitua berritu', *Argia* 911, 23.
- (1983): 'Bertsolaritzaren kontzeptuari buruz', in Askoren artean: *Bertsolaritza. Formarik gabeko heziketa*, Bilbo, UPV/EHU, 57-77.
- (1984): 'Filosofía personalista y cooperación. Filosofía de Arizmendiarieta', Donostia, Euskal Herriko Unibertsitateko Argitarapen Zerbitzua.
- (1985): 'Aresti: Sentsibilitate konkretu bat', *Jakin* 36, 5-30.
- (1987a): 'Modernia, Postmodernia', in Askoren artean: *U.E.U.ko ihardunaldien bilduma*, Bilbo, Udako Euskal Unibertsitatea, 116-130.
- (1987b): 'Diskurtso berria mintzaira zaharraren baitatik', *Jakin* 42-43, 119-141.
- (1988): '1968: Ezkerrak nola galdu zuen bere testua', *Larrun* 7, 73-78.

- (1989): ‘Hitzaurrea’, in Iñaki Azkune: *Zezenak Euskal Herrian. Gure baitan dituzten erro luze-ezkutuak*, Bilbo, Udako Euskal Unibertsitatea, 5-12.
- (1990): ‘Politikatik zer itxaron kulturari’, *Jakin* 58, 169-179.
- (1991): ‘Filosofia pertsonalistaren maisu bat: Karlos Santamaria’, *Jakin* 65, 63-87.
- (1993): ‘ETA da gure azken historiak duen daturik inportanteena’, *Larrun* 16, 5-21.
- (1995): ‘Prologo bat edo’, in Xabier Mendiguren: *Bekatuaren itzala*, Donostia, Elkar, 5-73.
- (1996a): ‘Euskalgintza berdin gizagintza’, in Askoren artean: *Rikardo Arregi, gizona eta garaia*, Andoain, M. Larramendi Kultur Bazkuna, 379-432.
- (1996b): ‘La idea cooperativa: del servicio a la comunidad a su nueva creación’, *Aretxabaleta*, Gizabidea Fundazioa, 10-42.
- (1997a): ‘Joan Mari Torrealdai: 25 urte "Jakin"-en zuzendari’, *Jakin* 102, 85-109.
- (1997b): ‘Santamariaren pentsamendu atarikoak’, *Uztaro* 20, 61-76.
- (1997c): ‘Hitzaurrea’, in: Michele Duchet eta Odo Marquard: *Gizakiaren filosofia ilustratutik antropologia filosofikora*, Donostia, Jakin, 7-16.
- (1998): ‘K. Marxen eboluzioa *Manifestu*-ra arte. Hegelen idealismotik materialismo historikora’, in Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Alderdi Komunistaren Manifestua*, Donostia, Jakin, 7-48.
- (1999a): ‘Txillardegiren saioa: hastapenen bila’, *Jakin* 114, 17-45.
- (1999b): ‘Sokrates: krisialdiko pentsalaria’, in Platon: *Sokratesen Defentsa*, Donostia, Jakin, 7-79.
- (2000a): ‘Dena erlatiboa bai, baina ez dena berdin’, *Euskaldunon Egunkaria*, 2000-03-09.
- (2000b): ‘Hitzaurrea’, in Nerea Agirre, Joseba Azkarraga, Eunáte Elio Cemborain, Oihana García, Ainara Udaondo eta Jon Sarasua: *Lankidetzaren Arizmendiarietaren eraldaketa proiektua*, Eskoriatza, Mondragon Unibertsitatea, Lanki Ikertegia, 13-17.
- (2000c): ‘Manifestu atzeratua’, in Joxe Azurmendi: *XX. mendeko poesia kaierak: Joxe Azurmendi*, Zarautz, Susa, 47-57.
- (2001): ‘Heidegger, Sloterdijk eta (in)humanismoa’, *Jakin* 122, 85-91.
- (2004a): ‘Filosofia Modernoa’, in Joxe Azurmendi, Juan Bautista Bengoetxea, Joana Garmendia eta Iñaki Soto (argk.): *Filosofiako Gida. Filosofian aritzeko oinarriak: gida bibliografiko eta metodologikoa*, Bilbo, Udako Euskal Unibertsitatea, 75-88.

- (2004b): ‘Antropologia Filosofikoa’, in Joxe Azurmendi, Juan Bautista Bengoetxea, Joana Garmendia eta Iñaki Soto (argk.): *Filosofiako Gida. Filosofian aritzeko oinarriak: gida bibliografiko eta metodologikoa*, Bilbo, Udako Euskal Unibertsitatea, 273-281.
- (2007): ‘Hizkuntza, askatasunaren espazioa’, in Begoña Bilbao, Karmele Pérez eta Kepa Pérez: *Paulo Iztueta euskal pentsamenduaren eraikitzaile*, Bilbo, UPV/EHU, 79–108.
- (2008): ‘Hitz bi atarian’ in Angel Irigoras: *Zegamako papeleria. 122 urte lanean*. Amorebieta, Erroteta, 9-12.
- (2010): ‘Atarikoa. Juduaren espiluan euskaldun bat ikusten da’, in: Mitxelko Uranga: *Espektroak. Euskal terroristak*, Donostia, Utriusque Vasconiae, 9-30.
- (2011a): ‘Poesia eta filosofia: hilobiz hilobi’, in Joxe Azurmendi (arg.): *Filosofia eta poesia*, Donostia, Jakin, 149-175.
- (2011b): ‘Niretzat euskara euskaldunen komunitatea da; euskalduna komunitate horri buruz positiboki posizionatzen dena’ [Miel Angel Elustondok elkarrizketatua], *Administrazioa euskaraz* 74, 7-14.
- (2012): ‘Idazleei galdezka. Joxe Azurmendi’, in Patxi Salaberri (arg.): *Idazleei galdezka*, UPV/EHU, 23-24.
- (2013a): ‘Berrogeita hamar urte idazlanean’, *Eusko Ikaskuntza* 58, 260-283.
- (2013b): ‘Hitzaurrea’, in Joxe Austin Arrieta: *Berriro eta behin. Euskera dela eta*, Tafalla, Txalaparta, 7-18.
- (2015): ‘Sarrionandia: nazioaren kontzeptua behelaino artean’, *Jakin* 207, 11–65.
- (2016a): ‘Euskaldunok geurea eta geurea bakarrik den barne mundu bat sortzea ezinbestekoa dugu’ [Lorea Agirrek elkarrizketatua], *jakin.eus* (www.jakin.eus/memoria/solasaldiak/joxe-azurmendi/8).
- (2016b): ‘Existentziak zentzurik ez dauka mundu justuago baten alde ahaleginez ez bada’ [Xabier Mendigurenek elkarrizketatua], *Hegats* 54, 58-61.
- (2016c): ‘Gizabere kooperatiboaz Jakin Irakurgaiaren aurkezpena’, *jakin.eus* (<https://www.youtube.com/watch?v=tCyYYiUkvtE>)
- (2016d): ‘Izan ginen tximinoak bizirik dirau gure barruan’ [Markos Zapiainek elkarrizketatua], *Diario de Noticias*, 2016-09-11 (<https://www.noticiasdenavarra.com/cultura/2016/09/11/izan-ginen-tximinoak-bizirik-dirau-2731038.html>).

- (2017): ‘Joxe Azurmendirekin solasaldia’ [Lorea Agirrek elkarrizketatua], *Berria* (<https://www.youtube.com/watch?v=7uZpJvbMhsw>).
 - (2019): ‘56ko belaunaldiaren pentsamendua ulertzeko giltza: Hizkuntza’, in Miren Rubio: *Txillardegi. Batasunaren pentsalaria*, Donostia, Jakin, 5-38.
 - (2020): ‘Bizitzan gidatu eta poztu nauten balioak Arantzazuk eman dizkit’ [Aitor Sorreluzek elkarrizketatua], *Arantzazu aldizkaria* 1024, 28-33.
- Azurmendi, Joxe; Martija, Mari (1966): ‘Gernika-ko kanposantua’, *Jakin* 23, 47-51.
- Azurmendi, Joxe; Olariaga, Andoni (2014): ‘Joxe Azurmendi eta Andoni Olariaga. Buruz buruko hitzaldia’, *Berria* (<https://www.youtube.com/watch?v=M9QU2eOn57g>)

GAINERAKO BIBLIOGRAFIA

- Agirre, Lorea (2015): ‘Zuzendariaren hitzak’, *Jakin* 208, 7-10.
- (2015): ‘Bagara nor’, *Berria*, 2015-03-30 (https://www.berria.eus/euskal-herria/19-korrikako-mezua_109510_102.html).
 - (2020): ‘Maratoia korritzera atera gara. Joan Mari Torrealdei Joseba Intxausti, Joxe Azurmendi eta Paulo Agirrebaltzategiren bihotz-begietan’, *Jakin* 240, 13-34.
- Agirre, Lorea; Eskisabel, Idurre (2017): ‘Gorputzen elkargunea, bizi dugun lurraldea’, *Jakin* 221-222, 13-36.
- (2019): *Trikua esnatu da. Euskaratik feminismora eta feminismotik euskarara*, Zarautz, Susa, Lisipe bilduma.
- Aiestaran, Ignazio (2016): ‘Gizabere kooperatiboa elkarrekiko historian’, *argia.eus* (<https://blogak.argia.eus/ignazio-aiestaran/2016/06/21/gizabere-kooperatiboa-elkarrekiko-historian/>).
- (2021): ‘Gaurko ezker porrokatuaren heraldoak: Sarrionandia eta Azurmendi behelaino artean’, in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 365-374.
- Aizpuru, Alaitz (2014): ‘Gorputzasuna Simone de Beauvoir-en Bigarren sexuan’, in Alaitz Aizpuru eta Bakarne Altonaga (koordk.): *Diskurtsoak, eraikuntzak, gorputzak. Gorputzen eta binarismo sexualaren eraikuntzaz*, Bilbo, UEU, 33-54.
- (2019): ‘Txillardegi, postmodernitatea eta postkolonialismoa’, *Jakin* 232, 11-30.

- (2021): ‘Euskal pentsamendu baten alde. Edo nola gorde Azurmendiren lana etorkizunera begira’, in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 459-468.

- Altonaga, Bakarne (2012): ‘Gizakia eta animalia, harreman berriak pentsatzen’ in Alaitz Aizpuru, Bakarne Altonaga, Iban Gallettebeitia eta Andoni Olariaga (koordk.): *Euskal Herriko pentsamenduaren gida*, Bilbo, UEU, 185-204.

- (2014): ‘Diferentzia sexualaren eraikuntza: gorputzen desnaturalizazioa’, in Alaitz Aizpuru eta Bakarne Altonaga (koordk.): *Diskurtsoak, eraikuntzak, gorputzak. Gorputzen eta binarismo sexualaren eraikuntzaz*, Bilbo, UEU, 13-32.

- Amorós, Celia (1987): ‘Espacio de los iguales, espacio de las idénticas: notas sobre poder y principio de individuación’, *Arbor* 503-504, 113-128.

- Arraiza, Maite (2021): ‘Múltiples devenires trans*: Un análisis transfeminista de las principales aportaciones de la neurobiología a la cuestión de las identidades trans*’, in *Actas del X Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, 531-533.

- Arrarats, Irene (2017): ‘Ipurtzurien kontrakarrean’, in Virginie Despentès: *King Kong teoria*, Donostia, Elkar-Jakin, Eskafandra bilduma, 5-9.

- Askoren artean (2010): *Joxe Azurmendiri buruzko monografikoa*, Hegats 45.

- Atxaga, Bernardo (1977): ‘Literatura’, *euskaltzaindia.eus* (http://www.euskaltzaindia.eus/dok/iker_jagon_tegiak/anaitasuna/html/344.html#4666).

- Atutxa, Ibai (2022): *Barbaroak eta zibilizatuak. Euskal gatazken eskuliburu materialista*, Tafalla, Txalaparta.

- Azpiazu, Jokin (2017): *Masculinidades y feminismo*, Bartzelona, Virus.

- Azkarate-Iturbe, Oxel; Aritzeta, Aitor; Vitoria, José Ramón (2021): ‘Pertsona kooperatiboaren profilaren neurketa hezkuntza eta jendarte eraldaketa testuinguruan’, in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 187-196.

- Azurmendi, Haritz (2019): *Joxe Azurmendiren nazioa Nazionalismo Ikerketen argitan. Abertzaletasun kulturalaren defentsa Euskal Herri garaikidean*. Doktore tesia. UPV/EHU.

- Barad, Karen (2007): ‘Getting Real: Techno Scientific Practices and the Materialization of Reality’, in Karen Barad: *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Londres, Duke University Press, 189-222.

- Beauvoir, Simone de (2019a [1949]): *Bigarren sexua I. Egitateak eta mitoak*, Donostia, Elkar-Jakin, Eskafandra bilduma. Itzultzailea: Irene Arrarats.
- (2019b [1949]): *Bigarren sexua II. Bizi izandako esperientzia*, Donostia, Elkar-Jakin, Eskafandra bilduma. Itzultzailea: Irene Arrarats.
- Begiristain, Mirene (2021): 'Ekofeminismoen txirikordak', *Jakin* 245-246, 25-55.
- Berria (2015a): 'Euskara, estatugintza eta naziogintzaren erdian jardunaldia (I)' *berria.eus* (<https://www.youtube.com/watch?v=oJ-gxVrH-yQ&list=PL2Py7Vo4MLvs6pZObf7BqM06qpIhuQN9E>).
- (2015b): 'Euskara, estatugintza eta naziogintzaren erdian jardunaldiak (IV)' *berria.eus* (<https://www.youtube.com/watch?v=dFYVd3H5HB8&list=PL2Py7Vo4MLvs6pZObf7BqM06qpIhuQN9E&index=4>).
- Bilgune Feminista (2015): 'Bagoaz Euskal Herriaren burujabetza feministarantz', *Emakume Abertzaleon VI. Topaketa Feministak*.
- Butler, Judith (1986): 'Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex', *Yale French Studies* 72, 35-49.
- (1993): *Bodies that matter, on the discursive limits of "sex"*, Londres eta New York, Routledge.
- (1995): 'Contingent Foundations: Feminism and the Question of Posmodernism', in Askoren artean: *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Londres eta New York, Routledge, 3-21.
- (1997): *Excitable Speech. Politics of the Performative*, Londres eta New York, Routledge.
- (1998): 'Merely cultural', *New Left review* 227, 33-44.
- (2004a): *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres eta New York, Verso Books.
- (2004b): *Undoing gender*, Londres eta New York, Routledge.
- (2005): *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press.
- (2009): *Frames of war. When Is Life Grievable?*, Londres eta New York, Verso Books.
- (2015): *Senses of the Subject*, New York, Fordham University Press.
- (2018): *Genero nahasmendua. Feminismoa eta identitatearen subertsioa*, Donostia, Elkar-Jakin, Eskafandra bilduma. Itzultzailea: Ana Isabel Morales.

- Butler, Judith; Athanasiou, Athena (2013): *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity Press.
- Cabnal, Lorena (2019): 'Recupero la alegría sin perder la indignación, como un acto emancipatorio y vital', *Pikara magazine*, 2019-11-13 (<https://www.pikaramagazine.com/2019/11/lorena-cabnal-recupero-la-alegria-sin-perder-la-indignacion-como-un-acto-emancipatorio-y-vital/>).
- Cano, Mónica (2015): 'Nuevos materialismos: hacia feminismos no dualistas', *Oxímora* 7, 34-47.
- Davis, Angela (2014 [1981]): *Emakumeak, arraza eta klasea*, Donostia, Elkar-Jakin, Eskafandra bilduma. Itzultzailea: Danele Sarriugarte.
- Eizagirre, Xabier eta Zabaleta Iñaki (argk.) (2021): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma.
- Eskisabel, Idurre (2021) 'Feminismotik naziogintzara hurbilketa bat Azurmendi bidelagun', in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 375-383.
- Esteban, Mari Luz (2014): 'Gorputzaren antropologia, gorputz-ibilbideak eta genero-harremanak', in Alaitz Aizpuru eta Bakarne Altonaga (koordk.): *Diskurtsoak, eraikuntzak, gorputzak. Gorputzen eta binarismo sexualaren eraikuntzaz*, Bilbo, UEU, 97-108.
- Etxeberria, Arantza (2018): 'Por qué hay menos mujeres en Filosofía: un punto ciego y sus explicaciones', *Dilemata* 27, 333-345.
- Etxeberria, Arantza; Pérez, Juan Ignacio (2021): 'Gizaberea, eboluzioa eta kooperazioa', in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 197-210.
- Etxeberria, Arantza; Nuño de la Rosa, Laura; Pavličev, Michaela (2021): 'Pregnant females as historical individuals: An insight from the philosophy of evo-devo', *Frontiers in Psychology* 11, 1-13.
- Etxeberria, Arantza; Cortés-García, David; Torres, Mikel (2023): 'Organisms, Life Relations, and Evolution: Inter-Dependencies after Kropotkin's Mutual Aid', *ArtefaCToS* 12, 179-204.
- Fausto-Sterling, Anne (2005): 'The Bare Bones of Sex: Part 1—Sex and Gender', *The University of Chicago Press* 30, 1491-1527.
- (2000): *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books.

— (2020): ‘Un mar de géneros’ in *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Tenerife, Melusina, 305-356.

Federici, Silvia (2017 [2004]): *Caliban eta sorgina. Emakumeak, gorputza eta metatze primitiboa*, Donostia, Elkar-Jakin, Eskafandra bilduma. Itzultzaileak: Eurne Lazkano eta Aitor Arruti.

Furness, Andrew; Morrison, Keenan R.; Orr, Teri J.; Arendt, Jeff D.; Reznick, David N. (2015): ‘Reproductive mode and the shifting arenas of evolutionary conflict’, *New York Academy of Sciences* 1360, 75-100.

Galarraga, Ana (2015): ‘Bi sexuen sailkapenaz harago’, *elhuyar.eus* (<https://aldizkaria.elhuyar.eus/erreportajeak/bi-sexuen-sailkapenaz-harago/>).

Garcés, Marina (2013): *Un mundo común*, Bartzelona, Bellaterra.

Gargallo, Francesca (2014): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Mexiko Hiria, Corte y Confección.

Garmendia, Alba (2021): *Multitudearen utopia Inperio distopikoaren ispilu. Michael Hardten eta Antonio Negriren Empire bildumaren analisia utopiei buruzko ikerketen ikuspegitik*. Doktore tesia. UPV/EHU.

Goikoetxea, Jule (2014a): ‘Demokraziarik ez Estaturik gabe’, *Berria*, 2014-02-05 (<https://www.berria.eus/paperekoa/1513/006/001/2014-02-05/demokraziarik-ez-estaturik-gabe.htm>).

— (2014b): ‘Euskal identitatea’, *Berria*, 2014-10-01 (<https://www.berria.eus/paperekoa/1955/022/001/2014-10-01/euskal-identitatea.htm>).

— (2014c): ‘Aitzakiarik ez dago’, *Berria*, 2014-10-15 (<https://www.berria.eus/paperekoa/1955/023/001/2014-10-15/aitzakiarik-ez-dago.htm>).

— (2015a): ‘Euskal Estaturik gabe’ in Unai Apaolaza, Imanol Galfarsoro, Jule Goikoetxea eta Andoni Olariaga: *Independentzia helburu*, Tafalla, Txalaparta, 185-258.

— (2015b): ‘Hiritarkeria’, *Berria*, 2015-03-18 (<https://www.berria.eus/paperekoa/1955/018/002/2015-03-18/hiritarkeria.htm>).

— (2015c): ‘Herrigintza ala estaturik gabe’, *Berria*, 2015-04-15 (<https://www.berria.eus/paperekoa/1955/018/001/2015-04-15/herrigintza-ala-estaturik-gabe.htm>).

— (2015d): ‘Euskaldun egiten gaituena’, *Berria*, 2015-06-10

- (<https://www.berria.eus/paperekoa/1955/017/002/2015-06-10/euskaldun-egiten-gaituena.htm>).
- (2015e): ‘Estrategia egokitzeko eta bideratzeko ordua’ [Jakes Goikoetxea, Amagoia Gurrutxaga eta Iñaki Petxarromanek elkarrizketatua], *Berria*, 2015-06-21 (<https://www.berria.eus/paperekoa/1999/007/001/2015-06-21/estrategia-egokitzeko-eta-bideratzeko-ordua.htm>).
 - (2015f): ‘Bakea ez da existitzen, feminismoa bai’. UEUren Udako Ikastaroa: *Euskal Herriko gaztazkaren irakurketa etorkizuneko bake feministaren bidean*, 2015-07-20/21 (www.klitto.eus/bakea-ez-da-existitzen-feminismoa-bai-i; www.klitto.eus/bakea-ez-da-existitzen-feminismoa-bai-ii).
 - (2015g): ‘Euskara, estatua eta feminismoa’, *Jakin* 208, 77-89.
 - (2015h): ‘Zertarako’, *Berria*, 2015-11-04 (<https://www.berria.eus/paperekoa/1955/022/001/2015-11-04/zertarako.htm>).
 - (2017a): *Demokraziaren pribatizazioa. Kapitalismo Globala, Europa eta Euskal Lurraldeak*, Donostia, Elkar.
 - (2017b): ‘Por qué España es una democracia fallida’, *El Salto*, 2017-10-17 (<https://www.elsaltodiario.com/polirika/espana-democracia-fallida-catalu%C3%B1a>).
 - (2019): ‘Hitzaurrea’, in Lorea Agirre eta Idurre Eskisabel: *Trikua esnatu da. Euskaratik feminismora eta feminismitik euskarara*, Zarautz, Susa, Lisipe bilduma, 9-12.
 - (2020a): ‘Capitalismo y patriarcado’, *El Salto*, 2020-01-15 (<https://www.elsaltodiario.com/polirika/capitalismo-y-patriarcado>).
 - (2020b): ‘Subiranotasuna ez da gauza bat, erlazio mota bat da’, *Jakin.eus*, 2020-03-13 (www.jakin.eus/albisteak/jule-goikoetxea-mentxaka-subiranotasuna-ez-da-gauza-bat-erlazio-mota-bat-da/357).
 - (2020c): ‘En una economía feminista, el cuidado sería obligatorio y rotatorio’, *El Salto*, 2020-04-08 (<https://www.elsaltodiario.com/economia-feminista/jule-goikoetxea-economia-feminista-cuidado-obligatorio-rotatorio>).
 - (2020d): ‘Feminismoaz eta euskaldun kontzeptuaz’, *Irutxuloko Hitza*, 2020-04-24 (<https://irutxulo.hitza.eus/2020/04/24/feminismoaz-eta-euskaldun-kontzeptuaz/>).
 - (2021): ‘Producción epistémica y control social patriarcal’, in Norbert Bilbeny eta Ignasi Terradas (koordk.): *Ciudadanía bajo control. Perfiles políticos y culturales*, Bartzelona, Icaria, 95-141.
 - (2022a): ‘Espazioaren produkzioa: hiria, familia, utopia’, *Jakin* 251, 29-49.

- (2022b): ‘Ezin da txertatu zaintza komunitarioa orain dauden espazioetan’, *unibertsitatea.net*, 2022-07-12 (<https://www.unibertsitatea.net/blogak/ueu365/2022/07/12/jule-goikoetxea-mentxaka-ezin-da-txertatu-zaintza-komunitarioa-orain-dauden-espazioetan/>).
 - (2023a): ‘Christine Delphy y el feminismo materialista’, *jacobinlat.com*, 2023-02-21 (<https://jacobinlat.com/2023/02/21/christine-delphy-y-el-feminismo-materialista/>).
 - (2023b): ‘Año VI de la Revolución Feminista del Tercer Milenio’, *publico.es*, 2023-03-09 (<https://blogs.publico.es/otrasmiradas/69632/ano-vi-de-la-revolucion-feminista-del-tercer-milenio/>).
- Goikoetxea, Jule; Larruzea, Teresa (2018): ‘Sobre monoteísmo, capitalismo y patriarcado: respuesta a Koltiza’, *El Salto*, 2018-01-11 (www.elsaltodiario.com/polirika/sobre-monoteismo-capitalismo-y-patriarcado-respuesta-a-koltiza).
- Goikoetxea, Jule; Miralles, Nora; Garai, Estitxu; Etxeberria, Lore (2019): *EAEko demokrazia patriarkala. Lan ordaindua, lan ez ordaindua, ongizate erregimena eta eremu sozio-politiko*, Gasteiz, Emakunde.
- Goikoetxea, Jule; Innerarity, Daniel (2020): ‘Jule Goikoetxea – Daniel Innerarity – Bi argi izpi haitzuloan’, *Berria*, 2020-08-23 (<https://www.berria.eus/ahomentan2020/08/23/bi-argi-izpi-haitzuloan.html>).
- Goikoetxea, Jule; Noguera, Albert (2021): *Estallidos: Revueltas, clase, identidad y cambio político*, Bartzelona, Bellaterra.
- Goldman, Emma (1910a): ‘Matrimonio y amor’, *Marxists Internet Archive*.
- (1910b): ‘Anarquismo: lo que significa realmente’, *Marxists Internet Archive*.
 - (1910c): ‘El sufragio femenino’, *Marxists Internet Archive*.
- Gouges, Olympe de (2015 [1791]): ‘La declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana’, Cátedra UNESCO de Derechos Humanos de la UNAM.
- Grosz, Elisabeth (1994): ‘Sexed bodies’ in Grosz: *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana, Indiana University Press, 187-210.
- (2004): *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*, Durham, Duke University Press.
 - (2005): *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Australia, Allen & Unwin.
- Haraway, Donna J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Londres eta New York, Routledge.

- (2003): *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
 - (2004): *The Haraway Reader*, Londres eta New York, Routledge.
 - (2008): *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
 - (2016): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press.
 - (2020): 'No creo que tengamos que seguir citando a los mismos varones aburridos', infobae.com, 2019-10-03 (<https://www.infobae.com/america/cultura/2019/10/03/donna-haraway-no-creo-que-tengamos-que-seguir-citando-a-los-mismos-varones-aburridos/>).
- Haraway, Donna J.; Segarra, Marta (2020): *El mundo que necesitamos*, Bartzelona, Icaria.
- Herrero, Yayo (2023): 'El ecologismo puede trabajar perfectamente con el sindicalismo', *La Marea*, 2023-03-27 (<https://www.lamarea.com/2023/03/27/yayo-herrero-el-ecologismo-puede-trabajar-perfectamente-con-el-sindicalismo/>).
- Hernandez, Jone Miren (2014): 'Begiek entzuten dutena: emakume bertsolariak euskal kulturaren begiradapean', in Alaitz Aizpuru eta Bakarne Altonaga (koordk.): *Diskurtsoak, eraikuntzak, gorputzak. Gorputzen eta binarismo sexualaren eraikuntzaz*, Bilbo, UEU, 137-154.
- Ikusgela (2023): 'Joxe Azurmendi ulertzeko gakoak', *ikusgela.eus*, 2023-12-14 (<https://www.youtube.com/watch?v=nCPzALE1dr8&t=1s>).
- Intxauspe, Jesus Mari; Jimenez, Jon; Olariaga, Andoni (2010) 'Joxe Azurmendi: biografia eta pentsamendua', *Lapiko Kritikoa kolektiboa*, 2010-04-24 (<https://lapikokritikoa.wordpress.com/2010/04/24/joxe-azurmendi-biografia-eta-pentsamendua/>).
- Jimenez, Jon (2022) *Batxilergoan Filosofiaren Historia euskal pentsamendutik lantzen*. Master Amaierako Lana. UEU-UPV/EHU.
- Jimenez, Jon; Olariaga, Andoni (2009): *Modernitatearen auziaz*, Donostia, Jakin.
- (2010): 'Joxe Azurmendi. Askatasunaren pentsalaria', *Hegats* 45, 163–82.
- Kollontai, Aleksandra (1911): 'La relaciones sexuales y la lucha de clases', *Marxists Internet Archive*.
- (1918): 'El comunismo y la familia', *Marxists Internet Archive*.

- (1923): ‘¡Abran paso al Eros alado! (Una carta a la juventud obrera)’, *Marxists Internet Archive*.
- Lasa, Amaia (2022): ‘Amaia Lasa Alegriari elkarrizketa’ [Amagoia Gurrutxagak elkarrizketatua], *Jakin* 250, 11-51.
- Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mendiguren, Xabier (1997): ‘Atarikoa’, in Joxe Azurmendi: *Demokratak eta biolentoak*, Donostia, Elkar, 7-11.
- (2018): ‘Hitzaurrei hitzaurrea’, in Joxe Azurmendi: *Beltzak, juduak eta beste euskaldun batzuk*, Donostia, Elkar, 5-7.
- Mentxakatorre, Jon (2021): ‘Mirande eta Gandiaga, sinesmen eredu bi’, in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 211-220.
- Mies, Maria (1998): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres eta New York, Zed Books.
- Mies, Maria; Shiva, Vandana (2014): *Ecofeminism*, Londres eta New York, Zed Books.
- Missé, Miquel (2018): *A la conquista del cuerpo equivocado*, Bartzelona-Madril, Egales.
- Nerekan, Maitane; Yarza, Itsaslore (2021): ‘Heriotzarekin bizitzen ikastea’, in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 221-228.
- Olariaga, Andoni (2012): ‘Joxe Azurmendi: aurretik eta ondoren’, in Alaitz Aizpuru, Bakarne Altonaga, Iban Gallettebeitia eta Andoni Olariaga (koordk.): *Euskal Herriko pentsamenduaren gida*, Bilbo: UEU, 147-174 orr.
- (2017): *Erlatibismoa eta egia-ostea. Margolisen pragmatismo amerikarretik abiatuz erlatibismoaren ulerkera erlazionalistari kritika eta errealismo konstruktibistaren aldezipena*. Doktore tesia. UPV/EHU.
- (2020): *Euskal matxinada. Genealogia eta egungo eztabaidak*, Tafalla, Txalaparta.
- Osinaga, Ines (2022): ‘Nik ez dut nire ahizpekin lehiatu nahi, elkarri autoritatea eman baizik’, *Pikara Magazine*, 2022-03-02 (<https://www.pikaramagazine.com/2022/03/nik-ez-dut-nire-ahizpekin-lehiatu-nahi-elkarri-autoritatea-eman-baizik/>).
- Pateman, Carole (2018 [1988]): *Kontratu sexuala*, Donostia, Elkar-Jakin, Eskafandra bilduma. Itzultzailea: Maialen Berasategi.

- Pérez Orozco, Amaia (2014): *Subversión feminista de la economía. Apuntes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madril, Traficantes de Sueños.
- Puleo, Alicia H. (2009): 'Naturaleza y libertad en el pensamiento de Simone de Beauvoir', *Investigaciones Feministas* 0, 107-120.
- Retolaza, Iratxe; Sarriugarte, Danele (2015): *Gizontzeko (andretzeko) garaia*, Ea, HEA Gabriel Arestiren etxea.
- Rodriguez, Fito (2021): 'Konrad Lorenzen eragina Azurmendirengan', in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 229-238.
- Sarrionandia, Joseba (2021): 'Azurmendiren inguruko sei-zazpi ideia eta beste hainbeste galdera', in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 145-156.
- Seneca Fallseko Adierazpena (2000 [1848]) (<http://mujeresenred.net/spip.php?article2260>).
- Torrealdai, Joan Mari (2018): 'Ariketa bat egin behar dugu, ezer baino lehen, herri bat garela geure buruari sinestarazteko' [Garazi Arrulak elkarrizketatua], *Hegats* 56, 28-33.
- Truth, Sojourner (2012 [1851]): 'Convención de los Derechos de la Mujer', in Mercedes Jabardo (koord.): *Feminismos negros. Una antología*, Madril, Traficantes de Sueños, 59-60.
- Txillardegui (2007): *Horretaz. Zazpi saiakera labur*, Donostia, Elkar.
- Ugarte, Itziar (2023) 'Gerrurreko emakume idazleak. Lorea Agirre eta Nekane Goikoetxea', *Berria*, 2023-08-15 (https://www.berria.eus/udako_serieak2023/08/15/gerrurreko-emakume-idazleak/lorea-agirre-eta-nekane-goikoetxea.htm).
- Umerez, Jon (2021): 'Azurmendiren gizaberea soziobiologiaren eztabaidan', in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 239-250.
- Urdangarin, Mikel (2017): *Joxe Azurmendi lantzeko proposamen didaktikoa*. Master Amaierako Lana. UPV/EHU.
- (2021a): *Simone de Beauvoir. Norbanakoa eta burujabetza*, Donostia, Jakin, Jakin Irakurgaiak bilduma.
- (2021b): 'Gizabere kooperatiboa krisian bizitzeko mito gisa: zaurgarritasuna, interdependentzia eta erantzukizuna', in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.):

Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 251-260.

Urretabizkaia, Arantxa (2014): 'Oso bakarka egin dut nire bidea, outsider bat izan naiz' [Miel Anjel Elustondok elkarrizketatua], *Berria*, 2014-08-17 (https://www.berria.eus/bizigiro/oso-bakarka-egin-dut-nire-bidea-outsider-bat-konsideratzen-naiz_1039604_102.html).

Wittig, Monique (2017 [1992]): *Pentsamendu heterozuzena*, Zarautz, Susa, Lisipe bilduma. Itzultzaileak: Maialen Berasategi, Irene Arrarats, Danele Sarriugarte, Mirentxu Larrañaga.

Wollstonecraft, Mary (2004 [1792]): *A Vindication of the Rights of Woman*, Londres, Penguin Books.

Zapiain, Markos (2021): 'Bizitzaren zentzuaz', in Xabier Eizagirre eta Iñaki Zabaleta (argk.): *Pentsamendu bat gure munduari. Joxe Azurmendi Kongresua*, Donostia, Elkar-Jakin, Ur-Jauzia bilduma, 261-270.

Zetkin, Clara (1896): 'Sólo con la mujer proletaria triunfará el socialismo', *Marxists Internet Archive*.

— (1920): 'Directrices para el movimiento comunista femenino', *Marxists Internet Archive*.