

Euskal Herriko pentsamenduaren gida

Alaitz Alzpuru
Bakarne Altonaga
Iban Gallettebeitia
Andoni Olariaga (koord.)

NEH
UEU

© Udako Euskal Unibertsitatea

© Alaitz Aizpuru, Bakarne Altonaga, Iban Galletebeitia eta Andoni Olariaga

ISBN: 978-84-8438-436-6

Lege-gordailua: BI-2237-2012

Inprimategia: PRINTHAUS S.L., Bilbo

Azalaren diseinua: Igor Markaida

Hizkuntza-zuzenketen arduraduna: Ander Altuna Gabiola

Banatzaileak: UEU. Erribera 14, 1. D BILBO telf. 946790546 Faxe. 944793039

Helbide elektronikoa: argitalpenak@ueu.org

www.ueu.org

Elkar Banaketa: Igerabide, 88 DONOSTIA

Galarazita dago liburu honen kopia egitea, osoa nahiz zatikakoa, edozein modutara delarik ere, edizio honen Copyright-jabeen baimenik gabe.

Aurkibidea

SARRERA	5
EUSKAL PENTSAMENDUAREN ETA IDENTITATEAREN BILAKERA ...	7
1. XVI. MENDETIK XX. MENDERA: APOLOGISTAK ETA SUBJEKTU EUSKALDUNA, <i>Jose Gabilondo</i>	9
2. UNAMUNOREN ATARIAN, <i>Joxe Azurmendi</i>	29
3. IDEOLOGIA EZTABAIDAK 50EKO HAMARKADAN, <i>Pako Sudupe</i>	49
4. EXISTENTZIALISMOAREN HASTAPENAK EUSKAL HERRIAN: <i>LETURIAREN EGUNKARI EZKUTUA, Alaitz Aizpuru</i>	73
5. EUSKAL NAZIOTASUNA: INDEPENDENTZIARAKO ESTRATEGIA BAT, <i>Unai Apaolaza</i>	91
6. HIZKUNTZA, HEZKUNTZA ETA IDENTITATEA, <i>Gurutze Ezkurdia, Begoña Bilbao, Karmele Perezu (Araka Ikertaldea)</i>	105
7. EUSKAL IDENTITATEAREN BILAKAERA. XX. MENDETIK GAUR EGUNERA. LITERATURA, <i>Ibai Atutxa</i>	117
8. MUSIKA: EUSKAL POP GIZARTERA? NAZIO-IDENTITATE HEGEMONIKOA ETA DISIDENTZIA KULTURALAK, <i>Josu Larrinaga</i>	131
9. ARTEA: QUOSQUE TANDEM-EKO ARTE-TEORIAREN OINARRIAK, <i>Beñat Sarasola</i>	139
10. JOXE AZURMENDI: AURRETIK ETA ONDOREN, <i>Andoni Olariaga</i>	147

XXI. MENDEA: ETORKIZUNARI BEGIRA. HAIZE BERRIAK.....	175
11. IKASKETA ETA TEORIA QUEER-AK, <i>Joseba Gabilondo</i>	177
12. GIZAKIA ETA ANIMALIA, HARREMAN BERRIAK PENTSATZEN, <i>Bakarne Altonaga</i>	185
13. EREITERIK BADA DESERTUAN, J. M. ARIZMENDIARRIETA, <i>Iban Galletebeitia</i>	205
14. (POST)MARXISMOA, KULTURA ETA ERAGILETASUNA: IBILBIDE HISTORIKO LABUR BAT (ZERRENDA BIBLIOGRAFIKO LUZE BAT AURKEZTE ALDERA), <i>Imanol Galfarsoro</i>	215

Sarrera

Liburu honen sorrera eskutik helduta dator aurten euskal pentsamenduaren inguruan garrantzitsua eta berritzailea izan den beste proiektu batekin, 2012-2013 ikasturtean abian jarri berri den «Euskal Herriko Pentsamendu Kritikoa XX. eta XXI. mendeetan» graduondokoarekin alegia. Graduondoko hori, esku artean dugun gida hau bezala, euskal eremu akademikoan antzematen dugun hutsune bat betetzeko helburuarekin sortu da.

Euskal pentsamenduaren inguruko irizpiderik ezak, sistematizazio- eta transmisio-lanik ez egoteak, pentsamendu eta pentsalari arrotzen lanak bakarrik ikasi eta lantzea dakarkigu. Gureak, bertakoak, ezagutu gabe eta ahanzturan galtzen direlarik. Euskal pentsalaririk inoiz izan ez delako irudi okerra zabaltzen da eta pentsamendua beti herri txiki batentzat inportatu beharreko zerbait dela ulertarazi. Baina hori errealitatearen desitxuraketa interesatu bat baino ez da.

Liburu honek, umil eta muga guztiekin bada ere, aipatu hutsune hori neurri apal batean betetzen hasi nahiko luke. Euskal Herriko pentsamenduaren azterketa eta eraikuntzan ezinbestekoa suertatzen da edozeinentzat eskuragarri eta ulergarri izango den idatzizko materiala produzitzea. Liburua gida gisa planteatu da, gai bakoitzean sakontzerik izan ez arren, gaira lehen hurrerapen bat egitea nahi duen irakurle ororentzat. Dibulgazio-material moduan pentsatua dago, euskal pentsamenduan lehen murgilketa bat egin nahi duenarentzat.

Gida izena darama testu-bilduma honek bere azalean. Egia da euskal pentsamenduaren uretan barrena irakurleak gidatzeko asmoa duela, baina kontuan izan behar dugu hemen bildu diren testuek ez dutela inolaz ere euskal pentsamendurako hurbilketa iraungitzen. Amaigabe dagoen testua da, etengabeko eraikuntza-prozesuan dagoena, etengabe eraikitzen ari garen eta zaren, zu irakurle, euskal pentsamendua bezala. Liburua atalez atal osatua izateak norberaren esku uzten du liburuan jarraian zein atalka irakurtzeko aukera, gure pentsamenduaren ezagutza norberaren interesetatik gertuago jarritz.

Ez dezala, beraz, inork espero hemengoan euskal pentsamendua bere osotasun eta koherentzia absolutudun batasunean aurkituko duenik, euskal pentsamendua zer den, non hasten den eta non amaitzen den esango dionik, etengabeko prozesuan dagoen zerbaiten aurrean baikaude. Prozesu horretan irakurleak izan behar du sortzaile, gaien eta garaien arteko zubi-egile; irakurlearen begiradak emango dio testu sorta honi, bere potentzialtasuna ageri dezan, behar duen markoa. Zer esanik

ez, aipatu dugun eraikuntza-prozesu horretan begirada asko behar ditugu, zenbat eta gehiago izan, hobe.

Euskal pentsamenduari buruz euskaraz irakurri nahi duenak ezer gutxi aurkitzen duela ikusita, unibertsitateko ikasleak eta gaian interesa duten ez adituak izan ditugu gogoan liburu hau idazteko. Euskal pentsamendurantzko hurbilketa hori diziplinartekotasunetik landu da. Pentsamendua jakintza-esparru desberdinetatik aurkeztea ezinbestekoa izan da landu gabeko alorren aberastasunari erantzuteko. Horretarako, testuak idazteko aukeratutako pertsonak filosofia, historia, literatura, antropologia eta soziologiatik datoz, bildumari gure aburuz aberastasuna eskaintzen dion heterogeneotasuna bilatuz.

Liburua bi zati nagusitan banatu dugu nahiz eta zati horien arteko harreman kronologikoa erabatekoa ez izan. Lehen zatiak, hainbat euskal pentsalariren lanak eta gogoetak aurkezteaz gain, euskal identitateaz hausnartzeko eta identitate horren ibilbidea esparru desberdinetatik begiratuta ezagutzeko aukera ematen du. Bigarrenak, berriz, etorkizunari begira, egun hizpide diren lau gairen bueltan gogoetara gonbidatuz, «Haize berriak» atala dakar.

Amaitzeko, euskal pentsamenduan lehen murgilketa egin nahi duenarentzat material egokia delakoan gaude, eta gure herrian izan diren eta diren eztabaida eta gogoetak gure herria eta garen hori ezagutzeak laguntzen digula ziur izanik. Guk bezainbeste gozatuko duzula espero dugu.

Euskal pentsamenduaren
eta identitatearen bilakaera

1. XVI. mendetik XX. mendera: apologistak eta subjektu euskalduna

Joseba Gabilondo, MSU

1.1. ERDI AROA ETA EUSKAL DIFERENTZIA

Egun oraindik euskal nazioa asmakizun edota errealtate historiko den eztabaidatzen den garai hauetan, betiere euskal historia errepasatzen da, datuak alde batera edota bestera makurraraziz¹. Alabaina, eztabaidaren beraren historia ez da egiten eta, beraz, eztabaidaren genealogia bat egin gabe, eztabaidak aurrera segitzen du, itsu-itsuan, aurrekoak berriro ere errepikatuz. Izan ere, bere sorreran, euskal nazioaren historia eta eztabaida gauza bera dira, momentu berean sortzen dira: Erdi Aro Berantiarrean. Momentu hori ulertu gabe, eta harrezkero momentu horrek sortuko dituen eztabaida eta segizioak kontsideratu gabe, ez dago XX. mendeko eztabaidak ulertzerik. Betiere «fedezko» momentu dezisionista edo erabakizko batean, momentu erabat ideologikoan, amaitzen dugu: ba al da euskal naziorik, bai ala ez? Errenazimentua eta, geroago, Ilustrazioa ulertu gabe, ez dago euskal abertzaletasunaren aldeko eta kontrako eztabaiden segida luzea XX. eta XXI. mendeetan ulertzerik. Hots, euskal pentsamendu garaikideak ez du zentzurik bere erakuntza edota formazio lehena ulertu gabe —*formazio* diot eta ez *jatorri* edota *sorrera*, hori ere beste ilusio ideologiko bat baita—.

Baina are gehiago, ez dago *euskal filosofiarik* eta *pentsamendurik* Erdi Aro amaierako eta Errenazimentuko eraketa diskurtsiboa ulertu gabe; izan ere, euskal nazioaren eztabaida ez da momentu hartan zio politiko bat, baizik eta filosofia moderno europarra eratzen duten oinarriak itxuratzen eta era berean kuestionatzen dituen diskurtso filosofikoa. Euskal nazioaren eztabaidak oraindik ere bere filosofikotasunean ulertu ez den filosofia modernoaren eta modernitatearen sorkuntzan du lekune ardatz eta zentrala, filosofia modernoa eta modernitatea pentsaraztera bortxatzen gaituen lekunea².

1. Aurrez nire «Before Babel» artikuluan ingelesez bilakatu nituen argumentu batzuk, gero euskaraz nire *Nazioaren hondarrak*-en (181-91) jasoak, aurkezten ditut artikulua honetan eta aurrerago argitaratzea espero dudana liburu baterako lehen ikerketak halaber. Liburu futuro horren behin-behineko izenburua zera da: *Multikulturalismoa, inperialismoa eta modernitatea. Subalternitate atlantikoa eta subjektu ez-kartesiarra* (*Spinoza, euskal apologistak eta Puma de Ayala*).

2. Ikuspegi tradizionalago eta ez-filosofiko batentzat ikus Madariagaren lan antologizatzailea.

1.2. JIMENEZ DE RADA, HISTORIOGRAFIA GAZTELAUA ETA EUSKAL SUBJEKTUAREN ERAKETA

Orain artean, Erdi Aro amaierako euskal pentsamendua ez da bere hartan aztertu, ezta bertan intelektual garrantzitsuenak izan duen lekune ardatz eta zentrala ere; izan ere, euskaldun hau da Gaztelako koroaren ideologia inperialista espantsionistari bere zilegitasun historiografikoa eta ideologikoa emango diona (neogotismoa) eta prozesuan euskal diferentziaren ideologia sortuko duena, kontrakarrean, ideologia gaztelauaren momentu kontraesankor eta erreduziezin bezala, hots, ideologia gaztelau neogotikoa fundatu eta era berean gainezkatzen duena.

Rodrigo Jimenez de Rada Garesen (Puente la Reina) jaio zen 1170ean eta Toledon hil zen 1247an. Antonio Tovarrek iradokitzen du Jimenez de Radaren ama-hizkuntza euskara izan zitekeela (17); izan ere, euskara hizkuntza hedatua zen paraje horietan XIII. mendean. Familia noble bateko seme zen eta Santxo VI.a Jakintsua (1133?-1194) errege nafarraren gortean hezi zen. Gaztaroan, familiak Parisa eta Bolognara bidali zuen unibertsitate-ikasketak egitera, Nafarroan edota Gaztelan ezin baitziren ikasketa horiek egin.

Itzuleran, Alfonso VIII.a Gaztelako erregearekin adiskidetu zen, eta, ondorioz, monarka horrek kantziler izendatu zuen lehenik, Osmako gotzain ondoren, eta azkenik Toledoko artzapezpiku (1209). Jimenez de Radak latinez godoen bi historia idatzi zituen (*Hunnorum, Vandalorum et Silingorum Historia; Ostrogothorum Historia*), historia erromatar bat (*Historia Romanorum*), arabeen beste bat (*Historia Arabum*), eta bereziki Hispaniaren historia bat (*De rebus Hispaniae*), zeina Hispaniaren hasiera biblikotik —hots, Tubalen Hispaniarako etorreratik— 1243. urtera arte hedatzen zen eta, aurreko historiek ez bezala, Hispaniako erreinu guztien historia bateratzen zuen.

Jimenez de Radak, bere *De rebus Hispaniae* delakoan, historiografia gaztelau inperialistaren oinarriak ezartzen ditu, zeinari harrezkeroko historia gehienak jarraikiko zaizkion, Alfonso X.aren *Estoria de España* (1264) eta *General estoria* (c. 1271-1284) barne. Juan Antonio Estevez Sola-k dioen bezala, «podemos considerar al Toledano [Jimenez de Rada Toledoko artzapezpikua] como el creador de la más elaborada teoría acerca de los orígenes míticos de Hispania» (Estevez Sola, 1993: 209). Jatorri mitikoen elaborazioen helburua, Robert B. Tate-k argi uzten duenez, bakarra da: «Proveyó a la dinastía española de un título de nobleza, según el modelo de Eneas y su fundación de Roma» (Estevez Sola, 1993:18).

Jimenez de Radak Gaztelako erreinuaren historiaren momentu kritiko eta aldakor batean idazten du eta beroni erantzun bat eman nahiz. Alde batetik, 1179an, lehenengo aldiz, errege gaztelau batek bisigodoek eraikitako sistema politiko inperialari uko egin behar dio eta Iberiar Penintsulan sortuz doazen erreinu berrien enperadore izatearen pretentsioari etsi. Peter Linehan-ek dioen bezala (288), urte horretan, Aragoik eta Portugalek beren subiranotasunaren lehen onarpenak lortzen

dituzte, Gaztelak erreinu bizilagun hauen gain zuen aginte inperialista kinkan jarritz. Aldi berean, Jimenez de Rada suertatzen da sasoiko historiako gertakizunik garrantzitsuenean parte hartzen duen gudari eta intelektual nagusia: Tolosako Nabak (1212). Bertan, gerra hasi aurretik frantsesek atzera egin zuten, Gaztelak hartu zuen paper gidaria eta berarekin Fernando III.ak eta bere soldatu-artzapezpiku-intelektual nagusiak: Jimenez de Radak.

Linehan-ek eranstean duen bezala, puntu honetan, Jimenez de Radak idazten du historia ofizial nagusia, geroko historiagileek jarraituko dutena, eta garaiko beste historiagile nagusi bakar zen Lucas de Tuy-ren historiari kontrajarriko zaiona, Tuy-ren Leon erreinuaren aldeko zaletasunei aurre egiten diena: «Because Archbishop Rodrigo of Toledo was the principal impresario of Las Navas his opinion has to be regarded as authoritative. [...] And it was Rodrigo's account of Las Navas and his estimate of Alfonso VIII [...] that passed into the national record» (Linehan, 1993: 297).

Hots, Jimenez de Radak arestiko kinka historiko bikoitzari erantzunez burutzen du bere lana: sistema bisigotikoaren krisia eta Gaztelaren hegemonia berria Tolosako Nabak eta gero. Azkenik, 1230ean Leon eta Gaztelako erreinuak batu zirela kontuan hartuta, José Antonio Maravall-en hitzek laburbiltzen dute ongien Toledoko artzapezpiku historialariaren garrantzia: «Creo, sinceramente, que la gran figura del navarro-castellano Jiménez de Rada es uno de los factores de integración de la unidad moderna de España» (Maravall, 1964: 33).

Baina hain zuzen teleologia horri bere zilegitasun politikoa emateko, Jimenez de Radak lehenaldi edota genealogia kristau eta unibertsalista bat sortuko du Gaztelarentzat eta godoak hautetsiko genealogia horren subjektutzat. Izan ere, godoak Hispania bertakoak ez badira ere, historia unibertsal bat era dezakete, Erromako inperioaren konkistaren subjektu direlako. Diego Catalán aipatuz, Linehan-ek dioten bezala, «D. Rodrigo appropriated Lucas de Tuy's synthesis of Isidorian historiography and 'Castiliniized' it, 'harmonizing the ideal of Spain's neogothic unity and Castile's aspiration to be 'cabeça de reinado'» (Linehan, 1993: 316).

Horretarako, Jimenez de Radak aurreko historiagile zenbaitek Hispaniaren sorrera bibliko eta mitikoei buruz emandako informazioa bateratuko du. Jimenez de Radak Bibliako Noeren iloba, Tubal, Hispaniara etortzearen mitoa ezarriko du Gaztelako historiografiaren jatorrizko momentu sortzaile bezala. Jimenez de Radari esker, aurrez Flavio Josefok, San Jeronimok eta San Isidorok azaldutako historia biblikoa eta bertan Tubalek duen lekua, zertzelada edota ohar osatzaile barreiatuak izatetik, diskurtso politiko gaztelauaren elementu historiografiko ardatz eta zentral izatera pasatuko dira. Tubal bihurtzen da Gaztelako erreinuaren arbaso lehena.

Gaztela zentrotzat duen Hispaniako erreinuen historia bateratzaile honek, bere osotasun-beharrak gidaturik, hots, teleologia gaztelau bat eman beharrak

bultzaturik, euskaldunentzako lekune diskurtsibo eta politiko berri bat sortuko du, «euskal subjektu historiko»tzat har daitekeena. Izan ere, Jimenez de Radaren historiaren behar bateratzaileak ez ditu jada euskaldunak zibilizazio eta barbarotasun arteko markari edo muga gisa aurkeztu ahal izango, aurreko historia guztiek egin zuten bezala, baizik eta inperialismo gaztelauaren barnean, beste subjektu hispaniar guztiekin batera, lekune eta funtzio bat duten barne-subjektu gisa.

Mugimendu bikoitz honek, Hispania guztia barneratzearenak eta subjektu kristau unibertsal baten genealogia ematearenak, kontraesan jasanezin bat, trauma bat, zartatze konstituzional bat, sortuko du Jimenez de Radaren historiografian: Hispaniaren sorrera ez-godoarena, eta hor, euskaldunek hartuko dute trauma historiko horren, desfase historiko horren, zama eta ardura. Izan ere, eta aurrerago azalduko dudanez, Jimenez de Radak ondorioztatzen du Tubal Pirinioetara iritsi zela eta, beraz, euskaldun izan behar zuela.

Hots, Tubalen eta godoen etorreren artean desfase historiko bateraezin bat sortuko da Jimenez de Radaren historian eta, ondorioz, euskaldunak bihurtuko dira, bateraezintasun historiografiko horren subjektu traumatiko. Euskaldunak Gaztelako historia inperialistaren erro-erroko trauma fundazional bihurtuko dira Jimenez de Radaren lanean. Biak, euskaldunak subjektu historiko bihurtzea eta Gaztelaren fundazioa zilegitzea, batera, ezin berezirik, suertatzen baitira Jimenez de Radaren diskurtsoan.

Jimenez de Radak, San Isidororen bertsioari jarraikiz, Tubal eta haren askazia Iberia hispaniarrera etortzea aipatzen du, Hispaniako lehen biztanleen jatorria esplikatze eta, aurreko autoreek ez bezala, oraingoan, biztanle hauen kokatze zehatza aipatuko du: Pirinioak.

Jafeten bosgarren semea Tubal zen, zeinarengandik iberoak datozen, eta zeinak ere hispanoak baitira, hala deitzen diete Isidorok eta Jeronimok. Tubalen askaziak, lurralde ugari Mendebaldeko azken parajeetaraino kuriositatez esploratu zuen; eta Hispaniarraino iritsirik, Pirinioetako gailurretan lehen biztanleak jendetzatan ugaltu ziren eta lehenik Zetubal deitu zitzairen, Tubalen askazikoak [cetus – tubal] zirelako. Eta izar bat ikusi zuten eguzkia jartzen zen bezperan eta, ekialdean altxatzen zelako, izarrari Hesperum deitu zioten eta lurraldeari Hesperia [geroago Hispania bihurtuko dena] (Jimenez de Rada, 1987: 13)³.

Are, Jafeten seme batzuek latina hitz egiten zutela aipatzen badu ere, Pirinioetara ailegatzen diren Tubalen askazikoentzat hizkuntza bakarra aipatzen du Jimenez de Radak: euskara, baskoien eta nafarren hizkuntza. Hemen «baskoi» hitza

3. «Quintus autem filius Iaphet fuit Tubal, a quo Yberes, qui et Hyspani, ut dicunt Ysidorus et Ieronimus, processerunt. Filii autem Tubal diuersis prouinciis peragratis curiositate uigili Occidentis ultima pecierunt; qui in Hispaniam uenientes et Pirenei iuga primitus habitantes in populos excreuerunt, et primo Cetubales sun uocati quasi cetus Tubal; et atuentes stellam que ibi ost solis occubitus occultatus, occasum eius uesperum, stellam Hesperum et patriam a stelle nomine Hesperiam uocauerunt» (13).

Nafarroatik at dautzan beste euskal lurraldeak eta jendeak izendatzeko erabiltzen da eta «nafarrak» egungo zentzuan. Jimenez de Radaren hitzetan:

Hizkuntza eta naziotan banandu ziren eta egun latina deitzen zaion hizkuntza erabili zuten. Era berean, Europako lurraldeetan asentatu ziren Jafeten beste semeek beste hizkuntzak izan zituzten: grekoek bat, blakoek eta bulgariarrek beste bat [...] era berean baskoiek eta nafarrek [beste hizkuntza bat, euskara]. Eta hala, zetubalak herritan ugaldurik [Pirinioetatik] Hesperia lurralde lauetara jaitsi ziren eta egun Hiberus [Ebro] deitzen den ibaiaren ondoan herriak, auzoak eta gotorlekuak eraiki zituzten, eta han asentaturik, lehenago zetubal deitzen zirenak, Hiberus [Ebro] ibaiaren izenaren korruptzioz zeltibero deitu ziren (Jimenez de Rada, 1987: 13-14)⁴.

Antonio Tovarrek ez bai egiten du aurreko pasartea interpretatzean: «Parece que no se puede deducir sobre estos textos que el arzobispo pensara que el vascuence fue traído a los Pirineos por los tubalianos» (19). Aurrerago Tostado-ren historiografiaz aritzean alabaina, zera gehitzen du Tovarrek: «Y tal vez el arzobispo don Rodrigo pensara en el euskera, aunque la verdad es que no lo dice» (22). Baina jakinik Jimenez de Rada Garesekoa zela eta XIII. mendean euskara Pirinioen bi aldeetara hedatzen zela Huescatik aurrera, eta bestalde Ebroren bi aldeetan hitz egiten zela (Errioxa, Burgos, Aragoi), Jimenez de Radak, zehaztasun eta osotasun historiografikoaren poderioz, historiografia gaztelau osotu bat idatzi beharrez, euskaldunak aipatuko ditu Tubalen lehen askazi bezala, hots, gero «zetubal» bihurtuko direnak (Tubalen talde edo tribukoak).

Hots, tentsio jarraitu eta erreduziezin bat dago Jimenez de Radaren historiografian, jatorrien diskurtsoaren eta unibertsaltasunaren diskurtso neogotiko-gaztelauaren artean, lehenean euskaldunak baitira jatorri eta subjektu, baina bigarrenean, euskaldunak bihurtzen dira barneratu, gainditu eta ezabatu beharreko subjektu. Desfase historiko horren ondorioz bihurtzen dira euskaldunak bai subjektu zein ez-subjektu, biak batera. Hots, euskaldunak jatorri gaztelauaren subjektu historiko ezabaezin baina ezabatu-beharreko bihurtzen ditu Jimenez de Radak.

Jimenez de Radaren historiografia bikoitz horren ondorioz, bi genero diskurtsibo sortuko dira hurrengo mendeetan: diskurtso historiko gaztelau inperialista eta jatorrien diskurtso euskaldun apologista. XVI. mendeaz gero hedatuko den euskal apologismoak bere genealogia diskurtsiboaren jatorria Jimenez de Radarenean du.

Ondorioz, eta aurrerago ikusiko dugun bezala, historiografia gaztelaua eta apologia euskalduna diskurtso *desfasatuak* izango dira, lehenak jatorriaren trauma euskalduna, azken batean trauma arraziala eta arrazista, ez duelako jakingo historia neogotikoarekin bateratzen, eta bigarrenak bere diskurtsoaren objektua (euskara eta

4. «Diuisi sunt in linguas et nationes et linguam que unc Latina dicitur obseruarunt. Alii etiam Iapher filii qui in Europe partibus resdereunt linguas alias habuerunt : Greci aliam, Blaci et bulgari aliam... similiter Vascones et Nauarri. Cetubales itaque in populos dilatati ad plana Hesperie descendunt et iuxta fluuium qui nunc Hiberus dicitur uillas et pagos et oppida construxerunt, et inibi remanentes, qui prius Cetubeles, ab Hiberu fluuiu corrupto uocabulo Celtiberes se uocarunt» (13-14).

euskaldunak) diskurtsoaren forma eta jasotzailearekin (gaztelania eta gorte gaztelau inperialista) ere bateratu ezingo dituelako.

Erdi Aro Berantiarreko eta Errenazimentuko historialari hispaniar guztiek Jimenez de Radaren fundazio gaztelau gatazkatsuari (gaztelaua eta euskalduna ere berean) aurre egin beharko diote. Alde edota kontra azaltzen badira ere, guztiek egingo diote erreferentzia jatorri traumatikoari eta historiografia gaztelau-aragoiarraren antsietate bihurtuko da; ez trauma euskalduna, baizik eta gaztelau-hispaniarra. Historialari errenazentista gehienek egingo diote erreferentzia historiografia gaztelauaren desfase traumatikoari: Alfonso de Cartagena, Rodrigo Sanchez de Arevalo, Joan Margarit, Alonso Fernandez Madrigal (el Tostado), Lucio Marineo Siculo, Antonio Nebrija, Annius Viterbo, Pero Anton Beuter, eta Florian Ocampo, besteren artean. Azken horren ikasle izan zen Esteban Garibai arrasatearrak ere, geroago koroaren kronista ofizial bihurtuko denak, Tubalen jatorri euskalduna ezarriko du bere 40 liburuko erret historia enziklopedikoaren fundazioan: *Quarenta Libros del Compendio Historial* (1570-1572).

Errenazimentu aurreko historialari euskaldun bakarretakoak ere, Lope Garcia Salazar-ek (1399-1476), Tubalen aipua emango du, sasoiko historiografia gaztelauari jarraikiz. Baina hain zuzen, ideologia gaztelau inperialista helburu ez duen heinean, aipuak ez du traumarik sortuko bere diskurtso historikoan:

Así ha contado la ystoria cómo de los siete hijos de Jafet hijo de Noé se poblaron muchas tierras en Oçidente, entre los quales Tubal, que era quinto hijo, a sus fijos e generaçiones venjeron en Spaña e poblaron en la Ribera de Ebro fasta los puertos de Aspa [Huescako portua Pirinioetan] e llamaron aquella tierra toda Carpentanja, e poblaron en ella quatro çibdades: la primera fue Oca, que es ençima de los montes de Oca; la segunda es Calohorra; la otra es Taraçona; la otra es Çaragoça. E después tendiéron se por toda España.

XVII. mendean bakarrik, jada Errenazimentua iraganda, Juan de Mariana (1536-1624) historialari gaztelauaren eraginez eta haren *Historiae de rebus Hispaniae libri XX* (1592) monumentalaren ondorioz, utziko dio historiografia gaztelauak jatorri bibliko bat historia gaztelauari emateari. 1601ean Marianaren historia gaztelaniaz atera zen itzulirik, *Historia general de España* izenez, eta obra horrek definitu eta dominatuko zuen historiografia gaztelaua hurrengo 200 urteetan.

1.3. APOLOGISTA EUSKALDUNAK

Juan Aranzadik apuntatzen duenez (288-317), Erdi Aroko Ahaide Nagusien arteko bandokideen gerretatik noblezia landatar berri bat sortzen da euskal Errenazimentuan, zeinak ez duen hizkuntza nazional bat behar (euskara), baina dena den, berma edota zilegitze-diskurtso bat behar duen Gaztelako gortean bere interesak defenditu eta Karlos V.aren monarkia espainiar berrian parte hartzeko, bai bere burokrazian zein bere proiektu inperialista berrietan (Amerikak eta Flandes-Napoli). Horretarako,

euskaldunen kaparetasun unibertsalaren teoria hedatuko du noblezia euskaldun horrek.

1491n Errege Katolikoek Toledon hedatutako pragmatikaren ideologia arrazistak aldarrikatuko du gorte inperialeko burokrazian parte hartzeko «kristau zahar» eta «odol garbiko» ('cristiano viejo'; 'pureza de sangre') izan behar dela. Pragmatikak erret burokrazian lan egiten zuten judu guztiak egotziko ditu aparatu burokratikoetik, eta euskaldunei zabalduko die atea letratu gisa sartzeko. Badirudi euskaldunak Espainiako populazioaren % 5 baziren ere, letratuen % 20 zirela⁵. Isabel Katolikoak, gainera, Aragoiko erreinuko subjektuei debekatu egingo die «Mundu Berrira» joateko baimena eta, beraz, euskaldun jauntxoek konkistan parte giltzarri izateko aukera lortuko dute beren kaparetasuna frogatuz. Horretarako, euskara izango da ideologia berri horren oinarri eta zutarri nagusi. Alegia, Tubalek bermatutako euskararen zahartasun babelikoa, hain zuzen historiografia gaztelauak garatutakoa, izango da euskal jauntxoek ideologia berriaren berme nagusi.

Era berean, ideologia arrazista gaztelau-euskaldunak, Hego Euskal Herrian geratzen diren jauntxo eta maiorazkoei gorte espainiarraren aurreran beren eskubide ekonomiko eta politikoak defendatzeko zilegitasuna emango die. Horretarako, euskal noblezia berriak Inkisizioa erabiliko du 1545etik 1610era Hego eta Ipar Euskal Herri osoan hedatuko diren auto edota epaien bidez bertako populazio subalternoak (nekazari eta arrantzaleak) kontrolatu eta zapaltzeko. Azkenik, euskal nobleziak gaztelania erabiliko du klase subalterno euskaldunen (euskal elebakarren) aurka bere indar politikoa hedatzeko. XVI. mendearen amaieran hasita eta 1610eko batzarretako erabaki orokorrekin amaituta, Bizkai eta Gipuzkoako Batzar Nagusiek gaztelaniaren hitzezko eta idatzizko ezagutza eskatuko dute bertan parte hartzeko, gehiengo subalterno euskaldun eta elebakarraren indar politikoa erabat ezabatuz.

Hala, euskarak funtzio bikoitza izango du Errenazimentuan: Gaztelako gortearen aurrean zilegitze-tresna ideologiko bihurtuko da, eta Euskal Herrian, aldiz, gehiengo subalternoari indar politikoa kentzeko tresna zapaltzaile. Hain zuzen horregatik, euskara, objektu ideologiko giltzarri eta zentral bihurtuko da Errenazimentuan, baina ez eraikuntza nazional baterako tresna —estatu protestanteetan gertatuko den bezala— edo proiektu inperialista batentzako arma —estatu katolikoetan gertatzen den bezala—.

Beraz, euskarak balio bikoitza izango du, balio kontraesankor eta zartatua. Alde batetik, euskarak emango die euskal nobleei pribilegiozko lekunea koroa espainiarrak abiarazten duen modernitate berrian; beste aldetik, euskara izango da euskal klase subalternoak modernitate horretatik at uzteko, baztertzeko, tresna nagusia. Hots, euskara era berean moderno eta ez-moderno bihurtuko da, modernitatean sartzeko

5. Caro Baroja-k dioen bezala, euskalduna «se ha hecho burgués por vía de la burocracia: un burgués que se mueve con soltura por todas partes... llegará un momento en que la predominancia vasca en cuestiones de gobierno parecerá abusiva a algunos, de suerte que afirmarán que en lo que los vascos tienen de 'escribas', se ve su relación con los judíos» (75).

eta kanpoan geratzeko tresna. Hala Euskal Herrian, euskararen estatus bikoitza dela medio, modernitatea ere desfasatua izango da. Euskara modernitate aurrean (kanpoan, lehenago) geratzen da eta era berean modernitate aurrean (espazio berean, garai berean, aurrez aurre) bertara sartzeko tresna bihurtzen. Ideologia bikoitz edo desfasatu hau, modernoa eta antimodernoa era berean, euskal letratu-klaseak hedatuko du, ordura arteko historiografia gaztelaua erabiliz. Letratu horiek euskararen eta euskal eskubideen apologiak idatziko dituzten heinean, «apologista» izenez ezagutuko dira eta beraien diskurtsoa «apologismo» izenez bataiatuko.

Lau letratu garrantzitsuenak zerok ditugu: Martinez Zaldibia, Esteban Garibai, Andres Poza eta Baltasar Etxabe. Badira autore gehiago, hala nola Ibarquen-Cachopin deiturez ezagunak diren historialari bizkaitarrak, zeinek kronika urteaniztuna (1580-1620) idatzi zuten, edota Nafarroa Behereko gorteko letratu Arnaldo Oihenart (1592-1667), zeinak *Notitia utriusque Vasconiae* apologia idatzi zuen (1638), euskal sorrerak berriro Nafarroako erreinuarekin lotuz. Alabaina, goian aipatu lau autoreak aztertuz ikus dezakegu euskal ideologia apologistaren garrantzia modernitatean eta filosofian.

Juan Martínez de Zaldibia (?-1575) da lehen apologista ezaguna. Idazlan eta eskuizkribu ugari idatzi zituen: *Hidalguía de los guipuzcoanos* (1545-1552), *Suma de las cosas cantabricas y guipuzcoanas* (c. 1560), *Libro viejo de Guipúzcoa del bachiller Juan Martínez de Zaldivia* (c. 1562), *Historia de los Cántabros, Vizcaynos y Guipuzcoanos* (d.e). Zaldibiaren bizitzaz zertzelada orokorrak bakarrik baditugu ere, badakigu bere lanik ezagunena, *Suma de las cosas*, Gipuzkoako Batzarrari eskainia dela eta hurrengo apologista gehienek iturri bihurtuko dela.

Gipuzkoako foru zaharraren liburua, *Libro de Bollones* (1481-1506) izenez ezagutua, Zaldibiak osatuko du 1562an, 326 ordenantza bateratuz (*Liburu zaharra / Libro viejo*). 1583ko *Bilduma*-n (*Recopilacion*) hartuko du itxura betea eta 1696an itxura erabatekoa: *Bilduma berria* (*Nueva recopilacion*). Beraz Martinez Zaldibia giltzarri suertatuko da Gipuzkoaren egituraketa legezko zein ideologikoan ere. Bere *Suma de las cosas cantabricas* 1560an idatziko du, *Liburu zaharra* baino bi urte lehenago, bi gertaera historiko garrantzitsuren tartean. Bi aldiz, 1550eko hamarkadaren hasieran eta 1588an, Valladolideko kantzelaritzak euskal kaparetasun unibertsalaren aurkako erabaki eta dokumentuak sortuko ditu. Bi kasuetan, Filipe II.ak kaparetasun unibertsala berretsiko du (1562, 1590).

1550eko hamarkadaren hasieran Karlos V.ak bere kantzelaritzari kontsulta egingo dio, Gipuzkoan zergak ordaintzetik salbuetsita zeudenak nobleztat hartu behar ziren ala ez erabaki nahiz. Erantzun gisa euskal familiako Juan Arce de Otalora (1510-1561) valladolidarrak *Summa nobilitatis Hispaniae* (1556) idatzi zuen, kantzelaritzak ezezko erantzuna eman baitzion erregeri, Ahaide Nagusien noblezasuna bakarrik onartzen zuela argudiatuz. Arce-k euskaldunen kaparetasun unibertsala defendatu zuen, euskara godoen hizkuntza bihurtuz eta Tubalen teoriak

sahiestuz. Lau urte geroago, Zaldibiak, Jimenez de Rada eta Joan Margarit-i jarraikiz, bere *Suma de las cosas cantabricas y guipuzcoanas* (c. 1560) idatzi zuen Arceren argumentuak indartuz. Tubalen tesia sorotsiz eta erromatarren aurka altxatutako kantabroak euskaldunak zirela defendatuz, Zaldibiak euskaldunen noblezia unibertsala defendatu zuen, kaparetasunari bere zentzu berria emanez (arraziala eta jatorriko lekuari lotutakoa)⁶. Hala, 1562an Karlos V.aren seme Filipe II.ak gipuzkoarren kaparetasun unibertsala onartuko zuen.

Zaldibiaren lana zehazki aztertu aurretik, testuinguru historikoa ulertu behar da. Izan ere, zerga-ordaintze arazoak izatetik kategoria arrazial izatera pasatzen den euskal kaparetasun unibertsalaren arazo, «Mundu Berriko salbaien» estatus politiko eta filosofikoaren eztabaida hedatzen den momentuan bertan gertatzen da. 1550-1551 urteetan, Frai Bartolome de las Casas-ek eta Juan Gines de Sepulveda-k Valladoliden izandako bileretan, Ameriketako «indiarren» estatusa eztabaidatzerakoan, enkomien legeak eta esklabotza erregulatze asmoz, inperio gaztelauaren jendetza desberdinak nola definitu zitezkeen eztabaidatu zuten, hots, zein zen inperioaren subjektu erabaki nahi izan zuten.

«Indiarren» eztabaidak inperioaren kanpoko muga subjektiboak ezarri eta erabaki nahi baditu ere, euskal kaparetasun unibertsalaren eztabaidak, aldiz, inperio horren barne-mugak birdefinitzen ditu. Hots, inperioaren egituraketa biopolitikoaren eztabaida orokorraren barnean kokatzen dira bi eztabaidak. Ez da kasualitate, Lancrek Ipar Euskal Herrira egingo dituen bisitaldien (1609) arrazoitzat, misiolariak Mundu Berritik botatako deabruak Euskal Herrian abaro topatu dutela argudiatzea. Imajinario inperial biopolitiko eta atlantiko beraren bi eztabaida dira «indiarrena» eta euskal kapareena (aurrerago moriskoena bihurtuko den bezala, 1609-1614).

Testuinguru horretan, Zaldibiak, historiografia gaztelaua eta haren iturriak aipatuz (Jimenez de Rada, Lucio Marineo Siculo, Anton Beuter, Tobio, Valdés), euskararen jatorri tubaldarrak azalduko ditu:

6. Euskal kaparetasuna 1342tik onartua zen noble edota «fixo dalgo»-entzat eta Bizkaiko foru berriak (1526) dagoeneko jasotzen zuen bizkaitar guztien kaparetasun unibertsala. Aranzadik dioen bezala:

La hidalguía universal no aparece en el *Cuaderno* de 1342, que distingue repetidas veces entre *fixo dalgo* y «labrador», reservando a aquél los derechos personales que regula y que pasarán a recopilaciones posteriores. El Cuaderno de Hermandad de 1394 mantiene idéntica discriminación, que pervive aún en el Fuero Viejo de 1452. Hay que esperar al Fuero Nuevo de 1526 para ver aparecer la proclamación de *hidalguía universal* de todos los vizcaínos.

Alabaina, jatorriz, kaparea petxariari kontrajartzen zitzaion eta, beraz, zergak ez ordaintzeko eskubidea esan nahi zuen. 1491tik aurrera, kaparetasunak poliki-poliki zentzu arrazial eta nobiliaria hartuko du. Aranzadik dioen bezala:

Uno de los resultados de la derrota política de los Parientes Mayores frente a las Hermandades de las villas fue la conquista de la hidalguía colectiva para todos los pobladores de Vizcaya y Guipúzcoa, conquista meramente jurídica e ideológica que no anulaba la desigualdad, jerarquía y estratificación efectivas, pero que tampoco carecía de beneficiosas consecuencias legales y sociales; conquista por lo demás sancionada en el Fuero.

Despues de aquel diluvio tan memorable donde perecio todo el genero humano, fuera de las ocho animas que las Letras Sagradas cuentan, en la edificacion de aquella torre de Babilonia de que se hace mencion en el capitulo undecimo del Genesis, fueron confundidas las lenguas de una que habia en setenta, e dos por el mundo, Tubal, hijo de Jafet, vio a las Espanas con sus companias y lenguas que traian y paro en los montes Pirineos, y contando el Arzobispo don Rodrigo de Toledo las lenguas de toda la Europa que los hijos de Jafet repartidos por ella tuvieron por naciones, llegando en Espana, dijo que los vascos y navarros tenian su lengua, que es la vascongada, que Tubal y sus companeros trajeron, que si fuera la caldea como algunos conjeturan y quieren afirmar, hubiera alli permanecido toda o algunas reiliquias, y como el Arzobispo no cuenta otra, ninguna lengua en Espana, bien se entiende haber sido la materna de ella hasta que los romanos vinieran a ella y la sujetaron y plantaron su lengua llamada romance, salvo en aquella region donde siempre ha permanecido la primera lengua, que aun es grande argumento de no haber sido senoreada (Martinez Zaldibia, 1944: 11).

Kantabroek erromatarrekin egindako borroka batean, 100 «euskal kantabro» beste 100 erromatarren aurka, euskaldunak garaile atera zirela baieztatu ondoren, Zaldibiak 100 euskaldun kantabroek Erromara joan zirela gehitzen du eta euskaldun haiengandik datozela familia erromatar nobleenak:

Y lo que algunos dicen que los vizcainos son nobles por razon de la tierra donde viven es barbara opinion, porque la tierra de su naturaleza no es mas noble que villana, pero la gente noble le da la honra y nobleza.

Los caballeros transtiberinos se glorian diciendo que su dependencia es destos invictos cantabros superiores, que son los guipuzcoanos y vizcainos, y que son los mas nobles y mas angituos caballeros de Rom (Martinez Zaldibia, 1944: 11).

Eta hain zuzen, euskal legeak erromatarren aurrekoak direlako eta ondoren euskaldunek godoei eta arabeei ere eutsi dietelako, euskal kaparetasunaren teoria jatorriari lotzen dio Zaldibiak eta, euskal hizkuntzak bermatutako jatorriarekin, arraza-garbitasunari.

Hala, euskararen eta arrazaren argumentuak bateratuz, Zaldibiak subjektu euskaldun berri baina zartatua eta defasatua, kontraesankorra, sortuko du: alde batetik, arraza kristau garbi espainiarrean, beste edozein espainiar baino garbiagoa dena, hots espainiar ideiala, eta bestetik, eta hain zuzen horregatik, proiektu inperial espainiar modernoari ihes egiten diona, inoiz ere ezin baita bertan erabat barneratu. Izan ere, euskal subjektuaren aurremodernotasuna baita aldi berean bere modernotasunaren zeinu —zeinu era berean barneratzaile eta kanporatzaile—. Zeinu hori euskarari loturik dagoen heinean, eta euskarak populazio subalternoaren hizkuntza izaten segitzen duen heinean, euskal noblezia berriaren ideologia, betiere ideologia *menderatua* izango da; izan ere, euskarak bihurtzen baitu klase hau inoiz ere ez erabat moderna, inoiz ere ez erabat hispaniarra eta inperiala.

Esteban Garibaik (1533-1599), arestian aipatu bezala, eta beste apologista guztiek ez bezala, koroa gaztelauarentzat lan egin zuen, erret kronistaren lanpostua

bizitza-amaieran lortu bazuen ere (1592). Bere lanik garrantzitsuena 1556-1566 artean idatzi zuen Euskal Herrian, eta lau urte geroago argitaratu zuen Anberesen: *Los Quarenta Libros del Compendio Historial* (1570-1572). Besteren artean hurrengo lanak idatzi zituen: *Letreros e insignias reales de todos los serenísimos Reyes de Oviedo, León y Castilla* (1593); *Origen, discursos e ilustraciones de las dignidades seglares de estos reynos* (1596); *Ilustraciones Genealógicas de los Catholicos Reyes de las Españas*, (1590-96). Bere lan genealogiko argitaragabeetan, *Grandezas de España* izenez ezagutuak, XI. liburukian, bere memorioak jasotzen ditu.

Garibaik Martinez Zaldibiaren tesi kantabrista eta tubalistak bateratu eta sintetizatuko ditu. Alde batetik, Garibaik defendatuko du Tubal ez dela Pirinioetan asentatuko, Kantabriako mendietan baizik; bere *Compendio Historial*-eko IV. liburuko IV. kapituluan Noe eta Tubali buruz mintzo denean, hala baieztatzen du. Gainera, Garibaik bere sintesi kantabrista-tubalistari beste tesi erlijioso bat erantsiko dio, euskaldunek hasieratik monoteismo judu-kristaua praktikatzen zutela defendatuz:

Por las razones en los precedentes capítulos escritas se debe tener por cierto, que la de Cantabria fue la primera población de España, a la que venido Tubal, mostro a los suyos la manera y forma de vivir, que avian de tener, enseñandoles sus cosas en metro [bertsotan], según diversos autores afirman, para que conservandolas asi mejor en memoria, viviesen con mas orden para lo cual hubo en Tubal harta habilidad, porque refieren haber sido el hombre mas sabio que hubo en su tiempo. En estas leyes y cosas que el enseno, permanecieron los Cantabros, según algunos autores, que tratan historias de Navarra, hasta que los santos Apostoles y sus discipulos comenzaron a predicar al universo orbe el santo Evangelio de Iesu Christo. Encamino Tubal a sus gentes la carrera y ley de naturaleza, *ensenandoles a adorar y reverenciar un solo y verdadero Dios*, y mostroles costumbres fundadas en mucha virtud, y no solo esto, pero en las cosas naturales, refieren, que les enseno muchos secretos de naturaleza (Garibai, 1628: 76, nire azpimarratzea).

Beraz, koroa gaztelauaren gorazarre eta zilegitze gisa idatziko duen lanean, hots, erret kronista izateko idazten duen lan nagusian, Garibaik, Tubalen eta beraz Espainiako lehen hiztunen hizkuntza euskara dela esplizituki adieraziko du. Gainera argumentu ontogenetiko bat eransten dio euskara jatorrizko hizkuntza hispaniarra izatearen tesiari, ume espainiar jaioberrien hizkuntza euskarak izaten segitzen duela argudiatuz, gero gaztelania edo beste hizkuntza erromantze bat ikasten badute ere:

La mayor parte de nuestros autores escriben haber sido la primera lengua de Espana, la que comunmente llaman Vascongada, que es la misma que hasta nuestros siglos se habla en las regiones de la mayor parte de Cantabria, especialmente en las provincias de Gipuzcoa, Alava y Vizcaya, y en grande parte del reino de Navarra, y en particular en todo el distrito de la merindad de Pamplona. [...] Estiendese mas esta lengua hasta Francia, en las regiones que con Navarra y Guipuzcoa confinan [...] Donde hay opiniones, cada uno se puede aderir a la que mas sana y probable le pareciere, y donde no hay erorr, puede haber opiniones, y asi hay discrimenen esta materia: pero pareceme,

como diversos graves varones de nuestros tiempos han venido a concederme, que la lengua de Cantabria fuera la primera que se hablo en Espana, asi por las causas y razones que quedan notadas, como por las que se iran notando adelante en verificaciones de su poblacion primera, y ella es una de las setenta y dos de la dispersion de las lenguas del mundo, por ser lengua, que con ninguna otra tiene participacion. Ser ella la primera lengua de Espana esta claro, porque siendo verdad, según queda mostrado, que las regiones de Cantabria y Navarra son despues del diluvio la primera población, evidente es, y de ello se infiere, y concluye, que su lengua es la primera, y vale muy bien este argumento. A esta lengua, aunque los extranjeros llaman comunmente Basquence, que quiere decir en la misma lengua, palabra, o habla de vascos, tierra de Francia, que con Guipúzcoa y Navarra confina, pero los mismos naturales, asi Españoles como Franceses, la nombran Enusquera, y asi incongruamente la llaman Bascuence, siendo su ordinario y primer nombre el de Enusquera, y a la extranjera, especialmente Castellana, llaman Erdeera. De grande consideracion y misterio es en esta lengua, ver, que *a lo menos en España todos los niños desde su natividad, traen esta lengua en los labios, porque las primeras palabras que hablan, son taita, que asi llaman al padre, y mama, que asi llaman a la madre: nombres por cierto de la lengua de Cantabria* (Garibai, 1628: 77, nire azpimarratzea).

Garibai dukegu, beraz, gorte gaztelauko tesi tubalista-kantabrista eta euskaltzaleen defendatzailerik sutsuen eta arrakastatsuen, gorteko Idiaker familia indartsuarekin duen erlazioari esker.

Alabaina, 1588rako, Juan Garcia de Saavedrak, Valladolideko Erret Kantzelaritzako fiskalak, tesi garibaitarrei aurre egingo die, bere *Tractatus de hispanorum nobilitate et exemptione sive ad gragmaticam Cordubensem* lanean (1588) eta euskal kaparetasuna ukatuko. Hala, Bizkaian, Gernikako Batzarrak diputatu, errejidore, lizentziatu eta eskribau talde bati emango dio ardura Garcia Saavedraren liburuaren eragina neutralizatzeko. Talde horretan berriro ere apologista bat topatuko dugu: Andres Poza. Talde horren lanari esker, Filipe II.ak berriro ere, erret probisio baten bidez, kaparetasun euskaldun unibertsala onartuko du 1590ean.

Andres Poza (1530-1595) lizentziatuak, lanbide eta bizileku ugari izan bazituen ere, 1580ko hamarkadaren amaieran, Gernikako Batzarrarentzat lan egin zuen. Garcia de Saavedraren lana baino urte bat lehenago jada argitaratu zuen *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas* (1587) eta, Valladolideko kanzelariaren lana eta urtebete geroago, eta haren tesiak ezeztatuz, *Ad Pragmaticas, sive de Nobilitate* (1589). Haren lanik eraginkorrena, dena den, *De la antigua lengua* izan zen.

Jon Juaristik dio Pozak aurreko apologisten tesiak mugaraino eramango dituela eta, azkenean, defendatuko duela euskara zela paradisuko hizkuntza, hebreeraren aurretik, jatorrizko hizkuntza aurrebabilikoa bihurtuz. Maria Rosa Lida de Malkiel eta beste autore batzuen lanak sahiestuz, Juaristik defendatuko du apologistek judu espainiarrek hedatutako tesiak bereganatu zituztela, azken batean euskaldunen antisemitismoa *partis pris* bezala defendatu nahi baitu, hots, aurretiaz erabakitako

tesi gisa. Alabaina, Jimenez de Radaren eta historiografia gaztelauaren garrantzia enoratzeko, eta, beraz, tesi tubalista eta kantabristen jatorri gaztelaua ez duelako kontutan hartzen, Juaristik tesi ahistoriko bat defendatzen amaituko du (ikus «tácitamente» adberbioaren erabilera ideologikoa):

El tratado de Poza tiene, por tanto, un alcance distinto del de otras apologías de las lenguas peninsulares escritas a lo largo del siglo XVI, desde el *Dialogo de la lengua*, de Juan de Valdés, al *Libro de alabanzas*, del valenciano Martín de Viciano (1574). [Pozaren] *De la Antigua Lengua, Poblaciones y Comarcas de las Españas* representa la usurpación de la mitografía judeoespañola y de la Cábala por la clase escriba vizcaína. Del libro de Poza se desprende que Dios eligió revelar su propia naturaleza al linaje de Tubal, y que tal revelación fue superior a la primera o edénica, contenida en el hebreo. Al difundir esta lengua en Adán, Dios le hizo partícipe de algunos de sus misterios, pero el grado de tal revelación fue inferior al de la revelación babilónica contenida y plasmada en el vasco. Esta última lengua vendría a ser una especie de protoevangelio en que se despliega una teodicea trinitaria. El vasco —afirma *tácitamente* Poza— es más perfecto que el hebreo como lengua filosófica y teológica. La religión de Babel es ya más cumplida y verdadera que la del Sinaí, y los vascos, el auténtico pueblo elegido. Torá de los *vizcaínos*, el vascuence hace innecesaria la Torá judía y solo cede ante la revelación evangélica (prefigurada a su vez en el nombre vasco de Dios). [...] En rigor, este «monoteísmo primitivo» de los *vizcaínos* fue la más extrema expresión de la mentalidad veterocristiana española (Juaristi, 1992: 86).

Monoteismo euskaldun zaharraren tesia ez da Pozarena, Garibairena baizik —Martinez Zaldibiak jada antzeko zerbait oso zeharka adierazten badu ere (1944: 10)—. Pozak, bere lanaren IV. eta VI. kapituluetan, argi uzten du hebreera dela paradisuko hizkuntza. Are gehiago, ez dio euskarari inoiz hebreerarekiko aurrekotasunik aitortzen.

Como el genero humano en aquellos tiempos de la torre de Babilonia, estuviese ya muy derramado por el orbe, asi tambien fue menester algun transcurso de tiempo, para suprimir la lengua primera, que segun avemos dicho, y todos saben, fue la Hebrea, porque como esa lengua general y materna del mundo, estuviese tan asentada, pues no avia otra ninguna, claro resulta que los advenedizos, quales fueron los que se derramaron de aquella torre de Nembroth, nombrarian las islas y provincias a que iban, con el nombre que sus moradores y pobladores les habian impuesto, asi como ahora nuestros Españoles en las Indias, sin embargo de su lengua Castellana, todavia nombran las provincias con sus nombres primeros de la lengua Indiana, Mexico, Peru, Chile, Cuzco, &c. (Poza, 2012: 64-5, nire azpimarratzea).

Pozarentzat, aurreko apologistentzat bezala, euskara Babelgo hizkuntz zatiketa eta ugaritzetik dator, eta, beraz, ez du beste 72 hizkuntzek ez duten aitzindaritzza edota pribilegio gnostiko eta teologikorik. Pozak berak azaltzen duenez, Hispanian ere euskara hebreera baino beranduago ailegatu zen eta orduan bakarrik gailendu zitzaion: «Con la multiplicacion de los Vascongados que vinieron de Armenia, y de los campos de Sanaar, fue su lengua poco a poco oprimiendo a la Hebrea, hasta quitarle de todo punto el uso y memoria suya» (2012: 75).

Pozarena, Martinez Zaldibiarena eta Garibairena bezala, bestelako helburua da: kaperatasun unibertsalari eustea, momentuan Garcia de Saavedrak sortzen duen krisi politikoaren ondorioz. Horretarako, Pozak frogatu behar duena, Hispaniako lehen hizkuntza eta hiztunak euskaldunak izatea da.

Alabaina, Pozaren apologiarekin hasten da tesi apologisten gainbehera. Arestian esan bezala, Juan de Mariana historialari gaztelauak bere *Historiae de rebus Hispaniae libri XX* (1592) monumentala 1601ean gaztelaniaz itzulirik argitaratzen duenean, *Historia general de España* izenez, Bibliari erreferentzia genealogiko bidez historia egitearen irizpideari uko egingo zaio —Errenazimentuko joera humanista hobetsiz, autore klasikoen geografiak eta dokumentu enpirikoagoak erabiliz—. Ondorioz, Tubalen tesiak indarra galduko dute eta, hurrenez hurren, euskal kaperatasun unibertsalaren defentsa biblikoek. Horren froga Baltasar Etxabe dugu.

Baltasar Etxabe (1548-1623) dugu laugarren eta azken apologista garrantzitsua. Haren *Discursos de la Antigüedad de la lengua cántabra Bascongada* (1607) aurreko hirurei jarraitzen zaie eta aurrerantzean apologismoak izango duen izaera batez ere hizkuntzalaria itxuratzen du jada, Bibliako jatorrien genealogiak indar historiografiko eta politikoa galdu baitu ordurako. Apologia horretan, Etxabe Barrokoaren erretorika alegorikoaz baliatuko da, euskara amandre zahar eta ohoragarri baten itxuran zuzenean hitz egiten jarritz. Liburua Mexikon argitaratu zuen, hots, euskal diasporan, eta lekuneak hein batean esplikatzen du liburuaren tonu nostalgiko eta melankolikoa. Kontuan harturik aurrerantzeko apologista guztiak Etxaberen ikuspuntu diasporiko eta antkolonialari atxikiko zaizkiola, apologia euskalduna atlantikoa dela onartu behar da eta «indiarren» eskubideen eztabaida atlantikoaren testuinguruan bakarrik uler daitekeela. Hurrengo sailean azalduko dudanez, apologiaren jite atlantikoak subjektu euskaldunaren izaera ez-moderno eta bere inperialismo hispanikoarekiko erlazioa esplikatzen du.

XVII. mendeko beste bi apologista nagusiak Arnaldo Oihenart (1592-1667; *Notitia utriusque Vasconiae tum Ibericae tum Aquitanicae*, 1638) eta Gabriel Henao (1611-1704; *Averiguaciones de las Antigüedades de Cantabria*, 1689) izango dira; era berean, apologiaren idazle sortzaileenak eta apologiari beste erabilera batzuk emango dizkietenak⁷.

1.4. APOLOGIA ETA MODERNITATEA: MODERNITATEAREN DEFINIZIO MULTIKULTURAL BATERANTZ

XVI-XVII. mendeetan hizkuntzak eta modernitatea lehenengo aldiz lotu ziren. Latinaren beherakadak sortu zuen bigarren Babel modernoan, herri-hizkuntzak erabili ziren lehenengo aldiz modernitate hori azaldu eta zilegitzeko. Jardun horrek,

7. Meltxor Oiangurenak mende berean Tagalo-Latin-Euskara hiztegi bat idatzi zuen; zoritxarrez galdu egin zen eta, beraz, ez dakigu sarreran ere ekarpen apologetikorik izanen zen.

bidenabar, nazionalismoaren oinarriak ezarri zituen, hizkuntzak nazio-estatuaren kultur eta politika-oinarri izan zitezkeela argudiatzeko atea zabaldu baitzuen. Benedict Andersonek azaldu duen bezala, Europan kasurik fundazionalena Martin Luterorena dugu. Izan ere, Luterok erreformari hasiera eman zion XVI. mendean eta, era berean, orduantxe sortu zen inprentaren teknologiaz baliaturik, Biblia alemanera itzuli eta inprimatu zuen, ordura arte propaganda politiko eta erlijiosoek izan ez zuten hedapen eta indarra emanez. Samuel Weberren tesien arabera, etika protestantea eta beronen hizkuntz politika daude kapitalismoaren eta burgesia modernoaren oinarrian.

Alabaina, euskal apologisten kasua bestelakoa dugu; izan ere, apologistok euskara aldarrikatu egingo dute, baina ez dute erabiliko. Nazio-estatu euskaldun bati hasiera eman beharrean, apologistek inperio gaztelauaren makineria burokratiko eta kolonizatzailean pribilegiozko lekunea lortzeko mobilizatuko dute euskara gaztelaniazko eta latinezko idazkietan, modernitate gaztelau berriaren jatorria euskalduna dela argudiatuz. Era berean, Hego Euskal Herrian euskal klase subalterno elebakarrei (arrantzaleak eta nekazariak) indar politikoa ostu eta estatu-dominazioa gainezartzeko erabiliko dute euskara, hizkuntza ez-moderno dela argudiatuz. Juana Albetrekoak, Leizarraga eta beste itzultzaile batzuen bidez, euskara eta bearnesa erlijio hugonotearen hizkuntza gisa erabiltzeko bultzatuko duen proiektuak behea joko du, Frantziako gorte borboitarrek haren seme Enrike IV.az gero Behe Nafarroan izango duen indarraren ondorioz.

Hots, eta metafora oso garrantzitsu bat erabiltzeko, euskara *hustu* egingo dute apologistek: euskara barne-bizitza duen hizkuntza bezala erabili beharrean, nazio-estatu bat sortzeko, euskaldunen jatorrizko zahartasun-marka edota arrasto gisa defendituko dute latinez eta gaztelaniaz. Hots, hizkuntz huts batez, adierazle ia huts batez, baliatuko dira apologistak, era berean adierazle huts horren jatorri etnikoa erabat ezabatu ezinik, adierazlearen arrasto edo jatorri etnikoa ezin urraturik, ezin husturik; bertatik apologismoaren barne desfase ideologikoa.

Hots, modernitate europarra hasten duen inperialismo gaztelau-hispaniarraren aurka, zeinak bere burua unibertsaltzat azaldu nahi duen Ameriketara eta, hedapenez, orbe guztian, apologismo euskaldunak jatorri ez-moderno bat, ez-unibertsala egotziko dio euskararen jatorri babeldarra aldarrikatuz. Unibertsaltasun inperialista eta hispaniar honi, apologistek beste unibertsaltasun zaharrago bat kontrajarriko diote; hots, unibertsaltasun hispaniarra baino «unibertsalagoa» den beste unibertsaltasun bat: euskalduna, zeinak zuzenean Bibliako uholde ondoan, Babelen, duen bere jatorri lehena. Euskara, euskal unibertsaltasun «unibertsalagoa» horren berme izango da, baina betiere unibertsaltasun hori aldarrikatzeko euskara erabiltzen ez den, saihesten den, heinean. Hots, euskal unibertsaltasun babeldarra unibertsaltasun hispaniarrari kontrajarriko zaio, partikulartasun etniko eta linguistiko baten aztarna erabiliz eta, era berean, partikulartasun horren aztarna desagerraraziz —hots, partikulartasun hori «denen partikulartasun unibertsal» bihurtuz—. Beraz, klase sozial berezi batek, euskal landa-noblezia berriak, bere interes eta helburu politiko zehatzak

baliatzeko asmoz hedatuko du apologismoaren ideologia, baina ideologia horrek, era berean, aurre-ikusi ezin daitezkeen botere-efektuak ere sortuko ditu, zeinak lehen modernitate hispaniarraren fundazioak kinkan jarriko dituen eta, zeharkako efektuz, euskal landa-nobleena berena. Eta hori da guri interesatzen zaiguna, efektu aurreikusiez in horiek, modernitatearen eta filosofia modernoaren definizio berri bat emateko aukera zabaltzen baitigute.

Apologistekin batera, badira beste bi subjektu filosofiko-politiko, unibertsaltasun hispaniarraren hedapenaren ondorio direnak: Baruch Spinoza eta Waman Puma de Ayala. Bi subjektu horiek, apologistek bezala, beren jatorri etnikoa hustuz, modernitate hispaniko unibertsalari kontra jarriko zaion beste unibertsaltasun bat defendatuko dute, modernitate hispaniarraren baino unibertsalagoa den beste unibertsaltasun bat. Hain zuzen, beren partikularismo etnikoak hustuz, saihestuz, itxuratuko dute beren unibertsaltasun «unibertsalagoa». Bi kasuetan, partikularitasun etnikoaren hustuketak modernitatean leku diskurtsibo eta filosofiko zentrala emango die. Baina, era berean, unibertsaltasun hori beren partikularitasun etnikoan oinarritzen dutenez, beren diskurtso filosofiko eta intelektualak modernitate barnean eta kanpoan, aldi berean, amaituko du. Spinoza, penintsula hispaniarretik ihesi, Amsterdamera jo zuten guraso juduen semea, eta Puma de Ayala, inperialismo hispaniarrari kontra jarriko zaion intelektual inka lehenengoetakoa ditugu.

Spinozak (1632-1677), bere tradizio judu eta errabinikoa hustuz, baina hain zuzen bertan bere pentsamendua oinarrituz, hots, pentsamentu marranoan bere zeregina finkatuz, filosofia moderno arrazionalari emango dio hasiera. Javier Alviac-ek honela definitzen du Spinozaren filosofia fundazionala, *La sinagoga vacía* lanean:

De la crítica, pues, del judaísmo, a la crítica de toda religión, a la crítica misma del hecho religioso. Y de esta a la crítica de la representación, a la analítica de los mecanismos a través de los cuales forjo un mundo imaginario en el cual enajeno para siempre mi potencia autónoma, mi libertad. Contra toda religión, pues, contra toda teología, contra —lo que es lo mismo, al fin— toda teleología, la apuesta espinosiana es a favor de la razón intransigente, a favor de la filosofía como arma emancipadora. Y es ahí, precisamente, donde la herencia, no judía en general, sino específicamente marrana, del espinosismo puede ser, con precisión, situada (Alviac, 1987: 178).

Era berean, Waman Puma de Ayalak (c. 1535–c.1616), Perutik eta gaztelaniaz idatziz historia eta kultura inkari buruz, modernitate hispaniar inperialistaren aurkako lehen diskurtso anticoloniala inauguratuko du bere *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1600-1615) eskuizkribu edo eskutitz argitaragabearekin. Walter Mignolok dioen bezala:

But much before the Creoles from European descent, Latins or Anglos, Indigenous intellectuals expressed and articulated the need to delink [modernitatea inauguratu eta kritikatu kanpoko marka eta kokatze etniko partikular bat erabiliz]. Chief example among them is Waman Puma de Ayala in the late sixteenth and early seventeenth century. For several reasons, Waman Puma's argument and positionality both

confronting the Spaniards and critiquing the Inca administration (Waman Puma belonged to a community under Inca's administration) is certainly very complex [...]. The basic structure of Waman Puma's arguments is that it is necessary, in the first place, a 'nueva coronica', that is, *a chronicle of Andean civilization before the arrival of the Spaniards* that complements the partial and very often crooked narratives of missionaries and men of letters who appointed themselves to write the chronicles that, according to them, indigenous people did not have. The missionary arguments were simple: these people do not have alphabetic writing, therefore they cannot have history because for a Renaissance man of the sixteenth century, history was irretrievably linked to alphabetic writing in the Greco-Latin tradition (not Hebrew or Arabic or even Cirylic, of course). Thus, Waman Puma de Ayala 'nueva coronica' not only contradicts Spanish ones, but uses their one language in order to show that the Spanish histories were never told full. *The 'nueva coronica' furthermore is not a correction of a Spanish mistake within the same Spanish epistemic logic, but it is above all the introduction of a new logic to tell the story. It is, indeed, a truly epistemic delinking in history writing.* Consequently, from a 'nueva coronica' that has delinked from the historiographical precepts of European historiography of the time, comes the proposal of 'buen gobierno'. Obviously, the 'buen gobierno' that Waman Puma proposes is not based on Machiavelli but on the practices and histories of Andean social organization, but this time taking into account that contrary to ancient times the Spaniards were there to stay and the region was no longer what it was. The radical de-linking performed by Waman Puma put him at odds of course with Spanish authority and he paid with four centuries of silence. Inca Garcilaso de la Vega, instead, enjoys quick fame because he remains within the system and his proposal was closer to emancipation than to de-linking, that is, as radical liberation and epistemic de-colonization (Mignolo, 2007: 449-517, nire azpimarratzea).

Aipagarria da, Puma de Ayala laguntzailea izan zela lehenago Fray Martin de Murua gipuzkoarrak argitaratutako *Historia general del Piru* (1616) liburuan eta Muruaren aurka idatzi zuela bere *Coronica*.

Apologistek zein Spinozak eta Puma de Ayalak modernitatearen unibertsaltasuna inauguratzen dute beren posizio etniko partikularretik, ez alabaina modernitate barnean beren buruak ezarriz, baizik eta aitzitik, modernitate kanpoan beren diskurtsoen arrasto ez-moderno ezarriz eta aldarrikatuz (Puma de Ayalak nahita, Spinozak eta apologista euskaldunek kontrakarrean, aurreikusi gabeko efektu bezala). Eta beraz, ez dute bakarrik modernitatearen unibertsaltasuna inauguratzen, baizik eta modernitatearen kritika bat ere bai, hain zuzen *modernitatearen unibertsaltasunetik kanpo geratzen diren beste unibertsaltasun ez-moderno batzuen adierazle diren modernitate atlantiko eta multikultural bat bezala*. Mugimendu bikoitz honek, bere multikulturaltasunean, fundatzen du modernitatea, ez Descartesen arrazionalitate estatalak.

Eta hain zuzen horregatik, modernitatea amaitu den gure beste orainaldi honetan, subjektu hauek zabaldu zituzten espazio multikultural eta subalternoek (askotan beren buruen aurka, hala nola euskal apologisten kasuan) modernitateaz

harantzagoko historia postmoderno eta, era berean, ez-moderno eraiki eta jarraitzeko aukera filosofikoa ematen digu. Enrique Dussel filosofo mexikarrak transmodernitate deritzo aukera horri.

1.5. BIBLIOGRAFIA

- Albiac, G. (1987): *La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperion, Madril.
- Anderson, B. (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.
- Aranzadi, J. (1981): *Milenarismo vasco. (Edad de oro, etnia y nativismo)*, Taurus, Madril (Kindle edizioa, orrialde gabe).
- Caro Baroja, J. (2002): *Los vascos y a historia a traves de Garibay*, Caro Raggio, Madril.
- Dussel, E. (2002): "World-System and 'Trans' Modernity", *Nepantla. Views from South*, **2:3**, 221-245.
- Estevez Sola, J. A. (1993): "Algo más sobre los orígenes míticos de Hispania", *Habis*, **24**, 207-217.
- Gabilondo, J. (1999): "Before Babel: Global Media, Ethnic Hybridity, and Enjoyment in Basque Culture", *Revista Internacional de Estudios Vascos*, **44.1**, 7-49.
- , (2006): *Nazioaren hondarrak: uskal literatura garaikidearen historia postnazional baterako hastapenak*, EHUko Argitalpen Zerbitzuak, Bilbo.
- Garibai, E. (1628): *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*, I. liburukia, Sebastian de Cormellas, Bartzelona.
- García de Salazar, L.: *Bienandanzas e fortunas de Lope García de Salazar*, Ana María Marín Sánchez, ed. <<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/bienandanzas/Menu.htm>>, 2012-10-1.
- Jiménez de Rada, R. (1987): *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica*, Brepols, N.p. (*Historia de los hechos de España*. 1989, Alianza Editorial, Madril).
- Juaristi, J. (1992): *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*, Siglo XXI, Madril.
- Lida de Malkiel, M. R. (1970): "Tubal, primer poblador de España", *Abaco*, **3**, 9-48.
- Linehan, P. (1993): *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford University Press, New York.
- Madariaga Orbea, J. (2006): *Anthology of Apologists and Detractors of the Basque Language*, NV: Center for Basque Studies, Reno.
- Maravall, J. A. (1964): *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madril.
- Martinez Zaldibia, J. (1944): *Suma de las cosas cantabrias y guipuzcoanas*, Gipuzkoako Aldundia, Donostia.
- Mignolo, W. (2007): "Delinking", *Cultural Studies*, **21:2**, 449-514.

- Poza, Andres: *De la antigua lengua, poblaciones, y comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria*, <<http://www.memoriadigitalvasca.es>>, 2012-10-1.
- Tate, R. B. (1970): *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Gredos, Madril.
- Tovar, A. (1980): *Mitología e ideología sobre la lengua vasca: historia de los estudios sobre ella*, Alianza, Madril.
- Weber, S. (1976): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Chas. Scribner's sons, New York.

2. Unamunoren atarian

Joxe Azurmendi

2.1. OHAR BIOGRAFIKOAK

1864-09-29an Miguel de Unamuno y Jugo Bilbon Zazpi Kaleetako Erronda kalean jaio zen («nací... en la invicta villa liberal de Bilbao»).

Geroago jatorri bilbotar liberala nabarmentzea gustatu zaion arren, deusek ez du erakusten bere jatorri eta inguru familiarra liberala izan duenik. Aita «indianoa», Mexikon dirua egindakoa, 1868an zinegotzi liberala Bilboko Udalean, sei urterekin galdu zuen. Unamunoren haurtzaroa familian eta heziketa-eskolan eta Institutuan erlijioso eta kontserbatzaile estua izan zen; hala, gaztetxoaren irakurketa pertsonalak ere: «allá, en el cuarto año de mi bachillerato, leí a Balmes [*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*] y a Donoso Cortés [hain zuzen *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, biak ere ez biziki liberalak!], únicos escritores de filosofía que encontré en la biblioteca de mi padre». Biok bere bizi guztirako markatu dutela, esan liteke, ideologiko-filosofikoki.

Gogoko beste irakurgai batzuk Trueba eta Vicente Aranaren euskal kontakizun «erromantikoak» izan dira, eta Navarro Villosladaren *Amaya o los vascos del siglo VIII*. Hori gogoan hartzekoa da: a) Unamunoren lehen periodo «baskista»ren izaera atzemateko, Foruak ezabatu eta gero (Bilbon), eta b) periodo hori nola itxi den ulertzeko (Madrilen) eten bortitz batekin baskismo «erromantikoaren» aurka, «arrazionalismora» eta positibismora lerratuz beste muturrean, eta erreakzio horretan abertzaletasun politiko arana-goitarrari bezainbat destaina eginez euskaltzaletasun kultural orori, eta euskarari berari.

1880. urtean («teniendo yo dieciseis») Filosofia eta Letren ikasketak hasi zituen Madrilgo Unibertsitate Konplutentsean, 1883ko ekainean lizentziaturako gradua lortuz, urtebete geroago doktoretza hogeitaz urterekin. Tesi doktoralak: *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, euskal «mitologia erromantikoaren» ausiabantza zientifiko gogorra.

1885-1890 bitartean Bilbon egon zen, han eta hemen oposizioetara aurkeztuz, horien artean euskararen katedrara Bilboko Institutuan, R. M. Azkuek irabazi zuena (1888). 1886, «Orígenes de la raza vasca», 1887, «Espíritu de la raza vasca»

konferentziak El Sitio elkartetxean, tesiaren ildotik, erantzuki biziak eragin zituztenak.

1891: Salamanca, azkenean katedradun; aurrena greko klasikoarena, geroago latin eta gaztelaniaren filologia konparatuarena eta hizkuntza espainolaren historiarena. «Aquí (...) me he dejado penetrar de espíritu castellano». Hirian lagunarte liberal eta progresistarekin elkartu zen; Eliz hierarkiarekiko kritiko, arazo sozialez kezkatua. 1894an PSOEko kide egin eta Bilboko *La lucha de clases* aldizkarian lankide emankor izan zen; 1896an atera egin zen Alderdi Sozialistatik.

1897, krisi erlijioso dramatikoa; etena positibismoarekin eta arrazionalismoarekin. Baina, maila pertsonalean, haren konbertsio-saioa porrot bat izan zen: haurtzaroko fede xaloa berarentzat jada ez da posible egiten. Erreakzio «tragikoa»: aurrerantzean bere sinestea sinetsi gura izatea izanen da. Maila publikoan ere berehala Espainia tradizionalarekin borroka «tragiko» bat abiatuko du: Espainiak espiritu espainol berri(tu) bat behar du, eta bera espiritu horren piztaile izango da.

1898, Kubaren independentzia —«el desastre»—, Inperioaren akabera.

1901, Salamancako Unibertsitateko errektore (hiru aldiz izango da). Inperio koloniala galdurik, Espainiak orain inperio espiritual berri bat eraiki behar duela pentsatuz, Unamunok, Errege Katolikoen Unibertsitateko bere katedratik eta errektoregotik, bere burua «arraza linguistikoa» espainol guztiarentzat erantzukizun bereziarekin eta misio salbatzaile batekin uste du.

1901ekoak dira, hain zuzen, Bilbon Lore Jokoetan egindako adierazpenak euskararen bizi ezin eta hil beharraz mundu modernoan balio ez omen duelako. Probokazio bat izan gura zuen, eta egin ere hainbat erreakzio probokatu zuen euskararen aurka nahiz alde. Unamunori zor zaizkio gero espainolismo basatiak euskararen basatasunaz erabili dituen topiko gehienak; baina baita, neurri batean, Lizardiren «nahi haunat ere noranahikoa», eta abar, euskara lantzeko eta modernotzeko ahaleginak.

XX. mendeko lehen partean Unamuno, intelektual asko legez, politikan sartu zen Espainia erregeratzeko asmotan. 1912-1913an beste irakasle batzuekin batera, laborantzaren kanpainan engaiatu zen, herriz herri ibiliz jendea kontzientziatzen maiztergo-legeen erreformaren alde, lursail-jabeekin kritiko zorrotz; baina ez zen sozialista ageri, «no defiende en absoluto la socialización de la tierra» (P. Ribas). 1914an Irakaskuntza Publikoko Ministerioak, inolako arrazoirik eman gabe, errektoregotik idoki zuen. Unamunok, orain askatasunaren martiri, kritika orokor zakarrenaz erantzun zuen, monarkiari erasoz, alderdi-sistemari eta bozkei eta demokraziari berari, gizarte espainol oligarkikoari eta ustelkeria arruntari.

Lehen Mundu Gerrakoan, beharbada iritzi publiko arrunta germanofiloa zenean, bera, intelektual gehienekin, aliatuen alde paratu zen: «Del lado de la civilización anglo-latina» (Alemania «el bárbaro» da harentzat), militarismo eta autoritarismoa

salatuz, kondenatuz Espainiaren neutraltasuna. J. Chevalier frantsesari idatzi zionez: «(...) a mi parecer lo que se está debatiendo es nada menos que el porvenir del derecho cristiano, el cristianismo amenazado en sus raíces por el paganismo de esa Realpolitik de la Kultur [alemana]» (1915). Udaleko zinegotzi hautatua 1917an, berriro sozialistengana hurbildu zen. 1920an epaitegi batek Maiestatearen laidoagatik hamasei urteko kartzelara kondenatu zuen; indultatua izan zen. Unamunok erregearen aurka agitatzen jarraitu zuen.

Unamunoren biografia politikoan abentura nagusia Primo de Riverarekikoa da. 1923ko irailean Jeneralak, erregearen adostasunarekin, estatu-kolpea eman eta diktatura ezarri zuen. Abenduan Unamuno berriro epaitegian zegoen Maiestatearen laidoagatik salatua, oraingoan absolbatua ateratzeko. Unamuno ez zen okildu. 1924ko otsailean diktadoreak bere kargu guztiez gabetu eta Fuerteventura uhartera erbesteratu zuen. Uztailean indultua eman zitzaion arren, justizia nahi zuela, ez grazia, eta, indultuari muzin eginez, Parisera autoexiliatu zuen berak bere burua, handik erregeari eta gobernuari tonurik iraingarrietan atakatzen jarraitzeko. Sozialistak eta UGT ere gogor kritikatu zituen diktaturarekin konpontxo egin zutelako. Hamairu hilabete Parisen eginda Hendaia etorri zen (1925, abuztua) 1930era arte. Urte horretan, Primo de Riveraren erregimena erorita, Unamuno diktaturaren aurkako erresistentziaren sinbolo bezala triunfoan itzuli zen Salamancara.

Hendaiako egonalditik ikus poesia bat eraskin gisa oharron azkenean —«Orhoit gutaz»—, Euskal Herriarenganako bere pentsamendua eta sentimentua laburbilki erakusten baitu.

1931ko 14an Errepublika aldarrikatu zen, Salamancan Unamunok egin zuen aldarria. Bozetan Gorteetako diputatu atera zen (1931-1933). Intelektual gisa miretsia, heroï errepublikar bezala ohoratua, Errepublikak bizialdiko errektore izendatua, eta abar, Unamuno loriaren lorean zen. Alabaina zein dira zinetan Unamunoren helburu politikoak? Orain artean beti kontra eta kontra egon da. Orain ere Parlamentua hartzen ari den «ezkerreko» martxarekin Elizarekiko politikan, lur-erreforman, nazioaren egituraketa konstituzionalean, Kataluniako Estatutuaren eztabaidan (Unamuno antifederala da, estatu zentralista indartsuaren aldeko, elebitasunaren aurkari), eta abar, laster erretxindua ageri da. Klase politiko espainola zozoa eta ezjakina da, errogabekoa tradizioan. Haren begikeran politika errepublikarra iraultza eta kaosa sortzen ari da, klase-borroka eragiten, Espainia suntsitzen; Espainia Errepublikatik salbatu beharra dago. 1933ko bozetan Unamuno Alejandro Lerrouxen eskuineko kandidaturan aurkeztu zen, unamunozaleen eskandalu handiarekin. Lehenagotik zetorren Parlamentuan eskuindarki bozkatzen.

Eskuindar bozkatu eta ezkertiar argudiatu, politikan Unamunok, beti jatortasun gehiagoaren aitzakian, anbiguotasun labain batekin jokatu du, azkenean bere anbiguotasunek harrapatu duten arte. Liberalismo, sozialismo, anarkismo eta nolanhiko ismoetan barnatu da, inon ez du iraun. Ezpara bat izan da denetan. Jendea lo zahar batean lo zegoela eta, bere misioa xaxatzea, ziztatzea, irabiatzea

omen zela-eta, bakeari destaina egin dio eta ausarki «gerra zibila» predikatu: haren «ausarkeria» anbiguoetako beste bat (zinetan klase-borroka kontzeptua bera inzibila begitantzen zitzaion), literaturkeria hutsa.

1936ko uztailaren 18an jeneralen matxinkeriarekin gerra zibila egiaz piztu zelarik, matxinatuen kaserna nagusia Salamancan landatu zen. Bertatik Unamunok bost mila pesetako diru-emaria eman zuen altxamenduaren alde (katedratiko baten ia urte osoko soldata), dei bat sinatu zien Europako intelektualei hura sostenga zezaten; militarrek hiriko udalbatza demokratikoa desegin baitzuten, inolako erreparorik gabe onartu zuen Del Valle komandante alkate berriaren alboan zinegotzi izendapena. Berak esan: «Tan pronto como se produjo el movimiento salvador del general Franco, me he unido a él pensando que lo que importaba ante todo era salvar la civilización occidental cristiana y con ella la independencia nacional».

Urriko lehen egunetan Gotzainaren Jauregian Francorekin izan zuen bistak, bere adiskideen alde erregutzeko antza, ez zuen deus balio izan. Gero urriaren 12ko —«Fiesta de la Raza»— istiluaren pasadizo ezaguna dator Millán Astrayrekin, eta mila bider errepikatu izan den Unamuno gaitzituaren protesta («vencer no es convencer»). Bitartean, izan ere, matxinatuek bazter guztietan errepublikarren erailketa eta garbiketa odoltsuenean ziharduten. Salamancan bertan jendetzak dira atxilotuak eta fusilatuak epaiketarik gabe, horien artean alkate errepublikarra, unibertsitateko irakaslea, eta diputatu sozialista bat, Unamunoren adiskideak biak; beste hainbat lagun eta kolega ziegan zen; asasinatua Granadako Unibertsitateko errektorea, Unamunoren ikasle kuttun ohi eta adiskide min-mina.

Azkeneko egunak etxe barruan gordeta egon zen. Eman zituen interbistengatik, hala ere, eta kritika batzuk gorabehera, azken unera arte bere pentsamendua beti Francoren aldekoa izan zen. 1936ko abenduaren 31n hil zen.

Gizonaren tinkotasun moral ukaezina aparte, ordea, intelektualaren zuntzunkeria politikoak, bereziki azkeneko jarrerak, anitz problema planteatzen du. Ez da bakarrik jeneralen altxamenduari entusiasmoz lotu zaiola, baizik arloan darabilen terminologia guztia («el salvajismo inaudito de las hordas marxistas», etab.); batez ere munduaren aurrean Francoren altxamendua zuritu guraz («este movimiento salvador») ematen dituen arrazoiek zer-nolako pentsaera adierazten duten. «El mundo debe enterarse de que la guerra civil española no es una guerra entre liberalismo y fascismo, sino entre civilización y anarquía (...). Esta lucha no es una lucha contra la República liberal, es una lucha por la civilización». Holako esaldietan interprete onbera edo interesatu batzuek Unamuno (sozialista!?)ren oldarra boltxebismoaren aurka zela, ez Errepublikaren aurka, irakurri nahi dute. Bego, beharbada ez zegoen bere ametsetako Errepublika idealaren aurka. Baina bai Errepublika errealaren aurka. Unamunok garbi uzten du, esperientzia errepublikar guztia zela erabat arbuiatzen zuena («todo empezó hace cinco años»). Errepublikaren esperientziak —eta hura gorria izan zela ez dago zertan ukatu— Unamuno errealtate espainol gordinera eraitsi du.

Errepublikak bi begiekin ikustera behartu duena ez baitzen bere mistika nazionalan asmatua zeukan San Joan Gurutzeko eta Don Quixoteren Espainia. Behiala Primo de Rivera jeneralaren eta militarismo guztien arerio gotorra, «el Ejército es el único cimiento con el cual uno puede dar una base seria a España», heiahoratuko da orain. Bera Errepublikaren bultzagileetakoa izan baitzen, Errepublikak ekarri bide duen kaosaren erruduntzat jotzen du orain bere burua, eta damutu egiten da iraganeko bere jokabideaz. «Hay que salvar la civilización occidental, la civilización cristiana».

Joan Fusterren iritzian, «pocos escritores cuenta la literatura española contemporánea tan reaccionarios como Unamuno». Beste batzuentzat liberal espainol handietako bat da.

2.2. UNAMUNOREN LIBERALISMOAZ

M. M. Urrutiak tesi doktoral bat dauka Unamunori buruz: *Evolución del pensamiento político de Unamuno*, Univ. de Deusto, 1997. Nire ustean tesiak frogatzen duena alderantzizkoa da, baina berak konklusio hau ateratzen du: «Unamuno se nos aparece como un gran intelectual liberal de la historia contemporánea de España. Como ha dicho recientemente Juan Marichal: “la gran figura del liberalismo español es Unamuno, con pensamiento y vivencias”» (14. or.).

J. Marichalek Unamuno liberal deklaratu zuenetik (1961), ematen du obligaziozko bilakatu dela hura liberal gisa aipa eta goraiatzea (E. Díaz, E. Luján, D. Gómez Molleda, P. Ribas, V. Ouimette, etab.). «Hoy casi nadie duda del liberalismo de don Miguel», baieztatzen du Urrutiak.

Ekibokoak saihesteko. Liberalismoa izan liteke:

- Politikoa: 1) konstituzionalismoa, hiru Botereen bereizketa eta mendegabetasuna, askatasun eta garantia konstituzionalak (bereziki pentsamendu-askatasuna), norbanakoa subjektu gisa aitortua, herriaren subiranotasun-aitortza. Geroago: boz-eskubide unibertsala (lehenago jabeei erresalbatua), alderdien sistema, demokrazia. 2) Estatu ahalik gutxiena, edo haren interbentzio-ahalen murrizketa gizartearen jardunetan.
- Ekonomikoa: salerosketa eta enpresa-askatasuna.
- Kulturala: norbanakoaren autonomia (erlijioso, moral, politikoa); irizpide arrazionalen, are arrazionalisten, eta zientziaren lehenestea (autoritatea edo fedea baino lehen, esaterako); gizakiaren ontasun eta hobegarritasun naturalaren ustea, optimismo historikoa.
- Filosofikoa: 1) arrazionalista kritikoa, edo, geroago, positibista; 2) progresoan sinestuna.
- Teologikoa: historiko-kritikoa, protestantea (katolikoari «modernismoa» esaten zaio).

- Psikologiko-morala: izaera edo jokaera irekia (ideia arrazistekin, etab., bate-ragarri dena).

Laburki, orain: 1. Unamunok bai bere burua («liberal por encima de todo») eta bai bere Bilbo («El espíritu liberal de Bilbao») ere behin eta berriro liberalak deklaratu ditu; bere burua liberala uste zuela ez dago dudarik (baina baita sozialista eta anarkista ere!). Ahaztu gabe liberalismoaren erdeinuak ere ez dituela falta: «este despotismo nuevo que algunos llaman liberal», «despotismo de la idea», «despotismo de la masa» (demokrazia liberala). 2. Unamunoren diskurtsoan elementu liberalak badaudela, ez dago dudarik: banakoaren autonomia, etab. Bere arima Erdi Arokoarekin ere, Unamuno modernoa da. 3. Praktika politikoan orobat joera batzuk eta aro batzuk izan dituela borroka liberalarenak, ez dago dudarik (monarkiaren arbuioa, Primo de Riveraren diktaturaren aurkaritza, Konstituzioaren eta Parlamentuaren aldeotasuna). 4. Teologia liberaletik ere badauzka elementuak; are, bere elementu liberal batzuek euren jatorri funtsean teologikotik beste alorretara hedatuak dirudite («el liberalismo representa el método. O si se quiere, el libre examen —hau berba tekniko da!—, la libre discusión»).

Kontua da liberalismoarekin zer ulertzen dugun. XIX. mendean eta Lehen Mundu Gerrara arte, hiru korrante politiko jardun dira lehian Europan: liberalismoa, kontserbatismoa eta sozialismoa. Unamunorentzat liberalismoa hiruren nahaste bat da. Haren Estatuaren teoria, beharbada hasiera-hasieran liberala zen, gero, bere gorabehera guztiekin, liberala inoiz ez da izan; gehiago da Eliza bat salbatzaile eta interbenitzailea («lo que nos hace falta es un Estado fuerte»), eta azkenean Francoren altxamenduarekin bat etortzea koherentea da haren pentsamendu politikoarekin; haren pentsamendu etikoarekin koherentea izan den bezala protesta altxatzea, Salamancan bertan ikusi dituen krimenekin. Ez batak ez besteak dauka zerikusirik liberalismoarekin. Salamancako errektorea apostolu zibil bat da herriarentzat, baina ozta-ozta demokrata bat («me parece un error de nuestros liberales el de declararse demócratas», «no me entusiasman grandemente las democracias»; demokrazia —gehiengoaren agintea— eta liberalismoa —norbanakoaren autonomia— maiz kontrajartzen ditu berak). Era berean, Unamunok bere prediku etengabeen begien aurrean duen herri-gizartea ardi galdu biblikoena da; horrela ulertzen da egiazko liberalismoa harentzat sozialismoa izatea; sozialismoak, ordea, ez du izan behar ekonomizista, norbanakoa salbatu behar dizu —arima!—; eta horregatik egiazko sozialismoa indibidualista da. Izan ere, sozialismoaren azken jomuga erlijiosomorala ei da; era berean «el liberalismo es espiritualismo», ez doktrina politiko edo ekonomikoa. Hau da, barne-barnean dena nahasten duten ardura eta eskema erlijiosoen menderatzen dute Unamunoren jarduera politikoa. Esentziala erlijioaren arazoa da; horren konplementu bat da politika.

Oinarrizko bi puntutara mugatuz, adibidez, norbanakoa eta askatasuna:

– Ezin da ukatu Unamunok gora-goratik aldarrikatzen duela norbanakoa, indibidualista erradikala dela (batez ere bere buruarena). Baina norbanako liberala Estatuaren aurrez aurre zutitzen da autonomo; Unamunoren norbanakoa, a) Elizaren aurrez aurre, eta b) heriotzaren aurrez dago zutik eta biluz. Unamunoren norbanakoa zentzu teologikoan bakarrik da zinez liberala, politiko eta ekonomikoki liberala bigarrentiariki bakarrik, eta hori ere ez beti (Unamunoren indibidualismo «liberal» bitxiaz, ikus «Indibidualismo absolutua»ren kapitulua, in: *Kristautasunaren agonia*, Elkar, Donostia 1996, Xabier Kintanaren itzulpena).

– Arrazionaltasunaren nagusigoa da norbanako liberala ezagutarazten duena. Ez Unamuno, eta ez Unamunoren norbanakoa. Unamunorentzat arrazoimenaren gainetik sentimentua dago, eta zientziaren gainetik fedea («digo y repito y diré y repetiré que ni la ciencia nos consuela de haber nacido ni podrá nunca sustituir a la religión»), eta biak borrokan darabiltza beti. Unamunoren norbanakoa tragikoa da. Hain zuzen horrek egiten du Unamuno interesgarri, baina ez du egiten liberal.

– Askatasuna Unamunok beti goraki aldarrikatzen du, baina Unamunoren askatasuna ez da askatasun liberala, gehienez ere preliberala esan beharko genioke (protestantea). Lehen-lehenik askatasun intimoa da, kontzientziakoa, «libre examen»ekoa. Eta askatasun esentzial horri erreferiturik ulertu ohi ditu askatasun publikoak (liberalak), pluralean aipatzen direnak. European iraultza erlijiosoa aspaldi egin egonik (XVI), kontzientzi askatasunaren kontzeptu liberala juridiko soilak da (XIX/XX), Unamunorena ez bezala (Espainian iraultza erlijiosoa bere garaian ez baita egin, lauhun urte atzeratuta orain Elizatik aldaratzen direnei, espiritu liberalak esaten zaie, politikoki erreazionarioenak izanda ere).

– Kulturalki nahiz psikologikoki halaber, Unamunoren temak eta angustiak eta jendarteko manerak ez dira batere liberalak. Bere axanpa espainolistak ere ez. 1. Bizitzaren sentimentu tragikoa fundamentalak da Unamunorentzat. Hori total bateraezina da espiritu eta filosofia liberalarekin, hau B. Crocek azaldu duen eran, esaterako, ulertuz gero behinik behin, Unamunok berak Croce aipatu ohi baitu liberalismoaren arloan maisutzat. Liberalismoak historia askatasunaren garapen- eta garaipen-prozesu bezala ulertzen dizu, Croceren esanean; hots, historiaren ikuspide liberala optimista da, dramatikoak bai, ez tragikoak. 2. Politikan, ekintza liberalaren xedea elkarrizketa bidez harmonia soziala bilatzea da; Unamunok, izaeraz ere martinkontra bat (berak deritzo «anarkista» bere buruari), sua eta «gerra zibila» piztea bilatzen du. Eta, seguru asko, ondo egiten du, zegoen gizartean egonda. Baina hori ez da liberala.

Unamuno gizabanakoaz eta horren arimaz interesatzen da, ez gizarteaz eta gizartearen ongizate material edo epikurotarraz. Harentzat liberalismoa sozialismoarekin berdintzen da. Eta zer da haren sozialismoa? «Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa»; hau da, Unamunoren sozialismoa ez da sozialismoa. Desengainatua bukatuko du: «Lo malo del socialismo corriente

es que (...) olvida que tras el problema de la vida viene el de la muerte (...). La vida ¿merece la pena de ser vivida?». Unamunoren kezka guztien muina itaun larri horretan dago. Baina liberalismoak eta sozialismoak ez dute itaun horren erantzunik, itauna ere ez daukate-eta. Unamunok, ordea, Croce bere modura ulertuz, bere liberalismo/sozialismoa zinetako erlijiotzat eduki gura du. Donoso Cortésen kritika liberalismoari, «esta escuela todavía no ha llegado a comprender (...) el estrecho vínculo que une entre sí las cosas divinas y las humanas», behin eta berriro aurkitzen da Unamuno baitan. Hots, haren baitan ez dago politikaren edo arazo sozialaren autonomiarik teologiatik (erlijiotik).

Izatekotan, Unamuno liberal espainol bat da; hau da, espainola bai, ez liberala.

2.3. EUSKALDUNEZ ETA EUSKARAZ

Hasteko, gai honetan Unamunorengan bi periodo eta bi alderdi berezi behar dira. Gaztetxotan «abertzale» edo foruzale izan da; gero espainolista sutsua. Lehenengo periodo laburrak Unamuno intelektualarentzat ez dauka interes handirik, gero haren pentsamendu gehiena haren aurkako erreakzioa dela ulertzeko ez bada.

Gero, gaiaren bi alderdiri dago begiratu beharra: zer pentsatzen eta sentitzen duen Euskal Herriaz eta euskaraz, eta zer Espainiaz (Gaztelaz bereziki) eta espainieraz. Haren Euskal Herria ulertzeko, haren Espainiari kontrajarrita ikusi behar da. Unamunok jarrera anbigua, edo are kontraesankorra ukan du Euskal Herriarekiko. Kontraesana haren sentimentuen eta haren pentsamenduaren artean egon da. Euskal Herria maite zuen, bere euskalduntasunaz harro zegoen. Bestetik, espainolismoaren apostoluak Euskal Herria Espainiaren eta espainolismoaren zerbitzuan ikusi gura zuen: kulturalki euskararen heriotza iragartzen eta desiratzen zuen, politikoki Espainia jakobino unitarista eta zentralista aldeztu du eta abertzaletasunaren etsaia izan da. Bere euskalduntasuna, arrazara mugatua, hau da, deuseztara praktikan (oroipenen sentimentura ez bada eta arrazaren harrokeriatxo batera), Espainiaren halako mistika batean urtuta geratu da.

Unamunoren Euskal Herriarekiko sentimentu eta pentsamenduan sartzeko irakurgai egokia *Paz en la guerra* izan liteke (Txalaparta, Tafalla, 2008), Bilboren setioari eta azkeneko karlistaldiari buruzko eleberria kontakizunaren aldetik, baina mamian Euskal Herriaren muinaren muina adierazi gura duena. Originala 1897an argitaratu zen (EAJ/PNV 1895ean sortu zen). Zer bilatzen du Unamunok Euskal Herriaren edo Gaztelaren funtsa bilatzen duenean? 1895ean *En torno al casticismo* argitaratua zuen, Gaztelaren funtsari buruzkoa; Unamunoren aurreneko mundua Euskal Herria izan bada, bigarren eta definitiboa Gaztela izan baita. Unamunoren traiektorian behatuta: 1892tik aurrera sinpatia sozialistak nabari ditu; 1894an Alderdi Sozialistan sartu da, 1896an Alderditik atera. Hots, kanpotik sozialista militante aktibo zirudien bitartean, bere barruan batere sozialistak ez diren pentsabideetan ibili da murgilduta arras bestelako filosofia baten xerkan. Esan nahi baitu: teoria sozialista

(marxista) gizartearen eta historiaren azalpen bat da; gainazaleko itxurak utzita, zein den azpi-azpian gertakarien eta bilakaera historikoaren egiatzko arrazoia, zertan diharduen jendeak eta zergatik; eta esplikazio sozialista, labur esateko, ekonomiko edo materialista da. Unamuno «sozialistari» beti lar axialgainekoa iruditu zaio nonbait argibide arrazional hori, berak historiaren egiatzko funtsa herrien esentzia espiritualean, barne-historian, sumatzen du (eta horren espresio sakonena erlijioan atzematen da; herri bakoitzak bere erlijioa du). Lehenago ere arakatuak zituen zatikako ikerketetan, Costaren maneran, euskal tradizioak, folklorea, zuzenbidea, historia, eta batez ere burutua zizun tesi doktoral kritikoa. Orain, Salamancan, Gaztelaren kontrasteak akuilatua, Euskal Herriaren funtsa bera deklaratu utzi gura dizu testamentu modu batean, bere iker eta gogoeten laburbilduma eta konklusio gisa, Euskal Herriarekiko kapitulua itxita utzi gura balu bezala. «En este libro —que es el que fuí [!!]— encerré más de doce años de trabajo», aitortu dio Clarini gutunean (1896-12-31); «la he pensado durante siete años», «la redacción definitiva la hice este verano (1896)». Gero Gaztela eta Espainiara dedikatuko da.

Unamunoren pentsamendua Euskal Herriaz oso samartu nahi izanez gero tesi doktrala eta konferentziak ere begiratu behar lirateke, batez ere Bilboko Lore Jokoetakoa (1901). Tesiak (1884) bere iragan foralista euskaltzalearekin etena markatzen du. Euskaldunez eta euskaraz honezkero dituen iritzi gogorak (euskararen gauzeztasun kulturala, hil beharra, etab.), euskalarien artean ez ziren berriak, beraz posizionatze kritiko originalak ez dira izan (Ereño Altuna, J. A. (2000): “Dos importantes fuentes lingüístico-etnológicas de la tesis de Unamuno”, in C. Florez Miguel, *Tu mano es mi destino*, Salamanca, 133-142). Baina berarekin agora etnologiko-politikora pasatu dira eta antieuskararen erreperetoria, prentsa PSOE-sozialistan adibidez, eta gaur arte.

Hona hemen ideia nagusiak laburki:

Euskal arraza denaz bezainbatean, hori berez primitiboa da, naturari itsatsia bizi da, bere tokia behien ondoan dago. Argumentu nagusiak psikologiatik (euskaldunen nahimen indartsua, adimen eta irudimen eskasa, etab.) eta errealitate sozialetik ateratzen ditu, maiz entzunak ditugu egunotan ere prentsa eta literatura espainoletan. Argumentu antropologikoetako batek ez ahaztea merezi du.

Hay un hecho, señores, que distingue grandemente a los salvajes y los pueblos primitivos de los amansados en la cultura y que llevan la civilización en las venas. La diferencia de la capacidad relativa del cráneo de la mujer al hombre es mayor en los pueblos civilizados que en los que no lo están; entre los salvajes, la mujer es tan inteligente como el hombre; entre los cultos, la diferenciación se ha operado, y mientras el hombre llega a la edad adulta, la mujer apenas pasa de la infancia (...). Cuantos visitan el país vasco están contestes en afirmar que aquí la mujer vale más que el hombre.

Arraza primitiboa garen froga garbia. Bide batez aipatzeko, Ortega y Gassetek ere euskal arrazaren primitibismoaren seinale bat emakumeengan sumatzen zuen. Biarritzen hotelera heldu da, eta «en la puerta una virgen vascongada escamotea nuestros sombreros. Es un bello ejemplar de la raza éuskara. Los ojos, un poco oblicuos; la nariz, muy breve; la piel, tirante sobre los pómulos, todo ello con la ligera insinuación del tipo mongólico que es tan frecuente en la mujer vasca». Arraza mongolikoak primitibissimoenak dira noski.

Historiaz bezainbatean, euskaldunak prehistorian bizi dira, historiarik ez dute egin, ez barneko ez kanpokorik. Euskal Herriko historia bertan Gaztelak egin duena da; euskaldunek egin duten historia, Gaztelaren historian eta Gaztelarentzat egin dutena (Elkano, etab.). Euskal Herria bera historia gabeko herria da.

Kulturaz bezainbatean, euskaldunen kulturarik ez dago. «La civilización y cultura que hay en el país vasco son de origen latino». «Toda, absolutamente toda la civilización que poseemos los vascos se la debemos al cristianismo y a los pueblos extraños: ellos nos han civilizado».

Hizkuntzaz bezainbatean, euskara hiltzen ari da; lehenbailehen hiltzea hobe («enterrémosle santamente, con dignos funerales»), mundu modernorako ezgauza baita. «El vascuence permaneció siendo una lengua rural, en que apenas se hablaba más que de la vida cotidiana, de la vaca y de la borona, una lengua sin literatura. Hasta las leyes y los fueros están escritos en castellano». Haren gauzeztasuna, gainera, ez da koiunturala, berezkoa da, izaeraz beraz hizkuntza arkaikoa baita, eragozpen bat kulturarako. «El vascuence (...) se pierde sin remedio y nos conviene a los vascos que se pierda, porque por su índole misma es tal idioma un obstáculo para la difusión de la cultura».

Euskaldunak ments duen guztia, espainolak sobera. Geografiak berak esplikatzen du hori («el paisaje hace al paisanaje»):

En Castilla el espíritu se desase del suelo y se levanta». Euskal Herriak, txokoari atxikia, historiarik ez badu, Espainiak mundiala dizu. Espainiaren historiaz Unamunok irakurketa loriazkoa dagi. Espantsionismo eta inperialismo gaztelaua ez da harrapakariarena, espiritu altuarena baizik. «Castilla, en su exclusivismo, era menos exclusiva que los pueblos que, encerrados en sí, se dedicaban a su fomento interior [Katalunia, Euskal Herria]; fue uno de los pueblos más universales, el que se echó a salvar almas por esos mundos de Dios, y a saquear América para los flamencos (*En torno al casticismo*).

Bihotz eta eskuzabalki aurrena Espainiako eskualdeak bilduz joan da, hurrena bere Quixote-espiritua mundu zabalean barreiatuz («Cervantes sacó a Don Quijote del alma de su pueblo»). Kritikoena denean ere (itxikeria, dogmatismo, Inkisizio), arima espainolaren handitasuna Unamunok ez dizu loriatu gabe utziko.

Txit kritikoa izan da gizarte espainolarekin. Maiseoan ari ez denean, Unamunok maite duen Espainia Isabel eta Fernandorena da. Faxista («fajista») gazte kalapitariak maiz erasiatu arren, Unamunok diskurtso falangistari ekarpen handiak egin dizkio. Errepublikak ezarri delarik, norabidea seinatu nahiz bezala, Salamancako Unibertsitateko Errektoreak aldarrikapen honekin ireki du ikasturte akademikoa, fasadako Errege Katolikoaren medailoiari aipu eginez: «En nombre de Su Majestad España, una, soberana y universal, declaro abierto el curso de 1931-1932 en esta Universidad, universal y española, de Salamanca». Auzitan zegoen Estatuaren antolaketa unitario edo federala, auzitan erlijioaren estatusa errepublikan. Unamunok Espainiaren batasuna errebindikatzen du, eta —harrigarriago— Espainiaren katolikotasuna: «una y universal es la cultura; unidad es imperialidad, y universalidad equivale, etimológicamente, a catolicidad». Federalismoaren aurka berak eman duen arrazoi bat gaurko egunotan maiz entzuten da berriro autonomien aurka:

El autonomismo cuesta caro y sirve para colocar a los amigos de los caciques regionales. Habrá más funcionarios provinciales, más funcionarios municipales; habrá un parlamento y un parlamentito. Es decir, existirá una enorme burocracia que contará, además, con el asilo del Estado federal. La burocracia crecerá de tal modo que llegará un día en que todos seremos funcionarios, y entonces, en lugar de una república de trabajadores, vamos a hacer una república federal de funcionarios de todas clases.

Gaztetan periodo federalista labur bat izan zuen; gero behin eta berriro Estatu zentralista aldeztu du.

Unamunoren Espainia, edo Hispanitatea, ez da Estatura mugatzen. XIX. mendean historia eta herriak arraza terminotan interpretatzea bihurtu da «zientifiko». Ez zen erraza. Esaterako, Frantziarako Renanek soluzioa asmatu behar izan du, han ibilitako aurreindoeuroparrak, zeltak, grekoak, latinoak, germaniarrak, fusionatu, eta «mintzaira frantseseko arraza» emaitzatu dutela; nazioa eta arraza berdindu gura badira, arraza/nazio frantsesik bestela ez baita posible. Arraza linguistikoa kontzeptu burugabe bistakoa izan arren, Unamunori primeran etorri zaio, eta hispanoamerikar guztiak, kreoleak, indioak, beltzak, filipinarrak, gaztelauak, katalanak, euskaldunak, «la gran raza histórica de lengua española» bihurtu ditu (alabaina, arraza espainol hori eta euskal arraza berdintzeko une konkretuetan beti uzkurtxo gelditzen dela ematen du, erreparoren bat sentituko balu bezala).

Oroz gain, Unamuno hizkuntzaren nazionalista espainola da. Euskara basahizkuntza landugabea izaki, espainola zokokeriaren gainditzea da, unibertsaltasunaren eta liberalismoaren ekarle. «Sí; la lengua española es el vehículo del liberalismo, como lo es todo lo que une y relaciona íntimamente los pueblos». Horregatik Estatuaren obligazioa herritar guztiei espainola inposatzea da. Hori ez da zapalketa, askapena da. «Eso de que Cataluña, Vasconia (...) hayan sido oprimidas por el Estado español no es más que un desatino» (egia da, beste testu batzuetan zapalketa hori berak salatu duela); espainola ikastera behartuz euskaldunak eta katalanak edo galegoak

euren estukeriaren leizetik askatu eta mundu zabal argira ateratzen ditu. Espainolak —gaztelaniak— izan behar du hizkuntza nazional bakarra: «En esta cuestión de la lengua nacional hay que ser inflexibles (...). Todo lo oficial, en español; en español las leyes, en español los contratos que obliguen, en español cuanto tenga fuerza legal civil, en español, sobre todo y ante todo, la enseñanza pública, en sus grados todos». Estatutu katalana Kongresuan eztabaidatu denean, berari hizkuntzaren kapitulua interesatu zaio, espainolaren —ez eskubidea— obligazioa defendatuz.

En bien espiritual de Cataluña, en bien de su mayor cultura, hay que mantener la oficialidad *irrestringida e incompartida* de la lengua española, de la única lengua nacional de España». Unamuno bere ustean ez da intolerantea, ezta katalanaren etsaia ere. Katalanera poesian erabiltzea oso pozgarria litzaioke. Bestela, baina, «¿quieren hacer cultura? Pues tendrán que hacerlo en español». Beharrezkoa da katalanei ikusaraztea eta buruan sartzea —“aunque sea violentándoles”— espainolez jardun behar dutela eta espainolak izan behar dutela. «Los catalanes serán más catalanes, cuanto más españoles sean.

Superkatalantasun espainol hori zertan etzango den, misterioan uzten du. Bere literaturkerietako bat gehiago.

Hala ere, Unamunoren gauzarik politenetako bat hizkuntza eta herritasunaren filosofia da (espainierari buruz diharduela).

Un idioma de habla es una raíz, más que depósito de tradiciones, y lleva en sí una visión y una audición del universo mundo, una concepción de la vida y del destino humano, un arte, una filosofía y hasta una religión. No sólo se imagina, sino que se piensa, se sueña y se siente en un idioma de habla popular (...). La visión, el ideal del Universo, surge para cada pueblo de su idioma verbal. En metáforas, estibadas a peso de siglos, hechas ya expresiones inmediatas y espontáneas, está la raigambre de la filosofía de cada pueblo.

Hizkuntza da «la que asienta lo que podríamos llamar la religión civil de las naciones».

Salbatore Mitxelena, Txillardegi, eta unamunozale euskaltzale batzuek inkoherentzia egotzi diote.

Unamunok bere burua euskaldun eta espainola deklaratzeko enkarnu amorratua ukan du bere bizi guztian, eta azken egunetako istiluan ere Millán Astrayekin bere haserrearen arrazoietakoa bat euskaldunen defentsa izan da. «Vasco por los cuatro costados», aitortu du bere burua Bilboko Lore Jokoetan (1901); «vasco por treinta y dos costados» (1931, «Don Quijote y Bolívar»); «vasco por todos setenta y ocho costados, de casta, de nacimiento, de educación y sobre todo de voluntad y afecto» (1911, «El imperialismo catalán»). Berdin, *opportune et importune* topatzen dituzu espainol eta espainolik espainolenaren aitortzak. *Kristautasunaren agonia* irakurtzen ari zarela, «nik, euskalduna naizenez gero, eta berez hori are espainolagoa izatea da...»; eta segidan Saint-Cyran abade baionarra aipatzen da: euskalduna bai, are

espainolagoa zipitzik ez. Zertara dator espainoltasun-aitortza hura, logika apurrik gabe? Ezertara ez, Unamunoren obsesioa adieraztera baino.

Pues sí, soy español, español de nacimiento, de educación, de cuerpo, de espíritu, de lengua y hasta de profesión y oficio [hizkuntza eta literatura espainoleko irakaslea]; español sobre todo y ante todo, y el españolismo es mi religión, y el cielo en que quiero creer es una España celestial y eterna, y mi Dios un Dios, el de Nuestro Señor Don Quijote, un Dios que piense en español y en español dijo: ¡sea la luz!, y su verbo fue verbo español... (*Niebla*, 1914; 1907an idatzia).

2.4. BIZITZAREN SENTIMENTU TRAGIKOAZ

Denbora bera izaten da autoreekin aski kritikoa. Hemen, hala ere, Unamunoren irakurketa kritikoa badihardugu, arrazoa da urteotan haren mito bat eraiki dela, heroi antifrankista, liberal, demokrata bihurtzen duena, «betiko demokraten» gogara. Unamunoren faboretan izan gura lukeen interpretazio hori haren kaltetan da, azkenean zergatiko berak direlako hura batere handitzen ez dutenak politikan, eta bikaintzen dutenak poesian, eleberrian, saioan, filosofian.

Unamunoren handitasunaren arrazoa berak bizitzaren sentimentu tragikoa deitu duenean datza, haren pentsamendu guztiaren ardatza eta obraren iturria. Bizitzaren sentimentu tragikoa eragiten duena, bizi nahi eta hil beharra da estreina; eta, horrekin zerikusian, bizitzak itzuri ezinezko galderak dauzkala, arrazoimenak erantzun ezin dituenak, bizitza eta arrazoimena elkarrekin gatazka atsedengabea lotaraziz.

Hobeto esan: nire bizinahia eta nire hil beharra eta nire arrazoimena dira arazoa. Izan ere, filosofiak, zientziak, esplikazioz beterik daude gizakia zer omen den. Baina ni ez naiz filosofietako zerki abstraktu hori, bere toki jakinarekin unibertsoan, noiznahi eta nonahikoa dena izan, ezpada existitzen naizen hezur eta haragizko gizon-emakume galdu hauxe. Hautatu ez nuen mundu batean jaio naiz, aldatu ezin dudana bizitza batean bizi naiz. Nire existentzia atzematen hasten naizenean, aurkitzen dut, egon ez dakit zeinek hementxe ipinita nagoela, ez dakit zergatik, zertarako. Aurkitzen dut galderaz eta kezka eta minez beteriko izakia naizela. Aurkitzen dut eginahalak egin arren, nire existentzia erabaki duten eta gobernatzen duten indarrek —patuak—nire ahalegin guztiak burlatzen dituztela, nire egintzak alferrik direla, zentzurik ez dutela. Aurkitzen dut nire existentzia hau ulertzeko eta nire itaun horiei erantzuteko arrazoimenak (adimenak) deus ez didala balio; baina, nahi ala ez, ezin dudala ez baliatu arrazoimenaz, arrazoimena ukatzeko bada ere.

Esperientziako lehenengo datua neure existentziarena da. Existentzia edo biziaren funtsa bizinahia da —Spinozaren *conatus*—, bizi beti gehiagoren nahia. Ez da hiltzea edo irautea soilik; da beti muga berriak bizitzea, neu gauza/modu berrietan bizitzea, gero eta gehiago, nire nia hedatzea, inguru guztiaz jabetzea. Biziak —niak— gehiagotu egin gura du. Baina biziaren urrats bakoitzak horma

batekin egiten du topo: nire hilgarritasunaren kontzientzia, sentimentu tragikoaren muina. Zer da, baina, hiltzea? Denaren azkena baldin bada, eta gorputzarekin batera nire kontzientzia azkentzen bada, «entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada». Gero bizioste eternalik ez badago, bizitzak ez du inolako baliorik orain; are, «entonces no hay nada más execrable que la existencia». Unamunorentzat bizitzak ez du zentzurik biziostearen segurantziaz gabe. Hortik heriotzaren kontzientziaren larrimina eta ez hil nahia. Hilezkortasun-gosea gizatasunaren esentzia da Unamunorentzat.

Zientziak, ordea —arrazoimenak—, jaio dena hiltzea logikoa baino ez dela, esaten du.

Orduan sentimentua arrazoimenaren aurka asaldatzen da: logikoa ala ez, «no quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que soy y me siento ser ahora y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia».

Gizakiak hilgarritasunari ihes egiteko bizialdi barruan daukan baliabidea maitasuna da: maitasun sexuala, batetik, haurretan gure buruak betikotzeko; bestetik ospea, «non omnis moriar», jendearen oroipenean betikotzeko (eta Unamunoren ustean espainierak betikotasun handiagoa ematen du euskarak baino: bere izena eta bere nia konfunditzen dira). «Cuando las dudas invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida». Haatik, ez bat eta ez bestea aski, eta sinesmenarekin ahalegintzen gara hilkortasuna azkenbetiko garaitzen.

Hilgarritasunean etsi ezinda, betiraun goseak biziostearen sinesmena sortzen du, jakinik sinesmen hori gezur bat eta iruzur bat dela. Baina iruzur bat neure buruari egiten diodana, ezin dudalako onartu ni hau betiko ezereztea. Betiko bizinahiaren poderioan, arrazionalki absurdu dena sentimentuak sinetsi egin nahi du eta egiten du: sinesmen erlijiosoak arima Jainkoaren altzoan betikotzen du; sinesmen filosofikoak (panteismoak) kosmoaren magalean ematen dio hil eta gero betiereko atsedena. Sinesmena, Unamunok asko enfatizatzen du hori, desesperazioaren sinesmena da, gogoasea ez beste guztia. Beraz, borroka da, kreazioa; ez dagoenaren, baina egon dadila nahi dugunaren kreazioa. Sinesmenak ez du egiten badagoen zerbait aitortu, baizik ez dagoen zerbait sortu: hilezkortasuna, Jainkoa; «sí, crearlo y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo y así, en incesante tormento vital».

Arrazoimena, ordea —zientzia— kontzientziaren baldintza gorputza dela, tematzen da; hura deseginda identitaterik ez dago —nirik—, ez kosmoan eta ez Jainkoren baten baitan. Berdin da zeru goira joanda edo kosmos barrura itzulita, harako hura ez da ni izango.

Hau da, arrazoimenak nire bizi-antsiak ezabatu egiten ditu («la razón es enemiga de la vida»): heriotza heriotza da; egiten duzun guztia ezerezera doa. «La consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio», ondorioztatzen du Unamunok. «La verdad racional y la vida están en contraposición. ¿Y hay acaso otra verdad que la verdad racional?».

Behiala Pascal nola, izartegi infinitoan azpian hauts izpi galdu bat sentitzen da Unamuno. Baina berak, arrazoimenean ezin eta, infinitoaren gosean ikusten du gizakiaren handia. Eta gure ezdeusaren sentimentua erabatekoa denean gure baitan Jainkoaren irudia sortzen da. «Tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia, querer que haya Dios». Jainkorik ez dago, egon dadila nahi dugulako baino. Eta nahi dugun Jainkoa dago. Ez daukagu haren existentziaren frogarik, beharra baino. Ez behar arrazionala; existentziaren angustiak, hilezkortasun eta eternitate-goseak, absolutuaren egarriak ematen digu hori beharra. Katolizismoari Unamunok kritikatzeko diona, arimaren gose-egarria, biziaren oldarra dena, arrazionalizatu egin izatea da, biziaren uko bihurtu. Katolizismoak nahi duena da «querer creer con la razón y no con la vida». Arrazoiketara metafisikoen bidez «al Dios-Nada... al Dios ateo» heltzen da; Jainko biziarengana biziaren bidez bakarrik ailegatzen da. Ailegatzen da? Ez, beti bila ibiliko da, desesperatuki bila. Borroka azkengabe honen sinboloa gurutzean —“zergatik abandonatu nauzu?”— desesperatua hiltzen ari den gurtzifikatuaren agonia, borroka, da.

Zalantza gabe hau dena erlijioaren fenomenologia-saio arrazionalizatzaile har liteke (nola asmatu da hilezkortasuna?, nola sortu du gizon-emakumeak Jainkoa?, zergatik sinesten ditu kontu guztiok?), nire buruaren existentzia kartesiarki auzitan jar litekeen bezalaxe, hain zuzen arrazionaltasun erradikalago baten xerka. Unamunok, baina, izugarritzeko angustia pertsonal gisa planteatzen dizu. Existitzen naiz?, Jainkoren baten ametsa naiz?, etab. Horrek, filosofiaren, partikulariki Euskal Herriko pentsamenduaren historian toki eztabaidagarri baina original bat esleitzeaz gain, dramatismo larriko literatura egiteko aukera eman dio.

Unamunoren pentsamendu tragikoan abiatzeko irakurgai gisa, nobelan *San Manuel bueno, mártir*, gomenda liteke. Saioan *Bizitzaren sentimendu tragikoaz*, Klasikoak, Bilbo 1994. Poesia bat «Aldebarán» izan liteke.

Literato handia eta pentsatzaile kritiko zorrotza da Unamuno. Haren obran kontraesanetan kateatua deskribatzen da gizon-emakumearen existentzia; esan liteke obra guztia horren barietateetan datzala: arrazoimena/sinesmena, logika/biologika, burua/bihotza, nahimena/adimena (arrazoimena), maitasun espiritual/ maitasun sexuala, denborazkotasuna/eternitate-gosea, etab. Unamunoren poesiek, nobelek, mila eratan hori azaltzen dute. Kontraesanen mataza bat besterik ez da nire

existentzia. Hori da, badakit hori dela, baina patu horren aurka errebelatu egiten naiz eta etengabe borrokatu, jakinda ere alferrik dela, garaipenik ez dagoela, etengabe alferrik borrokatzea besterik ez dagoela —Don Quixoteren borrokak—, eta horixe nahi izatean datza bizitzaren sentimentu tragikoa. «La vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella».

Bizitzaren sentimentu tragikoa berez gizaki ororena da, baina Unamunoren ustez espainola da bereziki. «Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española». Historiak, arteak, erlijio espainol herritarrak —gurutzeek, etab.— sentimentu tragiko hori ispilatzen ei du. Bizitzaren seriotasun tragiko hori ei da herri espainola beste herri guztien gainetik jartzen duena. Bestetik, askotan deklaratu du, oraingo herria loakartua dagoela, eta bere egitekoa —Unamunorena— jendea berriro sentimentu tragikora iratzartzea dela; espainolak espainolizatzea alegia. Elizari hori bera galdegiten dio, zeren-eta haren eginbeharra «es, en su máxima parte, obra de españolidad». Unamunorentzat bizitza seriotan bizitzeko modu bakarra erlijioso da; bere bizitza tragikoki bizi duena bakarrik da zinezko pertsona. Kontua da politikari ere, ongizatea-edo gabe, azken finean arimaren ardua exigitzen diola. «(Unamunok bezala kristautasuna seriotan hartzen duenarentzat) toda cuestión política o lo que sea debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la salvación eterna, de la eternidad» (egia da, beste egun batean Estatu laikoa Frantziako eran aldeztuko dizula). Unamuno funtsean, bere aitoren arabera, «un español acongojado por la inquietud religiosa» izan da. Horrek dagi haren handia eta haren txikia.

ORHOIT GUTAZ

En la pequeña iglesia de Biriatu, a orillas del Bidasoa, hay un mármol funerario con la lista de los once hijos de Biriatu que murieron por Francia en la gran guerra. En la cabecera dice: «A sus hijos que han muerto en la guerra, el pueblo de Biriatu». Luego, la lista de los muertos. Y debajo: Orhoit Gutaz, esto es, «Acordaos de nosotros»

Pasasteis como pasan por el roble
 las hojas que arrebata en primavera
 pedrisco intempestivo;
 pasasteis, hijos de mi raza noble,
 vestida el alma de infantil eusquera,
 pasasteis al archivo
 de mármol funeral de una iglesiuca
 que en el regazo recogido y verde

del Pirineo vasco
al tibio sol del monte se acurruca.
Abajo, el Bidasoa va y se pierde
en la mar; un peñasco
recoge de sus olas el gemido,
que pasan, tal las hojas rumorosas,
tal vosotros, oscuros
hijos sumisos del hogar henchido
de silenciosa tradición. Las fosas
que a vuestros huesos, puros,
blancos, les dan de última cuna lecho,
fosas que abrió el cañón en sorda guerra,
no escucharán el canto
de la materna lluvia que el helecho
deja caer en vuestra patria tierra
como celeste llanto...
No escucharán la esquila de la vaca
que en la ladera, al pie del caserío,
dobla su cuello al suelo,
ni a lo lejos la voz de la resaca
de la mar que amamanta a vuestro río
y es canto de consuelo.
Fuisteis como corderos, en los ojos
guardando la sonrisa dolorida
—lágrimas del ocaso—,
de vuestras madres —el alma de hinojos—,
¡y en la agonía de la paz la vida
rendisteis al acaso!...
¿Por qué? ¿Por qué? Jamás esta pregunta
terrible torturó vuestra inocencia;
nacisteis... nadie sabe
por qué ni para qué... ara la yunta,
y el campo que ara es toda su conciencia,
y canta y vuela el ave...
¡Orhoit Gutaz! Pedís nuestro recuerdo
y una lección nos dais de mansedumbre;
calle el porqué..., vivamos
como habéis muerto, sin porqué, es lo cuerdo...
los ríos a la mar..., es la costumbre.
y con ella pasamos...

El Cristo yacente de Santa Clara (Palencia)

(zati hautatuak)

Este Cristo inmortal como la muerte
no resucita; ¿para qué?, no espera
sino la muerte misma.
De su boca entreabierta,
negra como el misterio indescifrable,
fluye hacia la nada
a la que nunca llega, disolvimiento.
Porque este Cristo de mi tierra es tierra.

Dormir, dormir, dormir..., es el descanso
de la fatiga eterna,
y del trabajo de vivir que mata
es la trágica siesta.
No la quietud de paz en el ensueño,
sino profunda inercia,
y cual doliente humanidad, en la sima
de sus entrañas negras,
en silencio montones de gusanos
le verbenean.

Cristo que, siendo polvo, al polvo vuelto;
Cristo que, pues que duerme, nada espera.
Del polvo prehumano con que luego
nuestro Padre del cielo a Adán hiciera
se nos formó este Cristo trashumano
sin más cruz que la tierra;
del polvo eterno de antes de la vida
se hizo este Cristo, tierra
de después de la muerte;
porque este Cristo de mi tierra es tierra.

No hay nada más eterno que la muerte;
todo se acaba —dice a nuestras penas—:
no es ni sueño la vida;
todo no es más que tierra;
todo no es sino nada, nada, nada...
y hedionda nada que al soñarla apesta.
Es lo que dice el Cristo pesadilla;
porque este Cristo de mi tierra es tierra.

.....

Este Cristo español que no ha vivido,
 negro como la mantilla de la tierra,
 yace cual la llanura,
 horizontal, tendido,
 sin alma y sin espera,
 con los ojos cerrados cara al cielo
 avaro en lluvia y que los panes quema.
 Y aun con sus negros pies de garra de águila
 querer parece aprisionar la tierra.

.....

¡Oh Cristo pre-cristiano y postcristiano,
 Cristo todo materia,
 Cristo árida carroña recostrada
 con cuajeros de la sangre seca,
 el Cristo de mi pueblo es este Cristo
 carne y sangre hechas tierra,
 tierra, tierra.

2.5. BIBLIOGRAFIA

Unamunoren bizitza eta obrari sarrera gisa:

Rabaté, J. C. eta Rabaté C. (2009): *Miguel de Unamuno. Biografía*, Taurus, Madril.
 Soto, I. eta Soto M. (2006): *Miguel Unamunokoa*, Elkar, Donostia.

Euskaldunez eta Euskaraz:

Azurmendi, J. (2006): *Espainiaren arimaz*, Elkar, Donostia.
 ———, (2012): *Bakea gudan. Unamuno, historia eta karlismoa*, Txalaparta,
 Tafalla. Joseba Sarrionandiaren hitzaurrea.
 Ugalde, M. (1966): *Unamuno y el vascoence*, Editorial Vasca Ekin, Buenos Aires.

3. Ideologia-eztabaidak 50eko hamarkadan

Pako Sudupe

3.0. INFORMAZIO-ITURRIAK

Ideologia- eta hizkuntza-eztabaida interesgarriak gertatzen dira 1950eko hamarkadan euskal intelligentsian, nagusiki Hego Euskal Herrian, urte haietan jazotzen ari ziren bizimodu eta ideien aldaketan isla. Haien deskribatzen hasi aurretik, natorren azaltzera zein iturri erabili ditudan direlako eztabaida horien bilakaerari jarraitzeko.

Ahozko elkarrizketa batzuk egin nizkien aspalditxo garai hartan erreferentzia izan ziren zenbait idazle eta eragileri —P. Xarriton, Manex Pagola, J.L. Davant, J. Etxaide, L. Villasante, A.M. Labaien, K. Iturria, S. Onaindia, J. Intxausti...— baina informazio-iturri nagusi hamarkada hartan garrantzizkoak izan ziren euskarazko aldizkariak izan ditut (*Euzko-Gogoa*, *Egan*, *Jakin*, *Herria*, *Bizkaiko Anaitasuna*), euskaraz atera ziren zenbait liburu garrantzizko (*Leturiaren egunkari ezkutua*, *Joanak-Joan*, *Bidalien eginak*, *Unamuno ta abendats...*), eta horiekin batean, garai hartan eragile eta idazle axola handikoak izan zirenek elkarri egindako gutunetatik argitaratuta daudenak eta are argitaratzeko daudenak ere⁸: Orixe, J. Zaitegi, A. Ibinagabeitia, B. Ametzaga.

Horretaraz gero, batez ere euskal intelligentsiak argitaratu zituen testuak izan ditut aztergai, eta ematen ditudan iritziak eta interpretazioak hortik atereak edo moldatuak ditut. Testu-zati batzuk aldatuko ditut, eta beste batzuetan igorpenak egingo ditut idazlan hau sobera ez luzatzearren.

3.1. EZTABAIDALINGUISTIKO ETA IDEOLOGIKOEN ARTEKO LOTURAK; IRAGAN BERRI ZIREN GERRATEEN ITZALA, ETA JELTZALEEN ETSIPEN POLITIKOAK SORTUTAKO ERREAKZIO KULTURALA

XX. mendearen erdian gertatu zen euskal intelligentsiaren *pizkunde* honen atze-oihala —izen hori eman zitzaion susperraldi kulturalak, Espainiako II. Errepublikaldian eta Iparraldean *Eskualerrizaleen* higikundearekin gertatu zenak, oihartzun sozial handiagoa izan zuen, besteak beste, Olerki, Antzerki eta Bertsolari guduen bitartez, eta 60ko hamarkadan Hegoaldean sortu zen mugimenduak ere bai,

8. Espero dut laster ikusiko dutela argia Andima Ibinagabeitiaren gutuneriatik prestatuak ditudan bi liburuek.

Ez dok amairu eta ikastolen mugimendurekin, baina lorpen literarioei dagokienez, 50eko hamarkadako ez zen interesik gabekoa izan, eta eztabaidei dagokienez, batere dudarik gabe interesgarria oso, eta horiek ezagutu gabe ezin 60ko hamarkadako ulertu—, gerrak dira, Espainiako gerra zibila eta Bigarren Mundu Gerra.

Egun politikarenean ez ezik kulturaren arloan atze-oihal garrantzizko bat ETA, GAL, torturak, presoak eta eskubide zibil eta politikoak diren ber gisan—oroit 50eko hamarkadaren azkenetan sortu zela ETA—, ordukoan iragan berri ziren gerrak, eskubide zibil eta politikoen ukazioa eta endekapen morala. Eta lehen eztabaida linguistiko eta ideologikoak *Gernika* aldizkarian gertatu ziren—lehen 15 zenbakiak Donibane Lohizunen (1945-1951), eta 1951ko uztail-irailetik 1953ko urri-abendura arteko azken 10 aleak Buenos Airesen, zuzendaria hara joan baitzen—, hots, erbestetik erbeste zebilen Isidoro Fagoaga zuzendariaren patuaren mende zen aldizkarian. Eta protagonista nagusiak? Orixe eta Krutwig. Orixe, eztabaiden buruan, lehen artikulua Nafarroa Behereko Bidarrain sinatu zuen, eta handik aurrerakoak, Argentinan edo Ameriketako beste lurralderen batean. Beraz, Orixe protagonista nagusia erbestean zela. Eta Krutwig, berriz, 1952ko ekainean erbesteratuko zen. Hortaz, erbesteko agerkarietan eta protagonistak ere gerren ondorioz erbestean edo erbestertzeko zirela. Horretaz ohartu gabe ezin da aurrera egin, ezin dira gauzak bere testuinguruan ulertu. Garai horretako eztabaida linguistiko eta ideologikoen atze-oihal hori dute.

Eta erbestearen itzal luze horrekin batean—orain badirudi erraztasunak ezarriko direla ETAREN indargintzagatik urrundu zirenak itzul daitezzen; erbesterratu haiek zailtasunak baino ez zituzten izan itzultzeko, eta asko erbestean hil ziren, tartean, A. Ibinagabeitia, Zaitegirekin batean *Euzko-Gogoaren* bultzagile handiena—, gauza bat dago azpimarratu beharra: 1951ko ekainetik aurrera, F. Mitterrand Frantziar barne-ministro zela, erbesteko Eusko Jaurlaritzak Parisen zeukan egoitza euskaldunei kendu eta espainiar frankistei eman zitzaizenez geroztik, gerra-irabazleak boteretik kentzeko itxaropen politikoak erreka joak zirela, eta etsipen politiko horren eraginpean, jeltzale banaka batzuek eta jeltzale ez ziren beste banaka batzuek erabaki zuten orduko politikarik onena euskara eta kultura lotzea zela, euskal kulturagintza aitzinaraztea. Gogo-aldarte horretan sortu zen Guatemalan *Euzko-Gogoa* aldizkaria, eta egoera historiko horretan halaber, Krutwigen Euskaltzaindia eraberritzeko proiektua.

XX. mendearen erdian gertatzen den euskal intelligentsiaren pizkunde hartan, lehen astindu bortitza Krutwigek sorrarazi zuen, R.M. Azkue jada zaharkituak Euskaltzaindia eraberritzeko emandako agindua gauzatzen hastean. Itxura batean, edo azaletik begiratuta, literatur hizkuntzaren batasunerako euskalki konkretu bat proposatzea zuen ardatz Krutwigek: lapurtera klasikoa, beraren aburuz huraxe zelako euskalki literarioena, literatur lan onenak emandakoa, eta hain zuzen idatzirako batasuna idatziz gehien landu zenaren inguruan egin behar zelako. R.M. Azkuek 1934an proposatutako *gipuzkera osotuari* Azkuek berak izendutako Euskaltzaindiaren idazkari gazteak kontrajarri zion lapurtera klasikoa. Baina

horrekin batean gerraurreko garbizalekeria salatu zuen, eta bereziki euskaltzainak 12tik 18ra aldatzea proposatu zuen, eta Iparraldeko euskalkietatik ordezkari gehiago izatea. Hitz gutxitan, Euskaltzaindia berri baten sorrera, birfundazio bat; gerren ondorio sozio-politiko-kulturalek suntsitu zuten Euskaltzaindia zaharra, eta berria Krutwigek birmoldatuko zuen, hark erantsiko zizkion ezaugarri berriak.

Hemen ezin naiz xehetasunetan sartu. Baina ez dut aurrera egin nahi, Orixeren artikulu «La primera academia vasca» deritzanaren zati hau aldatu gabe:

Cabe preguntarse por qué hay tantos académicos de estirpe germánica y falangista, dejando de lado a distinguidos hijos del País más merecedores de esa elección. El hecho es que en la nueva Academia se les ha descartado a todos. Y si a don Manuel Lekuona, desterrado mucho tiempo en Calahorra y desposeído de su cátedra en el Seminario, se le ha admitido, es, como nos informa «Herria», porque ha sido propuesto por el señor Altube, desterrado y actualmente residente en Pau⁹.

Birmoldaketa horretan arrazoi politikoak sumatzen ziren eta bazeuden noski. Euskaltzaindia ezin zen eraberritu erregimen frankistaren oniritziarik gabe —Krutwigen aita alemana zen, eta semeak berak esatera, ideologiaz faxista, baina semea ez zen aitaren ezpalekoa atera, eta erbesteratu beharrean gertatu zen goiz, 1952ko ekainean, elizak euskararen aldera zuen jarrera salatzeagatik—, eta bazeuden arazo pertsonalak, esaterako, Orixe-Lafitteren arteko ezinikusiak, eta bazeuden ezberdintasun ideologikoak, eta horietara goaz, labur-zurrean marraztu dugun testuinguru hori ahaztu gabe: eztabaida linguistiko eta ideologikoen arteko sartu-irtenak; iragan berri ziren gerrateen itzala, eta jeltzaleen etsipen politikoak batzuegan sortutako erreazio kulturala, nazionalismo linguistikoa.

Gernika aldizkariak, bereziki 7. aletik aurrera (1949) euskal humanismo herrikoiaaren aldeko zerbitzuan kokatzen zuen bere jarduna; militarismoari eta materialismoari sua eta hauspoa eman zioten gerrateen ondotik, euskal humanismoa berreskuratzeko eta hedatzeko sortu zen. I. Fagoaga zuzendariak humanismoari buruzko artikulua eskatu zion Orixeri, eta halaber Krutwigi ere; biak ala biak oso bestela ulertzen zuten humanismoaren esangura.

3.2. HUMANISMOA ALA GIZABIDEA. LAPURTERA KLASIKOAREN ALDEZLE NAGUSIAREN HETERODOXIA IDEOLOGIKOA ETA ORIXEREN ORTODOXIAREN DEFENTSA IRMOA

Lehenik, Orixe argitaratu zuen artikulua luze samar bat, kazetaren bi zenbakitan banatua. Haste-hastetik zioen humanismoa —*gizabidea*— ez zuela begiko, hamaseigarren mendean han-hemenka kristautasun jatorra galtzen hasi zelarik, *kristaubide* ederra alde batera utzi nahirik (batzuek behinik behin), *gizabide* hutsera jo zutela batzuek, eta hogeigarren mendean beste hiru izen berrirekin «*humanismo, civilización, cultura*» beste horrenbeste egin nahi zutela batzuek,

9. Orixe, «La primera academia vasca» in *Gernika*, 9, 1949ko abendua.

kristaubidearen ordezeko bezala hitz haiek agertu, eta kristaubide ederra bera baino handiagozat jo gainera, haiek askoz kaskarragoak zirenean.

Damurik, zioen, bizi ziren garaiko kristautasuna errekara joana zela esan zitekeela, eta ez zela batere zaila kristau asko baino gizonago agertzea —iragan berri ziren gerrateek gizartean sortutako endekapen moralaren aipamen garbia—. Ez zen ez hirian eta ez baserrian behialako elkarrenganako begiramen onik ikusten, lehen adina gizabide, «kortesia» eta «humanismo»rik. Kristautasun itxurata eta azal-apaina bizi zutenak baino gorago zituen gizalegez jokatzeko zutenak, harako Xenpelarren bertso famatuak aipatzen zituenen gisako gizalegedunak (*Nik ba det gizalegea/ Prantzisko 'k bañon obea*), baina ez zitzaion aski, «*gizabiderik ederrena kristautasun jatorra baita*»; izan ere: «Gizona nork gizaberritu du, Gizon egin zanak bañon obeki? Beraz, zillegi bekiro GERNIKA 'ri ontaz ere mintzatzea; gai au ez lekutzea edo baztartzea. Neri etzait iduritzen GERNIKA 'k gai au atarian utzi naiko dunik, gizabiderik ederrena kristautasun jatorra baita»¹⁰.

Labur-beharrez ez dut hitzen eta haiek adierazten duten mundu-ikuskeraren arteko harremanen gainean erreparatu, artikuluan barrena Orixek egiten duen bezala, humanismoaz ez ezik zibilizazio hitzaren eta kultura hitzaren jatorriaz eta esanahiaz enplegatzen baita gagozkion artikuluan, eta horren jarraipenean ere bai. Eta espresuki adierazten denaren atzean betiere gerraondoan, euskal gizartean eta Mendebaldeko gizartean ere oro har bizi zen giro makurra:

“Gizona gizonari otso», esan zun norbaitek. Gure egunotan zer esan ote lezake? Amezketako Perrando'rena zait gogora: «Erri ontan zer berri? —Begietako bista ona, ta elkar ezin-ikusia». Nork nori kalte egingo diogun gabiltza, bai ondasunetan bai gorputzean, eriotza opa ez ba'diogu. Eriotza ere bai, naiz geure eskuz, naiz besteren bidez, dirua tartetik sartzen ba'da. Gaurko bizimodua, lapurreta besterik ez dala esan ditekela»¹¹.

Gizabanakoen artean gertatzen ari zena gertatzen zen herri edo estatuen artean ere, eta indarrarena beste eskubiderik ez zen ageri, eta adibide garbiena juduena, indarrez nagusitu baitziren 1948ko gerran:

Edozein gizonek eta edozein errik, eskubide berdiñak ditu... paperean; bañan etzaizkio ezagutu nai izanean, alako edo olako beste erriri komeni ez ba'zaio. Indarrarena beste eskubiderik ez da ageri, itzak bestera ba dira ere. Erri-Batzarre oiek zertako dira? Ezer gutxitako. Erria txiki izanik ere, indarra erakusten ba'du, auzia arek derama azkenean, juduekin gertatu dana. Garbi aski ikusten dugu. Edozein erriri, bere jabe izatea zor zaiola aitortzen dute alde batetik; bañan erri aundi oien menpean beste erriren bat baldin ba'dago, begira gero! Bi neurri beti: neretzat bat eta besterentzat beste bat (ib.).

Euskal Herria Espainiaren mendean, etortzen da burura, azken lerro horiek irakurririk. Puntu honetaraino helduta, Itun Zaharrera jotzen du, Hasiera liburura,

10. «Gizabidea» in *Gernika*, 11, 1950eko apirila/ekaina.

11. «Gizabidea» in *Gernika*, 12, 1950eko uztaila/iraila.

Abrahamek Jainkoari egindako erregua aiputan harturik, ea berrogeita hamar gizon zintzo edo berrogei, edo hamar behinik behin, baziren, Jainkoak gizadia suntsi ez zezan:

Ezin ukatu gizon onak ere ba-dirala; bestela Jainkoak bigarren aldiz mundua ondarazi lezake, ugotz edo garrez. Abraham'ek berrogeitamar gizon zintzo nai zitun bere urian, aiengatik besteri barka zekien. Azkenean, bostetarano jetxi zan, gutxituz gutxituz. Ni nagoneko uri aundi ontan [Ameriketara zen, segur aski Buenos Airesen edo inguruan]bai ote dira berrogei, ogei, amar gizon zintzo? Nai luke oinbesteren artean. Zer neurri ipiniko dugu ontasun ori neurtzeko?—Lengoa: lagun urkoa geron burua aña maitazea, edota, kalterik inori ez egitea, beñipein. Jainkoaren legea betetzen dunaz ezer ez dut esango, aietakorik baldin ba'da. Askotan entzuten dugu: «Elizara doazen oiek...» Egia, ba-dira, bai, oietan ere Jainko enganatu nai dutenak, ez gutxi ere. Jainkoa agotan derabilte, baña biotza Arengandik urrun daukate. Eta... Elizara joaten diranak oinbeste al dira? Ez, ez, Elizak utsik daude egunero; teatroak eta zinemak mukuru beteak (ib.).

Egoera bereziki moraliki tamalgarri hori iraultzeko zer egin behar zen? Gizabidea eta guztiz ere kristaubidea jarraitu behar zen. Eta zenbatek jarraitzen zuten benetan?, zenbat joaten ziren elizetara eta nork egiten zuen zinez otoitz eta oroz lehen, nor bizi zen kristau-fedearen arabera?:

Ba dakizutea zerk biotza lasarazi ditan lengo batean?—Astegun gorritz, ez-orduan, Eliza eder batean sartu naiz. Aldareko Gure Jauna beti agerian idukitzen baitute. Ba zeuden an, Jaunari agur egiten, dozenaren bat ziran. Ordu bete barru igaro ziran andik zenbait dozena. Jende ori ez da, naski, Elizara Igandez bakarrez joaten dan aietakoa. Ausaz ez dira guziak egunero joango; bañan, itxurak egitearren joaten diran oiek alde batera utzirik, zintzo onar oietaz geiago fiatuko nintzake ni, zineetara egunero joaten diran oietaz baño.

Ni ez naiz asiko, ez, Diogenes zakurra bezala, egun erdian argizagia piztuz, enparantzetan gizon bila. Eliza zoko ortan, (ondo zokoa alare, lurpean baitago) arkitu nezazke amar gizon emazte baño gehiago, gizabidean eta kristau-bidean ongi doazenak. Zer ikasten dute eskola izkutu ortan?—Elkar maitatzen, elkarren anai izaten. Ori beste biderik ez da munduan, edonolako basakeriari uko eginik, egiazko jendabidean eta gizabidean aurreratzeko (ib.).

Horrela bururatzen zuen artikulua, hain zuzen artikulua hasi zuen bezalatsu; izan ere, hastean zioen gizabiderik zuzenena, Jainkoaren legeko hamar aginduetan erakutsi zitzaigula: Jainkoa maitatzea eta lagun hurkoa geure burua bezala.

Alde batera, gerraondoan, gurean, hots, Mendebaldean deritzanean, gertatu zen giro-aldaera larriari, krisi existentzialari Koperniko eta Galileoren aurreko erantzuna, esan lezake irakurleak, gainera, Itun Zaharreko Hasiera libururaino atzera eginik. Aurrerago ikusiko dugu Bizkaiko *Anaitasuna* kazetatik-eta, Imanol Berriatua batek edo Luis Villasantek Orixeren mundu-ikuskera kristau-katoliko hurbilekoa izanagatik, bestela egiten ziotela aurre modernitate- edo laikotasun-zantzuei, modu herrikoia goan esan dezagun, eta Orixek modu herrikoi eta modu intelektual zaharzale

berezian aldi berean, Hasiera liburuaren eta mezaren praktika soziologiko-moralaren arteko hibridazio berezi batez, baina gatozen Krutwigengana, eta jarrai dezagun Koldo Mitxelenak balioen trukaera izendatzen zuenari erreparatzen, humanismoaren kontzeptua mugatu beharrak bide emanik¹².

Krutwigen lehen artikulua, «Gernikako Arbolaren Fruktoak: Egia ta Tolerantza» izenburukoa zehatz-mehatz ulertzeko, mito grekoen eskuliburu on bat eduki behar da aldean. Hona zergatik diogun hori:

“Beinola, Euskalherria izeneko herri mythiko batetan hiri bat zegoen”—hunela ethorrkizunaren munduko legendaren bat hasiko dateke. «Herri honetan, Heliopolis izeneko hiri bat omen zegoen. Hiri honetan Zugatz Saindu bat, gizonen ekhanduen symboltzat» populuak omen zedukan. Nehork etzekian nork landatu zuen. Hain zaharra zen! Jainkoak eta Jainkosak lurtean bizi zirenean. Demeterek zut iphini omen zuen. Eta hunela anhitz urthetan bere inguruetan herri bat bizi zan. Bainan, Denporako kume oro bezela’ zugatzte zaharrtu omen zan eta Zoriaren bothereak bere lekhan altxuma bat ibeni omen zuten. Bakhetan haren bornuetan berriro herri batek bizi nahi omen zuten. Bainan antxina danik Neikos jainkosa bekhaizti ei-zegoen eta Demeter herratzen omen zuen; gaitzi omen zitzaion. Mendekatze kotz Hadesko Erregearen gana joan omen zedin eta hunela mintzo omen zekidion: Lurreko Jainkoek zuhain berri bat zutitu dute ta zuri zeure zathia eman nahi ezterautzute. Ez-othe-duzu Zoriak emanik’ haren zathiaren eskatzeko eskubiderik? Hadesko Erregea hasarretu omen zan eta bere Eumenidad biali omen zituen. Eta hona hemen nola aizetan gaindi’ Orkustiko bothereak ethorri omen ziran eta zorigaiztoko hira erre’ omen zuten. Jainkoek Helipolis galetsi zutena? Hirur-buruko txori handi-handiek eta izigarriek lurra itzalgaizpetu zuten eta Apokalypsisean bezala: Eta beha nezan, eta huná, zaldi xuri bat: eta haren gainean jarririk zegoenak zuen fletxa bat; eta eman zekion hari koroa bat, eta ilkhi zedin garaitzen zuela, eta garaia luentzat¹³.

Azken zati hori Leizarragaren *Iesus Krist Gure Jaunaren Testamentu Berriaren* «Ioanes theolojianoaren apokalipsea edo rebelationea» kapituluko txatal bat da, eta horretaz gainera, hinduistek eskritura errebelatutzat dituzten *Mukhya Upanishad*-etara igortzen zaitu testuak, sanskrito zaharrez idatzitakoetara.

Orixek gerraondoan jarraitzen zuen Itun Zaharra eta Berria eredutzat jartzen, orduko euskal intelligentsia gehienak bezala, ñabardura gutxi asko garrantzitsuak gorabehera; F. Krutwigek, aldiz, kristau-tradiziotik Leizarragaren Testamentu Berriko txatal batzuk baliatu arren, fenixaren mito grekoarekin batera paratzen zituen, eta alde-aldera lapurtera klasikoa erakutsi beharrez, hots, Itun Berriaren erabilera apaingarria egiten zuen, eta hinduismoaren ikaskizunak hartzen zituen aintzat, hots, egiak eta tolerantziak elkarrekin joan behar zuten, egia erlatiboa baitzen eta azkena egin behar zena armaz inposatzea baitzen:

12. Irakur K. Mitxelenaren *Orixen omenaldi* liburuaren atarikoak: *Euskal idazlan guztiak V Literaturaren inguruan II*, Klasikoak, 25, Kriselu, 1988, 125.-127. or.

13. «Gernikako Arbolaren Fruktoak: Egia ta Tolerantza» in *Gernika*, 15, 1951ko apirila-ekaina.

Zuk horrela uste duzu, bertzeak hala; nundik othe dakizu zure ustea' zuzena denik? Erakuts ezazu. Haur baino lehen' zure ta bere uste guztiek eskubide berdina dadukate. Zein jainkoak estalgetu derautzu zororri' aburu faltagabeko hori? Fedea ta egia ez dira suz ta iskiloez hedatzen. Odolaz hedatzen den alegia egia' gezurra da. Expetxez, urkhamendiez, goitzarrenez ta intolerantzaz zaintzen den sinhiste, fede, errejimene nahiz erleginoa' gezurrezkoa da. Edonun tolerantzak behar du egon, egia legoen (.). Itzalgitarren intolerantzaren handia! Mairuen semeok othe gara? Guk ere geue aburuak djihadaz hedatuko ditugu-a? Geuri ere prophetak paradisuak agindu derauku-a? (ib.).

Mendebaldeak jainkotutako estatua, eta progresoa, eta militarismoaren farsa nardagarria salatzen zituen, Der Wille zur Macht (Botere Nahimena) predikatu zuen Nietzsche eta ustezko hipergizonak:

Gezuraren propheta hoik! Zeintzuk dira zuen missinoaren itu ta bideak? Gizonaren sentimenduak gogortzen dituzue. Progressaren gezurrezko jainko hoienez ezpainetan Satan eta Molokh mintzo dira. Mundu modernuko jainko-aizunak, jainko-estatua, jainko-progressa' maitarzunaren, tolerantzaren etsaiak dira (.). Der Wille zur Macht pheredikatu zuen Nietzschek eta bere ikasleek gudua kategetu dute. Zorigaitzoko hyper gizonen' urrikaririk gabe mundua artheztu nahi ukhan dute. Edozein nahikunte zatarratan bezala' orzirantz jaurkiti burhoa' lurraren gainera gizonen erori zitzairen. Eta geroz munduak Erruki! erruki gutaz! deihadarr egin du. Ahantz othe zedin hitz haur? Zein leinutakoak izan dira Europa berriko hyper-gizon barregarriok? Nolakoak izan zedin militarismoaren farsa nardagarria? Orain ere zauriak sendatu ez dira, mundua zuzperitu ezta, eta berriro jazarrkundeai buruz mintzatzen gara (ib.)¹⁴.

Bestela esanik, Ekialdeko balioak bereganatzera jo behar zuen Mendebalde militaristak, hinduismoaren erakutsiak jarraitu behar ziren, Egia nekez bada nekez gure baitan bilatzera deitzen zuen:

Ezagut ezazu Bata, ezagut ezazu Arima (Tam ezaikam jânathâtâmnam) dio Mundak Upanixadak, ezin-hilezkotarzunaren zubia (amrtasyaisa setuh) delakotz. Ezagut zure burua, zure Norbera! Haur naikhoa da. Bethi bertzeen nokhuak eta nothak ezagutu, ikhusi, jakin nahi ditugu, ez-al-ditugu nokhurik, thonarik? Ez othe dago gu gan Bata lohitzten duen thona? Ez othe dago gu gan Egia itzalpetzen duen behaztoporik; jai izatea' pekaturik handiena den-etzero, gu-gan notharik handiena daramagun ber, nola ephaika giniroke tipikeria baizen eztena?(.) Egia gudan gothorri ta arthoski bilhatu behar dugu. Ezta egia errubakoen odolaz eratzen. Ezta egia arerioen nekhez ta nahigabez handitzen. Egiaren fruktua' gure izerdiaren euriaz zorhitzen da. Gure begietako malkhoek hazten ditute egiaren liliak. Ezta egia etsaien jazarrteaz, goitzarrentzeaz gudanatzen; gudan bilhatu, gudan hauteman behar dugu baizik.(ib.)

Ildo bertsutik jotzen zuen bigarren artikuluan ere: «Humanismu, gizabidea» izenburupekoan. Izenburuan bertan garbi ageri da Orixeren izendapena ez zuela baztertzeko, nolabaiteko keinu bat da Orixek asmatutako deiturari. Baina mamiari

14. Hori idazten zuela, Koreako gerra puri-purian zen. Hego Korearen alde: estatubatuar, britaniar, kanadar eta australiarrak eta Ipar Korearen alde: txinatarrek eta sobietarrak.

doakionez, harenaren aldean oso bestelakoa da, honen aurrekoaren plegukoa. Humanismoa honela mugatzen zuen:

Humanismuak diosku Ezagut ezazu zure burua! Ezagut ezazu zure etsaia! Gehienetan gure etsaia etzan hoin txarra, ezta hoin gaizto, gu bezenbertzeko gizon bat da. Gure ohiturak eta ekhanduak daduzka, gure okherrdurak ere bai. Eziakiteak bere biziaren arazo guztietan bere fanatismua derakhusa, beure inkonprezinoa ere. Gure lagun-urkoa ezagutzen dugularik maitatzen dugu. Bertze herriak eztira gu baino geiztoago, gu baino gogomotzago, gu baino erhaileago. Edozein herritan gizon onak eta txarrak dagoz, edozein herritan botherearen irritsuak dagoz, edozein herritan bertzeen katigutzeaz bere irritxa (sic) askietsi nahi dutenak dagoz. Bainan hauk lekorean bezala guretan ere ba dagoz (ib.).

Aurreko artikuluan baino oraindik gogorrago jotzen zuen gudaren, gudarien eta gudarosteen aurka. Eta guda Europaren zibilizazio modernoaren ondoriotzat jotzen zuenez, Asiara begiratu beharra zuen Europak, eta aurrekoan hinduismora bezala oraingoan Txinako taoismora, Tao-The-Txin edo Meng-Tse bezalako Txinako filosofo handiengana:

Europak gauzarik asko Asian ikas ahal bai litzake. Berhain europarren hanpuruskeriak Okzidenteko gobernariak itsutzen ditu. Zer dala-ta guduak? Eztago gudu onik, edozein gudu zatarra, doillorra, zekhena, txarra da ta. Sinaren Philosophu handi guztiak gerlaren kontra zegozen, taotarrak bezala, bertze guztiak ere (.) Bai guduzale oro ohoin, laphurr, erhaile dela erraten dugu. Gudarozte gehienak eztira lapurretarentzat gerturik dagozen ohoin batzuk baizen. Ohoin bethi ohoin, nahiz Estatuaren zerbitzuan egon ere. Gizon baten erhaintzea nahiz etsaia izan ere bethi erhaintzea, assessinatzea da. Eta mila edo miloi bat gizon erhaintzea, assessinatzea da. Eta mila edo miloi bat gizon erhaintzea assessinatze handia da nahiz eta aberriaren loriaz egin ere. Bainan assessinatzearen bidez gizon zantarrak eta doillorrak aberriaren ohorea, nazinoaren loria bilhakatzen dira. Nazinokeria nardagarria hamai eztadino gizasemeen borroruak aberriaren aitentzat eduk ditzaguno burhoak iharrdukiren du. Hau da gizonen botherearen itsusitarzunaren handia! Meng-Tsek zioan bezala: Kako bat ebats ezazu eta ohoin bezala urkhamendira joanen zara. Erresuma bat ebats ezazu eta Duka bilhakaturen zara, Ohointzearen bidez Dukak eta Printzak egiten dira (.) Bainan guduak gure zorigaiztoko Zivilizazioaren ondorioa dira (.) Eta oraingo zorigaiztoko Zivilizazioaren fruktuak gudu ankherrak eta goseteak dira. Zivilizazio haur Bethikozko legearen kontra jaiki zan. Bainan Hatsegabeko Bilhakatzea ezin atzipe dezakegulakotz bere kontra jaikitzea hybris bai ta, larregikuntza bai ta, edozein hybris bezala gurea ere garesti ordaintzen dugu (ib.).

Orixek zioskun: Mendebaldeko zibilizazioak gudura garamatza betiko Jainkoaren aginduak eta Jesukristoren erakutsiak bazter utzi ditugulako. Krutwigek ere gudu ankerra Mendebaldeko zibilizazioaren ondoriotzat jotzen zuen, bat zetozen horretan, baina gaizkitik askatzeko Asiako kulturetara jo beharra aldarrikatzen zuen:

hinduismoa eta taoismoa geureganatzera dei egiten zigun, sonetoetan¹⁵ bezala hitz lauz.

Orixegandik Krutwigengana alde intelektual handia dago. 50eko hamarkadako hasiera horretan bi erreferentzia garrantzizko dira, bata, Euskaltzaindia zahar debekatuaren ordezkari behinena, legez hutsaren truk, baina legitimitate moralaren aldetik legitimoena; bestea, berriz, Euskaltzaindia berriaren gidari, idazkari-postutik, bereziki Leizarragaren lapurtera klasikoaren bandera altxaturik, Bilbon bere jarritzaile taldearekin Julio Urkixo Elkargoaren Filologia atalean: Luis Villasante garrantzizkoena, Eusebio Erkiaga, Lino Akesolo, Juan Gorostiaga, Mikel Arruza... eta ideologiaz Grezia zaharrera eta batez ere Ekialdera begiratzeko aldarri egiten duena, hinduismora eta taoismora Grezia klasikoarekin batean.

3.3. JADA DENAK EZ ZIREN EUSKALDUN-FEDEDUN: MUNDU-IKUSKERA BERDINTSUEN ARTEKO IRITZI- EZBERDINTASUNAK

Leize handiegia zegoen Orixe eta Krutwigen artean, eta azken honek, erbestera jo beharrean gertatu zelarik (1952ko ekaina), eragina eta itzala galdu zuen pixkanaka. Orduko euskal intelligentsia gehiena, uste izan liteke, askoz hurbilago zegoen Orixegandik Krutwigengandik baino, baina, haatik, baziren iritzi-ezberdintasunak mundu-ikuskerara oro har partekatzen zutenen artean ere, esaterako: Orixeren eta Ibinagabeitiaren, Nemesio Etxanizen eta Jokin Zaitegiren artean. Goazen horiek gaingiroki ikusmiratzera.

Ibinagabeitia eta Orixeren artekoekin hasiko gara. Krutwigek eta Villasantek irmo aldeztu zuten euskarak herri xumea ez ezik klase gidariak ere bereganatu behar zituela, burutik hasten zela arraina kirasten, eta ez zela aski herritar xumeak euskaraz elikatzearekin, eta horretarako euskalki egokiena lapurtera klasikoa zela. Eztabaida horrek askoren artikuluak eragin zituen, besteak beste, Omaetxebarria, J. Mokoroa, A.M. Labaien, Orixe eta Ibinagabeitiarenak. Azken honek bere iritzia *Alderdi* EAJren aldizkarian eman zuen. Nahiz idazteko euskara batzeko lapurtera klasikoa baino egokiago gipuzkera osotua jotzen zuen, Krutwigi eta Villasanteri-eta txaloak ere jotzen zizkien:

Villasanteren asmoak, bahean iragazi baino lehen, ozen eta arrai aitor dezagun jaun hau euskara eta gure herriarekiko maitasunik aratz eta garbienak eraginda datorkigula. Eskerrak ere eman behar dizkiegu eskola berri honetako jaunei orain arteko euskalari guztiek baino argi eta klarkiago euskararen noraezekotasuna nabarmendu digutelako.

15. Guztira hamaika olerki original eta bi itzulpen. «Bihotza» eta «Zergatik» in *Egan*, (3), 1949; «Zer naiz?» in *Gernika* (7-9), 1951; eta «Deo Ignoto» in *Gernika*, (10-12), 1951; «Nibbana» in *Euzko-Gogoa*, (1-2), 1952; «Arrizko rhapsodia», «Udazken lorak» eta «Sinphonia» in *Euzko-Gogoa*, (3-4), 1952; «Bulharraren labyrinthua», «Errusitik...» eta «Gerkerriko Izpirituoi» in *Euzko-Gogoa*, (5-6), 1952; eta bi itzulpen: «Haltzen Errege», W. Goethe in *Gernika*, (4-6), 1951 eta «Zoriko Eresia» V. Holderlin in *Gernika*, (7-9), 1951.

Horiek euskara maila guztietarako nahi dute, eta Euskal Herriko muga guztietarako ere bai. Alde horretatik goragari ditugu. Orain artekoak ikaraz ibili dira, euskararentzat hainbesteko hedapenik ezagutu gabe, beherengo ikas-mailetarako ere uzkur onartuz. Horiek ez dute gure aberri-hizkerarentzat zedarririk nahi giza-adimenaren erpinik garaienetara hegaldada dadin. Ez dute herri-abarraren hizkeratzat soilik nahi, baizik eta jakintsu eta giza landu guztien hizkeratzat. Eta horrelako asmo zindoak dakarzkiguten jaunak ezin ditzakegu arbuia, ezin ditzakegu zaputz, baizik eta txera ederrenaz gure artean hartu¹⁶.

Luze aritu zen Andima eztabaida horri buruz, hiru ataletan eman zuten *Alderdin*, eta izenburu gisa: «Buru-lan, Kultur-lan» jarri zion. Orixek, lehenbizi, horri heldu zion, izenburuko «Kultur» delako horri, «Ezinbestean (*Andima'ri*)» zeritzan artikuluan; ezinbestean, nahi gabe, gogoz kontra, Andimari idatzi beharrean gertaturik, hari kargu hartu beharrean, esparru zuzenetik jalgitzen sumaturik.

Zu ere bai, xeme? ¿Zer da kultur, izen itsusi ori? Etzaitzabela bildu, pixkarik ere, beren xoxo-kabira berrizale oiek. Etzoazala oien besotik gizabete ere. Bein edo bein, oso bakan, ezinbestean, eskua eman, bai. Len ere egiten genuna. Gaztelaniz baiño len sortu zan euskeraz «hombre inculto», gizon landugabea. Ez daukat emen nere iztegitxoa, ez ta Agirre Asteasu'ren «Eracusaldiac ». An dago, irakurri nai dunarentzat. Beraz hombre culto gizon landua, gizonari erabat baldin ba'dagokio; buruz-landua, buruko argitasun bakarrari ba'dagokio. Nere gaztezeroan «instruido, ilustrado» esan oi zuten erderaz; orain culto diagote. Zera esango dit norbaitek: Kultur orrek gizon osoa atzematen dula, bai ta biotzari edo oitura onari dagokiona ere. Nik ez dut ontzat artu beñere adiera ori ustelkeria besterik ez baitu ekarri berekin. Gaiñera, gure iaurespide edo erlisioa ordeazteko ekarri dute, lenago civilization eta lenago Humanismo bezala. Gauza onak ekarri ditutela, bai, buru-lanari dagokionez; bestela ezer gutxi. ¿Ikasia, buruz landua, eskolatua, ez al dira baserritar itzak? ¿Zertara ekarri itz elkortu edo fosil oiek? Gaztelaraz ere cultura itz elkortua da. Erdera iatorrez «labranza» da. Gizon ikasi oiek ekarri zuten itz berri ori, eta sekulan ematen bi u dagozkala, ez ta bi I ere, ez ta I, u, naste ere. Nik bezain ongi dakizu cevilización esan oi dutela, Celipinas bezala Filipinas orden, eta trebuto tributo orde. Ala ezagutzen du Eusebio Hernández'ek. Egoki dakarzu E. G'ren lana —buru lana— gizontxo oieri irakaskizun bat emateko; baiña muzin egingo diote. Bai guk ere oieri, arrazoi aundiagoarekin.

¿Ez al diegu erakutsi Krutwig'i ta Villasánte'ri, aien artikulua euskera ederrez eta biziz ipiñi ditezkeela, itz elkor oietara io gabe? Iru gauzetan utsegiten dute: 1) latin iatorra ez dakitela; 2) euskera iatorra ere ez, barren barrendik, beintzat; 3) itzulkizanaren arauak ez dakitzatela.

Goazen irugarrenera: «cultura» gaizki dago latin iatorrez. Burniaren edo lokatzaren Mendeko latiña da ori. Itz orrek bear du, nai ta nai ez, izkera iakintsuetan, uztar-laguna: agri-cultura, hominis cultura, mentis cultura. ¿Zergatik? Itz oiek bizi baitziran latiñean. Zergatik ez erdera berrian? Erriko itz ez dalako, ele elkor dalako.¹⁷

Gorago esan duguna, alde linguistiko-etimologikoa alde batetik, eta hari hertsiz estekaturik, ideologikoa:

16. *Andimaren idazlan hautatuak*, Elkar, Donostia, 1999, 55.-56. or.

17. *Gernika*, 23, 1953ko apirila-ekaina.

Dagoeneko ikusi dugu zer ekarri digun Krutwig'en cultura orrek: «Gauzen izaitea Ezerezean/dago; Nirbana da beren zentzua"/Gauzen gauza ezin da bilhatzea/gauzek barruan gezurra baitaukate./Lanho de oro, mundua, elhea./Ezer eztago, eztago Gogorik,/Spiritua ez da Kimaira baizik».Eta abar. (E. G. III, 5-6.)

Ez dakit Krutwig Budaren ala Tzeus' en seme dan. ¿Neurtitz oiek lumari erdoia kentzeko egin ote ditu? Ala ere arinkeri aundia litzake. ¡Ara, mutikoak! Oraintxe sartu da euskera gizabidean, lainkoa ukatzen ikasi baitu. ¡Zer zadura-badura nâsiak ematen ditugun zartari berri ortan!

Ez, Andima, ez; ez goazen oien besotik gizabete ere. (ib.)

Beraz, ibili-ibili eginda hizkuntza eta ideologia, kultura eta humanismoa denak ere estu-estu loturik eta nahasirik.

Baina Orixe ezinbestean bere ikasle abantailatutzat zuen Andimari idaztera bulkatu zuena ez zen soilik eztabaida hori; horretaz gain, beste heterodoxia batzuk bazeuden. Nemesio Etxanizek «Griñen loa» izeneko olerkia idatzi zuen 1953an, ez zen argitaratu, argitaratuz gero eskandalagarri izango baitzen, baina banatu bai Orixe maisu miretsitzat zutenen artean, eta Orixerengana heldu ere bai, eta honek hala ziotson Zaitegiri:

Baitaratu zera, orregatik, Etxaniz'en «Griñaren loa» gordiñegia dala. Gernika'n ez dezake argitara azkeneko edo 24'garren banakoa onezkero atera baita. Orrela iltzen da pakean agerkari ori. Alderdi'koek ez dute onartuko iñolaz ere, likiskeri ori. Arri ta bearri egiñik nago olako gizon onari nola ialki zaion olerki lotsa emangarri ori. Zorigaiztoko moda! (...)

Betor Andima len-bai-len. Damurik ez da lenago etorri! Ez ote litzake obe Ars Amandi ixilik gordetzea? Gure iendea ikaratuko da.

Ona Oiartzabal'dar Martiñ'ek lengoan zioztana: »...Mirande'tar Ion «Euzko Gogoa»-n espiritismo'zaz idazten asi zanetik ez zait tsegin euskera poliki idazten dun arren. Andima'k idatzi denez, gazte da Mirande ori. Gazte bai, baiñan buruarin edo arro edo ez dakit zer ere espiritismoaz idatzi zunean ainbeste kirtenkeri egi bailiran idazteko, ta orain Gernika'n beste astakeri ta ausarkeri oiek. Fagoaga'ri orrezaz zerbait esan omen diote, alegia, orrelakorik ez ateratzeko"(...) Etxaniz ere atzeratuko da, garbi mintzatzen ba'gakio. Zori gaiztoko «literatura» orrek zentzua galerazten du, ezari ezarian¹⁸.

Orixe buruetakoa zela, ideologia kristau-katoliko ortodoxoa aldeztu beharrez, markaketa ideologiko gogorra egiten zitzaion, hortik arra bete desbideratu nahian zebilen orori; lehenbizi, heterodoxoei, Miranderi¹⁹ eta Krutwigi, eta gero sexu

18. *Orixe gutunak (1917-1961)*, Utriusque Vasconiae, Donostia, 2006, 306.-307. or.

19. «Mirande aurpegiz ez dut ezagutzen, baña bai olerkari bezala. Ba du oiala; baña buru-orratza ez darabil beti zuzen, ta erne egon bearra dago esaten ditun astakeri batzuekin. Siñesgabe, komunista, katoliku...zer naste borrhaste ote du bere barruan? Monzon'en bidez ezagutu nun». Zaitegiri 1950-V-3an. (*Orixe gutunak (1917-1961)*, Utriusque Vasconiae, Donostia, 2006, 197. or.). Ez zegoen oso ondo informaturik, komunista ez baitzen inoiz izan Mirande, baina kontrako iritzia egina zuen 1950eko maiatzararako, nahiz jendaurrean ez zion inoiz aurka egin.

aldetik-eta askatasun-guneak irabazi nahi zituzten Etxaniz eta Ibinagabeitiari eta. Eta lortzen zuen Orixek, eta Martin Oiartzabalek eta gainerako jarraitzaile ortodoxoek, euskal heterodoxiari hegoak moztea; Etxanizek ez zuen gorago aipatutako olerki hori Franco hil arte argitaratu eta Ibinagabeitiak ez zuen Ovidioren *Ars Amandi* bizi zela argitaratua ikusi —jakina, ez bakarrik Orixeren kritika moralengatik, baina haiengatik ere bai—.

Ibinagabeitiak eraiki zuen «Euskara eta liburu lizunak» gaiaren inguruan polemika Pariseko *Euzko-Deyako* euskal orritik 1952ko azaroan, modu aski kitzikatzailean:

Auxe esan nai dot: Aberri barruan, TASUN eta KERI guztiak izaten dirala: Edertasunak eta Arinkeriak; Maitasunak eta Maitakeriak (.) Orain arte, euskera alde zerbait egin nai izan dogunok TASUNATZAZ bakarrik jokatu gara. KERI alde ori aldebat utzita. Eztot esango okerreko bidetik ibili garala, ez orixe, baña giz(a)talde askori opor egin dautsogula, ori bai...Eta idazti lizunak (pornografia) eurak be euskeraz egingo ba'kira? Ikaratu?²⁰.

Sabino Aranaren jarraitzaile leial C. *Xemeinek* eta bereziki P. Lafittek egin zioten kontra, eta bere alde, berriz, nork bere ñabardurekin, Etxanizek eta Mirandek egin zuten. Gisa honetan eman zion azkena berak eraikitako polemikari Ibinagabeitiak:

Alabainan, euskera irakur-arazi nahi balin ba' dugu orainarte erabil (sic) ditugun gaiak baino pizgarri ta ernegarriagoak erabili behar ditugula ere erran du idazle berak. Eta arrazoi handia du. Zer bertzerik erakusten digu «Etchahun» antzerkiaren inguru sortu eztabaida loloak (sic) euskaldunak «herabe zozoenaren» mende gabiltzala baizik? Nun da lizunkeria antzerki hortan? Ez dakit zer erranen luketen euskaldun-fededun aunitzek Mauriac katoliko suharraren irakurgaiak bezalakoak euskeraz emanen baginituke!

Aldizkari huntan ari izan diren lau idazleek (lau, bai, adichkide) (A. Ibinagabeitia, C. Xemein, N, Etxaniz, J. Mirande; beharbada Lafittek hiru baino ez zituen ikusi) beren aburuak librokari expresatu ditute auzi hunen inguruan, bat bederak bere gogo-giroaren ariora. Eta horrengatik ez du aldizkari hunek lotsa beharrik. Zertako ez dugu aitortuko euskaldun fededunaz gainera ba direla bertze batzu ain fededun ez direnak? Zergatik ez ditugu argituko oroen aburuak auzi huni buruz? Ez dugu izan nahi bereak azal eta bertzenak itozten dituten gizon ertsiak. Gizonki egiak argitu nahi ditugu, menpetasunitsu gabe, behar orduan eta behar denari²¹.

Errepara esaldi honi: *Zertako ez dugu aitortuko euskaldun fededunaz gainera ba direla bertze batzu ain fededun ez direnak*. Ibinagabeitia kontent zen euskaldunen artean ere askotarikotasuna, heterodoxia ideologikoa hedatzen ari zelako, nahiz Orixe eta hura bezalakoak bat ez etorri, eta balio-trukaera hori oztopatzen edo gibelatzen entseatu. Une hartan, 1952-53, zenbait literatur lan ez ziren argitaratu, orduko ortodoxia ideologikoa urratzen zutelako.

20. «Norbaitek» ezizenpean: «Euzkerea ta liburu lizunak» in Pariseko *Euzko-Deya*, 1952-11-01.

21. «Labur...» in Pariseko *Euzko-Deya*, 1953-02-01. Polemika honetaz informazio xehetua nire *50eko hamarkadako euskal literatura. I. Hizkuntza eta ideologia eztabaidak*. Utriusque Vasconiae, Donostia, 2011, 174.-185. or.

Alabaina, Txillardegik, patu hobe izan zuen, Krutwig, Mirande edo Ibinagabeitiak berak baino, handik hiruzpalau urtera; batetik, aitabitxi ona izan zuelako alde, Koldo Mitxelena, eta bestetik, zenbait zertzeladak horretan lagundu ziotelako antiguatar zendu berriari, besteak beste, hasiera batean katoliko praktikantea izateak edo/eta halakotzat hartua izateak.

3.4. EXISTENTZIALISMOAREN ARRAKASTA HAMARKADAREN BIGARREN ZATIAN

Dudarik gabe hamarkada guztiko eztabaida axola handikoena existentzialismoaren inguruan gertatu zena izan zen. Eztabaida baino gehiago prozesu bat da, haren ukaera irmotik haren onarpen erlatibora. Prozesu horretan, delako onarpen erlatibo horren bultzatzaile nagusia Txillardegi izan zen.

Existentzialismoaren inguruko bilakabidea nola jazo zen azaldu baino lehen, goazen ikustera euskal erlijiosoen zer apostolutza egiten zuten gero eta indar handiagoa hartzen ari zen prentsaren bitartez. Horretarako, Gipuzkoako *Anaitasuna* frantziskotarren aldizkariaren Bizkaiko gehigarriari erreparatuko diogu. Gipuzkoako *Anaitasuna* euskal baserriarrentzat bezala, Bizkaikoa kaletarrentzat zen, edo kaletarrentzat ere, Bilboko euskaldunentzat ere, eta pare bat urtez (1955-57) Alfontso Irigoienek hartu zuen parte bertan, hainbat kolaboraziorekin, eta inoiz edo behin Gabriel Arestik ere bai. Frantziskotar idazle garrantzizkoenak bertan, Imanol Berriatua eta Luis Villasante izan ziren.

Berriatuak bazekien ingelesez eta bazuen Ameriketaren berri, Kuban egona baitzen luzaro. Hona «Ekandu onak» izeneko artikulua; ia osorik aldatzen dugu luze aldatzea merezi duelakoan:

Miss Sue Simone Ingersoll, 20 urteko neskatillea, Albuquerque, New Mexicon jaioa, Miss Universo elegidu dabe. Long Beach, Californian izan da eleziñoa. Neskatillea, baiñu erropaz jantzita agertu da tribunalaren eta publikoaren aurrean. Orregaitik, aurrerantzean (ez dakigu noiz arte), berak eta bere amak (aita ez da katolikoa), ezin artu izango dabe sakramenturik. Eurak ba-ekien ori aurretiaz. Alantxen aginduta eukon Monseiñor Byrne-k, euren artzobispoak.

New York-eko Estaduan, debekatu egin dabe, immoralala ei dala-ta, <<Lady Chatterley-ren Amantea>>, Lawrence-ren novela famadutik ataratako pelikulea. Prohibiziñoak zarata aundia egin dau Nortamerikako katolikoaren artean.(...)

Nortamerikatik gatozan orain Espaiñira. Karta pastoral baten, Monseiñor Herrera-k, Malagako obispo jaunak, dei egin deutse gogor itxasertzeko baiñisteri, eta jakin eragin deutse, naziñoako plaia legeak zeatz gorde bear direala.

Bere aldetik Pla Deniel-ek, Kardenal Primaduak, beste karta pastoral baten, ezkonkien peligr moralak aitatu ditu, eta novio-novieri esan deutse, gabaz illunetan bakarrik ez ibilteko, eta olako beste gauza polit asko.

Bizkor dabil, edonon, labankerizko sugoia. Udaldian atan. Eta berak egiten dituan barrabaskeriak, izugarriak dira.

Ba-dakigu, beste sugoi asko-bere bizkor dabiltzana. Sugoi txarragoak, gaiztoagoak (...): injustizia soziala, tirania, intolerantzia, beargiñen, ezeukien, baltzen eta erri atzeratuen explotaziño ta desprezioa, eta abar.

Ez gaitzean aztu, orregatiño, lizunkerizko pizti zantarragaz. Aspaldion asko aldatu dira Espaiñiko ekandu publikoak. Esan daiela, bestela, orain berrogetamar urte Euskalerriko ondartzta ta jolas lekuetan ibiltzen zirean neska-mutillak.

Nortamerikako bizimoduak ez dau parte makala euki aldakuntza onetan. Baiña ez daigun pentsa, ango oitura guztiak, Hollywood-etik etorri arren, imitagarriak eta pekatubakoak direana.

Ez dira Espaiñiko katoliko «atzeratuak» bakarrik, nabarmenkeriaren kontra aldarri egiten dabenak. Ba-dagoz Nortamerikan bertan be, geugaz dagozanak. Eta ez dau iñok esango, ango katolikoak antigualekoak direanik.

Exemplu ona guretzako²².

Sugoi txarragoak ere baziren: gizartean justiziarik eza, tirania, intolerantzia, beharginen, ezedukien, beltzen eta herri atzeratuen esplotazioa eta mespretxua, baina gizarte-moraltasuna ere axola handikoa zen, eta AEBn ere baziren moraltasuna aintzat zutenak.

«Gaurko kristiñauak, zer?» zeritzan artikuluan berriz, «Ekandu onak»-en Ipar Amerikan eta Espainian bezala, fokua Euskal Herrian jartzen zuen, euskaldunengan. Eta moraltasunaren galera bekatuari beldurra galdu izanari egozten zion:

Beiñolako gazteak ez zirean oraingoak baizen urtenak. Matrimonio bizitzea ez egoan oraingo beste ustelduta. Nun ete dago onen sustraia? Zeintzuk ete dira aldakuntza onen kausak?

Duda barik, beste kausa askoren artean auxe da printzipalenetarikoa: *Gaurko egunean bildurra galdu deusagu pekatuari, ukatu gura dogu antza pekatuaren existentzia, gauza bidezkoa ta naturala bailitzan agertzen jaku pekatua.*

Uste dogun baiño zabalago dabil gure artean pentsaketa oker au, batez-bere negozio ta sexu gauzetan. Baiña zek sortu erazo dau gure errian mentalidade barri au? Sexu gauzetan beiñik bein, ziñea izan da eragillerik beiñena. Ziñeak, geldiro geldiro, bere edertasun zoragarriagaz eta modernismoaren atxakiagaz menperatu egin gaitu, gure kristiñau kontzientzia moteldu egin deusku eta beste idea ta oitura nasaiagoak gure artean erein ditu. (...) Ez deusku Eleizeak eskatuten ziñera joan ez gaitzean, ez. Alde txar asko eukiarren, beste on asko daukoz zazpigarren arteak. Gitxienez, jakin egin bear dogu nun dagoan alde ona eta nun itxusia, geure burua ez engañetako eta proximoari bide zuzena erakusteko. Orretarako, gure kristiñau nortasuna sendotu egin bear dogu, gure barruko indarra geiagotu, emoziozko bizitzea kontrolatu, peligruari jarkiten saiatu²³.

22. «Ekandu onak» in Bizkaiko *Anaitasuna*, 1959, Agostua-Irailla (8-9).

23. «Gaurko kristiñauak, zer?» in Bizkaiko *Anaitasuna*, 1956, zezeila (otsaila).

Berriatua ez zen eskuin muturrekoa inondik ere; uste izan liteke, garai hartan euskal gizartean gutxi asko onartuen zegoen ikuskera agertzen zuela. Pulpituetatik, prentsa katolikotik eta estatuaren prentsatik ere, nagusiki, antzeko ikuspegia ematen zen, hortxe nonbait. Laburbildurik: bekatuaren existentzia ukatzen zen, sexu eta negozio-kontuetan moraltasun kristaua galtzen ari zen, eta hori, batez ere, zinemaren eraginez, AEBko zinemaren eraginez gertatzen zen.

Nemesio Etxanizek moraltasun-galera hori bereziki gerra zibilari eta haren ondorioei egotzen zien. Hona hemen Txillardegiren *Leturiaren egunkari ezkutua* eleberriaz egindako iruzkinean zer zioen:

Dakarren gaia, gaur-gaurkoa degu gizaldi jorratu onen buruetan. Gizadia gudu-aizez astindua ikusi diguten gazteok, lengo bizieraren berri ezta kite. Guzia erortzen ikusi dute, gizonen erakutsiak auen egiteetan urratuak ikusi dituzte. Ta gaztediaren galdera au da: Al-da ezer egiarik? Al-da egia ezagutzeko bide ziurrik?²⁴.

Bizkaiko *Anaitasunan* agertzen ziren ikuspegiaren lagin hautatu honekin amaitzeko, gorago esan dugu Alfontso Irigoien Euskaltzaindiko idazkari —izenez Nazario Oleaga zen baina praktikan urte horietan Alfontso Irigoien— laikoak kolaboratzen zuela Bizkaiko aldizkari horretan. Hona gorago aipatu dugun Berriatuaren «Gaurko kristiñauak, zer?» zeritzan artikulua ale berean, zer zioen «Euskalduntasuna» zeritzan artikuluan Irigoienek:

Humanismuz beteriko berbea dogu. Urteak zear, oso antigualetik gure gurasoen gurasoak zentzuna ta indarra emonekoa, guganaiño eldu direan arrastoak —sozial bizimodu eta oiturak— kutsatua. Izen au munduan zear asko zabaldu zan, emigratzen eben euskaldunen prestutasun, fintasun ta lanerako doaia zala ta. Gaur egunean be irauten dau izen onek, batez bere Ameriketean. (...) Buruko itza humanismuz betea dala esan dot. Humanismu hori, ostera, gure berbeteak bere itzetan eta esakeretan daroa; (...) Erri guztiak daukie sustraiturik moral bat, oiturazko moral bat; zerbaitera usauta dagoz. Gure errian kristautasunarenak kabi ederra izan dau eta asko kutsatu. Erriaren formaziñoa erlegiño gaietan sakona izan ezarren eta askotan azalean egon, moralak kabi beroa egin dau eta Euskalerrriak izan dauen bizimodua argi informatu. Berbeteagaz batera valore guzti oneik joakuz. Eutsi daiguzan mugatzen dituen berbetearen bidez, eta au geroago ta geiago gaitu, humanismu ori adaptatu daiten gaurko egokerara. (...) Gure gogo oneri eusteko bear direan bide guztiak erabili gura doguz, eta apurka apurka konsegidu arte ekin bear deusagu gogoz eta bete betean, orretarako eskubidea, au da, espirituz izan garean eta garean lakoak aurrerantzean be izateko gogoa, iñok be ezin kendu leigu ta²⁵.

24. *Euzko-Gogoa* 1957-05 edo helbide elektroniko honetan: <<http://www.armiarma.com/emailuok/?p=1007>>.

25. «Euskalduntasuna» in Bizkaiko *Anaitasuna*, 1956, zezeila (otsaila). «Iztun» ezizenez sinatzen du; beste batzuetan «Ikasle» ezizenez.

Euskaldun-fededunaren bertsio eguneratua, 50eko hamarkadako egoerara egokitua: humanismo kristauaren balioen gorazarrea, laiko batek egina, Krutwigengandik oso urrun eta Berriatua eta Etxanizengandik, eta Orixerengandik ere —digresio linguistikoak gorabehera— oso hurbil.

Eta jende gehiagorengana heltzen zen edo hel zitekeen prentsa horretatik jende gutxiagorengana heltzen zen euskal literaturara pasatzen bagara, zer zen nagusi?

Hamarkadako literatur lanetan oso kontatuak dira hondo kristautik aldentzen diren lanak. Dudarik gabe, F. Krutwig eta J. Mirande dira autore heterodoxoenak, kristauak ez direnak. Tx. Peillenen kontakizunak ere bai, baina oso bakanak dira.

Txillardegik eta Arestik ere kristautik asko dute 50eko hamarkadan, gehiena, ñabardura ugarirekin bada ere.

J. Etxaideren *Joanak-Joan* eta E. Erkiagaren *Araibar zalduna* eleberriak oso giristinoak dira, errealismo gutxi edo gehiago gorabehera —biak Euskaltzaindiak sarituak, bata 1955ean eta bestea 1958an—. Eta halaber, Jean Etchepareren *Ithurraldea*. Zer esanik ez, P. Lartzabal eta T. Monzonen dramak eta komediak.

Eta olerkietan berdin. Kendu Miranderenak, antikristauak, Krutwigen soneto budistak, eta existentzialista banaka batzuk —J. San Martin— ta *Maldan Behera*-ren salbuespenarekin —erabateko salbuespen ere ez dena, demagun interpretazio askotarako uzten duela bidea irekia—, gainerakoa oso kristaua eta giristinoa.

Nabarmenena J. Etxaideren kasua da. Espresuki adierazi zuen aipatutako eleberraren bigarren argitalpenean (1980) tesi-nobela egin nahi izan zuela; bere xedea zela erakustea egiazko erlijioaren sustraia maitasuna dela. Maitasun neurrigabea, Jesusek gurutzean erakutsitakoa. Horretaz gain, aditzera ematen zuen irakurgai horrek erakusten duela ezkontza bortxatuek, gehiago edo gutxiago behartuek, ondorio kaltegarriak ekarri ohi dituztela; pertsonaiak xede horren arabera taxutu eta garatu zituen.

E. Erkiagak izendatuki horrelakorik adierazi ez bazuen ere, 50eko hamarkadan idatzitako *Araibar zalduna* eleberri saritua oso da giristinoa.

J. Etxaiderena nagusiki Zuberoako Barkoxen girotua, Erkiagarena, nagusiki Bilbon. Hura nekazari-giroan eta hau hiri-giroan, eta hortik alde nabarmen batzuk, esaterako, dantzalekuak, inauterietan mozorro-jaiak...; baina, aldeak baino, antzak gehiago.

Joanak-Joan laneko pertsonaiek munduaren ikuspegi kristauaren arabera onar dezaketen garapena dute, eta *Araibar zaldunakoek* ere bai. Etxaideren eleberrian pertsonaia asmatu —denak dira asmatuak, baina gertaera historikoari begira esan nahi da— baten heriotzak dakar korapilo-askatzea eta *Araibar zalduna* eleberrian ere, protagonista gonazalearen onbideratzea ere emakumezko biktima baten heriotzak abiarazten du —eleberrigileak bere helburuetarako asmatua—, eta beste emakume

batek sendotzen. Azken nobela hau, Bilbon, XX. mendearen bigarren zatiaren hasieran girotua izanagatik, «Zeruaren», «Jainkoaren» eta apaizen presentzia ez da XIX. mendean eta Zuberoako herrixketako nekazari-giroan giroturiko *Joanak-Joanen* baino murriztagoa; amaitu ere apaiz baten predikuaekin amaitzen da. Liburu horregatik esana du Anjel Lertxundik bera euskal literatura irakurtzen hasi zenean, eleberrri ereduzkotzat hartzen zena horixe zela.

Giro horretan, labur-zurrean marrazturiko giro horretan agertu zen Txillardegik 1956an euskal letretan, *Egan* eta *Euzko-Gogoan*, bereziki *Eganen*²⁶.

Nemesio Etxanizek harreman handi samarra izan zuen urteotan Txillardegirekin —berak ezkondu zituen—. *Eganeko* 1955eko azken alean, Donostiako kultur eta aisialdi-elkarte «Oargui»-ko sariketen berri eman zigun. Nola saritua izan zen S. Berasaluzeren «Kierkegaard'en azia Unamuno'gan lore»; eta nola Txillardegik aurka egin zion, Berasaluzek existentzialista guztiak ateotzat jotzen zituela-eta; Sartre bai, baina denak ez. Txillardegik Berasaluzeren tesiaren aurka egiteko prestatu omen zuen artikulua, tamalez, galdua dugu, baina *Egani* begiratu bat emanez, ikusten dugu 1956an Budari eskainitako artikulua bat argitara eman zuela:

Buda erlijio baten sortzailea ez-baña filosofia baten sortzailea izan dela esan ditekete egiaz. Bera ez zan Jaungoikoa, ez Jaungoikoaren mandatari bat ere, egia batzuen billatzailea baizik. Geroago sortu zan Buda-Jaungoikoa, «mahayana»-tarren artean. (...) Orain arte azaldutakoak zearo ulertu ez dituenak gaizki uler dezake Nirvana. Nirvana ez da zeru bat, edo atsegin-toki bat, edo orrelakorik. Extasi-modu bat da Nirvana: bañan ez dago onetan Jaungoikoa ikusterik, Jaungoikorik ez dago-ta. Zer «ikusten» da Nirvana'n? Ez Izana, ezta Ezdeusa ere. Dena pasatzen da munduan: alere, izakiak sortu ta itzaliagatik ere, ba-dago zerbait nolabait ere dirauena: «Continuum» orixe da Nirvana'n betetsia («Betetsi» itz au berau ez da zearo egokia, atsegiña gogoratzen duelako.) Jaregin egiten da beraz, Nirvana lortzen duena. Ez, alabaña, obeto, argiago ta alaiago bizitzeko, bere burua itzaltzeko baizik. Atsegiña nabaitzen duenak, esate baterako, ez du Nirvana lortu (...) Ez, ez: askatasun osoa da Nirvana, ta, leen esan dudanez, itxurakeriak dira «nortasunak» agertzen dizkigun gauzak oro. Aiek lotzen gaituzte, aiek dakarkigute galera.

Jaregite osoa da Nirvana: «lillura guzien etendura, izatearen oñarri guzien ezezpina, gurari guzien suntsiera, griña guzien eza, biotzaren pake osoa: auxe da Nirvana» (Buda)²⁷.

26. Zenbatengana heltzen ote zen Bizkaiko *Anaitasuna* eta antzeko euskal prentsa katolikoa, eta zenbatengana *Egan*? Azken honek milatik gora ale banatzen omen zituen 1955ean, garai hartako zenbait protagonistek elkarri egindako gutunetan irakurri ahal izan dudanez («Luis Mitxelena'ren ezagutzeak egin ditugu; lanpeturik zegoen Azkue'n iztegiaren lan egiten eta batai, bestiari telefonoan erantzuten. Egan'i, naiz ez dion indar geyegi emaiten al —il ez tezan— euskerazko lan geyegi etortzen zayo eta 1.100 ale atera ditu Egan'ek azken aldian, eta 100 geyago eskatu zioten» 1955-08-27an Txomin Peillenek Andima Ibinagabeitiari egina. Laster argitaratzekoa). Uste izan liteke *Eganen* irakurlea oro har jantzixegoa zela, baina seguru biak hartzen zituztenak ere mordoxka bat izango zirela. *Euzko-Gogoan* askoz gutxiago, besteak beste, polizia espainola aurka baitzuen eta indartsua baitzen.

27. «Mendeurren oargarri bat. Buda Sakiamuni ta bere gaurkotasuna» in *Egan*, 1956, 5/6, iraila-abendua.

Lehenbizi, Krutwig oroitarazten du; Txillardegik berak aitortua du nolako zauskada eragin zion hark 1949an²⁸, orduan budista zen Krutwigek. Soldadutzan, Ferrolen, *Leturiaren egunkari ezkutua* idatzi zuen garai horretan, Lopez Encinas frankista amorratua laguna zuen, eta hark Juan Marin-en *Buda o la negación del mundo* liburuaren berri eman zion²⁹. Juan Marin-en liburu horretan, besteak beste, honako hau irakur daiteke:

Desde el punto de vista moral, el budismo es, según se ve, la religión que más semejanza tiene con el cristianismo. Difieren en la teología, pero son casi idénticas en la ética. El cristianismo propugna la noción de un Ser Supremo, al cual se «debe amar sobre todas las cosas». El budismo, al aceptar la transitoriedad de todos los seres y las cosas y ofrecer el Nirvana como última meta, rechaza la concepción de un dios eterno e infinito. Esto en el budismo ortodoxo pero las sectas disidentes se han acercado todavía muchísimo más al cristianismo al introducir la noción de «Paraíso» en el budismo y al deificar a ciertos bodhisattwas que han pasado a ser verdaderos «dioses» en el más amplio sentido de la palabra³⁰.

Hurrengo urtean, 1957an, *Leturia* argitara eman baino pixka bat lehenago—ordurako idatzia—, Unamunori buruzko hitzaldia egin zuen Donostian, Aldundian, Julio Urkixo mintegian. Haren aurreko gehienek euskal idazle zaharrei buruz, eta Txillardegik Unamunoz, *Del sentimiento trágico de la vida* eta *La agonía del cristianismo* liburu debekatuen index-era igaro berri zirela. Hona hitzaldiaren zati hautatu batzuk:

Bere idaz-lana zatika aztertzen ba da, fraseka esaterako, eroren batena ematen du. Ez bide-dago argan joerarik. Bañan erabat artuta, garbi nabarmentzen da eriotzaren larriñ etsia duela aritzat. Une batean santu dirudi; ta ondorengoan, edozertarako segurantzia ezabatuta duela, biraua dario (...)

Alere, ezin uka, herejea degu Unamuno. «Del Sentimiento Trágico de la Vida» liburuan garbi agertzen da bere okerra: egia arkitzeko almena ukatzen dio pentsamenari, ta sentimen utsaren bidetik abiatzen da. Au modernismo utsa da, ta herejia au elizak bereziki esetsi (1907) zuen ezkerero, ez nau batere arritu Unamuno bera esesteak.

Unamuno herejea degun aldetik, ba, «Indize»an sartzea ez da arritzekoa. Baña, esan degu leen, toki batzuetan kristau zintzo dirudi Unamuno'k, kezka bizia erakusten du danean, eta auxe da noski bera santu egiteko bide eman zuena. (...)

Bai jaunak: esistentzialista goiztarra degu Unamuno, esistentzialista aparta, primerakoa. Aita Sciacca'k ari buruz esan zuena gogoraziko dizuet: «Unamuno ta Kierkegaard dira esistentzialismoaren aintzindariak».

28. Greziera klasikoa ikasi behar zuela esan zion; De Brooglie eta Schrödinger-i buruz mintzatu zitzaion, eta, besteak beste, budista zela esan zion, eta halako eliztar txartel gorri-more bat erakutsi zion: «Hinayana» elizakoa, uste zuen. Ikus *Euskal Herria helburu*, Txalaparta, 1994, 128. or.

29. Ikus: Juan Luis Zabala: «Txillardegik Leturiaren sorlekura itzuli da (2)» in BERRIA, 2006-10-28.

30. *Buda o la negación del mundo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1954, 98.-99. or.

Alere, Unamuno'k etzuen bizar zikin narratik, ezta orrelako itxurarik. Ez uste izan... Egiatzko esistentzialista degu. Eta egiatzko esistentzialismo au igaro ez-baña geure giarra dala uste det nik. Onengatik bizirik dago gugan Unamuno, eta bizirik dirauelako sartu dituzte Indizean bere «Del Sentimiento Trágico» ta «La Agonía del Cristianismo». Oraindik asko irakurtzen diralako, oraindik ere eragin aundia izan dezatekelako. (...)

Ni ez naiz iñor Moralari buruz itzegiteko, noski: ta alde orretatik ez det tutik esango. Filosofiaz ere ez. Bai ordea bere izpiritu zaletasunaz.

Izpirituzale guzizkoa degu Unamuno. Gure giroa berriz, gaikoia. Futbola dala, dirua dala, negoziuak dirala...ez bide dago arimarik. Ez esan, arren, elizak beteta daudenik. Barkatu, bañan ez dakit nik askotan zertarako joaten geran mezetara. Gaia bide-dago, ta ez besterik. Noiz entzun dezute zuek kalean Jainkoaz itzegiten? Mintzagaia bezela bai, bearbada txolartea aixago pasatzeko agian; eta au ere, segur aski, ez asko askotan. Jainkoa, arima, biziaren adikizuna, ta abar, apaizak itzegiteko arazo bereziak bide-dira. Ta ni neu ere, au esateagatik, guziz arrigarri natzaizue guzioi. Ez da ala? Ta, zergaitik? Giro gaikoia baño gaikoiagoa degulako, arima ta berari dagozkion arloak gure bizimodutik at daudelako, materialista gogorrek geralako.

Unamuno ez ordea. Tai-gabe mintzatzen zaigu gure etorkizunaz, tai-gabe bizitzaz eta eriotzaz, tai-gabe gizonari dagozkion arloez. Beraz, gure giro txar onetan, jaso egiten gaitu, gu baño gorago bait dago. Ta alde onetatik, ezin uka dezake iñork oso oso egokia dala. Zuzpertz egiten digu biotza, piztu egiten gaitu, urduri utzita. (...)

Ortaz, ondo dago Unamuno'ren liburu okerrak kondenatzea; onela, ba-daki irakurleak zer arriskutan sartu diteken irakurtzean, eta ba-dakike nora ez jo. Bañan, ori dala bide, bere liburu ta izkribu guziak baztertzea, jokaera kaltegarria irudituko litzaidake. (...)

Eta, au esanda, eskierki agintzen dizuet au, kontuan ar dezazuten: naiago dedala nik Unamuno eragillea, bere akatsak eta guzti, beñere kezkatu ez diran sasi zentzudun berekoi guziak baño³¹.

Etorkor Aita Santuaren erabakiarekin, Unamunoren bi liburu arriskutsu liburu debekatuen zerrendan sartzearekin, eta espiritualtasun kezkatu eta urduriaren aldeko aldarri indartsu-egiatia.

Honaino agertutakoa kontuan, ez da errazago ulertzen Txillardegik arrakasta izatea existentzialismo kutsu kristaudunarekin? Etorkor, batetik; bestetik, espiritualista larrimintsu, noiz eta materialismoa gailendua zelarik gizartean, eta non eta zinetako kristautasuna ideal onartuena zen euskal gizartean.

Koldo Mitxelenak, egun aski ezagunak diren hitzak paratu zizkion *Leturiaren egunkari ezkutuari*:

Nik ez dut Txillardegi bakarrik ikusten. Txillardegi eta «Leturiaren egunkari ezkutua» gizaldi berri baten eta gizaldi horren obren aintzindari gisa agertzen zaizkit. Ez dut uste oker nagoenik eta ez nuke inolaz ere oker egon nahi. Ate-joka dagoneko deus gutxi ezagutzen ditugun ondorengoak (...). Gizaldi berria —Txillardegi eta bere seme

31. «Unamuno eragille» in *Egan*, 1957, 3/4 (maiatza-abuztua). 1957-3-28an sinatua.

Leturia hartzen ditut egia horren lekuko— gurea baino hobea, jatorragoa, iruditzen zait zenbait aldetatik. Itxurak eta izen ederrek gu baino gutxiago lotsatzen dituzte: izanari lotuagoak ageri dira izenari baino. Badute egia —iguzki-argia baino liluragarriagoa den egia —aurrez-aurre begiratzeko ausardia. Nahimen-kemena ez dute ahitua; badakite erabaki gogorak hartzeko jaiok direla, baina ez dituzte nolani, ero-eroan, hartuko, ez baitituzte gero erdizka eta gogo gaiztoz bete nahi. Gure artean dabilzan ideiak eta balioak erroetaraino ikusmiratu nahi dituzte. Kritika eta eraberritzea geure kaltean izango badira ere, horietxen beharrean gaude³².

Ez zuen kontrakotasunik gabeko arrakastarik izan. Hori ez. 50eko hamarkadaren hasieran Orixek bete zuen papera orain Villasantek hartu zuen modu batera, modu gizalegezkoagoan, eleberriari dohainak ere aitorturik, baina tesiaren aizuna edo tesirik eza salatuz:

Ba ote du tesis garbirik eleberri onek? Ez nuke esango (...) Baiña tesis ideologiko agiri bat ez baldin badu eleberri onek, impresio bat bai uzten duela, ao-gozo berezi bat, ta ondo garratza, samiña, mingotxa. Alako illuna, edo erantzunik ez tuz galdera bat gelditzen da aidean zintzilika...Bizitza ez ote dan xede gabeko zerbait, engaño bat, burla bat...Biotzean azkengabeko yoranak, iraungi eziñezko egarriak, betiereko bizi-naia, eta gero...utsa, frakasua...ta eriotza. Illuna, pesimismo beltza dario Leturia gaixoaren historiari³³.

Handik laster, *Jakin* sortu berriaren aitak, Iñaki Bastarrikak egin zion kritika aski gogorra:

Entzuna nikan aspalditxotik idazle gazte batek «esistenzialista kutsuzko» eleberri bat argitara emanik zedukala. Irakurmin nengokan. Artu ta irakurri nikan. Iritzia eskatu zidatekan amaitu orduko. Zer eritzi jakin ez-ta geratu nindukan. Beste oei alako gorapamenak entzunda oker nengokelakoan geratu nindukan. Dana dala egia zor gatzazkiok eta itz-bitan adieraziko dikat nere irizpidea. Egia esan, naste-borraste bat-edo otu zitzaidakekan. Aria ondo eramana. Baiño arrunta xamarra...nere gardiz. Astuntxoegi ere ez ote duk? Maiz orrialdeak saillean pasatzeko gogoak ere ematen zidakekan. Irakurtzale porrokatu nauk izatez, batez ere elerti-filosofi gaietan. Ez dikat, bada, uste oitura-ezatik ditekeanik.

Gaiñera, nere ustez behintzat, gai oiek ekarritakoak baiño areago izan bear ditek etorritakoak (.) Etortasun eza onek, indarka edo asma-egiñaletan bezela egiña zegokala zirudik. Alako zerbait iruditzen zitzaidakekan aurreneko atalean batez ere, «Udalen» delakoan, alegia. Onetzaz gainera, maitasuna, ezkontza, libertatea, aukerapena, ta bitan-edo azaltzen dukan Jainko orren irudi margul ori...Moral aldetik bakarrik ez, Etika natural aldetik ere etzekikat nola epaitu leizken...Dostoievski baten eleberrietan ireak baino intziri etsituagoak arkitzen dituk orrialde bakoitzean, baiño egoki ta bere puntuan otutzen zaiok edonori. (.)

Nortasun egin baten pentsaera umotua baiño esistenzialista (sic) joerako nobelari asko irakurritako baten saioak iruditu zaizkidak ire bururapenak. Ez dikat onekin libura au

32. *Leturiaren egunkari ezkutua*, Elkar, Donostia, 1983, 14.-15. or.

33. «Leturia-ren Egunkari Ezkutua» in *Egan*, 1957, 5/6, iraila-abendua.

ire seme ez denik idaroki nai, filosofo-elergille oen kutsapena igan nabarmen somatzen dala baizik, «eragilleena» baitipat³⁴.

Txillardegiren erantzuna ere gogorra izan zen:

Arrazoi duzu, segur aski, gauza batzuetan. Nere liburua leenengoa dudan ezker eskaxa dala esatean, konparazio batera: ni neu ere ortantxe nengoke agian. «Udalen» zatia, batez ere, egoskaitza zaizu. Baliteke. Nere fruitua gordiña dela sinisteko gertu naukazu (.) Zure ustez «esistenzialista joerako nobelari asko irakurritako baten saioak iruditu zaizkidak ire burutapenak». Esistentzialisten zerbait irakurria dudala ez dizut ukatuko. Lotsagarria al da bada? Bañan onek ez du ezer adierazten. Gaur Sartre, Unamuno edo Heidegger beñere ezagutu ez dituzten gazteak ere, gertuago daude alaz ere berengandik edozeñengandik baiño (.)

Orregatik «Leturia» ez da, izan ere, nere asmakari bat, zearo beñepein. Egiazko den neurrian kopia bat da: nik nere inguruan ikusi uste dudanaren irudia ain zuzen. Nere liburua eta ni, biok kuadroa eta bere pintatzailea gera. Eta au ez ba gera, alperrik saiatu naiz.

Ortaz, eta ziñez esan dezaket au, nik ez diot iñori zorrik. «Eragilleen» kutsu ori, ezta besteen kutsua, ezta kopiarik, besteakiko topo eta egokiera utsa baizik. Gaurko geran guziok bazter eta paisaje berberak ikusten ditugu-ta. Erdipurdi edo zearo gaizki atera zaidala saioa? Besterik da au. Eta egia baldin bada ere, ezta arritzekoa. Baña sinistuta egon: kopiatu bear izan banu, EZ NUKEAN LUMA ARTUKO. Kopiatzalle geiegi izan ditugu euskal literaturan, gaur ni ere alakoai jarrai natzaien³⁵

Jada, gurean, moderniarene leherketa emana zen, tradizioak jarraituko zuen, baina ideia, pentsamendu eta sentimendu berriekin batean, jada, K. Mitxelenak dotore adierazi zuen hura gertatua zen:

Atseginagoa zen Lizardi-ren mundu geldia gaurko gozogabe hau baino. Egia hori ere. Ez du ordea inork bere mundua, giroa eta sorteguna aukeratzen. Nor geure aldi eta tokian gertatzen gara, nola ez dakigula. Eta geurekin jaiotzen da, geure aldiko seme jatorrak bagara, harako antzinakoen «amor fati» hura, gure denbora –gure sorteria bezalaxe- beste edozein baino maiteago bihurtzen diguna. Gurea delako nonbait, guretarrekin itsatsirik gaudelako³⁶.

3.5. LABURBILTZEA

Eztabaida linguistiko eta ideologikoen arteko loturei erreparatu beharraz ohartaraziz ekin diogu gure azterlan honi; iragan berri ziren gerrateen itzala, eta jeltzaleen etsipen politikoak banaka batzuegan sortutako erreakzio kulturalaren berri eman dugu: kultura eta euskara lotu beharra elkarri eta politikatik kulturara bideratu beharra ahalegina.

34. «Txillardegi jaunari» in *Yakin*, (5), 1957.

35. «Iñaki Bastarrika'ko jaunari erantzuna» in *Yakin*, (6), 1958.

36. *Leturiaren egunkari ezkutua*, Elkar, Donostia, 1983, 13.-14. or.

Hamarkadaren hasieran Krutwigek izandako eragina eta astindua nabarmendu ditugu. Humanismoa ala gizabideaz erakutsi zituzten aburu ezberdinak. Lapurtera klasikoaren aldeze nagusiaren heterodoxia ideologikoa eta Orixeren ortodoxia. Orixek: Mendebaldeko zibilizazioak gudura eraman gaitu Jainkoaren aginduak eta Jesukristoren erakutsiak baztertera utzi ditugulako. Krutwigek, aldiz, gaizkitik askatzeko Asiako kulturetara jo beharra aldarrikatzen zuen.

Jada denak ez ziren euskaldun-fededun: ondotik, mundu-ikuskeraren berdintsuen arteko iritzi-ezberdintasunak azaldu ditugu laburkiro. Orixe buruetakoa zela, ideologia kristau katoliko ortodoxoa aldeztu beharrez, markaketa ideologiko gogorra egiten zitzaion, desbideratu nahian zebilenari; lehenbizi, heterodoxoei, Miranderi eta Krutwigi, eta gero sexu aldetik-eta askatasun-guneak irabazi nahi zituzten Etxaniz eta Ibinagabeitiari eta. Eta lortzen zuten Orixek, eta Martin Oiartzabalek eta gainerako jarraitzaile ortodoxoek, euskal heterodoxiari hegoak moztea. Hala zioen Ibinagabeitiak: «Zertako ez dugu aitortuko euskaldun fededunetz gainera ba direla bertze batzu ain fededun ez direnak». Hura kontent zen euskaldunen artean ere heterodoxia ideologikoa zabaltzen ari zelako, nahiz Orixe eta hura bezalakoak bat ez etorri, eta balio-trukaera hori oztopatzen edo gibelatzen entseatu.

Jarraian, hamarkada guztiko eztabaida giltzarrira igaro gara. Eztabaida baino gehiago prozesu bat izan zela adierazi dugu, haren ukaera irmotik haren onarpen erlatibora; eta prozesu horretan, delako onarpen erlatibo horren bultzatzaile nagusia Txillardegi izan zela.

Existentialismoaren inguruko bilakabidea nola jazo zen azaldu baino lehen, Imanol Berriatuaren artikulu zenbait aztertu ditugu, eta aldizkari berean Alfontso Irigoienek ikuspegia: euskaldun fededunaren bertsio eguneratua, 50eko hamarkadako egoerara egokitua: humanismo kristauaren balioen gorazarrea, laiko batek egina, Krutwigengandik oso urrun eta Berriatua eta Etxanizengandik, eta Orixerengandik ere —digresio linguistikoa gorabehera— oso hurbil.

Halaber, labur-zurrean, adierazi dugu literatur lanetan hondo kristauak zer-nolako pisua zuen, eta bereziki eleberrigintzari erreparatu diogu, J. Etxaideren *Joanak-Joan* eta E. Erkiagaren *Araibar zalduna* eleberriei.

Eta, ingurune sozio-kultural-literarioa marraztu ondoan, azaldu dugu Txillardegik nola lortu zuen hazi ideologiko berriak txertatzea, kristautasunarekin hautsi gabe³⁷, hein handi batean etorkor jokatuz, bereziki Unamunoren eraginpean.

37. Oso adierazgarria iruditzen zait Joan Mari Torrealdaik dakarren lekukotasuna, Txillardegiren *Peru Leartzakoren* zentsorearena —segur aski Antonio Arrue—: «Políticamente, no existe nada censurable. De todas suertes, y aunque el autor es católico practicante, desde el punto de vista religioso resulta un tanto fuerte, pues la exposición de las ideas laicistas del protagonista no se halla debidamente contrarrestada por las manifestaciones de los personajes católicos de la obra» (*Artaziak*, Susa, Zarautz, 2000, 121. or.).

Hor eten dugu kontaketa. Ez dugu adierazi Txillardegik zer-nolako eragina izan zuen *Jakineko* zuzendari berri Joseba Intxaustirengan, ez eta Intxaustik eta Orixek existentziaren zentzuaz, ez eta Txillardegik eta Koldo Mitxelenak izan zutena ere Europaren on-gaitzez³⁸.

38. Interesatuak nire liburu honetan aurki dezake informazioa: *50eko hamarkadako euskal literatura. I. Hizkuntza eta ideologia eztabiak*, Utriusque Vasconiae, Donostia, 2011.

4. Existenzialismoaren hastapenak Euskal Herrian:

Leturiaren egunkari ezkutua

Alaitz Aizpuru Joaristi

4.1. SARRERA

Berrogeita hamarreko hamarkadan gaude, berrogeiko hamarkada esan dezakegu lugorri kultural bat izan dela euskal kulturari eta euskarari dagokienez. Debekuak eta era guztietako errepresioa nagusi alde guztietan. Gizartearen zati handi bat oso beldurtuta dago eta ez du nahi berriz gerraren itzal iluna Euskal Herrira itzultzea. Belaunaldi helduek, gerra ezagutu zutenek, pasatutako zoritxar haiek guztiak ez dizkiote jarraian datorren belaunaldiari opa. Beldurra da nagusi eta beldurra da kontrol sozialaren tresna ziur eta eraginkorrena, gehiengoaren isiltasuna eta burumakurketa ziurtatzen baititu. Frankismoan gaude.

Gerra aurreko aintzindari gehienak, euskaltzale, euskal ikertzaile eta euskal kultur gizon-emakume andana erbestean da. Batzuk ameriketara joanak, beste batzuk European barreiatuak. Oposizioa gutxi batzuen eskutan da.

Urteak aurrera joan ahala, ordea, hautsitako harremanak berrosatuz doaz, zirrikitu posible guztiak aukera txiki bihurtzen dira, eta hala, 50eko hamarkadaren bigarren erdialdera, Euskal Herrian bertan eta erbestean horretan lanean dihardutenen ahaleginari esker, euskal nazionalismoak eta ondorioz euskal kulturak indar pixka bat bereganatuko du, berrindartze eta biziberritze bat ezagutuz

Urte haietantxe, Euskal Herrira Europatik datozen lehen idatzi existenzialistak sartzen hasten dira. Eskuz esku dabilta, isilpean, ezkutuan, orduko gazte jendearen inkonformitate, buruhauste eta galdera existenzialak areagotzera etorri direla dirudi eta ordura arte guztiz tradizionala izan den euskal munduan, hautsak arrotuko dituzte.

Gerren zentzugabetasunean guztiz murgildutako European, mugimendu existenzialista pentsamendu nagusienetako bat izatera iritsiko da, ordura arteko pentsamendu sistema orohartzaile arrazionaleri uko eginez. Existenzialismoa konkretura, banakora itzulera da. Gizatasuna ez da existitzen, gizakiak, norbanakoak existitzen dira beren pasio, amets, min, damu eta beldurrekin. Testuinguru honetan banakoari buruz hitz egiteko literatura izango da baliabide eta bidelagun egokia. Protagonismoa, poesiak, antzerkiak, nobelak, oro har arteak hartuko du. Hauek

eguneroko bizipen arruntez, hots, bizitza errealaz mintzatzeko aukera emateaz gain, giza pasio eta larridurak azaltzeko egokiagoak baitira.

Idea hauek guztiak Euskal Herrian ere izan zuten oihartzuna. Berrogeita hamargarren urteen bukaeran euskal kulturako esparru desberdinetan (bai euskaran, bai literaturan, bai pentsamenduan, bai eta politikan eta erlijioan ere) hausketa bat gertatu zen, mugarri bat jarri zen. Hausketa horren adibide ezagunenetariko bat eleberri bat da, Txillardegiren lehenengo nobela *Leturiaren egunkari ezkutua*.

Jose Azurmendik *Txillardegi lagun-giroan* liburuko «Kierkegaard-en «egunkari ezkutua»» artikuluan ondorengo hau dio:

Gure artean sekula egin den existentzialismoaren esposiziorik osoena- nik uste- nobela bat da: Leturiaren egunkari ezkutua, 1957.

Existentzialismoa aipatzen denean, Kierkegaard aipatzen da beti. Existentzialismoak gure artean eduki duen presentzia aipatu nahi denean, Txillardegi aipatzen dugu (Azurmendi, 2000: 117).

4.2. LETURIAREN EGUNKARI EZKUTUA

Urte haietan euskal kulturaren, oro har, hausketa berezi bat jazo zela esan dugu jada. Bai eta, hausketa hori, nobela batek ekarri zuela neurri batean ere. Eleberri hori, gerora eta oraindik gaur egun ere euskal letretan ezaguna den Jose Luis Alvarez Enparantzaren lehenengo nobela izan zen: *Leturiaren egunkari ezkutua*.

Txillardegik inkarnatzen du ongien Euskal Herri berria, gerra ondokoa esan ohi den aroa. Haren lagunak, edo ikasleak eta jarraitzaileak izan gara besteok – agian zerbait heterodoxoak batzuetan, epelagoak askotan. Mugarri handia, izan, gerra izan da. Baina harrigarria da nola gero, nazio arazoa, sozialismoa, norbanakoaren patua, erlijioaren eztabaida, katolizismo ofizialarena bezala mendebaleko «progresismoaren» kritika, euskara modernizatu beharra, euskara batua, etab., euskalgintzan, literaturan, gure borroka ideologiko edo mundu ikuskeran, politikan, berrogeita hamar urte luze mila gatazka ilunetan okupatuko gaituzten motiboak, denak batera kolpe batetik eta garbi, koherentzia osoarekin ageri dira harengan, etorkizunaren intuizio berri jenial batean bezala. Hastapen horretan Txillardegi ez da ibili bakarrik: Etxaide, Krutwig, Xarriton, San Martin, Aresti, Azurmendi... (Azurmendi, 2000: 117).

Obra hau garai baten isla zen, eta hala, garaiko ideiak zekartzan berekin. Lehen aldiz euskal nobela batean ezkontza tradizionalaren, erlijio tradizionalaren kritika agertzen da, fedearen inguruko gogoeta berezi bat, egiaren erlatibismoa aurkezten du, antidogmatismoa... askorentzat kritikoezia garai hartarako.

Euskararen esparruan ere ekarri zuen berritasunik, euskara garbiaren eta mordoiloaren artean eztabaida gogorrak bizitzen ari ziren garai haietan, ordu arte inortxok ez bezala, Txillardegik bere lan honetan euskara kaletar edota hiritar bat aurkeztu zuen. Euskara garbi eta puru hartatik urruti zegoen jardun mota desberdin bat lehen aldiz euskal literaturan.

Eleberri honek euskal literaturan jorratzen ziren baserri-gaiekin bukatu zuen, lehenengo aldiz euskal hiritar bat jarri zuelarik protagonista. Kontatzen den istorioak ez du zerikusirik euskal bizitza tradizionalako inongo gaiekin. Nobelan dagoen kontaketa lehenengo azaleko begirada batean behintzat, mutiko bat eta bere maitasun-istorio batean eta hark ekartzen dizkion buruhaustetan zentratzen da. Irakurketa mamitsuago bat eginez gero, aldiz, istorio hori barne-kontaketa eta barne-hausnarketa baterako aitzakia baino ez dela konturatuko gara.

Hori horrela, «lehen euskal eleberri modernoaren» goitizena jaso zuen liburutxo hark, tematika eta hizkuntzaren aldetik aurreko euskal literatura tradizionalarekiko ekarri zuen hausketagatik. Egilearen hitzetan, ez izan arren (idazten ari zen garaian behinik behin) inolaz ere sortu behar zuen puskaketa horren kontziente. Behin argitara atera ostean, ordea, lan hark eragin zituen harridura, miwesmena, arbuioa, iskanbila eta zeresana ez ziren nolana hikoak izan.

Nobela hark European garai hartan oso modan zeuden ideia existenzialistak zekartzan euskal plazara. Idatziak, existenzialismoak nahi zuen eran, garaiko konformismoarekin hautsi nahi zuen, irakurlea garaiko lozorro hartatik esnarazi, jendea apatia eta konformismotik atera. Gizarte hobe baten giltzarri moduan kronpromisoaren garrantzia eta beharrezkotasuna maila guztietan aldarrikatu. Hortik, liburuaren eskaintza «Euskaldun jendeari eragin nahian» izatea.

Euskal mundu tradiziozalean eztabaida galanta ekarriko zuen, beraz, Mitxelenaren sarrera-hitzekin zetorren eleberri hark. Hona Txillardegiren beraren azalpenak liburuaz:

1956an barrena idatzi nuen Leturiaren egunkari ezkutua izenekoa, Galizian, Ferrolen zehazki; «glorioso ejércitoko» alferez nintzelarik. 1957ko udaberrian Koldo Mitxelenak hitzaurrea prestaturik, moldiztegira joan zen arte, baita kalera irten ere.

Existenzialismoaren kezka eta problematika nagusia azaltzen dira liburuan. Gertuago dago liburua, dena dela, Unamuno eta Kierkegaardengandik, Sartregandik baino. Eta, sinbolotan gauzaturik, aukeratu bearrari lotutako ezin egonak eta larridurak azaltzen dira (absolutu bihurtuko den sinboloa baizik ez da Miren nobelaren ardatza); eta aukeratuondoko egoera ezin aldatuari datxezkion beste larridurak azaltzen dira bigarren partean.

Nire nahian bederen, denak dauka bere funtsa (Camus-en La Peste-k izan bide zuen honetan eragin nagusia): » uda» garaian Leturiak ezer ez idazteak, argi arrazionalaren bila Parisera egindako bidaiak, denak. Ustez bederen denari datxekio bigarren mailako irakurketa.

Irakurlerik gehienek ez zuten sinbolismoaren gakoa somatu, eta honek dexente sufriarazi ninduen.

Hurrengo liburua, 1960ko haseran burutua, eta Peru Leartzako izenburukoan, kezka berak azaltzen dira. Sinbolismoa ez da hain orokorra; nahiz benetako etsipena eta larridura eguneroko lanegin beharretatik jaregitean sortzea ez batere axaleko xehetasuna izan. Budismoaren tentazioa bestalde nabarmena da.

Saioak, hitz batez, metafisikoak izan ziren sentidu hertsian. Baina gutxik erreparatu zuten honetan, eta konprentitu (Txillardegi, 1994: 143-144).

Liburua idaztera Mitxelenak animatu zuen Txillardegi. Soldaduskan pasatu behar zituen hilabeteak Knut Hammsun-en *Pan* liburua euskaratzeko aprobetxatuko zuela esan zioenan, Mitxelenak, itzulpen bat ez, bere baitatik idatziriko liburu bat egin behar zuela esan zioean. Txillardegi Galizian izan zen denboraldian bazuten harremanik eskutitz bidez bi gizonok, eta eskutitz horietariko bat idatzi berri zuen liburuaren harira idatzi zion mutil gazteak maisuari, bertan bere liburaren nondik norakoa adieraziz:

Au izango da liburuaren aria edo ildo. Barne-utsa nabaritzen duen batek (Joxeba izenekoa) naturalezaren bidez idorotzen du ordurañoko bere bizieraren ezer-eza; ta ustekabez, ideal batez maitemintzen da. (Neska bat izango da liburuan onen ordezkaria).

Elburu edo ideal orretan jartzen du gazteak bere itzaropide ta zorion-uste guzia, ta neska lortu artean, biziago egiten zaizkio berakiko esperantzat. Zati onetan agertuko dira izan-ezaren kezak, gabe eta premiaren larrimiñak.

Gero, neska (edo elburua) lortuta, lorturik eukitzeko larri-miña nabaitze du Joxeba'k, eta orduan aurkitzen du barneko aukeratzearen deus-eza, oiñarrigea, ta zoriaren jostallua izan dela, ta ortatik datorkiola ain zuzen sedes nastutzea, ta biotza ase ezina.

Arrazoia billa-bidetzat arturik, pentsatzen asten da, baiñan ez du ezer argirik ikusten. Geroz ta illunago dakus bere Bidea, bere absolutua, ta larrimin betean erortzen da.

Ibilli nai du, ibilli bear du, baiñan ez dakus ezer; zentzuz autatu nai du, ta zentzuak ez diotsa ezer, izua baizik. [...]

Etsistentzialismoaren auzia izango da liburuaren mamia: «aukera mina», edo «angustia de elegir» nola esan ez dakit. Ez ni mindu arren, modako berrikeriagatik aukeratzen dudala pentsatuz: ez milla bider (Alvarez eta Mitxelena, 1956).

Mugaz bestaldetik iristen zen ideia, liburu edota zurrumurru bakoitzak hemengo guztiei ere zer pentsa eta zer kritika ematen zien. Batzuek, bereziki gazte jendeak, irrikaz beterik eta arnasa izango balitz bezala jasotzen zuen frantziatik iristen zen berritasuna. Aldiz, gizartearen beste sektore batek errezeluz beterik begiratzen zion. «Frantziatik ez datozkigu haize eta moda onik. Dena asaldura, dena ezetz-a, dena da sasi-, dena iraultza, dena borroka...» Funtsean dena berri, berriegi, baina garaiaren kume.

Garai hartan, usu gertatu ohi den legez, gazteen proposamen eta kritikak txorakeria, lotsagabekeria, eta ezjakintasunak zirela eta jaramonik egin gabe baztertuak izaten ziren. «Leturia» eta ondoren etorriko den «Peru Leartzako» ere lehen euskal protagonista problematikoak biak, aldaketa eta berritasun orok eman ohi duten beldur, ezustekotasun, ezin ulertu eta mespretxuz hartuak izango ziren garaiko idazle eta pertsonaia publiko gehien artean, «heldu eta zentzudunen gizartean».

Zahar gazteen arteko tinka dela bide, belaunaldien arteko haustura sakonaz ta bien arteko zubirik ezaz, bereziki komunikabideak uneoro mintzo direla 60ko hamarkadan: Mundu guztian kezka bat sortu du gaurko gaztediaren okerrerako grinak. Eta jende nagusia eskuak burura eramanda or ari zaigu oiuka: Zer da au? Nora goaz onela? Zer egin dezakegu gazte biurri auekin? (Sudupe, 1996:107).

Barrenak ez dit agintzen ixilik egotea, liburu honek gaurko gazte-jendearen artean egin dezakeen kaltearengatik. Leartza, liburu hontako giza-nagusia, europear bihurtu zaigu, izurri gaizto batean, behintzat. Ez dugu hemen holakorik behar.[...] liburu hau burutik egina dago (Orixe, 1960).

Bi kontzientziaren talka bat gertatuko da garai horretan, euskal kontzientzia tradizionalaren eta euskal kontzientzia berriaren arteko talka, eta hasieratik, talka horrek, bere ondorio eta liskarrak ekarriko ditu. Berritasunak dakarren mundu-ikuskerara berria batzuentzat guztiz ulergaitza izango delako. Nagusiki, nahiz eta ez kasu guztietan, garaiko protagonisten adinak izango du zerikusia elkar ezin ulertu hartan.

Orixek 66 urte astun zituen. Hemen aurkitu zuen idazle hazaldi berria, ordea, itxuragabeki gaztea zen. Urte batzuk geroxeago nagusi samartuko ziren idazleak, batez ere ia ume batzuk ziren oraindik[...] Txillardegik 25 urte zituen, Joseba Intxaustik 18 artean, Etxaidek 34, Krutwigek 33, San Martinek 32, Mirandek 29, Patxi Altunak 27, Gandiagak 26, Gabriel Arestik 21[...] (Azurmendi, 1976: 34).

Mundu-ikuskerara eta, ondorioz, jarrera ezberdinak ari ziren talkaka. Bizitzaren aurrean ikuspegi, jarrera eta, beraz, bizitzeko modu berri bat (edo batzuk) zetozen ate joka eta alde egiteko inongo asmorik ez zutela erakutsi zuten.

Kritikak bakarrik ez zituen jaso, ordea, eleberri asaldatzaile hark. Aldekorik ere agertu zen. Batzuk guztiz bat zetozenak, existenzialista peto-petoak esango genituzkeenak, ez ziren falta, eta eleberri honi bide-erakusleari zor zaion begirunea erakutsi zioten.

Beste batzuk, aldiz, aurkakoak ez, baina mugimendu haren kide sentitzen ez zirenak izan ziren. Horietariko bat, Mitxelena bera. Mitxelenak haize berri haiek ulertzen edo onartzen zituen, baina ezin zituen bere egin, bere munduaren ikuskera beste bat baitzen, bera Euskal Herri zaharraren parte zen, nahi ala nahi ez.

Leturiari aintzinsolasa idatzi ziola esan dugu, eta Txillardegiren bigarren eleberria iritsi zenean ere, ez zen isilik gelditu, honatx *Peru Leartzako* eleberria argitara atera ostean Mitxelenak idatzi zuena:

Hauxe esango dut aurrenik, neretzat argi eta garbi dagoenez gero: bizi-oro alaitzen nau, besteri besterik iruditzen bazaio ere, liburu hori euskaraz idatzia ikusteak, bizi-bizirik dugulako seinale baita. Bizirik badago, gaurkoa bada, egungo eguneko arazoak, gogoetak, kezak eta nahigabeak behar ditu adierazi; gaurko edertasunez jantzi nahi badu, gaurko lokatzetan beharko du zikindu, amets zoroa litzateke bakezko Arkadia miragarri bateko hizkuntza errugabea bezala gure mendean iraun dezakeenik sinestea.

[...] Etokizunaren berri jakin nahi genduke, eta etorkizunari antzemango badiogu, gu baino gazteagoek gogoan zer darabilten igerri egin behar.

Igerri esan dut eta ez naiz oker mintzatu. Horixe baita nabari gure artean, ezer nabari bada, hamabost urteren gorabeherak ireki duen hosina. Neri behintzat, egia aitortu behar badut, gaitzago zait sarritan oraingo idazki franko barrentzea hamaboskarren mendeko kanta zaharrak baino (Mitxelena, 1972).

Mitxelenaren aburuz, eleberri haiek Euskal Herri berri bat azalerazi zuten, handik aurrera Euskal Herria beste bat izango zen.

4.3. LEHENENGO EUSKAL ELEBERRI MODERNOA

Ikus dezagun orain pixka bat sakonago, zergatik izendatu zen, Txillardegiren eleberri hau, «lehen euskal eleberri modernoa». Garai hartako literaturari begiradaxo bat botatzeak, garaiko giroa, garaiko mentalitatea hobeto ulertzen lagunduko digu eta Leturiaren berrikuntza zertan datzan jabetzen.

Esan dugu, Leturiak aro berri bat zabaldu zuela, ordura arteko euskal literaturan mugarri bat izan zela. Zergatik? Aipa ditzagun garaiko literaturaren eta Leturiaren arteko desberdintasunik behinenak, nahiz eta salbuespentxo batzuk izan badiren (Jon Etxaideren lana esaterako):

- Ziurtasun izpirik gabeko pertsonaia bat agertzen da Leturian, ordu arte ziurtasun tinkoengain bizi izan zirenean (egia, ongia, fedea, ohitura...).
- Zoru irmo baten gainean jarri dituzte oinak euskal eleberrietako pertsonaia nagusiek (argi zuten beren bizitzak egin behar zuen bidea zein zen, bizitzako garaiak edo etapak ere definituta zeuden); Leturia, berriz, zalantzaren harrak harrapatuta bizi da.
- Lehenengo pertsonan kontaktzen ditu bere gogoeta intimoak (horretarako egunkari ezkutuz baliatuz). NI berri baten eraikuntza dago hemen. NI konkretuak hartzen du garrantzia, barnerakotasuna, barne-gatazkak, subjektibitateak, intimitateak, bera heldu baino lehen istorio guztiak kontalari orojakile batek kontaktzen zituenean.
- Lehen aldiko eleberrietako pertsonaiekin ez du partekatzen ez bizilekurik, ezta kultura-mailarik ere. Leturia kaletarra da eta eleberrian aipatzen dituen jakintza eta ezagueren arabera, gizon jantzia da. Aldiz, besteak baserritarrak eta euskal kulturaz haraindi ezer gutxi zekitenak. Beti baserritarrak eta euskaldun petoak eta nola ez kristauak, hauentzat hiria, galbidea eta deshumanizazioa baino ez da.
- Beste berritasun bat, Leturia egunkariak markatzen ez duen denbora batean bizi da. Bere egunkariak barne-denbora baten berri ematen du. Ez ordu arte bezala, naturaren denbora desberdinak.
- Lehen heroi gatazkatsua omen da Leturia.

Zer da heroi gatazkatsu bat? Heroi gatazkatsutzat uler genezake: norbere buruarekin, norbere munduarekin konformagaiztasunen bat bizi delako, desoreka hori gainditzeko moduren baten bilaketari ekiten dion gizabanakoa.

Bilaketa horrek hartzen du garrantzia, lortutako ondorio eta konklusioek adina, bilaketak, egindako bideak du garrantzia.

Aldiz, aurreko pertsonaiak, normalean ez dira gatazkatsuak izaten, eta baldin badira eta momenturen batean, istorio horretako momenturen batean, zehaztutako bide horretatik desbideratzen badira, lasai egon, ze istorioa amaitzerako berriro bide zuzen horretara itzuliko baitira. Kristautasunean aurkituko dituzte beren gatazka guztien erantzunak. Eta bidetik aldendu den hori guztiz damututa bete beharreko penitentziak betetzeko prest agertuko da, onbidera berriro itzuli ahal izateko eta besteek barkatu egingo dute. Beraz, irakaspena, ondorioa argi dago, beti, ordena «zuzena» berrezartzen da. Mundu-ikuskerak ideal bat eta Jainkoaren eskuetan baino ez dagoen benetako justizia bat.

Ana Toledoren aipamen bat ekarriz: «Pertsonaia grinatsu eta bekataririk bazen gerraurreko eleberrigintzan ere. Haatik, beti bigarren mailako pertsonaia izatera mugatua. Aitzakia hutsa zen pertsonaia nagusiaren egote-moduak eta bertuteak gehiago distira zezaten» (Euskaltzaindia, 2008: 553).

Beste ezaugarri bat:

- Leturiak ez du eroapenik, etsipenik ezagutzen. Frakaso bakoitzaren atzetik bilaketa berri bat hasten du. Ezin esan gauza bera beste liburuetakako pertsonaie; izan ere, pertsona horiei ere gertatzen zaizkie gertaera gogorak, asaldatzeko balio ahal izango dietenak. Adibidez, gerraren galerak (galtzaileak), bizimodua aurrera ateratzeko emigratu beharrak, bizi-baldintza oso zailak, injustiziak hamaika. Berez, asaldatzeko, altxatzeko nahiko arrazoi. Baina zer gertatzen da, pertsonaia hoietsipenak, eroapenak, esperientzia latzok gatazka-iturri bihurtzea ekiditzen dute. Ez da egoeraren aurrean bilaketarik edota asaldurarik azalduko, burua makurtu eta segi aurrera. Norberaren patuaren aurrean konformismoa izango da nagusi.

Azken desberdintasuntzat, eta benetan azpimarragarria hau, Txillardegik bere lan honetan, jada aipatu legez, euskara kaletar baten nahia aurkeztu zuen. Euskara garbi hartatik askatu eta eguneroko bizitzarako balioko zuen euskara erabilgarriago bat.

Orduan, laburbilduz, euskal literatura ohiturazaleak aurkezten digun garaiaren erretratua hau izango litzateke:

- Pertsonaia euskaldunak, kristauak.
- Barne-bilakaerarik ezagutzen ez dutenak (ez psikologiko, ez ideologiko), hau da, oinarri sendo batean dute eraikita beren bizitza.

- Baserritarrak, hiriarekin eta bizitza modernoarekin ezer jakin nahi ez dutenak.
- Ohiturazaleak, betidaniko balioak defendatzen dituztenak, balio moderno, berri, txar horiei kontrajarriz.
- Eta garaiko belaunaldi gazte honek erabiliriko izen bat erabiliz, «ximaur usaindun» euskara garbi bat.

Baina nire galdera da. Idazle hauek aurkezten zuten Euskal Herri hori, Euskal Herri erreala bat, benetako bat al zen? Hau da, urte haietan, (50eko hamarkadan) Euskal Herrian bizi ziren guztiak, eta euskaldunak zirenak, euskaldunak, baserritarrak, kristauak, ohiturazaleak... al ziren?

Edota desira bat, nahi bat, amets bat adierazten zuten idatzi haiek guztiek. Ikaragarri eta oso urte gutxitan guztiz aldatzen ari zen gizarte berri batekiko beldurra. Gerraurreko Euskal Herrira itzultze-nahia.

Izan ere, argi baitago idazle hauek aurkezten duten Euskal Herriak eta errealtateak ikusteko ezer gutxi zutela.

Urte haietan gertatzen ari ziren aldaketa demografikoek aro berri bat iragartzen zuten. XX. mendean Euskal Herriko populazioa ia hirukoiztu egin zen, hazkunderik adierazgarrienak 50 eta 60ko hamarkadetan izan zirelarik. Ekonomiaren hazkunderitasak ikaragarriak ziren, gaur egun Txinak edo Indiak dituztenen antzekoak.

Atzera itzultzerik ez zuen errealtate sozial berri bat ageri zen, beraz, industrializazio-prozesu trinko batek eta migrazio-uholde handi batek berekin dakartzaten aldaketa guztiekin. Migrazioa, alde batetik kanpotik zetozen etorkinena, eta, bestetik, baserri-mundu tradizionaletik hirietara zihoana. Euskal Herri berri bat, eta euskaldun izateko modu berri asko beraz.

Hau nola interpretatu? Nola interpretatu denbora berean horren «denbora» diferenteak bizitzea? Hemen dagoela esango nuke nik, aipatutako hausketa horren gakoa. Aldi berean bi euskalduntasun, bi gizatasun oso desberdinen talka.

Alde batetik Mikel Aizpuruk, «Abertzaletasuna, Jarraipena eta Berrikuntzan» artikuluan aipatzen du:

[...] Erbesteko eta klandestinitateko giroa ez zen beti [...] ideia eta pentsamentu berriak bereganatzeko aproposena; egokiagoa zen ortodoxia gotortzeko eta eztabaida irekia sahiesteko. [...] Bestetik gerraurreko abertzale gehienek ordura arteko pentsamendua mantendu zuten, aldaketa oro jatorriarekiko traiziotzat hartuta. Ezin baztertu, azkenik, Aranaren doktrina osotasun aldaezina zela pentsatzea. [...] Kritika eta proposamen berri ugari alboratu ziren gazte ezjakin eta lotsagabeen proposamenak zirelakoan (Aizpuru, 2007: 14-15).

Azpimarragarria, beraz, aldaketa oro jatorriarekiko traizioa zela, eta Aranaren doktrina, hots, euskalduntasuna ulertu eta bizitzeko modua, aldaezina zela. Adibidez,

euskaldun jatorra eta kristaua ez izatea ez da posible, eta ordura arteko lege zaharrak ez errespetatzea ere ez. Euskalduntasun hori esentzia bat zen, betierekoa, aldaezina.

Belaunaldi gaztea, ordea, existentzialismoaren iturritik ari da edaten. Existenzialismoa zerbait bada, esentziaren kontra existentzia lehenesten duen filosofia bat da. Eta mentalitate-aldaketa horrek euskalduntasunean ere izango du zerikusia, euskalduntasun berri baten etorreran alegia.

4.4. EXISTENTZIALISMOAREN AZTARNAK LETURIAREN EGUNKARI EZKUTUAN

Azter dezagun, bada, Txillardegi bere liburuan txertatzen saiatu zen sinbologia existentzialista hori. Aurrez, oso azaletik bada ere, existentzialismoaren zertzelada batzuk gogoratuko ditugu.

Nahiz eta existentzialismoaz baino existentzialismoez hitz egitea egokiagoa den, eta ondorioz ere zehaztasuna eta azalpena beharrezko izan, oro har, esan genezake hogeigarren mendearen erdialdean, gerren zentzugabetasunean guztiz murgildutako European, mugimendu hau pentsamendu nagusietako bat izan zela.

Pentsamendu honen baitan unibertsoak jada ez zuen koherentziarik, ez zuen ordenarik. Nola onartu ordura arteko moral jakin batean bizitzen jarraitzea bi Mundu Gerrek ekarritako giza sufrimendu eta desesperazio haiek guztiak ezagutu ostean? Nola jarraitu ezer gertatu izan ez balitz bezala? «Indarra eta Gezurra dira nagusi». Belaunaldi harentzat ezinezkoa zen gizatasunaren helburu on eta zoriontsu batean sinestea, ezinezkoa ordura arteko egia eztaba daezinetan sinestea. Historia absurdua bihurtu zen. Mundua eta bizitza bera, kontingentzia, zoria, halabeharra baino ez. Giza bizitza helburutasunik gabeko izate bat.

Urte haietan gure herrian, European gertatu zen berdin, bi mundu-ikuskeren arteko hausketa gogor eta behin betiko bat gertatu zen. Bai sinesmenekiko, bai kulturarekiko, bai euskararekiko, bai politikarekiko, bai bizitzaren aurrean eduki daitezkeen jarrerarekiko ere. Hau da, mundu-ikuskerak berri bat jaio zen. Eta ikuskera berri hori ez zen utopikoa eta optimismo historiko baten bueltako joera baikor, esperantzadun eta ameslaria izango. Ez, desilusioaren, tristeziaren, krisiaren, ziurtasun ezaren eta ezkortasunaren mundua zen belaunaldi berri hark bere aurrean ikusten eta sentitzen zuena.

Aipatua dugu jada, existentzialismoa banakora itzulera dela. Esentzia gauza ororen izate abstraktuaz solastatzen bada, existentziak izaki konkretuez dihardu. Ondorioz, kontaketa existentzialistetakoa protagonistak gizabanako zehatzak izango dira. Denbora, leku, kultura eta gorputz jakin batean kokatuak. Gizakiaren zentzu-bilaketaz, gizakiaren behar eta izaera espiritualez eta giza larriminez jardungo duena. Bizi ahal izango den filosofia bat eta ez espekulazio abstraktuetara murriztuko den beste bat gehiago.

Orain bai, hel diezaiozun sinbologia horri.

Kezka metafisikoei buruzko liburua dela dio Txillardegik Leturiaren hau. Bere hitzetan apolitikoegia (zentsuragatik noski, garai haietan pentsatu ere ezin zitekeelako!). Kierkegaard, Unamuno eta Camus aipatzen ditu lan honetan eragina izan zuten artean garrantzitsuenentzat.

Ez ditugu agertzen diren ideia existentzialista guztiak aipatuko, luzeegi joko bailiguke. Liburuan gehien agertzen direnak ikutuko ditut.

- a. Arrazoiaren mugak.
- b. Hautatu beharraren larrimina.
- c. Autentikotasuna.
- d. Gizakia, gauzatzen doan proiektua. Bizitza, ibili beharreko bidea.
- e. Kontigentziaren hauskortasuna.

eta arinago, ondoriotzat aipatzen dituen,

- f. Konpromisoa.
- g. Zorion-mina, Jainko egarria.

Arrazoiaren mugak

Esan dezakegu existentzialismoak bi sorburu izan zituela. Alde batetik, urte haietan bizi zuten Arrazoiaren Garaiaren aurkako erreakzio gisa uler dezakegu. Izan ere, garai hartako filosofiagintza eta sistemek arrazoiaren gaitasunak goraiatzen zituzten. Arrazoiak ez mugarik, ez akatsik ez zuela, arazo guztien erantzuna eta ebazpena berak ekarriko zituela, bai eta giza etorkizunaren erantzuna ere. Arrazoiak erakusten du bidea.

Beste alde batetik, baina ez guztiz zerikusirik gabe, existentzialismoak gizakia-rengana itzultzeko saiakera sutua egingo zuen. Zientziasun haiek guztiakberen abstraktutasunean, beren sistema etengabeetan, gizakiaz eta, beraz, sentimen eta bizipenez ahaztu egin baitziren. Zientzia gizakiaren onerako eta zerbitzurako zen, baina bidean gizakiaz eta bizitzaz ahaztu zen. Edertasuna, ontasuna, gizatasuna, beldurrak, tristezia, maitasuna... ez zituen kontuan hartzen. Jakintza elbarria zitzaien guztiz.

Existentzialistek arrazoa bere mugekin ulertuko dute. Eta pentsamendu abstraktu, logiko eta zientifiko soilak diren guztiak baztertuko dituzte.

Txillardegik ere auzi honi tarte garrantzitsua eskaini zion bere lanean. Adibide batzuk ekartze aldera:

40. or. [...] Gizonaren xede bakarra bidez eta zentzuki bizitzekoa bada, eraman nazatela deabruak.

Zertarako nahi ditut nik arautasuna eta zentzua, orain arte lozorroa besterik eman ez badidate?

99. or. Bihotza zegok buruaz gainera, eta lotuago eta gertuago dugu hau biziari, adimendua baino.

129. or. Zalantzarik gabe, biziagoa da zorion-egarria, Egia-mina baino. Nork uka diezadake hau? Bainan, tinkatuz eta geldi-araziz lan egiten du adimenduak. Bizia ulertzeko gai ez da; eta hila nahiago du, aisago darabilelako. «Hildakoa matie du ulermenak» zioen Unamunok.[...] Baina zerbait bada zoriona, emozioa da. [...] Ulermenak atzeman dezakeen Egiak, bestalde zorionarekin zerikusirik ez du. Zertarako dut, horretaz, gidaritzat, adimendu ahul hau? Zergatik nire ahalmen nagusizat, neure aurka badago?

Hautatu beharraren larrimina

Momentu oro hautatzea eskatzen dio existenzialismoak banakoari. Norbanakoak, bizitzaren gain, gizartearen gain, munduaren gain... hartzen duen erabaki bakoitzean berak nahi duen gizartea eratzten ari da. Ez dago esan beharrik ideia honek izango zuen garrantzia Euskal Herriak herri gisa zuen egoerari zegokionez. Hautatu egin behar da. Geuk hautatu behar dugu gure bizitzaren, gure herriaren etorkizuna.

Alabaina, hautatu behar hau oso nekagarria eta gogorra zaio gizakiari. Gizakia atzo arte morroi izan da, kanpotik zetorkion moral baten morroi. Ez zuen erabakirik hartzen. Orain, aldiz, aske izan nahi badu, erabaki guztiak norberak hartu behar ditu, bera da nagusi baina aldi berean, eta hau da hautatzearen alde iluna, bera da bere ekintzen erantzule, bera bere akatsen errudun.

Merezi du honek guztiak, jakinda hilkor triste bat baino ez naizela? Merezi du bizitza konplikatzea? Askea izan nahi bada, existitu nahi bada, benetan autentiko izan nahi bada, bai.

Bakoitza jaio den lekuak, garaiak, duen izaerak, etab. neurri batean bakarrik mugatzen du. Norbera momentu oro bere burua sortzen, asmatzen ari da, neuk erabakitzen dut zer nahi dudan izan, neuk erabakitzen dut (ditudan baliabideen barruan) zer izan nahi dudan bizitza honetan. Hauxe baita daukagun bakarra, bizitza. Eta bizitza, momentu oro aukeratzea da. Bizitzak jarraituko badu, ezin da hau ekidin.

Existenzialismoa zeozer ez bada, hori gelditasunaren filosofia da, une oro zerbait egiten egotea eskatzen baitu, une oro hautatzen, hautaketa horiek baloratzen. Ez aukeratzea, gelditasuna, heriotza baita.

Baina Joxeba Leturia (eleberriko protagonista) bere bizitzan bezalaxe, gizakia galduta sentitzen da historian. Nola erabaki? Nola jakin zer den egokia eta zer ona? Hemendik aurrera, ez dago Egriarik, ez Onik, ez dago bide zedarririk. Erabakitzen kondanatuta gaude.

124. or. Horretaz oso erlatiboak dira absolutuak. Absoluturik ez dagoela esan daiteke egiaz: ez dago honetan gehiegikeriarik. Berdintsu gertatzen da jakintza guztietan. Filosofian oinarri batetik ala bestetik hasi, toki diferentia iristen da. Artean berdin. Egia zein den nola jakin dezaket nik? [...] Fedezko aitorrak egiten ditugu guztiok, baita konturatu ez garen askotan ere. Ezin egiazta daiteke ezer azken azken iturburuetaraino; nahi eta nahiez topatzen da nonbait postuladokarekin. Ezin diteke ezer ziurpetu. Zein da, horretaz, fedearena baino ekintza gizatiarragorik? Baina zein Fede? Edozein? Zein bide? Zein absolutu?

Norbanakoa beraz erantzule. Ondorioz moral auresuposatu eta aurrefabrikatu oro gaitzetsi egingo dute, ez baitio uzten norbanakoari bere buruaren jabe eta bere erantzule izaten, baizik eta morroi. Ez daukagu zer egin behar dugun esango digun inor, ez dago bizitza hau nola bizi argituko digun ezer. Honatx, Leturiak sentitzen duen aukeratzearen larrimina. Kierkegaard-ek esango zuen bezala, «zalantzak puskatzen du gure lasaitasuna, zalantzak bihurtzen du gure izatea zailgoa eta pisutsuagoa».

Zer egin, zer ez egin? (Mirenekin ezkondu, ez ezkondu?) Baina oker aukeratzen badut? Gauza bat aukeratuz gero, bestea galdu egiten dut!

Baina ez dugu nahi ezer galdu! Dena nahi dugu, baina aukeratzera kondanatuta gaude eta ondorioz galtzera! Existenzialisten esaldi famatu bat: «Aukeratzea, galtzea ere bada!».

Benetan bizi denak, bere askatasunaren jabe denak, asko sufritzen du.

33. or. Nigan, oraingoz, dena dago ikuskizun.[...] ez dakit norantz joan.

[...] » Kezkatzen ez diren izakiekiko bekaitzgiro sentitzen dut barrenean batzutan. Haien bakea!»

32. or. Egia esan, aukeramenean baitatza gizonaren izana. Eta ni beldur aukeratzeko Gogorra da hori. (Ezkon berri batzuei buruz dio) Aukeratzeko larri minik ez dute aurrerantzean izango; bainan, bere ordeztu, aukeraketa egina izango dute lagun betirako. Damurik ote?

Kierkegaard-ek bere bizitzako hiru estadioetan bezala (bizitza estetiko, etiko eta erlijioso), nobela honetan ere, ezkontzan dago irudikatua konprometitzaren erabaki garrantzitsu, beharrezko eta etiko.

«Ez dute berriz ezer ikusiko orain arte bezala, ezkontzak haien mundua aldatu du».

Txillardegik dio, ezkontza hau intelektualek bizi duten gizartearekiko inplikazio, konpromisoaren metafora gisa irakurri omen dezakegula.

Norbere askatasuna, norbere hautatzeko jabetza eta ardura bere gain hartzen duenak, nekez, nahigabez, eta larriminez beteriko bizitza izango du. Baina aldi berean bizitza autentiko bat izango da, benetako existentzia bat, benetako zoriontasun-momentuz osatua. Autentikotasuna, bakoitza benetan den hori izatera ausartzea da. Gizarteak ezarririko mugen gaindi aske izaten ausartzea. Beraz bakoitzak aukeratu behar zer izan nahi duen.

Askatasunak hautaketa esan nahi du orduan, eta hautaketak aukera ezberdinak daudela auresuposatzen du. Baina askatasun hori betiere gizakien aukeren barruan ulertu behar da. Hautaketa bat, beti egoera zehatz baten barruan, aukera jakin batzuen artean ulertu behar da.

Autentikotasuna

[...] Existenzialismoa. Zintasuna. (Urte haietan Unamuno existenzialista bezala irakurtzen zen, Heidegger eta Sartrekin bateginda). «Autentikotasuna» kontzeptu zentrala eta oinarrikoa bilakatu da orduko pentsamendu kritikoan, tradizioaren, ohituren, konbentzioen, egunerokotasunaren, katolizismo ofizialaren... aurka – eta euskaltzaletasun klasikoaren aurka ere. «Autentikotasunaren» grina horrek betetzen zuen artea, zinema, literatura, fedea edo fedegabezia, politika bera (Azurmendi, 1998: 71).

Idea hau funtsezkoa izango da mugimendu honetan. Autentikotasuna, bakoitza benetan den hori izatera ausartzea da. Aske izatera ausartzea. Gizarteak ezarririko mugen gaindi aske izatera ausartzea. Bizitza autentiko bat izan nahi bada, lehenengo eta behin askea izan behar baita. Askea erabakitzeke, askea ekiteke. Benetako askatasuna, benetako bizitza ekintzan baitatza.

Norbanakoaren askatasunaren konkista borroka etengabea da. Kendu diguten izaera berreskuratu (bai maila pertsonalean, bai maila kulturean) eta borroka honek gure autentikotasuna ematen digu. Gu geu garen bezalakoak izatea, geuk ditugun helburu eta ametsen arabekoak, desiratzen dugun gizartearen sustatzaile nekagaitzak... autentikoa izateak existitzea esan nahi du, gure bizitzaren jabe (gure jabetza bakarraren jabe beraz) izatea. Existitzea ez da izatea, ez da egoera bat, ekintza bat baizik. Existitzea «posible» izate hutsetik «errealitate» izatera pasatzea da. Hau gizakiaren pribilegioa da, baina ezin esan gizabanako guztiak existitzen direnik. Asko eta asko ez dira beren ekintzen norabidea aukeratzen dutenak, masaren norabidean doaz beti, ardien antzera. Aurrez ezarririko moral baten arabera bizi dira, benetako existentziarik ezagutu gabe. Ondorioz, bizitza ez-autentiko batean, benetako bizitza autentikoari uko eginez.

Ustez, gizabanako hori zoriontsua da, hautatu beharrik ez baitu. Izan ere, hark bidea definituta du. Ez du erabakirik hartu beharrik, ez du erantzukizunik bere gain, baina ustezko zoriotasun hori azalekoa baino ez da izango, askatasunik gabea baita.

[...]jerein egin behar dira gizonagan zalantza-biziak, kezka miñak, baita etsipeneko ere —Bai noski! Zergatik ez? Etsipenekoak ere bai!-eta ori dala-ta zoriona esaten dana galtzen ba da (eta zoriona inundik ere ez dana, noski) ez da ezer galdu (Txillardegi, 1957: 173).

Joxeba Leturiaren lagun bat Mikel da, bizitza ez-autentikoa bizibidetzat hartu duen pertsona horietako bat. Ez du inoiz ezkontzeko asmorik, firin-faran ibiltzea da bere asmoa, Kierkegaard-en plazera baino bilatzen ez duen Don Juan-a legez. Joxebak baina kritikatu egingo du bere lagunaren bizimoldea, konpromisoa ekiditea baino ez baitu helburu azaleko bizimodu eta azaleko zorientasun horrek.

» Zentzugabe deritzat jokaera horri.

» Eta, nire bihotzondoan, ez da dut nik Mikel bekaizten?

» Aukeratzearen ondorioak ez ditu ezagutu, eta honegatik dabil pozkario. Bainan sakonago aztertuz, libre al da? Ez aukeratzea aukeratu du, nire ustez, eta zentzugabekeria da hori. Bere burua engainatzea baino ez[...] Oharkabea edo pentsatu gabe, aukeratu du itsutasunaren bidea, eta hau da hori: saldukeria, gizonak egin dezakeen saldukeriarik galduena.

Gizakia gauzatzen doan proiektua. Bizitza, ibili beharreko bidea

Bizitza alde batetik begiratuta irabazien historia da, lortu ditugun nahi eta desioen gehiketa, beste aldetik begiratuta baina, argi eta garbi galeren historia, lortu ez ditugun, aukeratu ez genituen gauzen nostalgia etengabea, bidean utzitako ametsen gehiketa. Eta irabazi eta galera horiek osatzen dute gu garen hori.

Bizitza Ibilaldi edo Bide gisa irudikatzen da. Garrantzitsuena hau delako, bideak ematen digun irakaspena eta ez helmuga. Ez dago ezer edota behintzat ia ezer auresuposatua, existentzia hori aurrera joan ahala joango da definitzen. Bakoitzak bere existentziaren arabera definituko du bere burua, bakoitzak emango dio forma bere izateari, beraz, ez da egongo giza natura orokorrik. Gizakia etorkizunera begira gauzatzen den proiektu bat izango da.

125. or. Ibili beharra baita gizonaren mamia eta ez besterik[...] Ibilketa bat da , horretaz, bizitza[...] Ibili egin behar da, bai. Baina, norantz ibili?

Naizenarekin, izan nintzenarekin, gaur dudan jarreraren eraldatzen dut nire izana. Determinismoaren aurkako jarrera garbia dugu hau. Ni nik nahi dudalako naiz horrela, ez beste arrazoi goragoko batengatik. Hartzen dudan erabaki bakoitzean nire izana erabakitzen ari naiz. Guri dagokigu, beraz, erabaki egokiak hartzea. Erabakitzen dudanaren arabera askea izango naiz edo ez, bi askatasun mota baitaude: «erabakitzeko askatasuna» eta «askatasunezko erabakia».

Neure burua onartzea ezinbestekoa da bizitza zoriotsu bat egin ahal izateko. Gizakiok batzuetan garen gisakoak izan nahi dugu, beste batzuetan, ordea, guztiz bestelakoak. Oreka bilatu beharko dugu, gure desira huts eta benetako nahien artean. Gizakiaren existentzia etengabeko nahia, esfortzua, desira baita.

Bidaia hori, gauzatzen doan proiektu ireki hori, heriotzak mugatuko du. Heriotza da giza bizitzari balioa ematen diona. Heriotzak baino ez du ixten gizabanako baten bilakera, heriotzean definitzen da norbanakoa.

126. or. Absolutu maila ematen dio heriotzak bizitzari, eta alde honetatik, bere balioa txikitu ez-bainan goratzen duela uste dut. Emari bakarra eta alda-ezina bihurtzen du hark jaiotzak eskaintzen digun aukera, bitan egingo ez dugun bidea, behin bakarrik elika gaitzakeguna.

Unamunok zioen gisa, hiltzeko jaiok izan gara, baina bizi egin behar da denaren gainetik. Heriotzaren gaineko galdera eta pentsamenduek aginduko dute bizitzan zehar, eta gure bizitza galdera horiei guztiei behin eta berriz erantzuten saiatzea baino ez da izango, nahiz eta jakin azken erantzunik, egon ez dagoela.

Kontingentziaren hauskortasuna

Existenzialismoaren beste ohiko auzi batek gure bizitzan kontingentziak duen pisuaz dihardu. Gure bizitzak kasualitate hutsen kateaketak baino ez dira. Eta gai hau, Txillardegik, bai liburu honetan eta bai beste batzuetan ere sarritan du hizpide. Liburuan honela dio.

61. or. Nolatan gertatu zen hura? Nire bizitza zeharo aldatuko zuena zuput ezagutu nuen, txiripaz topatu neure biziari zentzua emango ziona. Nola? Eta, ezagutu ez banu? Ni hara beharrean, beste edozein tokitara joan izan banintz? Edo-ta, Mirenek beste egitekoren bat egin beharragatik, edonora joan izan balitz?

Bihotzikara. Ustekabez ezagutu dugu elar. Nolako tristura eman didan gogoeta honek

Existenziaren arbitrariotasuna, absurdotasuna. Zioaren produktak baino ez garelako kontzientzia. Naizen bezala, ez-izan ahal nintekeela jakitea. Gure bizitzek ez dutela ez arrazoi ez helbururik konturatzea, etab.

Bi ondorio garrantzitsu: KONPROMISOA eta JAINKO EGARRIA

Leturia gogoeta hauen guztien ostean bi ondorio garrantzitsutara iristen da. Lehenengo konbikzio hau bere bizitza guztian mantenduko zuen Txillardegik, bigarrena, aldiz, ez.

Ondorioetan lehenengoa zorionerako giltzarria maitasuna eta besteentzat bizitzea dela izango da. **Konpromisoa.**

Existenzialismoan konpromisoa ezinbesteko ideia da. Norberaren askatasuna ingurukoenarekin hertsiki lotua dago. Besteekiko konpromisoa nahitaezkoa da gizarte on bat eratzeko orduan, indibidualismoak galbidera garamatza. Norbanakoak garrantzi handia du, baina inoiz ez isolatuta, beti besteekin elkarreraginean. Nire askatasuna, besteen askatasunarekin lotua dago. Ondorioz, nire askatasun nahi izatea, besteen askatasuna nahi izatea da. Gizakiak bere ingurukoekin solidarioa eta konprometitua izan behar du. «Nik niretzat lortu nahi dudana, guztientzat nahi

ditu». Existenzialistentzat ez dago askatasunik obligaziorik gabe, txanpon beraren bi aurpegi banaezin dira. Norberaren erantzukizuna ekidiezina da.

Sartrearen “authenticité”aren aldeko dei sutsuek ere, konpromezu politikoak hartzera bultzatu gintuzten. Eta laburki, hitz gutxitan, neure burua orduan definitu behar izan banu, honelako zerbait erantzungo nukeen, ustez eta nahikundez bederen: “Ni existenzialista abertzalea naiz; eta intelektual konprometitua, engagé frantsesez” (Txillardegi, 1994: 140).

Leturia bere erabakietan oso berekoia izan da. Bere nahi eta desirei bakarrik egin die kasu, ondoan zuen emaztearen beharrei muzin eginda. Eleberriaren bukaerarako, ordea, ondorio hauetara iritsi da:

120. or. “Zein da nire Zerbitzaria”ez bainan “zeinen zerbitzaria naiz ni» galdetu behar dut. Honatx salbabidea.

Mirenek behar nau; nire aberriak behar nau; nireek behar naute. Berena naiz eta beraik gabe ezer ez naiz. Orain neure honetan haientzat bizi behar dut.

“Gerratearen ondoko garai haiek, existenzialismoaren garaiak ziren. Eta gu giro hartako seme ginen, dudarik gabe.[...]”

Eta bigarren ondorioa, gizakiak duen **zorion-mina Jainko egarria** dela.

126. or. Erliziozkoa da gizakiak duen hutsunea. Jainkoaren egarria da gizonaren zorion mina Bizitzan zehar “zerua nortzen dugu”.

Hau da, absolutuak bihurtzen ditugu mundutar diren hainbat gauza (kasu honetan Leturiak pertsona bat). Pentsatuz behin hori lortuta gure nahia eta gure hutsune hori betiko lasaituko zaigula. Baina lortzen ditugu gauzak eta inoiz ez dira aski. Behin liluratzen gintuen hori lortuta beti desliluratzea dator atzetik.

Ez dago betetasunik gizona guztiz bete dezakeenik. Ezinbestez etorri behar du gerora etsipenak. Gauzatze guztiek hondatzen dute ametsa.

127. or. Guztiz egoki deritzot honegatik erlijioari,[...] Gizonaren helburua Zeruan jarritz, bide huts bihurtzen du biziera, eta itxaropenak eta lilurak gordetzeko aukera bakarra ematen dio gizonari. Erlijioari esker bizitzatik kanpora joan da gure lorkizuna. Honela jokatu, erlijioen sortzailek zein artez eta noraino sakonki ezagutu zuten gizonaren sustraia neurtzen da. Ondo zekiten haiek lilurak oro itzaltzen direla urteekin, eta heriotzaren atzean jarri behar zela gizonaren itxarokizuna, honek iraun ahal zezan.

Txillardegik *Euskal Herria Helburu* liburuan kontatzen du bera existenzialismora Unamunoren eskutik iritsi zela, eta Leturia idatzi zuen garaian bere burua kristautzat zuela (garaik ere ez zuen beste aukera handirik uzten), baina laister pasatu zela agnostikoa izatera.

4.5. EXISTENTZIALISMOA EUSKAL HERRIAN, GIZAKI ETA EUSKALDUN IZATEKO ERA BERRI BAT

Existenzialismoa elizan, modan, kulturan, Juan San Martin «Otsalar» edo Mikel Lasaren poesian, Salvador Garmendia-ren teatroan, Txillardegiren saioan, edonon tsu aurki daiteke gerraondoko Euskal Herrian. Seguruena, gaur beste ismo bat gehigo da guretzat. Aspaldiko kontu bat. Bere garaian Europa gaiztotik izurria bezala zetorren uholde gaizto bat zen euskaldun zintzoentzat. [...] Arbasoen fedea eta erlijioan beti txukun-txukun bizi izandako Euskal Herria nahastera zetorren «txerrikeria» bat, moda narras zikin bat, [...] (Azurmendi, 2000: 130).

Iragana borratua, etorkizuna paper zuri bat oraindik, belaunaldi honek ahalegin handia egin beharko du egiazko historia-ezkutatua, ukatua,, bere herriaren historia bizia, h.d., hizkuntza, literatura, zuzenbidea eta tradizio politikoak, kultura guztia, deskubritzeko eta ikasteko; eta ahalegin handia, une berean, hori transmiti ziezagukeen kultura (esanahi txarrean) «tradizionalista» gainditzen. [...] iraganik gabekoak jai ginin!. [...] Gazteok beste era batera ikusten zuten iraganaren arazoa; gure iragana, European guztien iragana bera zela, sumatzen zuten: Voltaire eta Marx, Unamuno, Kierkegaard...

Kultura zahar horri ihesi, existenzialismoak –espainian debekatua egotean erakusten zuen erakarmenaz gain- mintzaira bat eskaintzen zuen, paradigma bat, unibertso bat, globalki aurreko guztiarekin hausteko (erlijioarekin, politikarekin) eta salto batetik mundu berri batean paratzeko [...].

Zer da existenzialismoa? Hasteko, moda burrunbatsu bat izan zen bere tenorean, kulturako eta gizarteko alor guztiak inbaditu zituena (janzkera eta orrazkera, zinema, nobela, teatro...): Kafka, Rosellini, Ingmar Berman, Heidegger, Unamuno, Camus... Belaunaldi hau pentsamendu eta sentimendu giro horretan hazi da, bera ohartuki ala oharkabe. Ordea, zer izan da hertsikiago existenzialismoa, filosofia bezala, pentsamendu tradizionalaren aurkez aurke? Pentsamendu tradizional horretatik begira, irrazionalkeria besterik ez. Nahasteria eta kaosa, ordena tradizionalen txikizioa, moralaren emagaltzea, gazteriaren sedukzio eta perbertsioa [...] (Azurmendi, 1998:128-129).

Lozorroaren lozorroz eta beldurraren beldurrez hiltzen ari zen Euskal Herri batean, 50eko hamarkadaren ondarreran eta 60koaren hastapenetan, existenzialismoa hainbat euskaldunen artean euskaldun eta pertsona gisa bizitzen jarraitu ahal izateko azken arnasaren, azken oihu desesperatuaren akuilua izan zen. Egunak kontatuak zituen kultura baten biziberritze-apustu sendoa. Garaiko iluntasun, tristezia, komoditate edota konformismo hartatik esnarazi eta esparru arras desberdinen birsortze- edota eraldaketa-nahia. Kosta ahala kosta gizarte berri bat helburu zuen proiektua. Mundu gizatiarrago baten ametsa.

4.6. BIBLIOGRAFIA

- Azurmendi, J. (1974): *Mirande eta Kristautasuna*, Donostia, Caja de Ahorros Porvvincial de Guipúzcoa (Colección Premios Literarios Ciudad de Irun), Donostia.
- , (1998): *Oraingo gazte eroak*, Luma liburuak, Irun.
- , (2000): “Kierkegaard-en ‘egunkari ezkutua’”, in J. L. Ormaetxea, *Txillardegi lagun giroan*, Udako Euskal Unibertsitatea, Bilbo.
- Etor-Bidean Kultura (1972): *Mitxelenaren idazlan hautatuak*, Edic. Mensajero, Bilbo.
- Euskaltzaindia (2007): *Leturiaren egunkari ezkutua eleberriaren ekarpena XX. mendeko Euskal narratibaren testuinguruan*, *EUSKERA*, **2**, 52. liburukia, Bilbo.
- JAKIN, **114.** zk., *Txillardegiz*, Donostia, 1999.
- JAKIN, **159.** zk., *50eko hamarkada Euskal Herrian*, Donostia, 2007.
- “Jose Luis Alvarez eta Koldo Mitxelenren arteko eskutitzak”, Donostian, 1956ko garagarrillaren 4an.
- Orixe, (1960): “Peru Leartza’ko” Txillardegiren liburua”, *JAKIN*, **5/6**.
- Sudupe, P. (1996): *Nemesio Etxanizen biografia eta ideologia*, Bilbo.
- Txillardegi (1985): *Leturiaren egunkari ezkutua*, Aramburu- Editor, Donostia.
- , (1957): “Unamuno eragille”, *EGAN*, **3/4**.
- , (1994): *Euskal Herria helburu*, Txalaparta, Tafalla.
- , (1996): *Hitza hitz, Txillardegirekin solasean*, Elkar, Donostia.

5. Euskal naziotasuna: independentziarako estrategia bat

Unai Apaolaza Amenabar

5.1. DISKURTSO NAZIONALISTAZ

Nazionalismoaz aritzerakoan, puntu batetan behintzat gaiaren inguruko adituek bat egiten dute: nazionalismoa modernian sorturiko ideologia edo mugimendua da. Eta zehazkiago XVIII. mendearen bukaera eta XIX. mendearen hasiera artean. Eztabaida gehiago sortzen duena, aldiz, nazionalismoa sortu aurretik nazioen existentziarena da. Gai hori, naziotasunaren inguruko arazo gehienak bezala, dikotomia baten barruan planteatzen da. 1.) Naziotzat diskurtso nazionalistak sortutakoak bakarrik kontsideratu daitezke. 2.) Diskurtso nazionalista sortu aurretik nazioak egon bazeuden.

Aro Aurremodernoa nazioak egon baziren, garaiko idazki askotan ikus daitezkeen moduan. Nazioa hiztun-komunitateak osatzen zuen gehienetan, hau da, hizkuntza bera egiten zuten pertsonen. Pertsona horiek izan zezaketen komunitate horretakoa izatearen kontzientzia edo ez, horrek berdina zuen. Beraiek kontziente izan gabe naziokoak izan zitezkeen. Haritz batek bere haritztasunaren kontzientziarik ez duen bezala (besteak beste, haritza kontzeptu bezala pertsonok sortu dugulako), alemanez hitz egiten zuen batek bere naziotasunaren kontzientziarik ez zuen. Dimentsio politikorik gabeko nazioak ziren. Horrela, diskurtso nazionalistak sortutako nazioa eta Aro Aurremodernokoa diferenteak dira.

Hortaz, diskurtso nazionalistak nazioa sortzen duela diodanean, orain dela 200 urte inguru sortu zen nazioaren ikuskeraz ari naiz, ez Erdi Arokoaz. Nahiz eta onartu Aro Aurremodernoa nazioak egon bazirela, nik aztertu nahi dudana, diskurtso politikoa den diskurtso nazionalistak mugatzen duen eta nazio esaten diogun subjektu politikoa da. Hau da, politikan eragin nahi duen nazioa da gure aztergaia. Nire asmoa ez da hortaz, Aro Aurremodernoa naziorik bazen edo ez eztabaidatzea, eztabaida hori antzua dela iruditzen baitzait. Azken finean, eztabaida horrek, nazioaren betierekotasunaren alde edo nazioa eraikitzen dela diotenen arteko eztabaida ezkututzen du. Eta eztabaida hori, beste kasu askotan bezala, eztabaida historiko moduan aurkeztu arren, eztabaida politikoa da erabat. Eztabaida historikoz mozorrotutako eztabaida politikoa da hortaz.

Baina, diskurtso nazionalistaz ari garenean, zertaz ari gara? Finean nazionalismoaz. Nazionalismo bakoitzak, kontakizun ezberdinak egiten ditu nazioari buruz; nazioa holakoa edo halakoa dela, hizkuntzak mugatzen duela, lurraldeak, historiak, erlijioak, arrazak, borondateak... esango digute. Nazionalismoak erabiltzen dituen kontakizunak eta kontakizun horien subjektua den nazioak sortzen dituen eta egiten dituen ekintzei esango diegu diskurtso nazionalista. Hortaz, nazionalismoa eta diskurtso nazionalista kasik sinonimotzat hartuko ditut.

Diskurtso bat ez da liburuetan edo egunkarietan idatzia dagoena edo hizlari batek pulpitutik botatakkoa bakarrik, hori ere izateaz gain, askoz ere gehiago da. Horrela, eliteek nazioaz egiten duten kontakizunaz gain, diskurtso nazionalista, komunitate batek nazioaz dituen usteak, mitoak... eta hauek denak eragiten dituzten ekintzak ere sartzen dira diskurtso nazionalistan.

El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por lo tanto, «relación» y «objetividad» son sinónimos (Laclau, 2005: 92).

Beraz, diskurtso baten alde egiten dutenen nahia diskurtso hori egon daitezkeen beste diskurtsoen ginetik jartzea da. Hau da, diskurtso hegemoniko bihurtzea; kasu horretan diskurtso horrek objektibotasunak sortuko baititu. «Egiak» sortuko ditu, alegia. Horrela, jendarte konkretu batean hegemonikoa den diskurtsoak finkatuko du egiazkoa zer den eta zer ez, zer dagoen ondo eta zer ez, eta azkenik, zein helburu politiko lehenetsi eta zein ez. Diskurtsoak, hortaz, ez dira deskriptiboak, errealitatea aldatu edo bere horretan mantentzeko tresnak dira. Statu quo-a aldatu nahi duenak diskurtso hegemoniko bat eraikitzen ez badu, ezinezkoa izango du ezer aldatu. Diskurtso nazionalistak (nazionalismoak) horrela, nazioa marraztuz, «asmatuz», helburu politikoak errazago lortzeko subjektu politiko indartsua edo nagusia sortzea izango du xede. Euskal Herriko kasuan, independentziarako estrategiak dira.

Diskurtso nazionalista, helburu politikoak lortzeko estrategia dela esan dugu, baina zergatik erabili nazionalismoa eta ez beste estrategia bat?

Frantziar iraultza, historiako mugarri sendoenetakotzat hartzen da. Erdi Arotik zetozen aginte-eskemen amaiera-datatzat jotzen da sarri. Gertakariez haratago, ideien historian ere mugarri edo sinbolo gisa agertzen zaigu iraultza burgesa. Subiranoa, teorian bederen, «herria» zela azpimarratu zuen eta eskubideen inguruko eztabaida pil-pilean jarri. Frantziar iraultzaren ingurumarian, hortaz, subiranotasuna herriari zegokiola eta ez jainkoak aukeratutako errege bati «asmatu» zen. Honela diosku 1789. urtean idatzitako «Gizonaren eta herritarraren eskubideen adierazpeneko» hirugarren artikulua: «Subiranotasun ororen iturburua esentzialki nazioan datza. Inongo taldek edo norbanakok ezin dezake erabili nazioagandik berariaz sortzen ez den agintea».

Subiranoa den herri hori, nazioarekin identifikatzen da eta, orduan hasten dira sortzen subiranoa den subjektu politiko berri horren inguruko errelatoak. Nazioa mitifikatzen duten diskurtsoak dira eta bertakoa izateko zer baldintza bete behar diren mugatzen saiatuko dira. Diskurtso nazionalistaren zeregina, subiranotasuna duen eta jaio berri den subjektu politiko horrek nolakoa behar duen izan erabakitzea da, helburu politikoak lortzeko eraginkortasuna bilatuz. Beraz, nazionalismoaren sorrera, Erdi Aroko aginte-eskemen ahuldadeak utzitako espazioa betetzera dator. Modernian, hortaz, Erdi Aroko subiranotasun politikoa duten agenteak ahulduz doaz eta sortzen ari den subirano politiko berria, nazioa, definitu, marraztu eta moldatu nahiko du diskurtso nazionalista bakoitzak. Nazioa, Estatu modernoaren printzipio legitimatzailea bilakatzen da.

5.2. ABERTZALETASUNAREN SORRERA: ESTRATEGIA INDEPENDENTISTAREN SORRERA

Sabino Arana Goiri

Karlistaldien bukaerarekin Espainiako estatuak bizkortu egin zituen erregimen zaharretik estatu burgesera igarotzeko egin beharreko eraberritzeak. Aro berrirako, burgesiak, bere egiteko ekonomikoetan lagunduko zioten legeak behar zituen, eta lege horiek onartu eta betearaziko zituen Estatu bat. Estatu moderno horrek, funtzionatu ahal izateko, bere mugetan zituen ezberdintasun guztiak deuseztatu behar zituen, kulturalak barne. Bide horretan, gerra galdu zutenak, karlistak, erregimen zaharraren ordezkari izanik, beraien helburuak bertan behera uztera behartu zituzten liberalek, nortasun kulturala babestea barne.

Sabino Aranak abertzaletasuna (euskal nazionalismoa) sortu zuela esatea ez da gehiegi esatea. Berak egin zuen ekarpenarekin ados dagoenak zein ez dagoenak hau onartuko du. Larramendi eta Xahok ideiak termino nazionalistetan planteatu arren, ez zuten ideiak gauzatzeko ideario bat egin eta termino politikoetan planteatu. Hau, nazionalismoa jendarte mailako mugimendu gisa ulertuz gero, beharrezko faktorea dugu; ideologia batek zabaltzeko, eta hori da bere bokazioa, politikoki planteatuta egon behar baitu. Sabino Aranak egituraketa hori alderdi politiko baten bidez egin zuen: EAJ-PNV.

Sabinok, independentzia, Foruek (Lege Zaharrak) biziraun ahal izateko nahi zuen. Horrela, Sabinoren Euskal Herri independentea ez litzateke ez sozialista, ez liberal burgesa ez beste ezer, Foruen arabera Euskal Herria baizik. Azken finean, Sabinoren eta karlista foruzaleen arteko diferentzia estrategian legoke, ez horrenbeste helburuan.

Aranaren naziotasuna gauzatzeko ikuskera esentzialista da. Esentzialista dela diot, naziotasuna propietate esentzial batzuen arabera gauzatzen duelako; hau da, naziotasuna, bereizgarri konkretu batzuek eman edo kenduko dute, eta beharrezko

faktore izango dira naziotasun konkretu bat edo beste izateko. Propietate esentzial horiek ahistorikoak dira, ez dira denborarekin aldatzen. Zeintzuk lirateke Aranaren ustez propietate horiek? Arraza, batez ere. Ondoren leudeke, eta maila baxuagoan, hizkuntza, gobernu eta legeak (zaharrak).

El pueblo vasco no necesita constituirse, tiene la esencia de su propio vivir: posee como núcleo la sangre de una raza inconfundible, como elemento aislador posible una lengua singular, como manifestación y prueba de su existencia, su propia historia.

A lo que debemos aspirar es a que ese pueblo que vive, sepa que vive, sepa que constituye una raza, que posee una lengua, tiene una historia y que todos esos elementos le son propios, peculiares, exclusivos.

Es decir, es necesario que el pueblo vasco se haga la conciencia de su propia personalidad. (Arana, 1998: 192)

Euskal arraza litzateke antzinatek garbi-garbi gaur egunera arte letorkeena. Baina, nola hesitu arraza horren mugak? Abizenarekin. Euskal abizenak dituen da euskal arrazako kide, euskal nazioko kide, subjektu independentistako kide.

1936. Abertzaletasunak bi estrategia

1936ko gerra hasterako, EAJ-PNVk jarraitzen zuen abertzaletasunaren adar nagusia izaten. Hala ere, EAE-ANV alderdi politikoaren eskutik abertzaletasuna ulertzeko beste era bat sortzen hasiko da. EAJ-PNVren magaletik kanpo naziotasuna marrazteko beste era bat indarzten hasiko da. Independentziarako beste estrategia bat sortuko da hortaz. Hori hobeto ikusteko Aitzolen *La democracia en Euzkadi* liburua eta EAE-ANVren txostenak konparatuko ditugu.

EAE-ANV, bere programan, argiki egiten du langile-klasearen alde, agerian jarritz bere lehentasunezko esparru soziala langileria dela. Langileentzat, irakaskuntzak eta osasungintzak dohainekoa izan behar duela dio, eta estatuarentzat estrategikoak diren esparruek (industria handia, lurra, aberastasun naturalak, energia-iturriak, komunikabideak, garraioa, bankuak...) estatuaren esku egon behar dutela. «En los demás aspectos de la actividad humana, todos serán libres para dedicarse a los trabajos que mas se acomoden a sus preferencias o aptitudes, sin mas limitación que la de no poder explotar a otro, para lo cual se dictaran leyes que garanticen al trabajador el producto integro de su fuerza de trabajo» (EAE-ANV, 1936: 585).

PNV-EAJk, aldiz, desira duen demokrazia deskribatzeko orduan demokrazia kristauaren aldeko hautua egiten du, berau faxismoaren eta sozialismoaren arteko erdibide eta bide orekatutzat planteatuz.

Jada, abertzaletasuna ulertzeko bi ikuskera daude, bat abertzaletasun klasikoaren jarraipena dena, eta bestea abertzaletasunari ezkerreko edukiak eman nahi dizkiona. Horrela, langile-klasearen zeregin politikoari dagokionez, EAE-ANV, langileek bere baldintzak hobetu ditzaten eta politikan eragin dezaten, sindikatzearen beharra

azpimarratzen du. PNV-EAJk, aldiz, kontrako jarrera izango du; ez du langile-klase antolaturik nahi, ez bere eskubideen alde eta egoera hobe baten alde borrokatuko duen langileriarik.

En cuanto a la actitud de privar a los gremios de toda posibilidad de acción política, restringiendo esta a la familia y al municipio, no es difícil de interpretarla como una intención de liquidar los organismos de lucha obrera: la sociedad vasca se basaría, pues, en la igualdad política y en la colaboración de las clases sociales, que no se nivelarían ni lucharían entre ellas. Pero los obreros estarían privados por la ley del derecho a organizarse para la lucha de clases (Beltza;?: 288).

PNV-EAJrentzat jendartean klaseak egotea naturala da, kasik harriak, mendiak, itsasoa egotea bezala. Ondorioz, ez litzateke ezer egin behar horiek aldatzeko, onartu besterik ez, jainkoaren nahia baita. Kristautasuna da politikaren neurria, horregatik PNVk demokrazia kristauaren alde egingo du. Hau argi eta garbi adieraziko du Aitzolek.

Esta democracia, así perfilada, que reconoce que la autoridad dimana del Ser Supremo; (...); que declara, conforme a las enseñanzas de León XIII, que «no profesa la soberanía del Pueblo ni pretende la velación y supresión de clases» respetando por lo tanto el principio básico de la propiedad privada y, finalmente, que, «conociendo la fuerza moral católica proclame que la democracia sera católica» , esa forma de gobierno popular no puede menos que ser licita y conforme a las sabias enseñanzas de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Esa, y no otra democracia, deseamos nosotros para Euzkadi (De Urkina, 1935: 28).

Hau guztia ez da harritzekoa, abertzaletasuna sorreratik kristautasunari estuki atxikia azaldu baita. EAE-ANVk, aldiz, bere burua alderdi akonfesionaltzat definitzeko, euskal nazionalismo edo abertzaletasunaren baitan berrikuntza dakar. EAJ-PNVk ez bezala, boterearen legitimitatea Jainkoagandik etorri beharrean, «Acción Vasca consigna solemnemente que solo reconoce la voluntad popular como única fuente de derecho y origen exclusivo y legitimo de todo poder» idatzita utzi zuen alderdi ekintzaileak 1936ko programan. Gaineratuz, «(...) reconociendo en la voluntad popular la única fuente de derecho y el origen legitimo e inmediato del poder».

EAJ-PNVren beste bereizgarri bat iraganeko euskal gizartearekiko benerazioa da. Ez hori bakarrik, berau adibidetzat hartu eta etorkizuneko Euskal Herria parametro horietan eraikitzeko gogoaz azaltzen du. Horrela, politikan subjektu unitate oinarritzkoena edo txikiena norbanakoa izan beharrean, familia izatearen aldeko hautua egiten du; Euskal Herria ia bere osotasunean nekazari-jendartea zeneko ohitura.

Situados en el terreno practico debe formularse la interrogante de si hoy es posible, conveniente y justo, el restringir el voto individual y universal al familiar o lo será en el futuro.

Espinosa es la respuesta. Sin embargo, aun reconociendo las enormes dificultades que pueden salir al paso, nosotros propugnamos porque en la sociedad vasca, bien organizada, se vuelva al ejercicio político familiar como aspiración e ideal supremo que hemos de anhelar (De Urkina, 1935: 338).

Hortaz, subjektu politiko txikiena familia bada, nola emango du erabakitzen duenaren berri? Etxeko gizonari bozka eskubidea emanaz. Horrek esan nahi du Aitzol ez zela sufragio unibertsalaren aldekoa, ez zela emakumeek bozkatzearen aldekoa eta dudarik balego espresuki azpimarratzen du: «Si por aspirar al ideal vasco defendemos la restricción del voto individual, queda con ello patentizado que no somos partidarios del sufragio femenino» (De Urkina, 1935: 339) esatean.

EAE-ANVk, aldiz, espresuki «Elección democrática por sufragio universal de todos los organismos de poder». esanez azaltzen du bere programan sufragio unibertsalaren aldeko jarrera. Hori azpimarratu beharrak argi uzten du, ikusi dugun bezala, jendarte guziari bozka-eskubidea onartzen ez zioten agente politikoak egon bazeudela.

Beste ezberdintasun nabarmenetako bat, naziotasuna ematen duten elementuetan dago. Gibelerago ikusi dugun moduan, Sabinok arraza jarri zuen elementu erabakigarri edo funtsezko, hizkuntzari garrantzia emanaz baina naziotasuna gauzatzeko nahitaezkotasuna ukatuz. EAJ-PNVk, gerra aurreko abertzaletasunaren nagusitasuna zuen alderdi politikoak, «(...) la raza, el idioma y la cultura son los lazos verdaderos que tejen la perfecta unidad de una nacionalidad» dionean, ez du funtsezko aldaketarik ezartzen Sabinok marraztutako naziotasunarekiko.

Arrazaren kontzeptua etengabe agertzen da garaiko EAJ-PNVren testuetan eta baita *La Democracia en Euzkadi* lanean ere. Horrek adierazten du kontzeptu honek abertzaletasunaren korrante nagusian zuen garrantzia.

ANV-EAEn kasuan, deigarria egiten da 1936ko ekainaren 8an onartutako programan arraza hitza ez agertzea. EAE-ANVk arraza ere naziotasun-faktore gisa onartu arren, ez du elementu erabakigarritzat jotzen, hizkuntzari eta borondate edo nahiari ematen baitie nahitaezkotasuna. Hori, iraultzailea da euskal nazionalismo edo abertzaletasunaren baitan, naziotasuna ulertzeko orduan faktore objektibo esentzialistetatik (arrazak) aldentzen hasten baita; nazio konkretu bateko partaide izateko borondatea bezalako faktoreak mahai gaineratuz. Aldaketa horrek ahalbidetuko ditu jada EAE-ANVrekin hasi eta 60ko hamarkadan zehar abertzaletasunaren baitan gertatuko diren iraultza ideologikoak.

Hortaz, 1936ko gerra Euskal Herrira iritsi zenerako, EAJ-PNVk, naziotasuna, faktore zurrinak erabiliz mugatzen jarraitzen du, arrazarekin batez ere. Nazio bateko partaide izateko nahia edo borondatea alde batera uzten ditu. Pertsona bat euskalduna da, jaiotzez euskal arrazakoa bada; eta komunitate horretako partaide izateko nahia edukitzeak edo partaide sentitzeak ez du berebiziko garrantzirik. Euskaldunak, gainera, kristaua, hitzezkoa, demokrata... behar du izan, horiek baitira euskaldunaren

jokaerak, esentziak. Esentzia horien justifikazioa historiarekin egiten da; momentu konkretu batean euskaldunak halakoak edo bestelakoak izan zirela esan eta ondorioz horrelakoak izan behar dutela argudiatuz. Lege zaharra da 1936ko EAJ-PNVren kasuan euskal nazioaren eskubide-iturri.

EAE-ANVk, berriz, lege zaharra ez du eskubide-iturritzat hartzen, nahi izatea da eskubide-iturria. Hau ez da historia ukatzea, historiari eskubideen iturri izatea ukatzea baizik. Ekintzaileek egiten duten bilakaerarekin, hortaz, eskubide historikoetatik autodeterminazio-eskubiderako jauzia egiten da.

Se pretende la contribución de todos los vascos con vistas a la construcción nacional sin apoyarse en el «apellidismo» y la sangre, si no en la voluntad política de cada uno para hacerlo. Basta con querer adherirse al proyecto para entrar a formar parte de él sin tener en cuenta una riada de apellidos vascos; ilustrativo de esto fue el clásico lema de Acción Vasca: «No importa de donde vienes, sino a donde vamos». Estas ideas entran en contradicción con las del ideario jeltzale (Renobales, 2005: 74).

ETAren sorrera

1936. urteko gerrak galtzaileentzat bilakaera oro errotik moztu zuen; kulturala, soziala, ekonomikoa eta zer esanik ez politikoa. Gerraren amaierak erbestea ekarri zuen euskaldun askorentzat eta Euskal Herriaren hegoaldean gelditu zirenentzat errepresioa. Erbestean eta errepresiopean herri baten garapena ezinezkoa egiten da. Diskurtso abertzaleari dagokionez, hau ere garapenik gabe gelditu zen. 50eko hamarkadaren bukaera eta 60ko hamarkadaren hasiera arte itxaron beharko da naziotasunean, hau da, estrategia independentistan berrikuntzak ikusteko. Berrikuntza horiek ia bere osotasunean ETAk gauzatu zituen eta EAJ-PNVren estrategia ezari erantzunez sortuko dira hasiera batean. Abertzaletasun berri hau, ia ezerezetik, bide berri bat eraikitzen hasiko da; lehenik abertzaletasun klasikotik edanez eta pixkanaka erreferentzia berriak bilatuz eta hauek Euskal Herriko errealitateari txertatuz.

La inteligencia poderosa de Arana y Goiri penetró pronto en los arcanos del sentimiento patrio y no tardó mas su magnánimo corazón en sentirse cautivo por la belleza, por la justicia de la nueva Idea, con la emoción inenarrable del hijo que llega a conocer a su propia madre, abandonada al presagio de una muerte cercana. Y surgió ante su serena, inalterable, el gran problema: RESPONSABILIDAD (ETA, 1961/62: 13-14).

ETAk Sabinoren ondare ideologikoa onartzeak, erakundeak bere lehen urteetan izango zuen ideologia baldintzatuko du. Horrela, ETAk naziotasuna esentzia edo arima baten arabera ulertuko du. Euskalduna nolakoa den, zein den, nola jokatzeko duen erreferentziak etengabeak dira. Erakunde sortu berriarentzat badago euskaldunak euskaldun egiten dituen arima nazional bat; pertsona bat euskalduna den edo ez esango diguna. Zeintzuk lirarteke naziotasuna emango luketen faktore horiek?

Erljioa ulertzeko moduari dagokionez: «Es verdaderamente notable la diferencia existente entre la religiosidad procesional española y las profundas del vasco, que se oponen igualmente por su generalidad y arraigo al tibio ambiente religioso francés» (ETA, 1961/62: 44).

Euskalduna bere esentzian demokratikoa dela ere esaten da: «Políticamente el vasco siempre se ha basado en que la autoridad y las entidades jurídicas y políticas están al servicio de la persona humana, y no esta al servicio de aquellas. El vasco ha sido por esencia —y consecuentemente en su historia— democrático; (ETA, 1961/62: 44-45).

Esentzien eta historiaren arteko lotura egiten du ETAk, hau baita esentzialis- moaren nahitazeko ezaugarria. Esentziala dena atemporal da, denboraz kanpoko; ondorioz, historian zehar beti gertatu den, beti horrela izan den bereizgarri bati buruz ariko ginatke. Emakumearen egoera ere modu esentzialista horretatik azaltzen da.

Frente al concepto tan generalizado de la mujer como promesa placentera, frente a la mentalidad de Don Juan. Frente al concepto de Dama (cosa bella e idealizada, pero despersonalizada), opone el vasco su concepción trascendente de la Mujer como Madre y Como Etxekoandre: es decir, como elemento fundamentalmente humano y de primera importancia en la organizacion social (ETA, 1961/62: 45).

Naziotasunaren formulazioa egitean, berria dena (nahiz eta EAE-ANVk 1936an egin), naziotasuna gauzatzeko faktore ezinbestekotzat arraza beharrean hizkuntza jartzea da. Aranismoaren oinarrizko kontzeptu biologikoa (eta geroago kulturala) den arrazak lekua uzten dio hizkuntzari. Arrazaren kontzeptua aipatzen da baina ez da funtsezkoa. «Creemos que el Euskera es FACTOR ESENCIAL. No ya por razones teóricas. Que aquí no nos interesan excesivamente. Sencillamente: Euzkadi EXISTENCIALMENTE, entre España y Francia, y dado el grado de asimilación concreto que padece nuestro país, DESAPARECERA CUANDO MUERA EL EUSKERA» (ETA, 1961/62: 116-117). Arrazari oinarrizko funtzioa kentzeak bide ematen dio erakunde sortu berriari arrazakeria salatzeko. Hori argi azaltzen du bere garaiko ideologia finkatzen duen Zuzenbide dokumentuan: «Arrazakeria gaitzesten du; ortaz, ez du ontzat ematen erri baten edo besteren jatorrizko gaillentasunik. Kanpotarren erbesteratzerik edo bakartzerik ez du, beraz, on artuko, kanpotarrak Euzkadi' ren interesen eta eskubideen aurka jokatzeko ez duten artean» (ETA, 2005: 258).

Horrela, immigrazioa jada ez da mehatxu bat beste arraza batekoa delako, masiboa delako baizik, eta azken hori euskal «arimarentzat» (hizkuntza eta kulturarentzat bereziki) eraso bat izan daiteke. ETAk, hortaz, immigranteari oraindik ez dio integratzea eskatzen Euskal Herria errespetatzea baizik. «RECONOCEREMOS SUS DERECHOS SOLO A LOS INMIGRANTES QUE RECONOZCAN LOS NUESTROS. A los otros los consideramos maketos al servicio del genocidio español. Y los trataremos como agentes extranjeros» (ETA, 1961/62: 121).

Krutwig eta vasconia

1963. urtean Sarrail de Ihartza ezizenpean Federico Krutwigek argitaraturiko *Vasconia* liburua mugarria da abertzaletasun ezkertiarren ideologian. Nahiz eta lan kontraesankorra izan, sortzen ari zen eta nagusiki ETA garatzen ari zen espazio ideologiko berriari oinarriak eman zizkion. Etniaren kontzeptua plazaratu eta zehaztasuna eman zion, ordura arte tabu moduan hartzen zen komunismoa ere, era ireki batean onartu zuen, nazionalismoaren dinamikotasuna plazaratu zuen... Lan hau, Euskal Herriko garaiko eztabaidetan uztartu zituen ideia eta kontzeptuengatik zein momentuko jendartean borborka zebiltzan joeren sintesi zorrotza egiteagatik da, beraz, erreferentziala.

Abertzaletasun berriak euskal nazionalismoaren barruan zituen idatzizko erreferentzia bakarrak abertzaletasun klasikokoak ziren, Sabino Arana, Aitzol... Hutsune hura bete eta helduleku bat luzatzera etorri zen *Vasconia*, ezinbesteko urratsa naziotasunaren ikuskera esentzialistatik dialektikorako igarobidea eraikitzeko.

Lehenik eta behin, Krutwigek, nazioaren eta etniaren arteko bereizketa egin zuen. Haren ustez, etnia, faktore konkretu batzuk partekatzen dituen pertsona multzoa litzateke. Faktore horietan garrantzitsuena hizkuntza litzateke, eta ondoren leudeke, mentalitatea eta kultura, erlijioa, arraza eta, azkenik, faktore ekonomiko sozial eta materialak. Nazioa, berriz, etnia batek bere izatearen, pertsonalitatearen, kontzientzia hartu eta aurrerantzean bizirauteko hautua egiten duenean sortuko litzateke.

El nacionalismo que quiera ser algo efectivo tiene que representar una tarea, ser un ideal con futuro, en torno al que se agrupan mental y materialmente hombres que se crean unidos, por uno u otro factor, a tal tarea nacional. Estos factores, que separan un pueblo de otro, dan a las personas que participan de ellos la conciencia de corresponder a un grupo humano diferente al de los vecinos. Cuando estos factores étnicos o nacionales existen pero los individuos que los poseen no tienen conciencia de su personalidad se habla de una etnia. Si la etnia adquiere conciencia de su personalidad se habla de una nación. Ahora bien, la nación sólo existirá verdaderamente cuando esta conciencia nacional lleva a los hombres a realizar un destino común (Sarrail de Ihartza, 2006: 23).

Bereizketa hori egiteak diferentzia nabarmentzen du naziotasunaren diskurtso esentzialistekin. Krutwigen aburuz, nazioak oinarrian faktore objektiboak izan baditu, baina ez dira nahikoak nazioa izateko. Naziotasuna, faktore objektibo eta subjektiboen arteko emaitza litzateke. Gainera Krutwig, faktore objektibo horiei dagokienez, haratago doa; ez ditu modu esentzial batean ulertzen, ez ditu denboran zehar aldaketarik jasaten ez duten faktore gisa ulertzen; modu dinamiko batean ulertzen ditu. Ez hori bakarrik, faktore objektibo horiek dinamikoak izateak eta mutatzek ahalbidetzen du, haren ustez, nazio baten biziraupena. Nazio baten erreferentziak dinamikoak ez badira, historiako momentu konkretu bateko faktoreei begiratzen bazaie soilik, nazio horrek ez du aurrera begirako proiektiorik, ez du biziraungo.

La nacionalidad es dinámica, algo que vive, y querer definirla como algo estático es matarla o tratarla como una momia (Sarrail de Ihartza, 2006: 253).

De esta forma se establecieron una serie de características nacionales que algunos han dado en llamar «esencias vascas» que no son otra cosa que las características étnicas en el momento de la pérdida de la independencia. Pero las características esenciales de todo pueblo, al ser factores dinámicos que representan la vida de la etnia, han de estar en constante mutación. Sin ella, tales esencias nacionales estarían momificadas y, por lo tanto, muertas. La vida consiste en ir adaptándose a las realidades del momento, en continuar una trayectoria, no quedándose estancado considerando que lo único real fue lo que se dio en un momento (Sarrail de Ihartza, 2006: 322).

Krutwigek, horrela, naziotasunaren dinamikotasuna azaleratzen du. Baina errealitate dinamiko hori azaltzeko nola egin? Análisi dialektikoaren bidez. Análisi dialektikoak ez du etenik, etengabe ari da «errealitatea»ren argazkiak erakusten, «errealitatea» dinamiko eta aldakortzat hartzen baitu. Dialektikak ez du errealitate estatikorik onartzen; baina horrek ez du esan nahi ontologiatik alde egiten duenik, ezta gutxiago ere, bokazio ontologikoa baitu eta errealitatea dinamikoa dela esango baitu behin eta berriz, horrela ulertu behar dela alegia. Hegelek sortu eta marxismoak bereganatu zuen metodologia erabiltzen du Krutwigek, eta hori, iraultzailea da euskal nazionalismoan.

Llevando la idea que le ha cabido al pueblo vasco personalizar en la historia, por su situación especial, una inmensa fuerza sociológica, hemos tratado de investigarla por un análisis dialéctico, examinando las diferentes partes constitutivas.

El lector habrá descubierto sin duda las contradicciones que en si encierra la realidad vasca; y es que todo ente vivo, en sus contradicciones, vive y progresa. Por ello es el vasquismo algo dinámico. Hemos descubierto las contradicciones que encierra la realidad vasca, sus, elementos opuestos, pero no hemos querido nunca olvidar el lazo de unión que los acerca y funde en una síntesis superior. Se trata de una realidad sociológica que encuentra su razón de ser en una unidad superior que es el movimiento, la unidad de la vida vasca (Sarrail de Ihartza, 2006: 417).

Beraz, Krutwigek, naziotasuna, faktore objektibo-dinamikoaren (dinamikoak dira borondatearen menpe daudelako) eta faktore subjektiboaren (borondatearen) elkarreragiteak, dialektikak ematen duela esango digu. Horrela, abertzaletasun mota hau jada ezin da esentzialistatzat hartu, bere funtzionamenduari begiratuz gero, abertzaletasunaren ikuskera berri hau dialektikoa dela baieztatu baitezakegu.

Jada ez gaude abertzaletasun esentzialistan eta hau ezinbesteko baldintza izango da nazionalismo iraultzaile eta ezkertiarri bide egiteko.

Nazionalismo iraultzailea

Abertzaletasunaren barruan 60ko hamarkadan gertaturiko metamorfosia azaltzeaz bukatzeko, ETak bere V. batzarrean eta beronen inguruan (1966-1968) egin zuen teorizazioari begiratuko diogu.

Garai horretako dokumentuetan nabaria da terminologia marxista eta hari dagokion analisi-metodoaren erabilera. Hala ere, ETAk, ez du bere burua marxistatzat definituko, ezkertiaratasunaren esparrua modu zabalagoan definitzen duen sozialistatzat baizik. Garai horretakoak dira ETAk izan zituen lehen zatiketak; ETA-berri eta Branka. Lehenengoek ETArri aldagai ezkertiarra falta zitziola ziotelako, eta bigarrenek ETA talde marxista-leninista bihurtu zela ziotelako. Ez zen erraza ETAk egin nahi zuen lan ideologikoa, hots euskal nazionalismoaren eta ezkertiaratasunaren sintesia egitea. Bide horretan ulertu behar dugu nazionalismo esentzialistatik dialektikora egiten duen jauzia.

Nor da euskal nazioko kide garaiko ETarentzat? Galdera horri nahiko argi erantzuten dio V. batzarraren bigarren zatian onartutako programa ideologikoan. Lehenik eta behin euskal etnia definitzeari ekiten dio, hau, kultura konpartitu batean eta batez ere euskararen oinarritzen dela esanez. Nazioa, berriz, etniak, faktore objektibo horien kontzientzia hartzean sortuko litzateke.

Piedra angular de toda etnia y máxima característica de una nacionalidad, el idioma es el soporte de los demás factores que sin él dejarían de ser factores creadores de una personalidad étnica. Por eso un nacionalismo revolucionario deberá poner el máximo cuidado en la expansión y perfeccionamiento de la lengua, ya que ella es el medio por el que la criatura adquiere su condición humana. Gracias a ella progresa la comprensión intelectual de la humanidad y ella es el canal por donde llega la savia cultural del pueblo (ETA, 1967: 69).

Euskarari ez zaio etniaren oinarritzko faktore izatearen papera bakarrik ematen, hori gutxi ez balitz, kontzientzia nazionalaren piztaile papera ere ematen dio ETAk. Euskara ikastearekin kontzientzia nazionala pizten denez, ekintza hori burutzea nahikoa litzateke euskal nazioko kide izateko.

Hala ere, V. batzarraren inguruko ETAk, jendartean zegoen euskararen ezagutza urria zela-eta, hizkuntza, naziotasunerako determinante baina, sinbolo indartsu eta garrantzitsuentz hartu zuen. Horrekin, euskal naziokoa sentitzen zenak euskararekiko obligazio bat izatea lortzen zen. Horrela, euskara ez zekiten naziokideen kasuan, obligazio horrek euskara ikastera edo gutxien-gutxienez sortzen ari ziren ikastola eta euskaltegiak bultzatzera behartzen zituen. Eta euskaldunak zirenen kasuan, aldiz, obligazioak, hizkuntza erabiltzera, alfabetatzera eta euskararen inguruko mugimenduan parte hartzera behartzen zituen. Beraz, eraginkorragoa suertatu zen jendartean euskalduntze-prozesuan naziotasunerako, hizkuntza, nahitaezko zat ez izatea eta sinbolo zentraltzat edukitzea, naziotasunerako derrigorrezkoa izatea baina. Borondateari hizkuntzari baina pisu gehiago ematea eta hizkuntza sinbolo zentraltzat jartzea, urteak pasatu ahala, naziotasunerako hizkuntza derrigorrezkoa izatea baina estrategia hobea izan dela euskararen biziraupenerako demostratu da. Zergatik? Nazio esaten diogun subjektu politiko horretako parte sentitzeak behartzen baitzuen jendea euskara ikastera eta hizkuntza bultzatzera. Nazioko ateak itxiz gero, nazioko parte ez zenak nekez ikasiko zukeen nazioko sinbolo garrantzitsuenaren hizkuntza.

Hizkuntzaren zentraltasunaren ondorioz piztu zen jendartearen euskalduntzeko nahiak ahalbidetu zuen euskararen loraldia. Eta euskaldun zirentzat, euskara, etxean hitz egitetik kalean jardutera ekarri zuen. Hizkuntza lotsatzeko arrazoi izatetik harrotasunerako arrazoi izatera pasatu zen.

Horrela, hizkuntzaren kasuan zegoen teoriaren eta praktikaren arteko desfasea, hizkuntza sinbolo zentralizat jarrita konpondu zen. Kontua ez baitzen euskaldun zaharren komunitate politikoa egitea, gero eta jende gehiagok euskara ikasi eta erabiltzea baizik.

Naziotasunerako determinantea dena, ordea, langile-klasekoa izatea da. Hau izugarritzko berrikuntza da abertzaletasunaren historian, eta marxismora gerturatzearen seinale garbia da. ETArenezat Euskal Herrian bizi den goi-burgesia ez da euskal nazioko kide, eta hau arrazoitzeko erabiltzen duen argudiatzea honela laburbildu genezake: oligarkia statu quo-aren onuradun nagusia denez, ez du berau aldatu nahi, eta momentuko egoeran euskal nazioaren zapalkuntza gauzatzen ari denez, oligarkek zapalkuntza hori bultzatzen dute, eta, ondorioz, ezin dira euskal nazioko kide izan.

Pueblo: Es la parte oprimida de la comunidad nacional. En la situación presente es el conjunto de la nación vasca con respecto a los Estados opresores: Estado español y Estado francés. Estos estados se hallan al servicio de unas oligarquías española y francesa, en donde esta incluida la oligarquía de origen vasco, que es objetivamente extranjera y opresora («Ideología oficial de Y». Documentos Y, 7. tomoa, Donostia, Editorial Lur, 1979 (98. or.). ETAk bere V. batzarrean onartutako programa ideologikoa).

Naziotasunerako formulazio honek, Euskal Herritar batzuk euskal naziotik at uzten dituen arren, jendartearen sektore zabalago bati atea irekitzen dio, immigrazioari batez ere. Hortaz, lehen begiradan murriztailea dirudien formulazioa, eraginkorragoa suertatzen da nazioa den subjektu politikoa zabaltzeari begira.

Immigranteekiko ordura arteko jarrera, errespetua eskatzera mugatzen zen; beraiek euskal nazioa errespetatuz gero ETAk ere errespetatuko zituela esanaz. Ez da bide ematen teorian, praktikan gertatzen da, espainiar immigranteak euskal naziorako saltoa eman dezan. Hau IV. batzarretik aurrera aldatzen hasten da eta zerikusia du aldaketa horretan erakundea marxismora gerturatzeak, zeren horrek nazio-borrokaz gain klase-borroka kontuan hartzea bultzatzen baitu ETA.

Para ETA es claro que el trabajador inmigrado esta cuando menos tan explotado como el oriundo del país. Por eso en nuestra lucha revolucionaria pedimos la participación de todos los trabajadores que hoy viven en nuestro suelo, sin distinción de origen. (ETA; «Carta a los intelectuales», Euskadi eta Askatasuna II. tomoa, Andoainen, Aise Liburuak SA, 2005 (295. or.). ETAk 1965eko bere IV. batzarrean onartutako dokumentua).

Immigranteak bere osotasunean langile-klasearen barruan sartzen ditu ETAk. Ondorioz, zapalkuntza soziala jasaten dutenez, kontsekente jokatu beharko lukete Euskal Herriak jasaten dituen bi zapalkuntzen aurrean, nazionalaren eta sozialaren aurrean, alegia. ETarentzat bi borroka horiek banaezinak baitira. Immigranteak, bi zapalkuntza horien kontra eginez gero, euskal nazioko kide izango lirateke, kontzientzia nazionala eskuratuko bailukete. Laburbilduz, langilea «berez» ezkertiarra denez, zapalkuntza ororen kontra beharko luke egon, bai zapalkuntza sozialaren aurka eta, Euskal Herrian bizi direnez, baita zapalkuntza nazionalaren aurka ere.

A ellos y a sus hijos [inmigranteetaz ari da], consideramos, desde luego, bastante mas vascos que esos capitalistas de largos apellidos euskaldunes, que se atreven a llamarse patriotas mientras no cesan de enriquecerse a costa de su propio pueblo (ETA; «Carta a los intelectuales», Euskadi eta Askatasuna II. tomoa, Andoain, Aise Liburuak SA, 2005 (295. or).

Aquellos inmigrantes que se integren en Euzkadi se integran en el proceso de desalineación del Pueblo Vasco, forman parte de este («Ideología oficial de Y». Documentos Y, 7. tomoa, Donostia, Editorial Lur, 1979 (98. or.)).

Immigrazioari ireki zaion ate hori dela medio, euskal nazioa bilakatu den subjektu berriari «Pueblo Trabajador Vasco» deituko dio ETAk. Bere gain dago euskal iraultza egiteko ardura, hau da, askapen soziala eta nazionala lortzekoa. Immigrantea, beraz, bihurtu daiteke euskal nazioko kide eta hori nazionalismo esentzialistatik atera garelako seinale garrantzitsua da. Bide horretan ezkertiaratasuna erabili da, edo alderantziz, ezkertiaratasunak nazionalismoa beste era batera planteatzea behartu du. Kontuak kontu, kritika asko ekartzen zizkion atal bat kitaruta uzten du horrela ETAk.

En ellos se utilizaba por primera vez la expresión Pueblo Trabajador Vasco (PTV), entidad que seria, según ETA, el motor del cambio social y de la liberación nacional y que estaría compuesto por todos aquellos que viven y trabajan en Euskal Herria. Este concepto zanjara para siempre dentro de la izquierda abertzale el debate sobre la postura a adoptar frente a los inmigrantes (Casanova, 2007: 80).

Abertzaletasun berria konturatu zen, immigranteen kopurua ikaragarri altua zenez, ezinezkoa zela immigrazioari bizkarra emanaz eta esentziekin jokatuz subjektu askatzaile (independentista) indartsu bat artikulatzea. Bide horretan, marxismoak, klase-borroka zela-eta, immigrazio hori guztia euskal naziora ekartzeko erremintak eman zizkion. Naziotasunerako PTV formulazioak ahalbidetu zuen subjektu independentista ikaragarri zabaltzea, eta, hortaz, esan genezake estrategia independentista egokia izan zela. Beste naziotasunerako formulazio batzuk baino egokiagoa bai behintzat. Hala ere, honek guztiak ez du esan nahi formulazio horrek gaur egungo egoeran emaitza berdinak emango dituenik; naziotasuna, estrategia politiko guztiak bezala, momentuko egoerari egoki erantzuten badio izango da ona, politikoki eraginkorra.

5.3. BIBLIOGRAFIA

- Apalategi, J. eta Iztueta, P. (1977): *El marxismo y la cuestión nacional vasca*, Itxaropena.
- Arana, S. (1998): *Fuerismo es separatismo. El pensamiento de Sabino de Arana y Goiri a través de sus escritos*: EAJ-PNV.
- Askoren artean (1979): *Documentos Y*, VII. tomoa, Lur, Donostia.
- , (1979): *La cultura del exilio vasco*, J. A. Ascume Edizioak, Donostia.
- , (2005): *Euskadi eta Askatasuna*, I. eta II. tomoak, Aise Liburuak, Andoain.
- Azurmendi, J. (1979): *Arana goiri-ren pentsamendu politikoa*, Hordago, Donostia.
- , (1979): *Nazionalismo internazionalismo euskadin*, Txertoa, Donostia.
- Beltza, (1974): *El nacionalismo Vasco 1876-1936*, Txertoa, Donostia.
- , (1977): *El nacionalismo vasco en el exilio 1937-1960*, Txertoa, Donostia.
- Casanova, I. (2007): *ETA 1958-2008. Medio siglo de historia*, Txalaparta, Tafalla.
- De Urkina J. (1935): *La democracia en Euzkadi*, Beñat idaztiak, Zarautz.
- ETA (1961-1962): *Liburu zuria*.
- , (1967): *Zutik*, 44.
- Jauregui, G. (1981): *Ideología y estrategia política de ETA. Análisis de su evolución entre 1959 y 1968*, Siglo XXI, Madril.
- Laclau, E. (2005): *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.
- Letamendia, F. (): *Euskadi pueblo y nación*, I. eta II. tomoak, Kriseilu, Donostia.
- Sarrail de Ihartza, F. (2006): *Vasconia*, Herritar Berri.
- , (1961-1962): *Vasconia*, Ediciones Norbait, Buenos Aires.

6. Hizkuntza, hezkuntza eta identitatea

Gurutze Ezkurdia, Begoña Bilbao eta Karmele Perezu (Araka Ikertaldea³⁹)

6.1. SARRERA

Euskal Herriak pentsamendu kritikotik izan duen garapenaren harian egokitu zaigu Hezkuntza euskal ikuspuntutik aztertzea. Euskal Curriculumak izan duen ibilbidea ezagutzea ezinbestekoa da, eta baita ere, lehen eta orain eskoletan irakasten denari buruzko gogoeta kritikoa egitea. Jakin behar da nondik gatozen eta zer garen, nora joan gura dugun jakiteko. Beharrezkoa da oinarrizko formakuntzan ezagutzea, norberaren identitatearen eraikuntzan inguruneko faktore estrukturalak (botereak, curriculumak, kulturak, hizkuntzak...) duten eragina batetik, eta bestetik, Euskal Herriko hezkuntzaren une historiko nagusiak, ibilbide horren konplexuaren zergati eta ondorioak ulertu ahal izateko.

6.2. GIZA ETA GIZARTE-ZIENTZIETAKO IKUSPEGI NAGUSIAK

Mendebaldeko zientzien oinarrietan pentsamenduaren bi tradizio aurkitzen ditugu, aristotelikoa, eta Platonen lanen jarraipena den galilearra. Aristotelesen ardura, gertaeren azken kausari begira zegoen, azken kausa hori azalpen teleologikoaren oinarria osatuz eta zientziaren eta jakituriaren helburu bihurtuz. Platonen ekarpenetan oinarritzen den Galileoren tradizioak, berriz, zientziaren helburua fenomenoak nola gertatzen diren aztertzea dela aldarrikatzen du, ez perspektiba metafisikoan edo azken helburua kontuan hartzen duenaren arabera, aurreko tradizioan bezala, baizik eta modu mekanizista eta funtzionalean (Iztueta, 1992, 17).

XIX. mendetik aurrera plazaratzen da egun gainditua dagoen Natur Zientzien zientifismoaren eta Giza eta Gizarte Zientzien metodoen arteko ezadostasuna: zientifismoaren oinarrian aurkitzen dugu zientzia fisiko-naturalen metodoa eta ezagutza enpirikoetan oinarritutako diskurtso zientifikoaren orokortasuna eta osotasuna. Giza eta Gizarte Zientzien helburua giza errealitatea ezagutzea, interpretatzea eta zuzentzea edo aldatzea den heinean, datu eta metodo enpirikotzat ulertzen den erabilera bakarra eztabaidatzen da. Harrezkero, Gizarte Zientzietan ezadostasuna indibidualtasun/kolektibitate (gizabanako/gizarte) binomioaren arteko eztabaidetara zabaltzen da (Ezkurdia, 2004: 8).

39. Eusko Jaurlaritza IT 298/10 zenbakiarekin babestutako Hezkuntzako Azterketa Historiko eta Konparatuertarako (Garaian) taldekidak dira egileak, eta Euskal Herriko Unibertsitateko «Hezkuntza, Kultura eta Gizarte» Prestakuntza eta Ikerketarako Unitateko (UFI 11/54) kideak.

Beraz Ezagutza Zeintifikoa oinarrian hiru jarrera nagusi aurkitzen ditugu. Batetik, jarrera enpiriko analitiko, positibismoa (Comte, Durkheim, etab.) eta arrazionalismo kritikoa (Vienako Zirkulua, Popper, Khun, Lakatos, Hempele, etab.). Bigarrenetik, jarrera interpretatzailea, interakzionista eta etnometodologikoa (Husserl, Weber, Wittgenstein, etab.). Hirugarrenetik, jarrera kritikoa edo dialektikoa (Marx, Frankfurtoko Eskola, etab.). Jarrera ezberdinen artean adostasunik ez badago ere, zenbait arlotan elkarren osagarriak dira (Iztueta, 2000: 71).

Ikuspegi pedagogikotik abiatuta, honako ezaugarri hauetan laburbiltzen ditugu hiru paradigмок modu konparatiboan (Perez Urraza, 2003: 18-19):

Paradigma arrazional-teknikoa: joera honentzat hezkuntza-errealitatea errealitate naturala da, subjektuari kanpokoa zaiona, behagarria, neurgarria. Ezagumendua objektiboa da, eta gertaerak egiaztatuak eta errepikagarriak. Horregatik, hezkuntza-legeak aurki daitezke, hezkuntza-prozesuetan parte hartzen duten aldagai desberdinen arteko loturak zehaztuz eta neurtuz, enuntziatuetan formalizatuz gero. Ezagumendua neutroa da, aseptikoa. Horrela ere, hezkuntzaren kontrola erabat eraginkorragoa izango da. Hezkuntzari buruzko teoriaren funtzioa azalpen-ahalmena gehitzea da, era orokor eta unibertsalez. Zientzia enpiriko-analitikoetan ezagutzaren interes teknikoa ageri da.

Paradigma interpretatzaile-sinbolikoa: oinarritzko premisa honetatik abiatzen da paradigma honen teorizazioa: harremanak dituen jendearen interakzio sinboliko eta esanahituek, zein elkarrekiko jokaerek, bizitza soziala sortu eta finkatu egiten dute. Beraz, gizartea eraikuntza da, esanahiez eta sinboloez eginean ari dena. Horregatik, hezkuntza-ezagutzaren izaera subjektiboa da, indibiduala, pertsonala. Bestalde, ezagumendu pedagogikoa subjektuaren arteko komunikazioaren interes praktikoari lotua dago, eta zientzia historiko-hermeneutikoetan interes praktikoak parte hartzen du.

Paradigma kritikoa: hezkuntzak azterketa-espazio propioa eta aintzakotasun teorikoa eskatzen ditu, zeren eta, batetik, hezkuntza errealitate objektibotik eta aldagaien arteko erlazio formaletik haratago doa, eta bestetik, hezkuntzak esanahi pertsonalaren ekina gainditzen du, zeren izaera horiek ingurune sozial batean produzitzen baitira, eta testuinguru horretan dauden gatazkek eta interesek gure esanahaiak eta interpretazioak bitartekotzen baitituzte. Ezagutza eraikuntza da, errealitate soziokulturalak bitartekotzen duen praktika soziala da. Beraz, interakzio kultural, historiko, politiko eta ekonomikoek eragiten dute hezkuntza-ezagumendua. Hezkuntza-ezagutza hori dialektikoa da, hezkuntza ikuspegi subjektiboen (gizabana-koak errealitateaz sortzen dituen esanahien) eta egitura historiko-kultural objektiboen (gertaera eta beraien baldintzen sorrera soziohistorikoen) arteko interakzioa delako. Zientzia kritiko horietan kritikara bideraturiko interes askatzailea agertzen da.

Laburbilduz, ezagutzaren filosofian eta praktikotasunaren kontzeptuan oinarriturik, hiru joera nagusitu dira hezkuntza-munduan. Lehenengoa, hezkuntza

eta haren elementuak gestiogintza-efikaziatzat ulertzen duena da, arrazionalitate enpiriko-analitikoa deiturikoa (Perez Urreza, 2003: 19). Bigarrena, hezkuntzaren elementuek, eskolak barne, elkarrekiko komunikazioan eragiten dute eta interpretazio subjektiboan datza arrazionalitatea edo ezagutza, hermeneutiko-interpretatzaile deritzona. Eta, hirugarrena, hezkuntzak autoulerketara, kritikotasunera eta autodeterminaziora bultzatzen duena da, kritiko deritzona.

6.3. HEZKUNTZA ERREPRODUKZIO ETA PRODUKZIOAREN ETAN

Joera hauen artean erreprodukzioaren eta produkzioaren teorialariak aurkitzen ditugu. Erreprodukzioa lantzen duten autore marxistek eta autonomo direnek —Bourdieu, Passeron, Berstein besteak beste— hezkuntza-sistemek gizarteko herreman mota desberdinak —ekonomikoak, kulturalak, linguistikoak, generoarenak eta bestelakoak— erreprodukzitzen dituztela defendatu zuten. Haien ekarpenak deterministeegiak zirela-eta, gizarte-kontraesanak aztertzen dira neomarxisten aldetik, Bowles-Gintis, Carnoy-Levin, Flecha, Fernandez Enguita besteen artean.

Joera hauei egiten zaizkien kritikek bi ildo nagusi hartzen dituzte, batez ere. Batetik, erreprodukzioa lantzen duten autoreei aurre egin nahian, laurogeiko hamarkadan sortzen den hezkuntza-sistemak kultur produkzioan eta erresistentzia-mugimenduetan duen paperari buruzko hausnarketak ditugu. Berauetan, joera interpretatzaileek egiten dituzten ekarpenak kontuan hartuz, zenbait autorek aktore sozialari garrantzia ematen diote, hezkuntza-sistema kulturaren produkziogune gisa aztertzean: eskolak gizarte-fenomenoak birstortu ez ezik, kultur erresistentziak ere sortzen ditu. Horrela, Estatuaren oinarritzko helburu den hezkuntzaren instituzionalizazioan burokraziak eta ideologiak duten paperaren bidez aztertzen da. Ildo horretan honako autore hauen ekarpenak ditugu: Willis, Apple, Giroux, Carr-Kemmis, Bourdieu, Berstein, besteak beste.

Bestetik, neomarxistek lantzen dituzten gizarte-kontraesanen artean dauden esparruen inguruko kritika dugu, hiru esparru barik —Estatua, familia patriarkala eta jabetza pribatua— beste batzuk ere kontuan hartu behar direla aldarrikatzen dutenak. Horien artean Paulo Iztueta kokatu behar da dionean:

Azken batean, neomarxista hauek ere eskema dualistaren jirabiran mugitzen dira: batetik, Estatu demokratikoa dago, hiritar guztien eskubideak defendatzen dituena, eta bestetik, gizarte kapitalista, jabetza pribatuan oinarritzen dena. Estatuak, berez, demokratikoa da: gizarte kapitalista da zapaltzailea, klasista delako. Beraz, baldin gizarte kapitalista sozialduko balitz, ez litzateke emanen hiritarren artean ez desberdintasunik ez zapalkuntzarik. Honela pentsatzea, ordea, gizarte-errealitatearen ulerpena sobera sinplifikatzea dela uste dugu (Iztueta, 2000: 81-82).

Nazio-arazoak ez dira, bada, joera hauetatik ezelan ere lantzen ez aurrikusten. Hori dela-eta, aipatutakoa osatzera dator autore horren proposamena, berak izendatzen duena askagintza etikoaren pedagogia kritikoa. Sei tesi proposatzen ditu,

denak ere kontuan hartu beharrekoak, hezkuntzari buruz egiten den edozein ikerketa edo azterketatan:

Lehen tesia: gizartearen osatzen duten oinarritzko esparruetan sartu beharrekoa da nazio-nortasuna edo herri-nortasuna.

Bigarrena: hezkuntza, hezkuntza eta klase kontzeptuen arteko harremana, autonomia da baina banaezina.

Hirugarrena: ikuspegi historiko-genealogikoa oinarritzkoa da, irakaskuntzari buruzko ikerlanetan.

Laugarrena: gizarte-harremanak gatazkatsuak dira baina aurrera egiteko bidea, ez da bortxarena, adostasunarena baino.

Bosgarrena: subjektu historikoa gizabanakoa izanik, informazioaren gizartean beste subjektu batzuk kontuan hartu beharra dago, haietarikoz batzuk kolektiboak, feministak, nazioak, ekologistak, antimilitaristak...

Seigarrena: eredu pedagogiko kritikoaren barruan, askagintzaren alderdi etikoa oinarritzko elementutzat hartzen dugu (Iztueta, 2000: 85-89).

6.4. IDENTITATEARENAK

Identitatea pertsonak bere taxukeraz kontzientzia hartzetik dator. Giza identitatea zerbait konplexua da, bakoitzak bizi den inguruan eta bizimoduan bizi izandakoaren arabera eraikia. Modernismotik edaten duten ikuspuntuetan identitate-eredu pertsonala ez ezik, soziala, politikoa eta nazionala ere baditugu. Postmodernismotik datozen teoretatik identitate mundiala, humanoa eta munduko herritarraren identitateak aldarrikatzen dira. Irakurketa marxistatik abiatuta, Wallersteinek (2006: 216-217) nazio-identitatea identitate politikoarekin lotzen duen bitartean, identitate mundiala kapitalak duen amaigabeko zabalkunde ekonomikoarekin lotua dagoela aldarrikatzen du. Badira beste autore batzuk identitate sozialetik abiatuta nazionala eta humanoa aldarrikatzen dituztenak. Kasurako Zygmunt Bauman multikulturalismoaz mintzo da, munduko kultura-aberastasunen modura ulertuz eta humanitate bakarria aldarrikatuz:

Si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entretejida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atiende a, y se responsabilice de, la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho (Bauman, 2003: 147).

Ildo berari jarraiki, Bikhu Parkh-ek etika globalaren hiru printzipio aipatzen ditu:

The first important constituent of a global ethics is equal worth. The second is the principle of human solidarity. The third important constituent of a global ethics is the principle of respect for difference or plurality. Gehiago dio: «Different communities, capturing different dimensions of human existence and exploring it from different angles, complement each other, and each can learn from a critical and creative engagement with others (Parkh, 2008: 225-226).

Guk Castellsekin batera, identitatearen eraikuntza modu graduatuan egiten dela aldarrikatu dugu, hurbiletik, pertsonal eta soziokulturaletik unibertsalera. Baina testuinguru hain azkar eta modu globalean aldatzen den honetan, bakoitzaren egoerak ezinbesteko eragina du, aldakorra baita, batez ere komunikazioaren bidez: IKT informazio-iturri kontrolaezina, sare sozialak, telebistak, mundu mailako informazioa oso denbora laburrean izan ahal izatea... Dena den, oraindik aldaketak ematen ari diren honetan, onerako eta txarrerako, identitate mundialak birtualak dira askotan, gehinetan esango genuke, eta hurbilekoak dira, soziokulturalak, bizi ditugunak, azken finean. Hurbileko horretan, eskolan ikasten denaren ezagutza ofizialaren bidez, identitate nazionala eraikitzeke tresnak ematen dira, Estatuaren boterea ezinbestean agertuz curriculumaren antolaketa. Eta eskolaren eragina ezinbestekoa da gure identitatearen eraikuntzan, oraindik, Estatuak kontrolatzen baitu ezagutza ofiziala.

6.5. IDENTITATEA ERAIKITZEN

Soziologiatik abiatuz, Habermas-en ekintza komunikatiboaren teorian oinarrituz, pertsonen kolektibitatean, testuinguruarekin etengabe sortzen dute ezagutza. Piaget-en psikopedagogiak zein Ausubel-en teoria kognitiboak argitzen dute pertsona gradualki eraikitzen dela, eta aro horietan ikaskuntza ere etengabe barneratzen dela ikaskuntza esanguratsua denean. Baina eraikuntza honetan ez da ahaztu behar Vygotksky-k goraiatzen duen hainbat faktore soziokulturalen papera. Ildo horretatik abiatuz, Delval psikologoaren iritziz, eraikuntza sozialean ikasleak bere ingurune hurbila ezagutzen du, bere auzoa, bere herria, eta ezagutza zuzen hori ezagutza ez-zuzen batzuekin birsartuz, beste egoera arrotz batzuk ezagutzeko eta ulertzeko aukera izaten du. Eskola dela medio, hots, eskolan lantzen diren edukien bidez, hurbila eta urruna direnak eta, etxekoa (esperientzia zuzena) eta kanpokoa (arrotza den orokor hori) harremanetan jartzen ditu ikasleak eta, horrela kontzeptu espontaneoak zientifikoekin uztartuz, Vygotksky-k planteatzen duen zentzuan, lehenago kontzeptu espontaneoak sortzen dira, ondoren zientifikoak, eta horiei esker kontzeptu denak berrantola ditzake ikasleak. Horrela eraikitzen du ikasleak bere identitatea.

Ikaslearen identitatea, espazioan eta denboran zehar nork bere buruaz duen ezaguera iraunkorra denez, nahiz eta une eta toki bakoitzean esperientzia desberdinak jaso, ingurunean (ikasleari eragiten dioten kanpoko nahiz barneko estimulu ez-heredatu guztien multzoa) eta komunitatean (elkarrengandik gertu bizirik, pentsaeran eta interesetan antzekotasun zerbait duten gizabanakoen multzoa) eraikitzen da. Identitatea, beraz, osatzen da nitasuna eta gizartetasuna interakzioan jartzen direnean. Horregatik, Hernández-entzat (1999), identitatea da, gizakiaren barnetik kanpoaldera dagoen tarte edo espazio fisikoa, norberaren bizitzaren eta bizitza publikoen artean dagoen tarte, hain zuzen. Horrek esan nahi du, «gu garena», identitate soziokultural horietan proiektatzen edo kanporatzen dugula inguru horren esanahiak eta balioak barneratzen ditugun neurrian, hots, gure zatiren bat izatera

pasatzen dira, eta sentimendu subjektiboak toki objektiboekin loturik gelditzen dira, norberak erabiltzen dituenak esparru soziokulturalean. Esan dezakegu identitateak lotu egiten dituela gizakia eta gizartea, pertsona eta egitura soziokulturala, «identitatea zentzu eta esperientziaren iturria da jendearentzat», eta zentzua, bestalde, «gizarte-egile batek bere ekintzaz egiten duen identifikazio sinbolikoa da» (Castells, 2000: 28). Prozesu honek nortasunaren iraunkortasuna dakar, bai pertsona horrentzat bai berak gizartean okupatzen dituen inguruneentzat, eta hizkuntzaren dimentsioa hartzen badugu, euskarak bere toki propioa du eraikuntza honetan guztian, zeren eta, B. Bernstein-ek (1985: 133) dioen moduan, lehen eta orain ere, populazioaren gehiengo sozializatzen da testuinguruarekin loturik dauden ekintzen bidez. Esandakoagatik, beraz, vigotskiar psikologiak aipatzen duenez, pertsona bere buruarekin eta inguruko pertsonekin ezartzen duen elkarrizketa kontzientearen bidez gizaki bihurtzen da, horretan animaliangandik bereizten delarik, non hizkuntza funtsezko seinu, tresna edo baliabide zaion. Ingurune soziokulturalaren ezagutza jasoz eta barneratuz gizakiak bere adimena garatzen du, ingurune horretara egokitzeko behar diren jarrera eta ezagutzak garatzen dituen neurrian. Hizkuntzaren bidez, helduen jokamoldeei esangura aurkitzen die, eta, aldi berean, bere garapen psikologikoaren bilakaeran adierazpen-tresna bihurtzen da.

Beraz, ingurune bio-soziokulturalean uztartzen dira batetik, euskal lurralde historikoa, egun errealitate soziokulturala islatzen duena soilik; eta bestetik, geure hizkuntza eta kultura, hots, euskal identitateari eusteko kultur erreferente oinarrizko eta garrantzizkoenak.

Guk ikuspegi kritikoan oinarrituta, giza identitatea eraiki egiten dugula defendatzen dugu. Identitatea alde sozial eta kulturalean, batez ere, eraikuntza sozial guztiak bezala, botere-arazoekin loturik aurkitzen dugu. Identitatea taldearen esperientziaren eta zentzuaren isla izanik, inguru soziokulturalak eta hizkuntzak baldintzatuta aurkitzen dugu. Betiere, leku edo ingurune zehatzetan eta gizataldeari loturiko denboran zehar eraikia da: norbanakoak bere nortasun pertsonala eta identitate soziokulturala eraikitzen ditu bera partaide den gizataldearen ezaugarrietan zentzu sinkronikoan, eta horren memoriaz zentzu diakronikoan. Horrela betetzen du pertsonak bere burua zerbaitekin identifikatzeko duen ezinbesteko beharrezana (Bilbao, Ezkurdia, Perez, 2004: 69; cfr. Castells, 2000: 29).

Hiru identitate mota desberdintzen ditu Castells-ek: bata, *identitate legitimatzailea*, gizarteko erakunde menderatzaileek sortua eta hedatua, beren hegemonia zabaltzeko eta arrazionalizatzeke. Bigarrena, *erresistentziako identitatea*, menderakuntzaren logikak sortutako egoera txarretan daudenek sortua. Bizirik irauteko erresistentzia moduak sortu eta garatu egiten dituzte, gizarteko erakunde ez bezalako oinarriak erabiliz. Erresistentzia gisa hasten diren identitateek proiektua sor dezakete, eta, horrela, historiaren joan-etorrian, menderatzaile ere bihurtzeko, gizarte-erakundeetako identitate legitimatzaile bihurtzean, euren menerapena arrazionalizatzeke. Gainera, identitatearen eraikuntza-prozesua aurrerakoia edo atzerakoia

izan daiteke, betiere haren testuinguru historikoaren arabera, identitatearen politika historian kokatu behar baita. Azkenik, *proiektu-identitatea*, aktore sozialek eurek dituzten tresna kulturalak erabiliz, identitate berria sortzen dutenean; eurek gizartean duten kokapena birdefinitzean, gizarte osoaren eraikuntza aldatzea bilatzen dutenean, esaterako, generoaren inguruan sortutako identitate berriak (Bilbao, Ezkurdia, Perez, 2004: 69; cfr. Castells, 2000: 30).

6.6. EUSKAL IDENTITATEA ALDARRIKATZEKO HEZKUNTZA-EGITASMOAK

Frantziako Iraultzako hezkuntza-egitasmoan oinarriturik, estatu-nazioaren sorrerarekin batera, XIX. mendean zehar sortzen diren europar hezkuntza-sistemek irakaskuntza publiko eta estatalaren antolaketa oso konplexu bihurtu zuten, helburu sozial, ekonomiko eta politiko oso markatuekin. Herritartasun horrek eskatzen zuen, batetik, erabakiak hartzeko askatasuna izatea, eta bestetik, hiritar trebatu hori partaide eragilea izatea, demokratikoki, noski. Pentsamendu honen muintetik sortzen da oinarritzko instrukzio orokor eta dohainaren aldarrikapena, eta bi ideia horiek aurrera eramateko Estatuaren beharra nahitaezkoa denez, horrela sortzen da, lehengo Europar hezkuntza-sistema publiko estatala.

Ipar Euskal Herrikoaren ostekoan Hegoaldekoa ezarri zen, honek haren erreferentzia harturik. Harrezkero, hezkuntza-sistemaren bidez hezkuntza eta politika, hezkuntza eta ekonomia elkar besarkaturik agertuko zaizkigu. Hemendik aurrera hezkuntza publikoa zena orain hezkuntza estatala izango da. Horrela ezarri ziren Euskal Herrian dauzkagun hezkuntza-sistemak. Lehenengo eta behin, Frantziako estatuak, 1806. urtean, Napoleonen garaian, berea ezarri zuen. Lurralde osorako benetako kutsu inperialista zuelarik ahalbidetu zuen hezkuntza-sistema horren izaera zentralista egituratzea. Geroago, antzeko espirituz, espainiarra ezarri zitzaigun. 1857. urteko Moyano-ren legearen bitartez, gutxiengo gobernarien ideologiak markatu eta arautu zituen burgesientzako hezkuntza-xedeak. Ordutik gaurdaino, alde bietako Estatuak hezkuntza-legeria berrietan ere ondo bermatu dute hezkuntza-sistema hori bakartzat hartu beharra, ondo baitakite hezkuntza homogeen hori bitarteko dela, bertan batasun nazionalari eta identitateari buruzkoa irakasten dela. Aipatu beharra dago, derrigorrezko eskolaketa horretan estatu-nazioaren hizkuntzak zuen tokia. Euskal Herriko eskola publikoetan, Iparraldekoetan zein Hegoaldekoetan, errotik desagertu zen euskararen presentzia. Ikasleak euskaldunak izan arren, estatu-nazioaren batasunaren, identitatearen eta, azken finean, hiritartasun berri horren izenean, eta arrazoia horixe bera zela, irakaskuntza guztia erdaraz emango da. Hemen ikusten dugu, lehenengoz, eskola-edukiek bertako hizkuntzatik urruntzeko prozesuaren hastapena. Gure hizkuntza lanbiderako trebakuntza edo eskola-eduki tresnatzat ez hartzeak luzerako deslegitimatuz zuen euskara irakaskuntzatik, bai Lehen bai Bigarren Hezkuntzako ikasmailetan. Hezkuntza-sistemaren eredu horrek gutxi-asko, II. Mundu Gerra arte iraun zuen; geroztik, irakaskuntzaren demokratizazioaren

ondorioz, erabat masifikatuz joan da eta gaur egun ezagutzen duguna guztiz konplexu eta dinamikoa da.

Gaur egun, hezkuntza-sistema eskola-sistemarekin identifikatuko dugu, hots, irakaskuntza-sistema formal eta arautuarekin, non *orokortasuna*, *dohaintasuna* eta *derrigortasuna* diren funtzezko printzipioak. Hirurak dira erreprodukzioaren teoria sistematizatzen dutenak, nahiz ideologia desberdinekoak diren. Ikuspegi tekniko-funzionalistatik begiratuta, eskolaketa da gizartearen garapen ekonomikoak behar duen nahitaezko tresna. Aurkako muturrean, foucaultiar ikuspegikoek (Foucault, 1986; Querrien, 1979, Varela eta Alvarez-Uría, 1991, eta Ball, 1993) derrigortasunean eta dohaintasunean ikusiko dute herri xumea zibilizatzeko eta etxekotzeko lurzorua. Ikuspegi marxistakoek, (Althusser, 1975; Bowles & Gintis, 1985), aldiz, hezkuntza-sistemaren bi ezaugarri horiek beste modu batera ikusten dituzte, hots, derrigorrezko eskolaketari esker klase meneratuek hezkuntza jaso dezakete, eta hezkuntzaren bidez igortzen den menderatzaileen ideologia dela medio, erreproduzitu egiten dira produkzioaren egoera sozialak.

Hezkuntza-sisteman, gizartearen eta erakundearen arteko erlazioa ezinbestekotzat jotzen dugu, zeren eta erakundearen bidez, hots, sistema antolatuaren bidez (hezkuntza-sistemaren bidez, alegia) gizarteak dituen beharrianak asetzen baitira. Hau da, gizarteak erakunde kualifikatuaren esku uzten du lortu behar duen produktua edo ikasle mota. Arazoa sortzen zaigu, eta hemen dago gakoa, definitzerakoan gizarte hori nor den, edo beste modu batera esanda, gizarte horretan nork duen legitimitate moralik hezkuntza-sistemari eskatzeko zer egin behar duen, edo beste modu batera formulaturik, gizarte horretan nork duen botere edo hegemonia nahikorik bere ideologia besteei ezartzeko, hain zuzen ere, hezkuntza-sistemaren bitartez.

Horregatik ulertuko dugu, hezkuntza-sistema estatalaren sorrerarekin batera eskolaren estatus publikoa estatal bihurtu zenetik hona, botere hori Estatuaren boterearekin lotu beharra dugula, hegemonikoa den boterearekin, alegia. Guk, Poulantzas-en (1979, 27) eskutik jasotzen dugu ideologia hegemoniko eta hezkuntza-sistemaren elkarkidetzat hori.

Baina, gizarte kapitalista guztietan gertatzen den moduan, hezkuntza ez da menerapen ekonomikoaren ondorio hutsa, ezta klasetan zatitutako gizarte baten talde menderatzailearen tresna. Hegemonia ez da zerbait estatikoa; hegemonia hainbat borroka historikoren lorpena da, eta hori hezkuntzaren arloan, esanguratsuki islatzen den gertaera dugu. Ez dugu zalantzan jartzen hezkuntzaren erreprodukzioa, baina bai ukatzen izaera bakarra hori denik. Gizarte jakin bateko hezkuntzak klase-menderaketa erreproduzitu egiten du, jakina, baina aldi berean kontraesanak ere sortzen ditu eta horiek haustura-elementu bihurtzen dira gizarte horrentzat. Esan dezakegu, horregatik, hezkuntza-esparruan sortuko diren hausturek eragina izatekotan, hain zuzen, hezkuntza-sistemaren heziketa-praxian izango dutela eragina. Hortik dator, bada, determinismoaren ukapena, eta kontraeskola edo erresistentzia-

mugimenduen sorrera eta zergatia. Horra hor lekuko, *euskal intelligentsiak* bideratu duen hezkuntza-egitasmo iraunkorrena, hots, eskola frankista ofizialaren aurka, hezkuntza-sistematik bertatik arituz baina aurka, Euskal Herrian sortutako ikastolen mugimendua, eskola-erresistentzia gisa eraikia izan dena, alegia. Egistamo horrek, bestalde, bazituen intentsitate apalagoko aurrekariak, belaunaldi berriek ezagutu beharrekoak.

XVIII. mendean irakaskuntzaren sistema zabaldu eta finkatu egiten da: erdaraz. Euskarari hezkuntza-sisteman sartzea debekatzeko agindu zehatzak plazaratzen dira eta joko-arau diglosikoa nagusitzen da: kultura gaztelaniaz eta kristau-ikasbidea euskaraz. 1876an euskal foruak abolitzean sortzen den mugimendu abertzale eta euskaltzalea euskal nortasuna, euskal ezaugarriak definitzen eta defendatzen arituko da. Joera foruzalea eta autonomiazalea areagotu egiten dira eta, Euskal Herriaren historia, kultura, hizkuntza berreskuratzeko behar intelektual eta politikoa sentitzen da. Horrela, euskal izaera sustatzeari ekiten dio mugimendu berri horrek. Ekimen horretan nabarmentzen den intelligentsiak baditu ezaugarri komun batzuk: laikoak dira, hiri eta hiriburuetan bizi dira, kulturaz jantziak dira, elkarteak, plataformak eta aldizkariak sortzen dituzte, eta, aspaldiko tradizioari lotuz, erdaraz gehienbat defendatzen dute Euskal Herria eta euskara (Torrealdei, 1997: 100). Sasoi horretakoa da Sabino Arana eta bere proiektua, hots, Euskal Herria proiektu politiko gisa aurkeztea. Jeltzaleak nagusitzen dira Bizkai, Gipuzkoa eta Arabako Aldundietan, eta hurrengo urtean, Gorteetako diputatu-hauteskundeetan zazpi diputatu nazionalistak dira, Bizkaia, Gipuzkoa eta Nafarroa bat eginda daudelako. Une historiko horretan agintariak euskal kulturaren aldeko erabaki garrantzitsu batzuk hartzen dituzte. Bizkaia da horretan aitzindaria, 1917an, Ramon de la Sota diputatu nagusi izanik, zenbait proiektu gizarteratzen baitira, horiek burutzeko beharrezko neurriak hartuz. Ordukoak dira, sortzen duten «Junta de Cultura Vizcaina» eta «Junta de Instrucción Pública». Ekimen bi horiei esker eta horien eraginpean, adibidez, auzo-eskolak indarrean jartzen dira Bizkaian. Ingurune horretatik abiatzen da Eusko Ikaskuntza sortzeko ideia, Euskaltzaindia, etab., eta azkenik, 1918ko Oñatiko Kongresuan Euskal Ikaskuntza sortzen da. Lau Diputazioen onarpena eta laguntza jasoko dituelarik, erakunde horri ezartzen zaizkion ardurak nagusien artean honako hirurak gailentzen dira: euskal kultura sustatzea, autonomia-proiektua bultzatzea, eta Euskal Unibertsitatea lortzea.

Sasoi horretan koka ditzakegu euskal eskolaren hastapenak. Lehen aldiz historian euskara da tresna eta helburu irakaskuntzan. Erdara irakasteko eta/edo erdaraz irakasteko gunea izan da eskola tradizionalki Euskal Herrian, haurren euskal liburu bakarra kristau-ikasbidea baitzen. Auzo-eskolak dira Administrazioak sorturiko lehenak. Esperientzia horrek gutxi iraun zuen, Liga Monarkikoak, sendotzean, eskoletako jokamolde elebiduna aldatu egin zuelako 1922an eta auzo-eskolak, testuliburu-tako kutsu politikoa zela-eta debekuz itxi zituelako. Eusko Pizkundearen gorakadarekin, eta euskal nazionalismoak eta euskaltzaletasunak estatu-botereari irabazitako autonomiari esker, eskola-sistema ofizialetik kanpo eta paraleloki hiru

sare gauzatzen dira. Batetik, aurrekari modura, Bilboko eta Donostiako ikastetxeak. Bilbon, Azkue Ikastetxea (1896), Plaza Berriko Ntra. Sra. de Itziar Ikastetxea (1908-1924) eta Colon de Larreategi kaleko Ikastetxea (1914-1922), eta Donostian, berriz, Migel Muñoak berak ordainduta zenbait ikastetxe (1914-1936). Bigarrenetik, Eusko Ikaskuntzak eta euskal eskolaren formulazio pedagogiko-politikoek sortuak: Tolosako ikastola (1922), Bizkaiko Aldundiaren auzo-eskolak eta nekazari-giroko Gipuzkoako eskolak (1931-36). Hirugarrenetik, euskal nazionalistek sortutako Eusko Ikastetxe Batza, antolatzaileak Euzko Gaztedi eta Emakume Abertzale Batza zirela, eta ideologoak, berriz, Gallastegi eta Villalonga. Horren ostekoa da euskal irakaskuntzak ezagutu duen egitasmorik abertzaleena, hots, ikastolen eredu, 1960ko hamarkadan eskola nazional gisa sortua, eta gaur egun ikastola-sarean sakabanatuta bai Seaskan bai autonomietako ikastola publiko/pribatuan.

6.7. EUSKAL CURRICULUMA VS EUSKAL DIMENTSIOA CURRICULUMEAN

Aipatu berri dugun ibilbide historikotik ondoriozta daiteke, B. Bernstein soziologoaren teoriazioa gure eginez, hezkuntza-sisteman talde ekonomikoen eta talde kultural boteretsuen artean gatazkak gertatzen diren moduan, talde horien eta herritarren taldeen artean ere gatazkak egon daitezkeela. Batzuetan, azken talde horiek, curriculum beren kultura eta tradizio politikoekin sentikorragoa egin nahi dutelako; beste batzuetan, aldiz, talde haiek curriculum beren interesak eta ideologiak, egoeraren arabera, inposatu nahi dituztelako. Beraz, curriculum izango da talde horien arteko gatazken emaitza. Sarritan ere, eskoletako curriculum klase, klase-zati eta bestelako talde sozialen hitzarmen eta akordioen emaitza izango da, gatazkak sortzen duen erresistentziaren edo aurkakotasunaren ondorioa, alegia. Egoera hau, hala ere, egoera gatazkatsua da, hegemonia irabaziz lortzen baita. Estatuan gauzatzen dira gatazka horiek guztiak eta Estatuak bai talde aliatuen bai aurkarien hainbat interes gradualki jaso behar ditu, bere legitimitateak iraun dezan. Lorpen-bide horretan kokatu behar dugu euskal curriculumaren eta euskal dimentsioaren curriculumaren artean dagoen aldea.

Horren harira, Iztuetak «Euskal Curriculum lorkizun» artikuluan esanekoa ekarriko dugu gogora:

Hezkuntza sistema nazionala eraikia duten estatuetan ematen ez den binomio antzeko zerbait sumatzen dugu hemen. Izan ere, Estatuak ez dute ezein zalantzarik izan beren curriculumak izendatzeko orduan (...). Baina hemen Euskal curriculum nazionalaren proposamenarekin letorkeen diskurtsoari, indarrean dauden beste guztiena bezain arrazonatua izan arren, muzin egiten zaio eta bazterrean uzten. (...) Egun, iritzi onartua da —besteak beste, azken hamarkada hauetan zehar aldarrikatuak izan diren lege murriztaile desberdinen ondorioz—, Euskal Herrian ez dela egin Euskal curriculum osatzeko saio sistematizaturik. Indarrean dagoen curriculumaren mugak agerian jartzen dituzten datu adierazleak, berriz, bat baino gehiago dira. (...) Oraingo eredu

elebidunean auzitan dagoena ez da euskarazko irakaskuntzarena bakarrik, baita kultur transmisioaren edukiarena ere. Hizkuntza eta kultura betoz bat eginda. Euskararen orpotik, jakina. Lehenik zer eta zertarako irakatsi, eta gero, edo aldi berean, nola; antolaketa hau guztia bertatik abiatuta egitea planteatzen da Euskal curriculumean. Honek, noski, herri-nortasuna zertzen duten kultur ezaugarriak esplizitatu eta lantzea eskatzen du. Hemen kokatzen dira identitateari eta Euskal kulturari buruzko diskurtsoak (Iztueta, 2004: 12-21).

6.8. BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (2003): *Comunidad. En Busca de seguridad en un mundo hostil*, 3. ed., Siglo XXI, Madril.
- Bilbao Bilbao, B. eta beste (2004): *Euskal Curriculumala ala Euskal Dimentsioa Curriculumean?*, Utriusque Vasconiae, Donostia.
- Bernstein, B. (1985): “Clase social, lenguaje y socialización”, *Educación y Sociedad*, 4, Madril, 129-146
- Castells, M. (2000): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. II El poder de la identidad*, 4. arg., Alianza Editorial, Madril.
- Ezkurdia Arteaga, G. (2004): *Curriculumala eta ingurunea Euskal Herrian*, Utriusque Vasconiae, Donostia.
- Hernández, F. (1999): “Consideraciones sobre el sujeto y la identidad en la educación escolar”, *Kikiriki*, 51, 21-26.
- Iztueta, P. (1992): *Proyecto docente de Sociología de la Educación*, EHuko Hezkuntzaren Historia eta Teoria Saila, Donostia, [testu informatizatua].
- , (2000): *Hezkuntza, Hizkuntza eta Boterea Euskal Herrian*, Utriusque Vasconiae, Donostia.
- , (2004): “Euskal curriculumala lorkizun”, in B. Bilbao, G. Ezkurdia eta K. Perez, *Euskal Curriculumala ala Euskal Dimentsioa Curriculumean?*, Utriusque Vasconiae, Donostia, 9-25.
- Parekh, B. (2008): *A New Politics of Identity. Political principles for an Interdependent World*, Palgrave Macmillan, New York.
- Perez Urraza, K. (2003): *Zientzia, teknologia eta lanbideen agerpena Euskal Herriko testuliburuetan*, Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua, Bilbo.
- , (2004): *Curriculumala eta testuliburua Euskal Herrian*, Utriusque Vasconiae, Donostia.
- Poulantzas, N. (1979): *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madril.
- Wallerstein, I. (2006): *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*, Kairós, Bartzelona.
- Torrealdai, J. M. (1997): *Euskal Kultura gaur*, Jakin, Nafarroa.

7. Euskal identitatearen bilakaera.

XX. mendetik gaur egunera. Literatura

Ibai Atutxa

7.1. HAUSNARKETA TEORIKOAK

Kapitulu honen izenburuari erreparatuz gero, ezer baino lehen, eta sarrera gisa, ezinbestekoa da bi oinarri hasieratik argi uztea. Lehenik eta behin, XX. mendetik gaur egunera arteko bidea bilakaera dela adierazten dugu. Orotariko Hiztegira joz gero «bilakaera» kontzeptua lehenengoz XX. mendearen lehenengo erdian idatzita eta «eboluzio» terminoarekin elkartuta ikusiko dugu⁴⁰. Guk, hala ere, izen eratorri horren oinarrian dagoen «bilakatu» aditzari erreparatuko diogu izenburua pentsatzeko. Hiztegi berean gogoraziko zaigu, jatorrizko hitza XVII. mendean Materre, Ziburuko Etcheberri, Haramburu eta Harizmendiren testuetan agertuko dela idatzita lehenengoz eta frantses eta gaztelaniazko «devenir» edota ingelesezko «becoming» kontzeptuen parean jartzeko aukera ematen digula (Euskaltzaindia, 2011, online). Historiaren denbora, beraz—XX. mendetik gaur egunera arte datorkigun literaturaren historiarena gure kasuan—, ez dugu eboluzio gisa pentsatuko, espazioari dagozkion ezaugarriekin, gradualki aldi batetik bestera modu homogeen linealean aurrera egingo balu bezala izadiaren ezinbesteko aurrerabidearen erakusgarri (Benjamin, 2007: 260-262).

Bigarrenez, «literatura» izenburu nagusiaren aposizio gisa agertzen zaigun heinean, euskal identitatearen bilakaera horretan literaturak eta baita (testu honekin jorratzen gabiltzan) kritika literarioak duten lekua pentsatzera garamatza. Horretarako «testu-errepresentazioak» berekin dakartzan bi adiera bereiztea ezinbestekoa da. Bata «erre-presentazioa»rena edo zerbait «berriz aurkeztea»ri dagokiona eta bestea «errepresentatze»ari edo «norbaiten izenean hitz egite»aren ekintzari lotuta dagoena⁴¹ (Spivak, 2010: 255). Lehenengoak, subjektuaren eraikuntzaz dihardu:

40. Are eboluzio darwinistarekin lotuko da: “Evolución” PMuj. **Nahiz Campion ez den sekula Darwin eta kideen iritzien alde agertzen [...], ezta ere mintzatzeko bizidunen arteko “sortze eta bilakaera”-ren aurka*” (Euskaltzaindia, 2011, online).

41. Horrela planteatzen du Spivakek bi esanahi horien berezitasuna, intelektuaren lanari lotuta: «Dos sentidos de representación se presentan juntos: representación como ‘hablar por’, como en política, y representación como ‘re-presentación’, como en arte y filosofía. Dado que también la teoría es sólo ‘acción’, el teórico no representa (hablar por) el grupo oprimido. [...] los intelectuales [...] al representarlos se presentan a sí mismos como transparentes» (Spivak, 2010: 255).

ezein hizkuntza-elementu berriz aurkeztearen ondorioz ezinbestean ematen den esanahien errepikapena da subjektu jakin baten baieztapen ulergarria eraikitze baldintza, hots, subjektua subjektu gisa eraikitze kondizioa (Butler, 2007: 282-287). Horixe da, hain zuzen ere, testugintzaren balio performatiboa izendatuko duguna. Gizarte-egiturak, identitateak zein subjektibotasunak beraz, esentziarik gabe, diskurtso ezberdinak ber-artikulatuz ezarriko dira. Ikuspegi horretatik bigarren adieraren —norbaiten izenean hitz egitearen— halabeharrezkotasuna pentsatzea ezinbestekoa bilakatzen da. Testuak auresuposatzen dituen subjektu-posizioez (edo ustezko posizio-gabeziak, edo posizio unibertsalez) dihardut, eta ez autoreaz. Beste hitz batzuetan jartzeko, diskurtso guztiek, literarioagoek zein zientifikoagoek (subjektibo zein objektibo izendatutakoek), lekune ideologiko jakin batetik hitz egingo dute. Objektibotasunari buruzko Mendebaldeko narratiba kulturalak, beraz —edozein muga gaindituko lukeen erantzukizunik gabeko diskurtsoa artikulatzeko promesa egiten dutenak—, ez dira izango alegoria kulturalak baino (Haraway, 1988: 583). Egiak, produkzio humanistikoak hizkuntza zientifikoak lukeen ustezko gardentasunari buruzko sinesmen metafisikoari esker bermatuko dira (Mignolo, 2003: 140). Horretaz ohartuta, lan honen abiapuntua beste bat da: ezagutza, literatura, zientzia ideologikoki daude kokatuta eta performatiboak dira.

Kapitulua egiturari dagokionez, literaturaz hausnartzera bideratuta egonik ere, zentzu hertsian testu literario gisa ulertzen den lan bakar bati ere ez diot erreferentziarik egingo. Arreta beste sorkuntza-lan batzuetara bideratuko dut: XX. mendetik gaur egunera arte sortutako Literaturaren Historia eta Manifestu Literario ezberdinak irakurriko ditut. Hain zuzen ere, euskal identitatearen eraikuntza literatur kritikatik hausnartzen hasteko lehendabiziko pauso gisa pentsa daiteke kapitulu hau. Gaiaren egoeraren lanketa gisa. Literaturaz hitz egitean, noren izenean hitz egin eta eraiki dugun subjektuaz ohartu nahiko dugu (baita noren izenean eta zein subjektu eraiki nahi dugun pentsatu ere). Azken finean, ikerketa eta eztabaidarako bideak ireki nahi ditu kapitulu honek, eta horretarako hartu nahi dudana ikuspuntu operatiboa (Asensi, 2007: 148) argi utzi nahi dut hasieratik, hau da, subalternoarena edo zapalduena.

Sistema akademiko euskaldunaren askotariko diskurtso zientifikoa osatzen gabiltzan heinean, argi izan behar dugu geure diskurtsoek duten erlazio gatazkatsua inguruko estatu-nazioen egituren eraikuntzarekin, eta, hortaz, Mendebaldeko mundu-sistema moderno patriarkal kapitalistarekin. Formakuntza sozialek, soilik existitzeko, beren produkzio-baldintzak erreproduzitu beharko badituzte, (Althusser, 1971: 129) ezin dugu ahaztu oraindik orain (baita mundu globalizatu honetan ere) estatu-nazioa dela gizarte zibilaren mugak ezarriko dituen (Spivak, 2010: 386). Produkzio kulturalak, hortaz, (Estatuaren Aparatu Ideologiko diren heinean), ezin daitezke banandu gauzatze geografiko kapitalistetatik, ezta eragiten duten gatazka ideologikotik ere. Kapitulu honetan, Literaturaren Historiek eta Manifestu Literarioek ahalbidetuko dutena zera da, literaturaren irakurketa abiapuntu hartu duten diskurtsoen balio performatibo subordinatzaile eta askatzaileak agerian uztea.

Subjektu euskalduna eraikitzen dabilzan testu-aztarnen erreplikapen eta diferentzien lortzari jarraituko diogu, hortaz. Manifestu eta historietan irakurriko ditugun egiak, bazterketa estrategiko bidez soilik ezar daitezkeen heinean (Spivak, 2010: 151), identitate-bilakaeran parte hartu duten biolentzia sinboliko eta epistemikoak aztergarri egingo dira. Lehenengoak (sinbolikoak) natural gisa aurkeztutako dominazio-erlazioaren egiturari egiten dio erreferentzia. Mendekoak dominazio-sistemak berak baldintzatzen dituen ezagutza-tresnak soilik izango ditu eskura bere buruarenganako eta menderatzailearenganako erlazioa pentsatzeko (Bourdieu, 1999: 224). Bigarrena (epistemikoa) mendeko subjektua Beste gisa eratzten duen proiektu bezala ulertuko dugu, Beste horren aztarna propioa ezabatu egingo duena eta subjektibotasun ezegonkorra eraikiko diona (Spivak, 2010: 264). Bietan, ezagutza boterearekin gurutzatuko da, eta testugintza akademiko eta ez-akademikoaren baldintza performatiboak ezarriko ditu.

Helburu nagusia da, batetik, identitate-bilakaera horretan egitura ideologiko menderatzaileen bortxari izaera natural eta unibertuala eman dioten makinaren sabotajerako bidea irekitzea. Eta bestetik, jadanik ideologia horren sabotaje gisa lan egiten duten testuen kartografia moduko batekin hastea (Asensi, 2007: 141). Behin betiko azterketa baino gehiago literatur kritikaren baitan egin daitezkeen galderak pentsatzeko ariketa izan nahi du testuak. Ikerketa-bide berriak proposatzea eta eztabaidak iradokitzea du helburu. Azken finean, sortu ditzakegun erresistentzia eta sorkuntzarako zirriborro egituratua izan nahi du kapituluak.

7.2. IKERKETARA IREKITZEN: ERREPIKAPENAK ETA DIFERENTZIAK HISTORIA ETA MANIFESTUETAN

Euskal literaturaren historiagintzaren eta euskal historia literariogintzaren⁴² ganean egin izan diren azterketen lortzari jarraituko diogu gure ikuspuntua testuingururatzeko. Lasagabasterren 1983ko «La historiografía literaria vasca» hartatik egin du bidea euskal kritikaren alderdi horrek, eta baita, kritikari kasu eginez, historiografiak berak ere. Guk geuk, orain gertatzen dabilzan eztabaidetan parte hartze aldera, azken urteetako kritikeei erreparatuko diegu lehenago esandakoak biltzeko eta birpentsatzeko helburuarekin egin direlakoan. Erreferente nagusi gisa hartuko ditugu Jon Casenavek diziplinari berari buruz idatzitako erreflexioak (2012) eta Euskaltzaindiaren Literaturaren Historiografiaren Jardunaldietan eztabaidatutako arazo metodologikoak (2010). Horietan proposatutakoak, eta literatura konparatua, ikasketa kulturalak, queer kritika eta kritika postkolonialetako palnteamenduekin irakurriko ditugu 1925etik 2011ra arteko literaturaren historietatik batzuk (Pierre Lhande eta Orixerekin hasi, eta Koldo Mitxelena, Ibon Sarasola, Jean Baptiste

42. Hona ekarri ditugun autoreetatik Casenavek eta Lasagabasterrek jardungo dute bi kontzeptuen bereizketaz. Bigarrenak honela dio: «Hablar de ‘historia literaria vasca’ quiere decir de entrada considerar la literatura vasca como constituyente de un sistema, el sistema literario, del que forma parte y del que recibe sentido y orientación [...] [la] historia de la literatura, [...] surge en el romanticismo y que tiende a entender, explícita o implícitamente, las historias de la literatura como historias ‘nacionales’» (Lasagabaster, 2011, online).

Orpustan eta Iñaki Aldekoak hurrenez hurren idatzi eta azkenik Mari Jose Olaziregik koordinatu eta idatzitakoak). Eta aztertuko ditugu, era berean, XX. mendearen hasieratik XXI. mendearen hasierara arteko manifestu gisako testu zenbait: komunitate jakin batentzat doktrina, eraikuntza-proposamen, asmo edo talde-helburuak argitaratzeko xedea izan dutenak (Sabino Arana eta Jorge Oteizaren ideiekin hasi, eta Igela, Ustela, Pott edo Maiatz bezalako aldizkari-banda-sailek proposatutakoekin jarraitu eta Sarrionandiaren mende berriko ideiekin bukatzeko). Lehenengoen lan eredugarriari kritika eraikitzailea eta bigarrenen jarrera eraldatzailearen irakurketak, natural gisa aurkeztutako prozesu ideologiko hegemonikoak azalera edo testuon erresistentzia jarrerak agerian utzi nahiko ditugu. Horretarako, identitate-eraikuntzari eragiten dioten elementu errepikakor batzuk lokalizatu eta testu-aztarna bakoitzean hartutako egituren ezberdintasunetik abiatuko gara.

7.3. LEHENENGO JAIOTZE BASATIA

Idazten da euskaraz? Euskarazko literatura gai da literatura unibertsalaren erakusle den testu bat sortzeko? Ahozkotasanari lotuago dagoen hizkuntza da gurea? XX. mendearen hasierako bi testuetan aurkituko ditugu handik aurrera forma ezberdinetan eta oraindik gaur errepikatuko diren galderak. Lhanderen hitzetan,

Il y a un axiome qui court les manuels et les dictionnaires: les basques n'ont pas de littérature. A vrai dire je me déclare prêt à reconnaître le bien-fondé de cette affirmation, si ce mot «littérature» suppose nécessairement [...] des chefs-d'oeuvre plus modernes connus et vulgarisés par des traductions (Lhande, 1925: 42).

Orixek ere zera aipatuko du, «euskerak ez duela literaturarik. Esaten da. Ez da arrigarri ori gure arerioak esatea, gerok ere esan oi baitugu; baino ezaguera geiegi gabe, alegia. XV'garren mendeko gure poesi bakar oriek, ez diote iñongo erriko erri-poesia'ri zorrik» (Orixek, 2012: 9). Benetako literatura jaso bainoago ahozko herri-literatura dagokio euskaldunari: «Bestelako literatura'rik nai ezpadu ere, au maite du, ta onek emaiten dio aznaia, ta onetatik balia bear ginuke errian literatura gisakoa sartzeko» (Orixek, 2012: 16). Ahozkotasan euskaldunak eta idatziaren berritasunak pentsamendu sabindarrean ere hartuko du bere lekua: «El Fuero de Bizcaya, o sea, el Código nacional de Bizcaya [...] hay [leyes] muchas y muy esenciales que no están escritas [...]. Cuando los vizcaínos escribieron aquella ley, no hicieron, pues, más que especificar más esta costumbre» (Arana, 1978: 202).

Idazteko gaitasun berri eta artifizialari oposatuko zaion berezko ahozkotasan horren errepikapena ulertzeko, eta ondorengo diferentzietan aurrera egin baino lehen, garrantzitsua da, bitasun horren genealogiak XVI. mendera garamatzala ohartzea⁴³.

43. Oso kontuan hartzekoak dira Jon Jimenez eta Andoni Olariagak beren *Modernitatearen Auziaz* lanean lehenengo modernitatea XV. mendetik aurrera ezarriko dutela subjektu modernoaren eraikuntzarekin batera (Olariaga, Jimenez, 2009: 21); eta era berean Benedict Andersonek nazio modernoaren agertokia XVI. mendean ezarriko duela kapitalismoak eta moldiztegi-industriak gizakiaren hizkuntza-aniztasunean bat egin, eta «imaginatutako komunitate»aren eraikuntza bidean jartzean (Anderson, 2000: 46).

XVI. mendeko lehenengo modernitatean, idazteko gaitasunari erreparatuz bereiziko dira herri zibilizatua eta basatia. Edo beste modu batera esateko, idatzizkoaren izaera zibilizatua, idazteko ezinezkoa izan behar zuen hizkuntzaren basatasunari esker ezarriko zen. Lehenengoa ez litzateke posible izango bigarrenik gabe. 1492ko Nebrijaren *Grammaticaren* diskurtso zientifikoak jarriko du bere lekuan, beraz, lehenengo inperio espainiarrak (besteen subordinazioaren bitartez) bere burua egituratzeko beharrezkoa duen oposatu hierarkiko nagusietakoa. Gramatikak ez dute hizkuntzalaritzaz soilik jardungo, geopolitikaz ere hitz egiten dute (Mignolo, 2003: 330), gorago aipatutako biolentzia epistemikoari erreparatzen badiogu. Subjektu inperialistak gramatikaren ezagutza neutro eta unibertsalari esker, beharrezko zaion Beste hori ezarriko beharko du soilik izan dadin.

Ustez eta izatez basati jaioko da lehenengoz, hortaz, euskal literatura idatzia, eta idazteko berezko gaitasunik gabe ikusiko dute, ez soilik XX. mendearen hasieran, baita mende horren bukaeran ere. Ezberdintasun adierazgarrietako bat da Orixe eta Lhandek besteen manual, hiztegi edo arerrioren batez hitz egiten badute, Jean-Baptiste Orpustanen 1996ko *Précis d'histoire littéraire basque* lanean adibidez, propio egingo dituela euskaraz idazteko deserosotasunaren ideiak. Lan horren arabera, euskararen berezko ahozketasun popularraren ondorioz, idatzi da gutxi hizkuntza. Ekintzak berak lekarkeen ahaleginagatik, edota «par une propension particulière au ‘dire peu’ tout en formulant fortement» (Orpustan, 1996: 6). Hiztunen berezko «gutxi esateko joera» horrek eta hizkuntzaren «egituraketa formal eta soinuak» idatz daitekeen literatura mota bera baldintzatuko dutela azalduko zaigu jarraian, «les premiers textes, [...] ressortissent soit au ‘genre bref’, comme les proverbes [...] d’origine incontestablement populaire et ancienne, soit à la poésie strophique. Les deux modes d’expression, certes, s’apparentent par la réalisation formelle et sonore» (ib.).

Eta hari begira beste errepikapen bat: hain urrun ote dago Orpustanen euskarari buruzko proposamena Jorge Oteizarenetik? «Si nuestro pueblo no ha tenido ni literatura ni legislación escritas, nadie puede negarnos una tradición literaria oral [...] y una personalidad humana y una tradición espiritual y política igualmente singulares» (Oteiza, 2007: 92). Oteizak gure herriaren izaera singularra defendatzeko darabilen argumentu berberak darama Orpustan baieztatzera euskara ez dela idazteko on edota ez duela izaera unibertsaleko obrarik lortu (Orpustan, 1996, 5). Jarrera inkotziente estrategikoko⁴⁴ zein menderatzaileagoan, «idazketarik gabeko herri» adierazpenak, etnozentrismo inperialistak beharrezko duen biolentzia epistemiko eta sinbolikoaren estrategia zapaltzailearen logikan hartzen du parte (Derrida, 1971:

44. Horrela definituko du Joseba Gabilondok Oteizaren testuaren posizioa estrategikoa, «egungo termino teoriko bat mailegatuz, esango genuke Oteizarena izan zela, ‘esentzialismo estrategikoa’ [...] baliatuz, Euskal Herriari lekune bat emateko saiorik gotorrena. Ondorioz, lan horrek ETaren estrategian, euskal literaturan, arteetan eta abarrean eragin itzela izan zuen. Gazteleraz idatzitako lan horrek, lehen edo geroago parekorik izan ez duenak, bere singularitatean, euskal kulturaren bilakaera errotik eraldatu zuen eta frankismo garaiko euskal alegoria nazionalik garrantzitsuena bihurtu zen» (Gabilondo, 2006: 44)

144). Euskaldunak bere burua pentsatzeko eskura dituen tresnak mugatuta ikusten ditugu inguruko estatu-nazioen izaera zibilizatua eraikitzeke helburuarekin.

Literatura unibertsalaren osaketan parte hartu ez izatea beraz, ezin dugu zamatzeko ideologiko ezberdinetatik aske irakurri. Orpustanek unibertsaltasun eza lotzen du natural eta berezkoetik gutxi duela erakutsi dugun hizkuntzaren basakeriarekin. Mitxelenak unibertsal ez izateko ikuspegi ezberdina dakar, hots, euskal literaturaren kalite(eskas)az hitz egingo digu: «Estimo indispensable que quienes sientan inquietud por esos problemas sepan hasta qué punto ha sido mediocre nuestro pasado» (Mitxelena, 1960: 6). Are gehiago, Mitxelenaren hurrengo planteamendua, pentsatzen gabiltzan ikuspegitik, nahiko inozoa dela esan genezake: «Resulta sorprendente que los apologistas no cayeran en la cuenta de esta sencilla verdad: que las apreciaciones pesimistas o escépticas acerca del valor de la lengua vasca tenían un fundamento evidente que solo podía destruirse con su cultivo literario» (Mitxelena, 1960: 15). Mitxelenak ez zuen kontuan hartu, Ana Toledok gogorarazi digun bezala, «Euskal Herriak ez du[ela] inoiz eratu entitate politiko-juridiko-administratibo bakar bat. [...] inoiz ez d[ela] izan historia politiko baten subjektu» (Toledo, 2010: 769), edota Xabier Etxanizek aitortzen duenez, «Euskal Herrian euskara ez d[ela] botere hizkuntza izan; bai hegoaldean bai iparraldean erdara izan da goi mailako jendearen arteko hizkuntza» (Etxaniz, 2010: 833). Hitz laburretan esateko, «kalitatea» bezalako neurtzeko bahe zalantzarriaren atzean ezkutatuta egonik ere, pentsa dezagun ez dela erraza literatura-lan «handiak» sortzea, ideologia inperialistak Egia absolutua balira bezala finkatutako testuinguruan eta giza zientzien diskurtsoen multzoak (gramatikak, historiak...) ⁴⁵ «euskalduna» Norbera inperialista bermatuko duen Beste gisa artikulatzen zuen bitartean.

7.4. BIGARREN JAIOTZE BASATIA

Ustez eta izatez basati jaioko da bigarrenez subjektu euskalduna XIX. mendean. XVI.ean herri zibilizatuek idazteko ezintasuna egotzitako nazio basatiei esker beren buruak eraiki bazituzten, XIX. mendean, zibilizazioa, historiari esker neurtuko da. «Historia gabeko herriak» orainaldia baino lehenagoko denboran kokatzen ziren heinean, historiadun herriek idatziko zuten berena, baita ez zuten horiena ere (Mignolo, 2003: 61). Orixek aipatuko digunez, «lenbiziko euskadunetaz zer esanen dugu? Tutik eztakigu, ipuin saila besterik. Zer ari edo arraza dugun, nongo ta nondik eta nola garan eztakigu» (Orix, 2012: 7-8). Eta Lhandek bide beretik, «le parcelle de terre que le puple basque occupe depuis un temps immémorial sur la carte de l'Europe, forme une sorte d'éventail dont la courbe (Lhande, 1925: 9). Orainaldia baino lehenagoko denbora hori alde batera utzi eta, historiazko denborara etorritz gero, bestalde, Casenavek euskal literaturaren oinarrizko arazo historiografiko izendatu duenarekin egiten dugu topo, hau da, periodizazioaren arazoarekin.

45. Oihenartek bere *Notitia Utriusque Vasconiaen* (1992, 142) Paulo Mérula historialari espainiarrari egingo dion erreferentziak erakusten digu gizarte-zientzien diskurtso multzoa zela zibilizazio/barbarie bitasuna eraikitzen ari zena.

Hegoaldeko historialarientzat, Karlistadek XIX. Mendearen banaketa diakronikoa bideratzen dute edo, bederen, eragin handiko mozturak bezala emanak dira. XIX. Mendea, Iparraldeko ikuspegitik –J.B. Orpustan-en kasuan adibidez-, ikusten bada, garbi dago Frantziako Historian gertatu haustaura handiek (1759-ko iraultza; Napoleon Lehenaren Inperioa -1802/1815-; 1848-ko Iraultza; Napoleón Hirugarrenaren garaia edo «Bigarren Inperioa» -1852/1870-; 1870-eko gerlaren galtzea eta Hirugarren Errepublikak, etb.), eragiten dutela banaketa (Casenave, 2012: 100)

Periodizazio-ikuspegiaren arazoan sakontzeko, gogora dezagun Joseba Gabilondok dioela Iparraldea Hegoaldeko hegemonia kultural eta ekonomikoaren mendeko bihurtu dela dinamika inperialistaren ereduari jarraituta, eta literatur eremua ere, ondorioz, Espainian —Hegoaldean— finkatu dela (Gabilondo, 2006: 50, 256). Historiek ez dute denboraz soilik jardungo (gramatikek bezala), geopolitikaz ere hitz egiten dute. Gorago aipatutako biolentzia sinbolikoari erreparatuz gero, natural gisa aurkeztuko zaigu historiaren bitartez jazarritako dominazio-erlazioa. Mitxelenak «gu» espainiarra «haiek» frantsesari oposatuko dio eta Espainiako historia egingo du euskaldun, «nuestra guerra —y también, en menor grado la última guerra mundial por lo que hace al territorio francés— tuvo efectos muy desfavorables sobre las publicaciones en lengua vasca» (Mitxelena, 1960: 157). Sarasola garrantziaren argumentu lausoan babestuko da, jadanik Mitxelenak aipatutako Iparraldeko lanak albo batera uzteko, «XX. gn. mendearen hasieraz gero, Iparraren garrantzia ia huts bilakatzen da euskal literaturaen kontextoan. Hizkuntzaren aldetik ez ezik, Hegoak zeharo gainditzen du» (Sarasola, 1971: 58). «Kalitatea»ren mamuarekin egin dugu topo berriro. Eta azkenik, Aldekoaren Historiako eta Olaziregiren XX. mendeko narratibari dagokion kapituluko proposamenetan (Aldekoa, 2008; Olaziregi, 2011, online), Iparraldearen kontzientzia eta erreferentzia gehiago badaude ere, periodizazioak berak (Casenaveren ikuspegiari tira eginez), hau da, oinarrizko denbora-lerratzak, Espainiako estatuaren historia-moldearen gainean kokatzen du euskarazko produkzio literarioa. Batez ere espainiako trantsiziotik aurrera nabari egiten den hutsuneak Espainiako autonomiazko egiturak baldintzatzen duen egungo ardatz hegemoniko euskaldunaren ondorioz sortutako artikulazioa denetz galdetzeraz garamatza.

Estatu-nazioek, Historia duten heinean, historiarik gabeko herriena idazten dutela ez ohartzearen funtsgabekeria Xabier Zabaltzak 2011ko *Euskal Literaturaren Historian* argitaratu testuan atzeman daiteke azken muturrera eramanda (edo nahiko urruti behintzat). «Euskal Hizkuntza, Literatura Vasca y Europa» artikuluan Žižekek ukazio fetitxista (Žižek, 2009: 70-71) izendatutakoaren logika irakurriko dugu «*al menos en la parte española del país*» egituran. Testuak dioenez, Kataluniako eta Galiziako lore-jokoek autorearen aburuz «soilik kulturalistak» lirartekeen *Unió Catalanista* eta *Irmandades da Fala*ekin⁴⁶ erlazioa izan bazuten, «en Vasconia [...] el heredero natural de los Juegos Florales fue Euskaltzaleen Biltzarra (1902),

46. Esan beharrekoa da jadanik *Unió Catalanista* eta *Irmandades da Fala* bezalako erakundeak «kulturalista» izendatzeraz mugatzea, zuten izaera politiko argia nolabait hustuz, eztabaidagarria dela.

que tuvo una nula influencia en la sociedad vasca, *al menos en la parte española del país*» (Zablatza, 2011, online). Aurrerago ere horrela diosku: «En los diversos pueblos de Europa el nacionalismo cultural es anterior al nacionalismo político. En Vasconia, o *al menos en su parte española*, el proceso es casi inverso» (Zablatza, 2011, online). Galdera jarraian datorkigu: «herriaren alde espainiarrean» dioenean, zer esan nahi du, alde frantsesean ez zela horrela izan? Eta hala bada, zergatik botila erdi hutsik ikusteko diskurtso tematia? Erantzuna ere zuzenean atzeman daiteke: «La difusión del nacionalismo político, [...] es uno de los factores que explican el fracaso del culturalismo al sur del país» (Zablatza, 2011, online). Žižekengana itzulita, liberalismo multikulturalistaren oinarriko operazioarekin topo egiten dugula esan dezakegu:

La “culturización de la política”. Las diferencias políticas, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas neutralizadas bajo la forma de diferencias “culturales”, esto es, en los diferentes “modos de vida” que son algo dado y no puede ser superado. Sólo pueden ser “tolerado” (Žižek, 2009: 169).

Zabaltzak badaki estatu-nazio ezberdinetan sortutako euskarazko literatura ezin dela tankan itxitako konpartimentuetan banatuta balego bezala irakurri⁴⁷. Baina ez du dakiena jakin nahi, eta hortaz, ez jakitea erabakitzen du, horixe baita estatu-nazioen egitura ustez ez-ideologiko eta sasidemokratikoa bere horretan mantentzeko bide bakarra. Lhandek aipatzen zuen *les basques n'ont pas de littérature* axiomaren azken errepikapenak halako patriotismo konstituzionalista baten defentsa egiteko balioko dio Zabaltzari (historia ukatutako herriari estatu-nazioen Historia ezarri bitartean). Independentismoari izaera lokal, etnizista, hemeretzigarren mendeko eta solipsista emanez, estatu-nazioak izaera gardena balute bezala irudikatuko ditu: subjektuak eraikiko ez balitu bezala (Gabilondo, 2006: 20-21). Kutura beti dago botere-harremanetan txertatuta, eta gurea ethnos petral gisa pentsatzeak jadanik eratuta dauden ustezko Demos eta Civitasen beharrezko gehigarri bilakatzea dakar (Galfarsoro, 2008: 95; 2005: 66). Logika zapaltzaile horrek, azkenik, literaturaren autonomiaren aldarrikatzera darama autorea. Haren izenean eta hizkuntzaren halako desideologizazioari esker biribilduko eta ezkutatuko du azaldu berri dugun artikulazio erabat ideologiko eta subordinatzailea: «En las últimas décadas, el euskara se está desprendiendo del lastre ideológico y produciendo obras de una calidad desconocida en toda su historia» (Zabaltza, 2011, online). Aurrera egin baino lehenago, esan behar dut ez dudala uste, hain justu, horixe zutenik buruan literaturaren autonomiarekin elkartzen diren⁴⁸ Pott Bandakoek:

47. «*Al menos en la parte española del país*» horrek dakarren itsutasunak badu bere berridazketa katalana ere testuan zehar, zera dioenean: «Las diferencias, sobre todo con Cataluña, se agudizan al comprobar que el catalán, al menos en la comunidad autónoma, es la lengua de todos los estratos sociales» (Zabaltza, 2011, online). Autonomia-erkidegotik kanpo zer gertatzen den pentsatzeak barnean bizi dutena baldintzatuko ez balu bezala.

48. *L'art pour l'artari* eta artearen autonomiaren gaia, gaur egun, aho batez hobesten den ezaugarri hori, trantsizio osteko instituzionalizazioarekin, eta literatur sistemaren normalizazioarekin lotzen da (Olaziregi, Lasagabaster, 2011, online; Aldekoa, 2008: 284). Hala ere, eztabaidara ekartzeko kontzeptua

Lehen aletik bertatik azaldu genuenez, legioan bezala dihardugula, inori izenik edota aurre deklarazio ideologikorik eskatu gabe [...] kazeta hau literaturgintza normalaren dinamikan dago. Eta berau marjinala eta anormala bada Pello Kirtenen baratzan ez da inola ere gure kulpa, edo gure errua, horixe bakarrik falta litzateke, ez jaunak, baratza da anormala eta ez gu. Euskadi Ofizialarekiko disidentzia gogorrean arkitzen gara (Pott, 1980, online).

Ezta Ustelako kideek ere:

Bozarik gabeko herriak, hots, beren kutiziak, ametsak, heriotza, amodioa ta hainbat eta hainbat eta hainbat gauza adierazten ez dutenak. aiderik gabe, arnasarik gabe, panpina ustelak bilakatzen dira. Boza hau ixilerazten duten guztien aurka aurka aurka gaude (Atxaga, Izagirre, 1975, online).

Historiaren ildora itzulita, Orpustanek egindako euskal literaturaren historiaren garrantzia, nire ustez, ez da inolaz ere, halako gure historiaren aukera frantses bat ematea, ordura arte zalantzan jarri gabeko eta literaturari ezartzen zitzaion historia lerro espainiarraren neutraltasuna zalantzan jartzea baino. Hau da, Euskal Herriak ez duela historia propiorik agerian utzi zuen inoiz baino gehiago. Eta aldi berean, gabezia horrek subjektu euskaldun-espainiar hegemonikoak Espainiako estatu-nazioarenganako duen mendeko morrontza erakusten digu bai eta egitura hori guztia Iparraldeko euskalduna Beste gisa subordinatzeak ahalbidetzen duela.

7.5. KRITIKA EREDUGARRIAK ETA EZ HAIN EREDUGARRIAK

Dena dela, ez dut historia-testuen ikuspegi simplista eman nahi, eta argi utzi nahi dut testuotan bertan aurki daitezkeela diskurtso subordinatzaileei aurre egingo dieten proposamenak ere. Oso iradokitzailea iruditzen zait, adibidez, Sarasolak 60ko hamarkadako euskal literaturaren iraultzaz hitz egitean, hurrengo ezaugarria proposatzea: «1900-ean eten zen tradizio literarioari jarraiturik, garbi-mordoilo antinomia gainditzen du» (Sarasola, 1971, 84-85). Batez ere garbi/mordoilo bitasunak goian aipatu dugun idazketa/hizketa oposizioari eragiten diolako zuzenean. Era berean, proposatzen gabiltzan bidetik, ikuspegi berri eraberritzailea eta oso interesgarria dakarte Aurelia Arkotxa eta Beñat Oihartzabalek (Olaziregik koordinatu *Historian*) *Linguae Vaconum Primitiaeri* buruz idatzitako testuan:

Kritika garbia egiten dio botere tenporalari (erregeari), eta Jaungoikoaren boterea, benetako justiziaren iturria, goraipatzen du. [...] *LVP* liburua Espainiako erresuman inprimatu ahal izango al zen? *LVP* obra hizkuntza ez-erromaniko ulertezin eta, beraz, zentsurarako kontrolaezin batean inprimatzeak arazoak sortuko zituen seguruenik (Arkotxa, Oihartzabal, 2011, online).

Historia-liburuetatik kanpo manifestuekin egiten dugu topo. *Maiatz* aldizkariko lehen zenbakian «Aldizkari bat, gurea...» irakur dezakegu editorialean bertan. dela uste dut Walter Benjaminek faxismoarekin elkartu, eta ondoren Andreas Huyssenekek (1986: 8-9) edo Joseba Gabilondok berak (2006: 39-44) gizarte kapitalista eta logika inperialistekin lotu dutela kontuan izanik.

Testuak artikulatzen duen Gu subjektu kolektiboa Mitxelenaren «nosotros» espainiar-euskaldun hegemonikoaren aurrez aurre jarriko da: «Gure literatura [...] Gure sendimenduak ez dituen bakarrik pasa bainan bizi ditzagun. [...] Gureak euskaraz direlakoan. Literatura guretako» (*Maiatz*, 1982, online). Beste gisa pentsatua izan den Iparraldeko euskaldunari emango dio, estrategikoki, Subjektu osoaren lekunea, eta Euskal Herria artikulatzeko formula berriei irekiko die bidea. Azkenik, *Moroak gara behelaino artean* liburuak dakarren ikuspuntuaz pentsa dezakegu. Gure historiaren periodizazioa pentsatzerakoan, Amazig herriaren historia(eza)rekin batera artikulatzen duela Sarrionandiak esan dezakegu. Euskaldunok eta Amazigek hartzen dugun subjektu partzial lekune antzekoa litzateke aukera hori ahalbidetuko lukeena. Ikuspuntu operatibo horretatik ahozkotasanaren eta idatzizkotasanaren arteko erlazioak (Sarrionandia, 2011: 423) edota hizkuntza gutxituan idazteko ahutua bir-pentsatzeko gai izango da autorea, «hizkuntza menderatuan idaztea, nahita ere, ezin da kaligrafia izan. Erresistentzia da era batean edo bestean, modu subertsiboan edo modu subjuntiboan [...]. Ideologia berekoak dira hizkuntza txikian idaztea aukeratzen duten guztiak? Ala zer, ez da problematikoa aukera? (Sarrionandia, 2011: 431). *Igela* aldizkaria izan zen Sarrionandiak aipatzen duen Arrazoiari (baita etxe-koarenari ere) egin behar zitzaion erresistentziaren beharrianaz argien ohartu zena:

Gure mundu txar hau apostolu gaiztoz bete da. Batak laguna terrorismu egitera bultzatzen du, berak ezer egin gabe; besteak otsemaiten zaitu bertutera, berak aplikatu egin gabe. IGELAK ez du inor, ezertara, deusetara bultzatzen salbu eta pentsatzera predikatzen digutenek, ongiaren bidean, ez dutela guk bezin beste egiten (*Igela*, 1962, online).

Testuinguru horretan, hala ere, erresistentziazko lekunea okupatzen saiatzearen arriskueta batzuek ohartzeko, beharrezkoa da aipatzea Estibalitz Ezkerraren «Basque people's other literatures: apostillas a las literaturas de los vascos» artikulua —2011ko *Euskal Literaturaren Historia* zarratuko duena hain zuzen ere—. Lehenengo begirada baten ikuspuntu kritikoa hartzea ahalbidetuko luketen tresnei erreferentzia egingo badie ere (aipatuko duen lehenengo autore teorikoa Spivak izango da), orain arte esandakoarekin pentsa dezakegu estatu-nazioen diskurtso subordinatzaile berdina hartzen duela artikulua. Artikuluak estatu-naziorik gabeko testuinguruan pentsatuko du euskara gaztelaniaren eta frantsesaren arteko lurraldea. Estatu-biolentziarik gabe, orain arte landutako biolentzia sinboliko eta epistemikorik gabeko testuinguruan, hiru hizkuntza maila berean kokatu eta esango zaigu «a una no se le escapa que tanto el castellano como el francés son vistos como algo no vasco» (Ezkerra, 2011, online). Ezer baino lehen, baieztapen susmagarri eta zalantzarri horrekin egingo dugu topo, ezein diskurtso hegemonikok —klase politikotik, mass medietatik edota diskurtso akademikotik ezarritakoek⁴⁹— ez baitu

49. Horrela dio Jacques Derridak bere *Espectros de Marx* liburuan hegemoniaz hitz egitean: «Nos hemos referido implícitamente [...] a aquello que organiza y controla por todas partes la manifestación pública, el testimonio en el espacio público. Se trata de un conjunto constituido, por tres lugares o dispositivos indisociables de nuestra cultura» (2003: 66), eta hiru horiek izango dira hain zuzen ere, klase politikoa, mass mediak eta diskurtso akademikoa.

halako narrazioerik artikulatuko, ez bada ulertzen, behintzat, euskararen alde egiteak zuzenean beste hizkuntzen aurka egitea dakarrela. Dena dela, artikuluko hariari tira egin, eta euskara hegemoniko eta zapaltzaile gisa erakutsiko zaigula ikusiko dugu, gaztelania eta frantsesa, berriz, zapalduko hizkuntzak lirateke:

El hecho de que el euskara necesite asistencia no nos ha de volver en contra de las otras lenguas; si somos capaces de entender y defender el euskara por su valor cultural, también hemos de ser capaces de reconocer esto mismo de cara a los otros idiomas (y lo mismo ha de pedirse a los ciudadanos vascos que no hablan euskara hacia ésta; el respeto ha de ser mutuo) (Ezkerra, 2011, online).

Berriro ere hizkuntzen balio kulturala edota politikaren kulturalizazioa irakur dezakegu. Errespetu eta tolerantziaren atzean ixilduko dira subjektu-eraikuntza ezberdinei dagozkien arazo politioak. Beste hitz batzuetan esateko, Gabilondok dioen estatu europarraren goprutz indiferentzarekin egin dugu topo. Indiferentziaren logikak, batetik diferentzia politiko guztiak bakarrera mugatuko ditu (euskal ethnos petralarena); bestetik, euskalduntasun horrenganako indiferentzia erakutsiko du Espainiako eta Frantziako estatuak errepresentatzeari uko eginez (estaturik ez balego legez, aritkuluan ez da inongo arazo geopolitikorik aipatuko); azkenik, euskal diferentzia Estatuaren errepresentaziorako objektu perfektua bilakatuko da, politikoki indiferentea izanik ez baitu, Beste gisa, Estatuaren identitate nazional homogeneoa ziurtatu besterik egiten (Gabilondo, 2010: 227, 232). Artikuluaren egitura —narrazioaren jarrera bezain tolerantea dena— gure kritikarako adierazgarria dela esan dezakegu. Gaztelaniaz idatzitako prosaren berri emango da lehenengo, 98ko belaunalditik aurrerako autoreen berri hamarkadaz hamarkada. Gero, haur- eta gazte-literaturara joko du. Ondoren, saiakerara. Eta azkenik antzertira. Frantsesez idatziko literaturan bi izen azpimarra ditzake autoreak eta Gatzuzain argitaletxeari erreferentzia orokorra. Eta bukatzeko, ingelesezko literaturari dagokionez, euskaldun-amerikarren bigarren eta hirugarren belaunaldietako zazpi izen emango zaizkigu. Ematen du «other literatures» horietan ere badagoela mailaketarik, guztiak berdinak direnean ere, badaudela batzuk beste batzuk baino berdinoak. Egiturak berak agerian utziko du, berriro, errespetu, neutraltasun eta berdintasunak Espainiako estatu-nazioarenganako dakarkion mendekotasuna egungo subjektu euskaldunaren eraikuntzari.

7.6. BUKATZEKO. LEKUNE BETI KRITIKOAGO BATEN BILA

Egungo euskal identitatearen koodernatu nagusietako batzueganako hurbilketa egin dugu kapitulu honetan. Etengabeko bilakaeran dagoen identitatearen lorratzei jarraitu nahi izan diegu orain arte egin izan diren literaturaren historia nagusietan zehar. Pentsamendu modernoaren izaera baztertzailak naturaltzat jotzen ditugun prozesu ideologikoak hartuko ditu oinarri. Gu geu egingo gaitu gure subordinazioaren eragileetako bat. Agentzia propioa lortzeko, biolentzia epistemiko eta sinboliko ezberdinetatik askatzeko beraz, gure kulturari dagozkion ustezko ezaugarri natural eta neutral horien izaera ideologiko zapaltzailea agerian uztea proposatzen dugu

estrategia gisa. Erresistentzia-lekune beti kritikoago baten bila gabiltzan honetan, ikerketa-aukeretako zenbait bide proposatzen saiatu gara, baita jadanik irekita dauden ikerketa-ildo batzuk azpimarratzen ere.

7.7. BIBLIOGRAFIA

- Aldekoa, I. (2008): *Euskal literaturaren historia*, Erein, Donostia.
- Althusser, L. (1971): “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”, *Lenin and Philosophy and other Essays*, Monthly Review Press, New York, 127-194.
- Anderson, B. (2000): *Inagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.
- Arana, S. (1978): *Obras escogidas: antología política*, L. Haramburu, Donostia.
- Arkotxa, A. eta Oihartzabal, B. (2011): “XVI. Mendea: euskal idatzien lehenengo emaitzak”, *Historia de la literatura vasca*, EHU, <<http://www.basqueliterature.com/basque/historia/klasikoa/XVI.%20mendea>>.
- Asensi, M. (2007): “Crítica, sabotaje y subalternidad”, *Lectora: revista de dones i textualitat*, **13**, Universitat de Barcelona, Bartzelona, 133-156.
- Atxaga, B. eta Izagirre, K. (1975): “Ez dezagula konposturarik gal, halare”, *Panina Ustela*, **1**, Ustela, Donostia, <<http://andima.armiarma.com/stel/stel0115.htm>>.
- Benjamin, W. (2007): “Theses on the philosophy of history”, *Illuminations. Essays and reflections*, Schocken Books, New York, 253-265.
- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Bartzelona.
- Butler, J. (2007): *El Género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós Iberica, Mexiko.
- Casenave, J. (2012): *Euskal literaturaren historiaren historia. Gurea nola konda?*, Utriusque Vasconiae, Donostia.
- Derrida, J. (1971): *De la gramatología*, Siglo veintiuno argentina editores, Buenos Aires.
- , (2003): *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madril.
- Etxaniz, X. (2010): “Euskal literaturaren historia; begirada berriaz”, *Euskera*, **55**, **2** (Literaturaren historiografia Jardunaldiak), Euskaltzaindia, Bilbo, 823-839.
- Euskaltzaindia (2011): *Orotariko Euskal Hiztegia*, Euskaltzaindia, Bilbo, <http://www.euskaltzaindia.net/index.php?option=com_content&Itemid=413&catid=228&id=276&lang=eu&view=article>.
- Ezkerra, E. (2011): “Euskal Herriaen beste literaturak. Oharrak euskal herritarren literaturei buruz”, *Historia de la literatura vasca*, EHU, <<http://www.basqueliterature.com/basque/historia/besteak>>.
- Gabilondo, J. (2006): *Nazioaren hondarrak, euskal literatura garaikidearen historia postnazional baterako hastapenak*, Universidad del País Vasco, Bilbo.

- , (2010): “Indifference as terror: on State politics and basque literature in globalization”, *Oihenart. Cuadernos de lengua y literatura*, **25**, Eusko Ikaskuntza, Bilbo, 217-240.
- Haraway, D. (1988): “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14. bol., **3** (Autumn, 1988), Feminist Studies Inc., Maryland, 575-599.
- Huyssen, A. (1986): *After the great divide modernism, mass culture, postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington.
- IGELA (1962): “Heterodoxoen xede eta egingai bereiziaz”, *Igela*, **1** (1962ko otsaila), Igela, Paris, <<http://andima.armiarma.com/igel/igel0102.htm>>.
- Lasagabaster, J. M. (2011): “Sarrera hitzak. Euskal Historia Literarioa”, *Historia de la literatura vasca*, EHU, <<http://www.basqueliterature.com/basque/historia/sarrera>>.
- , (1983): “La historiografía literaria vasca. Aproximación crítico-bibliográfica”, *Mundaiz*, **26**, Universidad de Deusto, Donostia, 34-52.
- Lhande, P. (1925): *Le Pays basque a vol d’oiseau*, Gabriel Beauchesne, Éditeur, Paris.
- MAIATZ (1982): “Aldizkari bat, gurea...”, *Maiatz*, **1** (1982ko otsaila), Maiatz, Baiona, <<http://andima.armiarma.com/maia/maia01.htm>>.
- Mignolo, W. D. (2003): *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madril.
- Mitxelena, K. (1960): *Historia de la literatura vasca*, Ediciones Minotauro, Madril.
- Oihenart, A. (1992): *Notitia Utriusque Vasconiae*, Eusko legebiltzarra, Gasteiz.
- Olariaga, A. eta Jimenez, J. (2009): *Modernitatearen auziaz*, Jakin, Donostia.
- Olaziregi, M. J. (2011): “Eleberria. Narrativa vasca del siglo XX: una narrativa con futuro”, *Historia de la literatura vasca*, EHU, <<http://www.basqueliterature.com/basque/historia/hogeimende/narratiba/eleberria>>.
- Ormaetxea, N. “Orixe” (2012) [1927]: *Euskal literatura ’ren atze edo edesti laburra*, Klasikoen Gordailua, Donostia, <<http://klasikoak.armiarma.com/idazlanak/O/OrixeEdesti.htm>>.
- Orpustan, J-B. (1996): *Précis d’histoire littéraire basque 1545-1950. Cinq siècles de littérature en euskara*, Izpegi, Baigorri.
- Oteiza, J. (2007): *Quousque Tandem...!*, Fundación Museo Oteiza Fundazio Museoa, Alzuza.
- POTT (1980): “Hain da triste la vie de l’artiste (I)”, *Pott Tropikala*, 1980ko ekaina, Pott, Bilbo, <<http://andima.armiarma.com/pott/pott0602.htm>>.
- Sarasola, I. (1971): *Euskal literaturaren historia*, Ur, Donostia.
- Sarrionandia, J. (2011): *Moroak gara behelaino artean?*, Pamiela, Iruñea.
- Spivak, G. C. (2010): *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Akal, Madril.
- Toledo, A. (2010): “Euskal literaturaren sistema: historia baterako aukera-irizpideak”, *Euskera*, **55**, **2** (Literaturaren historiografia Jardunaldiak), Euskaltzaindia, Bilbo, 768-800.

Zabaltza, X. (2011): “Euskal Hizkuntza. Literatura vasca y Eutopa”, *Historia de la literatura vasca*, EHU, <<http://www.basqueliterature.com/basque/historia/sarrera/La%20Lengua%20Vasca>>.

Žižek, S. (2009): *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Bartzelona.

8. Musika: Euskal Pop gizartea? Nazio-identitate hegenonikoa eta disidentzia kulturalak

Josu Larrinaga

Lan honetan musika, kultura eta gizartearen arteko harremanak ikertu nahi ditugu, zehazki euskal gizartea daukagu ikergai eta hori jadanik arazo bat izan daiteke, Euskal Herria hartu nahi dugu gure lanaren kokaleku eta oso esistentzia zehatza ez duen kontzeptua dugu.

Gaur egun fluxuen espazioan bizi garela esaten da, globalizazioaren fenomenoak eta informazioaren gizartean bizi izateak mugen desagerpena ekarri du berekin eta badira instituzio asko —enpresa transnazionalak dira kasurik argiena— Estatu mugak kontuan kasik hartu gabe funtzionatzen dutenak. Mugikortasun altuko gizarteetan, beraz, muga fisikoek gero eta garrantzi txikiagoa leukakete eta muga estatuen papera ezbaitsua litzateke. Baina, aldi berean, tokian tokiko kulturek protagonismo berezia hartzen dute jendearen identitatea definitzerakoan. Mundua plastikoa, likidoa, bilakatzen da eta badaude era asko nork bere identitatea mundu global horretan mantentzeko, baina dudarik gabe bat da nazionalismo periferikoek planteatzen dutena (Castells, 1997).

Horrekin batera, arazoaren beste adar bati heldu behar diogu. Orain arte soziologia nazionala edo estatuala izan da, gehienbat. Analisi-unitatetzat nazioa (estatua) hartu da edota estruktura horretatik sortutako azpizatiketak: probintziak, erkidego autonomikoak, departamenduak, etab.

Guk hemen, Euskal Herria hartzen baldin badugu objektu, badugu arrisku bat, berez existitzen ez den errealitate baten azterketa egitearena, alegia. Gaur egun badago nolabaiteko kontsensua Euskal Herria onartzeko errealitate kultural moduan —zazpi herrialdetan hedatua— baina hortik aurrera arazo nazionala —estatuala, alegia— sortzen da, baita eztabaida historikoa ere. Guri, azken finean, interesatzen zaigun galdera hauxe da: Kulturaren Soziologiaren ikuspegitik ikertu daiteke Lurraren zati determinatu bat, nahiz eta jakin azken mendeetan dinamika ekonomiko eta sozial —baina funtsean nazional/estatal— ezberdinduek eragin diferenteak izan dituztela Lurraren zati horren lurralde diferentetan? Gaur egun munduak bizi duen globalizazio eta plastikotasun horren eraginez uste dugu atrebentzia izan dezakegula Euskal Herria hartzeko objektutzat, gure ikerketarako beharrezkoa delako lurralde hori bere osotasunean hartzea.

Baserria baino handiagoa den edozein erkidego irudikatua baldin bada, Benedict Andersonekin bat gatoz esatean erkidego guztiak legitimoak bezain faltsuak, eraikiak, badirela (1993: 23-24). Ez dugu guk ezer aldarrikatu nahi, baina bai argi esan politikoki amesten eta eskatzen den Euskal Herri osatuaren ikuspegitik abiatzen garela. Gehienbat, eztabaidarako kontzeptua da oraindik gaur egun eta mataza diskurtsibo honen hari asko, hain zuzen ere, orain dela 50 bat urte abiatzen diren zenbait prozesutan hasten dira. Euskal Herriak gaur duen esanahi politiko zein kulturala pasa den mendeko 60. hamarkadatik hedatzen den prozesu politiko, sozial eta kultural zehatz batean du abiapuntua eta funtsean ikertu nahi duguna zera da, prozesuarekin batera jaiotzen den estetika musikal berri batek nola islatzen baina aldi berean (bir)sortzen laguntzen duen etnoidentitate berritu baten agerpena.

Beraz, Euskal Herrian joan den mendeko 60ko hamarkadatik aurrera agertzen den fenomenoaz aztertu nahi dugu: euskal pop musika, alegia. Musikaz ari garenean, kulturari buruz dihardugu eta kultura azkenean gizarte baten sistema sinbolikoa da, baliabide kolektibo bat identitatea adierazi eta birsortzeko. Baina zer lotura daude elementu hauen artean?

8.1. GIZA NATURA ETA MUSIKA

Musika presente dago gizateria dagoen leku eta denbora guztietan. Egia da teoriko batzuek diotela musika Grezian sortua eta Mendebaldeko modernitatean garatzen den fenomeno dela, harmoniaren bila soinuaren antolaketa matematikoa jorratzen duen lengoaia dela, jadanik mundu osoan zehar zabaldua. Baina gizarte guztietan manipulatu dira soinuak edota kantatu egiten da helburu sinbolikoekin, komunitatea, hau da, gizartea, birsortzen laguntzeko asmoz (Dahlhaus eta Eggebrecht, 2012). Donald E. Brown antropologoak proposatzen duen giza unibertsalen zerrendan (hau da, kultura guztietan agertzen diren elementuak) badaude musika, arte gisa ulertutako musika, haur-musika, praktika erlijiosoekin edota dantzarekin erlazionatutako musika, kantua eta mintzaira izan daitekeen kantua (Pinker, 2003: 627-632).

Etnomusikologiatik azpimarratu den legez, musika edozein gizarteren sinboloen biltegian presente dagoen elementu funtsezkoa da, etno-identitatea lantzeko eta berrindartzeko tresna ezinbestekoa. Alan Lomax bezalako etnomusikologo estrukturalistek, areago, harreman egiturazkoa topatu dute herri baten izaera eta egiten duen kantu eta musikaren artean, hau da, musikalki erabiltzen duen lengoaia horrek azaltzen du nolakoa den herri hori, zer-nolako egitura kultural duen (Lomax, 2001).

Baina haratago joan gaitezke: musika markatzaile somatikoaren pizgarria (izan) da(iteke) Antonio Damasiok ematen dion zentzuan, hau da, gure prozesu kognitiboan arrazoinamenduz gain emozioak eta sentimenduak ere mobilizatzen dira errealitatea ezagutzeko eta erabakiak hartzeko, eta, horretarako, mekanismo batzuk —markatzaile somatikoak— disparatzen dira gure gogoan, gure prozesu kognitiboan

(2001). Musikak eragin handia eduki dezake mekanismo somatiko horiek martxan jartzerakoan⁵⁰. Emozioak sorrarazten ditu eta harreman handia dauka, burmuinaren funtzionamenduan, lengoaiaren aktibazioarekin. Musika-soinu asko unibertsalki identifikatzen dira esanahi zehatzekin (Gazzaniga, 2010: 244-256).

Finean, kontu honi dagokionez komeni zaigu Roger Bartraren aportaziori erreparatzea. Antropologo mexikarrak gizarte-zientziek eta giza naturaren zientziek komunean daukaten erronkari heltzen dio oso era original eta esanguratsuan: planteatzen du gizakion burmuinaren garapenean protesi kulturalak agertu izan direla eta erabat funtsezkoak izan direla gure kaskezurra barneko zirkuituak eratzeko, hauen barna gertatzen diren informazio-fluxuek ere berak exo-garuna deitzen duen kanpoko zirkuitu kulturaletan darizkiotelako. Musika —zentzu zabalenean, soinuen errepikapen erritmikoa, sortzaile eta ludikoa, kantu onomatopeikoa— ziur asko lehenen agertutako protesi horietako bat izan daiteke, lengoaiaren agerpena baino aurreragokoa, alegia (Bartra, 2006: 17-26 eta 161-181).

8.2. MUSIKA KULTURAN

Musikak, beraz, ezinbesteko papera jokatu eta jokatzen du kultura deritzagun gure espezieak eratutako artefakto sinbolikoak eratzean. Eta kulturaren ikerketa soziologikoa egitean oso lagungarria zaigu Goffmann-ek interakzionismo sinbolikoaren paradigmatik egiten digun markoen inguruko proposamena. Areago, Castells-ek —alde batetik Damasioren proposamenak eta Lakoff hizkuntzalari eta politologoak komunikazio politikoa aztertzean egiten dituen aportazioak uztartuz— planteatzen duen sintesia: mezu baten edukia eta forma markoekin (sare neuronalen patroiak) lotzen dituzten informazioa prozesatzeko mekanismoak aktibatzen dira komunikazioaren alorrean dauden mezuen bidez (2009: 214). Musika mezu horiek transmititzeko komunikabide behinenetakoa dugu.

Izan ere, panorama teoriko nahiko berri honetan kokatu nahi dugu euskal pop musika eta euskal gizartea modernoa lotzen dituzten harien arteko josturak ikertu nahi dituen gure proposamen hau. Markoen etengabeko eraketa, des- eta berreraketak ulertzeak beta ematen digu kulturaren izaera dinamikoa ulertzeko eta sakontzeko irekiera sinbolikoaren mekanismoak nola kultur hegemoniak deseraiki eta berreratu ditzakeen ulertzeko. Bide batez, honek ikerketa kulturalaren zenbait arlotan —batik bat kultura subalternoak ikertzean— Bourdieu-k proposaturiko estratifikazio mailaniztunaren teoriak —zelai kulturalari dagokionez behintzat— dituen ahuleziak gainditzeko jorratutako ildo batzuetan sakontzeko beta emango digu. Horixe da nolabait *cultural studies* deituriko eskola teorikoaren aportazio behinena (Mendez Rubio, 2003: 28-29), geroxeago Hego eta Erdialdeko Amerikan lan egin izan duten zenbait ikertzailek (zehazki Garcia Canclini eta Yudiceren lanak aipatu behar dira)

50. «Wagner entzuten dudan guztietan Polonia inbaditzeko gogoak ditut». Woody Allen-en ateraldia honen parodia da, noski.

biribildu dutena, betiere Raymond Williams britaniarraren aportazioak garatuz (García Canclini, 2004: 91-97).

Nazio-identitate hegemonikoak apurtu eta, disidentzia kulturalaren bidez, berriak eratu daitezke, beraz, horixe dugu gure ikerketaren erdigunea. Baina pop musikak horretan zer paper joka dezakeen argitzeko, pop musika bera zer den edota nola ulertzen dugun azaldu behar dugu. Pop musika diogunean musika pop-ularra esan nahi dugu. Mendez Rubiok (2003: 85-91) definizio zehatza bezain iheskorra eskaintzen digu kultura popularra zer den argitzeko: kultura jaso edo elitezko eta masa-kulturaren arteko ezinikusian murgiltzen den proposamen disidente eta apurtzailea da, abangoardista baina ez elitearentzat pentsatua, jende xehearen nahiak eta asmoak islatu nahi dituen, baina deserosoa gehiengoaren gustua bete besterik nahi ez duenarentzat. Josu Amezagak (1995) aspaldian egin zuen Herri Kulturaren definiziotik ez dago urrun azken aportazio hori, Amezagak «kultura popularrak» kontzeptua, Burke eta E. P. Thompson-en harira, historikoki klase popularrak garatutako kulturentzako gorde duelako. Burke-ren erreferentziazko lanak «popular culture» erabiltzen du European XX. mendetik hona herri mailan, garatzen den kulturarako, aristokraten kulturarekin kontrajarria, eta Hess-ek (berriki euskal kulturaren dauden zenbait fenomeno kulturalen ikerketan) «kultura plebeioak» erabiltzen du, zuzen Thompson-engandik hartuta (2012).

Baina musikari dagokionez, herri-musika kontzeptuak ez digu balio horrela deritzogulako musika tradizionalari, aspaldiko kultura plebeioan jendea dibertitzeko, dantzarazteko edota istorioak kontatzeko erabiltzen zen musikari. Nazioarteko denominazioan, ostera ere, horri batzuetan *folk music* esaten zaio, baina hor ere polemika litzateke, *folk* deritzolako ondare tradizional hori hartuta baina tresna elektriko eta modernoekin egiten den rock-aren azpigenero bati. Bestalde, nazioarteko denominazio horretan *pop music* masa-konsumorako prestatzen den digestio erraz eta azkarreko musika izan daiteke, baina ez dago akordio erabatekorik definizio horren inguruan. Beraz, «herri-musika» ezin erabili eta gainera gustatu ere ez zaigu hain erabateko definizioa; izan ere, «herria» kontzeptuak ere zailtasun operatiboak dakartza. Musika «popularrak», beraz, edo musika pop, alde batetik herriarekin, jende xehearen nahi eta asmoekin kontaktatu nahi duelako eta, horrela, ahalik eta hedapen handiena nahi duelako; aldi berean, bere arrakasta masiboak herri-konexio hori ukatuko diola jakitun den arrapostu estetikoa.

8.3. KULTURA ETA KONTRAKULTURA

Baina kulturaren definizioan eta kulturaren adiera diferenteen arteko klasifikazio nahiko nahasietan —eta, ikusten dugunez, ikuspegi edo eskola teorikoek termino antzekoekin kontzeptu eta fenomeno ez beti berdinak izendatzen dituzte— ere badaukagu dantzan oso labainkorra izan daitekeen beste kontzeptu bat, kontrakulturarena, alegia. Theodore Roszak historialari iparramerikarrak (1985) proposatu zuen kontzeptu hori bere herrialdean eta munduan zehar joan den mendeko

60ko hamarkadatik aurrera zabaldu ziren zenbait fenomeno definitzeko. Bigarren Mundu Gerraren ostean irabazle hegemonikoen artean, Amerikako Estatu Batuak (AEB) eta Sobietar Errepublikak Sozialisten Batasuna (SES) alegia, agertzen den «gerra hotzaren» testuinguruan bai Mendebalde kapitalistan, bai Ekialde komunistan, batez ere jende gaztearen artean hedatu ziren kultura ofizialak errefusatzeko zituzten jarrera eta ekintzak. 1968 izango da disidentzia horiek guztiak lehertuko diren urtea eta planetako hainbat lekutan agertuko diren fenomeno sozial berri horiek kontrakultura kontzeptuaren azpian ikertu dira maiz askotan. Hasiera batetan «underground» hitza ere erabili zen lur azpian kultura ofizialak itota zeuden jarrera eta portaera horiek izendatzeko. Eta gaude ez dela kasualitatea joan den mendeko 60ko hamarkadan euskal kulturaren inguruan egon ziren mugimendu telurikoak kontatzeko Pedro Alberdi idazleak erabilitako titulua: «Satorrak baino lurperago» (2000).

Hortxe ere musikak berebiziko papera jokatu du, eta batez ere nolabait berriak diren musika motek: kanta herrikoiak jite bereziaz berreskuratzen dituzten abeslari eta taldeak, kanta berriak konposatu eta abestu egiten dituzten *singer songwriter* direlakoak, eta rock izenarekin ezagutuko den musika mota are berriago egiten duten taldeak. Kasu honetan soinu elektriko anplifikatuak eta grabazio-estudioaren erabilera izango dira ere elementu bereizgarriak eta erabat berriak. Estilo edo joera estetiko horiekin gehi mende hasieratik zetorren jazz eta beste musika mota batzuekin osatzen da guk hemen pop musika deitzen dugun hori: ez da musika klasikoaren esparruan mugitzen, ezta kontsumorako egiten diren kanten esparruan ere. Eta jarrera, portaera eta ekintza kontrakulturalekin lotura zuzena du, kultura ofizialari egiten zaion eraso moduan kontsideratuko da hasieran, nahiz eta gero jakin kontrakultural den hori guztia (edo ia guztia) nolabait kontsumo-gai bilakatu dela (Heath eta Potter, 2005). Baina gaude Mendez Rubio-ren «kultura popularra» kontrakultura bera izan daitekeela eta Enric Tello-k darabilen «irekiera sinbolikoa» kontzeptua badela giltza ulertzeko nola kontrakultura edo kultura popular horrek ahalmena duen botere-harremanak kolokan jartzeko eta eragin disidentea maila sinbolikoan hedatzeko. Horrek ez du kentzen kontrakultura hori hegemoniko bilakatzea eta pixkanaka haren ahalmen horiek akitzen joatea. Areago, gaude hori gertatu dela nolabait Euskal Herrian eta musika badela eremu oso aproposa hori azaltzen saiatzeko.

8.4. EUSKAL KONTRAKULTURA?

Kontrakultural den musika hau txertzen da Euskal Herrian euskal kultura tradizionala —eta une historiko horretan erabat subordinatua— berrosatzen ari den fase historiko batean. Lan honetan ikusi nahi dugu nola musika mota berri hori baden mugimendu kontrakultural edo hegemonia kulturala deseraiki eta berreraiki nahi duen gizarte-mugimendu berriaren parte: abertzaletasun berria da momentu horretan sortzen ari dena, kontrakultura global horren elemento asko hartu behar du mugimendu horrek

eta musikan euskal kantagintza berriarekin hasi eta euskal punkarekin jarraitzen duen aldaketa-prozesu oso interesgarria ikusiko dugu.

Aipatuenak eta ikertuenak izan dira orain aitatu ditugun bi estetika musikal horiek, baina gaude, bi fenomeno diferente baino gehiago, prozesu berean koka daitezkeen eboluzio eta mutazio estetiko konplexuagoen islak direla. Euskal pop musika Euskal Herria eta euskal kultura aldarrikatu eta eraiki nahi dituen gizarte-mugimendu horren manifestazio estetiko da, eta, beraz, mugimenduaren gorabeheren arabera aldatzen doa, eta aldi berean —eta hauxe oso inportantea da fenomeno kulturalak aztertzean— mugimendu horren norabidea definitu eta performatzeko ahalmena du. Bide horretan musikak, beste adierazpide askorekin batera, mundu mailan gertatzen diren kultur fenomeno berrien erabilera lokalaren bidez irekiera sinbolikoen kate luze bat abiatzen du, lurraldean dauden hegemonia kulturalak deseraiki eta berreraikitzeke.

Eta ikusiko dugu Euskal Herriaren definizio berrirantz abiatzen den gizarte-mugimendu plural eta zabal hori bere agortze-sintomak agertzen hasten denean, ziklo baten bukaera ikusten denean, nola musika popularrak ere agortze-sintoma antzekoak erakusten dituen. Mundu mailan pop musikak —fenomeno kontrakultural moduan— bere zikloa itxi duela dirudien momentu batean, iraganaren etengabeko kopia gero eta ohikoagoa bilakatzen denean (Reynolds, 2012), hemen orain dela 20 urteko eredu kontrakultural baina hegemoniakoaren simulakroak errepikatzen dira behin eta berriro, oraindik irekiera sinbolikoaren bila dabilzan estetika eta mugimenduak benetan egoera underground batean murgiltzen diren bitartean.

8.5. BIBLIOGRAFIA

- Alberdi, P. (2000): *Satorrak baino lurperago*. Alberdania, Irun.
- Amezaga, J. (1995): *Herri Kultura: Euskal Kultura eta Kulyuta popularrak*, EHUKo Argitarapen Zerbitzua, Leioa.
- Anderson, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, Mexiko DF.
- Bartra, R. (2006): *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Pre-textos, Valentzia.
- Castells, M. (1997): *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura*, Alianza, Madril.
- , (2009): *Comunicación y poder*, Alianza, Madril.
- Dahlhaus, C. eta Eggebrecht, H. H. (2012): *¿Qué es la música?*, Acantilado, Bartzelona.
- García Canclini, N. (2004): *Diferentes, desiguales y desconcetados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Bartzelona.
- Gazzaniga, M. S. (2010): *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*, Paidós, Madril.

- Heath, J. eta Potter, A. (2005): *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Taurus, Madril.
- Hess, A (2012): *Modernización reluctantante. Cultura plebeya y economía moral en el País Vasco*, Hiria, Donostia.
- Lomax, A. (2001): “Estructura de la canción y estructura social”, in F. Cruces (ed.), *Las culturas etnomusicales*, Trotta, Madril.
- Méndez Rubio, A. (2003): *La apuesta invisible. Cultura, globalización y crítica social*, Montesinos, Bartzelona.
- Pinker, S. (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Madril.
- Reynolds, S. (2012): *Retromania*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Roszak, Th. (1981): *El nacimiento de una contracultura*. Kairós, Bartzelona.

9. Artea: Quosque tandem-eko arte-teoriaren oinarriak

Beñat Sarasola Santamaria

Jorge Oteizaren estetikaren oinarritzko egitura ez da konplexuegia. Geroago ikusiko dugun moduan egitura binarioak gainditzen ahalegintzen bada ere, funtsean bikote bidezko pentsamoldea kokatzen da haren teoriaren erdigunean. Neurri horretan, ageriko eta ostendu ezina da Oteizaren estetikaren soslai hegeldarra.

Haren ustez, Mendebaldeko artearen (tradizio latinoan esaten diona halaber) historia bi indar edo joeraren borroka edo elkarreragitetik ulertzen ahal da. Eskema argiki dialektiko batean, bata zein bestea ez dira osotasunera, irtenbide estetiko egokira, iristeko gauza, eta, aldiz, harainorako bidea dute erakusten. Hots, bi estilo horiek ezin dute beren partzialtasunetik ihes egin eta, hala, beste estilo oso baten beharra eskatzen dute zeharka. Bi joera horiek honakoak dira: (a) *estilo klasikoa* eta (b) *estilo barrokoa*.

Bi estilook ezaugarri kontrajarriak dituzte, banaketa binario ohikoari jarraiki. Hainbat termino bata bestearen alde moduan azaltzen zaizkigu:

- a) *Estilo klasikoa*: ekintza, barnerakoa, geometrikoa, espaziozkoa, formalista, arrazionala, espresiboa, oreka, hegoaldekoa, ordena.
- b) *Estilo barrokoa*: keinua, kanporakoa, ez-geometrikoa, denborazkoa, informala, irrazionala, desoreka, germanikoa, espresioa.

Bi estiloen arteko dialektika horretan, biek ala biek isiltasunerantz (hutserantz) egiten dute ezarian, harik eta XX. mendean bakoitzak bere isiltasun mota erdiesten duen arte, azkeneko isiltasun absolutura iritsi baino lehen. Izan ere, artearen historia ere bi fasetan bereizten da, «Hizkuntzaren aldaketan legea»ri jarraiki. Fase bakoitza hiru printzipioek gobernatzen dute, elkarren kontrajarriak hauek ere:

- (1) Fase mimetikoa
 - 1.1 Artea komunikazioa da.
 - 1.2 Artea zerotik (ezerezetik abiatzen da garai bakoitzean espresio-hizkuntza berritzeko).
 - 1.3 Artearen errealitatea = Naturaren errealitatea

(2) Fase hermetikoa

- 2.1 Artea inkomunikazioa da.
- 2.2 Arteak zeroa (ezereza) du helburu.
- 2.3 Artea errealtatearekiko loturen haustura da.

Asko laburbilduz, esan daiteke fase mimetikoa artearen historian estetika klasizista gisa ezaguna denarekin erka daitekeela, eta fase hermetikoa, aldiz, modernitate estetikoarekin.

Estilo bakoitza (a eta b), bestearekin dialektikan betiere, bi faseetatik igarotzen da (1 eta 2), harik eta artearen konklusiora, amaierara, iristen den arte. Beraz, hala estilo klasikoak nola barrokoak bere fase klasizista zein modernoa dituzte. Modu horretan, kubismoa litzateke (a) estiloaren baitan fase hermetikoari (2) hasiera ematen dion korrante artistiko nagusia; gauza bera gertatzen da futurismoarekin (b) estiloan. (a) tradizioa, hala, (b) tradizioa baino apur bat lehenago iritsi zen bere isiltasun-formara, fase hermetikora, nahiz eta ez zuen azkenburuko ezerezera ailegatzerik izan. Fase hermetikoan murgiltzeak ez baitu esan nahi artea amaierako isiltasun absolutu edo ezereza transzendentera iristen denik; haren bidean dela esan liteke, baina fase hermetikotik azkenena (3. estilora, Oteizak esaten dion moduan) jauzi kualitatibo bat dugu. Horregatik, fase hermetikoaren azkenean estilo bakoitzaren geldialdi moduko batekin egiten dugu topo. (a) estiloko artistak iritsi ziren lehenik egoera hartara, formalismo akademiko batean blokeatuta. Oteizaren ustez horixe bera gertatzen ari zirtaion *QT* idazten ari zen momentuan, 50-60ko hamarkadetan, (b) estiloari, aldi errepikakor, antzu, dekoratibo eta komertzial batean kateaturik.

Beraz, estilo bakoitza bi isilune ezberdinetara ailegatzen da fase hermetikoan, bi isilune partzialetara, nolabait esateko. Azkeneko jauzia da falta dena, Osoasuna den Ezereza Absolutura iristea. Hartara iritsita 3. estiloa esaten diona ipintzen da martxan. Oteizaren ustez (a) estiloan badago artista bat egoera horretara iritsi dena: Oteiza bera.

Eskema hau, ordea, ez da horretan geratzen. Hipotesi bat gehitzen baitio honi guztiari, Oteizaren teoriari halako marka bereizezina jartzen diona. Horixe dugu cromlech-aren teoria sonatua.

9.1. CROMLECH NEOLITIKOA 3. ESTILO GISA

Oteizaren hipotesia honetan datza: arestian aipatu artearen garapen hori guztia aurretiaz garatua izan da historian, neolitikoan euskal lurraldeetan hain zuzen ere. Lorpen hori ere prozesu luze baten azken katebegia izan zen halaber. Lehenago, historiaurreko beste garaietan oraindik ez baitzen erdietsi hirugarren estiloa. Halaxe kontrajartzen dira, berriz ere egitura binario baten bidez, paleolitikoko eraikuntza artistiko ez osoak (Lascaux, Altamira) eta neolitikoko arte osoa. Lehenengoaren adibide Stonehead-ko cromlech megalitikoa dugu, Oteizak cromlech-hiri formakoa

dela dioena; bigarrenaren adibide Euskal Herriko cromlech mikrolitikoak, cromlech-estatua formakoak.

«Euskal estiloa» deitzen diona, honenbestez, prozesu artistiko osoari amaiera ematen dion 3. estiloa dugu, neolitikoa burutua eta ondoren Europa osoan nagusituko den kultura greko-latindarrak estalia⁵¹. Artearen egoera garaikidea, Euskal Herrian, aski paradoxikoa da hortaz. Alde batetik, lehenago azaldu bezala, arte latindarra amaitze bidean da, 3. estilora iristeko zorian; bestetik, baina, neolitikotik estilo erdi-ezkutu eta bazterreko gisa mantendu den euskal estiloa, 3. estilo dena, inoizko egoera larrienean da, hiltzori larrienean. Oteizaren teoria hiltzori hori ekiditeko azkeneko saiakeratzat azaltzen zaio irakurleari. Liburuaren edizio berri bakoitzean egoera oraindik larriagozat ipiniko digu gainera, prologoz prologo euskal estiloaren heriotza gero eta erreago ageri dela. Bosgarren edizioko hitzaurrean joko du etsiak osoki; han ematen zaigu aditzera laugarrenekoa dela egiazki azkeneko hitzaurrea, euskal estiloa mantentzeko itxaropena galdu aurreko azkenekoa. Halaxe ulertu daiteke bosgarrenekoaren goiburua: «Prólogo a este libro ya inútil en cultura vasca traicionada».

Hirugarren (euskal) estiloaren ezaugarri nagusiak honakoak lirateke: ziurtasun existentziala, espazio huts handiekiko konfiantza erlijioso, indibiduoan oinarritutako irekiera soziala, estilo bizkor, irrazional eta jarraia, estilo natural eta estetikoki librea, bakardadea. Horrek guztiak emaitza batera garamatza: Intimitate sortzaile eta existentzialaren ordenara. Modernitatearen ezaugarri den larridura existentzialaren (*spleen, ennui...*) arrasto txikienik ere ez da ageri euskal estiloan.

Euskal estiloaren figura eredugarriena bertsolaria dugu; bertsolarian haragiztatzen dira aurreko ezaugarri horiek guztiak. Artearen historian zehar, ordea, aurkitu daitezke beste zenbait adibide: Baroja, Unamuno (filosofatzeko modua), Bikandi, Velázquez (bere azkeneko estiloa), San Mixel Garikoitz (Ignazio Loiolakoari kontrajarririk).

Euskaldun garaikidea, hortaz, bi arimek gurutzatzen dute. Alde batetik euskal arima antzinakoa, 3. estilo hori, galbidera doana eta ia guztiz ahaztua duena; bestetik, arima latinoana, mendeetan zehar jaso eta bestea zapaldu duena. Oteizaren helburua da hain zuzen euskal arima hori berreskuratzea, besteak beste, estetikoki zein existentzialki osatuago eta aurreratuagoa delakoan. Hirugarren estiloaren erdiesteak, eta oroz gain, haren gaineko kontzientziak, artearen amaiera dakar, edo hobeki esanda, arte latindarraren amaiera. Borroka artistikoa praktika artistiko zehatzetatik «bizitzara» igarotzen da. Horrela justifikatzen da Oteizak eskultura utzi eta eztabaida politiko-estetiko-kulturaletan murgildu izana.

51. Zeharka bada ere, une batean Oteizak iradokitzen du arte indiar eta txinatarrak ere, bakoitza bere kabuz, iritsi zirela hirugarren estilo horretara, eta horrek justifikatuko lukeela milaka urtetan arte-rik eduki ez izana (Oteiza, 1994: 98-99)

9.2. TEORIA ARTISTIKO MITIKO-MODERNO BAT

Quousque Tandem...!-eko oinarri estetikoak aletuta, prest gaude berai XX. mendeko eztabaida estetikoaren testuinguruan kokatzeko. Erlatibizatze honen helburua ez da Oteizaren teoriaren balizko originaltasuna ukatzea edo bere aspektu zehatz baten (demagun, bere azterketa linguistikoa eta antropologikoen) zentzugabekeria frogatzea; gure helburua *QT* gobernatzeko duen egitura funtsezkoa azalera eta haren kritika egitea da.

Dagoeneko iradoki dugun gisara, Oteizaren teoria kontzeptu binarioz josita dago. Horrek jada aztarna egoki bat ematen digu teoria osoaren sakonean zelako pentsamoldea dagoen ikertzerakoan: pentsamolde hegeldarra. Jacques Derrida filosofoak metafisika tradizionala esaten zion horren kritikari heldu zion dekonstrukzio moduan ezaguna den egiteko filosofikoan. Esan daiteke Derridaren ustez, metafisika tradizional horren adibide garatuen eta handientzat Hegelen teoria har daitekeela⁵². Bada, metafisika tradizional horren muinean kokatzen den ezaugarrietako bat kontrakotasun binarioena da.

Oteizaren teoriaren baitan, hirugarren estilo barrokoa estilo klasikoari kontrajartzen zaio, arestian aipatu termino bikoteen bidez, eta gauza bera gertatzen da artearen historiako fase mimetiko eta fase hermetikoaren artean. Aipatu behar da banaketa ez dela erabat aratza. *QT*ko hainbat testutan anbiguotasun moduko bat antzematen dugu, koherentzia falta moduko bat. Izan ere, oro har esan daiteke hala estilo barrokoa nola fase hermetikoa, sistema binario (eta ondorioz) hierarkikoaren goialdean kokatzen direla, besteak beste hirugarren estiloaren ezaugarritzetik oso gertu kokatzen direlako⁵³. Alta, Oteiza ahalegintzen da azpimarratzen bi aldean gainditzea dela azken helburua, eta horrenbestez, ez dela bietako baten garaipena azkenburuko xede estetiko. Alderdi honek pentsamolde modernoaren (edo hobeki, moderno petrifikatu baten) gainditze-ahalegina eta aldi bereko ezina adierazten du. Estetika negatibo deitzen dion horren⁵⁴ dinamika da gainditu nahi duena hirugarren estiloarekin, baina egiazki, logika berean kateatuta amaitzen du, hain zuzen gainditzearen ideia horrek duen karga logofonozentristak (Derridaren terminologia erabiltzearen). Ez da orain momentua kritika horren garapen osoa egitekoa, baina Derridaren pentsamoldea lagun ez da aldrebesegia aparato teoriko horren dekonstrukzioari ekitea.

Pentsamendu hegeldarraren presentzia ere agerikoa da «Aldaketen legea»n. Artearen historiaren progresioa marrazten du non, hain justu estetika negatibo horren bidez, helmugako isiltasun absolutura gerturatzen den. Dialektika horretan egiten du beti aurrera arteak. Hegelek hiru forma artistiko bereizi zituen diakronikoki. Lehenik, forma artistiko sinbolikoa azaltzen zaigu arte egiptoar, indiar eta hebrearren. Bigarren fase batean forma artistiko klasiko dugu, arte greziarren. Azkenik,

52. Ikus Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

53. Ikus *QT* 8, 101.

54. Egin kontu berriz ere oihartzun hegeldarrei.

modernitatearen agerpenarekin bat, forma artistiko erromantikoa dugu (Hegel, 2006: 101-105). Ezagun denez, Hegelek fase erromantikoarekin artearen amaieraren ideia jaulki zuen hipotesi gisa eta horretan ere Oteizaren ideiekiko paralelismoa nabaria da. Hiru fasetan banatutako historia hori bi fasetara eraman zuen Oteizak, baina artearen garapen progresiboaren ideia, bien artearen historia martxan jartzen duena, bere horretan mantentzen du. Egia da Oteizaren teorian arte latindar-mendebaldekoa historikoki atzerapausoa izan zela euskal estiloarekiko, baina lehenago azaldu dugun moduan, egituran bi tradizioek logika berari jarraitzen diote. Historiaren halabeharrak eraman du arte latindarrak bestea estaltzera, baina oinarrian dagoen logika bete-betean da teleologikoa.

Hain zuzen ere, euskal tradizioaren eta tradizio latindarraren arteko talka horrek beste norabide bat adierazten digu, oriotarrarengan topatu dezakegun beste zantzu bat: pentsamendu nietzschearra. Izan ere, Oteizaren tradizio latindar-mendebaldarraren kritika aski erkagarria da Nietzscheren moral kristau sokratiko-platonikoarenarekin. Biek ala biek tradizio nagusiaren kritika egiten dute, eta hark azpiratutako beste baten aldarria. Zentzu horretan, Nietzschek Sokrates aurreko filosofoak goresten bazituen, Oteizak arte latindarraren aurreko beste arte bat berreskuratuko du, arte euskalduna hain justu. Biek ere benetako iraultza baten aldarria egiten dute, urtetan jaso eta nozitutako ideia multzo baten aurkako matxinatzea. Era berean, Nietzscheren gaingizakiaren ezaugarritzea eta Oteizaren benetako euskaldunaren (bertsolaria oroz gain) konparaketa egiteak ere zilegi dirudi. Loturarik gabeko gizaki libre bat zirriborratzen dute, larriminen ahuldadeari aurre egiteko gai direnak. Esan daiteke, beraz, Oteizak ere susmoaren filosofiaren estrategiari jarraitzen diola, alegia, mozerro gisa funtzionatzen duten elementuen kritikari heltzen diola⁵⁵.

Egitasmo kritiko hori, esan gabe doa, sakonki modernoa da, ezagun denez, modernitatearen termino nagusietako bat baita kritika⁵⁶, eta hain zuzen ere, modernitatea egitasmo (auto)kritiko amaigabe gisa ezaugarritu baitaiteke. Dena den, Oteizaren teoriaren berezitasunetako bat da nola nahasten diren beregan elementu moderno, abangoardista, eta hainbat motatako mitologikoak. Azaldu dugu nola egituraz (Hegel) nola estrategia teorikoan (Nietzsche) modernitatera den gerturatzen. Ez dugu orain arte aipatu baina nabarmendu beharko litzateke Oteizak aldarrikatzen dituen artistak ere bete-betean direla moderno: Kandinski, Mondrian, Malevitx (Oteiza, 1988: 224-227). Eta modernitate aurreko artistak (Velazquez) azpimarratzean ere haien alderdi aurrerazale edo abangoardistenak nabarmentzeko egiten du. Aldi berean, ordea, agerikoa da, orobat, Oteizaren teoriaren soslai mitikoa. Egitan, bi aldiz da mitiko. Lehenik, arte euskaldunaren jatorriaren inguruko eraikuntza teoriko guztiak asko du mitikotik. Bigarrenik, modernotzat har daitekeen

55. Marx-entzat elementu hori ideologia izango da, Nietzscherentzat moral kristaua, Freudentzat kontzientzia, Oteizarentzat arte latindarra.

56. Ikus, Foucault, Michel, ¿Qué es la Ilustración? Actual, 1994, 28, 1-18. Interneten eskura: <www.ram-wan.net/restrepo/modernidad/que-es-la-ilustracion.pdf>.

mito bat ere errepikatzen du halaber: araztearen edo hutsaren mitoa. Bigarrenari helduko diogu orain.

9.3. CROMLECHA ETA ERRETIKULA MITO MODERNO GISA

Rosalind E. Krauss arte-kritikari eta teorikoaren «Erretikulak» artikulua *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths* liburuan agertu zen bildurik 1985. urtean. Liburu mugarrria izan zen arte modernoaren kritikan, eta artikulua hori, hain zuzen, «Mito modernoak» izeneko atalean sartu zen. Erretikula, hortaz, mito moderno gisa ulertu behar dugula argi geratzen da testua irakurtzen hasi aurretik ere. Krauss-en ideiak laburbilduta, Oteizak aipatu cromlech mikrolitikoak eta Kraussek adierazi erretikula modernoak zer antzekotasun dituzten aditzera ematen ahaleginduko gara.

XX. mendearen hasieran agertutako «egitura» Kraussen aburuz, erretikula eta isiltasunaren nahiarekin —narrazioari, diskurtsoari uko egitearekin— erlazionatzen da. Ordea, existitu existitzen dira artearen historian erretikula-esperientzia lehenagokoak, nahiz eta XX. mendean hartutako nagusitasuna inoiz ez duten erdietsi. Nagusitasun hori Mondrian eta Malevitxen eskutik iritsi zen besteak beste.

Si consultamos cualquier tratado [XX. mende hasierako artistena] -*Arte Plástico y Arte Plástico Puro* o *El mundo no objetivo*, por ejemplo-, nos encontramos con que Mondrian y Malevich no hablan de lienzos, pigmentos, grafito o cualquier otro tipo de materia. Hablan del Ser, del Conocimiento o del Espíritu (Krauss, 2006: 24).

Artearen ikuspuntu transzendental hori aski erraz sumatzen ahal da ere Oteizarengan (Oteiza, 1994: 76, 95), baita sakratua dena eta laikoa dena uztartzeko ahalegina ere.

Dada la completa escisión producida entre lo sabrado y lo seglar, el artista moderno tuvo que enfrentarse obviamente con la necesidad de elegir entre una u otra forma de expresión. El curioso testimonio que nos ofrece la retícula es que, ante dicha coyuntura, el artista intentó tomar partido por ambas. En el espacio cada vez más desacralizado del siglo XIX, el arte había llegado a convertirse en el refugio de la emoción religiosa; se convirtió en lo que ha seguido siendo: una forma secular de fe (Krauss, 2006: 26).

Eta uztartze horretan datza, hain justu, erretikularen indar mitikoa. Erretikulak konkretetik espiritualerako jauzia egieta ahalbidetzen du, cromlechak, ezerezaren bidez, mugimendu bera ahalbidetzen duela.

Baina, esan bezala, historian aurki daitezke erretikularen lehenagoko adibideak. Hala, Kraussen aburuz, XV. eta XVI. mendeetako perspektiba-tratatuak erretikularen aurrekari moduan uler daitezke, beren arteko ezberdintasun sakonak gorabehera. XIX. mendean, berriz, antzeko zerbait topa dezakegu optika fisiologikoarekin lotutako testuetan zein sinbolismoan. Hala, Kraussen teoriak dio XX. mendeko erretikulak XIX. eneko leiho sinbolistak gordetzen dituela funtsean modu latentean

(Krauss, 2006: 32). Eredu teoriko psikoanalistari jarraiki, XX. mendearen hasierako erretikulak lehenagoko erretikula erreprimituaren eztanda lirateke nolabait. Oteizaren kasuan, ostera, XX. mendeko arteak, hutserantz doana, neolitikoan erdietsitako huts erreprimtua, hirugarren (euskal) estiloa, azaleratuko luke. Gisa horretan, cromlech mikrolitikoak mito moderno bihurtzen da, ezinbestean jarraitu beharreko eginbide, balizko jatorri erreprimitu batean funtsatua.

Krauss eta Oteizaren arteko aldea, agerikoa da ordea. Kraussek eredu hau darabil XX. mendearen hasierako erretikularen nagusitasunari azalpen kritiko bat emateko. Oteizak sinetsi sinetsi egiten du bilakabide artistiko horretan. Konbentzitu dago hutsa dela artearen azkeneko urratsa, eta arte latindarraren historia hutsaren errepresio gisa irudikatu daitekeela. Zentzu horretan, Kraussek azkeneko urrats bat ematen du, Oteizak inolaz ere egiten ez duena; hots, erretikularen izaera higiezina salatzen du, artea kale itsu batera daramana. Oteizaren bilakabide artistikoa bera, bukaerako ekoizpen artistikoa bazter uztearekin, higiezintasun horren ondorio izan zen hain zuzen ere.

Con respecto al advenimiento de la retícula en el siglo XX, es necesario pensar en términos etiológicos, y no en términos históricos. (...) Una vez se nos presenta la retícula, parece resistirse considerablemente al cambio. (...) En realidad, a medida que va creciendo nuestro contacto con la retícula, vamos descubriendo que uno de sus caracteres más modernos es su capacidad para servir como paradigma o modelo de lo antievolutivo, lo antinarrativo y lo antihistórico (Krauss, 2006: 36-37).

6.9. BIBLIOGRAFIA

- Hegel, G. W. F. (2006): *Filosofía del arte o Estética*, Abada/UAM, Madril.
- Krauss, R. E. (2006): *La originalidad de la Vanguardia y otros mitos modernos*, Alianza, Madril.
- Nietzsche, F. (1997): *Moralaren genealogía*, Klasikoak, Bilbo.
- Oteiza, J. (1988): *Propósito experimental*, Fundación Caja de Pensiones, Madril.
- , (1994): *Quosque Tandem...!*, Pamiela, Iruñea.

10. Joxe Azurmendi. Askatasunaren pentsalaria

Andoni Olariaga, Filosofian lizentziatua

10.1. BIOGRAFIA LABURRA

Joxe Azurmendi Otaegi (Zegama, Gipuzkoa, 1941eko martxoaren 19a) bi belaunaldien artean ernalditu den pentsalaria dugu. Bere bizitzan zehar, *Jakin irakurgaietako* zuzendaria izan da eta *Klasikoak* editorialaren filosofiako euskarazko itzulpenetan ere lagundu izan du. Udako Euskal Unibertsitatearen sortzaileetako bat izan zen, halaber; eta EHUKo irakaslea da.

Gaztea zela Zarautzen fraideetara sartu eta Nafarroako Erriberrin, frantziskotarren baitan, filosofia ikasi zuen. Villasanteri Axularren *Gero* espainolezko itzulpena egiten lagundu eta euskal literatura klasikoarekin egin zuen lehenengo aldiz topo. 1959 eta 1960 urteetan, Arantzazura joan zen. Bertan frantziskotarren eskolan Teologia ikasi zuen. Urte batzuk berantago, 1964an, Foruan (Bizkaia) latin eta euskarazko literatura irakatsi zuen. 1965ean erbesteratu ihes egin zuen: Frantzia, Alemania, Finlandia, Hungaria eta Italia ibili zituen bere «bohemio bidean» eta urte bereko udazkenean, azkenik, Erroman finkatu zen (*Hitz berdeak*, Bitoriano Gandiagaren sarrera, 1971). Urtebeteko Teologia ikastaldia egin zuen bertan, segidan ikasketak Westfaliako Münsterren (Alemania) jarraituz. 60ko hamarkadaren hasieran, *Jakin* aldizkaria mugimendu kulturalerako lankide berria bihurtu zen. Bertan argitaratu zituen bere lehenengo artikulurak. Aldizkari horretako zuzendaria zen Francoren gobernuak hori lehenengo aldiz debekatu zuenean. Aldizkaria berriz sortu zenean lankide izaten jarraitu eta inoiz ez dio bertako partaide izateari utziko. Artikulu ugari plazaratu izan ditu bertan ordutik.

10.1.1. 60ko hamarkada

Hainbat eta hainbat artikulurak egin zituen *Jakin* aldizkarirako. Lehenengoa, 1960an bertan, «Bergson'en problema» izan zen. Artikulu horietan guztietan askotariko gaiak landu zituen: marxismoa eta ortodoxia, kultura, erlijioa, poesia, literatura eta identitatea izango direlarik gai zentralak. Bere garaiko dogmatismoaren kontrako borrokan, Frantziako 68ko Maiatzeko errebolta gertatu eta urte bat geroago, komunismoari gogorarazten zion (1969), baita darwinismoaren, soziologiaren eta psikologiaren ekarpenak ere hor daudela eta ezin zaiela muzin egin. Ezkerreko zein eskuineko dogmatismoaren kontrako borroka bere bizitza eta obra guztia zeharkatuko du, beraz.

10.1.2. 70eko hamarkada

1971n *Hitz berdeak* (EFA, Editorial Franciscana Aranzazu) poesia-liburua idatzi zuen, bere poesia-liburu bakarra izango dena. Dena den, Susa argitaletxeak 1990ean *Hitz berdeak* liburuan zegoen eta zentsurak debekatu zuen *Manifestu Atzeratua* poema —saiakera-kutsua ere baduena— argitaratu zuen. *Hitz berdeak* publikatu ondoren, 1969an idatzitako *Hizkuntza, etnia eta marxismoa* (Euskal Elkargoa) liburuak argia ikusi zuen 1971n. Bertan, abertzaletasuna eta marxismoa elkarren kontra jartzeko joera aztertuko du. Liburuak, «euskal arazoari marxismotik haina begiratu dio marxismoari berari euskal arazotik, marxismoa bere prinzipioetaraino, bere izari historiko nahiz barne egiturazkoetaraino zulatuz eta birpentsatuz». Urte bat berantago, *Kolakowski* (EFA, 1972) argitaratu zuen, Joseba Arregirekin batera. Bertan garaiko marxismoaren dogmatismoa eta metafisika kritikatu zituen. Urte horren bueltan, berriz, *Kultura proletarioaz* (EFA, 1973) idatzi zuen. Lan horretan, 1917tik 1921era arte nagusi izan zen mugimendu proletkulturala aztertzen du, hau da, iraultzagile sobietarren hegala ezkertiar erradikalek osatzen zutena. Hortik bi urtera *Iraultza sobietarra eta literatura* (Gero-Mensajero, 1975) liburua argitaratu zuen literaturari buruz, begi bat Errusian eta bestea Euskal Herrian zuela. *Kultura proletarioaz* eta *Errealismo sozialistaz* liburuekin batera trilogia bat osatzen du azken horrek.

Urte horretan bertan aterako zen geroago polemikoa izango zen *Gizona abere hutsa da* (EFA, 1975) liburua. Bere lagunek Lazkano Mendizabal izenpean argitaratu zuten. Gainera, liburuan aurkezten den tesiak zentsuratua izateko arrisku handia zuela ikusita, obran defendatzen ez den tesi baten laburpena ipini zuten sarrera gisa. Lanean Konrad Lorenz etologoaren ekarpenak lantzen dira eta bere garaiko pentsamendua (eta marxismoa zehazkiago) garaiko zientziaren erronken mailan ez dagoela kritikatzeko da tesi sinple bezain gogor batekin: gizakiaz dakigun gauza bakarra abere hutsa dela da. Hurrengo bi urteetan berriz ere polemikoak izan ziren bi liburu argitaratu zituen: *Zer dugu Orixeren kontra?* (Jakin-EFA, 1976) eta *Zer dugu Orixeren alde?* (Jakin-EFA., 1977). Lehen liburuan Orixe nola baztertua izan zen aztertzen da, hala nola ahanztura horren arrazoiak. Bigarrenean, aldiz, «Orixeren alde onak haizatu orde, irakurlea eta Orixe idazlea elkarrenganatzea bilatzen du» zegamarrak. Oraindik, 80ko hamarkada heldu artean, sei liburu gehiago publikatu zituen. Lehena, *Artea eta gizartea* (Haranburu, 1978) izan zen. Bigarrena, *Errealismo sozialistaz* (Haranburu, 1978) deiturikoa, autoreak dioen bezala *Kultura proletarioaz* liburuaren jarraipena dena. Bertan, historiarik gabe erabiltzen diren kontzeptuak historian sartzen ahaleginduko da militantzian eztabaidak hobetzeko eta elkar ulertzea sendotzeko asmoarekin. *Mirande eta kristautasuna* (Gipuzkoako Aurrezki Kutxa, Irun Hiria sariaren irabazlea, 1978) izan zen hurrengoa. Bertan, Miranderen gainean ditugun aurreiritziak kentzera deitzen digu. Liburuan, «kristau ofizial zen gizarte batean, Mirande nola altxatu zen» (1978: 14) azaltzen saiatzen da zegamarra.

80ko hamarkada aurretik publikatuko zituen azken liburuak, hurrenez hurren, *Arana Goirenen pentsamendu politikoa* (Hordago-Lur, 1979), *Nazionalismo / Internazionalismo Euskadin* (Hordago-Lur, 1979), eta *PSOE eta euskal abertzaletasuna* (Hordago-Lur, 1979) izan ziren. Azkeneko liburu horietako batzuk 70eko hamarkadaren hasieran idatzi ziren, nahiz eta urte batzuk geroago argitaratu. Haiek idazteko motiboa hauxe zen: «Militantziak behar omen zuen oinarritzko literatura apur bat eginez joateko euskaraz» (1979: 1). Trilogia bat egitea zen asmoa, *Arana Goiri eta abertzaletasun sozialista, PSOE eta euskal abertzaletasuna* eta *Sozialismo abertzalea eta nazio arazoa*. Trilogia hori eskuan zuela 1974ko udan klandestinoki Baionara (Lapurdi) joan zen fronte kulturala aktibatzeke asmoarekin. Aktibazioa, ordea, asmo on hutsean geratu zen, berak dioenez, «sekula funtzionatu ez zuen lau fronteen eskema harekin...». Fronte kultural hark behar batzuei erantzun nahi zien: «nazioa zela, sozialismoa zela, klaseak eta internazionalismoa zela...» eztabaida ugari zegoen Euskal Herrian. Erantzun bat eman beharra zegoen dibulgazio-mailan. Testuinguru horretan ulertu behar dira Azurmendiren azken liburu hauek ere, hala nola garai berean atera ziren *Marx eta Nazioa* (Garate, 1972), *Iraultzaz* (Torrealdai, 1973) eta aurretik aipatutako Joxe Azurmendiren beraren *Kolakowski eta Kultura proletarioaz*. Euskararekiko kezka ere agerian dago urte horietan. 1978an horrela hitz egiten zuen 70eko hamarkadako lehen urteei erreparatuta: «Neu ere harrituta geratzen naiz orain, lehen liburuki honetan, esate baterako, hizkuntzari eta, zenbat begiratzen zaien, ikustean. Gauzak asko aldatu dira urte gutxitan. Oraingo planteamendu politikoetan leku gutxiago eman ohi diogu euskarari». Euskararen aldeko borrokak bere obra guztia markatuko du. Euskaraz idatziko baititu bere obra guztiak, bere pentsamendua zabaltzeko hori oztopoa izango dela jakinagatik. Dena den, euskara eta herria bere obraren aurretik jarriko ditu beti, euskal kulturaren aldeko militantzia izango delarik bere hautua.

10.1.3. 80ko hamarkada

80ko hamarkadaren hasieran, frantziskotarren anaiartearen utzita, Euskal Herriko Unibertsitatean (EHU) hasi zen lanean irakasle. 1984an bere tesi-lana aurkeztu zuen —Víctor Gómez Pínen zuzendaritzapean—, Arrasateko (Gipuzkoa) mugimendu kooperatibistako fundatzailea den Jose Maria Arizmendiarieta apaizari buruz, hain zuzen. Haren proiektua gizakia eta gizartearen batzeko proiektua zela esan zuen, sozialismoa eta pertsonalismo frantsesa batzen zituen gizarte-antolamendu berri baterako proiektu berri bat legez deskribatuz. Hamarkada honetan *Jakineko* zuzendari-lanak eta EHUko irakasle-lanak partekatuko zituen.

10.1.4. 90eko hamarkada

1990 baino urte bat lehenago *Schopenhauer, Nietzsche, Spengler Miranderen pentsamenduan* (Susa, 1989) argitaratu zuen. Jon Miranderen pentsamenduaren zutabeak hobeto ulertzeko, haren maisuek Miranderenengan izan zuten influentzia

aztertu zuen bertan. Berak dioenez, «Ziur nago, Miranderen egungo irakurle eta adiskideei, egunen batean Schopenhauer, Nietzsche eta Spengler hobeto ezagutzen badituzte, Mirande berri eta harrigarri bat argituko zaiela» (1989: 5). 1991. urtean, urte bi geroago beraz, *Gizaberearen bakeak eta gerrak* (Elkar, 1991) argitaratu zuen, *Gizona abere hutsa da* liburuaren jarraipena izan nahi zuena. Aurrekoan gizakiaren animaltasuna aztertzen bazuen ere (hala nola agresibitatearen problema), oraingo honetan, Modernian nagusi izan zen natura/kultura dualismoarekin apurtzera dator, diferentziak kulturaren barririk ez, naturan ere ematen direla esanez. Liburuan, Modernian ageri zen dualismo hori ezabatu nahi da, kultura ere naturala dela adieraziz. Horretarako, garaiko zientziaren ekarpenak ekarri zituen gure artera.

Urte bat berantago, bere obrarik ospetsuena eta salduena bilakatuko den *Espainolak eta euskaldunak* (Elkar, 1992) idatzi zuen. Paradoxikoki, liburuaren proiektua 1976an abiatu izanagatik, gaurkotasun osoa izan zuen. Sánchez Albornozen testu baten harira hasi zen liburu idazten Azurmendi. Honelaxe dio: «Los vascos son los últimos que se han civilizado en España; tienen mil años menos de civilización que cualquier otro pueblo... Son gentes rudas, sencillas, que además se creen hijos de Dios y herederos de su gloria. Y no son mas que unos españoles sin romanizar». Liburu, autorearen pentsamenduaren obra garrantzitsuena ez den arren, halaxe hartua izan da, beste liburu guztiak honen azpitik jarri direlarik. Obran zehar, XVI. eta XVII. mendeetan «intelektual» espainiarrek euskaldunei buruz zituzten topikoak desmuntatu nahi ditu. Euskal kulturaz (eta beraz, hizkuntzaz) euskaldunek duten kontzientzia eza kritikatu du baita ere. Urte batzuk geroago, 1996an hain zuzen, gaztelaniaz atera zen *Los españoles y los euskaldunes* (Hiru) izenburupean. Salmenta handiak lortu zituen liburuak, generoan ezohikoak zirenak ordura arte. Ondoren argitaratu zuen liburu *Demokratak eta biolentoak* (Elkarlanean, 1997) izan zen. Hainbat urte aurretik *Jakin* aldizkarirako egindako artikuluak batu eta publikatu egin zituen liburu bakar batean Xabier Mendigurenek. Liburu galdera batekin hasten da: «Zer zarete zuek lehenago: abertzaleak ala demokratak?». Bertan, besteak beste, demokrazia funtsatzen duen gehiengoaren (arrazoi bihurtuta) kritika egingo du Azurmendik, Miranderen eta Nietzscheren pentsamenduez baliatuz batik bat.

1998an *Teknikaren meditazioa* (Kutxa, 1998, Irun Hiria saria) idatzi zuen. Bertan, teknika berriek dakartzaten erronka etiko eta filosofikoak planteatzen ditu kritikoki, horretarako teknikaren inguruan idatzi duten autore garrantzitsuenen pentsamenduak azalduz. Karlos Santamaria pentsalari euskaldunaren ideiak erabiliko ditu batez ere. Oraindik ere, urte berean *Oraingo gazte eroak* (Luma, 1998) argitaratu zen. Bere liburu guztiak bezalatsu, dogmatismoaren kontrako obra dugu hau ere. Dena den, liburuak 60ko hamarkadako kultur giroa aztertzen du Nemesio Etxanizen pentsamendutik abiatuz. Obran zehar, aurreko kultur giro hori gaurkoarekin konparatzen da, aditzera emanez garai berdintsu batean gaudela: «1964ean <25 años de paz> ospatu zela, goi goitik. Eta astia daukanak estudiantxo bat egin lezake nola ospatu zen, eta zer esaten zen bakearen santuaz eta bizitzaren sakratuaz eta aurrerapen ekonomikoaren sakrosantuaz orain bezalaxe. Eta orduko

kazetariak, profesional hutsak zirenek, oraingoak bezalaxe, eta besterik ez, Diario Vasco eta El Correo Español-en zer idazten zuten, profesionalen objektibitate huts – hutsarekin...» (1998: 9). Liburuari egindako lehenengo kritikek ETA ez omen zuela aski kritikatu leporatzen zioten. Horrelaxe erantzun zuen: «Norbaitek objektatu nahi balit, beraz, zergatik ETA ez dudan berdin kritikatzan: hor ETAk ez duelako parterik, Estatuaren peko domeinua da hori» (1998: 6). 1998an Elkarrik egin zion elkarrizketa batean argi utzi zuen bere posizioa berriz: «Justizia eskuan daukanari eskatu behar zaio justizia egitea». Bere posizioa, errealitatearen elementuak alde aurretik ukatzea baino gehiago, haiek onartuz «errealitatea» pentsatzea izan da.

Urte bat geroago *Euskal Herria krisian* (Elkarlanean, 1999) publikatu zuen Elkarrek. Hemen hiru artikulua biltzen ditu: lehena, etikaren gaineko hausnarketa bat da. Erlatibismo erlatibo bat defendatuko du bertan, egin duen etikaren gaineko hausnarketa sakonetariko bat plazaratuz. Bigarren artikuluan, Alain Finkielkrauten *La défaitée de la pensée* liburuaren kritika bat dator, erromantizismo alemaniarra oso gaizki —edo, batere ez— ulertu duela kritikatu. Azken artikulua, Ernst Jünger filosofo alemaniarra EHUn Doctor Honoris Causa izendatu izanaren kritikatik abiatzen da.

10.1.5. XXI. mendea

2003an *Etienne Salaberry. Bere pentsamenduaz (1903-2003)* argitaratu zuen EGAN argitaletxearekin. Salaberry filosofoaren pentsamendua aurkeztea izango da Azurmendiren asmoa, haren testuen irakurketa edo interpretazio bat eskainiz. EHUKo irakasle jarraitu zuen urte hauetan guztietan, zenbait ikasleren tesien zuzendari izanez. Haren obrak, ordea, goreneko maila erdietsi zuen ondorengo urteetan aterako zuen Trilogia handiarekin. Bere pentsamenduaren muinak azaltzen dituen hiru liburuz osatua dago: *Humboldt. Hizkuntza eta pentsamendua* (2007, UEU), *Volksgeist. Herri gogoa* (2008, Elkar) eta *Espainiaren arimaz* (2006, Elkar).

Trilogiako lehen liburuan (*Humboldt. Hizkuntza eta pentsamendua*) hizkuntzaren eta pentsamenduaren arteko harremanaren auzia dago oinarrian «hortik jalgi da herri bat oroz gain hizkuntza edo kultura bat delako ideia. Gai hau modernian zehar eta batez ere Humboldt-en obran aztertzen da». Hizkuntza eta pentsamendua Humboldt-en aurretik eta gaur egungo filosofian (Kant, Herder, Humboldt...), antropologian (Cassirer, Sapir, Whorf...) eta zientzia kognitiboetan (Pinker, Fodor,...) ere begiratzen da. *Volksgeist* izan zen trilogiako bigarrena. Bertan kontzeptua bera sakonean aztertuko du, sorreratik hasita (Hegel), kontzeptuaren formulazio berrietaraino. Kontzeptua euskal abertzaletasunaren kontra erabili dela ikusita, Azurmendiren asmoa pentsalariok *Volksgeist* gaizki ulertu eta erabiltzen dutela salatzea da. «Bere tesi nagusia honakoa da: auzia ez dago *Volksgeist* kontzeptuan, baizik eta kontzeptu honen ulertzeko moduan. Alegia, jatorrian (Herder, Hegel, Savigny), *Volksgeist* ez du zerikusirik inolako planteamendu arrazista eta esentzialistekin, kontrakoa baizik, hizkuntzaren gaitasun autokreatzaile eta, beraz,

antiesentzialista seinalatzen du» (Beñat Sarasola, *Berría*, 2008-02-24). Liburuan, gaur egun pil-pilean dauden gaiak aztertzen dira: modernitatea (ilustrazioaren eta erromantizismoaren arteko harremana), nazionalismoa, arrazismoa, zientifismoa... baina paradoxikoki, postmodernitateko autoreak erabili beharrean, modernitatekoak.

Trilogiako azken liburuan, *Espainiaren arimaz*, «Espainiaren gaia, Espainia arazo gisa, Espainiaren gaitza...» haren metafisika aztertzen du. XIX. mende osoan eta XX.eko gehiengan bertako intelektualen problema izan da. Azurmendik Unamuno zein Ortega y Gasset, Menéndez Pidal nahiz Menéndez Pelayo, Madariaga, Sánchez Albornoz, Ganivet, Baroja, eta abarren Espainiari buruzko gogoeten kritika egiten du. Berak dioenez, horien guztien berezitasuna, «ez da Espainiaren egoeraz eta geroaz kezkatzea, ardura horrek hartzen duen modua baizik: herriaren esentzia bilatu nahi dute denek, nazioaren arima, arrazaren jeinua, aberriaren izpiritua... historian agertzen dena baina historiaz aurrekoa dena, berezkoa eta aldaezina, izate material baina aldi berean metafisikoa, Estatu eliza bihurturik, ideario politiko bat erlijiozko fede, bere dogma eta inkisizio guztiekin». Beraz, hispanitatearen pentsalari eta apostoluen idazkiak aztertu ditu, eta agerian utzi, «bera nor izateko beste batzuk menpean eta zantaturik behar dituen herri baten ideologia beti inperial eta maiz aski arrazista».

Azken egunak Gandiagarekin izan da publikatu duen azkenetariko liburua. Bere libururik pertsonalena dela esan daiteke. «Abiapuntua ez da edonolakoa: Bitoriano Gandiaga, poeta paregabea, Arantzazun fraide-kide izana eta lagun bihotzekoa hiltzera doa. Hari bisitan joan eta, ezinbestean, adiskidearen bizitza eta lanak, izaera eta heziera, nahimenak eta sinesmenak hasi da erreparatzen, eta bere buruarenak ere bai. Bertan, bere lagun Gandiagarekin solasaldia aurkezten digu, Gandiagaren munduaz, kristautasunaz, fedeaz, ... pentsatuz. Meditazio anitz topa ditzakegu liburuan, sinesteaz, fedeaz, Jainkoaz, Eliza berria bihurtu den Estatuaz, teologiko bihurtu den ateologia batez, eta abar gehiagoz», Azurmendiren hitzetan.

Azken liburua, *Barkamena, kondena, tortura. Estatu kontzientzien kontrolatzailea* izeneko hiru saiakeraz osatutako liburua da. Gaur egunean pil-pilean dauden hainbat kontzeptu aztertzen ditu, hala nola barkamen kolektiboa, erru kolektiboa, erresponsabilitatea, kondena politikoa, eta azkenik, tortura.

10.2. JOXE AZURMENDI: ASKATASUNAREN PENTSALARIA⁵⁷

10.2.1. Sarrera

Azurmendiren pentsamendua ulertezina da Mendebaldeko kulturako pentsamendurik gabe. Pentsalari alemanak izan dira berarengan gehien eragin dutenak.

⁵⁷ HEGATS aldizkariaren Joxe Azurmendiren monografikorako (45. zk.) Jon Jimenez eta biok egin genuen artikuluko pasarteak agertzen dira idatzian. Baita ere, Wikipediarako Jon Jimenez, Jesus Mari Intxauspe eta nik egindako sarreraren pasarte batzuk.

Horien artean Friedrich Nietzsche agertzen zaigu. Mendebaldeko kulturako dogma guziak agerian jarri dituen pentsalaria. Moral, Estatu, Metafisika, Zientzia, eta abarren sustraiak suntsitu ditu. Baina ezin izan du kasik defentsa batera baino erreduzitu bere kritika guzia. Ondorengoak, kritika haiek eskuan hartu eta zerbait berria eraikitzen deituak zeuden. Postmodernoak omen, pentsalari horiek. Analogikoki, esan dezakegu, gure herri txiki honetan, Joxe Azurmendik apurtu dizkigula dogmatismoaren forma hartzen duten kate mental guziak. Hasieran marxismo ortodoxoarekin, geroago Moderniako dualismo metafisikoarekin, hala esentzialismo espainolarekin, moralaren printzipio absolutuekin eta abarrekin, loturak zeuden lekuan askatasunari tartetxoa egin nahian funtsatuko da haren borroka. Bizi izan duen eta bizi den Mendebaldeko krisiaz eta krisi politikoaz astindutako Euskal Herrian, ideologiek, zientziek, estatuek, eta abarrek lotu duten askatasuna edo askatasun-espazioak berreskuratu nahian pasatu du bizitza osoa. Kontzientzia eta pentsamendua askatzeko ahaleginak, berriz gatibu dauden honetan, bere obra guztia zeharkatu du. Askatasunaren defentsa, baiki: Azurmendiren pentsamendua defentsa eta autodefentsa bat izan da. Bere buruarena, batetik; eta euskal komunitatearena/herriarena, bestetik.

10.2.2. *Krisian gaude*

Krisian gaude. Puntu horretatik hasi behar da hausnartzen Azurmendiren pentsamendua bere testuinguru filosofikoan kokatu nahi bada: Mendebaldeko filosofiaren krisian. «Krisi» hitzak, konnotazio negatiboetatik harago, «aldaketa» baino ez du esan nahi. Aldaketa-garaian gaude. Eta zein aldaketa? Zein ezaugarri ditu krisi honek?

Balioen krisia deitu ohi dena egiaz krisi sozial, kultural, politiko, etiko konplexu bat da. Aurrena, errealtate bat da, tradizioaren krisia; beste era batera «mendebaldeko kulturaren» edo modernitatearen krisia ere esan ohi dena (1999: 21).

Modernitatearen krisiak tradizioaren fundamentu finko eta absolutu guziak ezbaian jarri dizkigu, Nietzschearekin batera esateko: «Jainkoa hil da». Ez daukagu ez inor ez ezer seguru eta absolutuki *zer egin* —ongi eta gaizki zer dagoen—, *zer jakin*... esango digunik. Erori gara eta ez dakigu zeri heldu altxatzeko. Aterpe seguru guziak, segurantz seguru guziak, eraman ditu krisiak. Zer egin —Bibliarik gabe, Jainkorik gabe, Argi Ilustraturik gabe, Arrazoimen ahalguztidunik gabe—...? Zeri atxiki?

...mundu modernotik mila gauza heredatu dugu; baina gu ez gara mundu horietako ez bat eta ez bestekoak, eta geure mundu bat ez daukagu. Gu puskailetakoak gara. Modernitatea bera guk mila fragmentotan apurtuta jarauntsi dugu. Mundu ikuskera global bezala ez digu balio. Horregatik da larria gure problema (nahiz eta ez izan larriki sentitua) (2009: 293).

Aurretik pausatu ditugun galderen aurrean, aldiz, galderen —krisiaren beraren— ulerkuntzara baino gehiago, haien ukaziora jotzen dugula salatzen da etorriko da Azurmendi. Zer dela eta? «Krisiak ikaratu egiten du gizartea. Gizarte ikaratuak ziurtasuna bilatzen du» (1999: 23). Baina batzuek gure garaia postmodernitate sekularizatu gisa —modernitatearen gaindipen gisa— ikusi nahi izan duten arren, «aurreko» garaiko jarrera dogmatiko berberak ditugu nagusi oraindik gure artean: moralak kristaua izaten jarraitzen du, Estatu kontzientziaraino sartzen den Eliza da... Krisiari erreparatu diezaiozun, filosofoak errealtatea hartu, aztertu eta bertatik abiatu behar duela askotan errepikatu izan digu unibertsitateko klaseetan Azurmendik. Eta ondoren, soilik, kritikatzeko espainiar *intelligentsiak* teoria-mailan balio batzuen izate absolutua predikatu izan duen —nola oraindik ere horretan diharduen— eta teoria-mailan absolutuki goratuak dauden balio horiek nola ez diren, ordea, *de facto*, inon ematen:

Gure tragedia da, bizi dugun kulturaren, zurrutotsik ez egitea guretzat absolutua dela, eta ez hiltzea edo ez torturatzea ez dela absolutua (1999: 70).

Horixe dugu problema, beraz, errealtatean inon idatzi gabeko mila absoluturekin funtzionatzen dugula, eta alderantziz, teoria-mailan absolutuki printzipio-mailara altxatu diren horiek ez direla inon betetzen.

10.2.3. Estatuak, demokrazia, moralak eta biolentzia

Horrela, besteak beste, Estatuak aipatu krisiaren aurrean giza duintasuna eta bizitzaren santutasuna predikatuko ditu. Hori predikatzea, ordea, bere sarraskiak justifikatzeko tranpa soila baino ez da izango, «kapitalismoa(n), esate baterako, duintasuna baino ziurrago baitugu hor denok prezioa». Duintasuna eta bizitza-eskubidea giza eskubideen deklarazioan besterik ematen ez diren ideia soilak —absolutu eta abstraktu— dira. Azurmendik, beraz, Estatuak errealtatean ematen ez diren balio batzuk moraliki absolutizatu eta dogmatizatu egiten dituela kritikatu egingo du, eta Estatuaren moralak, orduan, behinola Eliza Katolikoarena zenaren parekoa bihurtu dela.

Horren arrazoia zera izango da, Estatuaren fundamentua eta zilegitasuna, gehiengoaren inposaketa batean oinarrituta dagoela, eta beraz, zilegitasun hori kolokan duela. Alegia, Estatuak ez du bere fundamentua demokratikoki eraiki, gehiengoaren indarrarekin baizik. Gehiengoak arrazoi bihurtu du, dogma. *Demokratak eta biolentoak* liburuan ipuintxo labur batekin gehiengoak inposatutako demokraziaren problemak jenialki erakusten dizkigu:

...demokrazia bat asmatzera gindoazen. Eman dezagun, [...] Pazifikoko irla batera emigratzea erabaki dugula, eta han elkarrekin eramango dugun bizieraren Konstituzio bat idazten dugu: gehiengoak nahi duena egingo da, etab. Bost mila biztanle gara herrian. Aitona zahar ipurterre batek ordea, Konstituzio testua eztabaidatzen hasi garenean, berari bost axola zaiola, osteratzen digu: berak ez duela Pazifikora ezertara

joan nahi, uzteko bakean...[...] Baina orain gehiengo gu gara eta, demokrazian zuzenbide zuzenak dioen eran, lepotik heldu eta behartu egiten dugu gurekin irlara etortzera [...] Eta egurra: <gehiengoak nahi duena egin (nahi!) behar da!>. Handik aurrera hauteskundeetan parte hartu beharko du, gehiengo eta gutxiengoetara jostatu, eta beti aurpegi alai jarri, <demokrat onen gisa>... Berak ordea, ezetz [...] Ezin izan dugu kaskagorria demokratizatu. Horiek dira Konstituzio bat (gero handik jariatzen ei baitira hiritar guzti-guztien eskubide eta obligazio politiko guzti-guziak!) <gehiengoarekin> oinarritzearen problemak (1997: 69).

Estatua, beraz, ez da zilegi oinarrietatik eta oinarrietan, baina bere buruari zilegitasun osoa aitortu nahiko dio, biolentziaren monopolioa harentzako soilik gordez. Demokrazia ez dela ezartzen goitik behera, hauteskunde batzuekin eta abarrekin gogorazten digu Azurmendik orduan, baizik eta oinarrietatik, ahalik eta jende gehienaren beharrak eta zirkunstantziak kontuan hartuz egin behar dela. Hau da, ez dira herritarrak gehiengo baten aurrean makurtu behar direnak. Aitzitik, Estatua da barnean dituen gizarteen, nazioen, taldeen eta abarren nahira moldatu eta egokitu behar dena. Behin eta berriz kritikatu du gaurko Estatu dogmatiko hori, gure kontzientzian sartzen dela esanez, kondena politikoaren exijentziarekin gertatzen den bezala. Oso posizio argia hartuko du kontzientziaren bortxaketa horren aurrean:

Ez dut biolentzia kondenatu egiten. Hautu ez biolentzia da neurea, halere, berdin da zergatik, eta biolentziarik ez dut praktikatzeko. Zein Estatuk eta San Pedrok esijitu behar dit, eta demokrata baldin bada are gutxiago, neure hautu hori beste guztientzat ere zilegizko bakarra kontsideratzen? [...] Estatuak eta politikoek ez daukate zergatik ezer gehiago eskatu, eta gutxien-gutxiena daukate zergatik nire kontzientziaren barruan ezertarako sartu (1999: 101).

Hemen ere, kontzientziaren askatasunaren alde borrokan egingo du sutsuki. Eta beraz, demokraziaren fundamentuetan pentsatu nahiko du. Ez hutsean, gure herrian ematen den egoera konkretuan baizik. Demokraziaren oinarrietan arakatzea funtsezkoa irudituko baitzaio errealitatean diren elementuak hobeto ulertzeko: biolentzia politikoa, kasu. Eta gogoraziko digu, arazo politikoarekin sortzen diren problema etikoak, teorikoak baino gehiago, praktikoak direla. Eta ondorioz, problema horiek errealitatean bertan dauden elementuak, alde aurretik, ukatuz baino gehiago, errealitateko elementuak onartuz haiek sakonean aztertu eta krisitik «irtenbide» posibleak lantzea izan beharko dela gizartearen egitekoa. Eta horrela, gizartea demokratikoki eraiki beharko da, inork biolentzia zilegizat har ez dezan.

10.2.4. Gizarte perfektua

Antolamendu sozial justuena pentsatzeko saiakera batzuek (marxismoa, liberalismoa...) sistema hertsietan bildu, eta gizarte perfektu bat posible dela amestu dute. Azurmendik gogoraziko die gauza bat ahaztu egin zaiela; alegia, gizakia animalia dela. Horixe da Azurmendik ekartzen digun ideia simple baina

sakonenetariko bat. Gizakia borrokalaria da, pasioei men egiten diena, eta era berean haien kontra doana ere, hau da, bere naturaren kontra doan animalia bakarra da. Agresibitatearen problema hagitz sakonean aztertuko du beraz, eta ondoren modernitateak gizakiaz zuen irudi inozoa jaso izana kritikatu du. Ikuspegi edo mentalitate hori, gure herrian, bai liberalek zein sozialistek, biek ala biek jaso duten modernitatearen ondarea dela salatuko du. Batzuentzat gizakia txarra da naturaz, besteentzat ona. Azken horientzat, zibilizazioak edo gizarteak ekarri dizkio gaitz guziak gizakiari, behinola Rousseauk esan zuen bezala.

Azurmendik, ez du ez bata ez bestea onartuko. Hau da: gizakia ez da ez ona ez txarra naturaz. Agresiboa da, baina baita soziala ere. Esplikazio simple honekin nora heldu nahi da? Bada gizakiak borroka egiten du, bere bizitzagatik, bizi den lur zatiagatik, jateko zerbaitengatik, eta abarregatik. «Beldurgarri, gauza asko da; eta ezer ez beldurgarriago, gizona baino» (Sofokles; *Antigona*: 332-333). Gizakia borrokalaria da, animalia, eta halaxe izaten jarraituko du. Horregatik, Azurmendik Freuden tesiari pixka bat jarraituz, elkarrekin bizitzeko gizartearen errepresioaren beharra azpimarratuko du. Horrek nahitaez gizakia bere naturaren kontrara biltzea eskatzen du. Hori da gizakiaren paradoxa. Eta beraz, paradoxa handi horretatik gizarte perfektu batean bizi gaitzkeela pentsatzera iristea, Moderniatik jaso dugun aurretik aipatu mentalitate hori oinarrian izanda pentsa daiteke soilik. Horren harira kontuan hartzekoa da Azurmendik dioskuna:

Ideologia guziak dira utopikoak. Utopia ez da utopismoa. Utopia berez positiboa da. Utopismoa, herriaren energiak dohan kiskaltzen dituen gaitza. [...] Oraintxe eta hementxe, orriotan, zerbaitetan erori nahi ez badugu, fede berri batean da, hortakoz. Fedeak, edo kredoak behintzat, nahiago ditugu denak galdu, berriak asmatu baino (1975: 228).

Gizartea askeago eta justuago bihurtzen lagundu dezaketen balio multzoak izan daitezke. Aldiz, kasu honetan gizarte perfektu baten ameskeriaz itsututa, idealarengatik gizakiak aurretik eramateko prest dagoen eta gizakiaren animaliatasuna onartzen ez duen sistema da utopismoa. Gizakia naturaz ona delako eta gizarteak gaitzotu duelako Rousseauaren ikuspegi desfasatu horretan funtsatzen da beraz.

Gizarte perfektuak, hortaz, gelditasun absolutua suposatuko luke. «Pax perpetua» bat. Arazoak betiko bukatu dira eta ez dago jada zergatik kezkatu beharrik. Irrotasun eta hertsitasun horiek, ordea, zein puntutaraino ez dute lotuko gizakia? Zein puntutaraino kenduko diote askatasuna? Mugimendua eta, batik batik, mugitzeko ahalmena kentzen bazaio gizakiari, erraz eta motzean: askatasuna kentzen zaio. Posibilitateak itxi zaizkio. Etorkizuna, iragana eta oraina batu egin dira eta bat izango dira betiere, eternalki. Ez betiereko itzulera batean, baizik eta betierean, mugimendurik gabe. Mugimendu ezean. Naturak eta kulturak (gizartea, zibilizazioa...) bat egin dute. Elkar dominatu dute batak bestea.

10.2.5. *Natura/kultura*

Natura eta kulturaren arteko dikotomia izango da, hain zuzen, Azurmendiren gai «kuttunetako» bat. Dikotomia honetan askatasunari zein espazio, zein leku, gelditzen zaion zehaztea izango da bere helburuetako bat. Izan ere, dikotomia hau ez da berria filosofian, Azurmendik berak idatzitako lehen liburuetan garatutako gai bat dugularik. Giza naturari dagokionez, problematikoa den gaia dugu oso, atzean, lotura-askatasunaren arteko talka ezkututzen baita. Arazoaren adiera klasikoan: naturak gizakia lotu egiten du, finkoa den zerbait ezartzen dio; kulturak (gizarteak, historiak...), aldiz, askatasuna suposatzen du. Natura bat da, kulturak anitz. Eskema horrekin apurto nahi du Azurmendik. Bi eratan:

Natura/kultura dikotomia faltsua da. Hots, naturaren eta kulturaren artean ez dago halako jauzi kualitatiborik. «Absurdua [bailitzateke] naturak gauza ez-naturalak sortzen dituela pentsatzea. [...] Aitzitik, natura eta kultura, [...] eztrade konfus, baina zein bere; ez ordea separatuak. Eta gizona animalia, kito. Ez konfus, baina ezta ere separatuak» (1991: 199). Gizakia eta bere produktu guziak natura dira. Ez gehiago ez gutxiago. «Onar dezagun, gizona abere bat dela, abere hutsa. Historia guzia abere honen historia dela bestelako promesarik gabe» (1975: 143). Naturatik haraindi ez dezagun izaki metafisiko goren bat eraiki/sortu. Ez dezagun natura bera printzipio absolutu eta kateatzaile bihurtu.

Hortaz: «natura bat/kulturak anitz» dikotomia, aurrekoa bezain faltsua da. Aurrekoaren aurkako arrazoi berberengatik. Natura bat dela onartzean, lotura bat, kate bat, sortu dugu eta gizakiari jarri diogu. Giza natura aldaezina eta eternoan litzateke. Puntu horretatik dena eratorriko litzateke eta handik kanpo ez legoke ezer. Puntu arkimediko baten erara funtzionatuko luke. Beste hainbat puntu arkimediko bezala. «Jakina: lehen arrazoimenaren edo eta historiaren helburu absoluturen baten esklabo bazen, ez dezagun gizona orain natura absolutuaren esklaboa bihur. Gizonaren natura[k] konstituzio irekia du» (1975: 143).

Zein da soluzioa, bada, kateetatik askatzeko? Naturan bertan askatasuna sartzea. Hots, giza natura aldagarri bihurtzea. Mugimenduan jartzea. *Des-absolutizatzea*. Kultura naturalizatu eta natura *des-sakralizatu*. Gizakiaren nortasuna irekia da, libreka. Naturak eta testuinguruak (kulturak) determinatu egiten dute. Baina libreki. Giza nortasunaren garapena askea da. Ez dago, ez dauka determinazio absoluturik. Ez bide hertsirik. Behin korapilo hura askatuta, zein da ibili beharreko bidea? Nola «eraiki» behar da gizakiaren nortasuna hain zalantzazkoak eta labainkorrak diren uretan? Galderari —beste— erantzun absolutu bat eman nahi dionarentzat, abisu bat ere uzten du zegamarrak:

Gure obligazioa dirudi XVIII. mendearen alferrikako berbizkunderik ez frogatzea. Ilustrazioak, gizonaren «naturaltasunean» interesaturik, eta bere arrazionalismo guztizkoarekin, natura *humanizatu* zuen, hein batetan behintzat (Rousseau). Gero, arrazoimen sasinatural haren arbuioz, baina funtsean arrazionalismo berdintsuz,

historia absolutizatu zen, gizonaren askatasuna historiaren jainkoaren bati gomendatuz. Har dezagun natura den bezala, eta historia ere benetan agiri duen «naturaltasunez» (1975: 143).

10.2.6. *Historia*

Eta zer eman ahal dio historiak gizakiari, gizaki hauei, gorputz hauei? Beren askatasunari? Zer eskaini?

Historiara joan ohi gara beti etorkizuneko proiektuak justifikatzera. Historiak «egia» bat ezkutatuko balu bezala, eta bertan arakaturaz gero, etorkizunerako planek oinarri sendo bat izango balute bezala. Hegelek hori egin du, adibidez. Historia guzia Ideia edo Arrazoi bateranzko bidean balego bezala irakurri eta Ideia batetik baletor bezala ikusi du. Te(le)ologikoki. Horrek zer suposatzen digu? Lotura bat. Historiak norabide finko eta zehatz bat baldin badauka gizakia horretara kateatuta egongo da seguru. Helburu bat(zuk) betetzera derrigortuta. Edo, bestera esanda:

Historialari garaikide enpiriazaleak besterik uste izaten badute ere, apenas dago ikerlandarik metafisikaren interferentzia gehiagorekin historiarena baino. Mugatzeak —ikerketa gertakari jakin batera mugatzen denean— mugaz gaindikora igortzen gaitu: gertakari ikertua ez da osotasun handiago baten zati bat baino (eta isilpean historia unibertsal bat suposatuz mintzo gara horretaz); agenteak ez, gizadiaren zati bat baino (eta horietaz antropologia bat suposatuz bakarrik mintzo ahal gara) (2007: 143).

Edo, beste era batean ere: historiaren ikuspegi ideal horrekin batera metafisika bat suposatu —behar— dugu. Pentsamendu dialektikoa, marxismoa barne (eta batez ere); kristautasuna; liberalismoa; Ilustrazioa... historiaren ideia berean funtsatu dira: hoberanzko (perfekzionarainoko) progreso bat eta iragan loriatsu bat. Paradisu bat iraganean eta etorkizunean. Lehen genion moduan: gizarte perfektu bat. Historiaren ikuspegi horrek zama bat suposatzen dio gizakiari —*historiaren jainko bat*—. Atzean daukan zama, baina etorkizunerako ere izango duen zama. Eta zama horrek, argi dago, askatasun eza suposatzen du. Historiak —historiaren ideia absolutu eta absolutizanteak— giza nahimena, desioa... itzaliko ditu, lurperatu, bai atzerabidean zein aurrerabidean. Eta Euskal Herrian...

Euskaldunek sekula Nafarroako Erregerik, eta Forurik, eta demokraziarik, eta Gernikako Arbolarik, eta karlismorik, izan ez balute ere: zer? Eta euskaldunek Nafarroako Erresuma eta Foruak eta demokrazia eta beste loria handi asko izan badute ere: zer? Orain eta hemen bizi gara. Ez goaz iraganaldira. Etorkizunera goaz (1992: 561).

10.2.7. *Hizkuntza, askatasunaren espazioa*

Posizio hori hizkuntzarekiko duen jarreran barnebiltzen da argien. Labur-laburrean esateko: hizkuntza erlatibismo erlatiboaren espazioa da. Askatasunarena. Sarrera gisa, aipatu behar dugu hizkuntza eta pentsamenduaren arteko harremana pentsatzearen auzian, zegamarrak ekarri duela hobekien gure artera zientzia berrien

eta filosofia klasikoaren arteko uztarketa. Hemen ere dogmatismoaren kontra ibili da. Zer egiten du hizkuntzalaritzak? Zer biogenetikak? (Hizkuntzaren) Filosofiak? Hizkuntzaren edo gizakiaren ezaugarri konkretu batera lotzen dute hizkuntza. Hizkuntza bakarrik gramatika da, hizkuntza komunikazio-tresna soila da, hizkuntza konkretuek hizkuntza unibertsal batean dute beren jatorria... Hau da, disziplinartea baino, erredukzionismoa (izan) da nagusi gai honetan ere (Pinker, Chomsky...). Eta horrekin batera ere, dogmatismoa eta esentzialismoa. Finean, betiko arazoa: «Askatasuna versus ordena, berriz ere?» (2007: 404).

Aurreko zitaren ildoari jarraiki, Azurmendik defendatuko duen tesia da hizkuntza ez dela bakarrik gramatika, hizkuntza ez dagoela hilda. Eta ez dela geldirik aztertu behar. Azaltzen hasteko, planteatzen ditzagun galdera batzuk. Zerk egiten gaitu «gu» izatea? Zer gara? Aterpe seguru bila ibili da gizakia historian. Grekoek naturan bertan zeukaten berea, ez oso segurua dena den. Erdi Aroan Jainkoa zegoen dena arautzeko. Modernian Arrazoimena. Moderniaren bukaera aldera Progresoa, Justizia... Natura ere, Arraza, Estatua, Arima, Izpiritua, Historia... Horiek denak Ideia edo Printzipio absolutu izan ditu gizakiak noizbait. Baina horiei denei Nietzschek lehenik eta Heideggerrek geroago —eta «efikazago»— amaiera eman diete. Horren guziaren sunsiketaren ostean etorri zaigu Azurmendi —bera ere tematu da gure artean oraindik zirautenak garbitzen— Europako «nobedadeak» Euskal Herrira aplikatzera. Eta paragrafo hasieran planteatzen genuen galdera bera atzean daukala esan genezake: zerk egiten gaitu «gu»? Zehazkiago —lokalago—: zerk egiten gaitu euskaldun? Esentzia guziak erori zaizkigu bidean. Historiak bakarrik ez gaitu egiten, ez baitauka zentzu intrintsekorik, barnekorik, esentzialik. Eta berdin Arraza edo —arrazoi handiagoz oraindik— Estatua. Ez dago *euskal* dei genezakeen Izpiritu eterno eta esentzialik, absoluturik. Baina, hala ere, euskaldun garelako badakigu, esan dezakegu. Zergatik? Zerk eragiten du hori?

Hizkuntzak: orokorrean eta abstraktuan gizakiari. Eta euskarak: konkretuan eta zuzenean euskaldunari. Euskarak egiten gaitu gu euskaldun —alemanak alemaniarrek egiten dituen bezala—. Baina ez esentzialki. Hots, hizkuntzara lotuta gaude, baina aske gara haren barrenean eta han bakarrik izan gaitzke aske. Gizakiak sortu egiten baitu hizkuntza —hizkera— eta era berean hizkuntza bere «barnean» darama. Horrek suposatzen du: bere barnean darama historia, nahiak, poesia, zientzia, kantak, jokoak... mundu-ikuskerara oso bat. Etengabe aldatzen dagoena baina osoa dena bere horretan (identitate hau antropologikoa da, noski, ez politikoa).

Azkeneko trilogiaren lehenengo liburuan, *Humboldt. Hizkuntza eta pentsamenduan*, hain zuzen, eskematikoki aurkeztu nahi izan digu ideia hori. Baina hemen, hobe azaltzeko, *Volkgeist. Herri gogoa* liburuaren hitzaurreko bere hitzekin esango dugu:

Ezaguna da, orobat, kontzeptuak metaforatik ermetzen direla, esan zuela jada Herder-ek (eta geroago Nietzsche-k, eta lehenago Voltaire-k...). Gerta liteke, beraz, zientzian kontzeptua jada desbaliatua egonik ere, metaforak baliagarri eta eder iza-

ten jarraitzea, zientziak erreminta bezala beretzat hartu izan baino lehenago bezalaxe, gero ere. Esaterako, herriaren izpiritua hizkuntza dela; euskara dela Euskal Herriaren arima, euskal herri gogoa. Zergatik ez? Metafora bikaina da. Kontua da, hori esaten dugunean, zer esaten dugun jakitea –metafisikarik gabe: <metá phorá> («phérein») ez da <metá fisiká> (2008: 9).

10.2.8. *Proposamen filosofikoa: krisian bizitzen ikasteko erlatibismoa*

Erlatibismoaren defentsa, Joxe Azurmendiren pentsamenduan, dogmatismoaren eta absolutismoaren kontrako defentsa gisa ulertu behar da. Berak maiz esan izan duen bezala, lehenik, herri-defentsa bezala, eta bigarren, defentsa pertsonal bezala. Haren pentsamendua horrela ulertzea ez da estrategia txarra.

Azurmendiren pentsamenduaren erdigunean dago erlatibismoaren defentsa. Zuzenean joango naiz problemetara, zeharbiderik gabe. Pentsamendua dogmatismoak bahitua duela esan dezakegu, loturak bilatzen ditu askatasuna bilatu beharrean. Joxek, erlatibismoa loturetatik askatzeko txerto gisa erabiliko du beti. Arazoa da, ordea, erlatibismoa, *cliché*tzat hartzen dela gaur egun, eta desitxuratu. Azurmendik zera gogorarazten digu: «tonto desinteresatuek eta listo interesatuek bakarrik hartzen dute[la] erlatibismo hori denak berdin balio izatea bezala. Burutsuak, zuhurtasunezko bere lanaren abiapuntu modura ulertuko dizu» (1991: 78). Hau da, «hortik hasi beharra dago, eta horretan ez dago milimetro bat amore ematerik. Balio denak erlatiboak dira, arrazoiak ere denak erlatiboak dira. Ez dago balio absoluturik. Ongi eta gaizki absoluturik» (1999: 35). Baina kontuz, «askotan gure hizkuntzak engainatzen gaitu: erlatibotasunak ez du balio eskasa edo inportantzia gutxi esan nahi; esan nahi du, guk ezagutzen dugun oro, kondizio batzuekin eta harreman edo erlazio sistema batean ezagutzen dugula» (1999: 39).

Horraino ondo. Erlatibismoa, beraz, ezagutzen dugun oro, kondizio eta erlazio-sistema batean ezagutzen dugula litzateke. Erlatibismoari, ordea, mila eta bat aldiz errepikatua izan den kritika klasiko bat egin izan zaio: kontraesankorra izatea leporatzen zaio, eta Azurmendik ez dio muzin egiten kritika horri erantzuteari. Erlatibismoa kontraesankorra dela esaten denean, objekzio logiko gisa planteatzen da: hau da, dena erlatiboa bada, dena erlatiboa delako esaldia ere bai erlatiboa izan behar da, beraz den-dena ezin da erlatiboa izan, esaldi horrek egiazkoa izan nahi badu. Hortaz, esaldi hori kontraesankorra izango litzateke. Kontraesanaren kritika hau Kretako gezurtiaren kontraesana litzateke. Hau da: dena erlatiboa bada, esaldia bera ere erlatiboa da, eta beraz *gezurtiaren antinomia* ematen da, kontraesan logikoa baieztapenean bertan. *Epimenidesen* paradoxa esan izan zaio honi.

Zein da Azurmendiren kritika? Ados. Bi gehi bi lau, ez da erlatiboa. Logika ez da erlatiboa. Edo geometria, matematika. Alegia, ezagutza formal hutsa ez da erlatiboa, absolutua baino. Baina errealtatera bagoaz, bi sagar gehi bi madari ez da lau sagar eta ez lau madari, hori batuketa ezinezkoa da enpirian, baina nolabait bada lau. Zer lau den jakiteko, jauzi egin beharra daukagu sagarren eta madarien enpiria-

mailatik beste maila abstraktura, absolutura. Eta horrelaxe jaio da matematika edo ezagutza formala. Kontua da, hortaz, errealitate eta ezagutza formalaren baldintzak ez direla errealitate eta ezagutza enpirikoaren baldintzak. Errealitate eta ezagutza formal garbian erlatibismorik ez dago batere. $2+2$, 4 da beti. «Hortaz, hautuan edo erabakian eduki materialak nahasten diren orduko, zenbakiekin batera sagarrak eta madariak, edo moralean egunoroko erabakiak, erlatibismoak muturra agertzen du, formalismoaren absolututasunak ez du funtzionatzen. (...) Dena erlatiboa delako esaldia zenbait jende ezin du onartu, batzuek Jainko absolutu batekin kontatzen dutelako, besteek Arrazoimen absolutu batekin» (2010: 207-208).

Hau da, «dena erlatiboa da esaldiak bere testuingurua duela, hermeneutika elementala da hori, eta testuingurua da: historian dena da erlatiboa, edo balioak denak dira erlatiboak, edo helburu politikoak denak erlatiboak, etab. Edukiez dihardugu beti, beraz, baldintzapekoek. Edukiok guk ez ditugu Jainkoaren hipotesiarekin edo Arrazoimen absolutu baten suposizioarekin bermatzen, beraz, berme absoluturik gabe gelditzen dira» (2010: 208). Hemendik eratorriko litzatekeena kritika luze bat da, humanismoaren logizismoarekin lotua legokeena, Joxe Azurmendik *Azken egunak Gandiagarekin* lanean salatzen duena, eta bere aurretik, Martin Heideggerrek ere salatu egin duena. Honetan ez naiz luzatuko.

Honekin labur bukatzeko Joxeren *Kolakowski* liburuko pasarte batekin bukatzea da onena.

Jakite oro sozial-historikoki mugatu eta erlatibatu izanik, ez du zentzurik inongo inoren absolututasun pretentsioak. Kontrarioaren egia ere erlatibu da, eta ez norberarena baino gutiago. Honek ez du borrokaren zilegitasuna ukatzen, baina bai borrokari iritzi honen araberako arrazoizkotasunaren eta zuzentasun moralaren neurriak ezarri. Egia erlatibu bategatik ari den jakinaren gainean aritu behar du borrokariak (1972: 136).

Hermeneutikaren hastapena

Nondik dator erlatibismo hau? Erlatibismoaren arazoa hermeneutikaren hastapenarekin datorrela esan daiteke, nahiz eta giza pentsamenduan konstante bat izan den. Laburtuz: Aro Modernoaren bukaeran, Nietzschek egia ezagutzearen ideia baztertzeraz eraman gintuen, eta ondorioz, zuzenean perspektibismora. Kantek, oraindik XVIII. mendean, borondatek, minetik eta denboratik kanpoko ezagutzaren subjektu huts bat aurkeztu zigun. Baina subjektu hori ez da existitzen, kritikatu da aurrerago. Ez dago kanpoko begirik, esango digu Nietzschek: «...aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea algo...» (Nietzsche, 1972: 154). Hau da Nietzscheren perspektibismoa, hermeneutika modernoaren hastapentzat har daitekeena, edo Azurmendik behintzat behin baino gehiagotan aipatu izan duena hastapen horren erruduntzat.

Begiak, hortaz, modu batera begiratzen du, denboraren, minaren eta bilakaeraren gatibu. Esan nahi da, ezagutza, interpretazioa da. Hortaz, begiak perspektibatik begiratzen du, interpretatzen du. Zer da ordea hermeneutika? Grekoz, *hermeneia*, Platonek honela definitzen du: «El modo de aprehender, de captar algo ofrecido por el mundo exterior». Hermeneutika, hortaz, ez da soilik metodo bat: giza kreazioak eta gizakia bera interpretatzeko era bat baizik, gauza guztiak testuinguru sozial, historiko, erlijiso, filosofiko, mitiko, literario, artistiko, politiko, psikologiko, ekonomiko... eta abarreak ulertzeko saiakera, gauza bakoitza bere testuinguruan. Ezin da gizakia eta giza kreazioak testuinguru hauetatik kanpo ulertu. Hortaz, erlatiboak dira: hau da, kreazio, ezagutza oro, erlazio-sistema baten baitan bakarrik ulertu daiteke. Ez dago subjektu pururik, bakarrik subjektu perspektibista, Nietzschek ohartaraziko digunez. Horrela irakurtzen diogu *Genealogia de la moral* liburu zoragarritik:

Existen únicamente un ver perspectivista, únicamente un conocer perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos (ojos) a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro concepto de ella, tanto más completa será nuestra objetividad (Nietzsche, 1997: 155).

Laburtuz: gizakiak baloratu egiten du, sortu, eta interpretatuz pentsatu. Ezin du bestela egin. Intelektuak ez du munduaren ordena harrapatzen. Ez dagoena da, alde batetik mundua, eta bestetik gure interpretazioa. Dena da interpretazioa, ez dago mundurik. Berriz ere atzera eginez, Kantez gogoratuko gara. Arrazoimenak Kantekin, arrazoienaren estrukturatik pentsatzen du, espazioa eta denbora aurrebaldintza bezala, eta kategoriak beti auresuposatuz. Esperientzia kategorien bidez ordenatzen dugu. Kanten arrazoimen horri, orain subjektura biratu dena, eta beraz, zikindu egin dena, Hegelek ondoren historia sartuko dio, arrazoimena gehiago zikinduz. Marxek klase-borroka sartuko du, arrazoimena are gehiago erlatibizatuz. Baina Nietzschek jartzen du lehenengoz Mendebaldeko filosofia (metafisika) guztia perspektibaren begiradapean. Perspektibaren azpitik, ondoren, Azurmendik azpimarratu izan duen bezala, erabaki irrazionala dago.

Zein da honetatik guztitik ateratzen dugun ondorioa? Arrazoimena puskatua etorri zaigu modernitate bukaeran, hortaz, eta horrek, krisira eraman gaitu zuzenean. Hasieran esan bezala, krisian gaude, hortaz. Hau da Azurmendiren pentsamenduaren abiapuntua. Puntu horretatik hasi behar da hausnartzen, hortaz, Azurmendiren pentsamendua ulertu nahi baldin bada. «Krisi» hitzak, aurretik esan bezala, konnotazio negatiboetatik harago, «aldaketa» baino ez du esan nahi. Aldaketa-garaian gaude. Eta zein aldaketa? Zein ezaugarri ditu krisi honek? *Euskal Herria krisian* krisi hori gure herriko kasu konkretuan, horrela definitzen du Azurmendik:

Balioen krisia deitu ohi dena egiaz 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 (1999: 21).

Modernitatearen krisiak tradizioaren fundamentu finko eta absolutu gabe geratu garela esan nahi du. Edo Nietzschek esaldi famatu batek esaten duen bezala: «Jainkoa hil da». Metafora horrek adierazten duena zera da: absolutuak hil dira. Zeintzuk? Aro modernoan zehar, 1600etik aurrera eraikitzen joan diren guztiak. Hain zuzen, Modernia hasten da Ernazimenduaren kontra, zer egin eta zer jakin fundamentatzeko saiakera batekin. René Descartes buru dela, arrazoimenaren formulazio absolutu batekin emango zaio, hortaz, modernitateari hasiera. Pixkanaka, arrazoimen absolutu hori erlatibizatuz joango da, XX. mendean jada guztiz puskatu arte. Gizakiaren kontzeptua bera, esentzialki definitua da Descartesen, pentsamendu gisa. Aro Modernoaren ibilbide labur bat egingo bagenu, Azurmendik maiz egina izan dena, Descartesen arrazoimen absolutu horrekin hasi (Spinozarekin are arrazionalago bihurtu) eta Humerekin jarraituko genuke. Hark arrazoimen absolutu horri esperientzia sartuko dio, arrazoimena esperientziara erlatibizatuz. Kantek biak batu eta subjektuaren garrantzia azpimarratuko du, arrazoimena objektutik subjektura pasatuz. Bide berriak irekitzen dira horrela Kanten baitatik. Batetik, idealismo historikoa, Hegel eta Marxekin garatuko dena. Hegelek Kanten arrazoimen nolabait estatikoari dialektika sartuko dio, historia. Marxek arrazoimen hori gehiago puskatuko du, historia mugitzen duen faktore garrantzitsutzat klase-borroka jarritz. Beste alde batetik, Kanten pentsamendutik beste bide bat zabalduko da, Schopenhauer eta Nietzschek bidetik, Kanten *noumena* edo berbaitango gauza, ezagutezina den hori berreskuratuz. Borondate-nahia izango da bizitza erregulatzen duen printzipio metafisikoa, bi pentsalari horien ustez. Aurrerago, Frankfurtoko eskolak, arrazoimen instrumentalaren aldarrikapenaren bidetik, oraindik arrazoimena fragmentatuago utziko du. Kar Popper eta Hans Albertek arrazoimenari fundamentu ziurra bilatzeko saiakerari ateak itxiko dizkioten garai berberean. Eta azkenik, Heideggerrek apurtuko ditu definitiboki fundamentu guztiak. Azken prozesu honek bete-betean harrapatu du Azurmendiren pentsamendua.

Bitartean, prozesu horretan, Ilustrazioa egon da, arrazoimen absolutu batekin hasi dena, Estatua, progresoa, demokrazia... absolutizatuz (Hegelen eskutik). Ilustrazio berdinzalearen kontrako erreakzio gisa agertuko da ondoren «erromantizismo alemana» deritzona, Azurmendik «Ilustrazioaren ilustrazioa» gisa izendatzen duena, bigarren ilustrazioa deitu diezaiokeguna; ez baitu lehenarekiko hausketa modura ulertzen, lehenarekiko garapen modura baizik. Ximple esateko: ilustrazioak kanpora formulatu zituen ideia berriak, askatasun berriak: erromantizismo alemaniarrak barrura formulatuko ditu, ilustrazioa bere buruari aplikatuz. Horregatik, «ilustrazioaren ilustrazioa». Espainia lehenengo arrazoi absolutu ilustratu eta absolutista berdinzale horretan iltzatua dago, eta iltzatu gaitu. Dena den, arrazoimenak garai horretan gauza asko absolutizatuko ditu: bidean arrazoi bera, historia, Estatua eta demokrazia, hizkuntza, historia, arraza, zientzia, teknika... Baina horiek ere bidean jausiko dira, erlatibizatuko dira, nahiz eta hainbat eta hainbat absolutu bezala erabiltzen diren gaur egun (demokrazia eta Estatua, esaterako).

Horrek printzipioz, ondorio bat ekarri du gizartera: ezin definitu daiteke gehiago *zer egin* —ongi eta gaizki zer dagoen— eta *zer jakin* irizpide absolutuen arabera. Erori gara eta ez dakigu zeri heldu altxatzeko. Aterpe seguru guziak, segurantz seguru guziak, eraman ditu krisiak. Zer egin —Bibliarik gabe, Jainkorik gabe, Argi Ilustraturik gabe, Arrazoimen ahalguztidunik gabe—...? Zeri atxiki? Horrela diosku Azurmendik:

...mundu modernotik mila gauza heredatu dugu; baina gu ez gara mundu horietako ez bat eta ez bestekoak, eta geure mundu bat ez daukagu. Gu puskailetakoak gara. Modernitatea bera guk mila fragmentotan apurtuta jarauntsi dugu. Mundu ikuskera global bezala ez digu balio. Horregatik da larria gure problema (nahiz eta ez izan larriki sentitua) (2009: 293).

Zer egin hortaz? Azurmendiren erantzuna: lehenik eta behin, krisian gaudela gizakia, elkarbizitza eta balioak erlatibismoarekin birpentsatu.

Erlatibismoarekin krisia birpentsatu

Errepaso bat egin dezagun. Gizakia munduan jaiotzen da, espazio eta denbora erlatibo batean, kondizio jakin batzuetan: klima batean, hizkuntza jakin batean... Lehen-lehenik animaltasun-kondizioan, eta gizakia denaren kondizio berezian, baina ez horregatik kondizio pribilegiatuan unibertsoari begira. Nietzscheri irakurtzen diogu:

Izan ere, euliarekin komunikatzerik balego, ohartuko ginatke bera ere *pathos* beraren mende dabilela airean, eta munduaren zentro hegalaritzat daukala bere burua. (...) Filosofoak, zinez uste du unibertsoaren begiak, hangoak eta hemengoak, bere obra eta pentsamenduei begira daudela, teleskopikoa lagun (Andonegi, X. (2004): *Nietzsche eta Freud, filosofian eragile*, Jakin, Donostia, 101-102).

Gizakiak, hortaz, testuinguru erlatibo batean izaten ditu bizipenak, historia bat bizitzen du, pertsonala, kolektiboa, espeziearena. Espazio erlatibo horretan, egiten da komunitatean, balio, tradizio, historia eta hizkuntza bat edo batzuk dituen komunitate batean. Interesatzen da, erabakitzen badu interesatzea, bere bizipenek, kondizio sozialak, eta abarrek ere mugatzen dute nolabait, baina aske da erabakitzeko. Laburtzeko eta guztia lotzeko: gizakia, erlazio-sistema konplexu baten baitan egiten da, garatzen da. Erlazio-sistema konplexu hori hizkuntzak ahalbidetzen du, aurretik esan dugun bezala.

Dena den, jakintza bera, gizakiak mundua kontrolatzeko erlauntza erraldoi hori, ondoren, zientzia, biologia, filosofia, artea, musika... espazio erlatibo batean ematen dira ere hortaz, esperientzia ematen den bezala... Guztia jaio eta ernaltzen da espazio erlatibo batean. Horren guztiaren presto gaudela dirudi, determinatuta, aske barik. Eta hain zuzen, Azurmendik determinazio edo faktore objektibo horiek kontuan hartuz, askatasuna nola pentsatu izan du bere filosofiaren kezka nagusi. Izan ere, badirudi aske barik, oso determinatuta gaudela: biologikoki, kulturalki, sozialki... Azurmendik hizkuntza planteatuko du askatasunaren baldintza gisa.

Jakintza kondizio erlatibo batzuetan ematen da, beraz, ondoren erlazio-sistema batek objektibatu egiten duena. Orduan, egin beharreko galdera da, zientzialaria asko kezkatzen duena, ez al dago objektibismorik? Hau da, berdin al da jakintza bat zein beste dena erlatiboa bada? Ez. Erlatiboak ez du esan nahi zerbait edo dena apetazkoa eta subjektiboa dela. Interpretazio bat erlatiboa da baina ez da arbitrarioa, ez da ezerezetik erabaki hutsaren gainean sortu den interpretazio huts bat. Zerbaiten interpretazioa «erlatiboa da baina ez arbitrarioa». Hau da, bakoitzak «interpretazio bat egiten du baina atzean badaude arau objektibo estetiko, literario, juridikoak, iruzkinaren baliagarritasun erlatiboa (ez absolutua), halere (zein bere komunitate zientifikoko eskakizunen arabera) objektiboa egiten dutenak». Azurmendik gogorarazten duenez. Eta horiexek, alegia, arau «objektibo» horiek, kultura batean, kultura artistikoan, literarioan, filosofikoan, zientifikoan... absolutuak izango dira, eta, beraz, erlatiboak testuinguru horietako bakoitzera, eta testuinguru horietako garai, paradigma, eta abarretara.

Objektibotasuna badago, hortaz, baina erlatiboa da (baina ez da ukatzen objektibotasun bera, soilik ez dela metafisikoa edo absolutua, erlatiboa baizik). Eta horixe eta besterik ez da erlatibismo kultural edo epistemikoa. Eta, beraz, ez dago balio absoluturik? Bada, *a priori*, ez. Hau da, denbora oroz kanpoko eta gizakitik kanpoko baliorik ez. Baina testuinguru zehatzetan bai, errealitatean esan nahi da. Hortaz, absolutu horiek kultura eta testuinguru zientifiko, garai, eta abarretara erlatiboak dira. Azurmendiren erlatibismoak ukatzen al du beraz balio absolutuak daudenik edo egon behar duenik? Ez. Soilik, kultura batean absolutuak izateak ez dakarrela guztientzat halaxe ere direnik, eta gutxiago izan behar direnik. Balio absolutuak badaude hortaz, kultura baten baitan (ez maila gnoseologikoan edo absolutuan); izan ere, kultura bakoitzak bere balio absolutuak (sortu) ditu. Absolutuak dira ez paper batean idatziak daudelako, giza eskubideak kasu, baizik eta gizartean hala balira bezala hartzen direlako.

Izan ere, Azurmendik behin baino gehiagotan kritikatzten duenez, balio absolutu asko, paperean hain gloriosoki eta dogmatikoki absolutizatuak dauden horiek baino gehiago, ohituraren eta zirkunstantzia historiko-sozialen bidez gizarte batek inplizituki zehaztuak dituen eta betetzen dituen horiek dira, simple-sipleak. Balio absolutuak, isilpeko premisak besterik ez dira, inplizituki deklaratuak, ez fundamentatuak (paper batean fundamentatzeak ez baititu errealitatean absolutu egiten), gure elkarbizitza arautzen dutenak (ilara egin autobusean sartzeko, eta abar). Azurmendik bikain azaltzen digu erlatibismoaren eta objektibismoaren artean omen dagoen ezikusia.

Horrela dakusagu praktikan absolutuak ez duela esan nahi egiaz fundamentu absolutua duela; erlatiboak ez duela subjektiboa soilik esan nahi, eta honek ez duela indibiduala eta kapritxosoa, bakoitzaren apetazkoa soilik esan nahi. Balioen baliagarritasuna, zinezko objektibitatea (onargarritasun intersubjetiboa) zertzen duena gizarte bizitza eratzen duen gizatasuna edo giza esperientzia da. (...) Grekozko *ethos* eta latinez *moralis* berbek ez dute horixe baino esan gura: jendearen ekanduak edo ohiturak eta

horiei dagokiena. Moralak banakoaren eta taldearen interesak harmonizatzen ditu.(...) Gizarte bakoitzak ditu harreman horiek eta elkarren arteko jokamoldea gidatzen edo eratzen duten bere balioak, bere esperientzia historiko-sozialaren araberakoak (ezin dituzte balio berdinak eduki basamortuko artzain-gizarte batek eta tribu armatu lur berrien konkistatzaile batek) (1998: 20).

Azurmendik erlatibismoa boterearen kontrako tresnatzat aldarrikatzen du. Gogorarazten digu, adibidez, Grezian sofistek bultzatu zuten «dena iritzia da» doktrina (gogoratu Protagorasen lehen erlatibismo hura, adibidez) iraultza bat izan zela orduko boterearen kontra. Sofistek azpimarratuko dute boterearen fundamentuak erlatibizatuz, hauek ez direla eternalak eta testuinguru historiko —gizarte, kultura, denbora, espazio geografiko, klima, pertsona... konkretu— batean gauzatzen direla —eta beraz aldakorrek direla— (gogoratu, orain, egungo Espainiako Konstituzioko «la unidad indivisible»ren eternaltasuna).

Biolentziaren gaiaren inguruko hausnarketak ezinbestekoak dira haren pentsamendua ulertzeko, eta erlatibismoak gai honetan duen ezinbesteko aplikazio kritikoa erakusteko. Hipotesi batean, pentsa dezagun: atentatu bat egon da, ongi edo gaizki dago? Afera etiko horren aurrean gaur egungo gizartean ematen diren 3 soluzio erakutsiko dizkigu Azurmendik, eta erakutsi ere, hiruetatik batek ere ez digula balio irizpide ziur eta absolutu gisa ongi edo gaizki dagoenaren artean deliberatzeko. Lehen irizpidea, atentatu baten aurrean, sentimendu moralarena da. Berak ez du zalantzan jartzen sentimenduaren zilegitasuna: hau da, biolentzia-espresioaren baten aurrean (noski, ez guztien, eta hor dago problema), sortzen omen zaigun barruko inarrosia edo kommozioa. Sen naturala bada, ez da morala: baina orduan denok sentitu beharko genuke, naturala den heinean. Sentimendu hori ez denez inondik inora berdina hildakoa haur bat izan edo diktadore bat izan, sentimendu hori ez da absolutua, ez digu balio printzipio-mailara altxatzeko. Sentimendu hori kulturala da, hortaz, eta kultura bakoitzean modu desberdinean ematen da. Sentimendu horrek ez digu balio, beraz, irizpide gisa atentatua ongi edo gaizki dagoen ebasteko. Bigarren irizpide ziurra, biolentzia beti gaiztoa dela pentsatzen da. Hau da, biolentzia txarra da beti, datorren lekutik datorrela. Lelo oso errekurritua da hainbat bakezaleren artean. Indarkeria gaiztoa dela bi modutara justifikatu daiteke: konbentzimenduaren etika batekin, hau da, printzipio bezala: edo ondorioen etika batekin, hau da, beti ondorio txarrak ekartzen omen dituelako. Ondorioen izenean, tesi hori arrazoitzea ezinezkoa dela esango du berak. Izan ere, biolentziak ondorioz gauza txarrak ekartzen baldin baditu...

Indarkeria beti gaiztoa dela biribilki baiesteko ausardia sozial erraza publikoan erakusten duenak, aukera du ausardia intelektual zailagoa ere publikoan egiaz erakusteko, Euskal Herria baino lehen beste erreferentzia batzuetan proba eginez esate baterako: har bitza Espainia, Frantzia, Ingalaterrako histori testuak eskuan, eta esplika beza nola han positiboki azalduz aurkituko dituen biolentzia loriatsu guztiek, ondorio gaiztoak bakarrik ekarri dituzten Espainia, Frantzia, Ingalaterrarentat. Ezaba bitza orri «gaizto» denak, ea zer geratzen zaion. Arrisku handia du, historia unibertsal guztian orri asko

gabe geratzeko.(...) Bortxak ezer onik ez dakarrelako tesiak, esplika biezagu gaiztotzat al dauzkan, egungo Estatuak eta erakunde estatal guztiak, Justiziaren erakundea horien artean, eta demokrazia, Giza Eskubideen deklarazioa... (1999: 29-30).

Biolentzia beti txarra delako usteak, beraz, etika katoliko batean dauka lekua, errealitatearekin lotura ez daukan proklama katolikoa da. Joxe Azurmendik Max Weber hartzen du hemen gidaritzat, esateko, politikoa ez duina dela etika hori erabiltzea, politikoa biolentziaren monopolioa duen estatu baten kudeatzaile izanik. Atentatua, hortaz, ongi edo gaizki dago?

Hirugarren irizpidea, *Demokratak eta biolentoak* liburuan landu zuen, lehenengo biak *Euskal Herria krisian*-en. Irizpidea honakoa litzateke: «Biolentzia zilegi da herriak onartzen badu (bakarrik); baina hemen gehiengoak behin eta berriro adierazi du, ez duela biolentziarik nahi... (hauteskundeak, ez dakit, han ere egin ohi dituzte!). Formalki, arrazoi-modu demokratiko zuzena da seguraski» (1997: 112). Hor problema da, printzipio teoriko gisa demokratikoa den arren, praktikan ez duela erakusten demokratikotasun handirik. Azurmendi beraren hitzekin esango dut hobeto, paragrafo honetan:

Hori bezalako doktrina linealki sinple eta garbi bat, euskaldunak ez dauka ziur asko eskubiderik benetan serioa izan litekeela ere sinesteko. (...) Zenbat gerra inolako egon ote da benetan gizadian sekula santa gehiengoak nahita, defentsako nahiz erasoko? Nola adierazten ote zuen «libreki» gehiengoak, zer nahi zuen, gerra batean? Alemanian txekiarren aurka, Frantzia alemanen aurka, Aljerian frantsesen aurka, Errumanian Ceaucescuren aurka? Nola osabiltzen da eta nola espresatzen da biolentziaren eta armen kapituluan herriaren bakoitzak nahi duena? Iraultza guztiak izan dira minoria baten lana. Gerra denak, lau katuk pentsatu eta abiaraziak. Eta, gerrak aparte, biziera politiko arruntean ere, zer ikusi behar du «herriak» biolentziarekin, soportatu egin behar izaten duela besterik? (1997: 113-114).

Hain zuzen, biolentziaren aparatuek dira erabakimen demokratikotik preserbatuen daudenak, herriaren iritzia inondik inora kontuan hartu gabe. Beraz, zer baldintzatan «herriaren nahiak» demokrazian bertan balio ahal izango luke biolentziaren legitimatzaile gisa?

Arazoa, hortaz, 3 irizpide hauen kritika laburtzeko, biolentziaren komenientzia irizpide absolutuekin erabakitzen denean etorriko litzateke, errealitatea, historia, kultura... kontuan hartu gabe. Eta orduan, guztioi geratzen zaigun kezka da, biolentziarekin dena erlatiboa al da? Galdera hori, plano teoriko batetik plano praktikoa batera eramaten asmatu du Joxe Azurmendik.

Arazoa baita, hain zuzen, arazo printzipala, deklaratu gabeko hamaika balio absolutu daudela gure kulturaren, gure elkarbizitza arautzen dutenak, esaterako «autobusean ilara egitea», edo «hemen inor ez dela altxatuko eta niri zaplasteko bat emango (berak beti jartzen duen adibidea); eta badaudela, aitzitik, arrazoiketa handiz absolutizatutako eta legeak berak absolutuki aitortuak diren «Giza Eskubide

Naturalak» esaterako, «ez hil, ez torturatu, giza duintasuna...» baina gero ez direnak batere absolutuak ez praktikan, ez sentimenduan, ez inon, bakarrik arrazoimen ilustratu horretan eta legearen letran. Erlatibismoaren arazoa omen den hori, Azurmendik kulturaren arazotzat dauka, eta esaldi honekin deskribatzen du ederki:

Gure tragedia da, bizi dugun kulturaren, zurrutotsik ez egitea guretzat absolutua dela, eta ez hiltzea edo ez torturatzea ez dela absolutua (1999: 70).

Kontua, hortaz, ez datza biolentzia zilegi den edo ez eztabaidan, baizik eta, zer egin, inork hemendik aurrera biolentzia zilegitzat kontsidera ez dezan? Horrek, noski, arrazionalitate tipo diferenteak onartzea ekarri beharko luke, Espainia katoliko honetan arraz zaila. Horregatik, Espainia eliza bat delako, (Joxeren tesi bat da hau, *Espainolak eta euskaldunak* liburuan batez ere garatutako ideia) ihes egiten da hortik segurantzia absolutuetara. Hortik ihes egiteko, horrela, biolentziaren kondena politikoa jarri da demokraziaren oinarri, azpian biolentziaren kondena jainkotiar hori daukana.

d) Erlatibismoa, kondena morala, Estatueta eta giza eskubideak

Estatueta bihurtu da XX. mendeko Eliza, kontzientzien inbaditzailea. Sekularizazioa gezurra da, eliza sekularizatu baina estatuari pasatu dizkio propietate erlijioso guztiak. Lehen konbertsioa exijitzen zitzaaien mairuei; orain kondena politikoa exijitzen da. Zer da kondena? Juizio moral absolutu bat. Kondenak, moral konkretu bat dauka barnean: moral kristau dogmatikoa. Max Weberrek zioen bezala, (Politika eta Zientzia lanbide, Klasikoak), moral horrek ez du politikoaren moralarekin zerikusirik. Politikoarentzat, egunero Estatuaren biolentzian murgilduta dagoenarentzat, «ésta es una política de la indignidad». Beraz, kondena hori politikoarena baino, sotana daramanaren predikuetan eta sermoietan baino ez da zilegi, erantzukizun politikorik ez duenaren ahotan, alegia. Alde bakarrerako kondenak (Estatuaren kontrako ekintza oro) disidentziaren indarkeria deslegitimatzea zuen eta du helburu, eta demokrazian parte hartzeko baldintza bihurtu dute. Ezker Abertzalearen kontra *ad hoc* asmatua izan zen estrategia politikoa baino ez da. Beste ondorio bat: kondenaren joko manikeoa da, biolentzia disidenteak kondenatzera baino ez baitu behartzen, indar armatu espainolen biolentziaren izenean gainera (!).

Zer modutan ematen da kondena politikoa? Binomio manikeo anker batean. Bi erantzun posible baino ez baititu uzten: kondenatu edo ez. Horren ondorioz, ez kondenatzeak ETAREN ekintzaren baten aldeko bilakatzen zaitu zuzenean, edozein adierazpen eginda ere; eta kondenatzeak, Gobernuaren exigentzia autoritarioa onartzea dakar zuzenean (indar armatuak eta instituzio antidemokratikoak legitimatzearekin batera). posible da, ordea, bi aukeren aurrean beste hamaika egotea, Azurmendik aldarrikatzen duenez. Edozein modutan, moralki, kondena politikoa helburua indarkeria batzuk zilegitzat eta beste batzuk krimenez hartzea da. Baina horren aurretik, *de facto*, ekintza baten aurrean kondena politikoa eta morala exijitzea

kontzientiaren inbasio larri bat da, Azurmendik gogoraraziko digunez. Horrela irakurtzen diogu *Euskal Herria krisian* 1998an:

Ez dut biolentzia kondenatzen. Hautu ez biolentzia da neurea, halere, berdin da zergatik, eta biolentziarik ez dut praktikatzeko. Zein Estatuak eta San Pedrok exijitu behar dit, eta demokrata baldin bada are gutxiago, neure hautu hori beste guztientzat ere zilegizko bakarra kontsideratzea. (...) Estatuari zor diodan guzti-guztia nahikoa konplitzen dut. Estatuak eta politikoez ez daukate zergatik ezer gehiago eskatu, eta gutxien-gutxiena daukate zergatik nire kontzientiaren barruan ezertarako sartu. Baina ezagun du (...): Espainia Eliza bat da, eta horko politika erlijio katoliko apostolikoa (1999: 101-102).

Larriena, hortaz, eta Joxek salatuko duena da, ekintzak baino, pentsaerak direla juzgatzen direnak. Kontzientzia bera (!). Horregatik, Espainia inkisizio eta eliza katolikoaren produktu txar bat besterik ez dela esango du behin baino gehiagotan. Horixe da *Espainolak eta euskaldunak* (1992) liburuko tesi nagusia.

Biolentziaren aurrean, modu absolutuan eta erlatibismorik batere gabe, giza eskubideen aldarrikapena egin izan da, bakezale deiturikoez. Azurmendiren giza eskubideen kritika *Azken egunak Gandiagarekin* liburuko pasarte batean ikusten da ederki. Giza eskubideek, gizakia helburu eta ez bitarteko gisa tratatzea exijitzen dute. Hau da, kontzientzia bakoitzaren balio ukiezina (geroago giza eskubideen fundamentu izango dena), kontzientzia izateagatik bakarrik dagokigu, printzipioz. «Non datza erabakigarriki nire balioa – nire existentzia hutsaren, kontzientzia hutsaren balioa?», galdetzen digu Joxe Azurmendik liburu horretan. Hori indibiduoari ez dio gizarteak, historiak, etabarrek ematen, baizik eta «bera izate hutsagatik, bere zereginik gabe, hain zuzen kontra bai gizartearen eta bai gizadiaren historia faktikoarekiko ere, da» kontzientzia hori. Erlijioak, Jainkoaren seme-alabak garelako, edo Kantek, moralitatearen iturri garelako, indibiduo sakratua dela ulertzen da. Hortaz, nondik dator gizakiaren duintasunaren ukiezintasuna? «Gizaki norbanako edo pertsonaren duintasunaren ukiezintasun horren inspirazioa erlijiotik hartu da, agerian dago. Deklarazioaren zirriborroak gizon-emakumearen (ukiezintasuna) eta (balio gorena)z hitz egiten zuen. Azkeneko erredakzioan, santutasuna ezabatu eta (haren baliokidetzat ordea!) duintasuna ipini da...» Kartaren hitzaurrean gizakiaren oinarriko eskubideetan dugun sinesmenaz hitz egiten da. Beraz, «giza duintasunaren ukiezintasuna fedea» da azken instantzian, ez «esperientziako datua, enpirikoa, (...), ezta arrazoimenak ezbaigabeki oinarritu ahal duen printzipioa ere. Giza duintasunaren ukiezintasuna fedea eta desira da».

Zer gertatu da ondoren giza duintasun horrekin? Geroxeago, bere oinarria munduko Estatu biltzar baten deklarazio juridiko batean bildu dela. Hots, lege egin dela. Arrazoizkotasun unibertsal baten ordean, juridikoki bermatu da fede moderno hau. Duintasun horren oinarria orain Nazio Batuetako Estatu sinatzaileak dira. Haiek dira gure duintasunaren azken arrazoi eta fundamentu. Zein Estatu? Hain zuzen Auschwitz bultzatu, Guantanamo sortu, komisarietan torturatu... etab. egiten duten «izaki» ilun horiek. Baina problema sakonagoa da, «zertan ote datza, inongo Estatuak

ez Nazio Batuk eman ahal didan nire duintasuna, balio absolutua? Estatuak berak oso-oso erlatiboak baino ez baitira». Fedean oinarritzen den duintasuna, beraz, lehen askatasunean oinarritzen zena, orain estatuaren kartzelan sartu eta bertan oinarrituko da. Gizakia eta bere duintasuna estatuaren pean, atzaparretan, gelditu da.

Azurmendik gogorarazten digu, giza eskubideen funtzioa Auschwitz ondotik, gehiengoaren edo bere forma hartzen duen Estatuaren arrazoi arriskutsu eta tiraniko hori geldiaraztea izan dela. Horregatik gogorarazten digu (denboran apur bat atzera joanda) Frantziako Iraultzaren ondoren 1793ko giza eskubide naturalen aitortpeneko 35. artikuluan aitortzen dela espresuki «Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs». («Gobernuak herriaren eskubideak zapaltzen baditu, altxamendua herriarentzat eta herriaren edozein zatirentzat eskubiderik santisimoena eta bezterrezinezko obligazioa da»). Giza eskubideak Estatu ahalguztidun eta tiranikoaren aurkako txerto bat dira hasieran. Herriaren altxamendua baimentzen eta obligatzen dutenak. Herriaren parte batena, noski: konturatuak ziren frantsesak iraultzak ez dituztela ez Estatuak ez gehiengoek egiten. Baina hori ezabatu, eta orain Estatuak bakarrik du biolentziaren monopolioa eta herriak ixil-ixilik demokraziara tolestu behar dira. Iraultza, hortaz, obligazio bat da, morala.

Haren ondotik, hortaz, Estatu oro gehiengoaren indarrean eraiki eta funtsatu da, eta biolentziaren zilegitasuna bere buruari bakarrik aitortu dio. Botere absolutu eta despotikoaren aurkako tresna desegin egin digute. Eta, beraz, gehiengoaren izenean egin daitezkeen sarraskiak geldiarazteko sortua izan dena, gehiengoaren izenean egingo diren sarraski berriak oinarritzeko eta justifikatzeko tresna bihurtu da (Auschwitz, Gernika, Vietnam, Guantanamo, Irak, GAL, torturak...). Kapitalismoan eta egungo liberalismoan absolutua eta unibertsala dena gutizia baita, ez giza duintasuna.

Hortaz, berriz ere aurkitzen gara giza eskubideak ez betetzearen arazoa ez dela inondik inora erlatibismoarena, aitzitik: sekularizazioa ez dela eman gure herrian. Ordea, Elizak zituen propietate guztiak Estatuak izatera pasatu direla. Ez bakarrik botere ekonomikoa (hori diskutigarria izanik ere), baizik eta, batez ere, botere espirituala, morala, ideologikoa, hezitzailea eta hesitzailea. Estatu bihurtu da, horrela, Eliza sekulartua. «Ongiaren eta Gaizkiaren taulen habea» (2010: 205) dugu berau.

Orduan, zer gertatzen da bakezaleen diskurtso absolutuarekin? Azurmendik gogoraraziko digu pazifistak ez duela bakea predikatuz bakea egiten —gerra bai, nahikoa—; aitzitik, bakea posible izateko baldintzak lortzeko borroka egiten duela bakegile. Biolentziarekin ezer ez dela lortzen, kasik fede itsu batekin esaten zaigu politika dela bide zilegi eta eraginkor bakarra (gero politika bide pazifikoekin berdintzen da absolutuki, biolentzia ez-politiko balitz bezala!). Eta bide pazifikoetatik

jarraituz, edozer gauza lor daitekeela esan izan da. Nondik dator fede hori? *Oraingo gazte eroak* liburuan hausnartzen du Azurmendik gai horretaz. *Slogan* hura gizakiaren historia urrun eta hurbilarekin gaizki lotzen den printzipio metafisiko hutsa da, haren ustez. Biolentziarekin ezer ez dela lortzen sinestea historia eta historiaurrea (eta errealitatea!) ukatzea da, gero eta erlijiosoago (absolutuago) predikatzeagatik eta ozenago oihukatzeagatik egiago bihurtzen ez dena. Zeren eta nola izan da Espainia eraikia? Zenbat «demokrazia» daude munduan bortxarekin lortuak izan ez direnak? Zenbat giza eskubide lortu dira gizakiaren historian biolentzia erabili gabe? Zenbat?

Bakea nahi duenak ezin ditu txorakeria horiek esan, Azurmendiren iritziz. Daukagun historia eta gizartea daukagu, ez izatea gustatuko litzaigukeena. Eta daukaguna eta izatea gustatuko litzaigukeena nahasten ditugu berariaz. Izan ere, gizakiaren historian, *de facto*, bortxa bidez lortu izan dira emaitzak politikan, tamalez. Bestelakoa da, ordea, bakea tresna eraginkorra izateko baldintzak eraiki nahi izatea. Baina egungo gizartean ez daude horretarako baldintzak sortuak, hori da problema. Hori eta bakea ez dela berariaz eta ezinbestean egon behar duen bakea, egin egin behar da, eta bakea —ergo justizia— izateko baldintzak sortu egin behar dira. Hau da, bakea ez predikatu, baizik eta egin, eraiki egin behar da, izan da Azurmendiren aldarrikapena. Eta, beraz, bakea ez da egiten bortxa oro ez-zilegitzat kontsideratzen duen etika elizkoi bat predikatuz (bestela, kontsekuentea izanez, ez ordaindu armadaren sostengurako zergak, eta ez parte hartu tortura sostengatzen duten instituzioetan, edo itxi armagintza-enpresak). Aldiz, baldintzak sortu behar dira indarkeriarik gabeko politikek eragina izan dezaten, eta, horrela, inork indarkeria zilegitzat har ez dezan. Hau da, desagerrarazi dezagun (gure kasuan) batzuek biolentzia zilegitzat kontsideratzeko izan duten motibo hori (Euskal Herriak ezin du bere etorkizuna demokratikoki erabaki, berdin frankismoan nahiz «demokrazian»).

Indarkeria, hortaz, Azurmendiren iritziz, lehen-lehenik errealitate bat da nahiz eta XXI. mendean egon! Errealitatea alde aurretik ukatzen duen filosofiak hankasartze larria egingo duela esango digu. Hortaz, errealitate bat da biolentzia, ez beste ezer. Nola egin aurre horri? Kultura berri bat sortuz.

Erlatibismoa kritikarako baldintza gisa

Bukaera bidean jartzeko, Joxe Azurmendirengan, hortaz, erlatibismoa kritikarako tresna eta, are gehiago, baldintza ere bada; kultura berri baterako baldintza. Berriz galdetuko dugu, zergatik erabili erlatibismoa, hain satanizatua baldin badago?

Erlatibismoa aldarrikatzeak probokatu egiten du. (...) Neu ere ez nago erlatibismoaren apostoluzan bereziki tematua. Bakarrik, ni kultura dogmatiko batetik nator, ez daukat esan beharrik, eta beharbada zerbait alergikoa naiz musika batzuentzat. Egia eta arrazoi eta zuzentasun absolutuak orduan katolikoak ziren. Frankistak. Orain balioen oraingo galera eta miseria moralaren erruduna erlatibismo posmoderno omen dela entzun behar izaten dut. Eta diskurtsoa pixka bat demokratiko eta Ilustratu gisan jantzita bai, baina balio absolutuen nostalgia dagoela, nabaritzen da, ziurtasun absolutuena,

egia ezbaigabekoena, eta kultura dogmatiko huraxe dela bere etsaitzat erlatibismoa daukana. Horregatik nik erlatibismo beti kondenuatu hori espreski errebindikatu egiten dut. Erlatibismoaren absoluturik gabe (2010: 209).

Hau da, erlatibismoa bera, erlatibizatuz. Erlatibismo erlatibo bat aurkeztu digu Joxe Azurmendik.

10.2.9. Erlatibismo erlatiboa

Horrela, Joxe Azurmendik krisi etiko, sozial eta politiko sakon eta konplexuan dagoen eta handik alde eginez dogmatismora ihes egiten duen kultura honetan jarrera tinko bat hartuko du, hortaz: erlatibismo erlatiboarena. Hau da, Mendebaldeko krisiak fundamentu gabeko gizarte batera eramanez, eta kriterio absoluturik ez badago ongi edo gaizki zer dagoen bereizteko, edo antolamendu politiko egokiena zein den erabakitzeko, zer egin behar da? Azurmendiren erantzuna: krisian bizitzen ikasi. Nola? Printzipioz, balio eta biziera forma desberdinak alde aurretik ukatu gabe balioen politeismoan bizitzen ikasiz. Horra, erlatibismo erlatiboak bakarrik eramanez gaitzake. Absolutismo forma diferenteez, errealitatea alde aurretik ukatuz egiten diren analisez, pazifismoz kamuflatutako moral katoliko biolentoak, kultura berri baterantz barik, kultura katoliko espainolerantz garamatzate.

Joxek, kultura arnastezin horren ordez, erlatibismoa aldarrikatuko du, askatasunaren baldintza gisa.

10.3. BIBLIOGRAFIA

Saiakera

- *Hizkuntza, etnia eta marxismoa* (1971, *Euskal Elkargoa*)
- *Kolakowski* (1972, *EFA*). Joseba Arregirekin elkarlanean burututako lana
- *Kultura proletarioaz* (1973, *Jakin EFA*)
- *Iraultza sobietarra eta literatura* (1975, *Gero Mensajero*)
- *Gizona Abere hutsa da* (1975, *EFA*)
- *Zer dugu Orixeren kontra?* (1976, *EFA Jakin*)
- *Zer dugu Orixeren alde?* (1977, *EFA Jakin*)
- *Artea eta gizartea* (1978, *Haranburu*)
- *Errealismo sozialistaz* (1978, *Haranburu*)
- *Mirande eta kristautasuna* (1978, *GAK*)
- *Arana Goiriren pentsamendu politikoa* (1979, *Hordago Lur*)
- *Nazionalismo Internazionalismo Euskadin* (1979, *Hordago Lur*)
- *PSOE eta euskal abertzaletasuna* (1979, *Hordago Lur*)

- *Schopenhauer, Nietzsche, Spengler, Miranderen pentsamenduan* (1989, Susa)
- *Miranderen pentsamendua* (1989, Susa)
- *Gizaberearen bakeak eta gerrak* (1991, Elkar)
- *Espainolak eta euskaldunak* (1992, Elkar)
- *Demokratak eta biolentoak* (1997, Elkar)
- *Teknikaren meditazioa* (1998, Kutxa Fundazioa)
- *Oraingo gazte eroak* (1998, Enbolike)
- *Euskal Herria krisian* (1999, Elkar)
- *Etienne Salaberry. Bere pentsamenduaz (1903-2003)* (2003, Egan)
- *Espainiaren arimaz* (2006, Elkar)
- *Volksgeist. Herri gogoa* (2008, Elkar)
- *Humboldt. Hizkuntza eta pentsamendua* (2007, UEU)
- *Azken egunak Gandiagarekin* (2009, Elkar)
- *Bakea gudan* (2012, Txalaparta)
- *Barkamena, kondena, tortura* (2012, Elkar)

Artikuluak

- “Xixtimak hil dir(el)a” (1969), *Gaurko pentsalari bat, Jakin*. 35. zenbakia.
- “Indarkeria eta balio berrien bilaketa” (1998), *Hik hasi. Balioak irakaskuntzan*, 3. zk.

Poesia

- *Hitz berdeak* (1971, EFA)
- *XX. mendeko poesia kaierak – Joxe Azurmendi* (2000, Susa). Koldo Izagirren edizioa

XXI.mendea: etorkizunari
begira. Haize berriak

11. Ikasketa eta teoria Queer-ak

Joseba Gabilondo, MSU

Queer hitzak, ingelesez, «arraroa, xelebrea, desegokia» esan nahi du. Urtetan eguneroko hizkuntzan erabili bazen ere (Oxford Hiztegiak XVI. mendeko dokumentuetan jaso du), Teresa de Lauretis-ek proposatu zuen erabiltzea 1990-1991.ean «homosexual, gay, lesbiana, transexual, intersexual, bisexual...» eta sexu-desbideratze guztiak izendatzeko, historikoki zuen zentzu ezkor eta gutxitzailea neutralizatzeko asmoz, lehenago «black» hitzarekin 60-70eko hamarkadetan gertatu zen bezala.

11.1. IDENTITATEAREN KRITIKA

Queer ikasketak eta teoria, 70eko hamarkadatik hedatzen ari den diskurtso homosexual eta lesbikoari kontrajartzen zaizkio, eta postestrukturalismotik hartzen ditu bere tresna teoriko eta analitikoak. Queer ikasketen arabera, edozein genero edo sexutako kategoria (edo berauon elkartzetik sortzen direnak), gizartearen joera normalizatzaileren indargarri dira, eta, beraz, homosexualitatea, lesbianismoa eta abar kategoria eta identitate sexual bezala defendatzea eta ikertzea, gizartearen normatibitatea (heteronormatibitatea) indartzea litzateke azken batean. Hala, queer teoriak postestrukturalismotik datorren joera kritiko eta dekonstruktiboaz baliatzen dira, batez ere, Derrida, Foucault, Lacan eta Deleuze ditu abiapuntu; hots «susmoaren eskola»n oinarritzen den postestrukturalismoa. Aldiz, queer ikasketen helburua, edozein kategoria sexual, homosexuala eta lesbikoa barne, kritikatu eta desorekatzea dateke.

Queer ikasketak sortuko dira literatur kritikak, bereziki, eta kultur kritikak, orokorki, Foucaulten lanetik abiatu egingo duen gogoetaren ondorioz, Eve Kosofsky Sedwick, Adrienne Rich, Teresa de Lauretis, David Halperin, Michael Warren eta Dianna Fuss-en lanen ondorioz. Aurreko autore gehienak ez bezala, Judith Butler filosofia klasikotik etorriko da (Hegel). Butler-ek berak dioenez, Foucault gogoratuz: «[Foucault] points out that juridical systems of power produce the subjects they subsequently come to represent. [As such] the feminist subject turns out to be discursively constituted by the very political system that is supposed to facilitate its emancipation» (Butter, 1990: 2). Aurrerago, subjektu homosexuala ere botere-sistema politikoek sortutako subjektua dela adieraziko du. Izan ere, Foucaultek ere

bere *Sexualitatearen historian (Histoire de la sexualité, 1976)*, gizarte viktoriarrek sortzen duela homosexuala adierazten du:

Whence the importance of the four great lines of attack along which the politics of sex advanced for two centuries [XVIII-XIX]. Each one was a way of combining disciplinary techniques with regulative methods. The first two rested on the requirements of regulation, on a whole thematic of the species, descent, and collective welfare, in order to obtain results at the level of discipline; the sexualization of children was accomplished in the form of a campaign for the health of the race (precocious sexuality was presented from the eighteenth century to the end of the nineteenth as an epidemic menace that risked compromising not only the future health of adults but the future of the entire society and species); the hysterization of women, which involved a thorough medicalization of their bodies and their sex, was carried out in the name of the responsibility they owed to the health of their children, the solidity of the family institution, and the safeguarding of society. It was the reverse relationship that applied in the case of birth controls and the psychiatrization of perversions [homosexualitatea]: here the intervention was regulatory in nature, but it had to rely on the demand for individual disciplines and constraints (dressages). Broadly speaking, at the juncture of the «body» and the «population,» sex became a crucial target of a power organized around the management of life rather than the menace of death (Foucault, 1978: 146-47).

Hots, XVIII. mendearen amaieran estatu europarrek «management of life»era aldatzen badute boterea eta hegemonia eratzeko beren modua, «heriotzan» eta «odolean» oinarritzen zen aurreko mendeetako botere-sistema abandonatuz, bizitzaren kudeatze berri honek, emakumea (emakume historikoa), umea (ume masturbatzailea) eta homosexuala sortuko ditu subjektu berezi eta identitadedun gisa. Foucault-en arabera, subjektu horien identitatea eta eskubideak aldarrikatzea, bizitza kudeatzeko boterea indartu baino ez luke egingo —bertatik queer ikasketek sexua eta identitatea desberdintzeko eta desuztartzeko egiten duten apustua—. Foucault-ek ere ez zuen inoiz bere burua homosexual bezala identifikatu; are, homosexualen eskubideen aurka ere mintzatu zen.

Ikasketa queer-en joera ez-identitarioaren jaugina, 80ko hamarkadako sexua markatzen duen beste gertaera nagusiaren ondorioa da: HIESa. Identitateaz harago eta beronen aurka bizi diren subjektu desberdin eta ugariak hiltzen dituen HIESak (drogazaleak EHn adibidez), gaixotasun horri komunitate infektatuak emandako erantzunak ere homosexualitate/lesbianismoaren paradigma identitariotik urrunarazi zituen queer ikasketak.

Judith Butler-ek Foucault-en teoriak bereganatu eta feminismora hedatu zituen bere *Gender Trouble* (1990) kanonikoan. Nietzsche-ri erreferentziarik egiten ez badio ere, Foucault-en eredu kritikoa Nietzsche den heinean, Butler-en kritika nietzschearra dela esan beharko litzateke azken batean —eta Nietzsche txit misoginoa, dena den, queer teoriaren alde egongo litzatekeela seguru asko. Egun oraindik, queer ikasketen fundazioa Butler-en liburu nietzschearra dugu, non, ironikoki, «queer» hitzak ez

duen garrantzi teoriko edota analitikorik. Butler-ek kritika zabal bat egiten badu ere (Freud eta Lévi-Straussenetik Kristeva eta Wittig artekoa), haren tesi foucault-nietzschearrak *performance/performantzia* kontzeptuaren inguruan zentratzen dira, eta *identitatearen* performantziaren analisi eta defentsa filosofikoa da Butler-en lanaren funtsa. Sintesi aldera, esan liteke Butler-en tesia lau teoria kateatutara murriz daitekeela.

Lehenik, Foucault-ek kulturaz kanpoko «gorputz» ontologiko batean, hots «haragi erreal» batean sinesten duela kritikatzeko du Butler-ek (zakil, bular, alu eta abarren bidez bereiz daitezkeen gorputz «errealak»). Ondorioz, sexua, biologikoki pentsatzen dugun sexu/gorputz hori, aurrez generoaren kategoria kulturaletatik pentsatzen dugula frogatzen du Butler-ek. Edozein diferentzia biologiko aurrez sortu ditugun genero-kategorietara murrizten ditugula (gizonezko/emakumezko) defendatzen du Butler-ek eta, ondorioz, subjektu ororen sexua «alu» edo «zakil» bihurtzen dugula, askotan generoaren arabera pentsatzen ditugun bi sexu-kategoria horiei iruzur egiten dieten gorputzak badaude ere, hala nola hermafroditak edota intersexuatuak. Hots, generoa da, bere izaera kulturallean, «gorputza eta sexua» biologikotzat eta ez-kulturaltzat bermatzen dituen kategoria, eta beraz, sexua da egiazki kulturaren bidez, genero-kategoriaren bidez, sortzen dugun benetako sorkuntza kulturala. Sexua generoaren efektu ideologikoa dela frogatu ondoren («sexua beti da erreal, ez-kulturala, begi-bistakoa, eta horregatik bitan bereiz daiteke, alua/zakila»), Butler-ek bien arteko erlazioa erlatibizatu eta ugaldtu egiten du: «This radical formulation of the sex/gender distinction suggests that sexed bodies, can be the occasion for a number of different genders, and further, that gender itself need not be restricted to the usual two. If sex does not limit gender, then perhaps there are genders, ways of culturally interpreting the sexed body, that are in no way restricted by the apparent duality of sex» (Butler, 1990: 112).

Bigarrenik, sexu/genero desberdintasunak duen identitate-efektua performantziaren bidez nola sortzen den azaldu eta kritikatzeko du Butler-ek. Hots, gorputzaren azalean generoaren bidez diferentzia sexuala irakurtzen badugu ere, diferentzia horri eransten dizkiogun hitz, esaera, keinu eta desirak sakontasun bat ematen diote, hiru dimentsioko errealitate bihurtzen dute diferentzia sexuala. Eta, beraz, azaleko sexu-diferentzia barneko diferentziatzat jotzera pasatutakoan, azken batean gizonezko/emakumezko genero-diferentziari identitate bat ematen zaio. Hots, genero/sexu diferentzia jada ez dago gorputz-azalean, baizik barnean, eta, beraz, subjektuaren barnea definitzera pasatzen da: subjektuaren esentzia, arima. Horretarako, gizarteak diferentzia horiek eguneroko bizitzan *performatu* egiten ditu, ditugu. Genero/sexuaren performantzia etenez gero (hitz, esaera, keinu eta desirak), gorputzak bere azaleko izaera genero/sexuzkoa berreskuratuko luke eta sakoneko izaera (esentzia, nortasuna) galduko:

In other words, acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this on the surface of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause.

Such acts, gestures, enactments, generally construed, are performative in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are fabrications manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality. This also suggests that if that reality is fabricated as an interior essence, that very interiority is an effect and function of a decidedly public and social discourse, the public regulation of fantasy through the surface politics of the body, the gender border control that differentiates inner from outer, and so institutes the «integrity» of the subject. In other words, acts and gestures, articulated and enacted desires create the illusion of an interior and organizing gender core, an illusion discursively maintained for the purposes of the regulation of sexuality within the obligatory frame of reproductive heterosexuality. If the «cause» of desire, gesture, and act can be localized within the «self» of the actor, the political regulations and disciplinary practices which produce that ostensibly coherent gender are effectively displaced from view. The displacement of a political and discursive origin of gender identity onto a psychological «core» precludes an analysis of the political constitution of the gendered subject and its fabricated notions about the ineffable interiority of its sex or of its true identity (Butler, 1990: 136).

Beraz, genero oro da performatua, ez du barne-esentzia edota identitate ahistoriko aldaezinik (emakumearen esentzia, gizonaren nortasuna...).

Hirugarrenik, eta Butler-ek inoiz argi azaltzen ez badu ere, desiraren garrantzia azpimarratzen du genero/sexu diferentzia bermatu eta zilegitzeko tresna gisa. Azaleko gorputzaren irakurketa generoduna (alua/zakila > gizona/emakumea) eguneroko hitzen eta keinuen performantziarekin lotzen duena desira da. Are, genero/sexu diferentzia eta performantzia lotzen dituena, «barne-esentziadun» bihurtzeko, hots, genero/sexua diferentziari ontologia ematen diona desira da. Desira da errealitate genero/sexuduna (gizonak/emakumeak), kultura hegemonikoaren arabera, ikusi, irakurri, interpretatu eta gozatzeko joera soziala. Izan ere, desirak bermatzen du gu ere gizarte hegemoniko horretako subjektu garen jakintza eta gozamina —gizon edo emakume heterosexuala izatearen bermea—.

Alabaina, desira betiere ezinezkoa denez, eta gure izaera eta gizartearen genero/sexuzko eskakizun hegemonikoak betiere desberdinak direnez, «normala» edota «heteronormatiboa» izateko desirak berak sortzen ditu desbiderazioak, desbideratzeak, okerreko gozamenak (emakume bezala jantzi nahi duen gizona, gizon afeminatuak gustatzen zaizkion emakumea, gizonak eta emakumeak batera gozatu nahi dituena, kontrako generoko gorputzean harrapatuta dagoela sentitzen duen gizakia...). Eta hain zuzen, genero/sexuaren performantziaren desira desbideratuak eragiten du desira queer-a eta, beraz, «nortasun» queer-a, zeinak ez duen desiratzen normaltasuna, heteronormatibitatea —genero/sexu normaleko subjektu izan eta beste halakoak desiratzea eta berauok desiratua izatea—, baizik eta, hain zuzen, normatik desbideratzen diren subjektu genero/sexu desberdinetakoak, bertan norma bera eta normaren izaera soziala, hegemonikoa, ikusta eta goza baitaitezke:

Within lesbian contexts, the «identification» with masculinity that appears as butch identity is not a simple assimilation of lesbianism back into the terms of heterosexuality. As one lesbian femme explained, she likes her boys to be girls, meaning that «being a girl» contextualizes and resignifies «masculinity» in a butch identity. *As a result, that masculinity, if that it can be called, is always brought into relief against a culturally intelligible «female body».* It is precisely this dissonant juxtaposition and the sexual tension that its transgression generates that constitute the object of desire. In other words, the object [and clearly, there is not just one] of lesbian-femme desire is neither some decontextualized female body nor a discrete yet superimposed masculine identity, *but the destabilization of both terms as they come into erotic interplay* (Butler, 1990: 123; azpimarratzea nirea da).

Laugarrenik eta azkenik, normatik desbideratutako subjektuen desirak (maskulinitatearen desira lesbikoa, hipermaskulinitatearen desira homosexuala, feminitatearen desira gaya...) bere desbideraketarekiko desiran azaltzen duenez normaren izaera ideologiko eta soziala, azken batean maskulinitatearen eta feminitatearen (heteronormatibitatearen nortasun bien) izaera konstruitua, eraikia, egina, azaltzen du. Hots, maskulinitatearen performantzia lesbiko edota gayak frogatzen du maskulinitatea bera eraikia dela eta, beraz, maskulinitatea, opresiozko posizio baino gehiago, kritikarako eta desirarako (gozamenerako) lekune desberdin bihurtzen dute queer ikasketek. Bertatik abiatzen da, maskulinitatearen teorizazio lesbikorik iraunkor eta jarraikiena egin duen teorizatzaile queer-a: Judith/Jack Halberstam. Azkenean, Butler-ek generoaren performantzia queer-aren garrantzi politikoa sorosten du: «In imitating gender, drag implicitly reveals the imitative structure of gender itself—as well as its contingency» (Butler, 1990: 137).

Butler-en kritika, filosofikoki eta historikoki hitz eginez, Marx-en eta Freud-en ideologiaren eta inkontzientearen analisi eta kritikaren jarraitzaile genealogiko da, gorputzaren eta genero/sexu identitatearen eremuetara kritika bera hedatuz.

11.2. SEXUAREN GEOPOLITIKA GLOBALA

Queer ikerketek, aurrera egin ahala, kontraesan eta inpase garrantzitsuak topatu dituzte. Foucault-enean bertan jada ikusta daiteke ikasketa queer-en kontraesanik handienetako bat. Foucault-ek boterearen mekanismoak birdefinitu ahala, boterea edonon dagoela aldarrikatzen du, ez dagoela boteretik kanpoko lekune edota posizio ez-boterekorik, eta, beraz, proposatzen du botere-efektuak eta formazioak baino ez daudela. Hala, bere *Sexualitatearen historiaren* lehen liburukiaren amaian, Mendebaldeko sexuaren inguruko botere-eraketak aztertzean, momentu ez-foucaultiar batean erortzen da autoreak; izan ere, boteretik harantzago eta botereari ihes egiten dioten espazio eta jardunak amesten baititu utopikoki:

We must not think that by saying yes to sex, one says no to power; on the contrary, one tracks along the course laid out by the general deployment of sexuality. It is the agency of sex that we must break away from, if we aim —through a tactical reversal of the various mechanisms of sexuality— to counter the grips of power with the claims

of bodies, pleasures, and knowledges, in their multiplicity and their possibility of resistance. The rallying point for the counter attack against the deployment of sexuality ought not be sex-desire, *but bodies and pleasures* (Foucault, 1978: 157; azpimarratzea nirea da).

Hots, sexuaren botere-mekanismoei ihes egiten dieten «gorputz eta plazerak» utopikoki amesten ditu Foucaultek bere historiaren amaieran, bere boterearen teoriari kontraesankor zaizkien espazio eta jardunak hain zuzen. Hots, boterearen kanpoalde bat amesten du Foucault-ek, bere teoriak kontrakoa badiote ere: ez dagoela boterearen kanpoalderik.

Ironikoki, bere *Sexualitatearen historian* beste leku bakar batean aipatzen ditu Foucault-ek, sexuaren botere-mekanismoei ihes egiten dieten espazio eta denborak (beste gorputz batzuk, beste plazer batzuk):

The societies—and they are numerous: China, Japan, India, Rome, the Arabo-Muslim societies—which endowed themselves with an *ars erotica*. In the erotic art, truth is drawn from pleasure itself, understood as a practice and accumulated as experience; pleasure is not considered in relation to an absolute law of the permitted and the forbidden, not by reference to a criterion of utility, but first and foremost in relation to itself; it is experienced as pleasure, evaluated in terms of its intensity, its specific quality, its duration, its reverberations in the body and the soul (Foucault, 1978: 57).

Hots, Foucault-en momentu utopikoa, sexuaren botereari ihes egiten diona, Mendebalde-kanpoa eta Antzinatea dira hurrez hurren. Eta hain zuzen horregatik, bere *Sexualitatearen historiaren* hurrengo liburukietan, Mendebaldeko Antzinatea joko du; inoiz ere ez Mendebaldearen kanpoalde geografikora. Izan ere, Foucault-entzat espazio hori ez da erreala, baizik eta utopikoa, —ez-boterezko espazio utopikoa—. Helburua oso da garrantzitsua: Foucault-ek ezin du Mendebaldearen kanpoaldea pentsatu eta bere pentsaketan barneratu eta aztertu. Are gehiago, Mendebaldearen kanpoaldea bere botere-teorien espazio utopiko bilakatzen da, espazio ez-erreala. Hots, Foucault-en teoriak Mendebaldera mugatzen dute historia-geografia, eta, beraz, Mendebaldetik kanpoko aktiboki ukatzen dute espazio ez-erreal, ez-historiko modura. Foucaulten teoriak ontologikoki dira mendebaldarrak eta, beraz, Mendebaldearen botere-hegemonia zilegitzeko bide bihurtzen dira azken batean.

Ikasketa queer-ek egundaino kontraesan geopolitiko nagusi hau daramate barnean, eta ez dira gauza izan gainditzeko. Judith Butler-ek ere argi utzi du queer eskubideen hedapen globalak beharrezkoak direla, eta haien helburua «gizakia, gizatasuna» birdefinitzea dela:

One of the central tasks of lesbian and gay international rights is to assert in clear and public terms the reality of homosexuality, not as an inner truth, not as a sexual practice, but as one of the definite features of the social world in its very intelligibility . . . Indeed the task of international lesbian and gay politics is no less than a remaking of reality, a reconstituting of the human, and a brokering of the question, what is and is not livable? (Butler, 1990: 29-30).

Mendebaldeko inperialismo epistemologiaz oraindik ere kontziente ez den Butler filosofoaren aurka, Joseph Massad-ek, mundu arabiarretik, kritika zorrotza egin die queer ikasketei. Autore horren iritziz, «nazioarteko eskubide gay eta lesbikoak» Mendebaldeak mundu osoan inposatu nahi izan dituen «giza eskubideen» hedatze inperialista dira, zeinen bidez «gizatasunaren» epistemologia neoliberal bat inposatzen den Mendebaldetik at, hain zuzen heteronormatibitate/homosexualitate oposizioak zentzurik, esanahirik eta historiari ez duen lekuetan, bertako genero/sexu eraikuntza eta egituraketa lokal eta historikoak are gehiago zapalduz eta baztertuz:

Butler's concern is that contemporary human subjectivity is constituted through a repudiation of what is lesbian and gay, which are therefore banished beyond the perimeter of the human. While this may be arguably true in certain Western contexts, it has no bearing on contexts in which lesbianness and gayness, let alone homosexuality as configured in the normalized West, are not the other against whom the self is constituted. In calling for the internationalization of Western sexual ontology, *Butler is risking another subjective repudiation, a banishing of another other, in the formation of the Western human that is inclusive of the homosexual, namely, those cultural formations whose ontological structure is not based on the hetero-homo binary*. The universalist moment here is the assimilationist moment which guarantees that the sexual subjectivity of the Western purveyors of international lesbian and gay politics itself is universal while its racial/national/class constitution is carried out through a repudiation of the subjectivities of those unfit to defend themselves by the fittest subjectivity of all (Massad, 2007: 40, azpimarratzea nirea da).

Era berean, Jose Muñoz, Judith Halberstam eta David L. Eng, 2005. urtean argitaratu zuten *Social Text* izeneko monografiko baten sarrera kolektiboan, ikasketa queer-en lekutze inperialista asumitzen eta onartzen saiatu ziren eta, Judith Butler eta Gayle Rubin inbokatuz, lekutze edota posizio politikoki egokiago bat proposatu zuten, «umiltasuna»:

Much of contemporary queer scholarship emerges from US institutions and is largely written in English. This fact indicates a problem dynamic between US scholars whose work in queer studies is read in numerous sites around the world. Scholars writing in other languages and from other political and cultural perspectives read but are not, in turn, read. These uneven exchanges replicate in uncomfortable ways the rise and consolidation of US empire, as well as the insistent positing of a US nationalist identity and political agenda globally. We propose epistemological humility as one form of knowledge production that recognizes these dangers (Eng, Halberstam eta Muñoz: 2005: 15).

Umiltasun epistemologikoa, aukera politiko bezala proposatu beharrean, soilik jarrera etiko bezala aurkeztu dutenez, ez dute globalizazioaren eta inperialismoaren arazoa aurrez aurre konfrontatzen. Alternatiba politiko bat eskaini beharrean, «umiltasunaren» berregituraketa etikoak errefikatu egiten ditu Ipar Amerikako ikasketa queer-ak etikoki zuzenak bezala, eta hala, etikoki haien lekunea berriro bermatuz, haien posizio politikoaren zentraltasuna kritikatu eta kuestionatu gabe

uzten du, azken batean queer ikerketei itxura neoliberal bat emanez (AEBn oinarritua, bertako subjektu egituren arabera, eta beste leku guztietara humilki hedatzen dena, AEBko kapital ekonomikoaren bidez beste sexu/genero egitura lokalak esplotatuz eta erreprimituz).

Egun, hori da queer ikerketen kontraesan nagusia eta Euskal Herriko ikasketa queer-ak pentsatzeko momentuan kontuan hartu behar dena. *Desira desordenatuak* eta *Sexual Herria*, atera diren lehenengo proiektuetakoak dira.

11.3. BIBLIOGRAFIA

- Butler, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Egaña, I. (ed.) (2010): *Desira desordenatuak: queer irakurketak (euskal) literaturaz*, Utriusque Vasconiae, Donostia.
- Eng, D. L.; Halberstam J. eta Muñoz, J. E. (2005): "Introduction", *Social Text* 23, 1-17.
- Foucault, M. (1978): *The History of Sexuality. I. An Introduction*, itzulpena: Robert Hurley, Pantheon Books, New York.
- Lauretis (1991): "Queer Theory, Lesbian and Gay Sexualities", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3-2, iii-xviii.
- Massad, J. (2007): *Desiring Arabs*, University Of Chicago Press, Chicago.
- Ziga, I. (2011): *Sexual Herria*, Txalaparta, Izarra.

12. Gizakia eta animalia: harreman berriak pentsatzen

Bakarne Altonaga

12.1. SARRERA

Baten batek bere buruari galdetuko dio zergatik den garrantzitsua gizakien eta animalien arteko harremanari buruz hausnartzea. Are gehiago, pentsatuko du zertan den garrantzitsua Euskal Herriko pentsamendu kritikoari buruzko lan-bilduma batean horrelako gaia gehitzea. Hala balitz, irakurleak gogoratu beharko luke gure kultura eta historia ere, gainerako herriak bezalaxe, abereen erabileran (elikadurarako, lan-indarrerako, erritualetarako...) oinarriturik dagoela eta animaliak gure imajinario kolektiboaren parte direla. Nabaria da, halaber, gizakiak egin duen gainerako animalien erabilera hori historian zehar aldatu egin dela nekazaritza eta abeltzaintzako produkzio- eta kontsumo-eredu tradizioaletatik modernoetara igaroz alde batetik, eta gizakiok animalien gaineko erabilera horretan egindako hausnarketa eta horren ondorioz hartutako erabakiengatik bestetik⁵⁸.

«Oro har, nolana ere, gure posturak animaliekiko, aldatu egin direla eta ondorengoan ere gehiago aldatuko direla, fakto soil bezala, balorazio eztabaidagarrietan eta humanismoaren printzipioetan sartu gabe, begien bistakoa da» (Azkune, 1989: IX). Iñaki Azkunereren *Zezenak Euskal Herrian* lanean Joxe Azurmendik idatzitako sarreratik batutako hitzok egun, inoiz baino gehiago, hartzen dute zentzua. Egitate hori bezain ebidentea da egun gero eta ahots gehiago daudela animaliekin eraiki dugun harreman hori zalantzan jartzen dutenak eta horren adierazle dira Euskal Herri osoan zehar sortutako animalien eskubideen defentsarako elkarte animalistak eta aurrera eramaten diren egitasmoak⁵⁹. Are gehiago, jendartean oro har, animalien eskubideen defentsan militantzia aktiborik ez baldin badago ere, eta batez ere, elikadurarako animalien erabileran gutxiagotze garrantzitsurik igartzen ez den arren, nabari da badagoela sentsibilitate-aldaketa bat animaliekin egiten dugun erabilera epaitzeko orduan.

Bada nire helburua hemen, oster, balorazio eztabaidagarrietan sartzea eta polemikaren muinera ahal bezain beste gerturatzea aurrean aipatu izan den sentsibilitate sozial horrek adierazten duena hainbat ikuspuntutatik analizatzeko.

58. Erabaki horien adibide batzuk ditugu Euskal Herrian: Donostiako Udalak ez du luzeagoan Ilunberen ustiaketarako hitzarmenik sinatuko zezenketa-enpresekin.

59. Askekintza, <www.askekintza-liberacion.org/eu>.

Ukaezina bada euskal kulturak eta historiak animalien erabileran —sarritan krudela, beste askotan zaintzan eta miresmenean oinarritutakoa— duela bere pilareetako bat, ukaezina dirudi, halaber, beharrezko dugula harreman horren gaineko berrikusketa egitea. Derridak 2001ean Elizabeth Roudineskorekin egindako elkarrizketa batean aipatzen duenez, berrikusketa horrek etikoa izan behar du, baina baita ontologikoa ere. Alegia, gaia moralaren ikuspegitik aztertzeaz gainera, izaera filosofiko sakoneko auziak planteatzera gaude behartuta, sarritan azken hauek baldintzatzen dutelako lehenengo kasuan, zentzu moralean, adierazten ditugun juzguak. Helburu horrekin ekin zaio testu honen idazketari. Zeregin bikoitz horretan hainbat solaskide izango ditugu bidelagun gizakiaren eta gainerako animalien arteko harreman horren azterketan, zeina ikuspuntu desberdinetatik landu baitute. Horrela, filosofia analitiko anglosaxoitik datozkigun eztabaidak, filosofia kontinentalaren ekarpenak, eta Euskal Herriko pentsalariek gaiari egindako kontribuzioak eta eskainitako ikuspuntuak solasean jarriko dira. Irakurlea jakinaren gainean jartzen dut hasieratik esku artean duguna erabateko gaurkotasuna duen gaia dela, bai alor akademikoan, baina baita sozialean ere, eta ikerketa-ildoen eta eztabaiden ikaragarritzko aniztasunaren eta aberastasunaren lekuko ari garela izaten. Hortaz, ezinezkoa izango zaigu horiei guztiei hemengoan lekua egitea. Hala ere, sarrera bezala eztabaidarako ezinbestekoak zaizkigun nozioen eta kontzeptuen mapatxoak eskaintzen saiatuko gara.

12.2. ETIKA

Hasteko jendartean jada ezaguna den gaiari eutsiko diogu, animalien eskubideen defentsaren auziari. Erresuma Batua izan zen animalien liberazio-mugimenduaren eta beraien eskubideen defentsaren jaiotza eman zen lekua. XX. mendeko 60ko hamarkadan izan zuen hasiera teoriarari askok mugimendu askatzaile feministarekin konparatu izan duten liberazio-mugimendu honek. Borroka mugatua izan zen hasieran animaliak kiroletan, dibertsiorako edota ehizan era krudelean erabiltzearen aurkako ekintzak bideratuz baino ez. 1964. urtean Ruth Harrisonek *Animal Machines* lana kaleratu zuen. Lehenengo aldiz Erresuma Batuko haztegi-faktoretan animaliek pairatutako tratua azaleratzen zuen lanak: animalien produkzioaren eta horren ondorioz lortutako etekinaren arteko salaketa egitea zen helburua. Filosofiaren munduan, eta eremu akademikoan oro har, animaliei eskainitako tratua gaiak 70eko hamarkadan egin zituen lehen agerpenak. Psikologia esperimentalaren alorrean Richar Ryderek *speciesism* hitza erabili zuen lehen aldiz gizakiek espezie diferente bateko kide izategatik gainerako animaliei eragindako diskriminazioa izendatzeko. Hala ere, hitz hori Peter Singer filosofo australiarrak egin du ezagun bere lanaren bidez. Singerrak korrante etiko utilitaristak oinarritzen duen etika proposatzen du animaliei ere dagokien estatus morala aldarrikatzeko eta beraien askapena defendatzeko. 1975ean kaleratutako bere liburuak, *Animal Liberation: A new Ethics for our treatment of Animals*, filosofiaren mundu akademikoa hankaz gora jarri zuen. Egun esan dezakegu, garai hartan haren lanak hainbat sektore akademiko eta sozialetan iseka sorrarazi izan zuen arren, zalantzarik ez dagoela

mundu filosofiko, akademiko zein politikoan eragin nabarmena izan zuela. Izan ere, animalien defentsaren auziari buruzko lan idatzien kopurua ikaragarri igo zen lana kaleratu zen hurrengo urteetan. Egun gaiaren inguruan lan eta autore ugari aurki daitezke eta maila sozialean zein akademikoan eztabaidara irekia dagoen gaia da.

Singerrek *Animal liberation* testuan, eta geroago gai bera berreskuratzen duten hainbat testutan⁶⁰, animaliei eskaintako tratua kritikatzeko harilkatutako argudioan kontzeptu bat nagusitzen da, arestian aipatu izan den espezismoa. Singerren hitzetan «Speciesism is, in brief, the idea that it is justifiable to give preference to the beings simply on the grounds that they are members of the species Homo Sapiens» (Singer, 2006: 2). Pertsona arrazistak pertsona beltzak (arrazakeriaren adibide bat aukeratzearren) beltz izateagatik diskriminatzen dituen era berean, eta pertsona sexistak emakumeak emakume izateagatik diskriminatzen dituen era berean, gizakiok gainerako animaliak espezie diferente baten parte izateagatik diskriminatzen jarraitzen dugula argudiatzen du Singerrek. Filosofo australiarrak defendatzen du gizakiok tradizionalki eta inolako zalantza izpirik gabe, arrazoi erlijioso, zientifiko eta kulturalak direla bide, onartu izan dugula animaliak erreinu diferente baten parte direla eta gizakiok garatu izan dugun gaitasun-maila diferentean daudela. Gizakiak onartu duen sinesmen hau, alegia, gizakia gainerako animaliekin konparatuta garapen-maila handiago batean dagoela, justifikatu eta ahalbidetzen du gizakiek animaliekin egiten duen erabilera, bai kontsumorako, esperimentazio zientifikorako edota dibertimendurako. Honen aurrean Singerren argudioak defendatzen du, arrazakeria eta sexismoarekin gertatzen den era berean, ez dagoela arrazoi arrazionalik animaliekin egiten den diskriminazioa eta esplotazioa justifikatzeko.

Diskriminazio modu honen aurrean Singerrek espezien klasifikazioak gainditzen dituen berdintasuna aldarrikatzen du. Utilitarismoa, baita utilitarismoaren hainbat aldaera ere, animaliei ere estatu morala aitortzearen defentsan aldarrikatuena izan den korrante etikoen artean ezagunena da. Jeremy Bentham-en filosofia moral utilitarista hartzen du oinarri bere teoria etikoa defendatzeko. Tradizionalki filosofia beti tematu izan da azpimarratzen gizakia gainerako animaliangandik bereizten duen ezaugarria dela arrazoia, logosa, edo beste modu batera esanda, hizkuntza. *An introduction to the principles of morals and legislation* lanean Bentham-ek esango du animaliei eskaintzen diegun tratua neurtzean inportatzen duena ez dela animaliek kontziente diren edo ez, logosik duten edo ez, komunikatzeko gaitasunik duten edo ez, baizik eta sufritzeko gaitasunik duten. Modernitatean Descartesen mekanizismoak animaliak arimarik gabeko makina legez, *rex extensa* huts legez, irudikatu izan

60. Autore gisa zein editore gisa argitaratutako lan garrantzitsu batzuk aipatzearen: Singer, P eta Regan, T. (ed.) (1976): *Animal Rights and Human Obligations: An Anthology*, Prentice-Hall, New Jersey; Singer, P. (ed.) (1986): *In defense of animals*, Blackwells, Oxford; Singer, P. eta Cavalieri, P. (1995): *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, St Martin's Press, New York; Singer, P. (2006): *In defense of animals: The second wave*, Blackwell, Oxford; Singer, P. (2008) *The future of animal farming: Renewing the Ancient Contract*, Wiley-Blackwell, New York.

zituen arren, egun ez dago zalantzarik animaliek sufritzen dutela, sufrimendu hori adierazteko gai direla eta ahal dutenean sufrimendua ekiditeko eta bizirik irauteko borrokatzen direla. Horren harira Jeremy Bentham-en hitz eder batzuk gogoraraztea komeni zaigu:

The day may come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may one day come to be recognized that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate.

What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or perhaps the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose they were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they reason? nor Can they talk? but, Can they suffer? (Bentham, 1996: 310).

Bentham-en hitzotatik inferitzen dugun ikaspenik garrantzitsuena hurrengoa da: gizakia eta gainerako animaliak desberdintzen dituen ezaugarri esentzialik egongo balitz ere, izan arrazoia, hizkuntza edota autokontzientzia, badago guztiok berdintzen gaituen ezaugarri garrantzitsuago bat: izaki sentikorrek garen heinean sufritzeko daukagun gaitasuna. Kontuan izan behar dugu filosofia moral utilitarista oinarritzen duten bi printzipio nagusiak direla berdintasuna eta utilitatea. Bi printzipio horiei jarraituz utilitarismo animalistak defendatuko du bai gizakiok bai eta gainerako animaliek ere interesak ditugula. Horretan datza utilitarismoaren asmo unibertsalista, barnean interesak dituen oro jasotzen duela, baita Homo sapiens espeziekoak ez diren animaliak ere. Ikuspuntu utilitarista animalistatik esan daiteke interesak mina edo plazera sentitzeko gai den edozein izaki bizidunek izan ditzakeela, bizi-tza on bat bizitzeko gai den izaki sentikor orok, beraz, interesak ditu eta etika utilitaristaren arabera, interes horiek kontuan hartu behar dira. Utilitarismo animalistaren arabera, beraz, gure betebeharra da guztion interesak babestuko dituen etika baten alde lan egitea, gizakiak ez diren animaliak barne.

Moral utilitaristaren ildotik hainbat autorek animalien eskubideen aldarrikapenean lan egin dute. Horien artean aurkitzen dira Tom Regan, Paola Cavalieri, David De Grazia eta beste hainbeste. Nabardurak alde batera utzita (batzuek berdintasunean oinarritutako etikak defendatuko dituzte, beste batzuek animalien eskubideen aferan egingo dute enfasia...), autore hauen aldarrikapen nagusia da gainerako animaliek ere gizakion esfera moral berebetean egon beharko luketela (formula etiko desberdinak planteatuz). Alegia, tradizionalki ulertuak izan diren eran gizatasunaren eta animaliatasunaren mugak gainditzen dituen esfera moral bat eraikitzea, zeinean bai gizakiek bai gainerako animaliek errespetuzko

trataera jaso dezaketen legearen aurrean. Zeregin horretan sortu izan den egitasmorik polemikoena dugu 1994. urtean Peter Singerrek eta Paola Cavalierik bultzatutako The Great Ape Project⁶¹ izenekoa, zeinaren arabera gizakiaren antzeko ezaugarri genetiko, psikologiko zein emozionalak dituzten tximino handiek ere eskubideak izan beharko lituzketen.

Zer esanik ez, gainerako animaliak ere gizakion esfera moral berean jasotzearen egitasmoak hainbat kontrako ditu. Izan ere, teoria etiko gehienek animalia-erreinuaren aurrean gizakion estatutu moral bereizgarria defendatzen dute, eta, sarritan, animalien izaera moral eta legalaren aldarrikapena egitasmo pentsaezintzat planteatzen da (Cortina, 2009). Horien artean *betebehar ez-zuzenen* teoria dugu. Honek, gainerako teoria deontologistek bezala, oinarrian eskubideen eta betebeharren nozioak ditu. Honen arabera, gizakiak gainerako animaliak begirunez tratatu behar ditu, baina ez beraien berezko balio edo existentziarako eskubidearengatik, baizik eta gizakiok beraiei sor diegun begiruneagatik. Alegia, animalia-erreinuaren balioa gizakiaren borondatearen arabera neurtzen da, ez, ordea, bere existentziari berezko baliorik aitortzen zaiolako. *Kontraktualismoak* halaber gizakiaren eta gainerako animalien arteko desberdintasun moral gaindiezina aldarrikatzen du. Teoria horren arabera, ez erasotzeko eta errespetuz tratatzeko paktuak, kontratuak, gizakion artean baino ezin daitezke egin. Horrenbestez, eskubideak gizakion artean aitortu daitezke bakarrik, gizakiak baino ez direlako gai gainerako gizakienganako betebeharrak gain hartzeko. Aurreko jarreraren oso antzekoa defendatzen du *errekonozimenduen* teoriak, Espainian, besteak beste, Adela Cortina autoreak defendatzen duena. Horren arabera, elkarrekin komunikatu eta errekonozitu daitezkeen eskubideak baino ezin dira onartu. Duintasuna gizaki bakoitzak gainerako gizakiei aitor diezaiekeen nolakotasuna da. Duintasunaren elkarren errekonozimendu hori ezinezkoa suertatzen da gizakiaren eta gainerako animalien artean. Horrenbestez, teoria honen defendatzaileen arabera eskubideak gizakiari baino ezin zaizkio aitortu.

Edozein teoria defendatzen dugula ere, ezinezkoa da kasu paradoxikoak ekiditea. Aski ezagunak diren adibideak erabiltzearen, eskubideak elkarren errekonozimendua adieraz dezaketen pertsonen baino ezin badituzte izan, zer esan daiteke jaioberri edota minusbaliotasun intelektuala duten pertsonen buruz? Ba al dute horiek beren espezie berekoak errekonozitzeko gaitasunik? Beste adibide erabili bat aipatzearen, eskubideen jabe izatearen oinarri baldin bada betebeharrei erantzuteko gaitasuna izatea, zer gertatzen da pertsona nagusiekin edo lehen aipatu diren minusbaliotasun intelektual eta fisikoa duten pertsonekin? Ez al dute horiek ere errekonozimendurako eskubiderik zenbait betebehar aurrera eramateko gai ez izan arren? Ikerketa zientifikoek frogatu dute tximino handien espezie askok ume batek edo minusbaliatu batek izan dezakeen gaitasun intelektual eta emozional handiagoa dutela. Zer argiratzen dute aurreko adibideek? Adibideok ez dute bakarrik eskubideen jabe gisa gizakiaren eskusibitatearen arbitrariotasuna adierazten, baizik

61. Izen berbera jasotzen duen testua ere argitaratu zen hainbat parte-hartzailearen (antropologo, primatologo zein filosofo) ekarpenak batuz.

eta eskubide nozioaren sakoneko problematika bera ere. Gizakiaren oinarriko eskubideak gizatasunaren ideal oso konkretu bati begira sortu ziren, gizaki heldu eta arrazionaltasun-eredu jakin baten arabera jokatzeko duena. Mendebaldeko filosofiak ezaugarri hauek unibertsalizatu egin ditu, baina errealitatean kasu gutxitan betetzen den gizatasun-eredua da hori noski. Horixe da ideal humanistak dakartzan arazoetako bat.

Giza eskubideen diskurtsoak hainbat kritika sorrarazten dituen era berean, animalien eskubideen defentsak ere hainbat kontraesan eta zailtasun teoriko zein praktikoko dakartza, geroago aztertuko den eran. Hala ere, eztabaidaren interes sozial zein politikoa ukazina da jada. Animalien eskubideen defentsa aldarrikapen eta zeregin politikoa bilakatu da eta eztabaida filosofiko abstraktuaren eremuaz gaindi errealitatean eraginkorrak izan daitezkeen aldaketa legalak ditu helburu. Gizakiek gainerako animaliei eskainitako tratua aldaketak mentalitate-aldaketa behar duen era berean, praktikoki eraginkorrak diren legeen aldaketen beharra dute. Dauden kasu andanaren artean erakusgarrienari eustearren, zezenketen kasua dago. Zezenketen kontrako adierazpenak errealitate politiko bilakatu dira jada Euskal Herriko zenbait haztegiatan hezten diren eta festetan erabiltzen diren animalien egoeraren salaketan dute beren militantziaren oinarrietako bat. Kezka eta aldaketa-aldarrikapen hauen aurrean filosofiaren ikuspuntutik dagokiguna eginkizun bikoitza da: alde batetik aztertzea zeintzuk izan diren gizaki eta animalien arteko harreman horretan egungo egoerara heltzeko arrazoiak, eta bestetik, zer motatako harreman-eredu berriak irudika ditzakegun.

Goian aipatu izan diren jarrera etikoak oinarrian animaliatasunaren eta gizatasunaren ideia zehatzak dituzte, ez bakarrik termino biologiko/zientifiko soiletan, baizik eta kultural eta filosofikoetan ere. Beharrezko dugu, beraz, irudi horiek kulturalki zein filosofikoki nola garatu diren aztertzea. Mendebaldeko filosofiak animaliatasuna eta gizatasuna mitoaren, erlijioaren, artearen... indarrez nola sortu eta modelatu dituen aztertzean konturatzen gara zenbateraino den garrantzitsua «*animaliari* buruzko galdera», Derridak hainbat testutan aipatzen duen eran. Ez bakarrik gizakiak diskurtso zientifiko eta filosofikoaren bidez eraiki duen animalia-erreinuari dagokionez informazioa eskaintzen duelako, baizik eta gizakiaren beraren gizatasunaren eraikuntzari buruz eta Mendebaldeko filosofiaren historiari buruz adierazten duen horregatik. Azterketa sakon batek Mendebaldeko kulturak gizakiari gizakiarena zaiona eta animaliari animaliaarena zaiona hain era zorrotzean definitu izanaren arazoak agerrarazten ditu.

12.3. ONTOLOGIA

Adierazi bezala, filosofiak animalien eta animaliatasunaren gainean izan duen interesa ez da bakarrik izaera etikokoa izan, baizik eta baita zorrozki filosofikoa ere. Horrekin batera, aipatzekoa da mundu akademikoko hainbat diziplinatan (literatur

kritikan, artearen teorian, teoria psikoanalitikoan, feminismoan eta queer teorian...) animaliar buruzko galderak hartu duen garrantzia ikerketa-gai gisa zein erreminta analitiko gisa eskaintzen duen gaitasun kritikoarengatik. Ikuspuntu ontologiko zein metafisikotik gizakiaren eta animaliaaren arteko harremanaren gaineko hausnarketak balio digu filosofiaren historiaren joanean Mendebaldeko pentsamenduaren berrikuspen kritikoa egiteko eta gure kontzientzietan errotu diren nozio, definizio, klasifikazio eta sinismenak eztabaidatzeko.

Mendebaldeko filosofiak animaliatasunari eta gizatasunari dagokienez eraiki dituen narrazio horiek aztertu nahian, has gaitezen adierazten zein izan den filosofiaren historia osoan zehar errotu den irudirik oinarritzkoena: gizakia animalia arrazionala da, grezia klasikoko *zoon logon echon*-a (arrazoidun gizakia), edota Aristotelesek definitu bezala, *zoon politikon*-a (gizakia abere politiko edo soziala). Modernitatean eraikuntza filosofiko honek ikaragarriko indarra hartu zuen eta, pentsamendu ilustratuak zientzian zuen fedea bultzatua, gizakiak bere gizatasunaren ezaugarri bereizgarritzat izendatu zuen arrazoia. Arrazoimenaren, zientziaren eta teknikaren boterez gizakiak espazioa esplotatzeko ahalmena eta eskubidea bereganatu zituen naturaren eta gainerako izaki bizidunen gainetik dominatzaile papera hartuz. Filosofia modernoak, Descartesengandik hasita eta gaur egunera arte, Gizakia, singular pluralean, eta Animalia, singular pluralean baita, oposizio-terminoetan definitu ditu eta gizakiaren gizatasuna animalia ez-gizatasunari kontrajarria ulertu izan da. Tradizionalki filosofiak animalia negatiboki definitu du, alegia, beraien gaitasun ezak azpimarratu dira, gaitasunak aipatu beharrean: arrazoitzeko gaitasun eza, negar egiteko gaitasun eza, hitz egiteko gaitasun eza, gezurra esateko gaitasun eza... Hau da, gizakia izaki bizidun osotu eta inteligente gisa definitzen den heinean, horri kontrajarria animalia ahalmen gizatiar horien gabezien arabera definitu izan da. Postestrukturalismoak egindako arrazionalismo modernoaren kritikak eta zoologiaren, etologiaren zein antropologiaren aurrerakuntzak gizakiaren eta animalien arteko muga horren bereizgarritasuna kolokan jarri dute.

Ikasketa kulturalen, literatur kritikaren zein teoria kritikoaren alorrean animaliatasunaren ikerketan eta arestian aipatu den gizakia/animalia binomio horren iraulketan Jaques Derrida filosofo frantziarraren hurbilketa dekonstruktiboaren eragina nabarmena da. 2006. urtean *L'animal que donc je suis* lana kaleratu zen. Testuak Derridak «animaliar buruzko galdera» delakoaren gainean idatzitako materiala jasotzen du. Derridaren lan filosofikoaren eta kritikoaren helburua izan zen beti 60ko hamarkadaren amaieran *De la Grammatologie* idatzi zuenetik Mendebaldeko filosofiaren erroetan dagoen logozentrismoaren kritika. Aipatu den lehen lana ez da zentzu horretan salbuespen bat, eta filosofiak tradizionalki animalia afera tratatzeko modua ere logozentrismoaren beste adierazpen baten gisa jotzen du. Gizakia ez diren gainerako animaliak izendatzeko eta definitzeko orduan, arrazoia eta hizkuntzak eskaintzen dion ahalmena dela bide, gizakiak bere burua dominazio posizioan jartzen du eta botere hori baliatuz gainerako animalia guztiak animalia, singular pluralean, kategoria pean azpiratzen ditu. Gizakiak

diskurtso filosofikoaren, biologikoaren, zoologikoaren bidez animaliairen nozioa eraiki du gizakiari erabat kontrajarritako esferan. Derridak adierazten du hori hizkuntzaren bitartezko eragiketa biolentzia dela, alegia, hizkuntzak arrunki erreinu-animalia deritzon horren heterogeneotasun erradikala kontuan hartu gabe kategoriatu bat sortzen du. Diskurtsoaren beraren biolentzia salatzen du beraz. Era horretan animalia gizakiari oposatzen zaion bestetasun absoluto bilakatzen da (mendeetan zehar emakumea, beltza, natiboa... izan dira Bestearen aldaera desberdinak), gizakia ez den Beste absolutua.

Derridak egiten duen animalia/gizakia binomioaren dekonstrukzioaren helburua ez da, alta, tradizionalki markatu den muga horren lausotzea edo desagerraraztea, bazik eta filosofia muga hori nola interpretatu eta definitu izan duen aztertzea ulertzeko zein modutan eraiki den gizatasuna eta zein eratan eraiki den animaliatasuna. Era horretan zera frogatzen da: ikusmolde horiek historikoak direla eta, beraz, kontigenteak, aldagarriak, mugikorak eta elastikoak. Asmoa ez da klasikoki ezarri diren muga eta kategorizazioak beste batzuekin aldatzea, baizik eta historian zehar aldatuz joan den oposizio binarioaren beraren logika aztertzea eta interpretatzea etorkizunari begira harreman modu berriak pentsatze aldera.

Bi motatako tradizio filosofiko bereizten ditu Derridak. Badago filosofia tipo bat gainerako animaliak *begiratzeko*, aztertzen eta klasifikatzen dituen eta aldi berean gainerako animalien *begirada* ere jasotzen eta errekonozitzen duena. Honen aurrean badago filosofia tipo bat animaliak begiratzeko dituen baina ez duena inoiz gainerako animaliangandik jasotako begirada horretan pentsatu. Azken mota honetako filosofia ez dio animalia adierazteko edo gizakia interpelatzeko gaitasunik aitortzen. Horren aurrean zera adierazten du:

Mais à m'interdire de prêter, d'interpréter ou de projeter ainsi, dois-je pur autant céder à l'autre violence ou à l'autre bêtise? Celle qui consisterait à suspendre la compassion et à priver l'animal de tout pouvoir de manifester, du désir de *me* manifester quoi que ce soit, et même de *me* manifester de quelque façon *son* expérience de *mon* langage, de *mes* mots et de *ma* nudité? (Derrida, 2006: 37).

Aipatu den bigarren motako filosofia goiko hitzek adierazten duten jarreraren oinarritu izan da animaliairen definizioa egiteko, gainerako animaliairen begiradarekiko ezaxolan, indiferentzia alegia. Mendebaldeko filosofiaren antropozentrismoa eta animaliairen begiradarekiko ezaxola mahai gainean jartzeaz gain, kontuan hartu behar duguna zera da, ezaxola eta antropozentrismo hori azken bi mendeen bitartean gizakiak animaliak dominatzeko teknikoki, zientifikoki, industrialki zein genetikoki egindako ahaleginen legitimatzaile dela. Derridak hartzen duen lana ez da animalien eskubideen aldeko teorizazio etikorik burutzea, baizik eta dominazio horren historiaren interpretazioa egitea.

Historia horren erroetara joz, Descartesekin egiten du topo lehenik eta behin. Bera baino arinago filosofo batek baino gehiagok hitz egin zuen animaliei buruz. Plutarkok berak animaliak jatearen gainean bere harridura eta nazka adierazi zuen. Descartes ez zen lehena izan animaliei buruz hitz egiten, bai ordea urteen zehar nagusitu izan den animalia irudi mekanizista ezarri zuena. *Metodoari buruzko diskurtsoan* Descartesek automatak eta animaliak alderatzen ditu, bien arteko bereizketa egitea ezinezkoa suertatzen delako. Bai automaten, bai animalien kasuan gizaki arrazionalak igortzen dituen hitzen antzeko soinuak eta ulergarriak diren keinuak edota seinaleak igor ditzaketen arren, horrek ez du esan nahi, ostera, pentsatzen duen, arrazionala den, arimarik dutenik, bien kasuan programaturiko *erreakzioa* baino ezingo litzatekeelako izan. Hau da, ez lukete sekula gizakiak bezala hizkuntzaren bidezko interpelazioei originalki eta egoera desberdinen aurrean *erantzuteko* gaitasunik izango. Loroen eta mikoen kasua baliatuz diosku «[...] izan ere agerikoa da [...] guk bezala, hitzak ebaki ditzaketela, baina ezin dute guk bezala hitzik egin, hau da, diotena pentsatzen dutela *lekukotuz*» (nire kurtsiba) (Descartes, 1997: 43). Pentsa dezagun momentu batez Descartesek egiten duen lekukotza berbaren erabileraz, horrek adierazten baitu Derridaren ustez filosofia modernoak gizakiaren eta animalia artean ezarritako ezberdintasun gaindiezina. Ikusi denez Descartesek ez dio animalia adierazteko gaitasunik ukatzen, bai ordea ukatzen dio adierazten ari denaren kontzientzia izatea, alegia, gizakiak egin dezakeen *cogito ergo sum* operazio autoeratzailerako gaitasuna ukatzen dio. Derridak honela azaltzen du fenomeno hori:

(...) l'indubitabilité de l'existence, l'autoposition et l'automanifestation du « je suis » ne dépend pas de l'être-en-vie, mais de la pensée, d'un apparaître à soi qui n'est pas d'abord déterminé comme respiration, souffle ou vie, voire d'une âme pensante qui ne s'apparaît pas d'abord come vie (Derrida, 2006 : 122).

Animaliak, beraz, Descartesen erara ulertuta, ez du gaitasunik «ni»a adierazteko, bere aktualitate puru edo existentzia huts horretatik distantzia hartzeko eta bere burua izendatzeko. Autoerreferentziarako gaitasunari buruz ari gara beraz. Ez du gaitasun deiktikorik, eta hori da azken batean arima arrazionalaren, subjektu modernoaren, konstituziorako beharrezko baldintza, bere baitatik distantzia hartzeko gai izatea eta bere burua seinalatzea, ez gorpuzdun izaki baten moduan, baizik eta arima moduan, bizitza materialaren aurrekoa den zerbaiten moduan. Zentzu horretan gizakia, subjektu modernoa animalia/automataren kontzeptuaren kontrajarpean definitzen da, animalia beraz bere buruari buruz pentsatzeko gai ez den *res extensa* baino ezin daiteke izan.

Hala ere, Derridak Descartesek ezarritako muga hori gainditzeko planteatzen duen estrategia ez datza hainbeste muga horren desagerpenean, baizik eta Descartesek zabaltzen duen *cogitoaren*, Niaren batasun, osotasun eta identitatearen posibilitatea zalantzan jartzen. *Cogito ergo sumaren*, Ni unibertsal eta aldaezin horren momentu fundazional horren dekonstrukzioa egiten beharrean aurkitzen gara beraz.

Si l'autoposition, l'autotélie automonstrative du *je*, même chez l'homme impliquait le *je* comme un autre et devait accueillir en soi quelque hetero-affection irréductible (ce que j'ai tenté de démontrer ailleurs), alors cette autonomie du *je* ne serait ni pure ni rigoureuse; elle ne saurait donner lieu à une délimitation simple et linéaire entre l'homme et l'animal (Derrida, 2006:133).

Pentsamendu modernoak gizakiaren eta animaliaaren arteko ezberdintasuna Niaren batasun, autokontzientean eta autonomia horretan ezartzen du, azken atributu horiek animaliei ukatzen zaizkiolarik. Derridak adierazi nahi duena zera da: Niaren, subjektuaren beraren identitatearen batasuna zalantzarria dela eta subjektuaren baitan objektifikagarriak edota identitate komun eta oso baten barne erreduzitu ezin diren aspektu heterogeneoak biltzen direla. Tesi hori onartuta, gizakiaren, subjektu modernoaren eta animaliaaren arteko bereizketa lineal hutsik (gizakia arrazionala, autokontzientea vs arimarik gabeko animalia) egiterik ez litzateke egongo.

Descartes en osteko tradizio filosofiko kontinentalak ez du berak ezarritako muga hori gainditu. Kanten subjektu transzendentalaren formulazioak ere oinarrian duen ezaugarria da hain zuzen ere gizakiak gainerako animaliek duten gabezia hori ez dutela, alegia, hizkuntza, arazoia edota autokontzientzia duela. Horren aurrean Adornok Kanten lanari egindako kritika berreskuratuz Mendebaldeko filosofia markatzen duen sakrifizioaren izaera aipatzen du Derridak; ez bakarrik naturarekiko baita animaliarekiko dominazio-harremanean ere eraiki du gizatasunaren ideia eta humanismo ororen formulazioak animaliekiko eragiketa biolentoak direla argudiatuko du Derridak. Are gehiago, tradizio filosofikoak gizakiarengan berarengan dagoen animaliatasuna, zentzumenezko muin hori, gizakiarengan dagoen animalia, behin eta berriro *sakrifikatzen* duelako (Derrida, 2006: 100). Ondoren Levinas, Lacan edota Heidegger hartzen ditu Derridak hizpide, eta filosofo horietako bakoitzean Descartesekin jaiotzen den aurreiritzi antropozentrista betetzen da.

Filosofiaren historian gizakiaren eta animaliaaren arteko harreman horren azterketak zera erakusten digu: kategorizazio unibertsalen ahaleginek, gizakia eta animalia bi kategoria diferente legez, heterogeneotasuna eta erradikalki kategoriza ezina den horren aurka egiten duela. Unibertsalaren ikuspegitik, gizakiaren ikuspegitik alegia, bestetasun absolutuak, animalia alegia, eraikitzean heterogeneotasunaren eta singularitatearen kontrako eragiketari erortzen gara behin eta berriro. Gizakiak animalia-erreinua izendatu (diskurtso zientifiko zein filosofikoaren bidez) duen horretan ageri den heterogeneotasuna eta objektifikaiezintasuna da Derridaren tesia: existitzeko moduen, bizitza eta heriotza esperimendatzeko moduen eta organizazio/desorganizazio moduen aniztasuna ez da inoiz absolutuki objektifikagarria izango.

Hala ere, oker egongo ginateke pentsatuko bagenu Derrida animalien eskubideen defentsaren alde agertzen dela (Derrida, 2004). NBEk zein UNESCOk onartutako Animalien Eskubideen Adierazpen Unibertsalak arestian aipatu den tradizio filosofikoa du aitzindari, subjektu modernoari aitortzen zaion *duintasunaren*

ideian fundamentatzen dira, hain zuzen ere, animalienganako eragiketa biolento horren bidez sortzen den gizatasuna dute erdigune:

The modern concept of rights depends massively on this Cartesian moment of the *cogito*, of subjectivity, freedom, sovereignty, etc. Descartes' «text» is of course not the cause of this large structure, but it «represents» it in a powerful systematicity of the symptom. Consequently, to confer or to recognize rights for «animals» is a surreptitious or implicit way of confirming a certain interpretation of the human subject, which itself will have been the very level of the worst violence carried out against nonhuman living beings (Derrida, 2004: 72).

Animalien eskubideen defentsa, tradizio horretan oinarritzeaz gain, berriz ere eragiketa antropozentriko biolentoa izango litzateke. Dominazioaren diskurtsoaren tradizioan dute oinarria eskubideek. Orobat, goian (5. or.) aipatu den ikuspuntu zientifista hutsetik defendatzen den antzekotasun genetikoan oinarriturik gizakiak ez diren gainerako animaliei, tximino handiei, eskubideak aitortzearen ideia ere ez litzateke justifikagarria izango. Derridak, gizakiaren eta gainerako animalien artean historikoki sortu den *apurketa* edota *amildegia* (Derrida, 2006: 52) ez du zalantzan jarriko. Horrek behin eta berriro aldarrikatzen duen heterogeneotasunaren ideia kontra joko luke kontinuitate erraz batean eroriz eta berriz ere homogeneizazioan eta dominazioaren diskurtsoaren erabilera eginez « Je n'ai donc cru à quelque continuité homogène entre ce qui s'appelle l'homme et ce qu'il appelle l'animal » (Derrida, 2006: 52). Goian aipatu dudana legez, gizakiaren eta gainerako animalien artean eraiki den mugaren azterketak ez du helburu frogatzea mugarik dagoen ala ez dagoen, baizik eta aztertzea muga horren objektifikazioaren ezintasuna, muga horren malgutasun, hauskortasun eta barne-multiplikagarritasuna, alegia.

Orobat, Derridak eskaintzen duen hausnarketak gizakia eta animalia nozioen izaera historikoa ulertzen laguntzen du. Giorgio Agambenek *L'aperto. L'uomo e l'animale*⁶² lanean egiten duen azterketak ere fenomeno bera aztertzeke aukera eskaintzen du. Agambenek lan horretan Homo sapiens *makina antropologikotzat* definitu egiten du. Makina antropologiko delakoak momentu historiko bakoitzean sinesmen erlijiosoen edota natur zientzien eboluzioaren arabera definituak ematen dizkie gizatasunari eta animaliatasunari. Hau da, gizakiak garai bakoitzean maneiatzen zituen diskurtsoen arabera definitu izan ditu gizatasuna eta animaliatasuna. Gogoan hartu behar dugu, halaber, animaliatasunaz aritzean gizakiarengan ematen den animaliatasunari buruz ere ari garela. Beraz, gizakiaren eragiketa historiko eta diskurtsiboa izan da definitzea gizakia zer den bere baitan zein bere baitatik kanpo dagoen animaliatasun horrekiko, aldi berean, animaliatasun hori ere definituz. Eragiketa hauek gizaki mota diferenteak eraikitzeke aukera eskaini dute historian zehar: barbaroarena edota esklaboarena (animalia gizakiaren forman) garai klasi-koan edota juduarena (bere gizatasuna galdu duen, ostu zaion, eta «animalia» bilakatu den gizakia) XX. mendean bertan (Agamben, 2004:37).

62. Hemengoan lanaren ingelesezko itzulpena erabili da. Ikusi bibliografia.

Agambenek, beraz, adierazten duen ideia nagusia da gizakia gizatasunaren eta animaliatasunaren definizio, erresignifikazio eta berrartikulazio horien arteko etengabeko ebakidura aldakor eta mugikor horretan suertatzen dela. Ebakidura hori espazio huts bilakatzen da, definiturik gabeko *salbuespen-gune* bat. Makina antropologikoak egiten duen eragiketa honek, alta, arazo bat sortzen du: aipatu berrartikulazio berri horiek animalia- eta gizakiaren irudiak sortzen dituztenaldi berean, hirugarren modu bat ere sortzen dute, bi horien arteko artikulazio horietatik sortzen dena eta berau sostengatzen duena. Sortzen den bizi mota hori *bare life* izendatu du Agambenek. Bizi modu hori, ordea, ez da bizitza animalia, ezta giza bizitza ere, alegia, bere baitatik jada aldentuta eta kanporatuta sortzen den bizitza baino ez da (Agamben, 2004: 38). Zientziak bere testuinguru politiko zein sozialetik at biologikoki definiturik sortzen duen gorputza da *bare lifea*. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare life* lanean Agambenek diosku *bare lifea* salbuespeneko gorputz bat dela (sokratua edota munstroa). Polisetik kanpo jainkoak edo basatiak bakarrik egon daitezke eta haien patua sistema legal edo arrazoitik at determinagarria da. Agambenen aburuz, makina antropologikoak sortzen dituen salbuespen-gune hauek, gizakia baino gutxiago kontsideratuak diren *homo sapiensak* alegia, ekiditeko makina antropologikoaren logika beraren ulermenetik abiatu behar gara makina bera geldiarazteko; horrekin batera gizakiaren eta animalia- nozioak ere etenean geratzen dira. Zeregin horretan Agamben Heideggerren eta Benjaminen filosofien azterketan abiatzen da.

Gizatasunaren eta animaliatasunaren ideiak, alegia, gizakiaren eta animalia- ideiak historikoak eta kontingenteak direla ulertzeko aukera eskaintzen duen arren, Agambenek gizakiaren eta animalia- nozioak, bere animaliatasunaren, harremanari buruz eskaintzen digun azterketak guretzat erabakigarria den gabezia bat aurkezten du: ez du adierazten zergatik animaliatasunak edota animaliatzat (gizatasunik gabekoa) definitu izanak, juduen kasuan esaterako, legitimatzen duen krudelkeriaren erabilera. Eta urrutia joanda, ez du aztertzen zergatik amaitu dugun animaliak animalia legez tratatzen edo zergatik animaliatasunak justifikatzen duen dominazioa eta krudelkeriaren erabilera.

12.4. EUSKAL HERRIAN

Gizakiari propio zaionaz, animalia- propio zaionaz eta bi horien arteko harreman horrek ere Joxe Azurmendiren pentsamendu filosofikoan presentzia garrantzitsua izan du, hain zuzen ere, filosofiaren historian behin eta berriro errepikatzen den eztabaida batera bideratzen gaituelako, naturaren eta kulturaren arteko eztabaidara. Eztabaida horrek Mendebaldeko filosofiaren auzi guztiak baldintzatu ditu gizatasunaren definizioak bere animaliatasunaren definizioarekin batera forma eman dielako historian zehar irudikatu diren teoria moral, ideologia eta jendartearen antolamendu-eredu guztiei. Argiago, Azurmendik hainbat lanetan adierazten duen moduan, garaian garaiko gizakiaren definizioek era bateko edo besteko

jendarte-ereduen beharra adierazi dutelako. 1975ko *Gizona abere hutsa da* lanean konstruktibismoak gizakiaren alderdi naturala ukatzen zuen «dena da eraikuntza» modan jarri zuen lema mugak jartzen jardun zen. Lanaren tituluari men eginez Azurmendik gizakiaren izaera animalia edo naturalaren aldarrikapena egiten du huraxe ukatzen saiatzen diren korrante filosofikoez eta doktrinek, kristautasuna zein marxismoa miratzat hartuta, irudikatzen duten gizaki arrazional perfektuaren aurrean. Konrad Lorez etologo alemaniarrek hainbat espezie animalia gainean egindako ikerketak oinarri hartuta, Azurmendirentzat gizakiari buruz ezer argi baldin badago da hain zuzen abere bat dela eta bere animaliatasuna ukazina dela, konstruktibismoa horretan tematzen bada ere.

Gizaberearen bakeak eta gerrak lanean, gizakia eta bere gizatasuna definitzeko orduan naturaren eta kulturaren arteko gatazka hori errekuiperatzen du. Oraingo honetan gaiari garapen zabalagoa ematen dio Azurmendik, baina oinarrian aurrekoan defendatutako tesi berberarekin egiten dugu topo: gizakiak bere burua eta bere gaitasunak Jainkotu egin ditu animalia arrazoiduna den heinean, baina egiatan ahaztu egin du funtsean aberea baino ez dela «Arrazoimena, gizonaren ahalmen miragarriena, gizonaren tirano bilakatu da» (Azurmendi, 1991: 83). Giza arrazoimenean ezarritako fede osoak ez ditu eragotzi, alta, historiako sarraski guztiak. Gizakia lurraren jaun eta jabe egiteko humanismoaren ahaleginek porrot egin dute eta «horrela dabil historian gure gizona, Prometeo egoskor eskarmentaezina, “arrazoizko” uste duenaren esklabutasunean setaturik, makinak egiten eta etxondoak desegiten, bakea programatzen eta bonbak botatzen, libertatea bilatzen eta morrontza geroz gogorrak muntatzen» (Azurmendi, 1991: 85).

Azurmendiren hitzek galdera bat egitera bideratzen gaituzte: ez al du gizakiak arrazoiak berak uste baino askoz gutxiago erabiltzen? Filogenesiaz aritzen zaigu Azurmendi, naturalki espezie gisa egokitu zaizkigun gaitasunen gainean. Horren harira galdetzen du, arrazoiaren mugagabetasunari buruzko kezka kantiarrak gogora ekarriz «zergatik ez da arrazoimena ere, bere bertute eta akats eta muga guztiekin, filogenesi oso konkretu baten kondizioen pean egongo, bere ihardueran eta alkantzuan?» (Azurmendi, 1991:86). Zertan da gizakia, bada, bereziagoa tigrearekin konparatuz gero? Zergatik onartu dugu arrazoiak lehoiabarraren abiadura baino atributu espezialagoa dela? Gizakiaren eta lehoiabarraren arteko diferentzia gaindiezinak daudela esan beharrik ez dago; baina desberdintasun gaindiezinak daude ere lehoiabarraren eta inurriaren artean eta beste espezie askoren artean. Baina, hala ere, jarraitzen dugu sinesten gure diferentziak bereziak direla, oso bereziak. Baina oraindik argitu gabe dago zergatik sinetsi dugun hain barrenean arrazoiak hain berezi egiten gaituela, nabaria baldin bada arrazoimenak ez dituela inoiz gizadiaren arazo gordinenak (belikoak, politikoak, sozialak...) konpondu. Ez al da garaia gizakiak jainkotu duen arrazoimenari eta metafisikari (erlijioa, morala, ideologia...) aditzeari begiratu beharrean hezur-haragizko animalia den gizaki konkretuari begira diezaion?

Batez ere gizonaren idealizazio ezkutu, mozorrotu batzuk, tradizio idealista batetik datozenak, adierak okerreanean, eta ideologia “progresista” batzuen barnean txit eraginkor direnak, ez ditugu ezertarako behar. Kaltegarriak dira. Ideologia hitsa dira. Gizon abstraktu, unibertsal, irreal bat suposatzen dute [...]. Gizon horrekin, gero, edo horren teoria sozialekin, “katolizismo” horiekin, ez dago euskalduna ulertzerik. Funtsean gizon konkretua, edonongoa, ez dago ulertzerik. Gizona “arima” bat, zeruan salbatzeko, edo ideia bat, munduan zertzeko haren salbazioa, bihurtzen da (“proletaria”, esaterako: aberririk ez omen duena, etab.), beti xifra bat. Baina guk ez ditugu kontzeptuak askatu behar, eta bai gizonak. Guk hemen, Aturri eta Ebro arteko gizonak. Ez gizadia. Gizontxo horiek —zu eta ni— mendi gozo eta ur gazietako animaliak gara (Azurmendi, 1991: 220).

Egia da oraindik ez dagoela argitzerik zer den naturala, zer den kulturala. Gugan hain naturala dirudien hori, agresibitatea esaterako, naturala edo kulturala den etengabe mahai gainean egongo den eztabaida da. Baina etologiaren eta biologiaren meritua da hain zuzen ere eztabaida horri eustea eta gogoraraztea abere garea. Gorputza vs arima/arrazoia dualismo simple horrek gizakien arazoei irtenbide eskasa eskaini die eta ezin jada luzeagoan sinetsi gizadiaren historiaren garapena eta gizakiaren afera guztiak izaera kultural edo sozial hutsekoak izan direla. «Aitzitik, oso gogoan izan beharko da, gure barnea milioika urtetako errekek garraiatu dituen harririkiazko zoruz eta kapaz osatua dela. Garen eta egiten dugun denak ere, barnean, animalia duela» (Azurmendi, 1991:229).

Animaliaren eta gizakiaren, naturaren eta kulturaren ardura horrek ez du gurean diskurtso filosofikoan bakarrik presentzia izan. Zentzu horretan aipatzekoa da Markos Zapiainek Txillardegiren lanaz egiten duen irakurketa. *Txillardegi eta Zimioa* saioan Zapiainek Txillardegiren lana, batez ere nobelagintzari dagokionez, zipriztintzen duen preokupazio bat dakar gogora, hain zuzen ere, gizakiaren eta gainerako animalien arteko harremana, batez ere, tximino handiekin dugun antzekotasuna. *Orangutanen ugarte* da, 1957an idatzia, bitxia bada ere Pierre Boule berak *La planète des singes* lana argitaratu aurretik idatzia, Txillardegiren kezka hori esplizituen aditzera ematen duen testua. Ipuin laburra ekaitz batek eramanda *Katzlahu-Jin* uhartera (euskaraz Jainko-Orangutanen Ugarte) (Txillardegi, 1984: 18) heltzen diren marinelen esperientziaz ari zaigu. Marinelek sorpresarako uhartean biztanle arraro xamar batzuk topatu zituzten «Gizaki deitzeko tximuegi omen ziran, eta tximu deitzeko gizonegi. Gordeta omen zuten tximutasuna alde batetik; baña bestetik ere ondo nabarmen. Inguru aietakoak ziotenez pizti-begirada zuten, billo kalparra arpegi guzi guzian, eta begirada illetsu» (Txillardegi, 1984: 18). Beraz, dorreak eraikitzeke gai ziren tximu-gizakiekin egin zuten topo. Gerlariak eta nahiko basatiak omen ziren tximu haiek; zatarkeriaz beteriko uhartean bizi zirenak; primitiboak. Halako batean, espeziearen bilakaeraren ondorio zela bide-edo, zera gertatu zen:

Eta, alako batean, orangutan aul bat asi zan itzegiten, eta orangutan aul guziak zituen entzule. Erri ura tajutu bear zela esan zuen, etzela eze erre bear, etzela emerik lapurtu behar. Gorago jaikiko ba ziran orangutanak, zintzoago jokatu behar zutela. Oragutanen

eskubideez mintzatu zitzaien ere, eta bere gaitasunaz. Eta orangutan sendoak arturik, gurutziltzatu egin zuten (Txillardeggi, 1984: 25).

Irakurleari ipuintxoia gizadiaren historiaren alegoria ez ote den otuko zaio erraz. Hala ere, pasarterik interesgarriena ez da goikoa baizik eta hurrengoa: marinelek orangutan basati haien artean bizirauteko esperantza galduta zutela, deabrua inbokatu eta hark zera adierazi zien «Bide bat besterik ez dakusat zuentzako; eta au da: zuek, barrenez eta gogoz gizon jarraituz, itxuraz orangutan biurtzea» (Txillardeggi, 1984: 22). Eta hala egin zuten: gizonak orangutantu egin ziren. Irudi literario honek gogora dakarren indar filosofikoa begi bistakoa ez baldin bada, ikus dezagun orduan filosofiak zer esan diezagukeen gizatasunaren eraldaketa eta mutazioaren gainean.

12.5. GIZATASUNA TRANSFORMATZEN

Hemengoa gizakiaren eta gainerako animalien arteko harremanaren gaiari buruzko errepasoa baino ez da izan, ikuspuntu filosofiko konkretu batzuk kontuan hartuta. Derridak egiten duen ahalegin dekonstruktiboak argitzen du Descartesen ondorengo filosofoak animalien gaia tratatzean humanismoak estreinatu zuen eragiketa antropozentriko berberean erortzen direla, alegia, gizakia eta gizakiari propio zaiona gizatasunaren eremutik at geratzen diren gainerako bestetasunen kontra egitura hierarkizatuan definitu eta eraikitzen dela. Espezien mugetatik at igualitarismo etikoaren eta moralaren aldarrikapenean oinarritzen diren etika animalistek proposatzen dituzten eskubideen aitortzak ez du teknikaren eta teknologiaren bidezko dominazioan eta aurrerakuntzan dugun fede edo sinesmen hori desagerraraziko. Izan ere, etortzeko dagoen humanismo berri bat dute nolabait helburu, animaliak besarkatuko dituen humanismo bat izaki sentikor guztion arteko errespetua indibiduo bakoitzaren duintasunean eta bizitzaren balio absolutuan oinarrituta.

Goian tradizio humanista horrekin kritiko agertu diren hainbat autore ikusi dira, eta orain, labur bada ere, Rosi Braidottiren subjektu nomaden teoriari eutsiko natzaio gizakiaren eta gainerako animalien arteko harreman-eredu berriak irudikatzeko zeregin horretan aurrera egiteko aukera eskaintzen duelako. Braidottiren lana egungo feminismo postestrukturalistaren testuinguruan kokatu behar dugu. Haren lanak tradizio humanistari alde egiten dion identitate nomaden teoria bat garatzea du helburu Deleuzeren filosofia oinarritzat hartuta. Gehiegi luzatzeko aukerarik ez badugu ere, Braidottik tradizio filosofiko humanistak logika binarioan oinarrituta sortzen duen subjektuaren (Bata-Bestea oinarritzko egitura binarioan oinarrituta dagoenaren) kritikak etorkizunari begira gizaki eta gainerako animaliekin eraikitzeke dagoen harreman berri horien gainean argia bota lezake. Tradizio filosofiko desberdina oinarri hartzen badu ere, Braidottik Derridak egiten duen diagnosi berbera egiten du animalien eskubideen diskurtsoaren kritika egiten duenean: «Así pues, no deseo deslizarme en la dirección del debate sobre los “derechos de los animales” u otros debates antropocéntricos sobre ética animal» (Braidotti, 2005: 167).

Braidottik planteatzen digun ikuspuntua interesgarria da gizaki eta animalien arteko harreman modu berrien irudikapen horiek, halabeharrez, gainerako animaliekin harremanetan jartzeko gizakiaren subjektibotasuna, kontzientzia eta identitatea modu diferentean ulertu eta eraikitzeetik pasatu behar direlako. Postmodernitatea subjektu modernoaren eraikuntzak sortu zituen Besteen kontra-subjektibotasunen, edo subjektibotasun subalternoen, jaiotzaren aroa da: gizonaren Beste sexuala, emakumea; subjektu eurozentrikoaren Beste natiboa eta kultura antropozentrikoaren Beste naturala. Braidottik argudiatzen du Deleuzeren bilakaeran dagoen subjektuaren teoria beste hauen guztien diskurtsoekin sormenean garatzen dela. Braidottik Deleuzerengandik jasotzen duen nomadologia filosofikoak subjektibotasun modernoaren eredu dominatzailea desegiteari egingo dio ekarpena. Bilakaeraren teoria nomadak Besteen diskurtsoaren berrestea baino gehiago, dominantearen, Bataren, berdinarenean diskurtsoa deseraikitzea du helburu.

Bilakaeraren teoria subjektu ez oso, ez bateratu eta dinamiko batean oinarritzen da, alegia, *cogito* kartesiarraren antipodetan dagoen subjektibotasunaren eredu bat da bilakaerarena. Subjektu-eredu horren izaera adierazteko beharrezkoa da desberdintasuna ulertzeko hurbilketa posthumanista bat hobestea. Horrela Braidottik azaltzen duen lez: «Devenir-mujer/animal/insecto es un afecto que fluye, como en la escritura; es una composición, una localización que necesita ser construida junto, es decir, en el encuentro, con los otros» (Braidotti, 2005:149).

Beraz, Braidottik, Deleuzeren teoria bere eginez, subjektua eraikitzeke eredu posthumanista bat proposatzen du, zeinean identitatea besteen kontra eraikitzen den entitate unitario, itxi, osotu eta aldaezin bat izan beharrean, aldatetan, transformazioan eta besteekiko harremanean, besteekiko topaketan eraikitzen den, eta ez beraien kontra. Alegia, norbanakoa eraikitzeke interakzio dialektikoaren egitura hegeldarra alde batera utzi eta subjektu nomada «en tanto que entidad no unitaria, es simultáneamente autopropulsor y heterodefinido o ligado con el exterior» (Braidotti, 2005: 149). Beraz, guretzat bilakaeraren filosofia interesgarria da Bataren (gizakia) eta Bestearen (animalia) arteko muga klasikoak ezabatu eta berreraikitzeke ahalegina egiten duelako. Horrek zera eskatzen du: gizakiaren eta animalia-aren artean eraiki den harremana nomadizatzea, desterritorializatzea.

Este devenir animal es una forma, espacial y temporal, de intensificar un espacio vital común que el sujeto nunca domina o posee, sino que se limita a cruzar siempre en manada, en grupo o como parte de una banda. [...] pero de ningún modo se trata de un sujeto que se halla suspendido en una distancia esencial del hábitat/medio/territorio (Braidotti, 2005: 154).

Zeregin horretan beharrezkoa da espazioari edo territorio konpartitu bati konektatzen gaituen loturaren zentzua birdefinitzea. Nomadologia filosofikoan birdefinizio horren bilaketa horri animalia-bilakaeraren bidez ekiten zaio. Animalia-bilakerak ez du klasifikazioetarako eta genealogietarako lekurik uzten, heterogeneotasuna eta multiplikagarritasuna du helburu: «A becoming-animal always

involves a pack, a band, a population, a peopling, in short, a multiplicity» (Deleuze eta Guattari, 2007: 39). Populazio eta taldeen arteko komunikazioak eta harremanak ez dira inoiz ustezko hierarkia biologiko bati jarraituz gertatzen «Becoming is a rhizome, not a classificatory or genealogical tree» (Deleuze eta Guattari, 2007:39).

Morfologikoki ere subjektu nomadak ez dio humanismoak finkatu duen normatibitateari jarraitzen, eta, berriz ere, normatibitate hori deseraikitzea da haren zeregina. Gorputzaren ideia moderno antropozentrikoak giza gorputza funtzionalki eraiki zuen, organo bakoitzari funtzio bat inskribatzen zaio eta horren arabera funtzionatu behar du. Gorputza sozializatu egiten da gorputzarekin operatzeko forma normalak, sozialki onartuak, sortuz. Plazerarekin ere gauza bera gertatzen da. Normatibitate jakin baten arabera plazera modu batean edo bestean lortzeko gorputzean zehar hainbat esanahi inskribatzen dira, normak gure azalean gorputzu egiten dira mekanismo diskurtsiboen aldaera anitzen bidez plazera sentitzeko patroiak eraikiz. Gorputza batasun logiko eta koherentzia funtzional baten arabera eraikitzen da.

Animalia-bilakaera prozesua, emakume-bilakaera bezalaxe, hain zuzen ere gorputzaren eredu normatibo humanistaren deseraikitzean datza. Proposatzen den gorputza organorik gabekoa litzateke «un cuerpo liberado de los códigos de las funciones falogocéntricas de la identidad» (Braidotti, 2005: 155). Gorputz-atalak aurretik inskribaturiko funtzioak betetze behar horretatik aske egongo liriteke «supone una llamada a una perversión generalizada de todas las funciones corporales, no solo de las sexuales» eta Braidottik dioenez Deleuzek planteatzen duen animalia-bilakatze horretan «yo percibo que aflora una especie de anarquía festiva de los sentidos, de aproximación panerótica al cuerpo» (Braidotti, 2005: 155).

Gizakiaren animalizatzeko-prosezu baten aurrean gaude, baina ez imitazioaren ideian oinarriturik, baizik eta sormenean oinarritzen den horretan. Filosofia modernoak subjektua bere kontzientziari identikoa zaion entitate gisa eraiki zuen, nomadologia filosofikoak subjektuaren deslokalizazioa proposatzen du gorputzasunari protagonismoa emanez. Filosofia modernoak mundua, objektifikatzen den errealitatea, ulertzeko kontzientzia eta arrazoimena hobesten bazituen ere, subjektu nomadak inguratzen gaituen medioarekin harremanetan jartzeko modu desberdinak proposatzen ditu. Halaxe dio Braidottik horren arira:

¿Qué ocurriría si, de hecho, la conciencia fuera un modo inferior de relacionarse con el propio medio y con los otros? ¿Qué ocurriría si la conciencia no fuera, cognitiva o moralmente diferente al estremecedor aullido de los lobos a la luz de la luna llena? ¿Qué ocurriría sí, en comparación con los saberes de los animales, la representación consciente del sujeto de sí mismo o misma estuviera enfangada por los delirios narcisistas y, por lo tanto, cegada por sus propias aspiraciones a la autotransparencia? (Braidotti, 2005: 169).

Aurrerago Nietzschek berak adierazi bezala, nola egon gaitzke ziur errealitatea ezagutzeko eta hautemateko ezarritako moduak animaliek beren inguruarekin harremanetan jartzeko erabiltzen dituztenak baino gorenagoak direla? Aurreiritzi antropozentistaren erakusgarria baino ez da sinesmen hori filosofia nomadikoarentzan.

Filosofia kontinentalaren eremutik, animalien eta gizakiaren arteko harreman hori aztertzeke egitasmoek kritikak jaso izan dituzte animalien eskubideen defentsa eta ongizatearen alde aritzen diren filosofoen aldetik, ia beti filosofia analitikoaren eremuan aritzen direnen aldetik (Singer, 2006; Best, 2009). Aipatu nahiko nuke hemengo ez dela izan ildo filosofiko hori kritikatzeko ahalegina, bai, ordea, adieraztea ikuspuntu horrek hainbat kontraesan filosofiko agertzen dituela. Onartu beharko genuke gizatasunaren eredu berriak irudikatuz bakarrik has gaitzkeela animaliekiko harreman-eredu desberdinetan pentsatzen. Ez da nahikoa 3. belaunaldiko etikak proposatzearekin animaliak ere bilduko dituen esfera moral bat eraikitzeke. Ahalegin etiko orok alde aurretik gizakia animaliekiko dominazio edo era hierarkizatuan definitu izan duten ereduaren eraispena behar du, alegia, beharrezkoa da gizatasunaren erresignifikazio-prozesu bati ekitea. Eta Braidottik Deleuzeren irakurketak egiten duen legez, erresignifikazio-prozesu hori ez dagokio bakarrik pentsamenduaren alorrari, baizik eta gorputzari. Pentsamendua bera gorputzean *haragituta* agertzen zaigu eta hortaz bien arteko sormenezko eraldaketak bideratuko du gainerako animaliekiko dugun harreman horren aldaketa.

Amaitzeko, kritika feminista garaikideak, diziplinartekotasunaren balioa kontuan hartuta, gero eta ahalegin handiagoak egiten ditu gai honek planteatzen dituen errokei aurre egiteko hainbat ikuspuntutatik⁶³. Hemengoan Braidottiren kasua aztertu da, posthumanoa den subjektu baterako bidea garbi adierazten duena; era berean Donna Harawayk teknologia, natur zientzia eta giza zientzien arteko bidegurutzeari buruz egindako lana erreferentzia bilakatu da⁶⁴. Egun gaiari buruz produzitzen den literatur ugariaren artean batzuek dimentsio praktiko eta etikoaren garrantzia azpimarratuko dute azterketa ontologiko hutsean geratzen diren hurbilketak kritikatu eta egunerokotasunean bideragarriak diren praktikak proposatu, beganismoan oinarritzen diren etikak esaterako. Beste batzuek, aldiz, ikuspuntu etikoari lehentasuna emaneg egiten diren proposamenek aurkezten dituzten kontraesanak argiratzen dituzte. Goian marraztu den ibilbidea hein handi batean azken ikuspuntu horri jarraituz egin dut. Hartzen den bidea edozein dela ere, feminismo garaikideak animalien arazoaren gainean hausnartzeko eta gizaki eta gainerako animalien artean harreman-eredu berriak irudikatzeke, bai etikaren ikuspuntutik baita ontologikotik ere, haztegi paregabea eskaintzen du.

63. Zentzu horretan interesgarria eta argigarria: Gruen, L. eta Weil, K. (ed.) (2012): "Special issue: Animal others", *Hypatia*, 27 liburukia, 3.

64. Aipagarrienak: Haraway, D. (2003) *The companion species manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, University of Chicago Press, New York; eta (2007): *When species meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

12.6. BIBLIOGRAFIA: EZTABAIDARAKO SARRERA

- Agamben, G. (2004): *The Open: Man and Animal*, itzul. Kevin Attell, Stanford University Press, Kalifornia.
- Atterton, P. eta Calarco, M. (ed.) (2004): *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Continuum, New York.
- Azkune, I. (1989): *Zezenak Euskal Herrian: gure baitan dituzten erro luze-eskutuak*, Udako Euskal Unibertsitatea, Bilbo.
- Azurmendi, J. (1975): *Gizona abere hutsa da*, Aranzazu, Oñati.
- , (1991): *Gizaberearen bakeak eta gerrak*, Elkar, Donostia.
- Bentham, J. (1996): *An introduction to the principles of morals and legislation*, Clarendon Press, Oxford.
- Best, S. (2009): “The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into action and Animal Liberation into Higher Education”, in *State of Nature, an online Journal of Critical Ideas*, udako alea, <<http://www.stateofnature.org/theRiseOfCriticalAnimal.html>>.
- Braidotti, R. (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, itzul. Ana Varela Mateos, Akal, Madril.
- Cortina, A. (2009): *Las fronteras de la persona: El valor de los animales y la dignidad de los humanos*, Taurus, Madril.
- Deleuze, G. eta Guattari, F. (2007): “Becoming-Animal”, in L. Kalof eta A. Fitzgerald, (ed.) *The animals reader*, Berg, Oxford
- Derrida, J. (2006) : *L'animal que donc je suis*, Galiléé, Col. La Philosophie en effet, Paris.
- Derrida, J. eta Roudinesco, E. (2004): *For what tomorrow...: A Dialogue*, itzul. Jeff Fort, Standfor University Press, New York.
- Descartes, R. (1997): *Metodoari buruzko diskurtsoa. Meditazio metafisikoak*, itzul. Xabier Arregi Gordo, Klasikoak, Donostia, <<http://www.ehu.es/ehg/klasikoa/k/?m=Egilea&z=descartes>>.
- Kalof, L. eta Fitzgerald, A. (ed.) (2007): *The animals reader*, Berg, Oxford.
- Riechmann, J. (2003): *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Universidad de Granada, Granada.
- Singer, P. eta Cavalieri, P. (ed.) (1998): *El proyecto 'Gran Simio': la igualdad más allá de la humanidad*, itzul. Carlos Martin eta Carmen Gonzalez, Trota, Madril.
- Singer, P. (1977): *Animal liberation: A new Ethics For Our Treatment of Animals*, Discus, New York.
- , (ed.) (2006): *In defense of animals: The second wave*, Blackwell, Oxford.
- Steeves, P. ed. (1999): *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, State University Of New York, Albany.
- Txillardeggi (1984): *Kosmodromo*, Haraburu, Donostia.

Wolfe, Cary, ed. (2003): *Zoontologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Zapiain, M. (2007): *Txillardegi eta Zimioa*, Susa, Donostia.

13. Ereiterik bada desertuan, J. M. Arizmendiarieta

Iban Galletebeitia Gabiola

*«Sute handiak txinparta txikietatik
sortzen dira».*

Richelieu Kardinala

*«Faith is taking the first step, even when
you don't see the whole staircase».*

Martin Luther King Jr.

*«Jakintsuak ekintzen bidez irakasten du,
ez hitzen bidez».*

Lao-Tse

*«Never doubt that a small group of
thoughtful, committed citizens can change
the world; indeed, it's the only thing that
ever has».*

Margaret Mead

13.1. SARRERA: ARIZMENDIARRIETA? ZERGATIK?

13.1.1. Helburua

Saiakera forma du gehiago testu labur honek. Pertsonon arteko harreman-dinamika kolektiboak hobeto ulertzeko, distantziak distantzia, krisi sozioekonomikoak ziklikoak⁶⁵ direla erakusten dutenen tesia erdi-ontzat jotzen dugu hein handi batean (kapitalismoak ziklikoak diren krisiak sortzen ditu, beste edozein sistemaren antzera) dena den, bizi duguna garai-aldaketa bat da, ez alor bateko krisi partikularra.

The opening up of new markets, foreign or domestic, and the organizational development from the craft shop and factory to such concerns as U.S. Steel illustrate the same process of industrial mutation—if I may use that biological term—that incessantly revolutionizes the economic structure from within, incessantly destroying the old one, incessantly creating a new one. This process of Creative Destruction is the essential fact about capitalism (Schumpeter, 1975).

65. Zirkulu itxia baino gehiago, denboran zehar gorabeherak dituen espiral dinamiko baten itxura handiagoa duelakoan gara, sistema kapitalistak (azala mututzen duen zizare handi bat).

Hain zuzen ere *Gizarte Berrikuntza*⁶⁶ modako jarri den garaiotan, Arizmendiarieta bere garaiko euskal berritzaile soziala izan zela plazaratzen dugu berton. Berrikuntza pertsonen egiten dute, gizarte-berrikuntza ere bai, eta biak praktikara eramane zituelako pentsalari praktikoa izan zen J.M. Arizmendiarieta. *Silicon Valley* edo *Tigre Asiatikoetan* emandako esperientziak ikertzea baino aberasgarriago akaso (jardun horretan dabiltzan ikertzaile-ikasle-ikasketa programei meritua kendu barik). Balizko aukera «glokal» baterako balio digulakoan gaude. Haren bizitza-estilo berritzaileak, edo beste era batera esateko, haren «gizarte-berritzailetza» praktika irakaspen aproposa da.

13.1.2 Hipotesia

J.M. Arizmendiarietari buruz luze, sakon eta asko idatzi izan da Euskal Herrian. Zalantza dugu baina, *Mondragon korporazioaz* ez ote den atzerrian, alegia, Euskal Herriatik kanpo gehiago ikertu berton bertokoaz transmititu eta sakondu dena baino. Hori horrela izanik ere, liburuak, elizakoak, dokumentalak, paperak, tesiak... asko eta zabal daude J.M. Arizmendiarietaren pentsamendu praktikorearen «holistika» islatzen dutenak, AKE barruan kooperatibigintzaren transmisioaren berrikuspene ematen hasia da eta pozteko datua delakoan gaude. Gaineratu behar dizkiogu datu honi, lan titanikoak egin dituzten pentsalarien ekarpenak, Joxe Azurmendiren tesi⁶⁷ interesgarriak LANKIren lanak eta hausnarketak⁶⁸ zehazki bertatik barrutik, AKERI⁶⁹ egindako ekarpenak. Dena den, lan labur honetan erabili dugun galdera ardatza bestelakoa da eta arestian aipatu dugunaren ildotik doa. J.M. Arizmendiarietaren praktikorearen funtzionaltasuna interesatzen zaigu: Arizmendiarietak zertarako balio digu? Baliozkoak dira praktikara eramane zituen oinarri-iparrak? Balio digute egikaritu zituen bizitzeko zein harremanak izateko estiloek? Gure lan-hipotesia jarraikoa da: *hezkuntza, lana eta elkartasuna berpiztu, birpentsatu eta praktikan enuntziatu behar dira, estrategikoak direlako komunitate baten ongizatea eraikitzeke orduan.*

13.1.3 Testuingurua

Arizmendiarietaren pentsamendua ulertzeko haren testuinguru sozialaz jabetzea ezinbesteko premisa dugu. Bide horretan hasi eta batera, garaiko depresio ekonomiko sakon, krisi soziopolitiko integral eta bizi zen diktaduraren aurrez aurre aurkitzen gara. Arrasateko kasuan, bereziki eta nabarmenki gaizki esanda «*a la suerte de dios*» gelditu zen lurraldearekin, alegia, «desertu» baten antzeko espazioan bizi zen kultura eta jendartearekin topo egiten dugu, erabat itxia zen komunitatea.

66. A *social innovation* is a novel solution to a social problem that is more effective, efficient, sustainable, or just than present solutions and for which the value created accrues primarily to society as a whole rather than private individuals. Info gehiago, <<http://csi.gsb.stanford.edu/social-innovation>>.

67. Jarraiko helbidean online dago informazio interesgarria: <<http://www.arizmendiarieta.org/legatua>>.

68. Eskura dago LANKI egindako ekarpena ere: <<http://www.lanki.coop/idazkiak/Arizmendiarieta>>.

69. AKE = Arrasateko Kooperatiba Esperientzia.

Desertuaren argazkiari heldu diogu garai hartako testuingurua deskribatzeko. Badira garai horiek sakon, zabal eta datu zein estatistikaz ikertu dituzten ikertzaile, historialari zein antropologoak, eta ez gara garai hartako fenomenologia soziala goitik behera deskribatzen saiatuko hemen, baina bai, zailtasunen dimentsioa islatzen:

...la liberación es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que solo es viable en la y por la superación de la contradicción opresores oprimidos que en última instancia es la liberación de todos (Freire, 1992 :45).

Lan honetan, garai hartako analogia erabilita krisi integral baten aurrean alternatiba posible bat eraiki zuen gizartearen erradiografia bistaratzea interesatzen zaigu, gurean eman zen alternatiba bat bistaratzea, ez gehiago ez gutxiago (irakasgai dugulako). Gaur egunean ere, bizi dugun garaia, aldaketa eta krisi integral handien diagnostiko zein iradokizunez josita dago. *Amildegia, kolapsoa, apokalipsia...* Diagnostiko zabal zein andana irakurri ostean, ondorio xume bat plazaratzen ausartzen gara; datorrena desberdina dela, orain arte ezagutzen ez duguna. Hard eta Negriren tesiari jarraiki⁷⁰, abagune edo espazio zabalagoaren sentsazioa ematen duelakoan gara krisi integralean murgilduta gauden garai-aldaketa honek. Dena den, Eric Frommen «Alienazioa» enajenazio kontzeptua ere bertaratzea komeni zaigu, kapitalismoaren etapa berri honetako ilusioetan edo autonomiaz mozorrotu zaigun indibidualismoan, galdu ez gaitezen⁷¹,

Entendemos como enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo como creador de sus propios actos sino que sus actos y consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. El como todos los demás, se siente cómo se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relaciones productivamente consigo mismo y con el mundo exterior (Fromm, 1992:105).

Dena den, ezin ahantzi «commons eta neoliberals» partida jokatzen gabiltzala. Momentuz, trantsizio horretan, jakintzaren gizartea pribatizatu nahi duen botere ekonomiko finantzarioak gidatzen duen eliteak sistema oso baten indarra du bere alde, hegemonia egikaritzen du. Dena den, jabego pribatuaren aldeko fundamentalistak, korporazio handietako eliteak eta beraiek diruz hornitzen dituzten akziodun zein espekulatzailak, higuinez begiratzen diote «commons» mugimenduari, eta mugimenduak, orobat, elite finantzario politikoari.

Analisi handiegietan galdu orduko, badabil hipotesi bat gure artean, labur-labur esateko, sistemaren ekuazioan «ongizatearen gizartea» adieraz ezagutu duguna

70. Sakontzeko, beren tesia luze eta zabal azaltzen dute, Hard, M. eta Negri, A. (2000): *Empire*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press liburuan.

71. Sakonago aztertzeko gomendagarria, Apodaka, E. (2011): *Norberaren autonomia krisian*, Pamiela.

soberan dago eta elitearen kalkulu eta estrategiak burutzeko «masa-produkzioan oinarrituta» erdi mailako klaseak bere egunak zenbatuak dituelakoan gara. Kontrakorik esaten duenik bada ere, bestalde, «Estatua» (botere forma gisa) inoiz baino sendoagoa da, kontrolean, segurtasunean, merkatua inoiz baino sendoagoa den moduan *ideologia neoliberala* barreiatzeko garaian. Bion artean, demokrazia liberala+kapitalismoa deitzen «ideologia hegemonikoa» egikaritzen dute. Sarritan jabetu ere egiten ez garela ematen du, *egitate sozial* bat egunero eraikitzen eta elikatzen, birsortzen dugun sistema bizi garela. Labur esateko, eraikia den bizi sistema dugu eta ideologiaz *blaituta* dago goitik behera.

Role-playing horretan, desenkontuaren antzezlanean, erantzun integralak behar dituen gizarte baten diagnostiko zein sintomatika nabarmena ageri zaigu gizartearen ur-azalean. Urgentzia eta larritasun handia duten familia eta jendarte zabala bestelako eredu integral baten beharraz dira, bizitzen ikasi duten *txalupa*⁷² horretan ez dira salbu. Europaren kasuan ere fundatzaileen bideari jarraiki, elite ekonomiko finantzarioak, beti bezala gradualki «kasinoan» jokatzeko jarraitzeko asmo sendoa berretsi du eta «Occupy» mugimenduek beraien enuntziatzeko gaitasun urria erakutsi dute momentuz. Estatuak, kasino-politika horretan, kasino politikoa-jokoaren alde agertu dira. Ez dira itxi kasinoak. Agintarien agenda eta bide-orrietan *ongizate-gizartea* dago soberan. Erdi mailako burgesia hori soberan dago eta erdi mailakoen bizimodua egin dutenek krisi ikaragarria dute, beraien bizimodua desagertzear dagoelako (gurea). Hori dela-eta, Mendebaldeko gizarteetan, zaborra dira, *middle class* bihurtu nahi dutenak eta *middle class* direlakoak ere bai.

Eszenatoki horretan, zapaltzaileen eta zalpalduen arteko distantzia areagotu egingo delakoan gara. Eliteen erreproduzio bera, kontrolpean dago, jakintzaren pribatizazioa handiagotzen, aregotzen eta dibertsifikatzen den heinean, Mendebaldeko gizarteotako erdi mailako kapa sozialak bidegurutzear dira, zapaldua denaren kontzientzia eta pedagogiaz jabetu edo zapaltzaileen jokoan sartu (alegia zapaltzaile bihurtu) alternatibean artean aukeratu beharrean gara jada. Dena den, bidegurutze horretan garenez, Gramsci-ren esaldi hau birpasatzea komeni zaigulakoan bertoratzen dugu:

Una filosofía de la praxis no puede dejar de presentarse inicialmente como una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir debe presentarse ante todo como crítica del sentido común (Gramsci, 1972: 21).

13.2. HEZKUNTZA, LANA ETA ELKARTASUNA

Zentzu komunaren bidetik, fokua eta txinparta nondik piztu erabakitzerakoan, J.M. Arizmendiarietak hiru giltzarri ematen dizkigu bere biografiaren ardatz eta zurtoin

72. Materiala, objektiboa, determinatua, arrazoian oinarritu den fikziozko txalupa, *middle class* kontzeptupean saldu digutena

direnak. Hezkuntza integrala, lana gizakiaren beraren ardatz eta jabego moduan, eta elkartasun hirukoitza, enpresen artean, enpresa barruan eta gizartean. Finean, gizarte berri baten jaiotzaz mintzo da. Hezkuntza merkatuaren zerbitzuan, lana merkatuaren beharrezan araberakoa eta elkartasuna barik biziraupenerako lehiaren dinamikan, gure lan-hipotesia hauxe da: arestian aipatu bezala, hezkuntza, lana eta elkartasuna berpiztu, birpentsatu eta praktikan enuntziatu behar dira, estrategikoak direlako komunitate baten ongizate eraikitzeke orduan. Hori erditzeko baina, gizarteko egiturak, harreman moduak, ekiteko moduak aldatu behar ditugu eta hori noberaren autonomia berreskuratzetik eta pertsonatik abiatzen da:

...el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es y hacer descansar sobre él la responsabilidad total de su existencia (Sartre, 1996: 22).

Haatik, pedagogia hitza erabiltzean, hezkuntza integral batez mintzo gara, unibertsala, bizitzarako balio duena eta pertsonaren autonomia ardatz duena. Enpresarako zerbitzuan barik, enpresa jarri behar delakoan gara gaur egunean ere langilearen zerbitzuan. Gizartearen ongizatea ardatz duen enpresa. Hastapen-eredua, AKE esperientzian jaio zena, pedagogikoa delakoan gaude.

Euskal Herriko testuinguruan, badira elementu batzuk hegemonikoak, abertzaletasuna, kristautasuna eta ikuspegi soziala duen jendarte multzoa. Probokazio moduan edo, bere burua «*complicated Marxist*» with revolutionary ideals bezala autodefinitzen duen Slavoj Žižeki jarraiki⁷³, ondoko zita erabiliko dugu bitxikeria antzera, aurrera begira liburu honek txinpartaren bat eragin dezan:

De acuerdo con Alain Badiou en su libro renovador sobre San Pablo, nuestra premisa aquí es exactamente la contraria en lugar de adoptar esa postura defensiva que permite al enemigo definir el terreno de la lucha lo que hay hacer es invertir la estrategia y aceptar plenamente aquello de que se nos acusa si el cristianismo y el marxismo deben luchar en el mismo lado de la barricada contra el asalto de los nuevos espiritualismos el autentico legado cristiano es demasiado precioso para dejarlo en manos de fundamentalistas perturbados (Žižek, 2002:10).

Subiranotasunaren bidean, elkarrekin topo egin beharrean dauden familia politiko ideologikoen estrategiaren bat landu beharko dutelako inpresioa daukagu, baldin eta «Euskal» deitzen den komunitatea bizirik mantendu nahi bada. Estatua, segurtasun eta kontrolean indartsua da (ez Espainia bakarrik, ez Frantzia bakarrik, estatua forma politiko moduan). Merkatua, ideologia neoliberalaren oinarri hartuta modu totalitarioan jaun eta jabe dugu, egingo finantza-merkatuaren errege.

Saiakeragintzan zein soziologo moduan, Euskal Herrian lan oparo zein saritua egin duen Joseba Azkarragaren liburu saritutik⁷⁴ zita hauxe gaineratu behar dugu:

73. Žižek, S.(2002): *El frágil absoluto o porque merece la pena luchar por el legado cristiano*, pre-textos, Valentzia.

74. Azkarraga Etxegibel, J.(2007): *Nor bere patroik. Arrasateko kooperatibistak aro globalaren aurrean*, Eusko Jaurlaritzaren Argitarapen Zerbitzu Nagusia, Gasteiz.

Egintzaren balioaz oso kontziente zirudien Arizmendarretak egintzaren balioa aldarrikatzen zuen bizitzan ez kontenplaziozko jarrera. Pentsaera filosofiko marxistari jarraituz, gizakiak mundua kontenplatu ordez, eraldatzeko ahaleginak egin behar zituela zioen.

...Y aquel no andaba con las aventuras de la distancia, sino con la posibilidades objetivas que había en la propia comunidad. Entonces el marketing de él era por prioridades. Que hace falta Casas pues a hacer casas. Que hace falta Campo de deporte Pues venga. El siempre llevaba de una forma absolutamente activa su cultura. Le bastaban los conceptos fundamentales del evangelio (...) sabía de las necesidades, sabía las prioridades. Sabía que un pueblo alfabetizado es una condición básica y elemental. Pues venga a favor de ello (Salterain, AKERen fundatzailea) (Azkarraga, 2007: 95).

Uste zuen apaiz batek egin zuena, berak egin zuen bezala jardutea zela. Komunitatearen zerbitzura emandako bizitza bat erditu behar zuen, *hustu egin zen herriaren alde*. Beti bizitza guztia pobrea, baina pobre kontzientea, libre kontzientea izateko (bera ezagutu zuten fundatzaileek deskribatzen duten moduan). Prospektibagaitasun izugarria agertu zuen eta argi zeukan pertsonaren inguruan garatu behar zela enpresa eta ez alderantziz. Optimista erradikala zela diote ezagutu zutenek. Pentsamendu praktikoaren ekintzailea, doktrina aldetik sozial-kristaua, teoriatik sozialista utopikoak eta tradizio kooperatiboa edan zituen (Eibarko Kooperatibismoa). Filosofikoki *personalismo frantsesa* (filosofia kritiko kristau ezkertiarra). Teoria eta libururik ez zuen idatzi, baina hitzaldi, praktika eta artikuluetan bildutakoaz hainbat lan idatzi izan dira⁷⁵.

13.2.1. Hezkuntza

Arizmendarrieta, bektore ireki gisa ageria zaigu. Komunitate berria, mundu berria egiteko, gizarte berria. Norbanako berriak du zentralitatea. Pertsonaren eta komunitatearen arteko oreka berri bat eraiki zuen. Indibidua eta kolektiboa eztabaida amaigabearen harmonizazio lokalizatu bat esperientzia zehatz batean egikaritu zuen. Jabego pribatuen eta kolektiboaren arteko oreka berria. Pedagogiari eta hezkuntzari ikaragarriko garrantzia eman zien, zentralitatea izan zuen bere eginbidean. Hezkuntza integral batean zuen fedea, bizitzarako balio zuen hezkuntza batean sinesten zuen. Lanerako barik, bizitzarako aukerak irekitzen zituen hezkuntza integral batean sinetsi zuen.

13.2.2. Lana

Komunitate berria egiteko gogoia, Arizmendarrietak, pertsonon arteko duintasuna berrasmatuz, elkartasuna ardatz zuen komunitate berria eraikitzea lortu zuen esperientzia partekatu, plural eta ausarten bidez. Ondorioz, gizarte berri bat egitea izan da emaitza. Ikasle izan zituen AKERen fundatzaileek, J. Azkarragari jarraiki:

⁷⁵ Sakonago landu nahi izanez gero, lanaren bukaeran bibliografia erabilgarria jarri dugu. Online ere hainbat material dago.

Lanaren kultura sakona bizi izan dute. Kultura hori batetik gizarte molde historiko jakin baten ezaugarri da, lanaren gizartearen edo gizarte industrialaren ezaugarri. Bestetik euren inspiratzaile ideologikoa eta gidaria izan zen J.M. Arizmendiarieta apaizaren mundu ikuskeraren bereizgarri nagusietakoa ere bazen (Azkarraga, 2007:89).

Gizakia egiteko tresna da lana. Lana da gizakiak daukan erreminta edo lanabes bakarra eta lanaren bitartez egiten gara geure buruaren jabe. Lanaren gizartea egiteko egiturak eta estrukturak aldatu zituen bestelako esperientzia berritzaile bat abian jarrita. Apurtzailea izan zen ordu arte ez zelako antzeko autonomia-mailarik existitzen. Langileek beraiek egiten zuten lanaren jabe, horrelako jabego motarik ez zen erdietsi garaiko sistema itxia zelako erabat Euskal Herrian. Pentsatu behar dugu, gaur egunean ere, hegemonikoa den egitura mota, enpresa kapitalista dela, jabego pribatuan oinarritzen dena, eta ahalik eta irabazi gehien bilatzen du denbora ahalik eta laburrenean. Akziodun kapitalistak ere baditu kontrolatzaile gisa, irabaziak lortu nahi dituzte, urte amaieran, zoritxarrez edo zorionez formula kooperatiboak inoiz berpizterik behar izan badu, gaur egunean behar luke tokia, lana antolatzeke zein birpentsatzeko garaiotan hain zuzen ere eraldaketa integral edo oso bat behar dugun trantsizioan bizi garelako sentrazio dugulako, baina Marcusen zita hauxe ekarriko dugu, askatzen gaituen kateak ere pisua baduelako:

Toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre y el surgimiento de esta conciencia se ve estorbado siempre por el predominio de necesidades y satisfacciones que en grado sumo se han convertido en propias del individuo (Marcuse, 1998: 37).

12.2.3. Elkartasuna

Langilearen duintasuna abiatuta, langile bakoitza da bere lanaren jabea. Ekin, sortu eta arriskatu behar da bizitzan. Badago bestelako enpresa bat egitea, bestelako gizarte bat erditzeko bat gatoz erabat, J. Azurmendirekin, «Lantegi formula moduan ulertzea, ARIZMENDIARRIETA ez ulertzea dela» dioenean. Komunitate autoeratuaren dohainak bistaratu zituen. Gizarte autoeratuak, sare-logika batean funtzionatuko lukeena. Autonomia, kolektiboan bilatu zuen. Eraldaketarako lanabes garrantzitsuak kooperatibak ziren. Gizartearekiko konpromiso sendoan egikarituak, elkartasunerako benetako lanabes bihurtu zituen. Ongizate komuna premisa bihurtu zuen, esperientzia berritzaile bat abian jarrita. Euskal apaiz ekintzailea, pentsalari praktikoa. Elkartasunaren dinamikan, komunitate batek, sare-logikan zein dinamikan jardunda daukan boterea, autonomia eta subiranotasun-gaitasuna azpimarratzea dagokigu perspektiban. Komunitate bat bere lanaren eta hezkuntzaren jabe dela, sozialismo komunitarioa edo komunitate berri baten oinarriak jarri dira. Esperientzia berri bat, Euskal Herriaren bihotzean bertan; inkonstzientziatik kontzientziara inkonpetentziatik konpetentziak izatera eta heteronomiatik autonomiarako pausoan islatu zena.

13.3. PENTSALARI PRAKTIKOA, BERRITZAILE SOZIALA

Berritzaile soziala hiru eremu handitan banatua: komunitatea egiteko orduan, enpresa egiteko orduan, eta ideologia kristaua eraberritzeko garaian. Hirurak batera doaz, garatzen ari den gezi dinamiko irekiaren antzera hedatzen da, pertsonan, espazio, denbora eta kulturaren Arizmendiarrietaren ekimen berritzaile zein pentsalari praktikoa izatearen rol soziala. Ekintzaile bat, berritzaile bat, fedearen indarrarekin, autonomiaren bidetik esperientzia komunitario berri bat inspiratu zuena. Hirurak batera, komunitatea, enpresa lanabes moduan, eta ideologia, euskal nazionalismoaren ardatz ditugun zurtoinak dira, sarritan euskararen afera politikoa dela-eta, baztertuak gelditu dira Euskal Herritik egindako ikerketan, hain zuzen ere, kapitalismoaren ideologian kolore gelditzen da enpresa-eredua, jabe eta langile borroka historikoa dela-eta. Hona gure paradoxa.

13.4. ONDORIO GISA HIPOTESI GEHIAGO

Gaur egunean, Debagoieneko bailarari begiratzen badiogu, Igor Calzadaren «Euskal Hiria» kontzeptuan sakonduz, euskaldun bezala munduan egoteko irudi sozio-sinboliko desberdin bat plazaratzen duen gizarte-botere espazioa marrazten duen «subjektua» dugu Debagoiena (Goierrri ere bai) Euskal Herriko geografian. Hipotesi landugabe hau, hiru arrazoi nabarmen direla medio egiten dugu, batetik, AKE bera ardatz izan duen bailarak komunitate baten ingurumari soziala elikatu du (*Elikadura*) eta ingurumari sozial horrek komunitate horri *oxigeno* kultural nahikoa eskaini dio (*Klima*), APE⁷⁶ egokia emanez eta horrela «euskaldun» izateko modu berri baten isla baino ez da Debagoiena. Kultura, hizkuntza, denbora eta espazioa, modu desberdin batean antolatu dira. Ezberdintasuna zera da, euskaldun izateko bermea ziurtatzen duela AKE esperientziak eman duen ondorengo ingurumari sozialak. Oraindik orain, ereiterik bada desertuan, beraz, J.M. ARIZMENDIARRIETA.

76. Aukera Politikoen Egitura sistema politikoan eragina duten elementuek osatzen dute. Politika zehatz batekiko talde sozial batek duen ekintzaz, oztopatua, baldintzatua edo lagundua izatera heltzen den APE jakin baten ondorioz. Tilly, McAdam dira, besteak beste, lehen aldiz APE definizioa formulatzen dutenak. McAdamen definizioari jarraiki, botere-harremanen osotasunak berak definitzen du APE testuinguru politiko zehatz bakoitzean. Aukera Politikoen Egitura (Tarrow, 1994) Ikus S. Tarrow (1994): *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción social y la política*, Alianza Universidad Ikus D. McAdam; J. McCarthy; N. Mayer eta Zald (1996): *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, ITSMO.

13.5. BIBLIOGRAFIA

- Apodaka, E. (2011): *Norberaren autonomia krisian*, Pamiela.
- Azkarraga Etxegibel, J.(2007): *Nor bere patroi. Arrasateko kooperatibistak aro globalaren aurrean*, Eusko Jaurlaritzaren Argitarapen Zerbitzu Nagusia, Gasteiz.
- Freire, P. (1992): *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madril.
- Fromm, E. (1992): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, FCE, Madril.
- Hard, M. eta Negri, A. (2000): *Empire, Cambrigde, Massachussetts*, Harvard University Press.
- Gramsci, A. (1992): *Introducción a la filosofía de la Praxis*, Península, Bartzelona.
- Marcuse, H. (1998): *El hombre unidimensional*, Ariel, Bartzelona.
- Mounier, E. (2002): *El personalismo. Antología esencial*, Sigueme, Salamanca.
- Sartre, J. P. (1996): *El existencialismo es un humanismo*, Santilana, Madril.
- Schumpeter, J. A. (1975): *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York, 82-85.
- Žižek, S. (2002): *El frágil absoluto o porque merece la pena luchar por el legado cristiano*, pre-textos, Valentzia.

Oinarrizko BIBLIOGRAFIA sarean:

<http://www.arizmendiarieta.org/legatua/argitalpenak>

14. (Post)marxismoa, kultura eta eragiletasuna: ibilbide historiko labur bat (zerrenda bibliografiko luze bat aurkezte aldera)

Imanol Galfarsoro, Soziologia Saila, Leeds-eko Unibertsitatea

SARRERA

Marxismo klasikoan kultura giza harreman modu distortsionatuen beste ageripide bat balitz bezala ulertuko da. Kulturaren esanahiak eta ekoizpenak «produktzio modu kapitalista» nahiz klase-jatorriak ditu guztiz mugatzen eta zehazten. Ulermen honen bitartez, kulturaren manifestazioak, betiere baldintzapen materialen determinaziopean daudenak, epifenomenalak dira. Cary Nelson eta Lawrence Grossberg-ek (1988: 2-3) laburtzen duten bezala, marxismo klasikoak orohar:

Ezaugarriki ukatu zuen jarduera kulturei inolako berezitasunik emateko aukera. Giza harremanak definitzerakoan nahiz menerapen politikoa kontra-eusterakoan, kulturaren zeregin eraginkorra ez zuten kontuan hartu. Forma kulturalak klase bereziekin lotuta zeuden orokorrean. Marxen pentsamenduaren herentzian oinarrituak zeudelarik, proposamen sail zuzen hauek adierazpen indartsu eta tinkoetik zetorren segurtasun nabaria ekarri zuten marxismo “zientifiko”aren tradizio politikoki ertsiki antolatuan. Baina, oro har, marxismo klasikotzat ezagutzen den garai hau ez daiteke guztiz laburtu halako ikusmen murrizkor batzuetara.

Marxismoan bertan kulturari eta eragiletasunari buruzko ikusmen desberdinak, eta kontrajarriak, daudela erakuste aldera, idazlan honen lehen atalaren asmoa marxismoaren kulturari buruzko ekarpenak eta kultur teoria nagusiak azaltzea izango da. Bigarren atalarena, aldiz, kulturaren gaia utzi gabe eragiletasunaren arazoari lotuta egongo da, gehienbat. Asmo bikoitz hori betetzeko baliagarria izango delakoan, «periodizazio» orokor bat proposatuko da.

Horrela, lehen atal nagusiaren hasieran **(1.1)** Marxek berak zirriboratu zuen kulturaren teoriak arituko gara; gero **(1.2)** lehen marxismo humanistatzat ezagutzen dena aurkeztuko da, eta bere testuinguru historikoan kokatuko da; Bigarren Mundu Gerraren aitzinean, hain zuzen ere. Momentu horretan, zenbait autore eta joera berriren eragina nabarmenduko da, Europako zenbait bazterretan: Alemanian Frankfurtoko Eskolako kideak edo Bertolt Brecht, eta abar, Georg Lukács Hungarian,

Antonio Gramsci Italian... Ondoren, Bigarren Mundu Gerra ostean alegia **(1.3)** bigarren marxismo humanistaren momentua etorriko da. Britainia Handian, horrela, langileriaren kulturaren azterketa sakonak egingo dituzte Richard Hoggart, Raymond Williams edo E.P. Thompson moduko kultur aztertzaile eta historialariek, tartean Frantziar Jean Paul Sartre eta Heny Lefvebre moduko filosofoak nagusitiko direlarik, Estatu Batuetan Herbert Marcuse atzerriratuaren lanak ahaztu gabe.

Bigarren zatiarekin konektatzeko bide zuzena **(2.1)** Ezker Berria izenarekin ezagutu zenak emango digu. Ezker Berria marxismoa joan den mendeko 60ko hamarkadararen egoera berrietara egokitzen saiatuko da. Garaiari erreparatuz, hain zuzen ere, 68ko Maiatza eta Ekialdeko Europako komunismoaren porrotaren inguruko tartean kokatzen gara hemen. Ezker Berriaren zein kulturalismo batez ere britainiarraren kontrako erreakzio gisa, baina, **(2.2)**, marxismoaren hirugarren momentu nagusia estrukturalismoarekin burutzen duen uztarketatik dator, batez ere Loius Althusserrek egiten duena, modu teorikoki aberats bezain, praktikari begiratuz, ezkor batean. Althusserren ikuspegiak gainditze aldera, **(2.3)** marxismoaren edo jada postmarxismo izendatzen den laugarren momentuari begiratuko zaio, premiatusun galduaren ondorioz burutuko den «errebisionismo» orokorrarena, alegia; non, bestalde, Stuart Hall jamaikarraren zein Ernesto Laclau argentinarraren eta Chantal Mouffe belgiarraren garaiko ekarpenak azpimarratuko baitira.

Azkenik, Laclau eta Moufferen lanen harira, gaur egungo Slavoj Zizek eta Alain Badiouren lanak aipatzen dira, konklusio gisa. Hipotesi komunista edo komunismoaren ideia berriztatuen aurkezpen laburrarekin batera, bestalde, gure ustez gaur egungo postmarxismoan sendotzen diren bi ardatz nagusiak aipatzen dira labur: POST-marxismoa eta post-MARXISMOA, hain zuene ere. Bukatzeko, artikulua halabeharrezko laburtasuna kontuan hartuz, bibliografian zerrenda luze bat emango da aipatu autoreen lanekin eta beste erreferentzia garrantzitsu batzuekin.

14.1. MARX, MARXISMO KLASIKOA ETA MARXISMO ALTERNATIBOA

Esan bezala, Marxen teoriarik kulturak, berez, lekune subordinatua betetzen du. Datorren sailan, bada, kultura ekonomiaren eta baldintza materialen eremuen pean dagoela frogatzeko Marxek aurreratzen dituen argudio nagusiez arituko gara.

14.1.1. Marx eta kultura

Karl Marxek zirriboratu zuen kulturaren teoriak aritzeko *Ekonomia Politikoa-ren Kritika* liburuaren hitzaurrearekin hasi behar da. Bertan, Marxek (1981/1/: 516-525) aditzera ematen duen bezala, gizonek (sic), bere esistentziaren ekoizpen sozialean, ezinbesteko eta euren borondatek kanpo dauden harreman mugatuetan sartzen dira. Ekoizpen-harreman horien osotasunak gizartearen *egitura ekonomikoa* osatzen du, benetako *oinarria* alegia. Oinarri horren gainean, kontzientzia sozialaren

molde mugatu batzuei dagozkien *gainegitura legal eta politikoak* jasotzen dira. Horrela, bizi materialaren ekoizpen moduek, bizi sozialaren, politikoaren eta gogozko edo bizi intelektualaren izaera orokorra determinatzen dute.

Hau da: kontzientziak ez du zehazten gizonen esistentzia; alderantziz, izaera sozialak mugatzen du kontzientzia.

Marxen arabera, ondorioz, oinarri ekonomikoaren aldakuntzarekin gainegitura osoa eraldatzen da lehenago edo beranduago; baina eraldakuntza hori kontuan hartuz, bereizketa bat egin behar da: alde batera natur zientzien zehaztasunarekin neur daitezkeen ekoizpen ekonomikoaren baldintzapenen eraldakuntza materialak daude; eta, bestera, forma legalak, politikoak, erlijiosoak eta filosofikoak; hots, gizonak gatazken kontzientzia lortu ondoren borrokaren bidez konpontzen dituzten forma ideologikoak daude.

Ohargarria denez, Marxen kulturari buruzko ulermen orokorra lortzeko orduan, aipatu *oinarri ekonomikoaren eta gainegitura legal zein politikoaren arteko bereizkuntza* ezinbestez da interesgarria. Kultura, gainegituraren mailan aurkitzen da, forma ideologikoen mailan, hain zuzen ere; eta Marxen arabera, «Alemaniar Ideologia»n adieraztera ematen duen bezala, forma ideologiko horiek goiko klase nagusien baliabide eta eginkizunei zuzenki loturik daude. Klase dominatzaileak gainegituran dagoen ideologiaz baliatzen dira euren ideia bereziak naturalak eta normalak, hau da, unibertsalak, arrazoizkoak eta baliagarrienak balira bezala gizarte osoan onar daitezten.

Marxismoaren tradizioan, II. eta III. Internazionalen bidez jatorriko teoria marxistaren finkatzearekin baitik bat, oinarri/gainegitura binarioan laburbiltzen den ikuspegia nagusituko da kultura kokatzeko eta ulertzeko orduan. Izan ere, gizarteko kultura nagusia klase dominatzailearena dela adierazteko *ideologia dominantearen tesia* izenpean laburbilduko da. Tesi horrek dio, kultura nagusiak klase dominatzailearen interesak eta errealitatearen interpretazioak islatzen dituela estrategia hegemoniko zenbaiten bidez; estrategia horiek, gero eta gehiago, ardura konpartituen ilusio distortsionatuak sortzen dituzte, gizartean dauden zatiketa liskartsuak ezkutatzeko.

Alderantziz, Marxen arabera, *Klase dominatzaileen ideiak garai guzietan dira ideia dominatzaileak*. Bestela esanda, Marxentzat, jakintza eta ezagutza klase-harremanetan oinarrituta daude historikoki. Ekoizpen modu kapitalista berezian, hain zuzen ere, bere dominazioaren moduak ezkutatu, burgesiaren ideologiak langileria *kontzientzia faltsuaren* egoeran mantentzen du; Marxen eginbearra honen guztiaren aurrean, gainegituraren mailan zilegitzen den eta gordetzen den dominazio bistakoa agerrarazten saiatzea da, eta produkziozko giza harremanen distortsio nagusia gainegituraren mailan barik (aparientsia) funtsezko oinarri ekonomikoaren mailan (*esentzia*) nola ematen den azaltzen du (soldaten/plusbalioaren teoria).

Laburtuz, Marxen metodoak jakinarazten du *kontzientziak ez du(ela) zehazten bizia, biziak kontzientzia baizik*. Proposamen horretan materia beti dator gogo baina lehenago, oinarri ekonomikoa ideologia baino eragingarriagoa da eta, ondorioz, burgesiaren dominazioa ezkututzen duen kontzientzia mota berezi edo ideologia ezkutatzailea ez da garrantzitsuena. Ideologia hori produzitzen duen kondizio edo baldintzapen materialen aldakuntzarekin gainditu daiteke, bere dominazioaren moduak ezkutatuz.

14.1.2. Lehen marxismo humanista: masa-kultura eta kultura estetika bezala

Marxen oinarriaren eta gainegituraren arteko bereiztearekin (eta bigarrena lehenetik sortzen delako ikuspuntuarekin), ideien mundua bere baldintzapen materialetara murriztuta agertuko da zeharo. «Kultura» dela-eta, orduan, marxismo «doktrinario» edo «dogmatiko»tzat ulertu zenaren ekarpena zera izango da: kulturak ez du autonomiarik. Ereku ekonomikoaren menpe dago eta oinarri ekonomikoaren aldakuntzarekin gainegitura bera, lehenago edo beranduago, eraldatuko litzatekeenez, bada, kultura bera prozesu horretan aldatuko litzateke halaber.

Oro har, marxismoaren baitan sortu diren zenbait bilakaera teoriko berrirekin, oinarri ekonomikoarekiko ardura ez da berez baztertuko. Ikuspen horri, hala ere, zenbait ñabardura erantziko zaizkio bidean. Modu berean, «ideologia» (kontzeptu lainotsua, inon bat baldin bada) kultura ulertzeko giltzarri eta lokarri bilakatuko da. Enfasia, horrela, goi-egituran kokatzen diren kulturaren forma eta esanahietan gehi hauek guzkiek hartzen dituzten itxura ideologikoen azterketan ezarriko da.

Emankizun hauekin guztiekin, bi mundu gerren arteko kritika-modu marxistak kulturaren esparrua bere osotasunean ulertuko du. Kultura, hain zuzen ere, estetikari lotuta dagoen arte formatzat eta manifestazio sortzailatzat atzematen da lehenik; izan ere, klasizismo europarrean normala zen moduan. Zentzu horretan, estetika marxista eragingarri baten elaborazioarekin batera, kultura azterketa-eremu (semi)-autonomo bilakatzen da. Baina kulturaren goitasun eta bikaintasunerantz bideratutako jardun estetikoak politikatik banandua ikus nahi honek eztabaidak sortuko ditu marxismoaren barnean. Walter Benjaminen arabera, horrela, modernitateko aldakuntza teknologikoen aurretik, arte-objektuaren benetakotasuna, bere bakartasun, berezitasun eta garbitasunetik zetorren (artelanaren «aura»tik alegia), baita autore edo egilearen berezkotasun eta asmamenetik ere *jenioa* delakoa. Modernitatearekin, aldiz, erreproduzio mekanikoa bera da potentzial emanzipatzaile eta demokratiko batez ahalmena dagoena. Modernitatearen erreproduzio mekanikoarekin mundu guztiak du artea eskuratzeko aukera. Zentzu horretan, Benjamin ez legoke ados George Lukács-en ikuspuntu totalizatzaileekin. Benjaminen arabera, kulturaren emaitzek modernitatean ez zuten *totalitate*rik osatzen; alderantziz, modernitatearen etorrerarekin nagusitzen den *erreproduzio mekanikoa* dela medio, zerbait izatekotan *fragmentazioa* da nagusi, ez bakarrik artelanarena bakarrik, baizik eta modu berean lehen batasunean antzematen ziren zenbait eremurena ere (filosofia/estetika/politika

continuum-a esate baterako). Horregatik Benjaminek (honetan Bertolt Brecht-ekin batera), bestalde, mugimendu artistiko modernistak eta abangoardiak oro har, kritikoki izanda ere, onartu egin zitu(zt)en. Brechtek estetikaren politikarekiko harreman derrigorrezkoa onartzen bazuen ere, aldi berean, jardun estetikoaren nolabaiteko autonomia/burujabetasuna eskatzen zuen; ikuspuntu horrekin Lukácsen uste nagusia (alegia, bai batak eta bai besteak munduaren ikusmen guztiz integratua osatzen zutela beren materialitatean) ukatzeraino ausartuko zen. Lukács, bere aldeatik, modernismoaren eta abangoardien aurka estetika errealista baten berreraikuntzarekin etorriko da, non bestalde leninismoak besarkatuko zuen errealismo sozialistaren oinarriak (klasizistak, eta formalistak Brechten arabera) aurreratuko diren.

Kulturaren eremu estetikoari begiratzuz aipatu behar da, baita ere, moderniaiko kultura berriaren azterketak berak gai berriak dakartzala mahai gainera. Testuinguru horretan kultura komertzializatuaren produkzio eta erreprodukzio mekanikoaren zein kontsumoaren zabalkuntza ezinbestez nabarmenagoa ulertzeko lehen ideia baliagarriak proposatuko dituztenen artean egongo da ez bakarrik Benjamin, baizik eta, gehienbat, Frankfurteko eskolakidea zen Theodor Adorno ere.

Frankfurteko Eskolako kideen beste emankizun garrantzitsua izango da kultura ez dutela bakarrik eginkizun estetikora laburtuko. Modu berengan, kultura jendearen jarrera eta ekite, diskurtso eta pentsabidetzat ulertuko dute; garaiak garai (nazismoa...), emaitzak oso modu goibelean aurkezten badituzte ere. Horrela, Frankfurteko Eskolako artean nagusituko den tesi nagusia manipulazioarena izango da: giza egituren egonkortasunaren, eta norbanakoaren biziari dagokion prozesuaren bitartean kokatzen diren giza harreman, ekintza eta esperientziak manipulazioaren pean daude, propaganda naziaren makina lekuko. Kultura, hala kontsumoaren bidez nola komunikazioaren bidez orain, manipulazioaren leku bilakatuko da, hain zuzen ere.

Garai berean eta antzeko testuinguruan, nahiz eta ez berdinean, Antonio Gramscik, aldiz, guztiz alderantziz teorizatuko du kultura Italiako faxismoaren pean. Gramscik aurreratzen duen «praxiaren filosofian», kultura ahalmentzailea dela aldarrikatuko du; eta hegemoniaren teoria dela medio, askatasunaren posibilitatea bera pentsamenduan, kontzientzian edo goi-egituraren mailan kokatzen du. Baina Gramsciren eraginaz gerotxoago arituko gara berriro.

14.1.3. Bigarren marxismo humanista: kultura bizi eta borrokatu

Aurreko sailean nabarmentzen den bezala, Marxen eta marxismo klasikoaren *erredukzionismo* nabari baten zuzentze (edo «errebisatze») prozesuari ekiten zaio, kulturari begira, besteak beste. Horrela, Lehen eta Bigarren Mundu Gerren artean, Mendebaleko (edo Europako) marxismoaren barnean beste tradizio bat nagusitzen da. Bertan oinarri ekonomikoaren zeregina ukatu gabe gainegitura sinbolikoari (politika, legala... kulturala) berezko garrantzia ematen zaio. Zentzu horretan, geroago

erretrospektiboki horrela izendatuko den «marxismo kultural eta alternatibo» bat nabarmentzen eta sendotzen hasten dela argudiatu daiteke.

Hemen marxismoaren tradizio alternatibo gisa historizatu eta ezagutzen den eremua aztertzen jarraituko dugu. Bigarren Mundu Gerraren amaieran, jende gutxi dago ezkerrean alternatiba sozialistaren posibilitatean sinesten duenik; eta dagoena ñabarduraz beteta agertzen da. Hor dago Frantzian, adibidez, Jean Paul Sartreren lana, zeinaren arabera existentzialismo idealistaren eta materialismo marxistaren arteko lotura ezegonkorrak askatasun absolutuaren alde borrokatzeko hautu indibidual baten ondorio baitira.

Gizartean, dena dela, gerra ondoren izango diren aldakuntzak nabariak dira (berreraikuntza, kapitalismo mendebaldarraren estabilizazioa eta zabalkuntza, burokratizazioa, masa-kulturaren dimentsio kontsumitzailearen gorakada...). Mendebaleko testuinguru berri honetan, koordinatu politiko eta ideologiko berriak nagusituko dira era berean (Gerra Hotza, kontsumo-gizartea, ongizate-estatu keinesiarrak neurri handi batean...). Egoera berri hau bistan izanik eta merkataritzagai unibertsalaren ekonomia burokratizatu ia gauza guztien neurria bilakatzen den unean, ez da gero kasualitatea izango Mendebaleko marxismoaren barnean ia-ia berezkoa den galmen, goibeltasun eta ezkortasunaren zentzua sakontzen eta areagotzen baldin bada. Are gehiago, ez da harritzekoa izango ikusmen intelektual ezkor honen ordezkari hunkituenak, eta agian baita hunkigarrienak ere, non eta Estatu Batuetan atzerriratu ziren Adornoren moduko Frankfurteko eskolakideen artean aurkitzea.

Adorno, izan ere, «Malenkonian Zientzia» izenez ezagutuko zenaren adibide nagusia izango da, eta bi momentu hauen arteko loturak eta jarraipenak hoberen adieraziko dituenak. Frankfurteko eskolakideen erbesteratzearekin, hain zuzen ere, prozesu kulturala mekanismo kapitalisten manipulazioaren ondorio gisa ulertuko da, gerra aurretik bezala; baina Adornok (eta Horkheimer-ek) «masa-kultura» nozioarekin garatu zuten manipulazio naziaren kritika Ameriketako «industria kultural»en kritikara hedatuko dute.

Frankfurteko eskolakide atzerriratuen adibideak erakusten duen bezala, Mendebaleko marxismo humanistaren tradizioan sendotuko den belaunaldi berriak iraganarekin jarraipen nabariak (metodokoak, teorikoak...) erakusiko ditu. Gerra ondoko gertakizun berriekin aldatzen dena errealitate, egitura eta testuinguru berri bereziak antzemateko eta islatzeko moduak eta baliabideak izango dira. Gerra ondoko testuinguru berrian komunikabide elektronikoen garapena ezin azkarragoa bilakatzen da. Ekonomia bera ere informaziorantz eta kontsumorantz bideratzen da zinez.

Errealitate horren parean, Frankfurteko eskolakide atzerriratuek burututako masa-kulturaren kritika orokorrak ez du galduko bere goibelatasun-kutsua (ikus,

beste adibide bat jartzeko, Herbert Marcusek gizakumeen «unidimentsionalitate» zentzua nola azpimarratzen duen); baina giza ekintza modu baikorragoan errotze aldera beste ekarpen batzuk ere nagusitzen dira, hala egunerokotasunaren kritikan (ikus Henri Lefebvre Frantziar) nola «kultura arrunt»aren berrebaluazio-lanetan, oso modu berezian tradizio britainiarrean arituko direnak, hori artean Richard Hoggart, Raymond Williams eta E.P. Thompsonen lanak bereziki dira azpimarragarriak.

14.1.3.1. Richard Hoggart: masa-kultura eta literatur sentsibilitatea

Richard Hoggart kultur historialariaren eskutik, langileria industrialaren idealizazioa nabaritu da, jadanik ordurako nahikoa nostalgikoa zena. Haren egitasmo nagusia modu bikoitzean garatuko zen: lehenik, Hoggartek oraindik hor bere begi-bistan bizi-bizirik zeuden langileria ingelesaren kultura eta instituzioen arteko loturak arakatu eta deskribatze-lana burutuko du, zehatz-mehatz eta ia etnologoaren tankeran; piska bat, hain zuzen ere, Azkue eta Barandiaranek industrializazio aurreko baserri euskaldunak aztertuko zituzten bezala, langileria desagertzeaz zegoen giza multzoa balitz bezala aurkeztuz. Zentzu horretan, Hoggarten lana hauxe izango da: langileriaren hizkuntza, sinismen, balio, erritual, senitartekotasun eta ar/emeen arteko jarrera eta ekiteetan islatzen ziren sistema sinboliko eta esperientziaren egiturak, usoe-hiza, kirola eta tabernako dantza eta kantuen bezalako giza errealitate eta instituzio herritar adierazkor batzuekin harremanetan sartu eta deskribatzea. Bigarrenik, baina, Hoggartek arestian goraiaturiko langileria industrial tradizionalaren kultura herritarra nola desagertzen doan adieraziko du; izan ere, Francfurteko Eskolako kideen diskurtso zeharo ezkor eta goibel ezagunak esplizituki erabiliz.

Etsaia, hemen, Britainia Handian guztiz hedatzen eta nagusitzen ari zen Ipar Amerikako kultura herrikoia eta komertziala izango da. Hoggartek masa-kultura modernoaren aurka zuzenduko duen eraso kritiko eta praktikoa zinez erabatekoa izango da; eta ohiko langileriaren bizimodu honezkero ia guztiz hondatua kulturalki areagotzeko, literatur sentsibilitatearen bitartez maila eta estandar kulturalen igotzea proposatuko du. Hoggartentzat, hain zuzen ere, literatur sentsibilitatea beharrezkoa zen gizartea zorrotasun eta fintasunez «irakurtzeko»: lehenik eta behin, literatura ona apreziatu gabe, ezin da gizartearen natura benetan ulertu; bigarrenez, literatur azterketa kritikoa «akademikoki errespetagarria» den literaturaz gain, beste zenbait giza fenomeno aztertzeke erabil daiteke (adibidez, arte herritarra eta masa-komunikabideak).

Nabaria denez, beraz, Hoggart kulturaren bi ideia nagusi elkartzeko bidea jorratzen saiatzen da. Literatur sentsibilitateari dagokion kulturaren ikusmen estetiko goiengoak langileriaren eguneroko bizian isladatzen den kultura herritarra aberastu dezake alde batera; eta, alde bestera, masa-kultura herriko berriaren emaitzak aztertzeke tresnak hornitzen ditu.

14.1.3.2. *Raymond Williams: kultura arrunta da*

Hoggartekin gertatzen den bezala, langileriarekin organikoki loturik agertzen da Raymond Williams. Hoggartekin gertatzen zen bezala, halaber, kultur teorialari galestar honen bizi guziko asmo eta helburua, kulturaren ideia sarri askotan kontrajarrien (masa-kultura herrikoia, langileriaren kultura herritarra, kultura goiengoa) adiskidetzea izango da.

Williams kulturaren eta gizartearen arteko harremanak teorizatzen ahaleginduko da, eta kultura gainerako bizi sozialetik kanpo eta isolamenduan antzematearen aurka egingo du. «Kultura» eta «gizartea» bakoitza bere aldetik bereiztearen ondorioak kritikatzearekin batera, estetikan zehaztutako «ghiengo kultura eta arte ikasiaren lorpenak» eta antropologian «bizimodu osotzat» ulertzen den kultura, bata bestetik desparekatzearen kalteak azpimarratuko ditu.

Hoggarten ildotik jarraituz, gai honekiko balio-bikoiztasuna ondorengo onarpen halabeharrezkoa adieraztetik emango da, alegia: Williamsek onartu egiten du kultura modernoaren indarra eta informatzeko doitasuna aipatutako desparekatzetik datorrela; hala eta guztiz ere, kultura berak «arrunta» izaten jarraituko du Williamsentzat. Kultura jende arruntak baldintza arruntetan etengabe eta modu eraginkorrean, aktiboki, ekoizten duen biziaren esperientzia da. Zentzu horretan, Williamsek ez du soilik giza kontzientziaren zeregin sortzailea agertzeko eta dokumentatzeko eginbehar deskriptiboa bere gain hartuko; era berean, (eta, hemen, esperientzia arruntan emaitzak interpretatzeko eta aldatzeko zeharo ikusmen marxista bat bereganatzen du) bere sinismena gizakien indar sortzailean errotuko du. Sinismen horren arabera, kultura bizimodu osotzat ulertzen du, kultura «gure esperientzia osoa interpretatzeko modua da, interpretazio berri honekin hura aldatuz» (1958: 18).

14.1.3.3 *E.P. Thompson: kultura eta borroka*

E.P. Thompson kultur historialaria kultura birdefinitzen saiatuko da, ez soilik Williamsen «bizimodu oso bat bezala» baizik eta, zehazkiago, «borroka modu oso bat bezala». Zentzu horretan, formulazio marxista zehatzagoak eskatu eta proposatuko dituen bitartean, klase-gatazkaren arazoa Hoggart eta Williams-ek baino gehiago azpimarratuko du.

Thomsonek ez ditu onartuko aurreko idazleen kulturari buruzko ikusmen barneratzaileak. Ikusmen horiek langileriaren kultura berezia gizarte guztiaren kultura orokorrari halako ekarpen eta emaitza eskeintzen dion zerbait dela ulertzen dute. Langileriaren kultura bereziak gizarte osoaren kulturaren parte hartzen du. Thompsonek klase-oposaketaren eta klase-kontzientziaren zentzua gorde nahi du. Kultura klase gabekoa balitz, orduan bere alde ideologiko beharrezkoa galduko lukeela adierazten du.

Thompsonen marxismo teoriko kontzientziadunarekin, langileriarekiko arreta borondate oneko eta giza adierazpen edo komentario sozial gehienbat ez-teorizatu oinarritutako tradizio britainiarraren garaiari amaiera ematen hasten zaio. Thompsonen zoritzarrerako, hala ere, berak eskatzen zituen azterbide-marko, tresna eta hiztegi teoriko berrien eragina, batez ere paradigma estrukturalista frantsesaren aldetik sartzen hasia zen ordurako; eta, testuinguru berri horretan, Thompsonek gehienbat Althusserren aurkako jarduera intelektualean zehaztuko dituen «atzerritar teoriaren pobrezia»rekiko errezeloak ez dira makalak izango.

Estrukturalismoaren inguruko eztabaida orokorrean sartu aurretik, laburtuz, Richard Hoggart masa-kultura eta literatur sentsibilitatearen artean sortzen den dialektika maltzurraz arituko da, langileriaren kulturaren eta hezkuntzaren aztertze orduan; Raymond Williamsek, bere aldetik, kultura arrunta dela esango digu eta «bizimodu oso bat bezala» ulertu behar dela; baina E. P. Thompson historialariak, berriz, kultura borroka dela azpimarratuko digu.

Oro har, kultura, politika eta klasea lotzeko modu desberdin hauekin, Bigarren Mundu Gerratik 1980ko hamarkadaraino edo, eraberritze-prozesua sendotu eta nagusitu egiten dela esan genezake, Mendebaldeko Europako marxismo alterantibo edo humanista delakoan. Labur-labur: gainegiturazko kulturaren arloak oinarri ekonomikoarekiko burujabetasun erlatiboa irabazten du. Baina artikulua honen bigarren sail nagusian ikusiko den bezala, «garaipen ideologiko» hori ez da izango eztabaida edo polemikarik gabe.

14.2. EZKER BERRIA VS ESTRUKTURALISMOA VS POSTMARXISMOA

Marxismoaren tradizio alternatibo gisa historizatu eta erakutsitakoaren harira, marxismoaren ideien historiarekin jarraituko dugu, baina orain ez bakarrik kulturaren inguruko eztabaidetara mugatuz. Marxismoan kulturaren autonomiaren ideiak gero eta zale gehiago irabazi ahala, marxismoari berari buruzko eztabaida edo marxismoaren estatusari inguruan burutuko den eztabaida areagotu egingo da: marxismoa zientzia al da? zenbat Marx daude? Marx gaztea eta Marx zaharra banatzeko biderik ba al dago? Modu berean, eragiletasunari buruzko eztabaidak areagotu egingo dira. Gauzak horrela, artikulua bigarren atal honen lehen zatian 1960ko hamarkadan sortutako Ezker Berriaren kontu azkarra emango dugu, batez ere mundu anglosaxoian hedatzen dena marxismo klasikoaren kritika zorrotza burutuz. Bigarren zatian, baina, Louis Althusserren estrukturalismoak zalantzan jarriko ditu Ezker Berriaren edota marxismo humanista/alternatiboaren aurreiritzi nagusiak. Azkenik, dena dela, Mendebaleko marxismo klasikoaren gainditze-prozesua derrigortu egingo da, besterik ez bada, Ekialdeko Europako sozialismo errealearen porrotak bultzatuta.

14.2.1. *Marxismo alternatiboaren ondarea: Ezker Berria*

Oro har, Ezker Berria deritzana bat dator, arestian erakutsi bezala, marxismoaren tradizio humanista eta kulturalistarekin. Ezker Berriaren asmo nagusia Bigarren Mundu Gerra ondoko gizartearen bilakaerakin batera agertu ziren teoria eta ekite alternatibo desberdineri eragingarritasun politiko handiagoa ematea, edo ematen saiatzea, izan zen. Oro har, Ezker Berria antolakuntza-modu lauso batzuen bidez eratu zen. Nolabaiteko erakunde politiko barne-egituratuak erabili bazituen ere, konpromiso politiko eta proiektu intelektual desberdinen antolaketa ezin zatikatuago baten itxura hartuko zuen.

Mugimendu marxista izanik, hala pentsamenduaren mailan nola jarduera politikoaren eremuan, Ezker Berriaren marxismoarekiko jarrera zeharo kritikoa izango zen, marxismoa bera berez konponbidetzat edo irtenbidetzat ulertu gabe. Alderantziz, marxismoa arazo gisa ulertu zuen, arazo korapilotsua izanik ere. Ezker Berriko kideek marxismo klasikoaren desegokitasun teoriko eta politikoak, edo marxismoaren ihesak eta isiltasunak kuestionatu eta eztabaidatuko zituzten; eta ekarpen ausartiena, agian, Mendebal eta Ekialdeko, hau da, garaiko Burdinazko Hesiaren bi aldeetako marxismo ofizialek heredatu zituzten bertsioen gaitasuna eta egokitasuna desafiatu egin zituztela izango da.

Ezker Berriak «betiko» marxismoaren jakintza eta praktika kritikotik zetozen zenbait emaitza ukaezinezkoak onartzen zituen (oinarriko zapalkuntz(ar) en salaketarena eta abar). Aldi berean, hala ere, gizartearen teoria orokor bat izanik, marxismo klasikoaren pentsamendu eta ekite moduetan berrekoizten ziren betidaniko akatsak oposatuko zituen. Ezker Berriaren bertsio alternatiboak, horrela, Marxek larregi aipatu ez zituen arazoez arituko ziren, hala nola kulturaz, ideologiaz, hizkuntzaz eta, oro har, eremu sinbolikoaren arloan kokatzen diren gaiez, gehienbat. Gizarte, ekonomia eta kulturaren arteko harremanak aztertzeko, «oinarri eta gain-egitura» ereduaren eta «kontzientzia faltsua» nozioaren baliagarritasuna ukatu egingo zuten; eta, besteak beste, kritika bera garaiko testuingurura egokituz, arrazakeria eta kolonialismoa ulertzeko, marxismoaren eurozentrismo sakona kritikatu zuten modu oso eraginkorrean.

Azterketa hauen guzien ondorioz, Ezker Berriak feminismoan, arrazismoan eta ordura arte gehienbat bazterturik zeuden, edo klase-dominakuntzaren itxuraketa zuzenen pean itota zeuden, beste aginte-harreman eta esanahi berriak halabeharrez bilakatu ziren aztergai. Ezker Berriaren marxismoarekiko lan teoriko garrantzitsuenak, bestalde, lehenaldiko Marx «gazte» eta humanistaren idazkiak (1844. urtekoak, adibidez) berreskuratuzko jardueran ardaztu zen. Asmo nagusia idazki horietan aurkigarririk ziren osagai baliobikoizdunak azpimarratu eta Marxen irakurketa nolabait «kulturalista»go bat gauzatzea izango zen.

Hala ere, garaiko estrukturalismoak osatuko zuen metodozko aparatu indartsua marxismoaren barnean emango zen hurbilketa «zientifiko» berri batekin

lotuko zenean, paradigma estrukturalista-marxista berri horrek gogor ekingo zion marxismoaren irakurketa humanista eta «ez-zientifiko»ren kontra; batez ere, Louis Althusserrek *Das Kapital* idazlanaren berrirakurketarekin burutuko dena.

14.2.2. Marxismoaren hirugarren mometua: Althusser eta estrukturalismoa

Frantziatik Louis Althusserren i(nte)rrupzio teoriko anti-humanista ezagunak (*izan anti-humanista teorian baina humanista praktikan*), Ezker Berriak bereganatu zituen Frankfurteko Eskolako kideen, eta, baita, besteak beste, Sartrearen zein Gramsciren marxismo «humanizatuak» ere, zeharo «ideologiko»tzat zapuztuko zituen. Eragiletasun eraginkor eta sortzailearen sinismenetatik at eta aurka kokatuta, Althusserrek giza ekintzaren ikusmen ontologiko guztiz mugarritua aurreratu zuen. Althusserrentzat, giza baldintzapenak aurretik kontuan hartu gabe, gizakideei lehentasuna emateak ez zuen inolako zentzurik. Are eta gutxiago, gainera, Marxen mezuaren benetako esanahiak behar moduan «berrirakurritu gero».

Althusserrek proposatu zuen *Das Kapital* liburuaren irakurketa ez zen «azalekoa» izango, aldiz, berrirakurketa sakon edo «sintomatikoa» (Freud eta Lacanen psikoanaliaren haritik) izango zen; eta asmoa Marxen garapen teoriko eta intelektualean ematen den hauste (epistemologiko) erradikal bat adieraztea izango da: alde batera, Marxen hasierako lanak daude, non, Kant eta Hegelen idealismoaren zein Feuerbachen humanismoaren ildotik bideratutako lehen idatzi ideologikoak sortzen baititu; eta, beste aldera, jakintza objektiboan oinarritzen den historiaren zientzia (edo Marxen materialismo historiko ez-enpiriko berantiarra) dago.

Althusserrentzat, berak funtsezkotzat azpimarratzen duen materialismo historikoaren objektu bakarra produkzio-moduak dira, eta produkzio-modu horiek guztiz determinatuta daude. Gizartea «osotasun estruktural» bat bezala ulertuz, bere barnean giza biziaren maila desberdin eta erdiautonomoak (arloan politikoak, ideologikoak, legalak...) onartzen baditu ere, azken kontuz, arlo ekonomikoa da, guztien gaineratik, formazio sozial osoaren artikulazio-modua eraginez determinatzen duena. Althusserren arabera, horrela, Marxen zientzia berantiar *qua* helduak ideologia abaintailatzen zuten giza adierazpenekin apurtzen zuen. Horrek, hala ere, ez zuen esan nahi ideologia giza bizian inolako oinarri benetakorik ez daukan ilusio huts bat besterik zenik. Izan ere, zerbait izatekotan, Althusserrek sortuko duen ideologiaren teoria sofistikatuak bezainbat ezinbestez ezkor eta goibela izango da.

14.2.2.1. Ideologia

Hasteko, Althusserrek ideien eremutik kanpo ateratzen du ideologia, eta jardun ideologiko kontretuak estatuaren aparatuek berezi batzuetan lekuratzen ditu. Ideologia praktika bat da, eta ez nolobait (oinarri ekonomikoaren iraultetaren bidez, alegia) konpondu daitekeen «kontzientzia faltsu»aren ondorioa. Ideologia beti eta guztiz present dauden praktiken bidez gauzatzen da. Horretaz gainera, ideologian klase guztiek hartzen dute parte. Ideologia ez da, beraz, Gramscik *kontsentimendu*

nozioarekin esplikatu nahi zuena; hau da, klase subordinatuek klase dominatzaileen ideia hegemonikoak onartzen dituztela, baina *hegemoniaren* nozio eta ulermen honetan gordetzen den inplikazio itxaropentsua dela. Izan ere, kontra-hegemoniaren posibilitatea bera behera dator Althusserrekin, Gramsciren kontsentimendua *partizipazioa* bilakatzen baita Althusserren hiztegian.

Partizipazioak, Althusserren arabera, praktika ideologiko horietan klase guztiek parte hartzen dutela adierazten du. Baina horrek ez du esan nahi ideologia klase dominatzaileen zerbitzu eta interesetan ez dagoenik. Gertatzen dena zera da, aginte modernoa ez dela gehiago guztiz eta soilik indarrezkoa, gehiegizkoa eta ahalguztiduna baizik eta, alderantziz, ixilean eta azpitik erabiltzen dela: erregimentatuak, manipulatuak eta norabideratuak izan beharrean, sistemara inkorporatzen zaigu. Ideologia, beraz, Marxek inoiz pentsa ez zuen baino eragingarriagoa da. Ideologia guztiz eta sakonki txertatuta dago klase guztien pentsamolde eta bizimoduetan.

14.2.2.2. Interpelazioa

Azaldutako ideologiaren ikusmen ezkor hau gehiago argitzeko, Althusserrek *interpelazio* kontzeptua erabiltzen du. Interpelazioa nonahi gauzatzen den praktika ideologiko maltzurrena da. Interpelazioa komunikazio-aktu bakoitzean praktikatzen da. Interpelazioak benetan edo derrigorrez gurea ez den kategoria ideologiko edozeinetan kokatu gaitzake (ad.: kontsumitzaile bezala, langile on eta zintzo bezala, eta abar). Interpelazioaren bidez, beraz, ideologiak subjektuen konstituzioa du asmotzat: *ideologiak subjektutzat interpelatzen ditu gizakiak*. Baina *subjektu* hitzaren traiektoria politikoak ez du eragiletasun *subjektiboa* jakinarazten. Alderantziz, subjektioa edo menderaketa adierazten du, *su(b)jektatua* edo agindupean egote-egoeraren mendekotasuna adierazten du, hain zuzen ere. Althusserren ideiek, horrela, kulturaren egonkortasuna lortzeko ohiko eginbide sistematikoak ezagutarazten dituzte, kultura horren lagunkideen mendekotasun ia-ia kontzientea (eta boluntarioa) azalduz.

Testuinguru horretan, Althusserren arabera giza eragiletasun kultural eta politikoa aipatu praktika ideologikoen bidez gauzatzen denez, estatu-aparatuen eskakizunen pean kokatzen da halaber.

14.2.2.3. Estatuaren aparatu ideologikoak eta aparatu errepresiboak

Althusserren arabera, estatuaren aparatuak bi motatakoak dira. Horrela, bai «estatuaren aparatu ideologikoak» (sistema legala, alderdi politikoak, komunikabideak, eskola, familia, eliza...) bai «estatuaren aparatu errepresiboak» (polizia, presondegiak, armada...) eragiletasuna interpelatu eta inkorporatu egiten dute, biak ala biak bakoitzak bere esparru eta momentuan. Hau da: estatuaren aparatuak ilegurizko eskularruz eta, bakarrik behar izanez gero erabiltzen den burdinazko eskuz osaturik daude; eta estatuaren aparatu berezi hauen bidez, ideologia-errito eta praktika konkretuen gisan gauzatzen eta birproduzitzen da.

Ohargarria denez, hortaz, determinazioa eta egonkortasuna erabatekoak dira Althusserren proposamenen. Althusserren itzalpean estatuaren ikuspen arinagoak zein instrumentalagoak burutzen saiatuko dira Poulantzas moduko teorialariak (gai honi buruz, ikus adibidez Poulantzas/Miliband eztabaida famatua); baina Althusserren arabera, estatuaren indar interpelatzailea kontuan hartuz, giza eragiletasun sortzailea (norbanakoa zein kolektiboa) edozein ikuspegi teorikoren ardaztat jartzea ideia faltsuetan oinarritzea da.

Bukatzeko, bada, Althusserren arabera subjektoa giza harreman determinatu eta konkretu batzuen barnean, ekoizpen historiko bat bezala lekutu behar da, eta ez testuinguru gabeko ontologia esentzial eta iraunkor batez baliatuz; arestian azaldu marxismo humanistak egin zuen bezala.

14.2.3. Marxismoaren laugarren momentuan, premiatasun galduarena

1968. urteko gertakarien ondoren eta Althusserren ospearen ahuldurarekin batera, 1970eko hamarkadaren bukaerarako teoria marxistaren eragina zalantzan ezarriko da. Paradoxikoki, baina, marxismoa bera diskurtso inoiz baino mota askotarikoa bilakatzen da, marxismoaz gain, bestalde, makina bat jarduera kritikoren garapenarekin batera. Azken horien artean nabarientak fenomenologia, hermeneutika, semiotika, psikoanalisi, feminismoa, dekonstrukzioa eta postestrukturalismoa, postmodernismoa eta filosofia analitikoa (hizkeraren teoria, pragmatika eta Wittgenstein ondoko filosofia barne) ziren, baita soziologia, antropologia eta teoria narratiboaren garapen propioak ere. Teoria eta disziplina horien guztien desafio zein elkartrukearekin sortuko den marxismoa, ondorioz, inoiz baino jarrera, ekite eta diskurtso politiko zein metodo eta posizio sakabanatuago eta desberdinagoetan gauzatuko da.

Marxismoaren tradizio alternatibo eta gramsciarrari zein Ezker Berriaren hari nabariari jarraitzen dietenen artean, alde batetik, Stuart Hallen praxi intelektuala azpimarratuko dugu hemen, zeharo Althusserren ikusmenen aurka kokatuko dena, eta bestetik, Ernesto Laclau eta Chantal Moufferen lana aipatuko dugu, batez ere diskurtsoari ematen dioten inportantziagatik.

14.2.3.1. Stuart Hall eta teoria aingeruekiko borroka libre bezala ulertuta

Stuart Hallek, Althusserren teoriarekin borrokatzeak zer esan nahi duen adierazteko metafora bitxia asmatzen du: «aingeruekiko borroka libre»arena hain zuzen ere (1992: 279). Metafora horrekin, aurrenik, aditzera eman nahi du «merezki duen teoria bakarra borrokaren bidez lortzen» dela alegia; eta, gero, pentsamolde horretan oinarrituz, bere teoriaren esperientzia pertsonala gogoratzen du, Althusserrek landu zuen «marxismo klasikoaren interpretazio txarra eta itzulpen superestrukturalista okerra»ren aurka zuzendutako gatazkan funtsatuko dena. Estrukturalismo orokorraren asmo teoriko gehiegizkoa.

Althusserren finkapen anti-historizista berezia oposatzeko, Hallek Gramsciren teoria-lan guztiz biribildu gabekoa berreskuratu nahi izango du. Gramscik kasu berezietara moldaturiko teoriaren zehaztapen historikoa eskatzen zuen. Lan intelektualaren objektu eta asmoa, errealitate historiko konkretuak pentsamenduaren bidez errepresentatzea izan beharko litzateke beti, eta ez teoria abstraktu hutsean oinarrituriko azalpen desgorpuztua.

Althusserren «metafisika immanentea» (B.Oelgart, 1971:134) eta estrukturalismoaren zientifizitate abstraktua gainditzeko, beraz, Gramsciren espezifikotasun eta konkretutasun historikoaren azpimarraketak oso emankorra izaten jarraituko du, ez bakarrik Hallen ikuspenetan, baizik eta marxismoaren teorizatze modu berrietan oro har. Izan ere, garai hartako teoriarari marxista (edo postmarxista) berri askoren artetik azken ikusmen eta asmo hauek argien azalduko zituztenak, jatorriz belgikarra den Chantal Mouffe eta Argentinan jaiotako Ernesto Laclau izango ziren.

14.2.3.2. *Ernesto Laclau eta Chantal Mouffe: hegemonia eta diskurtso-artikulazioak*

Chantal Mouffe eta Ernesto Laclauk hegemonia kontzeptu gramsciarraren baliagarritasuna eta erabilgarritasuna mantendu zuten baina, era berean, identitate-formazio desberdin artetik klase sozialari gohiengoa edo lehentasuna ematearen aurka agertu ziren. Mouffek, marxismo klasikoren bi emankizun oinarrikoenatarikoak gaitzezten ditu: hasteko, giza garapenaren ikusmen ekonomikoan ezkututzen den determinismoa ez du onartzen. Logika ekonomikoa ez da giza biziaren erabakitzaile bakarra; eta, gero, eragiletasunaren nozioa dela-eta, marxismoaren ohiko klase-erredukzionismoaren kontra zinez eztabaidatzen du. Moufferen aburuz, horrela, giza subjektuak ez dira derrigorrez edo ezinbestean klase-subjektuak. Klase-antagonismoa beste askoren arteko bat da soilik. Gatazka eta borrokarren jatorriak mendekotasun mota ugartik sor daitezke. Izan ere, mendekotasun-harremantzat eraikiak dauden neurrian, giza harreman guztiak antagonismo-lekuak bilakatu daitezke. Horrela, gizartearen konzepzioak giza harreman heterogeneoz osatutako multzo konplexu baten itxura hartzen du; non, are eta gehiago, harreman-modu bakoitzak bere dinamismo propioa gordetzen baitu:

Gizarte guztietan, giza eragile bakoitza giza harreman askoren bidez inskribatzen da —ez bakarrik produziozko giza harremanen bidez, baizik eta, baita, besteak beste, sexu, arraza, nazionalitate eta auzatasunezko giza harremanez ere—. Giza harreman hauek guztiek subjektuaren posizioak edo posizionalitateak zehazten dituzte eta, beraz, giza eragile bakoitzak giza posizio askoren lekua betetzen duenez, ezin zaio bat betetzera soilik murriztu (1988: 89-90).

Subjektuaren posizionalitate(et)an gertatzen d(ir)en sakabanaketa eta barreiake(r)ekin, bestalde, eta orain Ernesto Laclauk (1988) dioenez, borroka hegemonikoak ere mota askotakoak dira. Edo, beste modu batera esateko, partaidetzazko demokraziaren helburuarekin aritzen diren mugimendu sozial desberdinen bidez borrokak ugaritu egiten dira; eta, testuinguru horretan, bat ere ez

da, berez, bestea baino behar-beharrezkoagoa edo nagusiagoa. Hori onartuz gero, ordea, borroka demokratikoetan identitate eta posizionalitate hauen ugaritasunak, zatiketak eta sakabanaketak ahalmen politikoaren galmen osoa suposatzen dutela leporatu geniezaioke Laclauri; eta, baita, politika motel, lehun, barreiatzaile eta ez-pragmatikoaren defentsa hutsa suposatzen duela ere. Argudio horien aurka, Laclauk zuzenean erantzungo lukeena zera izango litzateke: borroka eta gatazka ugarien arteko artikulazio desberdinak askoz ere zailagoak direla gainetik kontrolatzeko eta manipulatzeko orduan: Subjektuaren posizioak barreiatuak dauden neurrian (eta «diskurtsiboki» barreiatuak balira eraikiak agertuz gero) kontrol sozialaren estrategiak nahastea eta desbideratzea errezagoa bilakatzen da.

Zentzu horretan, «diskurtso» kontzeptua benetan da funtsezkoa Laclauentzat. Diskurtsoaren kontzeptuarekin adierazi eta deskribatu nahi duena da gizartean sortzen diren harremanetan ezer finkaturik ez dagoela:

Diskurtso kontzeptuak gizartean dagoen zernahiaren azken batezko ezintasuna deskribatzen du. Zer esanik ez, diskurtsoa ezin daiteke hizkera eta idazkerara murriztu soilik. Ordez, edonolako harreman adierazle edo signifikatzaileetara hedatu behar da (...). Bestela esanda, diskurtsoa ez da ohiko zentzuan ulertzen den gogoaren ekintza (aktu mentala). Gauza materialek eta kanpoko objektuek ere berez hartzen dute parte egitura diskurtsiboetan (ib.: 254).

Laclauen arabera, hain zuzen ere, diskurtsoaren kanpo «ez dago gizarterik. Gizarteak azken batezko ezintasuna osatzen du, ezinezko objektua da». Gizarteak objektu arrazional eta adierazkortzat berez existituko balitz, borroka hegemonikoak hedatzeko lekurik ez genuke aurkituko, gizartearen esanahiak aurretik eta betirako finkatuak egongo bailirateke. Laclau eta Moufferen teorian, ordea, aurrez aurre inolako esanahirik finkatu gabe edo menderatu gabe dagoelako, beti aurki daiteke lekua borroka hegemonikoak gauzatu eta aurrera eramateko orduan. Eta, leku hori bakarrik diskurtsoaren harremanetan lor daiteke; non kanpoko gauzen materialitateak ere bere alde adierazlea edo signifikatzailea betetzen baitu.

Laclau eta Moufferen «diskurtso» kontzeptua estrukturalismoaren signifikatzaile edo «adierazle transzendentalista» finkatua desegiten saiatzen da. Horretarako Derridaren dekonstruzioan eta Kadamerren hermeneutikan sostengatzen da (eta baita Ludwig Wittgenstein «zaharraren» hizkuntzaren filosofiaren lanetan ere). Esan bezala, Laclau eta Moufferentzat ez dago ezer gizartean diskurtsoetik kanpo zerbait izan dezakeenik. Diskurtsoak, bestalde, hizkuntza (idatzia eta ahozkatua) gainditzen du, hots, gizarteak berak ere nolabaiteko «gramatika» (semiotikoa) osatzen du.

Denara, Laclau eta Moufferen emankizun orokorra egoki mantentzen da, kritikak gora eta kritika behera eta kontuan hartuz, gero eta gehiago, aipatu lanak noiz idatzi zituzten. Azalpen honetan azpimarratu nahi izan diren subjektoaren eta eragiletasunaren errepresentatzeko orduan, Laclau eta Moufferen muin eta mamia zera da orohar: batetik, Marxek aurreadierazi zuen klase-egituraren sinplifikazioa

ez da inoiz gauzatuko; eta, bestetik, klasean oinarrituriko subjektu kolektibo eta unibertsal baten sorkuntza ere ez da berezkoa. Alderantziz, identitate ez-osen eta zatikatuen anikoiztasuna eta hedakuntza oso garrantzitsuak dira beste «ezker berri baten eraikuntzan» (E. Laclau, 1990). Horrela, identitatearen formazio desberdinen zeregina (generoaren inguruan, ekologia, klasea...) garrantzitsua da demokrazia parte-hartzaile erradikalaren asmoak eraikitze bidean. Azken finean, Ekialdeko marxismo ofizialaren bukaerak ez du zertan seinalatu behar jarrera, ekite, diskurtso eta politika sozialisten amaiera. Are eta gehiago, Mendebaleko marxismoaren galtze eta etsipen iraunkorraren zentzua gaudituz, garai berri baten hasiera ezagubidetu dezake; non eta noiz, gainera, demokrazia pluralista eta partizipatzaileko aukerak ahuldu baino indartuago atera daitezkeenean.

Jakina da gerora begira Laclau eta Moufferen lanek eragin handia izan dutela. Hala ere, ez da ahaztu behar lan teoriko hauek testuinguru zehatz batean sortu zirela. Garai hartan alde batetik marxismoaren krisi ideologikoa bihurtzintzat antzematen zen baina, beste aldera, Fredrik Jamesonek zioen bezala, ikasketa marxistak edo zientzia marxistak «ez dira inoiz aberatsagoak izan» (1988: 355). Jakintza marxistaren egoera honek, Jamesonek berak holaxe deitzen duen «subkontziente politikoa» (1981) betetzeaz gain, berrikuntzaren posibilitateak indartzen jarraitzen du oraindik ere.

14.3. ONDORIOAK

Azalpen honen gidari nagusia eta asmoa Mendebaleko marxismoaren barnean kulturaren kontzeptualizazioarekin eta eragiletasun edo subjektibotasun politikoarekin zerikusia duten zenbait teoria agertzea izan da. Marxismoaren barnebilakaerari atxikiz, Mendebaleko tradizio marxistaren printzipio intelektualek gehienbat ikusmen ezkorra, damutasunarena eta galerarena dakartela ikusi dugu; bereziki azterketa kulturalaren esparruan nabaritzen dena, eremu kulturalaren itxuratze gehienbat —nahiz eta ez beti— etsi eta goibelak nagusitzen direlarik.

Burutu periodizazioaren bidez, bestalde, gizarte zabalaren aldakuntza historiko kanpokoek, marxismoaren barnean kultur ekoizpen eta kultur praktiken ikusmen gero eta landuagoak eraginuko dituztela nabaritu da. Gizarte zabalean gertatutako aldakuntza historikoek, hain zuzen ere, ekoizpen kulturalaren kontzepzio landuagoak suspertu dituzte; bidenabar, Mendebaldeko Europako marxismoaren ortodoxien kritikak suspertuz.

Hasieran ikusi den bezala, Marxen metodoan, kultura eta ideologia egitura material-ekonomikoen mendean daude (gogoratu oinarri-azpiegitura / gainegitura binomioa; ideologia dominatzailearen tesia, edo kontzientzia faltsuaren nozioa). Marxismoaren ikuspegi oinarritzko honek makina bat kritika jasoko du. Kritika hauetan, Friedrich Engelsen marxismoaren irakurketa mekanikoegiek Marxen formulazio sarri askotan baliobikoizdunak larregi finkatu zituztela salatu izan da

maiz. Marxismo «gogor»tu honi zuzendutako kritika nagusiak, horrela, ez dira bakarrik eragiletasunaren gaiarekin lotu, langileriari soilik emandako iraultza gertarazteko misio historiko automatikoaren salaketan oinarritzen zena. Horretaz gainera, eboluzionismo historiko teleologikoa (Hegelen bidetik) eta aipatu goiegitura / oinarri-azpiegitura binomioan kultura eta gizartea baztertzen dituen determinismo ekonomikoa (ekonomizismoa), tradizio marxistaren kritika erdi-erdikoak bihurtuko dira; izan ere, tradizio marxistatik barnetik gehienbat emango zena.

Klase-erredukzionismoan oinarritutako ideia baztertuz eta, batez ere, hegemoniaren kontzeptua gordez, Althusserren proiektua gaindituko duten marxismoaren artikulazio postestrukturalistek ondorengoa teorizatu eta aditzera emango dute: hain zuzen ere, klase-identitate soilaren ordez identitate zatikatu eta ez-osoen ugaritasuna onartu behar dela. Azken asmoa proiektu politiko erradikal orokorra demokrazia parte-hatzailean gauzak aurrera eramatea baldin bada, identitate horiek denek dute zeregina eta zeresana artikulazio politiko berriak asmatzeko eta gauzatzeko orduan. Zentzu horretan esan daiteke marxismo klasikoaren kritikatik sortzen den POST-marxismoak *post* ikuspegiari arreta gehiago egiten diola, *marxismo* hitzari baino.

- Ikuspegi POST-marxista honetan, hain zuzen ere, marxismoa bera makina bat teoriarekin nahasten da azken hogeitamar-berrogei urte hauetan: post-estrukturalismoa, post-kolonialismoa, post-modernismoa...; bidenabar zenbait giza identitate *marjinal* eta subjektibotasun politiko *ikusezinduen* sorrera imajinatu, asmatu eta ospatu egiten ditu: feminismoarena, giza mugimenduak, sexu edo kultur gutxiengoena...; eta, modu berean, modernitatearen meta-narratiba zein egitasmo handien kritikarekin batera (progresoarena, arrazoiarena...), hainbat posizio *de-zentratu*etan kokatzen ditu diskurtso alterantiboen enuntziatio-guneak: ertzak, marjinak, mugak...

Testuinguru horretan, post-marxismoa berritzailea da eta askatasun metodologikoaren ideiekin lotuta dago; aztergaien artean kultura biadaiairearen eta kultur hibridizazioaren motiboak edo diaspora eta subalternitatearen problematikak eta abar, garrantzitsuak bilakatzen dira; eta esaterako, aipatu Stuart Hall edo Laclau eta Mouffezen gain, James Clifford, Paul Gilroy, Edward Said, Gayatri Spivak eta beste teoriarik kritikoren idazlanek azterketaren dimentsio transnazional eta postkoloniar baten kontua emango dute.

Esan daiteke, baina, besteak beste erreakzio gisa ere, azken hamar/hamabost urte hauetan beste post-MARXISMO bat nagusituz joan dela, oraingoan *post* ikuspegiari baino *marxismo* hitzari garrantzi gehiago ematen diona

- Bigarren ikuspegi post-MARXISTA honek, bere aldetik, ez du azterketa eragiletasun ankoitzaren (kultura-aniztasuna lekuko) ospakizun baikorretan zentratzen, inondik inora ere. Aitzitik, Berlingo harresia erori ondorego komunismoaren hondamena dela-eta, berriro ere porrotaren eta ezintasunaren

zentzu sakonez hitz egiten du. Honetan, hortaz, Mendebaldeko Europako marxismoaren tradizioari eusten dio, eta nagusitzen diren hiztegiak «huts(une)», «impasse», «mozketa» eta «porrota»renak dira, batik bat.

Alain Badiou eta Slavoj Zizeken «arrakasta», gaur egun, testuinguru honetan kokatu behar da; izan ere, ideologiaren kritika dela medio, proposatzen duten «hipotesi komunista»ren berraktibazioa bera, izugarriko porrot edo hutsegite historiko horren berreroste desiran oinarritzen delako; berriro ere, bestalde, egitasmo handietan (egia, justizia, zientzia...) eta marxismoaren metodologia klasikoetan (ekonomia politikoa, materialismo dialektikoa...) konfiantza ezarriz, edo unibertsalismoaren gaia berrazpimarratuz. Ideologiaren kritikan, baina, kulturaren inportantzia inork ez du zalantzan jartzen gaur egun, marxismoaren eremuan. Modu berean, subjektuaren pluralizazioarekin eragile politiko berriak eraikitzeko posibilitateak sortu eta areagotu egin dira, garai bateko «masak» edo «langileria»ren ordeztu, beste subjektibotasun politikoez arituz: «demos» (Rancieres) «herria» (Laclau), «multitudea» (Negri eta Hardt) etabar.

- Ildo horretatik jarraituz, bada, argi dago gaur egungo interbentzio teoriko eta politikoen norabidea zein izan beharko litzatekeen erabakitzeko orduan, «artikulazio» edo «sutura» berriak eman (behar) direla post-MARXISMO (unibertsalismoa, egitasmo handiak...) zein POST-Marxismo (identitate konkretuetan oinarritatutako politikak, modernitatearen meta-narratibetan deskonfiantza...) aipatu bi orientazio horien artean.

Dagokigun gaiarekin zein azalpen guztiarekin bukatzeko, hona hemen adibide idealista bat: *gertaera* edo «ebento» bat, Badiouren arabera, «hutsunearen ertzetik» sortzen da. «Hutsunearen ertzak» post-MARXISMOA (hutsunea) eta POST-Marxismoa (ertza) biak ala biak batera ezartzen ditu. Hori eginez, ideia simple bat izendatzen du, pragmatismoaren eta errealismoaren izenean edo, eztabaida post-marxistarekin engaiatu nahi ez duenearentzat abisua ere badena. Ideia simple hori da etorkizunean etorriko denaz inork ezer gutxi dakiela. Ondorioz, zorabiorik ez! «Hutsunearen ertza» ez da horren lekune txarra esertzeko eta, bertatik, etorkizunerako posibilitate eraldatzaileez pentsatzeko.

14.4. ERREFERENTZIAK ETA BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. (1951): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, itzul.: E. F. N. Jephcott, New Left Books, Londres.
- Adorno, T. eta Horkheimer, M. (1972): “The culture industry: enlightenment as mass deception”, in *Dialectic of Enlightenment*, The Seabury Press, New York.
- Anderson, P. (1988): “Modernity and Revolution”, in L. Grossberg eta C. Nelson (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Londres, 317-332.

- Althusser, L. (1976): "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *Positions*, Editions Sociales, Paris, 79-137.
- Althusser, L. eta Balibar, E. (1968): *Lire le Capital, I et II*, Maspero, Paris.
- Badiou, A. (2008a): "The Communist Hypothesis", *The New Left Review*, Londres, urtarrila/otsaila, 29-42.
- , (2008b): *The Meaning of 'Sarkozy'*, Verso, Londres.
- Badiou, A. (1988): *L'être et l'événement*, Editions du Seuil, Paris.
- , (2001): *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, itzul.: Peter Hallward, Verso, Londres, New York.
- , (2003): *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press [1997], Stanford.
- , (2005a): *Being and Event*, Continuum, Londres, New York.
- , (2005b): *Logiques de Mondes*, Seuil, Paris.
- , (2006): *Theoretical Writings*, Continuum, Londres, New York.
- , (2008): *The Meaning of Sarkozy*, Verso, Londres.
- , (2009): *Eloge de L'Amour*, Café Voltaire, Flammarion, Paris.
- , (2010): *The Communist Hypothesis*, Verso, Londres.
- Badiou, A. eta Zizek, S. (2010): *L'idee du communism*, Lignes, Paris.
- Barrow, C. W. (2002): "The Miliband-Poulantzas Debate-An Intellectual History", in S. Aronowitz eta P. Bratsis (ed.), *State Theory Reconsidered*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 3-52.
- Benjamin, W. (1969): "Thesis on the Philosophy of History", *Illuminations*, Schocken books, New York.
- , (1973a): *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, itzul.: Harry Zohn, New Left Books, Londres.
- , (1973b): *Illuminations: Essays and Reflections*, Fontana, Londres.
- , (2008 [1936]): *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, Penguin, Londres, New York, Dublin, Toronto, Camberwell, New Delhi, Rosedale, Johannesburg.
- , (1983): *Understanding Brecht*, itzul.: Anna Bostock, Verso, Londres.
- , (1999): *The Arcades Project*, itzul.: Howard Eiland eta Kevin McLaughlin, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- , (2002): *Illuminations: Essays and Reflections*, Rolf Tiedman, itzul.: Howard Eiland eta Kevin McLaughlin, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- , (2003 [1940]): "On the Concept of History", in *Selected Writings*, 4. bol., edit.: Howard Eiland eta Michael W. Jennings, itzul.: Edmund Jephcott *et al.*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bloch E., (1977) eta kolaboratzaileak, *Aesthetics and Politics*, Londres.
- Brecht, B. (1997): "Against Georg Lukács", in E. Bloch eta Kol. *Asthetics and Politics*, Londres.

- Butler, J., Laclau E. eta Zizek, S. (ed.) (2000): *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres.
- Callanicos, A. (2007): *Social Theory: A historical Introduction*, 2. ed., Potity, Londres, New York.
- Clifford, J. (1989): "When Routes become Routs", in J. Clifford eta Dhareshwar (ed.), *Traveling Theories, Traveling Theorists*, Inscriptions 5.
- (1992): "Travelling Cultures", in L. Grossberg; C. Nelson eta P. Treichler, *Cultural Studies*, Routledge, New York, Londres, 96-116.
- (1997): "Traveling Cultures", in J. Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Massachusetts, Londres, 17-46.
- Derrida, J (1977): *Of Grammatology*, itzul.: G. C. Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- , (1994): *Specters of Marx*, itzu.: Peggy Kamuf, Routledge, New York.
- Douzinas, C. eta Zizek, S (ed.) (2011): *The Idea of Communism*, Verso, Londres.
- Engels, F. (1881a) «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre» [1876] in C. Marx eta F. Engels, *Obras Escogidas III*, Editorial Progreso, Mosku, 66-79.
- , (1981b): "El origen de la familia, la propiedad privada y el estado" [1884] in C. Marx eta F. Engels *Obras Escogidas III*, Editorial Progreso, Mosku, 203-352.
- Fields, A.B. (1988): "In Defense of Political Economy and Systemic Analysis: A Critique of Prevailing Theoretical Approaches to the New Social Movements", in Nelson eta Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Londres.
- Fromm, E. (2001 [1942]): *The Fear of Freedom*, Routledge Classics, Londres, New York.
- Gadamer, H. G., (1976): *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley.
- Gramsci, A. (1973): *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londres.
- , (1975): *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Turin.
- Gilroy, P. (1992): *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Routledge, Londres, New York.
- , (1993): *The Black Atlantic, Modernity & Double-Consciousness*, Harvard University Press.
- , (2000): *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race*, Allen Lane.
- , (2004): *After Empire: Melancholia or convivial culture?*, Routledge, Londres.
- Hallward, P. (ed.) (2004): *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Continuum, London, New York.

- Hardt, M. eta Negri, A. (2000): *Empire*, Harvard University Press, Massachussets, Londres.
- , (2004): *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*.
- , (2009): *Commonwealth*, Harvard University Press.
- Hay, C. (1999): “Marxism and the State”, in A. Gamble; D. Marsh eta T. Tant (ed.), *Marxism and Social Science*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 152-174.
- Jameson, F. (1981): *The Political Unconscious*, Routledge, Londres, New York.
- , (1988): “Cognitive Mapping”, in C. Nelson eta L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Londres.
- Jenks, C. (ed) (1993a): *Cultural Reproduction*, Routledge, Londres, New York.
- , (1993b): *Culture*, Londres, Routledge, New York.
- Jessop, B (1982): *The Capitalist State: Theories and Methods*, New York University Press, New York.
- Hall, S. (1992): “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, in, L.Grossberg; C. Nelson eta P.Treichler (ed.), *Cultural Studies*, Routledge, New York, Londres, 227-294.
- Hoggart, R. (1957): *The Uses of Literacy*, Penguin, Harmondsworth, (1970) Oxford Uni. Press, New York.
- , (1966): “Literature and Society”, *The American Scholar*, **35**, 227-89.
- Laclau, E. (1988): “Metaphor and Social Antagonism”, in C. Nelson eta L. Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Londres, 249-258.
- , (1990): *New Reflections on the Revolutions of our Time*, Verso, Londres.
- , (1996): *Emancipation(s)*, Verso, Londres, New York.
- , (2005): *The Populist Reason*, Verso, Londres.
- Laclau E. eta Mouffe Ch., (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.
- Lefebvre H. (1968): *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Editions Gallimard, Paris.
- Lukács, G. ([1920]1971): *Theory of the Novel*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- , ([1923]1971): *History and Class Consciousness*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Marcuse, H. ([1964] 1986): *One-dimensional man*, Ark Paperbacks, Britania Handia.
- Marx, C. ([1946]1978): *El Capital* I, II, III, Fondo de Cultura Económica, Mexiko.
- , (1981): “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”, in C. Marx eta F. Engels, *Obras Escogidas*, 1. atala, Ed. Progreso, Mosku.
- Marx, C. eta Engels F. (1981): “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”, (I capítulo de la ideología alemana’ in C. Marx eta F. Engels, *Obras Escogidas*, 1. atala, Ed. Progreso, Mosku.
- Miliband, R. (1969): *The State in Capitalist Society*, Basil Books, New York.

- Morley, D. eta Chen, K. H. (ed.) (1996): *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, New York.
- Mouffe, Ch. (ed.) (1983): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Routledge, Londres.
- Mouffe, Ch (1988): "Hegemony and new political subjects: Toward a new concept of democracy", in C. Nelson eta Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Londres, 89-104.
- , (1993): *The Return of the Political*, Verso, Londres.
- , (1995): "Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics", in L. Nicholson, *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*, Cambridge university Press, Cambridge, 315-331.
- , (2000): *The Democratic Paradox*, Verso, Londres, New York.
- Nelson, C., Grossberg, L. (1988): "Introduction: The territory of Marxism", *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Londres.
- Oelgart, B. (1971): "Del exterior: Althusser", *Ideólogos e ideologías de la Nueva Izquierda*, Anagrama, Bartzelona.
- Poulantzas, N. M (1973): *Political Power and Social Classes*, itzul.: Tymothy O'Hagen, New left Books, Londres.
- , (1975): *Classes in Contemporary Capitalism*, Itzul.: David Fernbach, Verso, Londres.
- , (2001 [1987]): *State, Power, Socialism*, Verso, Londres.
- Rancières, J. (1999): *Disagreement: Philosophy and Politics*, itzul.: Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- , (2006): *Hatred of Democracy*, itzul.: Steve Corcoran, Verso, New York.
- Said, E. W (1978): *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, Pinguin Books, London, New York, Victoria, Toronto, Auckland.
- , (1993): *Culture and Imperialism*, Vintage, Londres.
- , (1994): "Intellectual Exile: Expatriates and Marginals", *Representations of the Intellectual*, Great Britain, Vintage, 35-47.
- Sartre J. P. 1962 [1946]: "Materialism and Revolution", *Literary and Philosophical Essays*, itzul.: Annette Michelson, Crowell-Collier, New York.
- , (2011 [1947]): *Qu'est Ce Que La Littérature?*, lePetitLittéraire, Paris.
- Sharma, A. eta Gupta, A. (2006): *The Anthropology of the State. A reader*, Blackwell Publishing, Malden –USA – Oxford –UK– Victoria – Australia –.
- Spivak, G. C. (1987): "In Other Words: Essays in Cultural Politics", Methuen, New York.
- , (1988): "Can the subaltern speak?", in L. Grossberg eta C. Nelson, *Marxism and the Interpretation of Culture*, 271-313
- Thompson E.P. (1963; ber. 1968): *The Making of the English Working Class*. New York Vintage, Penguin, Harmondsworth.
- , (1978): *The Poverty of Theory and Other Essays*, Merlin, Londres.
- Torfin, J. (1991): *State, Economy, Society*, Unwin Hyman.

- Walsh, D. (1993): "The role of ideology in cultural reproduction", in C. Jenks (ed.) *Cultural Reproduction*, Routledge, Londres, New York.
- Williams, R. ([1958] 1993): *Culture and Society 1780-1950*, Chatto and Windus, Londres.
- , (1963): Harmondsworth: Penguin/ Londres: The Hoggar Press.
- , (1961, ber. 1965): *The Long Revolution*, Pinguin, Londres.
- , (1960): *Border Country*, Chatto and Windus, Londres.
- , (1965): *The Long Revolution*, Pinguin, Londres [1961].
- , (1976): *Keywords*, Fontana, Londres.
- , (1981): *Culture*, Fontana, Londres.
- , (1989): "When was Modernism", in *The Politics of Modernism. Against the New Conformist*, Verso, UK, US, 31-36.
- , (1989): "The politics of the Avant-garde", *The Politics of Modernism. Against the New Conformist*, Verso, UK, US, 49-64.
- , (1989a): "The Future of Cultural Studies", in R. Glabe (ed.), *Resources for Hope*, Verso, Londres, New York, 151-162.
- , (1989b): *Resources for Hope: Culture, Democracy, Socialism*, Glabe, R. (ed.), Verso, Londres, New York.
- , (1990): *Culture and Society, 1780-1950*, [1958].
- Wittgenstein, L. (1974): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres.
- , (2001): *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, US, UK, Australia [1953].
- , (1980): *Culture and Value*, Basil Blackwell, Oxford.
- Zizek, S. (1989): *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres, New York.
- , (2009): *First as Tragegy Then as Farse*, Verso, Londres.
- Zizek, S (ed) (2013): *The Idea of Communism 2*, Verso, Londres.

Sailean argitaratu diren beste liburu batzuk

Neoliberalismoa

Alberto de Abajo Gonzalez (arg.)

1999an argitaratua

ISBN: 84-8438-003-3

Arriskuaren gizartea. Modernitatearen krisia, teoria, gizartea eta politika Euskadin

Andoni Eizagirre Eizagirre

2002an argitaratua

ISBN: 84-8438-033-5

Globalizazioa eta ingurumena. Euskal begirada bat

Iñaki Barcena Hinojal (koord.)

2003an argitaratua

ISBN: 84-8438-046-7

Politika eta gizartea. Oinarrizko ikasgaiak

Ane Larrinaga Renteria, Iñaki Barcena Hinojal

2004an argitaratua

ISBN: 84-8438-053-X

Modernitate kapitalistari kritika: Weber, Frankfurteko Eskola, Habermas

Joseba Azkarraga Etxegibel

2006an argitaratua

ISBN: 84-8438-087-4

Ezagutzaren politikak: zientziaren kultura berrirako oinarriak

Andoni Eizagirre Eizagirre

2007an argitaratua

ISBN: 978-84-8438-091-7

Politika- eta administrazio-analisirako metodologia eta teknikak

Asier Blas Mendoza

2008an argitaratua

ISBN: 978-84-8438-180-3

Ama lurraren zaindari lumadunak: herri indigenak nazioartean

Joseba I. Arregi Orue

2012an argitaratua

ISBN: 978-84-8438-433-5

Soziologia Sailean *Uztaro* aldizkarian argitaratu diren artikuluak

Unibertsitate-ikasketetako sexu-segregaziora hurbilketa
Agirre, Amaia, *Uztaro* **73**, 93-111.

Zôon aktiboa eta pasiboa: Gizaberea aska gozoan
Aierdi, Xabier, *Uztaro* **48**, 11-23.

J. Habermas: komunikazioaren aldeko proposamena
Amezaga, Josu, *Uztaro* **16**, 145-156.

Jenero kontzeptuaren inguruko hausnarketak
Amurrio, Mila, *Uztaro* **14**, 89-98.

Komunitatea eta genero-harremanak J.J. Rousseau-ren pentsamenduan
Amurrio, Mila, *Uztaro* **30**, 113-118.

Gaurko gazteriaren dibertimenduak irudi bizien metodoaz
Apalategi, Jokin, *Uztaro* **1**, 139-163.

Euskarazko kulturaren geroa Europa Berriaren tenorean
Apalategi, Jokin, *Uztaro* **4**, 155-162.

Langabezia: langabetuen psikosoziozia
Apalategi, Jokin, *Uztaro* **8**, 133-163.

Bakea eta gerra euskal haurren gogoetan
Apalategi, Jokin, *Uztaro* **33**, 99-120.

J. Piaget eta Soziologia
Apalategi, Jokin, *Uztaro* **44**, 87-98.

Pierre Vilar eta Euskal Herriaren borroka In memoriam (1906-2003)
Apalategi, Jokin; Iztueta, Paulo, *Uztaro* **49**, 89-119.

In memoriam. Txillardegi (Jose Luis Alvarez Enparantza) Donostia, 1929-2012
Apalategi, Jokin, *Uztaro* **80**, 5-10.

Logika sozialak eta norberaren ekimena: pertsona-izenak hautatzea Euskal Herrian
Apodaka, Eduardo, *Uztaro* **65**, 73-98.

Euskararen eginkizun eta leku sozialak: enpresa-izenen kasua
Eduardo Apodaka, Eduardo; Anduaga, Jaime; Anduaga, Uxo; Ferrand, Jean-Jöel, *Uztaro* **77**, 61-101.

Zapatismoaren ekarpen ideologikoa
Argoitia, Naroa, *Uztaro* **61**, 87-105.

Identitate kolektiboak: beraien analisirako zenbait ohar
Arriaga, Mikel, *Uztaro 12*, 135-142.

Gazte-taldeen errepresentazio soziala
Arrospeide, Juanjo, *Uztaro 7*, 155-179.

Gorri-berde... askatasunerako koloreak. Ekosindikalgintzaren arazoaz.
Barcena, Iñaki, *Uztaro 8*, 119-132.

Venezuela: ekonomia, gizartea eta bideragarritasun demokratikoa
Belaustegi, Luis; Unzueta, Iñaki; Urruela, Victor, *Uztaro 13*, 129-140.

Gizarte-erakundeen erronka berriak Euskal Herrian
Casquete, Jesús, *Uztaro 30*, 105-110.

Politika erreflexiboa. Praktika eta errepresentazio garaikiderako ikerketen agenda
Eizagirre, Andoni, *Uztaro 47*, 79-116.

Ezagutzaren dinamikak eta kultura politikoak
Eizagirre, Andoni, *Uztaro 58*, 55-86.

Zôon andro-ginos: Gizabere arra eta emea, politikan berdin?
Esteban, Mari Luz, *Uztaro 47*, 61-77.

Euskal AHT: iritzi sozialen argitzaileak
Iurrebaso, Iñaki, Eguzki, *Uztaro 70*, 99-127.

Energiak eta erregaiak
Grenon, Michel (Itzul.: Ander Etxebarria Otadui), *Uztaro 41*, 101-114. Jokin Zaitegi Itzulpen Laburren Sariketa.

Mugimendu sozialak eta demokrazia Euskal Herrian: intsumisioa eta ekologismoa
Ibarra, Pedro; Zubiaga, Mario; Barcena, Iñaki, *Uztaro 14*, 99-125.

Euskaldunak eta Goi-mailako Hezkuntza Esparru Unibertsitario Europarra
Isasi Balanzategi, Xabier, *Uztaro 57*, 83-90.

Komunikabideen eraginari buruzko ikerketa: ikuspegi historiko bat
Iturrioz, Ander, *Uztaro 3*, 109-122.

Euskal nazionalismoaren berreraikuntzaz
Iturrioz, Ander, *Uztaro 10*, 95-121.

Boterea Niccolo Machiavelli baitan
Iztueta Armendariz, Paulo, *Uztaro 5*, 151-177.

Nazio-arazoaren pedagogia: Irlandatik Euskal Herrira
Iztueta Armendariz, Paulo, *Uztaro 27*, 83-105.

Identitate kulturala eta boterea
Iztueta Armendariz, Paulo, *Uztaro 47*, 97-110.

Euskarazko irakaskuntzaren erronkak egun
Iztueta Armendariz, Paulo, *Uztaro 58*, 89-102.

Masa hedabideen eragina arlointelektualean: figura intelektual berrien
sorrera dela eta
Larrinaga, Ane, *Uztaro 38*, 59-81.

Zôon-aren esparrua: Gizaberea saroi publiko aldakorrean
Larrinaga, Ane, *Uztaro 47*, 25-59.

Kulturgileak mugimendu sozialaren tradizioan: euskal intelektualak euskalgintzan
Larrinaga, Ane, *Uztaro 66*, 87-103.

Trantsizioaldiari buruz
López, Emilio, *Uztaro 4*, 127-154.

Nazionalismoaren edukin etikoa atzemangarria da?
López, Emilio, *Uztaro 11*, 105-133.

Eskolaren zentzua, ijitoen ikuspegitik
Mamontoff, Anne Marie, *Uztaro 79*, 75-91.

Aldaketa sozialaren produkzioa eta gidaritza: globalizazioaren inguruko diskurtso
sozioideologikoak
Martinez, Zesar, *Uztaro 41*, 65-100.

Ekofeminismoa, garatzeke dagoen teoria. Ingurune-feminismoaren gatazken
hastapenak
Martinez, Jone, *Uztaro 62*, 99-116.

Hezkuntzaren helburu zibikoak eta nazionalak Euskal Herriko erakunde
abertzaleen esanean
Mateos, Txoli; Zabalo, Julen, *Uztaro 52*, 91-109.

Parte-hartzea gizarte garatuetan: Hirugarren Esparruaren argilunak gaur egun
Moreno, Gorka, *Uztaro 47*, 119-126.

Ongizatearen erreforma Estatu Batuetan eta Erresuma Batuan: workfare ereduaren
azterketa kritikoa
Moreno, Gorka, *Uztaro 68*, 83-98.

Gizarte-zaugarritasun istorioak: ezegonkortasunaren egunerokotasuna
Moreno, Gorka, *Uztaro 72*, 99-110.

People first language: hizkuntza politikoki zuzena elbarritasunaren aurrean
Moscoso, Melania, *Uztaro 81*, 119-151.

Globalizazioaren bost aurpegiak. Gizarte interkonektatua
Murelaga, Jon, *Uztaro 60*, 125-137.

HIESa fenomeno sozial gisa: irudikapen sozialen dinamikari buruzko ikerketa bat
Peña, Oihane; Orella, Leire; Saiz, Ainhoa; Olaizola, Ainhoa; Salaverria, Ana Jesus, Agirrezabal,
Arrate; Valencia, Jose Francisco, *Uztaro 45*, 101-116.

Nazioaren Europa, ala Europako nazioa
Smith, Anthony D., (Itzul.: Joseba Osa), *Uztaro 17*, 159-167. Jokin Zaitegi Itzulpen Laburren
Sariketa.

Arrazakeria gaur egun
Touraine, Alain, (Itzul.: Joseba Osa), *Uztaro 22*, 81-96. Jokin Zaitegi Itzulpen Laburren Sariketa.

Gizarte modernoaren diagnostiko bat (hurbilketa Habermas-en krisi kontzeptura)
Unzueta, Iñaki, *Uztaro 18*, 61-81.

Venezuela bolivartarra: hamarkada luze baten balantzea
Uharte, Luis Miguel, *Uztaro 80*, 99-107.

Komunikabideak, nazioa eta boterea
Urrutia, Santi, *Uztaro 12*, 143-153.

Mobilizazioaren teoria soziologiko berri baten zirriborria
Urteaga, Eguzki, *Uztaro 15*, 109-140.

Estatu frantsesa eta Iparraldeko mugimendu antimilitarista: harremana eta bere
eraginak mugimenduaren ibilbidean
Urteaga, Eguzki, *Uztaro 21*, 113-118.

Ikasle militanteen esperientzia
Urteaga, Eguzki, *Uztaro 26*, 65-79.

Kazetariak eta formakuntza profesional iraunkorra
Urteaga, Eguzki, *Uztaro 36*, 53-71.

Militantismoaren mutazioa: Frantziako ikasle-militantismoa adibide gisa
Urteaga, Eguzki, *Uztaro 46*, 93-115.

Estrategia meritokratikoa auzitan. Ibilbide akademiko-profesionalen azterketa
Donostialdean
Zubiri, Harkaitz, *Uztaro 81*, 91-111.