

# Etnografía feminista Euskal Herrian

## XXI. mendera begira dagoen antropologia

Mari Luz Esteban

Jone M. Hernández García (koord.)



Universidad  
del País Vasco

Euskal Herriko  
Unibertsitatea



# ETNOGRAFIA FEMINISTAK EUSKAL HERRIAN. XXI. MENDERA BEGIRA DAGOEN ANTROPOLOGIA

Mari Luz Esteban eta Jone M. Hernández García (koord.)

Amaia Agirre Miguelez, Maialen Altuna Etxeberria, Jaime Altuna Ramirez, Margaret Bullen, Mari Luz Esteban, Irantzu Fernandez Rodriguez, Ixone Fernandez-de-Labastida Medina, Carlos García-Grados, Olatz González-Abrisketa, Miren Guillo Arakistain, Jone M. Hernández García, Itxaso Martin Zapirain, Maria Ruiz Torrado, Miren Urquijo Arregi, María Zapata Hidalgo

Udako Euskal Unibertsitatea eta Euskal Herriko Unibertsitatea  
Bilbo, 2016

© Udako Euskal Unibertsitatea  
© Euskal Herriko Unibertsitatea  
© Mari Luz Esteban eta Jone M. Hernández García

UPV/EHUren ISBNa: 978-84-9082-460-3

Lege-gordailua: BI-1438-2016

Inprimategia: PRINTHAUS S.L., Bilbo  
Azalaren diseinua: Igor Markaida Uriagereka  
Hizkuntza-zuzenketen arduraduna: Ander Altuna Gabiola

Banatzaileak: UEU. Erribera 14, 1, D BILBO. Telf. 946790546  
Helbide elektronikoa: [argitalpenak@ueu.eus](mailto:argitalpenak@ueu.eus)  
[www.ueu.eus](http://www.ueu.eus)

Euskal Herriko Unibertsitatea  
Helbide elektronikoa: [argitalpenak@ehu.eus](mailto:argitalpenak@ehu.eus)  
[www.ehu.eus/argitalpenak](http://www.ehu.eus/argitalpenak)



Lizentzia honekin, edukiak kopiatu, banatu eta erakutsi ahal izango dituzu, ondorengo baldintzak beteaz:

- Edukiaren jatorrizko egilea aipatu behar duzu.
- Ezin duzu edukia helburu komertzialetarako erabili.
- Ezin duzu lan hau bestelakotu, eraldatu edo lan eratorririk sortu hartatik abiatuta.

Liburu honek UEUren argitalpengintzako ebaluazio-prozesua gaintu du; liburuaren jakintza-alorreko hiru adituk ebaluatu dute jatorrizkoa, peer review erako ebaluazioan, horietako bik egilearen daturik ezagutu gabe (double-blind).

*«Mujer Vasca. Imagen y realidad» ikerketa posible egin zuten guztiei,  
bidea irekitzeagatik. Eta, bereziki, Teresa del Valleri*

# Aurkibidea

Feminismoa, euskal antropologiaren akuilu eta elikagai: 30 urteko ibilbide oparoa, <i>Jone M. Hernández García, Mari Luz Esteban</i> eta <i>Margaret Bullen</i> .....	7
<b>I. IKERGAI KLASIKOEN IKUSPEGI BERRIAK .....</b>	<b>23</b>
Sarrera.....	25
Odolak badu generorik? Edo zergatik gorputz emeak ez diren bertsoetarako bizitokia, <i>Jone M. Hernández García</i> .....	27
Des-plazaturako gorputzak. Generoa, kirola eta kultur protagonismoa euskal testuinguruan, <i>Olatz González-Abrisketa</i> .....	43
Emozioen erabilera genero-sistemaren inposaketan. Frankismoko dantzaldien kasua, <i>Maialen Altuna Etxeberria</i> .....	65
<b>II. ARRAKALAK HARRESIETAN: EMAKUMEEN AGENTZIA ETA ERRESISTENTZIAK.....</b>	<b>81</b>
Sarrera.....	83
Frankismo garaiko isiltasunetan arakatur: eroetxeetan sartutako emakumeen istorioak, <i>Itxaso Martin Zapirain</i> .....	87
Murrua murru (besterik ez) denean. Kartzelatutako emakumeen erresistentzia-praktikak aztergai, <i>Maria Ruiz Torrado</i> .....	103
Espiritualtasun garaikideak hilekoaren irakurketa alternatiboetan: gorputz- eta genero-ideologiak, <i>Miren Guillo Arakistain</i> .....	121
Berdintasunerako politika publikoen antropologia, <i>Ixone Fernandez-de-Labastida Medina</i> .....	139
<b>III. EKARPEN METODOLOGIKOAK: GENEROA, GORPUTZA, ESZENA.....</b>	<b>151</b>
Sarrera.....	153
Suspertzea depresioetan: haragiztaturiko ondoez sozial gorpuztuaren aurrean, gorputz agentea, <i>María Zapata Hidalgo</i> .....	155

Pertzepzio parte-hartzailea: erreminta metodologiko feminista, <i>Carlos García-Grados</i> .....	177
Eszenaratzeak, antropologiaren tresna metodologiko, <i>Miren Urquijo Arregi</i> .....	193

#### **IV. MAITASUN-HARREMANAK, XXI. MENDEKO GOGOETA**

<b>FEMINISTAREN ERDIGUNEAN</b> .....	<b>209</b>
Sarrera.....	211
Maite-kontuak: gizonen hausnarketak eta bizipenak amodioaz, <i>Jaime Altuna Ramirez</i> .....	215
Bikote-harreman parekideak eta dirua. Tabua gainditzen?, <i>Amaia Agirre Miguelez</i> .....	231
Benetako maitasunik ote? Amodioaren ikuspegi helduzentrikoa nerabeen artean aztergai, <i>Irantzu Fernandez Rodriguez</i> .....	247
Maitasun-harremanak eta elkar babesteko sareak edo komunitateak: emakume feministen esperientziak, <i>Mari Luz Esteban</i> .....	261

<b>AUTOREEN CURRICULUM LABURRAK</b> .....	<b>277</b>
---	------------

# Feminismoa, euskal antropologiaren akuilu eta elikagai: 30 urteko ibilbide oparoa

*Jone Miren Hernández García, Mari Luz Esteban eta Margaret Bullen*

## **EUSKAL ANTROPOLOGIAREN SORRERA ETA MODERNIZAZIOA**

XX. mendearen bigarren hamarkadan abiatutako euskal antropologia klasikoan, ikuspegi organiko, ahistoriko eta autobildu batetik ulertuko da kultura (Douglass eta Zulaika, 2007: 18), irakurketa estatiko eta idealizatua bultzatuko da (Del Valle, 1981: 131, 133)<sup>1</sup>. Berrogei urte beranduago, 1960-1970eko hamarkadetan, Euskal Herrira helduko dira zenbait antropologo anglosaxoi eta, mundu mailan erabiltzen ari diren eredu teorikoen bitartez, euskal antropologia berrituko dute. Hala ere, gizarte tradizionalak kokatuko dituzte beren lanak eta euskal kulturaren balizko ezaugarri nagusiak (betierekotasuna, nekazaritza-giroan enfasia, euskararen zentralitatea, talde-batasuna...) berretsiko dira.

70eko hamarkadaren amaieran/80koaren hasieran, berriz, eraldaketaren bideari jarraituko diote atzerrian ikasitako baina hemengoak diren zenbait antropologok (Jesus Azcona, Teresa del Valle, Joxemartin Apalategi eta Joseba Zulaika). Eta, pixkana-pixkanaka, antropologia hazi egingo da, unibertsitatean zein unibertsitatetik kanpo: «euskal gaiei» marko-teoriko ezohikoak eta diziplinartekoak aplikatuko zaizkie eta ikergai berriak ere arakatu dira<sup>2</sup>.

Mari Luz Estebanek (2012) era honetan laburbildu du euskal antropologian, laurogeietatik hona, izan diren eraldaketa nagusiak:

Azken hiru hamarkadetakoa ikerketa antropologikoak «euskal» nozioaren baitan zegoen nekazal giroaren gailentasuna eta iragan mitiko baten existentzia errotik ezegonkortu du(ela), ez bakarrik ikerlan asko hirietan burutu direlako, baizik eta ikerketa proiektuen helburu behinenak testuinguru ezberdinetan agertzen diren kontraesan eta

---

1. Euskal antropologiaren historiaz, ikus, besteak beste: Caro Baroja (1978); Del Valle (1981); Fernandez de Larrinoa (2002); Douglass eta Zulaika (2007); edo Esteban (2012).

2. Ikuspegi berri hauek Espainiako Estatuan garai horretan gertatzen ari diren aldaketa politikoen testuinguruan kokatu behar dira, frankismo garaian ezinezkoa izan baitzen herrialdeetan gauzaturiko diziplinaren garapena. Aldaketa horien adibidea dira une horretan antolatzen hasi ziren estatu mailako Antropologia kongresuak. Lehena, Madrilan izan zen 1981ean, baina bigarrena Donostian egin zen hiru urte geroago, 1984an. Bertan geroago aipatuko dugun *Mujer Vasca. Imagen y realidad* (Del Valle *et al.*, 1985) ikerketaren emaitzak aurkeztu ziren. Ordudunik, genero-ikuspegia eta antropologia feminista presente egon dira estatuan antolatutako kongresu guztietan.

gatazken inguruko gogoeta egitea, eta beste kultur errealitateekiko antzekotasunak eta ezberdintasunak aztertzea izan delako. Era berean, euskal jendartea eta kultura, etengabe eraldatzen ari diren errealitate gisa ikusi dira, begirada esentzialista eta harmonikoa zinez zailduz eta tokian tokiko eta denboran denborako azterketen alde aldarri eginez. Are gehiago, euskal lurraldeetan agertzen diren usadioek eta gertaerek irakurketa ezberdinak onartzen dituztela berretsi da, interpretazio bakar edo bateratuen beharra ezeztatuz (2012: 114).

Baina laburtzen ari garen bilakaera horretan, eredu antropologiko feministaren ekarpen funtsezkoa nabarmendu gura dugu, eta ez bakarrik gaur egun gure gizartean dagoen esparru oparoenetariko delako, baizik eta diziplina bera berritzeko, eta euskal kultura eta gizartea modu kritiko eta pluralean ulertzeko egin duen eta egiten ari den lanagatik.

### **MUJER VASCA. IMAGEN Y REALIDAD: BERRIKUSPENAK ETA MITOEN DEUSEZTAPENA**

Auzolana eta kooperatibismoa ohiko nozioak dira euskal antropologian, sarritan euskal kulturari loturiko ezaugarri gisa agertu direlako. Ez da harritzekoa, beraz, euskal antropologia feministari hasiera taldean egindako *Mujer Vasca. Imagen y realidad* (Del Valle *et al.*, 1985) izatea. Ikerlan hori mugarriztat jotzen da (Fernández Rasines eta Hernández, 1998) eta, oraindik ere, erreferente izaten jarraitzen du euskal antropologian eta feminismoan, besteak beste, euskal gizartearen baitako botere-harremanak agerian utzi eta euskal matriarkatuaren mitoa deuseztatu baitu.

Teresa del Vallerekin batera aritu ziren ikertzaileek nahiko argi azaldu zuten ez zeudela (ez daudela) froga edota testigantza nahikorik Euskal Herrian matriarkaturik izan zenik sinesteko<sup>3</sup>. Mito moduko bat da, beraz, ideologia bat, gizartean zabaldu eta eratu dena eginkizun sozial bikoitz batekin<sup>4</sup>: batetik, euskal gizartearen inguruan zeuden gizarteetatik bereizteko; eta bestetik, (euskal) emakumeentzat botere-eredu zehatz bat (botere ikusezinarena) garatzen laguntzeko. Guk hemen bigarren eginkizun horri begiratuko diogu.

Zertan datza (euskal) emakumezkoei atxikitako botere mota hori? Elementu ezberdinekin lotu daiteke, baina denek ezaugarri komun bat dute: apaltasuna, itzala, pribatutasuna, etxekotasuna... Beste modu batean ere ikus daiteke: matriarkatua euskal emakumeen isiltasun eta ikusezintasunaren azalpen edo justifikazio gisa erabili izan da. Matriarkatuaren ezaugarriak aztertzean elementu mitologiko zein

3. Lantalde hau Juan Aranzadik (1981) hasitako kritikatik abiatu zen.

4. Kultura ezberdinetan garatzen diren matriarkatuaren mitoak aztertu dituen Joan Bamberger-ek (1979) adierazi zuenez, mito horiek zenbait gertakari deskribatzeko baino gehiago, errepikapenaren bidez, sortzen diren herrien historia morala egiteko balio dute, eta emakumeen boterea kontatzeko baino gehiago, gizonezkoen nagusitasuna justifikatzeko helburua dute. Gainera, mito horiek dauden herrietan, sexu-bereizketa gauzatzen duten arau kulturalak eta prozedura desberdinak agertzen dira. Oposaketa hori, beraz, emakume eta gizonen unibertsoen banaketa erreala da, ez mitikoa.



errealak bildu izan dira. Batetik, Mariren pertsonaia dugu; bestetik, nekazaritza-giroko emakumea. Bi motatako elementuak daude Joxemiel Barandiaranen lanean, bertan Mari bera, lamiak, baserria, heriotza zein jaiotza, zaintza, euskara... elkarri loturik agertzen direlarik. Aztertzen ari zen unibertsoan emakumeek zuten papera ikusita, Barandiaranek haien garrantzia goretzi zuen (Del Valle *et al.*, 1985: 23), betiere euskal gizartean unibertso horrek (mitologia dela edo baserria eta unitate domestikoak direla), praktikan eta egunerokotasunean, zuen tokia, prestigioa eta boterea kontuan hartu gabe; betiere emakume haien iritzia eta bizipenak aintzat hartu gabe.

Edozein kasutan, lehen azterlan horietan emakumeei emandako protagonismoak ondorioak izango ditu, besteak beste, emakumeek euskal gizartean zuen garrantziaren ustea sendotzen lagundu baitzuen. Botere-mailan ere, emakumeak gizonezkoen pareko jarriak izan ziren. Sinesmen mota horientzako lehen euskarri teorikoak Julio Caro Barojaren lanean jasotzen dira. Del Valle eta kolaboratzaileen (1985: 28) arabera, Caro Barojak, *Los pueblos del Norte* (1973) liburuan, gizarte matrilineal bat noizbait egon izanaz hitz egiten du.

Barandiaran, Caro Baroja eta ondoren etorriko ziren matriarkalisten lanak (besteak beste, Andres Ortiz-Oses) 1980ko hamarkada bitartean garatu ziren, batik bat garaiko giro akademiko edota intelektualean (unibertsitateari dagokionez, oraindik, oso hastapenetan zegoena). Baina ordurako, beste narrazio mota bat abian zen, hori ere euskal emakumearen profila goraiatzeko prest zegoena. Itxuraz bananduta bazeuden ere, praktikan lotura ugari egiten ziren haien artean. Bigarren diskurtso mota hau nazionalismo klasiko edo tradizionalan garatzen da. *Mujer Vasca* liburuan azpimarratzen den moduan, korrante ideologiko horretan euskal emakumearen errepresentazio *idilikoa* egonkortzea ildo nagusietako bat izan zen.

Baina liburu horren ekarpena ez da mugatuko autore *handien* lanak berrikustera, baizik eta etnografia sakon eta zabal bat abiatuko dute Euskal Herriko hiru eremuen ezberdintasunak aintzat hartuz: kostaldea, landa-eremua eta hiria. Hortaz, balioen, botere-harremanen edo espazioaren antolaketaren analisisan murgilduko dira, baina baita emakumeek hainbat arlotan (familia, lana, aisialdia, politika eta erlijioa) egindako jardueretan ere. Emakumeek euskal nazionalismo tradizionalan izandako papera ere aztergai izango dute, nazionalismo erradikalaren sorrerarekin bultzatuko diren aldaketak aintzat hartuz, baina, era berean, azpimarratuz prozesu horretan gertatzen ziren kontraesanak: batetik, emakumeen egoera hobetzeko aurrerapausoak egin nahi ziren; baina, bestetik, emakumeen rol tradizionalak berresten zituzten egiturak sortu ziren, antolaketakoak, afektiboak eta sinbolikoak.

Ikusi den moduan, joan den mendeko 80ko hamarkada arte, euskal emakumeen inguruan garatutako diskurtso eta iruditegiak ideala jartzen zuen errealtatearen gaintetik. Haien egoera eta nahiak alde batera utzita, emakumeen izaera eta betebeharrak zehaztera eta egonkortzera jo zuten. *Mujer Vasca* ikerlanak asmo

horren oinarriak auzitan jarri zituen, planteamendu teoriko, epistemologiko eta metodologiko sendoak erabiliz. Ikerlanak euskal emakumeen errealitateak erakutsi zituen eta, antropologia feministaren laguntzaz, euskal gizartea bere konplexutasun guztiarekin agertu zen. Jauzi hori *desmitifikatze*-prozesu izendatu izan da (Hernández eta Imaz, 2010).

Atal hau bukatzeko bi ideia azpimarratu behar ditugu: bata, euskal kulturak eta euskal mitologiak, edozein kulturak eta mitologiak legez, irakurketa ezberdinak onartzen dituztela, eta irakurketa bakoitzak jorratze kultural eta politiko jakinak egiten dituela bere<sup>5</sup>; bigarrena, feministak (baina ez bakarrik) egiten ari diren interpretazioak alternatiboak direla eta aditu klasiko eta ospetsuen irakurketak berrikusten eta, ondorioz, berrosatzen dituztela.

### **PRODUKZIO ANTROPOLOGIKO-FEMINISTAREN ZABALPENA**

*Mujer Vascatik* aurrera egindako urratsak nahiko azkar gauzatu ziren<sup>6</sup>. Hurrengo bost urteetan (1985-1990), Espainiako Estatuan gertatuko zen modu berean, antropologia feministaren hedapenaren garaia helduko zen, eta gurean, Begoña Aretxaga, Carmen Díez Mintegui eta Lourdes Méndez nabarmendu behar ditugu. Etapa horretan ere Del Valleren aitzindaritzza eta gidaritzza funtsezkoa izan zen (eta hala izaten jarraitu zuen)<sup>7</sup>, besteak beste, gaur egun Euskal Herriko unibertsitateetan lanean dauden hainbat antropologoren doktore-tesiak zuzenduko baititu<sup>8</sup>.

Posible zen jada esparru ezberdinetan emakumeek bizi zuten errealitatea aztertzea. Oro har, euskal emakumez hitz egitetik, emakumeek Euskal Herriko testuinguru eta arlo ezberdinetan bizitzen zituzten egoerez hitz egitera igaro zen. Horrela, kokagune geografikoak, gizarte-eremuak edota aztergaiak biderkatzen joan ziren, euskal antropologia feministaren garapena bultzatuz.

---

5. Esan dugunez, euskal matriarkatuaren teoria klasikoa oso lotuta egon da Mari pertsonaia mitologikoaz egin den irakurketarekin. Margaret Bullenek eta Carmen Díez Minteguiak (2010) oposaketa bat erabili dute horren inguruan aztertu edo idatzi den guztia laburbiltzeko: Mari matriarka *versus* Mari hausle/tradizioen apurtzailea, hain zuzen. Barandiaranek, Caro Barojak eta Andres Ortiz-Osesen lanek bultzatu zuten lehena. Baina, Díezek (1999) argi utzi du bestelako planteamenduak ere sortu direla, aurrekoekin apurtzeko edo bestelako azalpenak eskaintzeko: Del Valle (1983), Zulaika (1987), Pascual eta Peñalvak (1999).

6. Garapen horretan zenbait faktore eta elementuk izan zuten eragina. Denen artean bat nabarmendu nahiko genuke: UPV/EHUKo *Seminario de Estudios de la Mujer/Emakumeari Buruzko Ikerketarako Mintegia (SEM/EBIM)* delakoa, Donostian sortua 1981. urtean. Bertan mugimendu feministak eta feminismo akademikoak bat egin bazuten ere, akademiari loturiko jarduerak izan ziren nagusi, ikerkuntza izanik jarduera azpimarragarriena. Mintegiak 1994an eten zuen bere jarduna.

7. Dena den, haren eragina ez da mugatuko soilik Euskal Herrira, Espainiako Estatu osoan izango baitute oihartzuna haren lanek, Katalunian jardun duten Maria Jesus Buxó, Dolores Juliano eta Verena Stolleke antropologoenekin batera.

8. Zenbait gairen inguruan ekarpen originalak egingo ditu gaur egunera arte, hala nola denbora/espazioaren edo memoriaren ikerketa feministan. Ikus, esate baterako, Del Valle (1997, 1999).

Hori dela-eta, produkzio akademiko feminista helburu bikoitz baten inguruan artikulatzen joango da: alde batetik, desberdintasuna betiketzea eragiten duten elementuak azalartzea; bestetik, desberdintasuna erreproduzitzen eta ahalbidetzen duten egitura ikusezinen kultura-mekanismoak deseraikitzea. Horren guztiaren ondorioz, genero-sistema, botere-sistema bezala, agerian geratuz doa progresiboki. Zehazki, 80ko hamarkadako bigarren alditik aurrera egindako ikerketek lagunduko dute zeregin horretan.

Eta berri horren lehen urratsak 1987. urtearen inguruan ezar daitezke, hain justu, *La mujer y la palabra* izeneko liburua argitaratu zen urtean. Liburu kolektibo horretan, *Mujer vasca* liburuko parte-hartzaile batzuek ere egin zituzten ekarpenak. Emakumeen bizitzan eragiten duten hainbat arloren inguruko hausnarketa ezberdinak jasotzen ditu liburuak: erlijioak duen eraginaren ingurukoa, euskal emakumeek bizi duten modernizazio-prozesua eta aldaketak, artearen eta generoaren arteko loturak, eta ondorio moduan, atal bat eskaini zioten sortzen ari ziren intereseko gaiak (Hainbat autore, 1987).

Garai berean ere argitaratuko du bere doktore-tesia Lourdes Méndez-ek (1988, 2007, 2009, 2014), Frantziar ikasi baina gaur egun EHUko irakaslea denak. Tesi horretan emakume nekazari gailegoen esperientziak aztertuko baditu ere, aurrerantzean haren ikerlerro nagusiak artea eta feminismoa eta teoria antropologiko feminista izango dira, Espainiako Estatu osoan erreferentzia izatera iritsi direnak. Begoña Aretxagak, bere aldetik, 1988. urtean argitaratuko du *Los funerales en el nacionalismo radical vasco* liburua —haren heriotza goiztiarrak eten egin zuen nazionalismo, politika<sup>9</sup> eta generoaren inguruko nazioarte mailako ekarpen emankorra—.

1990eko hamarkadarako bidean intereseko arloak eta ikerketa-lerroak definituz joango dira, egungo feminismo akademikoaren lehen mapa osatuko dutenak, hain zuzen ere. Bertan ohargarri izango da euskal kulturaren inguruan ezarritako ikuspegi kritikoa. Ere horren azterketan zuzenean gehien inplikatu den diziplina Gizarte Antropologia izan da, azken hamarkadetan ikerketa-objektu ezberdinetatik jorratua izan dena.

Horrela, Carmen Larrañagak maskulinitatearen gotorleku izan den bertsolaritzaren eremua landuko du sakonki (1994, 1997)<sup>10</sup> eta Jone Miren Hernándezek (2007), bere doktore-tesian, hizkuntza eta identitatearen arteko loturari egindako begirada proposatzen du, anglosaxoien hizkuntza-antropologian oinarritutako ikuspegi feministatik. Díez Minteguik, bere aldetik, zenbait gai landu ditu, betiere euskal gizarte eta kulturari lotuak (lan-mundua, amatasuna eta zaintza,

---

9. Ikus ere Aretxaga (1996, 1997). Euskal antropologia feministan, oso gutxi izan dira generoa, biolentzia eta politika uztartu dituzten lanak. Aretxagaz aparte Miren Alcedok (1996) egindako ikerketa beste salbuespen bat izango litzateke.

10. Maskulinitatearen inguruan ere, ikus Zulaika (1989).

kirola eta gizarteratzea)<sup>11</sup>, baina, haren lanean mito eta tradizioaren inguruko interesa etengabea izan da. Aipatu interesaren adibide da, esate baterako, 1999an argitaratutako artikulua, non androginiaren ereduaren oinarritutako Mariren mitoaren berrinterpretazioa planteatu zuen.

Euskal Herrira bizitzera etorriko den Margaret Bullen antropologo ingelesa ere tradizio eta erritualaren analisisan murgilduko da. 1997an, Hondarribiko eta Irungo Alardeen inguruko konfliktuak sakonki aztertzen dituzten idatziak argitaratzen hasten da<sup>12</sup>. Gai hori berriro azalduko da hainbat artikulutan, besteak beste, lehenago aipatu dugun Bullenen eta Díezen artikuluan (2010). Aldez aurretik, beste egile batzuek ere hausnartu zuten festen espazioaren eta denboraren inguruan, eta horietan emakumeek zuten funtzioaren inguruan. Horrela, 1988. urtean, Rosa Andrieuk eta Karmele Vazquezek, «Mujeres, fiestas y reivindicaciones» izenburua zuen artikulua idatzi zuten. Bere aldetik, 1990eko hamarkadan, Kepa Fernandez de Larrinoak azterketa batzuk egin zituen festak, dantzak edo inauteriak aztertuz, jaialdi eta festen adierazpenetan emakumei eskaintzen zaizkien funtzioak argitu nahian (berezi, Zuberoako inauterietako antzerkian eskainitakoa)<sup>13</sup>. Jaien arloko ikerketak ezin emankorragoa izaten jarraitu du Antropologia arloan: Bullenek Hondarribi eta Irungo alardeak ikertzeaz gain, Antzuolako Mairuaren alardea ere izan du aztergai, kasu horretan genero-ikuspegia bigarren maila batean geratu bada ere (Bullen eta Kerexeta, 2012); eta 2014. urtean, Beatriz Moral-ek koordinaturiko lantalde batek<sup>14</sup> Donostiako Danborradari buruzko liburua plazaratu zuen.

Euskal kulturaren gaiarekin jarraituz, Sandra Ott (1993) antropologo estatubatuarra Santa Graziko (Zuberoa, Ipar Euskal Herria) komunitatean artzaintzari eskainitako azterketak ditugu. Ikerketa horietako batean *indarra* kontzeptuaren inguruko hausnarketa interesgarri bat garatu zuen, hainbat ikerketa feministatan ondoren aplikatuko zena. Miren Urquijoren lana ere landa-eremuari lotuta dago, kasu horretan baserria eta bertan emakumeek duten papera izanik ikergunea. Azken hamarkadetan lehen sektoreak Euskal Herrian izandako beherakadatik abiatuta, emakume baserritarrak egoera horri buelta emateko egiten ari diren saiakerak aztertu zituen Urquijok bere doktore-tesian (2011). Prozesu horren berri dugu liburu honetan bertan, oraingoan ikerketaren ibilbidea protagonista bilakatuz. Azkenik, antropologiaren eta euskal kulturaren ikerketaren panorama osatzeko, Ipar Euskal Herriarekin loturik dauden beste hiru izen aipatu behar dira: Teresa Lekunberri (1990), Anuntxi Arana (1996) eta Anne Marie Lagarde (2015).

Lekunberri, *Femmes basques et société contemporaine —rupture et continuité—* izenburupean 1990ean aurkeztu zen doktore-tesiaren egilea da. Tesi hori Baigorriko

11. Ikus, esate baterako, Díez (1996, 2000, 2003).

12. Ikus Bullen eta Egido (2004).

13. Ikus Fernandez de Larrinoa (1997).

14. Moralekin batera, Margaret Bullen, Xabier Kerexeta, Savina Lafita, Silvia Loza eta Luz Maceira Ochoa izan dira liburu horren autoreak. Ikus Moral (koord.) (2014).

bailaran egindako ikerketa bat da eta, bertan, Ortzazeko (Behe Nafarroa) antropologo horrek inguruko emakumeek bere ingurunean gertatutako aldaketa sozial eta kulturaren inguruan zuten pertzepzioan sakondu zuen. Bestalde, Arana (Arabian jaioa baina Lapurdin bizi dena) bi iker-eremutan aritu da nagusiki: euskal mitologiaren azterketan (arlotan horretan egin zuen bere doktore-tesia), eta hizkuntzaren erabilera sexistan<sup>15</sup>. Amaitzeko, Lagardek hizkuntza-antropologian garatu ditu bere ikerketak. Gizarte- eta hizkuntza-ikuspuntutik, funtsean euskal berdinaletasuna aztertu izan du. Ikuspuntu horretatik, 2003an *Les basques. Société traditionnelle et symétrie des sexes*<sup>16</sup> izenburupean argitaratutako bere doktore-tesia nabarmentzekoa da. Bertan, egile horrek, toka-nokaren erabileran sakondu du, solaskide den pertsonaren sexu-adierazle moduan<sup>17</sup>.

Produkzioaren zabalpenaz hitz egiterakoan, taldean egindako bi ikerlanen argitalpenak ere aipatu beharrean gaude: (1) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género* (Del Valle et al., 2002)<sup>18</sup> liburua: haren oinarrian dagoen ikerketa 1997-1999 urte artean burutu zen; bertan, XX. mendearen amaieran euskal eta espainiar gizartean sortzen ari ziren genero-eraldaketak eta konfigurazio berriak aztertu ziren, Teresa del Valleren zuzendaritzapean. Ikerketa horrekin, gainera, genero-sistemen eredu teorikoaren erabilera finkatu zen euskal antropologo feminista gehienek artean. (2) *Continuidades, conflictos y rupturas frente a la desigualdad: jóvenes y relaciones de género en el País Vasco* (Esteban, koord., 2016)<sup>19</sup> liburua: 2010-2012 urte bitartean garatu zen ikerketa horretan, berriro ere, gizarte-aldaketa jartzen da lanaren erdigunean, oraingoan, klase ertaineko euskal gazteen artean sumatzen ari ziren jarraitutasunak aztertuz, baina baita aldaketak eta hausturak ere.

Atal hau amaitzeko, aipatu behar da 2013an eratu zela *AFIT-Antropología Feminista Ikerketa Taldea*, Eusko Jaurlaritzak sustaturiko Euskal Unibertsitate Sistema barruan. Talde hori EHUen ikuspegi antropologiko feministatik ikertzen ari diren irakasle eta bekadun gehienek elkargunea da.

## **GAI ETA IKUSPEGI TEORIKO ETA METODOLOGIKO BERRIEN BILA**

Euskal kultura eta gizartearen zenbait elementuri egindako kritika albo batera utzi gabe, azken hogeita bost urteetan euskal antropologia feministak azterketa- eta hausnarketa-eremu berriak txertatu ditu. Horien artean bi ildo hauek dira aipagarri: batetik, gorputzarekin lotuak dauden osasuna, sexualitatea eta ugalketa; eta bestetik, emozioekin edota amodioarekin lotutako gaiak. Egonezin eta planteamendu

15. 2014. urtean, Durangoko Azokan urtero eman ohi den Argizaiola saria eman zitzaion Aranari, arlo horretan egindako lana aitortze aldera.

16. Ikus Lagarde (2015).

17. Rosa García-Orellán-ek (2014) eta Maribel Egizabal Suarez-ek (2014) osatzen dute genero-ikuspegi erabili duten antropologoen zerrenda.

18. Teresa del Vallerekin batera, beste zazpi ikertzailek hartu zuten parte ikerlan horretan, haien artean, EHUko hiru antropologok: Txemi Apaolaza, Carmen Díez Mintegui eta Mari Luz Esteban.

19. Ikerlan horren autoreak hauek dira: Margaret Bullen, Carmen Díez Mintegui, Mari Luz Esteban, Jone M. Hernández García eta Elixabete Imaz Martínez.

ezberdinen arteko bidegurutzea da, konplexuak eta iradokitzaileak, eta oraindik hastapenetan egotean eztabaida luzerako bidea ematen digute<sup>20</sup>.

Lan horien ardatz nagusiak laburbiltzeko saiakera eginez gero, bi joera bereiziko genituzke. Lehenengoan, gorputza gizarte-praktiken leku moduan behatua eta aztertua da, eta identitate eta praktiken eraikuntzari lotuak dauden diskurtso eta irudi sozialen lanketarako abiapuntu. Ikerketa lerro horren adibide dira Estebanek osasunaz egindako lanak, zeintzuek Espainiako Estatuko medikuntzaren antropologia feministaren sustapenean eta egonkortzean lagundu duten<sup>21</sup>. Baina baditugu ere zenbait antropologok amatasunari buruz (Díez, 2000; Esteban, 2006; Imaz, 2006a, 2006b, 2010<sup>22</sup>), Díez Mintegui eta Hernándezek (2008) kirolaren inguruan, eta Méndezek (2002) gorputza-arte-estetikaren arteko erlazioari buruz eginiko argitalpenak<sup>23</sup>. Horretaz gain, beren landa-lanak euskal testuingurutik urrun kokatu dituzten bi antropologoren jarduerak ere baditugu talde horretan: Beatriz Moral (1996) eta Paloma Fernández Rasines (1999). Bi ikertzaile horiek senidetasun, amatasun, gorputz eta sexualitatearen arloetan eginiko ikerketetan ekarpen interesgarriak egin dituzte, Mikronesian eta Ekuadorren, hurrenez hurren, gauzaturiko doktore-tesietan<sup>24</sup>.

Gorputzaren ikerketa antropologikoari dagokion bigarren joera epistemologikoa gorputzaren teoria eta antropologia bezala ezagutzen denarekin lotu behar dugu. Hemen aurrekari bat dugu: Del Vallek (1997) gorputzaren memoriaren inguruan idatzitakoa. Baina, batez ere azken hamar urteetan sorturiko ikerlanak eta argitalpenak nabarmendu behar ditugu. Horien artean, Estebanek *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (2004) liburuan proposamen berritzailea egiten du, eta gorputza ikerketa-objektu huts izan ordez ikerketa-subjektu bilakatuko da. Ikuspuntu horretatik, ikerketa gizarte-egitura eta -praktiken arteko harremani aurre egiteko, osasunari, sexualitateari edo identitateari eskusiboki lotutako azterketetatik harago doa. Planteamendu mota horrek berrikuspenak eskatzen ditu, bai epistemologikoak bai eta metodologikoak ere<sup>25</sup>. Gorputz-etnografia izena

20. 2003. urtean Nevadako Unibertsitateak Bullen-ek idatzitako *Basque Gender Studies* liburua argitaratu zuen, ordura arteko euskal antropologia feministaren bilakaera jasotzen duena. Liburuaren azken kapituluak identifikatzen dira XX. mendearen bukaeran euskal genero-ikasketetan jorratzen diren hiru iker-eremu: gorputza eta osasuna, maskulinitatea eta immigrazioa.

21. Ikus, esate baterako, Esteban (2001, 2006).

22. Ikus ere Elixabete Imazek koordinaturiko liburu bat (Imaz, 2008).

23. Antropologo hauek guztiak Euskal Herriko Unibertsitatean dihardute lanean, antropologia feministan ere adituak diren Miren Urquijo eta Ixone Fernandez-de-Labastidarekin batera. Ikus Fernandez-de-Labastida (2012).

24. Moralek, geroago aipatuko dugun Farapi enpresan urte batzuk eman ondoren, *freelance* gisara jarraitu du ikerketak egiten. Fernandez Rasines, berriz, Nafarroako Unibertsitate Publikoko irakaslea da. Une honetan, gurasotasunen inguruan ikertzen ari da. Ikus, esate baterako, Fernandez Rasines eta Bogino Larrambebera (2013).

25. Ikus Esteban (2013, 2014). Planteamendu feminista zuzen batean lanean ez egon arren, Iban Ayesta antropologoak sinatutako ikerlan batzuk ere eremu horretan kokatu behar dira. Horien artean, aipagarriena Berlin hirian egindako doktore-tesia (2003) da: bertan, gerora ere Estebanek eta beste ikertzaile batzuek erabili duten «gorputz-ibilbide»en metodologia aplikatu zuen.

ohi daraman estrategia mota horretan, eta erreferentzia teoriko anitzen pean, badaude zenbait ikertzaile doktore-tesiak garatzen, hala nola liburu honetan parte hartzen ari diren zenbait antropologo gazte: Miren Guillo Arakistain (2013), Carlos García-Grados (2014) eta María Zapata Hidalgo (2015). Genero eta gorputzaren azterketaren ardatz horretan ere sar daiteke Olatz González-Abrisketak liburu honetan duen artikulua (ikus gaztelaniazko bertsioa: González-Abrisketa, 2013).

Aldaketa teoriko-epistemologiko horren atzetik beste ikerketa-lerro baten sorrera etorri da, maitasunarena: ikerlan ugari sortu dira azken denboran, liburu honetan islatuta gelditzen den bezala. Lerro horretan koka daitezke, esate baterako, *maitasunaren pentsamendua* kontzeptu berria plazaratu duen Estebanen liburua (2011), eta Irantzu Fernandez Rodriguezek nerabe eta maitasunaz defendatu duen doktore-tesia (2016).

Dena den, zirriborratzen ari garen hogeita hamar urteko garapen-prozesuan, 2008an eta 2009an, hurrenez hurren, Euskal Herriko Unibertsitatean abian jarritako Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra eta doktorego-programa eragile garrantzitsua izaten ari da. Historia eta gizarte-zientzia guztietako adituak bildu arren, bertatik pasatako hainbat ikaslek gizarte-antropologoaren gidaritzapean egin dituzte euren Master Amaierako Lanak, eta horietako batzuk tesiak egitera ere iritsi dira. Liburu hau bera, maila batean, ibilbide horren fruitua da. Eta lehenago aipaturiko ikertzaileen izenez gain, beste bi gehi ditzakegu orain: Maialen Altuna Etxeberria (2014), frankismo garaian genero-identitateen eraikuntzaz gogoeta egiten diharduena, eta Maria Ruiz Torrado (2015), espetxeetan egon diren emakumeen esperientziaren analisisian murgildu dena.

Estebanek dioenez (2012), bi jauzi epistemologiko gertatu dira euskal antropologiaren historian. Lehenengoa 60ko hamarkadan kokatzen da, hain zuzen, atzerriko antropologoak Euskal Herrira heldu zirenean. Arestian esan dugunez, horien bitartez, ordura arte gurean ezohikoak ziren gaiak, teoriak, kontzeptuak eta metodologia antropologikoak garatzen hasi ziren, euskal kulturaz eta gizarteaz planteamendu eta azalpen berriak agertuz. Bigarren jauzia, berriz, *Mujer Vascaren* ikerlanak eragindakoa dugu. Jada hitz egin da horren ekarpenaz. Baina, haren ustez, hirugarren jauzia gertatzen ari da, eta hain justu, gorputzaren eta emozioen ikerketaren bidetik etorri da. Kultura, gizarte-harremanak eta jarduera antropologikoa bera ikusteko joera apurtzaile horren baitan kokatu behar dira, adibidez, Hernándezek (2011, 2012) bertsolaritzaren arloan azken urteetan aurrera eraman duen ikerlana, non emozioek eta gorputzak bidea ematen duten bertsolaritza bera —eta euskal kultura oro har— ikuspegi ezberdin batetik berraztertze; edo Estebanek (2012, 2015) berak euskal gizartearen eraldaketa sozial eta politikoez hasi berri duena; baina baita 2015. urtean, Itxaso Martin Zapirain-ek (2014, 2015) frankismo garaian eroetxean itxita egon ziren emakumeen esperientziaz eginiko lana ere, non ikertzaile eta ikertuen arteko harremanez, isiltasunaz eta idazketaz esperimentazio oso interesgarria proposatu duen.

Euskal antropologia feministaren gaineko begirada honekin bukatzeko, arlo aplikatua egiten ari den lan eskergari ere erreparatu behar diogu eta, bereziki, eremu horretan ari den Farapi Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza aipatu behar dugu, bere jardunean genero-ikuspegitik egindako ikerkuntza ardatz nagusietariko baita. 2002an sortu eta 2016an kooperatiba bihurtu den horretan, ikerketa feministaren alorrean lanean egon diren edo dauden antropologoak hauek dira: Maria Añuria, Margaret Bullen, Beatriz Moral, Begoña Pecharroman, Miren Urquijo, Nerea Elias eta Araitz Rodriguez. Horiei gehitu ohi zaizkie antropologiako zenbait ikasle edo graduatu berri. Farapi erakunde pribatu eta publikoentzako proiektu kualitatiboak jorratzen ari da, eta abiatu zirenetik hona ikerketa eta gai anitz jorratu dituzte, besteak beste: maskulinitasuna eta trafiko-istripuak, drogak, alardea eta beste herri askotako jaiak<sup>26</sup>, elkarte gastronomikoak<sup>27</sup>, emakume etorkinak<sup>28</sup>, indarkeria matxista<sup>29</sup> edo maitasun erromantikoa<sup>30</sup>.

## **BUKATZEKO**

Euskal antropologia feministak nazioarteko korrante, teoria eta kontzeptuak ezagutu, jaso eta zabaldu ditu eta haren ekarpenak hainbat esparrutan antzeman daitezke. Euskal Herrian bertan akademian eta, maila batean, erakundeetan eta enpresan duen presentziaz gain, mugimendu feministan ere paper garrantzitsua izan du eta izaten jarraitzen du. Ikuspuntu horretatik, euskal antropologian ez ezik, euskal gizartean ere eragina izan duela eta izaten ari dela esan daiteke. Horri gehitu behar zaio, Espainiako Estatuan, antropologoaren artean behintzat, duen errekonozimendua<sup>31</sup>.

*Etnografia feministak Euskal Herrian. XXI. mendera begira dagoen antropologia* izenburua jarri diogu liburu honi. Iraganeko (euskal) antropologia eta kulturaren teorien berrikuspena eginez, aurrera begira dagoen ekarpen berritua egiten saiatzen ari gara antropologia feministan, (euskal) antropologia elikatuz, baina, aldi berean, antropologiaren akuilu izan nahirik.

---

26. Ikus Farapi Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza (2009).

27. Ikus Farapi Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza (2010).

28. Ikus Bullen eta Pecharroman (2005).

29. Ikus Bullen eta Farapi Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza (2011).

30. Ikus MedicusMundi Gipuzkoa, Farapi eta UPV/EHU (2016).

31. Kongresuetan eta bestelako jarduera akademikoetan izandako harreman ohikoez gain, euskal antropologo feministek lotura iraunkorrak dituzte, besteak beste, Carmen Gregorio eta haren lantaldearekin (Granadako Unibertsitatea), Virginia Maquieira-rekin (Madrileko Unibertsitate Autonomoa) eta Carmen Mozo-rekin (Sevillako Unibertsitatea).



**BIBLIOGRAFIA**

- Alcedo, Miren (1996): *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*, Haranburu, Donostia.
- Altuna Etxeberria, Maialen (2014): «Violencia simbólica en la Cuaresma franquista. El miedo como elemento estructurador del sistema de género», in *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, 5.184-5.203.
- Andrieu, Rosa eta Vázquez, Karmele (1988): «Mujeres, fiestas y reivindicaciones», *Kobie. Serie antropología Cultural*, **3**, 73-85.
- Arana, Anuntxi (1996): «Mari, mairu eta beste», *Bulletin du Musée Basque*, **146**, 161-166.
- Aranzadi, Juan (2000 [1981]): *Milenarismo vasco*, Taurus, Madril.
- Aretxaga, Begoña (1988): *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, Baroja, Donostia.
- , (1996): «¿Tiene sexo la nación? Nación y género en la retórica política sobre Irlanda», *Arenal*, **3(2)**, 199-216.
- , (1997): *Shattering Silence: Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland*, Princeton University Press, Princeton.
- Ayesta, Iban (2003): *Berlin, fin de millennium: An Experiment in Corporeal Ethnography*, doktore-tesia, Department of Anthropology, University College of London.
- Bamberger, Joan (1979): «El mito del matriarcado», in O. Harris eta K. Young (bil.), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Bartzelona, 109-131.
- Bullen, Margaret (2003): *Basque Gender Studies*, University of Nevada Press, Reno, Nevada.
- Bullen, Margaret eta Díez Mintegui, Carmen (2010): «Matriarchy versus equality: from Mari to feminist demands», in M.L. Esteban eta M. Amurrio (arg.), *Feminist challenges in the social sciences: gender studies in the Basque Country*, Current Research Series, UPV/EHU – University of Reno, Nevada, 113-126.
- Bullen, Margaret eta Egido Sigüenza, Jose Antonio (2004): *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irún y Hondarribia*, Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua, Bilbo.
- Bullen, Margaret eta Farapi Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza (Amaia Benito, Nerea Elias, Aritz Rodriguez, Ana R. Ruano) (2011): *Emakumeen aurkako indarkeria Gipuzkoan eta hura eragiten dutenak*, Foru Aldundiaren Gizarte Politikako Departamendua (Laguntza, Gizarteratze eta Enplegu Zuzendaritza). <[http://www.bizkaia.eus/Gizartekintza/Genero\\_Indarkeria/blt28/documentos/gipuzkoa\\_e.pdf](http://www.bizkaia.eus/Gizartekintza/Genero_Indarkeria/blt28/documentos/gipuzkoa_e.pdf)> (Kontsulta-data: 2016-06-30).

- Bullen, Margaret eta Kerexeta, Xabier (2012): «Herriaren partaidetza kultura-ondare komunitarioan: Antzuolako Mairuaren Alardearen adibidea», in *Actas XVII Congreso de Estudios Vascos: Gizarte aurrerapen iraunkorrerako berrikuntza. Innovación para el progreso social Sostenible*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 679-695.
- Bullen, Margaret eta Pecharroman, Begoña (2005): «La antropología aplicada y el análisis de políticas públicas sobre inmigración, inserción laboral e igualdad», in C. Díez eta C. Gregorio (koord.), *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual. Actas del X Congreso de Antropología* (V), Fundación el Monte/FAAEE/ASANA, Sevilla, 65-83.
- Caro Baroja, Julio (1973): *Los pueblos del Norte*, Txertoa, Donostia.
- , (1983): «Antropología y etnografía. Balance de cuarenta y dos años», in *Estado actual de los estudios vascos*. Eusko Ikaskuntza. Batzarre Nagusia (Hamabi lan-sailetan irakurritako txostenak), *Asmoz eta Jakitez*, Azaroak 17, 17-26.
- Del Valle, Teresa (1981): «Visión general de la antropología vasca», *Ethnica*, **17**, 123-147.
- , (1983): «La mujer vasca a través del análisis del espacio: utilización y significado», *Lurralde*, **6**, 429-436.
- , (1997): *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*, Cátedra-Feminismos, Madrid.
- , (1999): «Procesos de la memoria: cronotopos genéricos», *Áreas: Revista internacional de ciencias sociales*, **19**, 211-226.
- , (2002): «Aproximaciones feministas en la antropología vasca», in *XV Congreso de Estudios Vascos / Euskal zientzia eta kultura, eta sare telematikoak*, 1, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 225-232.
- Del Valle, Teresa et al. (1985): *Mujer vasca. Imagen y realidad*, Anthropos, Bartzelona.
- Del Valle, Teresa (koord.); Apaolaza, Jose Miguel; Arbe, Francisca; Cucó, Joan; Díez, Carmen; Esteban, Mari Luz; Etxeberria, Feli eta Maquieira, Virginia (2002): *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madrid.
- Díez Mintegui, Carmen (1996): *Relaciones de género en Donostialdea y en la Ribera de Navarra: actividad laboral y cambio*, Euskal Herriko Unibertsitatearen Argitalpen Zerbitzua, Leioa.
- , (1999): «Mari, un mito para la resistencia feminista», *Ankulegi*, **3**, 63-72.
- , (2000): «Maternidad y orden social. Vivencias del cambio», in T. del Valle (arg.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Ariel Antropología, Bartzelona, 155-185.
- , (2003): «Deporte, socialización y género», in X. Medina eta R. Sánchez (arg.), *Culturas en juego: ensayos de antropología del deporte en España*, Icaria, Bartzelona, 159-180.

- Díez Mintegui, Carmen eta Hernández García, Jone M. (2008): «¿Acaso no hay diosas en el Olimpo? Práctica deportiva y sistema de género: apuntes de una investigación en marcha», in L. Cantarero, X. Medina eta R. Sánchez (koord.), *Actualidad en el deporte: investigación y aplicación, Ankulegi*, Donostia, 147-163.
- Douglass, William A. eta Zulaika, Joseba (2007): *Basque Culture. Anthropological Perspectives*, Center for Basque Studies / University of Nevada, Reno.
- Egizabal Suarez, Maria Isabel (2014): *La remodelación del arrabal en la moderna metrópoli. El proceso de rehabilitación de Bilbao la vieja, San Francisco y Zabala*, doktore-tesia, UPV/EHU.
- Esteban, Mari Luz (2001): *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*, Gakoa-Tercera Prensa, Donostia.
- , (2004): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- , (2006): «El estudio de la salud y el género. Las ventajas de un enfoque antropológico y feminista», *Salud Colectiva*, **2(1)**, 9-20.
- , (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- , (2012): «Euskal antropologiaren jauzi kontzeptualak eta euskal kulturaren haragitasunak», *Ankulegi*, **16**, 111-125.
- , (2013): «Gorputzak eta politika feministak. Feminismoa gorputz gisa», in I. Castillo eta I. Retolaza (koord.), *Genero ariketak. Feminismoaren subjektuak*, Edo! Argitaletxea, Donostia, 169-204.
- , (2014): «Gorputzaren antropologia, gorputz-ibilbideak eta genero-harremanak», in A. Aizpuru Joaristi eta B. Altonaga Begoña (koord.), *Diskurtsoak, eraikuntzak, gorputzak. Gorputzen eta binarismo sexualaren eraikuntzaz*, UEU-Udako Euskal Unibertsitatea, Bilbo, 97-107.
- , (2015): «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable», *Ankulegi*, **19**, 75-93.
- Esteban, Mari Luz (koord.); Bullen, Margaret; Díez Mintegui, Carmen; Hernández, Jone M.; eta Elixabete, Imaz (2016): *Continuidades, conflictos y rupturas respecto a la igualdad: jóvenes y relaciones de género en el País Vasco*, Emakunde, Vitoria-Gasteiz.
- Farapi Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza (2009): Gipuzkoako lurralde historikoko jaiei buruzko azterketa, generoaren ikuspegitik, Kiroletako eta Kanpo Ekintzako Departamentua eta Kultura eta Euskara Departamentua. [on line] <[https://dantzian.eus/fitxategiak/generoa\\_jaietan-eu.pdf](https://dantzian.eus/fitxategiak/generoa_jaietan-eu.pdf)> (Kontsultadata: 2016-06-30).
- , (2010): *Elkarte Gastronomikoen Garrantzia eta Eragina Gizartean*, Emakumeen eta Gizonen Berdintasunerako Defentsa Erakundea, S.M./UPV-EHU Isabel Hernando Collazos, Berdintasunerako Defentsa Erakundearen aldetik: Maite Erro Jauregi eta Pilar Sanz de Pablo, <<http://www.emakunde>

- euskadi.eus/contenidos/informacion/servicio\_defensa/eu\_def/adjuntos/sociedades.gastronimas.eu.pdf> (Kontsulta-data: 2016-06-30).
- Fernandez-de-Labastida, Ixone (2012): «*Mujeres adquiriendo poder para... un ejemplo etnográfico*», in *Congreso Internacional sobre democracia y participación política de las mujeres*, Universidad Austral de Chile, <<http://idh.uv.es/demujeres/PDF/ixone.pdf>> (Kontsulta-data: 2016-06-30).
- Fernandez de Larrinoa, Kepa (1997): *Mujer, ritual y fiesta: género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*, Pamiela, Iruñea.
- , (2002): «Antropología soziokulturalaren nondik-norakoak Hego Euskal Herrian: euskal kultura ikertzetik kultura-askotza ikertzerako bideak», in *XV Congreso de Estudios Vascos. Euskal zientzia eta kultura, eta sare telematikoak*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 207-213.
- Fernández Rasines, Paloma (1999): *Diáspora africana en América Latina: discontinuidad racial y maternidad política en Ecuador*, Euskal Herriko Unibertsitatearen Argitalpen Zerbitzua, Leioa.
- Fernández Rasines, Paloma eta Bogino Larrambeberre, Mercedes (2013): «Corresponsabilidad parental y mujeres sin maternidad: nuevas parentalidades», *Inguruak*, **55-56**, 1300-1309.
- Fernández Rasines, Paloma eta Hernández García, Jone M. (1998) «Crítica feminista en Ciencias Sociales. Algunas teorizaciones sobre el género en el contexto de Euskal Herria». *Inguruak*, **22**, 47-66.
- Fernandez Rodriguez, Irantzu (2016): *Nerabegaroko maitasun bizipenen etnografia: harremanen antolaketa, gorputz-lana eta heteroaraua Bilboko gaztetxoan artean*, doktore-tesia, Ikasketa Feministak eta Generokoak doktorego programa, UPV/EHU.
- García-Grados, Carlos (2014): «El derecho a una violencia simbólica. Una paradoja incorporada por los varones ciegos a través de la práctica del fútbol sala», in *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones del Estado español*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 5236-5255
- García Orellán, Rosa (2011): *Mujer pasaitarra en el pasado siglo XX. Recreación de vivencias e imaginarios*, Michelena, Donostia.
- González-Abrisketa, Olatz (2013): «Cuerpos desplazados. Género, deporte, y protagonismo cultural en la plaza vasca», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, **8(1)**, 83-110.
- Guillo Arakistain, Miren (2013): «La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos», *Revista Nómadas*, **39**, 233-245.
- Hainbat autore (1987): *La mujer y la palabra*, Baroja, Donostia.
- Hernández García, Jone M. (2007): *Euskara, comunidad e identidad: elementos de transmisión, elementos de transgresión*, Ministerio de Cultura, Madril.
- , (2011): «Bertsolarismo. Palabras que emocionan, emociones hechas palabras», in M.L. Esteban, J.A. Flores, eta J. Lopez (arg.), in *Simposio Incorporaciones antropológicas: Análisis desde el cuerpo y las emociones*.

- XII Congreso de Antropología de la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado español)*, León.
- , (2012): «Emakume bertsolariak: bertotik bertora hanka puntetan», in A. Alvarez eta G. Lasarte (arg.), *Gorputza eta Generoa Euskal kulturaren eta literaturan*, Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbo, 51-69.
- Hernández García, Jone M. eta Imaz, Elixabete (2010): «Demythicalizing, Unveiling, Challenging: A Review of Twenty-five Years of Feminist Academic Production (1985-2010)», in M.L. Esteban eta M. Amurrio (arg.), *Feminist Challenges in the Social Sciences: Gender Studies in the Basque Country*, Center for Basque Studies (University of Nevada, Reno)/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), Current Research Series, 55-70.
- Imaz Martínez, Miren Elixabete (2006a): «La maternidad en el seno de las parejas lesbianas: cambios, continuidades y rupturas respecto a los modelos familiares y maternales», *Arxius de sociologia*, **15**, 89-100.
- , (2006b): «¿Y vosotros cuándo?: el deseo, la decisión y el momento adecuado para la paternidad en las parejas vascas contemporáneas», *Vasconia: Cuadernos de historia-geografía*, **35**, 333-343.
- , (2008): *La materialidad de la identidad*, Hariadna Editoriala, Donostia.
- , (2010): *Convertirse en madre: etnografía del tiempo de gestación*, Cátedra, Madril.
- Lagarde, Anne-Marie (2015): «Parekidetasuna eta sexu-identitateen eraketa euskal artzain-nekazari jendartearen», *Uztaro*, **92**, 5-24
- Larrañaga, Carmen (1994): «Bertsolarismo: habitat de la masculinidad», *Bitarte*, **4**, 29-51.
- , (1997): «Del bertsolarismo silenciado», *Jentilbaratz*, **6**, 57-73.
- Lekunberri, Teresa (1990): *Femmes Basques et Société Contemporaine: Rupture et Continuité*, doktore-tesia, Université de Bordeaux.
- Martin Zapirain, Ixaso (2014): «La escritura y el contenido etnográfico como un todo: ejemplo de construcción de un texto etnográfico sobre la locura», in *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Universitat Rovira y Virgili, Tarragona, 2416-2433. <<http://www.fundacio.urv.cat/congres-antropologia/>> (Kontsulta-data: 2016-06-30).
- , (2015): *Eromena, azpimemoria eta isiltasuna(k) idazten: «hutsune» bihurtutako emakumeak garaiko gizartearen eta moralaren ispilu*, doktore-tesia, Ikasketa Feministak eta Generokoak doktorego programa, UPV/EHU.
- MedicusMundi Gipuzkoa, Farapi Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza eta UPV/EHU (2016): *Gaizki amaitzen den gauza ederra ote da maitasuna? Amodioa, sexua eta osasuna. Gipuzkoako nerabe eta gazteek maitasunari buruz dituzten ideiak/ ¿El amor es algo bonito que acaba mal? Amor, sexo y salud. El ideario amoroso entre adolescentes y jóvenes en Gipuzkoa* (Creative Commons), Donostia.

- Méndez Perez, Lourdes (1988): *Cousas de mulleres: campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980)*, Anthropos, Bartzelona.
- , (2002): «Cuerpo e identidad: modelos sexuales, modelos estéticos, modelos identitarios», in C. Blanco Mayor, A. Miñambres y T. Miranda Alonso (koord.) *Pensando el cuerpo, pensando desde un cuerpo*, Albacete, Ed. Popular Libros.
- , (2007): *Antropología feminista*, Síntesis, Madril.
- , (2009): *Antropología del campo artístico: del arte primitivo al contemporáneo*, Síntesis, Madril.
- , (2014): «En el campo del arte contemporáneo de Euskadi: irrupciones feministas, reflexividad institucional e igualdad de género», *Ankulegi*, **18**, 29-42.
- Moral, Beatriz (1996): *Conceptualización de la mujer, el cuerpo y la sexualidad en Chuuk (Micronesia)*, doktore-tesia, Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia saila, UPV/EHU.
- Moral, Beatriz (koord.): Bullen, Margaret; Kerexeta, Xabier; Lafita, Savina; Loza, Silvia; eta Maceira Ochoa, Luz (2014): *Emeki-emeki berdintasunezko Danborradarantz*, Donostiako Udala, Donostia.
- Ott, Sandra (1993): «“Indarra”: algunas reflexiones sobre un concepto vasco», in J. Pritt-Rivers eta J.G. Peristiany (koord.), *Honor y gracia*, Alianza, Madril, 252-279.
- Pascual, Jakue eta Peñalva, Alberto (1999): *El juguete de Mari*, Likiniano Elkartea, Bilbo.
- Ruiz Torrado, Maria (2015): «Generoa, diskriminazioa eta erresistentzia: espetxeraturtako emakumeen agentzian sakonduz, kasu baten azterketa abiapuntu», in I. Alegria, A. Latatu eta M.J. Ormaetxebarria (arg.), *I. Ikerketa Nazioarteko ikerketa euskaraz. Kongresuko artikulu-bilduma*, Udako Euskal Unibertsitatea, argitalpen digitala, 130-137.
- Urquijo, Miren (2011): *Escenificaciones de cultura económica y género en el espacio agroturístico vasco. El caso de Tolosaldea (Gipuzkoa)*, doktore-tesia, Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Saila, UPV/EHU.
- Zapata Hidalgo, María (2015): «Influencias de las desigualdades y la socialización de género en la aparición de las depresiones y en la recuperación del bienestar», in *X Congreso Vasco de Sociología y Ciencias Políticas*, AVSP, Bilbo, 2015eko irailak 2-3.
- Zulaika, Joseba (1987): *Tratado estético-ritual vasco*, Baroja, Donostia.
- , (1989): *Chivos y soldados: la mili como ritual de iniciación*, Baroja, Donostia.

I. Ikergai klasikoen  
ikuspegi berriak





## Sarrera

Euskal antropologia feministaren sorreran bertan tradizioaren gaineko ikuspegi kritiko eta berritzailea topatzen dugu. Liburu honen lehen kapituluaren agerian geratu den moduan, jai, tradizio edota pertsonaia mitologikoen gaineko berrikuspena hasieratik oso presente egon da. Horren erakusle da sarritan aipatua izan den *Mujer Vasca* (Del Valle, 1985) liburua, baina baita *Emeki-emeki berdintasunezko danborradara* ere, hainbat urte beranduago Donostiako danborradaren inguruan Beatriz Moralek (2014) koordinatu zuena. Tartean, liburu horretan aipatutako hainbat eta hainbat ikerlan eta saiakera osatzen joan dira, betiere —antropologia eta teoria feministaren eskutik— tradizioak eztabaidan jarri nahian.

Azken finean, Euskal Herrian, beste kultura eta testuinguru askotan bezala, tradizioek emakumeen bazterketa bultzatu dute; izan ere, normalean, tradizioen babesle eta transmisore agertu badira ere, inoiz ez dira izan, edo oso gutxitan, protagonista (publikoak). Horren ildotik, euskal antropologia feministak bere begirada jarri du tradizioetan edota eremu tradizionaltzat jotzen diren horietan, egun, oraindik gizarteak emakumeen parte-hartzeari jartzen dizkion trabak aztertzeko asmoz. Ezagunak dira jada, emakumeen aldarrikapenak direla-eta, hainbat testuinguru eta eremutan sortu diren tentsioak eta gatazkak, «tradizioak» ukiezinak bailiran.

Hori dela-eta, tentsio eta gatazka horien oinarrian dauden elementu eta dinamiken azterketa garrantzitsua da, besteak beste, gizarteak aldiro-aldiro berritzen eta berresten dituelako gizarte-bazterketa eragiten duten elementuak. Horrek zailtasun nabarmen bat dakar: egun, berdintasunaren diskurtsoaren onarpen eta zabalpenaren eraginez, barterketarako mekanismoak inoiz baino sutilagoak eta ikusezinak dira. Konplexutasun horren isla dira atal honetan bildu diren aztergaiak, euskal tradizioekin zein identitatearekin oso lotuta daudenak.

**Jone M. Hernández**en testuak bertsolaritzaren eremuan jartzen du arreta. Euskal Herri osoan tradizio luzea duen praktika kultural hau oihartzun zabala lortzen ari da azken hamarkadetan. Bere ezaugarriak eguneratu eta, egun, profil zenbait dituzten bertsolariak biltzen ditu bertsolaritza garaikideak. Ezaguna denez, bertsolaritzaren historian beti egon dira emakumeak, baina haien parte-hartze publikoa azken bi hamarkadetan garatu da bereziki. Tarte horretan emakume bertsolarien gaineko hausnarketa eta gogoeta anitz egin dira, tradizio eta adierazpen kultural honetan betetzen duen papera neurtu eta baloratu nahian. Ondorioek diotenez, emakume bertsolariak —aurrerapenak aurrerapen— euskal gizartean gainontzeko esparruetan gertatu den moduan, ez dute lortu gizonezkoen pare

jartzea —ez prestigio- ez botere-mailan—. Artikuluan, horren arrazoi konplexuetan sakontzea planteatzen da, kasu honetan gorputz, emozio eta komunikazioarekin loturiko elementuak erdigunean jarriaz.

**Olatz González-Abrisketaren** artikulan gorputz maskulinoaren eta euskal komunitatearen artean egiten den identifikazio metonimikoaz hausnartzen da, ikusteko nola identifikazio horrek emakumeak sistematikoki baztertzen dituen kulturalki protagonismoa duten espazioetatik. Horretarako, protagonismo hori pilota kirolean nola gauzatzen den aztertuko da. Tradizionalki, pilotak euskal imajinarioa osatzen lagundu du, eta modalitaterik ezagunena gizonetzkoek soilik praktikatzen dute. Kirol horren arabera eratu dira Euskal Herriko hainbat herritako plazak. Era berean, bertan biltzen diren gorputzetan ere eragin fisiko eta morala izan du. Frontoian jokatzeko da pilotan, eta espazio horretan bertan egiten ditu euskal komunitateak bere ekimen esanguratsuenak. Pilota da espazio horretako joko prototipikoa. Haren eszenaratzeak adierazle-kate bat sortzen du, eta horretan erreparatuta uler daiteke zein den emakumeak protagonista bihurtzea eragozten duen imajinarioa.

**Maialen Altuna Etxeberriak** idatzitako artikuluaren helburua lehen frankismoko genero-identitateen eraikuntza aztertzea da, betiere dantzaldien espaziotik abiatuta. Gune horren analisiaren bitartez, erregimen diktatorialaren ezarpena aztertu nahi da. Frankismoaren erroetan genero-sistema hierarkiko bat zegoen eta sistema horren eredu familia patriarkala zen. Eredu hori erregimenaren gainontzeko instituzioetara zabaltzen zen. Frankismoa sendotzeko beharrezkoa zen, beraz, gizon eta emakumeen jokabidea eredu horretara egokitzea. Helburu hori lortzeko hainbat dispositibo erabili zituen erregimenak. Kasu honetan, errepresio kulturalean jarriko da arreta. Errepresio hori egunerokotasunean gauzatzen zen bide sinboliko zein emozionaletatik. Prozesu hori eguneroko esparruetan gertatzen zen. Lan honen helburua, dantzaldien analisiaren bitartez subjektibotasun horiek erregimenaren eredura moldatzeko erabili ziren mekanismoak ikusaraztea da.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Del Valle, Teresa *et al.* (1985): *Mujer vasca. Imagen y realidad*, Anthropos, Bartzelona.
- Moral, Beatriz (koord.) (2014): *Emeki-emeki berdintasunezko danborradara*, Donostiako Udala, Donostia.

## **Odolak badu generorik? Edo zergatik gorputz emeak ez diren bertsoetarako bizitoki**

*Jone M. Hernández García*

Hogei urte pasa dira *Bertsolari* aldizkariak Bertsolaritza eta Emakumeen inguruko monografikoa argitaratu zuenetik. Artikulu honetan bertan aurrerago azaltzen denez, geroztik, hamaika hausnarketa, mahai-inguru eta saiakera egin dira emakume bertsolariak, egun oraindik, eremu horretan duten presentzia eta protagonismo mugatuaren arrazoiak detektatzeko eta ulertzeko. Gizartean, oro har, gertatu den antzera, bertsolaritzan ere egoera aldatu da. Emakumeak bertsolaritzaren eremu ezberdinetan daude jada: bertsolari, aurkezle, epaile, gai-jartzaile, antolatzaile, publiko moduan... Baina, gizartean, oro har, gertatzen den moduan, bertsolaritzan ere emakumeen ibilbidean mugak eta oztopoak ageri dira. Horietako asko gizarte-egituraren azterketatik identifika eta iker daitezke; beste batzuk, ordea, jardueraren beraren izaera eta logikatik bakarrik uler daitezkeela uste dut. Bigarren bide horren alde egiten du testu honek, jakinda, gainera, bertsolaritzak euskal kulturaren duen pisua. Horren berri eman zigun jada 1980ko hamarkadan Joseba Zulaika antropologoak, eta, urte batzuk beranduago, Carmen Larrañagak, emakume bertsolarien inguruko ikerketen bultzatzailea. Biek nabarmendu dute bertsolaritzak duen esanahi sinboliko eta kulturala, bertsoak sortu, abestu eta entzutearen inguruan garatutako usteak, jarrerak, harremanak, emozioak, afektuak... iradokiz. Ildo horretatik, era horretako elementuak gutxiago aipatu izan badira ere, bertsolaritzaren sostengua direla defendatzen da artikuluan.

Testu honetan<sup>32</sup>, beraz, bertsolaritzaren esparrua zabaltzearen alde egingo da, orain arte horren ertzetan geratu diren hainbat elementu integratzeko: bertso-saio baten testuinguru erreferentziala (aurretik izandako bertso-saioak, bertsoaldiak, bertsoak...), bertsolari zein publikoen gorputzak eta afektuak, bertsolari eta publikoaren arteko (huts)unea, bertso baten barruan esan gabe geratzen den hori... Horrela, artikulua generoa aztertzeko tresna berrien beharra aldarrikatu nahi du, kasu honetan, gorputzak, afektuek eta bertsolari-publikoaren arteko harremanek (sortzaile/ekintzaile eta ikuslearen artekoa izan daitekeena) duten protagonismoa agerian utziz. Azken finean, bertso batek bizirik irauten badu, emozio bilakatzeko

---

32. Artikulu honen idazketan bereziki lagungarriak izan dira Carmen Díez eta Mari Luz Esteban antropologoek egindako oharra. Eskerrik asko.

gaitasuna duelako da; igorle zein entzuleen gorputzak bizitoki bihurtzen dituelako da. Eta hori horrela bada, zergatik gorputz emeak ez dira bertsoetarako bizitoki aproposak?

### **BIHOTZA ETA BURUA GIZARTE-ZIENTZIETAN**

Bihotza eta burua (emozioa eta arrazoia) gure Mendebaldeko kulturak sortutako dikotomia klasikoa da. Gaitasunak gizaki egiten gaituelako ustea ohikoa da, arreta eta protagonismoa intelektuak hartuz. Buruak agintzen du eta, neurri handi batean, gorputzeko gainontzeko atal eta organo guztiak horren agindupean geratzen dira. Emozioak eta sentimenduak ere bigarren maila batean kokatu dira gizakia bera edo gizakiaren ekintzak aztertu direnean. Horrela, gizarte-zientzien hastapenean (XIX. mendean) arlo emozionala presente bazegoen ere, ez zuen lortu ikertzaileen arreta bereganatzea, besteak beste, emozioen azterketa eta neurketa oso zailtzat jotzen zelako (Huerta, 2008).

Gizarte Antropologiaren kasuan, esan daiteke emozioak sarritan geratu direla agerian bidaiari eta antropologo lanetan, diziplinaren hasieratik interesa egon delako kultura ezberdinetan agertzen ziren bestelako emozioengatik eta haien adierazpenengatik. Baina, aurreiritziz beteriko deskribapenez gain, saiakera gutxi egin dira herri diferenteen kultura emozionalak aztertzeko (Surrallés, 1998: 291-292). Alexandre Surrallések adierazten duen moduan, afektuak ez dira behar bezala aztertu eta ikertu antropologiaren historian. Horren salbuespen dira Ipar Amerikan 1950eko hamarkadan egindako lanak (*Kultura eta Pertsonalitatea* izendaturiko korrontearen barruan) eta Europako hainbat zonatan *ohore* nozioaren inguruan garatutakoak (Surrallés, 1998: 291).

Feminismoa oro har, eta, antropologia feminista zehazki, aitzindari izan dira emozioen ikerkuntzan eta, esate baterako, azken horrek emozioak *versus* arrazoia genero-sistemaren ondorio gisa aurkeztu izan du. Hori dela-eta, arrazoia eta emozioen arteko banaketa faltsua salatzeaz gain, emozioen artean ere nolabaiteko bereizketa egiten dela azpimarratzen da. Alde batetik, emakumezkoak emozioekin eta gizonezkoak arrazoiekin lotzen dira; beste aldetik, Catherine A. Lutz-ek esan duen moduan (2008), emozio onartuak eta ez onartuak (edo zigortuak) bereizten dira. Horrela, emakumeengan jartzen bada arreta, konturatuko gara emakumeei emozioen unibertsoa atxikitzeaz gain, emozio horien artean, batzuk onartzen zaizkiela eta beste batzuk ez. Lehenengoan artean amatasunarekin lotutakoak daude; bigarrenen artean, sexualitateari eta gorputzari lotutakoak<sup>33</sup>.

Gauzak horrela, oro har esan daiteke egun, gizarte-zientzietan gertatutako bira emozionala agerikoa dela, baina horrek ez du esan nahi bere ekarpenak edota horri loturiko nozioak, ikuspegiak eta ondorioak (teoriko, metodologiko eta episte-

33. Edozein kasutan emozio edo afektuak antropologia feministan bereganatzen ari den protagonismoaren seinale ditugu liburu honetan bildutako hainbat artikulua, bereziki, baina ez bakarrik, maitasunaren inguruan idatzitakoak.

mologikoak) finkaturik, adosturik eta onarturik daudenik. Giro emozional hori aldarrikatzen dutenek, aldiz, gizarte-zientzietan gauzatzen diren ezagupenerako moduak kinkan daudela igartzen dute, eta horrek erronka izugarria zabaltzen duela diote:

Historian zehar gure diziplinetan proposatu diren beste ikerketa-eremu batzuekin gertatu ez den bezala, afektibitatea aztertzeak ondorioak eragin ditu ikerketa-objektura hurbiltzeko moduan. Izan ere, dimentsio afektibo bat egoteak ezagutzaren jardunak duen dimentsio kognitiboa bera birdefinitzera behartzen duelako (Surrallés, 2009b: 29).

Edozein kasutan, definitzeko zailtasunak egon badira ere, emozioen inguruan egindako azterketek, nagusiki, bi norabide markatzen dituztela uste du Surrallések. Alde batetik, emozioak *naturalak* eta unibertsalak direla aldarrikatzen dutenak daude. Arlo horretan ezagunak dira gorputz- eta aurpegi-espresioen bitartez emozioak aztertu dituzten ikerlanak. Esate baterako, Paul Ekmanenak. Lan horiek emozioen unibertsaltasuna aldarrikatzen dute, aurpegiko keinuak horren adierazle izanik (Surrallés, 1998). Bigarren norabideak emozioen izaera erlatiboa aldarrikatzen du. Emozioak testuinguruari agertzen dira lotuta: kultura horretatik harago emozioek ez dute zentzurik; emozioak ezin dira bereizi beren gizarte-testuingurutik, hortik elikatzen direlako, baina, aldi berean, emozioak dira gizarte ezaugarritzen dutenak.

Aurkeztutako bi norabideak kritikatzeko Surrallések, besteak beste, bietan emozioaren kategoria onartzen delako. Hori da, hain zuzen ere, haren ekarpenaren abiapuntua. Izan ere, egileak emozioaren nozioa arrazoitik bereizita jaiio zela dio, bereizketa edota dikotomia hori Mendebaldeko pentsamendu garaikidearen fruitua delarik. Surrallésen ustez, antropologiak ez du arrazoi eta emozioen arteko banaketa eztabaidatu, aldiz, *naturalizat* edo *egiazkotzat* kontsideratu du, kontzeptu edo nozio *objektibo* bat eraikiz. Hau da, emozioak existitzen dira, kulturalki berezituak eta definituak izan direlako, baina Surrallésen iritziz, bereizketa hori produktu kultural bat da.

Hortik aurrera, Surrallések planteatzen duen erronka zaila bezain erakargarria da: sentsazioa/kognizioa dikotomia gaindituko duen ikuspegia garatzea, «sentitzea ezagupenera hurbilduz» (Surrallés, 2009a: 51). Erronka horri aurre egitea du helburu *En el corazón del sentido* (Surrallés, 2009a) izeneko etnografia bikaina osatzean. Eta lan hori dut oinarri, hain zuzen ere, egun bertsolaritzaren inguruan egiten ari naizen azterketan. Hori dela-eta, ondoren, testu horri erreferentzia laburra egin eta gero, bertsolaritzaren azterketarako planteatzen ari naizen hurbilpenaren aurkezpenari ekingo diot.

### **BERTSOLARITZAREN GORPUTZ-LANAZ**

Posible al da bihotzarekin ikustea? Hori da Surrallések (2009a) bere etnografian, abiapuntu gisa planteatzen duen galdera. Posible izan behar du —dio egileak—, candoshi<sup>34</sup> komunitateko kideek hori esaten baitute.

34. Candoshi taldea Peruko Amazonian bizi da. Candoshi hizkuntza hitz egiten dute.

Galdera horri erantzun nahian hasi zuen antropologoak bere lana, eta hortik ondorioztatutako hainbat ideia gurean planteatu nahiko nituzke. Izan ere, bi testuinguru soziokulturalen artean egon daitezkeen ezberdintasunak nabarmenak badira ere, oinarrian dauden kezak eta galderak batean eta bestean antzekoak izan daitezkeelakoan nago. Beste modu batera esanda, jarrai dezakegu bereizten emozioak eta arrazoia? Emozioen *logika* ulertzeko, arrazoiarekin kontrajarri behar dugu? Benetan *erreal*a al da emozioak eta arrazoiak banatzea?

Andoni Egañak, Joxerra Gartziak eta Jon Sarasuak bertsolaritza garaikideari loturiko teoria osatuena plazaratu zuten 2001ean. Manuel Lekuonak bertsolaritzari egokitutako tokitik —alegia, ahozko literaturatik<sup>35</sup>— atera, eta komunikazioaren arloan kokatu zuten, erretorikaren generoari atxikita. Egile horien ustez bertsolarien jardunean komunikazioa, diskurtsoa eta arrazoiak (argudioak) ardatzak dira eta publikoarengana iristeko/eragiteko tresna eraginkorrenak dira (Egaña *et al.*, 2001). Gauzak horrela, bertsolarien helburua publikoarengan hainbat emozio, balio edota uste eragitea bada ere, horiek erretorikaren menpe jartzen dira, ezinbesteko tresna eta metodologia kontsideratzen dutelako. Haien ikuspegiari diskurtsoak berak eta diskurtsoa osatzeko prozesuak, mekanismoak, tresnak eta abarrek pisu nabarmena hartzen dute, eta, ondorioz, helburu ere bilakatzen direla esan daiteke. Planteamendu horrek buruaren nagusitasuna nabarmentzen du eta bat egiten du bertsolaritzak tradizionalki bultzatu duen gorputzaren bazterketarekin. Ironikoki bada ere, esan daiteke bertsolariak lepotik gora bakarrik direla bertsolari, *teorian* burua baino ez dutelako erabiltzen.

Bertsolari moduan, normala da, umetatik edo gaztetatik, gorputza *desagerarazteko* trebakuntza berezia jasotzea. Zutik, tente, eskuak atzean —edo poltsikoetan—, aurrera begira eta geldi-geldirik. Horrela kantatu behar du bertsolariak. Agindu hori, aldiz, harrigarria gerta daiteke euskal kulturaren ikuspegitik; izan ere, tradizioan oso ohikoak —eta maitatuak— dira gorputzak mugimenduan eta lanean sortutako espresioak. Herri-kirolak horren adierazpen nagusietariko bat dira: estropadak, gizon-probak, aizkolarien arteko desafioak, harri-jasotzaileak...; horiek dira zalantzarik gabe *indarraren* erakusleiho adierazgarrienak. Emakume gutxi batzuk aritu dira —eta ari dira— parte hartzen mota horietako jardueretan. Emakumezkoen gehiengoak ikusle huts izaten jarraitzen du. Horregatik, emakumeen *indar* fisikoa ezaguna izanda ere, argi dago hura ez dagoela eritualizatua eta ez da normalean izaten prestigiorako elementu (ez banaka aritzen direnen kasuan, ezta taldeka aritzen direnenen kasuan ere).

Halere, Mari Luz Estebanen (2004) ustez, posible da bertsolaritzan ere (euskal) indarraren egokitze bat topatzea; izan ere, urteetan zehar bertsolari batetik bestera pasatako mezua agertokian presentzia indartsua eman behar dela izan omen da:

35. Manuel Lekuonak planteatu zuen lehenengo aldiz 1930eko hamarkadan, bertsolaritza ahozko literaturaren barruan kokatu behar zela. Horrek, bere momentuan, iraultza nabarmena ekarri zuen, ordura arte, bertsolaritzak ez zuelako izan inongo errekonozimendu artistikorik.

Bertsoak inprobisatzeko abilezia eta gaitasunaz gain, hasiberriei bertsolariak duen gorpuzkera tipikoarekin lotutako jarrera eta teknikak irakasten dizkiete. Hau, salbuespenak salbuespen, honelakoxea da: zutik, tente, itxura onekoa, eskuak poltsikoetan edo bizkar atzean loturik, euskal kulturaren oinarritzakoa den balio bati erreferentzia zuzena eginez, indarrari, alegia (Esteban, 2004: 198).

Estebanen hitzak kontuan hartuta, bertsolariari eskatzen zaien indarra, benetakoa (fisikoari lotutakoa) barik *performatiboa* dela esan daiteke. Bertsolariak, indarra gauzatu baino eszenaratu —antzeztu— egin behar dute. Beste bertsolari batzuek indarraren ordezkia ziurtasuna aipatzen dute: «bertsolariak seguru agertu behar du».

Praktikan, amildegiaz, tentsioaz, arriskuaz... hitz egiten da bertsolarien jarduna definitzeko garaian<sup>36</sup>. Zalantzarik gabe, horiek dira bertso-jaialdi batean airean, giroan, dauden sententzioak. Emozioz osatutako itsaso zabal batean nabigatzen dute publikoak eta bertsolariak. Poza, mina, amorrua, maitasuna, eszitazioa, urduritasuna, asaldura, asperraldia, harridura... sentitu ditut publiko bezala, eta publikoarekin batera, bertso-jaialdi ezberdinetan eta bertso-jaialdi bakar baten barruan ere. Sentitutakoari erreparatzen badiot, eta Estebanen hitzak erabiliz<sup>37</sup>, bertsolarien eta publikoen artean sortzen den emozioen itsaso mugitu hori *ahultasunaren performatibitatea* izendatuko nuke. Bertsolariak epikotasunaren segurtasuna ordezkatuko luke. Ahula dela ezin aitortu... eta ahulezia horretatik sortutako harrotasuna ageri da. Bertsolaritzaen historian eszena mitiko bat baldin bada, hori Fernando Aire *Xalbadorren* malkoena da, ezin aproposagoa orain esandakoa irudikatzen.

Xalbadorrek 1967ko Bertsolari Txapelketa Nagusian parte hartu zuen, eta bigarren amaitu zuen. Hala ere, urte hartako txapelketan protagonista nagusia izan zen<sup>38</sup>.

Final horretako azken unean —buruz buruko izenekoan—, Xalbadorrek eta Manuel Olaizola *Uztapide* aritu behar zuten epaimahaiak horrela erabakita. Erabakia jakinarazi zenean, ikus-entzuleen oihu eta txistuek Anoeta pilotalekuko giroa minutu erdiz gaiztotu zuten. Jada desadostasun-adierazpenak apaltzen zihoazelarik, berriz ere entzun ziren txalo-zaparradekin nahasitako txistuak eta zalaparta. Ikuslegoa bitan banaturik zegoen: txistuek txaloak isilarazten zituztela zirudienean, Xalbadorren aldekoak zutik jarri eta beren bertsolariari txalo egin zioten. Epaimahaiko kide batek bertsolariari saioa hasteko eskatu zien, baina biek ala biek isilik iraun zuten aldi batez. Azkenean, Uztapidek, oihu eta uluen erdian, aurkezpen-bertsoa botu zuen.

---

36. Horrelako terminoak erabiltzen dira, esate baterako, Asier Altunak (2011) zuzendutako *Bertsolari* izeneko pelikulan. Eta horiek ilustratzeko, pelikulan, hainbatetan, amildegi izugarri baten irudiak agertzen dira.

37. Ideia hau Mari Luz Estebanek Mintzolan (Villabona, Gipuzkoan) 2016ko apirilaren 16an emandako hitzaldi batetik hartua da.

38. Kontakizun honen datuak wikipedian agertzen den informaziotik hartu dira: <<https://eu.wikipedia.org/wiki/Xalbador>> (Kontsulta-data: 2016-06-03).

Ondoren, Xalbadorren txanda iritsi zen. Hark bere saioa hasterako txistu eta txalo ugari entzun ziren, berriro. Azkenean, ikus-entzuleen hotsa baretu zenean, Xalbadorrek bertso honi ekin zion:

Anai-arrebok, ez, otoi, pentsa  
 neu're gustora nagonik,  
 poz gehiago izango nuen  
 albotik beha egonik.  
 Zuek ezpazerate kontentu  
 errua ez daukat ez nik,  
 txistuak jo dituzue bainan  
 maite zaituztet oraindik.

«Zuek ezpazerate kontentu, errua ez daukat nik» esaldira heltzean, bat-bateko txaloaldia sekulakoa izan zen, bertsolariaren jarduna eten zuen puska batean, azken bi lerroak bota baino lehen. Bertso horrekin, Xalbadorrek lortu zuen ikus-entzuleen artean sorturiko bi muturreko jarrerak bat egitea. Bere jatorrizko behe-nafarrera alde batera utzita, entzule gehienek euskalkian —gipuzkeraz— moldatu zuen bertso hori, eta horrela haien bihotzetara heltzea lortu.

Xalbadorrek bizi izandako une horrek argi uzten du bertsolaritza zer baita, publiko eta bertsolarien artean sortzen den lotura likido hori dela<sup>39</sup>. Baina nola harrapatu, aztertu, guztiz labainkorra, iheskorra eta aldi berean zurruna eta egituratua den egoera, une eta praktika hori? Ausardia behar da eta teoria ausartak behar dira. Eta kasu honetan, berriro ere, Surrallésen lana helduleku izan daiteke, ausarta izateaz gain, aberatsa eta iradokitzailea ere badelako.

Haren lanetik, hainbat ideia gerta daitezke lagungarri, nik hiru azpimarratu nahiko nituzke. Jarraian labur-labur aurkeztuko ditut, ondoren, bertsolaritzan topatu dudana aplikazioa azaldu ahal izateko.

Lehen ideia. Candoshiek berek azaltzen duten moduan, bihotzak jarduera intelektualak eta emozionalak barnebiltzen ditu, aldi berean, bat eginik. Komunitate horren ustez, ezinezkoa da jarduerak (praktikak), pentsamenduak (arrazoia edo entelegua) eta emozioak (sentimenduak) mugatzea eta bereiztea, denak gertatzen direlako bihotzean. Bihotza denek erdigunea da, eta horren baitan egiten diete aurre bizitzari eta testuinguruari candoshiek. Ideia hori bakarrik jada nahiko apurtzailea izan daiteke guretzat, besteak beste, gehienetan bihotza buruaren menpe jartzen dugulako. Baina candoshien inguruan osatutako etnografiak bikain azaltzen du:

39. Lotura hau irudikatzen Jorge Oteizak (2007: 117) erabilitako hitzak erabili nahiko nituzke, irudi hobea topatu ezin dudalako: «Bertsolariaren teknika hau da: denek aurrean dago eta bere barruko errealitatean desagertzen da. Hortik aterako dira bere hitzak. Ibai batean urperatuta egongo balitz bezala, bere barruko ibaiaren ikuskizunak eramanda. Bestalde, entzuten ari den jendea hondartzan utziko balu bezala, bera atzeraka doa, itsasoari bizkarra emanez ibiliko balitz bezala. Eta behin urperatuta, bertsolariak itsasoak duen eritimoarekin —hondartzara olatuen bitartez iristen dena, batzuetan oldartuta— hitz egiten digu». Asier Altunak elkarrizketa batean komentatu zidan moduan, deskribapen hori *Bertsolari* pelikularen jatorrian dago, eta, berez, pelikular bertan horren *antzezpena* ikus daiteke.



talde horrek bi organoen arteko mugak zirriborratzea eta desagerraraztea lortzen du. Planteamendu horren bidetik gure Mendebaldeko gizartean ere hainbat adibide topatu ahal izango genuke; izan ere, bihotza metafora askoren muinean topa daiteke. Estebanek (2011) aztertu duen ideologia erromantikoaren eraginez, egun, bihotzak berezkoak ez dituen hainbat funtzio fisiologiko bereganatu ahalko litzuzke: hegan egin, gezurra esan, hitz egin, agindu eta abar.

Bigarren ideia. Ez dago bereizketarik barne- eta kanpo-munduen artean (Mendebaldeko ikuskeran mundu subjektiboa eta objektiboa izan daitezkeenak). Subjektuaren eta testuinguruaren arteko mugak ere ezabaten dira. Are gehiago, esan daiteke Mendebaldean nagusitzen den antolaketa eta mailaketa hankaz gora jartzen dela. Horrela, candoshien arabera, mundua subjektua izatera pasatzen da eta subjektua mundu bilakatzen da. Ondorioz, pertsonaren ikuspegia pertzepzioa eta testuinguruaren oihartzuna da. Modu horretan mundua pertsonaren baitan kokatzen da (bizitza guregana dator, testuinguruak gure barrua betetzen du), eta testuingurua gizakian disolbatuta edo nahasia geratzen da. Surrallésen (2002/2003: 68) hitzetan pertsonaren eta testuinguruaren arteko lotura eta jarraipena erabatekoa da.

Orain esandakoari lotuta hirugarren ideia bat. Surrallésen lanean beste erronka bat luzatzen zaigu. Antropologo horren ustez, ikertzaileak ez luke arreta jarri beharko gizarte-egituretan. Ikertzailearen arreta, aldiz, egituratze-prozesuan bertan kokatu beharko litzateke. Prozesu horretan emozioak (pasioak, afektuak) erdigunean egongo lirateke, haiek baitira esanahia bultzatzen dutenak eta esanahia subjektuaren aurrean azaleratzen dutenak. Esanahia egituratze-prozesu horretan kokatzen du Surrallések, zehazki prozesua bideratzen dituzten emozioetan. Kasu horretan, gainera, egitura pertsonaren *eraikuntza*ren bitartez gertatuko litzateke, zehazki gorputza tratatzeko era ezberdinen bitartez. Gorputza pertzepzioaren erdigunean kokatzen da, gorputzaren zeregin sentitzea baita. Subjektua, pertsona, sentitzen duen pertsona da.

Surrallésen ideietatik abiatuta, jarraian, bertsoaritzari begiratzeko parada hartuko dugu, gorputza eta afektuak gidari direlarik.

### ***HITZA, BERTSOLARIAREN BIZITOKIA***

Zulaikak (1988: 239) gurean hitzak duen garrantzia azpimarratu izan du, batez ere gizonaren nozioa zehazteko garaian. Protagonismo horren erakusle dugu Zulaikak tarte luzea eskaini izana hitzaren ideologiaren azterketari.

Hasteko esan behar da hitzaren ideologiak euskal kulturaren duen nagusitasuna ahozkotasanak duen protagonismoarekin lotu behar dela, bien arteko loturak nabarmenak direlako (Zulaika, 1988: 239). Beste alderdi batzuen artean, komeni da azpimarratzea, Zulaikaren ustez, ahozkotasanak eta ahozkotasanak inposatzen duen komunikatzeko moduak giza nozioa (pertsonaren nozioa) baldintzatzen duela. Planteamendu horren baitan pertsona hitzaren baitan agertzen zaigu, hitza/ahotsa/

ahozkotasuna bezalako kontzeptuak ekintzarako egitura edo markoa izanik. Are gehiago, egile horrek esango digun moduan, ez dago modurik hitza eta pertsona bereizteko, guztiz bat egiten dutelako: «Hitza dugu gizon esentzial hau behatzeko eta deskribatzeko oinarritzko bitartekoa, gizona bera ordezkari dezakeena. Formalki dagoen baldintza bakarra, gizonaren zein hitzaren kasuan, ondo zehaztuta eta finkatuta egotea da» (Zulaika, 1988: 262).

Ahozko subjektuak pertsona bera baino ez duelako testu gisa. Bera da testuaren sostengua, testuaren gorputza eta hitzerako bizitokia. Pertsonak, bere jokaerak, ematen dio norabidea esandako hitzari. Hitza ez da bakarrik bitarteko bat, hitza mezua bera da. Horixe bera pertsonari aplikatu behar zaio, honela dio Zulaikak: «[...] horrela, baserriko kulturaren baitan, pertsona ideala guztiz lotuta dago emandako hitzaren ideologiarekin» (1988: 262).

Aurretik esandakoaren bidetik, hau izan daiteke bertsolariaren definizioa: hitzean bizi den pertsona, hitza dago bere baitan, fisikoki ere bertsolariak hitza du bizitoki. Gauzak horrela, hitzaren eta gorputzaren arteko lotura ezinbestekoa da. Esana dago: bertsolariak gorputza ukatu egin dute, baina praktikan, ohartu gabe bada ere, gorputza ere helduleku bilakatzen da. Xalbadorrek, bertsolarietaz ari zela, *odolaren mintzoaren* irudia utzi zigun (Aire, 1976), bertsolarietaz daraman gorputz-lanaren seinale. Bertsolariak ezin du gorputza bere jardunbidetik baztertu, erdi-erdian dagoelako, bere zereginaren parte delako eta horren agertokia delako. Planteamendu horretatik tiraka, jarraian egungo bertsolarietaz biltzen dituen hiru alderdi nabarmendu nahiko nituzke, gorputz-teoriarekin lotura eskaintzen digutelakoan.

Hasteko oso ideia sinplea eta nabarmena, baina, halere, esan beharrekoa: ahozkotasunarekin loturiko edozein adierazpen bezala, bertsolarietaz ere bertsolariaren gorputza behar du, bera baita, ahotsaren bitartez, *testuari* (esan beharreko horri) bizitza ematen diona. Katherine O'Brienek proposatzen du ideia hori ahozkotasunak eragiten duen ariketa azaltzerakoan: *Bring the text to life* (1998, 47). Hau oso agerikoa izan arren, ez da kontuan hartzen normalean. Gorputza bigarren maila batean geratzen da bertsolarietaz hitz egiten denean.

Bigarren ideiak bertsolarietaz euskal kulturaren betetzen duen paperaren inguruan hausnartzera garamatza. Nago egungo bertsolariaren jardunak lortu duen arrakasta euskal kultura zuzenean (momentuan bertan) egiteko eta berregiteko duen gaitasunean datzala. Gisela Caneparen (2001) proposamena neure eginez, bertsolarietaz kulturaren modu adierazgarria dela esango nuke: emozio eta bizipenei loturiko kultura, esperientzia sakonekin, memoriarekin, sentimenduekin harremanetan dagoena. Ildo beretik, bertsolarietaz ezinbesteko protagonismoa dute bertsolariaren *performancean*<sup>40</sup>. Linda White-ren hitzetan: «Bertsolariaren lanak

40. Ideia hau irudikatzen du oso baliagarria gertatu zait *Ikuska 18* (Ezeiza, 1984) dokumentala ikustea. Bertan Xabier Amuriza azaltzen da, protagonista gisa, 1980ko Euskal Herriko Txapelketan abestutako bertso baten egituratze-prozesua azalduz. Momentu horretako bere barne-pentsamendua azaltzen du bertsolariak dokumentalean, eta bertan, une horretan publikoarekin zuen *elkarrizketa* edota loturaren eragina argi ikusten da.

entzuleria bat behar du [...] Entzuleriak bertsoaren sortze-lanean hartzen du parte, bai ahoz [...], bai ez-ahozko moduan [...] Performancean artistak eta publikoak bat egiten dute» (2001: 12).

Egañak, Gartziak eta Sarasuak (2001) ere teorizatu dute bertsolari eta publikoaren arteko harremanen inguruan, kasu honetan ere bien arteko lotura egiaztatuz: «Jendaurreko bertso-emanaldietan entzuleak saioaren emaitzan duen esku-hartzea berezia da: sorkuntzaren garapenean entzulearen erantzunak eragin nabarmena du, errokoa. Azken batean, ingurunea sorkuntzarako oinarritzko osagaia da bertso-saioetan» (Gartzia *et al.*, 2001: 54).

Bide beretik doa hirugarren ideia, zeinean bertsolari eta publikoen arteko harremana gorputzetan (ere) gauzatzen dela aldarrikatzen den. Horren erakusle dugu Kristina Mardarasek egindako hausnarketa, berak publikoko partaide bezala sentitzen duena azaltzean: (galdera: *zer da bertso iradokitzaile bat?*) «Zu ere bertsolari bihurtzen zaituen horrek (...) ez zara entzule soil bat, ez? Harrapatzen zaitu»<sup>41</sup>. Xalbadorren eszenak erakusten duen moduan, bertsolariak gorputzetik eta gorputzez antzematen du publikoa. Erne dagoenean bere gorputzak xurgatu egiten du publikoaren presentzia. Era berean, publiko gisa, gu ere irekita gaude, prest gaude jasotzeko bai arrazoiak, bai sentimenduak. Emozioak gu harrapatzea nahi dugu.

## **HITZA ETA BERTSOAREN BOTEREA**

Planteamendu honetan sakontzeko garaian, bereziki lagungarria gertatu zait Joxemartin Apalategik ahozkotasanaren inguruan garatutako hainbat ideia. Apalategiren ustez, ahozkotasanaren produkzioa ikertzerakoan ikuspegi historikoa nagusitu da bereziki (zehazki historiaurrea eta historia aipatzen ditu berak), azterketa garaikidea baztertuz. Haren ustez, horrek hutsune nabarmen bat uzten du agerian, antropologoen eta etnografoen bete beharrekoa: «Jakitea ipuinek zein esanahi duten bai kontaktzen dituztenentzat, bai entzuten eta bizitzen dituztenentzat» (Apalategi, 1987: 24). Kezka horretatik abiatuta, Apalategik kontakizunen garaiko muga ikertzea proposatzen du, muga horretan kokatzea kontakizuna gertatzen ari den unera hurbiltzea eta hura *ikuskatzea* ahalbidetzen duelako. Hori da, Apalategiren ustean, antropologiari —ahozkotasanaren eremuan— dagokion betebeharra: «Garaikidea deitu diogun puntu edota muga horretan kokatzea» (1987, 49); edo, aurrerago esango zuen moduan: «[...] jasotzea kontakizun horien esanahia, ez bakarrik bere jatorria edota garapenari dagokionez; baita ere kontakizunaren uneak, jasotzen, bizitzen, gozatzen ari direneei ekartzen diena» (Apalategi, 1987: 57).

Apalategiren ikuspegiak aurretik aipatutako hitzaren ideologiarekin bat egiten duela iruditzen zait, haren proposamenean, hitza, ahozkotasuna eta komunitatea elkartuta aurkezten direlako. Zulaikak berak gogorarazten digu bertsoak sortzen duen *foroa* hobeezina dela (Elizak garai batean eskaintzen zuenarekin batera),

41. 2010eko azaroaren 25ean elkarriketatua.

bertan eta ez beste inon, aukera ematen delako komunitateari buruzko aipamenak eta baieztapenak egiteko (Zulaika, 1988: 246). Ildo horretatik, galdera berriak agertzen dira: nondik dator bertsolaritzari egokitutako boterea? Zertan datza botere hori? Eta nolako boterea da?

Zulaikak hizkuntza-gaitasuna eta -trebetasuna nabarmentzen ditu. Bertsolariaren memoriak, batez ere, hizkuntza osoa (euskara) biltzen du: «Bertsolariaren memoriak hizkuntza osoa hartzen du (...) bere gogoak hizkuntzarekin egon behar du beteta» (1988: 259-260). Eta horri lotuta, antropologoak hitzaren gardentasuna azpimarratzen du. Aurretik esan den moduan, bertsolariak eta hizkuntzak bat egiten duten neurrian, lehenak hizkuntza (kasu honetan euskara) ordezkatzeko gaitasuna izango du eta hortik dator bertsolariari eskatzen zaion zintzotasuna, leialtasuna eta batez ere egiazkotasuna. Horrekin lotuta, dio Zulaikak, euskal kulturaren hitza edota *gizonaren* izaera zehatza eta zentzuduna da baloratzen dena, anbiguotasunik gabe, apaindura edo betelanik gabe. Era horretan, Zulaikak (1988: 246) Manuel Olaizola *Uztapide* bertsolariaren hitzak ekartzen ditu gogora, berak bertsolariaren *boterea* euskararen erabileran kokatzen baitzuen, hizkuntza horri (euskarari) indar berezia aitortuz.

Baina, aipatutako elementuez gain, badira beste aukera batzuk —sakonki esploratu beharrekoak— bertsolarien boterea ikertu, ulertu eta azaltzeko. Testu honetan aurkeztu baino ez dira egingo, jakinda bide luzea geratzen dela horren azterketarako.

Surrallések irekitako bidetik jarraituz, irudika dezakegu botere hori bertsolariaren gorputzean datzala, bertan bertsolariaren beraren eta publikoaren arteko mugak ezabatzen direlako. Ideia hori azaltzeko Tim Ingold (2000) antropologoak erabilitako hitz batzuk guztiz egokiak direla iruditzen zait. Ingoldek hitzari eta ahozketasunari loturiko kulturaz ari dela, honela dio: «(...) artisauak, bere lan tresnekin, lantzen ari den materiala sentitzen du; horrela sentitzen dugu guk ere bestearen presentzia ahozko diskurtsoetan» (2000: 411).

Hitza bertsolariaren tresna gisa agertzen zaigu, zentzu erradikal batean, *ni-a* zein *beste*a sentitzea ahalbidetzen duena. Bertsolari gazte batek honela zioen<sup>42</sup>:

Saio batera iritsi eta... gauza asko pasatzen dira zure inguruan baina zu, zure gorputzean zaude eta hortik kantatzen duzu. Ez zara sartzen puntuazio, epaile... kezka horietan, zaude zure barruko hitzen eta emozio eta... mundu berezi batean... eta hortik zoaz poliki-poliki hartzen eta hortik sortzen duzu baita ere.

[...]

Agurrean [...] kantatzen ari naizela fijatu publikoak nola erreakzionatzen duen... atmosfera hori... eta irentsi atmosfera hori... Horrek pila bat laguntzen dit kolokatzen.

---

42. Elkarrizketa 2016ko maiatzaren 6an egin zen.

Candoshiek bihotzean kokatzen dute euren mundua ikusteko zein gobernatzeko ahalmena (eta neurri handi batean euren *botere* edota indarra). Horregatik, gizarte bezala, erakundeen erreprodukzioan baino gehiago, pertsonen eraikuntzan jartzen dute arreta, gorputza eginkizun horren erdigunean kokatzen dutelako. Gizarte horretan erritualak pertsonaren boterea eta gaitasunen garapena ahalbidetzen duten espazio eta momentuak dira; botere eta gaitasun horiek bihotzean kokatuta daudela jakinik. Horri guztiari lotuta, botere eta ahalmen horien bereganatze-prozesuek hartzen dute protagonismoa —egiturak bainoago—, bereziki emozioek prozesu horietan duten garrantzia. Izan ere, gogorarazten digu Surrallése, candoshiek ekintzaren jatorrian (gizarte-praktikak) afektuak kokatzen dituztelako.

Gurera ekarrita eta Zulaikaren (1988) hitzaren ideologiari erreferentzia eginez, interesgarri deritzot egile horrek, *hitzaren* ezaugarriez ari dela, ematen digun aukerari: «Hitzek, hitzen jabeei eragiten dizkiete hainbat gauza, ez bakarrik elkarriketan zehar, euren bizitzetan ere bai» (1988, 264). Planteamendu horrek duen oihartzun performatiboa nabarmena da, baina horretaz gain, bertsolariaren jardunaz ematen duen ikuspegi berritzailea azpimarragarria iruditzen zait, bertso-saioak edo bertso-ekitaldiak, hitzaren inguruko erritual gisa agertzen zaizkigulako. Bertan emozioak sortzea helburu bilakatzen da, afektu horien bitartez hitza sortu eta performatzeko eta, azkenik, hitzak mundua (egoera, testuingurua...) aldatu eta eraldatu ahal izateko.

Bistan denez, eginkizun sozial honetan bertsolariak duen protagonismoa itzela da eta horrek ikertzeko bide berri eta interesgarri bat ematen digu: nola dira trebatuak bertsolariak ardura hori bereganatu eta bete ahal izateko? Zer eskatzen die gizarteak? Nola trebatzen dituzte? Nola erantzuten dute bertsolariak ardura horren aurrean? Eta genero-ikuspegia uztartzen badugu: zein eragin du genero-sistemak prozesu egituratzaile horretan?

Azken galdera horri helduko zaio jarraian, jakinda, landu gabeko esparru batean murgiltzen garela, eta aitortuta oraindik, maila enpirikoan baino gehiago intuitiboan arituko naizela.

### ***ELIPSIK ETA EMAKUME BERTSOLARIEN INGURUKO ISILTASUNAK***

Pentsatzekoa da beti egon direla emakume bertsolariak, zergatik ez? Bertsolaritza erreferentzia egiten zaion lehen dokumentuetan jada aipatu egiten dira. Horren adibide ditugu *eresi-egileak* (nolabaiteko aurre-bertsolariak), XV. mendean Bizkaiko Foru Aldundiak ezarritako Foru baten protagonistak izan zirenak, haien jarduna debekatzeko baldin bazen ere. Dokumentuak horrela deskribatzen zituen emakume horiek: «... eta lotsagabe eta auzokoak nahasten dabilzan emakume horiei buruz, kopletan eta kantetan gaizki esaka ibiltzen direnak» (Larrañaga, 1995: 18).

Debeku horren arrazoiak ezezagunak dira, hipotesi solte batzuk baino ez daude. Halere, argi dagoena zera da: geroztik emakumeen presentzia bertsolaritza murrizta izan zela. Bertsolaritza garaikidean argiago azaltzen dira hainbat emakume

bertsolariren profilak, baita plazan aritzeko zituzten zailtasunak ere. Oztopo horien gainean hausnartu dute zenbaitek azken urteotan, eta jada esan daiteke bertsolaritzaren gaineko genero-ikuspegitik egindako diagnostikoa osatzeko bidean gaudela. Eta diagnostiko horrek ondorengo eremuetan detektatu du, bereziki, genero-sistemaren eragina: 1) bertsolaritzaren historian, bertan emakumeen ikusezintasuna nabarmena izanik; 2) bertsolaritzaren transmisioan gertatzen diren emakume-gizonen arteko desoreka eta genero-rolen erreprodukzioan; 3) emakume eta gizon bertsolarien ibilbide profesionalean antzematen diren ezberdintasunetan; 4) bertso-jardunaren inguruan antolatzen diren ekimenetan. eta bertako gizon eta emakumeen parte-hartzean; 5) oholta gainean, bertsotan, gertatzen diren genero-inertzia, jokaera edota ohituretan; 6) oro har, bai gizartearen aldetik, bai bertsolari eta bertsozaleen aldetik, bertsolaritzarekiko dauden aurreiritzietan.

Gizartearen isla dugu bertsolaritza eta, halabeharrez, gizartean bezala, genero-sistema horren antolaketaren erdian egongo da. Egun, aldiz, berdintasunaren ilusioan bizi da gure gizartea eta, egoera horretan, betaurreko moreak janzea agian ez da nahikoa. Pentsa dezakegu, guztiz itsua dagoenari betaurrekoek ez dizkiotela bere gabeziak konponduko. Horri lotuta, egokia dirudi John Berger-ek (1972) orain dela hamarkada batzuk esandakoa hona ekartzeak: «Gauzak ikusteko dugun eran, dakigunak edota sinesten dugunak dute eragina» (1972: 8).

Bergerren proposamena sakonki aztertzen badugu, konturatuko gara gure ikerketen norabidea birpentsatu beharko genukeela. Horren inplikazioak asko eta era ezberdinetakoak izan daitezke, baina guztien artean nik bi azpimarratu nahiko nituzke. Alde batetik, begiratuak izan ohi direnak (emakumeak eta euren egoera) baino areago begirada bera bilakatzen da aztergai: begirada horren jatorria, oinarria, begirada horrek biltzen dituen elementuak. Bestalde, eta aurrekoarekin lotuta, urpekariaren lana izango genuke eredu: begirada horren jatorrian dauden elementuen erreprodukzioa ziurtatzen duten egitura eta dispositiboak —tokian tokikoak eta adierazpen bakoitzaren baitan— hobeto ezagutu beharko genituzkeelako. Abiapuntu moduan proposamen horretan bi ikuspegi gurutzatzen direla esan behar da: batetik, bertsoa eta bertsolariarena; bestetik, ikusle edo publikoarena. Biak aztertu eta ulertu beharko genituzke eta, horrekin batera, bien arteko logika; elementu horiek guztiek bertso-saioaren eraketa-prozesuan parte hartzen dutelako.

Bertsoa zer den deskribatzeko definizio tekniko bat erabil daiteke: «Bertsoa berbaldi bat da, kantatuz, rimatuz eta neurtuz burutzen dena» (Egaña *et al.*, 2001: 81). Baina bertsolaritzaz hitz egitean, argi dago, bertsoa, hori baino gehiago dela. Arlo teknikoak gainditzen dituzten definizio ezberdinak egin dira eta egingo dira bertsoaren inguruan, baina denen artean, Zulaikak (1988) emandakoarekin egiten dut bat: «[...] bertso bat egiteak ezohiko komunikazio modu bat ahalbidetzen du» (1988: 244). Ideia horretan sakonduz, Zulaikak (1988: 245) dio egunerokotasunean, eguneroko errutinetan ohikoak edota beharrezkoak (*jakinak* izanagatik) ez diren mezuak adierazteko balio duela bertsoak (adibidez, *euskaldunak gara, denok gara*

*herri berdinarene parte* eta abar). Ildo beretik, gehitu beharko genuke bertsoak foro edo hitz egiteko gune berezi bat sortzen duela, zeina aproposa baita komunitatearen inguruko mezuak zabaltzeko. Bertsolaria herriaren ahotsa dela entzuten da askotan.

Zulaikaren aburuz, publikoarekiko lotura eta arrakasta horren arrazoi nagusietariko bat bertsoaren barne-logikak euskal kulturarekin, eta bereziki haren lotura kausalekin, duen harremana litzateke. Manuel Lekuonak berak esan zuenez, bertsoan arrazoiak irudien bitartez osatzen dira. Bertso batean ez du zentzurik galdetzeak zergatik erlazionatzen diren bertan agertzen diren bi irudi. Zergatia (irudi horiek) esaldi berean egotean datza. Irudi horiek talde-identitatearekin edota norbanakoaren identitatearekin lotutako irudiak izan daitezke, ez da gehiagorik behar: «Harremanetan jartzen dira estrofa beraren parte direlako» (Zulaika, 1988: 240).

Logika horren baitan irudiak bertsoaren egitura barruan geratzen dira preso, eta melodiak eta errimak ahalbidetzen dute haien harremana. Orduan *tropoa* sortzen da (metafora, metonimia edota sinekdokea). Prozesu horretan elipsia ere funtsezko elementua da diskurtsoan gertatzen diren jarraitutasunik ezak egituratzen dituelako. Arrazoiak edo argudioak irudien bitartez eraikitzen dira eta, horregatik, garrantzitsua da irudi horiek zehatzak eta bisualak izatea. Elipsiak kausalitate mota bat ezartzen du. Zulaikaren (1988) hitzetan: «Adierazkortasunaren boterea irudien arteko lotura faltan datza, prozesu kausal baten parte ez izatean, harreman eliptiko baina metaforiko bikainaren lorpenean, irudiak esperientzia eremu ezberdinetakoak badira ere. Elipsia bera da hemen kausalitatea» (1988: 250).

Elipsia bertsoaren muin bihurtzen da, horren bueltan osatzen baita. Ildo horretatik bertsoan isiltasunak (esaten ez denak) hitzak bezainbesteko pisua duela esan daiteke. Halere, ezin da ahaztu bertsoaren beste aldean publikoa edo entzuleria dagoela. Nola jasotzen du bertsoa? Gurean gutxiago dakigu horretaz eta ezinbesteko litzateke ikuspegi horretara ere hurbiltzea.

Ahozko tradizioen ikerkuntzan erreferente bat baldin badago, hori John Foley da. Hari esker, ahozkotasuna aztertze bide ezberdinak ireki eta zabaldu dira. Horietako bat *Receptionalis* ikuspegiak dakarrena dugu. Kasu horretan ahozkotasunaren inguruko kezka edo interesa entzute- edo jasotze-prozesuan kokatzen da, bertan entzulea protagonista bilakatuz.

Foley, Wolfgang Iser-ek (Iser, 1978; aipatua in Foley, 1991) idatzizko literaturan aplikatutako ikuspegia ahozkotasunaren eremuan garatzen saiatzen da. Ideia nagusia hau da: ahozko zein idatzizko testua jarduera partekatua da, eta, bertan, egilea, testua eta entzuleria (edo irakurlea) dira parte-hartzaileak. Iserren ideiei jarraituz, artelana bera, *testuaren* (edo ahozko produkzioa) eta irakurleen (edo entzuleen) artean kokatuko litzateke. Bai Iserrek, bai Foleyk ere hartzaileen jarrera aktiboa azpimarratzen dute: «Ideia bat atzean utzi beharko genuke: lan literarioa objektu bat dela. Izan ere, lan artistikoek duten bizitzan dugun parte-hartzea aitortu beharko genuke» (Foley, 1991: 40).

Jarrera aktibo horrek zeregin berezi bat bideratzen du: testuak edo artelanak dituen *hutsuneak* betetzea. Foleyk zein Iserrek diotenez, hutsune horiek ez dira *akats* gisa irudikatu behar. Izan ere, haien ustez, bidea emango lukete irakurle edo jasotzaileen irudimena lantzeko eta garatzeko (Foley, 1991: 41). Planteamendu horretan Foleyk funtsezko ñabardura bat egiten du; izan ere, haren ustez, ahozkoaren eremuan tradizioak paper garrantzitsua izango luke entzuleriaren jarrera aktibo horretan: «Esan beharko genuke publikoak testua interpretatzen duela ondaregintza bezala duen partekatutako jakintzaren arabera» (Foley, 1991: 45).

Ondorioz, jarrera aktibo horretan, tradizioa edo, Foleyren hitzak erabiliz, *traditional referenciality*, gako-hitza litzateke, horren bitartez aurretik sortutako testuak eta egindako *performanceak* oraindira ekartzen dira, sortzearen dagoen testu edo ahozko produkzioaren parte bilakatuz (Foley, 1991: 7). Foleyk ahozko tradizioan *traditional referenciality* kontzeptuak duen pisua nabarmentzen du, testuaz gain, testuinguruak sortze- eta zabaltze-prozesuan duen pisua azpimarratuz. Ezkutuan gordetzen diren elementu horiek ahozko produkzio jakin bat (bertsolari batek ekitaldi jakin batean kantatzen duen bertso bat) sortu edo agertu baino askoz lehenengo existitzen dira, eta horiek dira produkzioari kutsu tradizionala ematen diotenak. Sortzaileak elementu horiek erabiltzen/txertatzen dituen pieza osatuagoa lortuko du, testuak *azaleko* osagaiak biltzeaz gain, tradizioa ere aintzat hartzen duelako. Foleyk dioenez, testuaz gaineko elementu horiekin sortzen den lotura horretan topa daitezke ahozko tradizioak esanahia bideratzeko erabiltzen dituen euskarria eta prozedura, sortzailearen eta publikoaren arteko hartu-emanak ahalbidetzen dituztenak. Autore horrek *metonymy* ere izendatu zuen hori, tradizioak biltzen duen ezagupen eta esperientzia metatuak produkzioa (testua eta abar) osatzen duelarik.

Ezaguna denez, metonimiaren kasuan zati batek osotasuna ordezkatzen du, tradizioak dakarkiguna, *jakina dena eta agertzen ez denaz* baliatuz. Ondare ez-materialaz ari gara, isilean pilatzen dena, isilean transmititzen dena eta ikusezin mantentzen dena. Ahozko tradizioak, ordea, hortik edaten du eta horren berri ematen digu, baldin eta entzuten badakigu. Mikel Azurmendik (1993) ahozkoaren inguruan egindako ikerlanean ere, arreta jarri zuen metonimian —metaforaren gauzapena litzatekeena—, haren ustez, sozializazio-prozesuan ezinbesteko elementuak direlako (*la sal y la pimienta de toda sociedad*): «Gizakia ekintzan hezitzen duen hori, gizonak gizon izaten, emakumeak emakume eta jaioberria, gaztea, heldua eta zaharra benetako giza ereduak izaten ahalbidetzen duen hori» (1993: 125).

Azurmendik metonimiaren eta, oro har, tropoen eta hitzen garrantziaz ohartarazten digu. Ez edozein hitz, hitz neurtua, zentzuzkoa, gizatasunaren neurria den hitza, kultura tradizionalan gizonaren neurria den hitza: «Idia adarretik, gizona hitzetik» (1993: 232).

Idea horiek osatzeko, Zulaikaren teoriara buelta gaitzeko gogoratzeko hitzak elipsia behar duela bertsoa osatzeko; izan ere, elipsiaren inguruan eraikiko litzateke bertsoaren argudioa/arrazoia, bertan aurretik aipatutako hainbat nozio txertatzeko



aukera emanez, besteak beste, metonimia edota *traditional referenciality* kontzeptuak. Kasu hauetan, *jakina delako esaten ez den hori* edota tradizioari begiratzan zaio, ezin labainkorragoa den esparru sinboliko bati erreferentzia eginez.

Halere, anbigua eta ukiezina izan daitekeen espazio hori ulerkorragoa da teoria feministatik, emakumeen ohiko bizitokia izan delako eta hainbatetan ikergune bilakatu delako. Emakume bertsolariak ere aipatzen dute —izendatu gabe—, oholtza gainean agertzen diren bakoitzean: iragan bati egiten diote uko, isiltasun inposatu bati, genero-agindu eta -rolei, inertziei... Haien presentziak, gorputzak eta ahotsek tradizioa (*traditional referenciality* Foleyren hitzetan) jartzen dute kinkan eta hura deseraikitzeke deia egiten dute. Maialen Lujanbiok prozesu hori irudizko oihan batean kokatu du, publikoa bertan dagoen korrante (ibai) indartsu baten gisa irudikatuz. Hori irudi aproposa izan daiteke candoshi taldera bueltatzeko, haien herria den Peruko Amazoniara, alegia. Haiek bihotzean biltzen dute bizitza aurrera eramateko behar duten indarra eta kemena, bihotza haien ikuspegi eta pertzepzioaren erdigunea delako. Gurera etorrira, eta bertsolaritzak eraikitako oihanean kokatuta, zein tresna/helduleku ditu (emakume) bertsolariak *ataka* horretatik ateratzeko?

Euskal kulturak bertsolaria trebatu du gorputzez ere, pertzepzioaren erdigunea izateko. Herriaren ahotsa izan behar badu, bertsolariak herriaren nahia jaso, barneratu eta, azken helburu bezala, irudikatu behar du, hitzaren eta bertsoaren poderioz aldaketa gerta dadin. Izan ere, Zulaikak gogorarazten digun moduan, bertsolariak, hitzak (euskarak), bizitzan gauzak egiteko duen boterea bereganatuko luke bere jardunaren bitartez. Horretarako prestatuta egon behar du, sentsibilitate fin eta berezi bat garatuz. Teknika ez da nahikoa, ezta diskurtso landua ere, bertsolariak *bere gorputzean* egotea lortu behar du, bere emozioetan, bere barruko hitzetan. Bertsolariak, kanpoko zurrunbiloetatik aparte, lortzen badu bere ahotsa entzutea, seguritatea sentituko du eta dena ordenatuko da.

Xalbadorren eszenak erakusten digun moduan, emakume bertsolariantzat ez da nahikoa herriaren nahiaz ohartzearekin eta hura egia bihurtzeko ahaleginak egitearekin, nahi horretan parte hartzeko abilezia ere izan behar da, egokitzen denean —Xalbadorrek egin bezala— eraldatu, aldatu edo, sikiera, egokitu ahal izateko. Baina, horretarako odolak mintzo behar du, gorputzak, eta euskal testuinguruan oraindik, gorputz emeak ez dira bertsoetarako bizitoki.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Aire, Fernando (2006): *Odolaren mintzoa*, Auspoa, Zarautz.
- Apalategi, Joxemartin (1987): *Introducción a la historia oral*, Anthropos, Bartzelona.
- Azurmendi, Mikel (1993): *Nombrar, embrujar*, Alberdania, Irun.
- Berger, John (1972): *Ways of Seeing*, Penguin, London.
- Canepa, Gisela (arg.) (2001): *Identidades representadas, experiencia y memoria en los Andes*, Fondo Editorial de la PUCP-Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- Egaña, Andoni; Garzia, Joxerra; Sarasua, Jon (2001): *Bat-Bateko bertsolaritza*, Bertsozale Elkarte, Donostia.
- Esteban, Mari Luz (2004): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- , (2009): «Cuerpos y políticas feministas», Ponentzia: *Jornadas Estatales feministas de Granada*-n aurkeztua (2009ko abenduak 5-7), 1-8. [online] <[http://www.caps.cat/images/stories/Mari\\_Luz\\_Esteban\\_cuerpos.pdf](http://www.caps.cat/images/stories/Mari_Luz_Esteban_cuerpos.pdf)> (Kontsulta-data: 2016-06-06).
- Foley, John (1991): *Inmanent Art*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
- Huerta Rosas, Abigail (2008): «La construcción social de los sentimientos desde Pierre Bourdieu», *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, III. urtea, **5**, 1-11.
- Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment*, Routledge, London /New York.
- Larrañaga, Karmen (1995): «Andra bertsolarien historia», *Bertsolari*, **17**, 17-20.
- Lutz, Catherine A. (2008): «Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse», in C. Lutz eta L. Abu-Lughod (arg.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 69-91.
- O' Brien, Katherine (1998): «The Performing Body on the Oral-Literate Continuum: Old English Poetry», in J.M. Foyle, *Teaching Oral Tradition*, The Modern Language Association, New York, 46-58.
- Oteiza, Jorge (2007): *Quousque Tandem*, Fundación Museo Oteiza, Navarra.
- Surrallés, Alexandre (1998): «Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones». *Anthropologica*, **16**, 291-304.
- , (2002/2003): «De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos», *Indiana*, **19/20**, 59-72.
- , (2009a): *En el corazón del sentido*, IFEA/IWGIA, Lima.
- , (2009b): «De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método», *Runa*, **1**, 29-44.
- White, Linda (2001): «Orality and Basque Nationalism: Dancing with the Devil or Waltzing into the Future?», *Oral Tradition*, **16(1)**, 3-28.
- Zulaika, Joseba (1988): *Violencia Vasca. Metáfora y sacramento*, Nerea, Madril.

## Des-plazatutako gorputzak. Generoa, kirola eta kultur protagonismoa euskal testuinguruan<sup>43</sup>

*Olatz González-Abrisketa*  
*Itzultzailea: Enara Eizagirre Arandia*

«Gendering Nationhood» artikuluan, Joanne Sharp-ek defendatzen du nazio-eraikuntzan parte hartzen duten balio gorenek generoa dutela eta, oro har, gizonezkoen gorputzek haragitzen dituztela. Honako bi ideia-ildo hauek antzekotasunak dituztela defendatzen du: batetik, sinboloen errepikapena nazio-identitatea sortzeko ezinbesteko euskarria dela defendatzen duten nazionalismoaren inguruko teoriak (Bennington, 1990); bestetik, Judith Butler-en (1990) teoria performatiboak, zeinak defendatzen duen generoa eratzen dela erregulatuta dauden portaera-ereduak errepikatuz, eta ez ekintza sortzaile baten bidez. Horrela, Joanne Sharpek agerian uzten du genero-neutraltasunez heltzen diola Benedict Anderson-ek (1993) komunitate imajinatuen gaiari.

Nazio-identifikaziorako narratibei dagokienez, generoak markatu egiten du norbanakoen eta nazioaren artean imajinatzen den lotura. Gizonak metonimikoki identifikatuta daude nazioarekin. Soldadu Ezezaguna nazioarengatik bizia eman duen edozein gizon izan daiteke; era berean, nazioa gizon bakoitzean haragitzen da eta gizon bakoitzak haragitzen du nazioa (1993: 99)<sup>44</sup>.

Artikulu honetan azaldu nahi da, hain zuzen, nola sortu eta erreproduzitzen den identifikazio metonimikoa gorputz maskulinoaren eta euskal komunitate imajinatuen artean. Horretarako, pilota-jokoa erabiliko da, Humboldt-en esanetan «euskaldunen festa nagusia» dena (1998: 84). Bestalde, aztertzen da nola identifikazio horren ondorioz emakumeak baztertu egiten diren, bai kirolean bertan, baita jokatzen den espazioan ere, sarritan herriko plaza bera izaten den frontoian.

Hau ez da gai berria euskal antropologiaren baitan. 1985ean, *Mujervasca: imagen y realidad*-en, Teresa del Vallek eta bere lantaldeak ikertu zuten oro har emakumeek gauzatutako jarduerak maskulinizatu egiten zirela espazio publikora igarotzean, eta aitorten eta estatus sozialaren adierazle bihurtzen zirenean. Salatu zuten gizarte euskaldunarentzat giltzarriak diren hainbat jakintza kentzen zitzaizkiela emakumeei,

---

43. Testu hau AIBR Aldizkarian argitaratu zen 2013an «Cuerpos desplazados: género, deporte y protagonismo cultural en la plaza vasca» izenburuarekin. Antropologia Iberoamerikarreko Artikulurik Onenaren I. AIBR Saria irabazi zuen.

44. Olatz González-Abrisketak itzuli ditu gaztelaniara aipuetan azaltzen diren egileen hitzak. Gaztelaniatik daude hemen euskaratuta (itzultzailearen oharra).

hala nola hizkuntzan edo gastronomian. Horrela, emakumea eta espazio publikoaren arteko bateraezintasuna islatu zuten, euskal imajinarioan ohikoa den ezintasuna. Ildo beretik, Begoña Aretxagak *Los funerales en el nacionalismo radical vasco* (1988) liburuan azaltzen digu zertan desberdintzen diren gizon eta emakumeen jarduteko moduak testuinguru horretan. Mundu abertzaleko hiletak aztertzen ditu, haren ustez euskal komunitate berezitu baten ideia sortzeko ezinbesteko elementuak direnak. Autoreak defendatzen du «Ama Aberria – seme heroi-martiria» bikotean oinarritzen dela komunitatearen erredentzioa eta iraunkortasuna: «Gizonak borrokatu egin behar du, eta emakumeak borrokaren biziraupena bermatu behar du semeen bidez. Lehenengoak kanporantz proiektatzen dira, bigarrenek “gudako sugarra” gorde eta bizirik mantentzen dute» (1988: 92). Proiektzio horretan, semearen figurak hartzen du ekintza publikoari dagokion espazioa, eta ama, aldiz, zain gelditzen da. Semea desagertzen bada, hilda, erbesteratuta edo sakabanaketan, amak gogoan izango du bera.

Carmen Díez Mintegik (2003) beste ekarpen interesgarri bat egin du maskulinitateak duen presentzia nabarmenaz euskal gizarteko espazio protagonistetan, eta bere lana zuzenean lotu du kirolarekin. Gipuzkoan kokatuta, haur eta gazteen futboleko antolaketa ikertu zuen «Deporte, socialización y género» artikuluan. Hauxe adierazten du bertan futbolari buruz: «Gizarteratzeko espazio jakin bat mantentzeko erreferentziak eta zilegitasuna eskaintzen ditu, eta espazio hori lotuta dago arrakasta eta protagonismo sozialari dagozkien balioekin» (2003: 161). Nik neuk honakoa defendatzen nuen emakume erraketistei buruz idatzitako artikulua batean (inoiz profesionalak izan diren emakume pilotari bakarrak): «Ezin dira bateratu gizarteak bere buruaz egin duen irudia eta emakume pilotaria euskal kulturaren erdigunean ikustea, hots, plazako espazioan edo frontoian, bertsolariari, politikoari edo plazagizonari dagokien gunean» (González-Abrikseta, 1999: 31).

Idea hori garatu nahi dut artikulua honetan. Egitura sinbolikoa osatzen duen adierazle-katea ikertu nahi dut, horrek ukatzen baitie ama ez diren emakumeen gorputzei komunitatea haragitzeko aukera eta, ondorioz, espazio publikoko protagonista bihurtzekoa.

Erabiliko dudana euskarri etnografikoa kirol honi buruz egin nuen landa-lanekoa da. 1998 eta 2002 bitartean garatu nuen landa-lan hori, eta *Pelota vasca: un ritual y una estética* (2005) liburuan jasotzen da. Lan berriagoak ere gehitu ditut (2011-2012), testu honi bultzada eman diotenak. Era berean, beste hainbat testuinguru etnografiko erabiliko ditut, bai Euskal Herrikoak (Bullen, 2000), baita beste gizarte eta kulturetakoak ere (Vertinsky, Jette eta Hoffman, 2009).

## **GORPUTZ KONTENPLATZAIILEEN BIDEZ PLAZARATUTAKO GORPUTZAK: KIROLA**

Niko Besnier-ek eta Susan Brownell-ek (2012) duela gutxi artikulua bat argitaratu zuten kirolaren inguruan egindako ikerketa antropologikoei buruz. Bertan zehazten

zuten bezala, kirol-ekimenetan ikusleak espero dira. Mota oso desberdinetako ikusleak izan daitezke, hasi eskola-kirola ikusten ari diren lagun batzuetatik eta Olinpiadetako bilioika ikusleraino, «baina beti dago emozioen aldagai oso garrantzitsua» (2012: 450). Emozioen aldagaiaren eraginez, kirolek oso modu eraginkorren jartzen dituzte martxan balio kolektiboak eta beren gizarteen metafora benetan esanguratsuak bihur daitezke. Joko bat eszenaratzeak aukera bikaina eskaintzen du jokalarien eta ikusten edo kontenplazten ari direnen imajinarioa jasotzeko. Horrela, imajinario hori erreproduzitu eta birsortzen duen tenplu bihurtzen da jokorako erabilitako espazioa (tenplu hitzaren zentzu etimologikoan, «kontenplaziorako tokia» esan nahi baitu).

Gertakari hori bereziki esanguratsua da euskal testuinguruan. Izan ere, plaza erabili izan da pilotan jokatzeko herri gehienetan. Kirol hori bi norbanako edo bi bikoteren artean jokatzen da, eta frontoia deritzon horman kolpatu behar dute pilota txandaka. Modalitate gehienak zenbait tokitan bakarrik praktikatzen dira; baina artikulu honetan landuko duguna, esku-pilota, euskal lurralde osoan jokatzen da. Euskal identitatearekin lotutako balio asko errepresentatzen ditu (eta identitate hori, idealki neutroa izan arren, gizon somatizatzen da): indarra, erresistentzia eta noblezasuna. Herriko ekimen garrantzitsuenak frontoian gauzatzen dira, pilotan jokatzeko erabiltzen den tokian bertan. Komunitate osoak bere egiten du espazio hori, baita bertan erreproduzitzen diren narratibak ere.

Eliza eta udaletxearen ondoan egoten da frontoia. Espazio horretan ekimen eta erritual ugari gauzatzen dira, bai joko informalak baita formalak ere, herri-bazkariak, dantzaldiak, mitin politikoak, kontzertuak, festak edota beste edozein talde-adierazpen. Toki publiko horietan, jendeak dantzatu, jan eta jolastu egiten du. Jolas-giro horretan, gorputzek komunitatearena den espazioa hartzen dute. Itxura batean, ez dago genero- edo adin-bereizketarik; Turnerren (1984, 2012) *communitasa* islatzen duen argazki etnografikoa dirudi. Guztiak daude erdigunean.

Espazio publikoa okupatzeko modu hori osatzen da, ordea, joko edo ekimen formal bat antolatzen denean sortzen denarekin. Kasu horretan, jendea frontoiaren albo batean jartzen da eta pertsonaia nagusiei uzten zaie tokia; normalean, gizon gazte eta helduak izaten dira horiek. Ikusleek, jende multzo bat direnek azken finean, erdigune bat sortzen dute eta bertan kokatzen dira protagonistak. Lehiaketetan gorputzak antolatzen diren moduak, Elias Canneti-k dioen bezala, «gizonez osatutako harresi bat sortzen du. Bertan dauden guztiek “bizkarra” ematen diote hiriari. Hiriko ordena alde batera utzi dute, baita haren hormak eta kaleak ere» (2000: 25)<sup>45</sup>. Gorputzak kokatzeko moduak berak erdigunea sortzen du, eta zentro horretara begira jarrita daude gorputzak. Gertakari horrek garbi erakusten du ikusleak *kontzentratuta* daudela bertan jazotzen ari denari begira, eta harreman afektiboa dutela *kon-tenplazten* ari diren horrekin. Eugenio Trías-ek (2000: 14-16) azpimarratzen du «kontenplatu» aditza, jatorri etimologikoari erreparatuta, espazio bat kolektiboki zehaztea dela. Horrela, espazio hori *tenplu* bihurtzen da, bertan

45. Nabarmenduriko hitza Canettirena da.

bildu den gorputz-taldearen eraginez. Tenplua jendearen antolaketak sortzen du, eta han errepresentazioa gauzatzen dute pertsonaia nagusiek. Ikusleen gorputzek eskaintzen diete tokia. Horixe da gorputz sozialaren eta hura irudikatzeko moduaren adierazpenik argiena.

Horrez gain, espazio berean gauzatzen dira, batetik, komunitatearen ospakizunetako praktikak, non herritar guztiak parte hartzen duten —herri-bazkariak, dantzaldiak...—; eta, bestetik, sexu jakin batek gauzatzen dituen lehiaketa-jarduerak. Ondorioz, bi praktika moten arteko lotura sortzen da, eta biak bihurtzen dira gizartearen parte diren ekimenak eta kultur identitatea islatzen dutenak. Modu horretan, *generizatu* egiten da plaza, komunitatearen espazio nagusia. Izan ere, kontenplazten ari diren gorputzek praktika batzuk plazaratzen dituzte, praktika maskulinoak oro har. Edonor egon daiteke plazan modu informalean, baina ikustea merezi duten ekimenak maskulinoak dira soilik. Gizonen arteko jokoak bakarrik dira ikusteko modukoak, eta ikusle gehienak ere gizonak izan ohi dira. Frontoiak, izaera kontenplaztailea hartzen duenean edo, beste era batera esanda, tenplu bihurtzen denean, kultur protagonismoaren metafora argienak erakusten ditu. Protagonistaren irudi hegemonikoa honakoek haragitzen dute, besteak beste: abeslariak, politikoeak, bertsolariak, aizkolariek eta pilotariak.

Aparteko zenbait kasutan, lortu dute emakume batzuek protagonismoa plazan, espazio publiko nagusian. Horietako kasu bat da Maialen Lujanbiorena, 2009an bertsolari txapelduna izan baitzen. Ordura arte, emakume bakar batek ere ez zuen lortu halako protagonismoa inongo kultur adierazpenetan. Ezohiko kasu azpimarragarri horretaz gain, maskulinoa da inongo zalantzarik gabe euskal plazako protagonismo hegemonikoa.

Egoeraz jakitun, emakume euskaldunak espazio nagusi horietara protagonista gisa sartzen saiatu dira azken hamarkadetan. Gatazka gogorak ikusi ditugu komunitateko erritu garrantzitsuetan parte hartu nahi zuten emakumeen eta parte-hartze hori ukatu nahi zieten gizon eta emakumeen artean. Irun eta Hondarribiko Alardearena izan da gatazkarik ezagunenetakoa. Herri horietan egiten den desfilea da Alardea, tropa frantziarrak garaitu zituztela ospatzeko, XVI eta XVII. mendeetan hurrenez hurren. 1996an emakume batzuek gizonekin batera desfilea nahi zuten herriko jai nagusian, eta sektore kontserbadoreenak (hitzaren zentzu zabalean) tradizioaren argudioa baliatu zuten emakumeen parte-hartzea saihesteko. Ikusita herritar gehienek gogor kontra egiten zutela, emakumeek justiziara jo zuten. Horrek arrazoia eman zien une hartan. Ondorioz, 1998tik aurrera emakumeek ere parte hartzen dute soldadu gisa, konpainia mistoen desfileetan soilik.

Kirolaren instituzioari dagokionez, feminismoarentzat zailagoa da bertako diskurtso- eta ekintza-bideak urratzea beste kasuetan baino. Izan ere, kirola praktikatzearen funtsa gaitasun fisikoak garatzea da eta, beraz, naturalizazioa iraunkorragoa da (Messner eta Sabo, 1990; Birrell eta Cole, 1994). Biologian eta medikuntzan oinarritutako argudioek nabarmentzen dute eta eztabaidaezin bihurtu

gizonek nagusitasuna dutela kirolean. Horregatik, sexuen banaketa beharrezkoa dela adierazten dute<sup>46</sup>. Auzi horren inguruan, R. W. Connell-ek dio «feminismoaren aurkako argudio bihurtu direla gizonen kiroleko merituak. Proba sinboliko gisa balio dute, gizonak nagusitzen direla eta gobernatzeko eskubidea dutela defendatzeko» (2005: 54). Hala ere, lan batzuek erakusten dute sarritan korporazioek esku hartzen dutelako berrmatzen dela gizonaren nagusitasuna gertakari natural eta eztabaida ezina delako ideia. Adierazgarria da eski-jauziaren kasua<sup>47</sup>. Vancouverren izan ziren 2010eko neguko jokoetan ez zen emakumeen mailarik izan. Gian-Franco Kasper Nazioarteko Eski Federazioko zuzendariaren esanetan, «eski-jauzia ez dirudi emakumeek praktikatzeko kirol egokia denik, medikuntzaren ikuspegitik»<sup>48</sup>. Emakumeen maila 2009ko Munduko Kopan ofizialdu zuen federazioak; gainera, une horretan Lindsey Van izeneko emakume iparramerikar batek zuen errekorra kategorietako batean, 90 metroko tranpolinean. Nolanahi ere, emakumeek ezin izan zuten eski-jauzian parte hartu 2010eko Neguko Olinpiar Jokoetan. Lindsey Vanek etxetik ikusi behar izan zuen nola Simon Ammann suizarrak gainditu zuen berak 2008an lortutako errekorra Vancouverreko olinpiadetarako egin ziren instalazioetan. Ez zuen bere marka defendatzeko aukerarik izan.

Hori ez zen lehenengo aldia gizonen markak berdindu edo gainditzen zituzten emakumeei parte-hartzea ukatzen zitzaiena. Kasu antzekoa izan zen Zhang Shan txinatarrarena. Urrezko domina eta errekor olinpiarra lortu zituen 1992an Bartzelonako tiroko maila mistoan, ordura arte maila bakarra izan zena. Zhang Shanek ezin izan zuen bere olinpiar txapeldun-titulua defendatu Atlantan 1996an. Orduko hartan, sexukako banaketa egiteaz gain, emakumeen mailarik ez zuten sortu. Beraz, Atlantan gizonetako tiratzaileak soilik egon ziren, eta horiek ez zuten nozitu behar izan emakume batek irabaztearen esperientzia, umiliagarria dirudiena. Gaur egun emakumeek parte hartzen dute, baina emakumeen mailan tiro kopuru txikiagoa egin daiteke. Beraz, konparaketa egitea ezinezkoa da, ezta aurretiaz grabaturiko emankizunetan ere. Horrez gain, arauak aldatu egin direnez, Shanen errekorra guztiz itxuragabetuta gelditu da. Kasu zehatz horiez gain, kontuan hartu behar dira emakumeen gorputzei ezartzen zaizkien muga fisikoak sexua egiaztatzeko proben bidez. Proba horiek justifikatu dira esanez «gutxiago» den maila babesten dutela «gehiago» diren arrotzengandik. Baina interpreta daitezke arau baten ondorio gisa: hain justu, emakume gorputzak zer izan *behar* duen zehazten duen arauarena (Cole, 1993; Schneider, 2010; Sullivan, 2011; Muñoz, 2011). Beste modu bat kirolean hegemonia maskulinoari eusteko.

---

46. Feminismoan sutsuki eztabaidatu da gai horren inguruan. Ildo teorikoari dagokionez, feminismoa kirolaren kritika erradikalean kokatu zen, balio menderatzaileak indartzeko balio zuelakoan. Baina, praktikari dagokionez, sexuen araberako banaketa mantentzearen alde egin du, emakumeen parte-hartzea sustatzeko. Bi aukeren inguruko analisirako, ikus Theberge (1981).

47. Kasu hori luze eta zabal ikertu da kirolaren ikerketa feministetan. Ikus Vertinsky, Jette eta Hoffmann (2009); Laurendeau eta Adams (2010); eta Travers (2011).

48. Alex Mar-en *Fighting gravity* (2010) dokumentalean daude jasota hitz horiek.

Baina zer da benetan babesten dena? Zer da performatiboki, egunez egun, zaintzen dutena gorputz kontenplaztaile horiek guztiek, izan zuzeneko edo aurrez grabatutako emanaldien ikusle edota kirol-prentsaren irakurle?

### **NAZIOA GORPUZTEA**

90eko hamarkadan hasi zen agerian jartzen nazio-identitatearen eta generoaren arteko lotura. Proposamen postkolonialen ildo beretik eta nazionalismoaren inguruko ikerketen eraginpean, pentsalari feministek erakutsi zuten hainbat diziplinatatik zein ziren identitate nazionala sexu- eta genero-metaforaz betetzen zuten prozesuak, eta nola prozesu horiek nazioa naturalizatzen zuten, haren historikotasuna ezkutatu. Lan horien errepasso bikaina egiten du Mercedes Ugaldek bere «Notas para una historiografía sobre nación y diferencia sexual»en (1996), *Arenal* aldizkariak 3 (2) zenbakian publikatua. Zenbaki berean jasota dauden beste bi artikuluk balio dute bai hizpide dugun gaia kokatzeko baita kirolaren inguruko ikerketak bideratzeko ere. Lehenengoa Nira Yuval-Davis-en «Género y nación» (1996) da. Artikuluan, Yuval-Davisek aurkezten dizkigu hainbat dimentsio non genero-harremanak ezinbestekoak diren nazioak eta nazionalismoa ulertzeko. Era berean, adierazten zuen ordura arte inor ez zela «saiatu sistematikoki aztertzen genero-harremanen eta proiektu nazionalistak dituen hainbat dimentsioren arteko erlazioa» (1996: 164)<sup>49</sup>. Bera hasten da horretan: erakusten du emakumeek eginkizun garrantzitsua dutela kolektibitate nazionala eraiki eta erreproduzitzeko orduan. Aldi berean, honako aldagaiek inplizituki beren baitan dituzten genero-dimentsioak aztertzen ditu: herritartasunaren interpretazioak, kolektiboen kultur eraikuntzak eta nazioaren erreproduzio biologikoak, emakumeen gorputzaren gaineko kontrola dela medio.

Yuval-Davisek salatzen duen bezala, emakumeen figurak ezkutatuta daude nazio-eraikuntzan. Beste hainbat arrazoiren artean, nazio modernoaren sorrera imajinarioak eragingo luke egoera hori, aitaren figuratik (autoritarioa) semeen figurara (anaitasunezkoa) aldatzean oinarritzen baita. Carole Pateman-en gogoetak jasotzen ditu Yuval-Davisek, nahiz eta zalantzan jartzen duen Patemanek erabilitako kategoriek dakarten homogeneizazioa, eta honakoa adierazten du: «Estatu liberal modernoan, patriarkatutik anaitasunera eraldatzen da sistema. Bertan, gizonek emakumeak gobernatzeko eskubidea dute esfera domestiko pribatuan, gizarte-ordenako kontratuak zehazten baitu esfera publiko politikoa berdintasunean oinarritzen dela» (2004: 21).

Aldaketa horretan sostengatzen da antzinako erregimenetik modernitaterako igarobidea. Baina ez ditu genero-harremanak aldatzen funtsean, bere horretan mantentzen delako komunitatearen sorrerako dimentsio agonikoa. Ildo horri

49. Dirudienez, Yuval-Davisek ez zituen ezagutzen gai horri buruz hainbat emakume geografok eginak zituzten lanak. Hemen sar daitezke, adibidez, Shally Marston (1990) edota Andjelka Mili (1993), biak Sharpek aipatzen dituenak (1996). Nazio estatubatuarraren eta Yugoslaviaren eraikuntzako genero-dimentsioak ikertu zituzten, hurrenez hurren.



jarraituta, komeni da *polisaren* jatorri mitiko eta eritualari erreparatzea, kontzeptu horretan oinarritzen baita esfera politikoaren dimentsio publikoari buruzko ideia hertsia. Bi eskemaren baitan oinarritzen da: aitaren sakrifizioan (Freud, 1999) edo anaien arteko borrokan (Girard, 1998). Bi eskema horiek bat egiten dute mendebaldar imajinarioan behintzat, eta honako termino hauetan gauzatzen dira: *tragos-tragedia* (Miralles, 1993: XI), *duelu* (Unamuno, 1986: 30-31), *agon-agona* (Arnason eta Murphy, 2001), edo, zehazkiago, *poleo-polis* (Tierno Galván, 1987: 6)<sup>50</sup>. Nazio-sorkuntzaren narratibak ezin dira bereizi gerratik, eta inon baino iraunkorrago ezkutatu da emakumearen irudia azken arlo horretan. Yuval-Davis saiatzen da emakume soldaduen irudiak berreskuratzen (2004: 139-170), nahiz eta ez duen ahazten agerikoa den zerbait, hain zuzen, Aretxagak ere ondo adierazten duen moduan euskal nazionalismo erradikalari buruzko liburuan: «Ahalegin kontzientea egin behar da emakume preso edo errefuxiatuengan pentsatzeko» (1988: 73).

Sharpek ere hutsune hori bera aipatzen du Andersoni egiten dion kritikan. Bigarren horren esanetan, zenotafioak eta soldadu ezezagunari egindako hilobiak dira nazionalismo modernoaren kulturako ikur handienak (Anderson, 1993: 26). Andersonentzat, soldaduaren anonimotasuna da nazioaren mitoa eta haren erro erlijioso sakona mantentzen dituen: edozein izan daiteke kide komunitate imajinatuko anaitasunean. Alabaina, Sharpek honakoa erantzuten dio: «Erabat ziur gaude soldadua ez dela Sarah deitzen, edo Lucy, edo Jane...» (1996: 99). *Arenal* bildumatik aipatu dugun bigarren artikuluan ere harridura agertzen da Anderson itsu dagoelako generoaren aldagaiari dagokionez. «¿Tiene sexo la nación?» en, Aretxagak honakoa azpimarratzen du: «Andersonen familiaren metafora sakon aztertzen duen arren, harrigarria da nola ez dion lerro bat bera ere eskaintzen generoaren metaforari» (1996: 206). Artikulu horretan, Aretxagak aztertzen ditu Irlandako politikari buruzko erretorikan erabiltzen diren sexu-metaforak, eta azpimarratzen du genero-aldaketak ahalbidetu zuela Irlanda libre eta burujabe baten nazio-eraikuntza. Irlandako intelektual nazionalistak nazioaren irudia maskulinizatzen saiatu ziren, feminizatuta baitzuen britainiar kolonialismoak, autodeterminaziorako gaitasuna kentzeko asmoz. Independentzia lortzeko, Irlandak honakoak behar zituen: «Heroi gerlariak, nazioaren heroï ereduak eskainiko zituztenak» (1996: 211). Eta aurreraxeago, honela zehaztu zuten: «Emakume irlandarrek aktiboki parte hartu duten arren nazio-askapenerako borrokan, gizon-komunitate baten erara irudikatu eta eratuko da nazio berria. Gainera, emakumeen gorputzen kontrol progresiboan emango da aditzera nazioaren gorputz idealizatuaren erredentzioa» (1996: 212).

Komunitatearen sorrera eratzen duen gerra-narratibak nazioaren gorputza generizatzen du nahitaez. Bi gorputz-irudi osagarritan banatzen da: ama, gorputzak ematen dizkiona nazioari; eta semeak, beren gorputzak ematen dituztenak nazioaren izenean. Modu horretan, diskurtso agonikoa funtsezkoa bihurtzen da komunitatearen errepresentazioetan emakumeak ezkutatzeko (ez badira ama izan), eta haien baztertze

50. Gehiago garatzeko nazio modernoaren eraketa agonikoaren ideia eta nola egiten duen bat horrek kiroleko imajinarioarekin, ikus González-Abrisketa (2005).

sistematikoa eragiten du kultur protagonismoa duten espazioetatik. Aretxagaren ustez, egin behar dena da «nazioa gorpuzten duten, nolabait esatearren, narratibak eta metaforak ikertu» (1996: 205). Uste dugu kirolak narratiba eta metafora horietako asko eskaintzen dizkigula, errepresentazio agonikoaren arlo nagusia baita bake-garaian. Horrela, behin eta berriro errepikatzen du imajinario hori, non gizon-gorpuzten bidez soilik gorpuzten den nazioa; eta imajinario horretara hain ondo egokitzen denez gorpuztuz hori, gai da beste gorpuztuzak erakartzeko eta komunitatea haragitzeko. Ikus ditzagun haragitze horren xehetasunak esku-pilotan.

### **KONTENPLATUTAKO GORPUTZAK: PROTAGONISTAK**

Etimologikoki *proto-agonista* lehenengo *agonista* da, *agonista* perfektua, dohaina duena borrokarako, lehiarako, *agonerako*<sup>51</sup>. Pilotan, besteari aurre egin eta hura menderatzeko funtsezko gaitasun edo *botereak* indarra eta maltzurtasuna dira. Oso gutxitan izaten ditu pilotari batek bi ezaugarriak neurri berean; beraz, pilotari bakoitza, lehenengo eta behin, indartsua edo maltzurra izateagatik definitzen da. Horrez gain, desberdintasun horrek markatzen du pilotariak izango duen kokapena kantxan, joko-zelaian: atzelaria edo aurrelaria. Gehienetan, pilotariaren balioa buruz buruko txapelketetan irabazteko gaitasunaren arabera neurtzen da, eta horietan aukeratzen da urteko txapelduna. Baina pilota-jokoen artean nagusia binakakoa da, non bi bikotek elkarren aurka jokatzen duten eta pilotari indartsuek, atzelariak, maltzurak babesten dituzten, hau da, aurrelariak. Partida gehienak binaka jokatzen dira, eta pilotariak ez dira nerabazarora arte *eskuz esku* jokatzen hasten, hots, banakako partidetan. Haurrak txikitatik ikasi eta ulertzen du zein den bere lekua kantxan, aurrelari edo atzelari. Horrek baldintzatu egingo du bere izaera pilotari gisa eta besteei aurre egiteko modua buruz burukoan.

Atzelariak frontoiaren atzeko koadroetan egoten dira, atzeko aldean, eta haien zeregina da piloteo gogorrari eustea eta aurrelari aurkariari pilota kentzen ez uztea. Bere eginbeharra betetzeko, atzelariaren bertuterik handienak erresistentzia eta *indarra* edo *boterea* dira<sup>52</sup>. Bestalde, aurrelariak saiatu behar dute atzelariak elkartrukatzen ari diren pilota kendu eta tantoa amaitzeko jokaldia asmatzen. Horretarako, haien armarik onenak bizkortasuna eta maltzurtasuna dira. Gaitasun horien guztien elkarketak ezaugarritzen du pilotari ideala: «Azeria bezain maltzurra eta lehoia bezain indartsua» (Salaverriá, 1974: 120). Baina, esan dugun moduan, oso zaila da pilotariak ezaugarri horiek guztiak modu orekatuan izatea; beraz, oro har «lehoiak» atzelariak dira eta «azeriak» aurrelariak. Nolanahi ere, badaude aparteko kasuak, hala nola Retegi I.a, Ogueta edo Goñi II.a. Beren ezaugarri nagusia indarra da, baina jokaldia aurkariak baino segundo bat lehenago pentsatzeko gaitasuna

51. Protagonista *prôtagônistês* greziarretik dator. Hitz eratorria da: *prôtos*, «lehen garrantziari erreparatuta» + *agônistês*, «aktorea». Horrez gain, *agônistês*-en erroa azpimarratu nahi dut, *agôn* baita hain justu, «borroka».

52. Indarra kontzeptuaren analisi sinbolikorako ikus Ott (1981: 86-89); Del Valle (1985: 175-184). Eta pilotarekin zuzenago lotuta, González-Abrisketa (2005: 141-150).

dutenez, aurrelari gisa jokatu dute. «Lehoi azeriak» dei geniezaieke eta binarismo ororen muga nabariak gainditu, baina oraingoan biko banaketa erabiltzen jarraituko dut, egokia iruditzen zaidalako pilotaren imajinarioa nola garatzen den ulertzeko.

Beraz, proto-agonista deritzegu lehiarako, *agonerako*, idealak diren bi eredu horiei. Partida gogoangarrietan bi motetako pilotariak lehiatu ohi dira eta pilotari orok, lesioek errespetatzen badute eta kantxan nahikoa denbora badarama, bere antagonista propioa aurkitzen du, bere aurkari nagusia. Pilotaren historia errepatatuz gero, ikus daiteke nola aurkakotasun handienak bi eredu idealetako pilotarien artean gertatzen diren. Oso ohikoa da, gainera, bata besteari txapela kentzea: indarrak maltzurri irabazita, eta maltzurtasunak indartsuari<sup>53</sup>.

Pilotarien gorputzetan hezurmamitzen eta kantxan eszenaratzen den eskema-arketipo horrek erakarpen-indar handia du. Ikusleak oso erraz bereganatzen ditu, indar antagonikoen arteko dialektika gatazkatsuen eraginez. Horrela adierazten du Miguel de Unamunok bere gaztaroko bi pilotari aipatuz, Mardura eta Elicegui zehazki: «Mardurazaleak eta Eliceguizaleak daude, beren odol eta izaeraren esklabuak. Maltzurtasunaren, kalkuluaren eta azkartasunaren indarra jarraitzen dutenak daude; eta beste hainbatek, aldiz, miresten dute indar zintzo eta sendoa, garbia eta azpikeriarik gabekoa» (1889: 305). Horrez gain, nik defendatu izan dut zaleak gehien gozatzen duela, batetik, ikusita berak erabili izan dituen armak —eta bere egin dituenak— besteek bikain erabiltzen dituztela, eta, bestetik, haragitzen dituzten pilotariei begira: «Indarra, “boterea”, beren oinarrizko arma duten horiek, edota aurkaria azkartasun eta maltzurtasun bidez garaitzen saiatzen diren horiek» (González-Abrisketa, 2005: 119). Horrek are eta lotura handiagoa sentiarazten dio ikusleari pilotarekin. Aktiboki barneratu duen jokoa izaki, bere bizipen pertsonalaren bidez beste gorputzekin identifikatzen da, protagonisten gorputzekin hain justu.

Ikusleak frontoira erakartzeko oso eraginkorra da indar antagonikoen arteko erronkak sortutako dialektika, baina imajinarioan indartsuek eta azeriek ez dute toki bera izaten. Maltzurtasuna eta indarra ez dira berdin hartzen. Lehenengoa ez da bigarrena bezain arma garbia. Azeriak susmopean daude beti, aurkariak garaitzeko beren armak ezkutatzen dituztelako<sup>54</sup>. Indarra, aldiz, zintzoa da, garbia eta noblea. Ez dago ezkutuko ezer indarraren atzean. Agerikoa da.

Gaur egun, telebistako emanaldiek eskatzen duten ikusgarritasunaren eraginez, aurreko koadroetako joko bizia areagotu da, aurrelarien koadroetakoa. Orain «azeri»ei egiten zaie txalo gehien frontoian, nahiz eta indartsuek jarraitzen duten

53. Paralelismo deigarria dago Paretoren (1966) tesiarekin. Bertan eliteen zirkulazioa ikertzen du, eta nola txandakatzen diren boterean pertsona kontserbadore eta egonkorak —«lehoiak» deritze— eta maltzur eta berritzaileak —«azeriak»—. Paralelismo horrek kirolaren dimensio politikoa ikertzen jarraitzen bultzatzen du.

54. Azerikeria emakumei eta eskuz ezkerrei lotuta ere agertzen da pilotan. Figura horiek beste hainbat testuingurutan lotu izan dituzte jada beste autore batzuek, honakoek esaterako: Hertz (1990), Caillois (1994) edo Needham (1973). Pilotan egiten den lotura horren analisirako, ikus González-Abrisketa (2005: 296-304).

pilotariaren irudi prototipikoa haragitzen. Frontoian gertatzen dena ez dator inondik inora bat imajinarioarekin, baina pilotaren dimentsio estetiko eta moralak harreman bikoitzari irauarazten dio eta, gainera, gimnasioari esker gorputz bihurtzen da, «gorputzu» egiten da. Esan daiteke egungo pilotari guztiak direla fisikoki indartsuak, bi botereetako batean nabarmentzen diren arren. Ez zen hala gertatzen duela urte batzuk. Historian zehar, txapeldun ugari —batzuk benetan apartekoak gainera, lortu duten txapela kopuru izugarriari erreparatuta— ez zuten inondik inora bat egiten pilotari indartsuaren irudiarekin, nahiz eta hori zen eta den pilotariaren gorputz-prototipoa. Hain zuzen, bere izenean frontoi gehien dituen pilotaria, Atano III.a, ez zen metro bat eta hirurogeita hamar zentimetrora heltzen eta 65 kilo baino gutxiago pisatzen zuen. Eta horregatik ezin esan garai hartako gizonak gaur egungoak baino txikiagoak zirenik. Atano III.aren aurkari nagusiak Azkarate eta Gallastegi izan ziren: metro bat eta laurogeita hamar zentimetro inguru neurtu eta gutxi gorabehera 100 kilo pisatzen zuten. Lehenengoak txapela galdu zuen Atano III.aren aurka eta bigarrenak kendu egin zion gero.

Pilotaria izateko ezaugarri nagusia indarra izatea ez dago hain lotuta kirolaren praktikarekin berarekin, nahiz eta beharrezkoak diren bai indarra bai eta sufritzeko gaitasun handia ere. Aitzitik, zerikusi handiagoa du maskulinitate mota glorifikatu batekin lotzen duen imajinarioarekin. Etengabe ikus daiteke hori ustez zientifikoena den literaturan ere. Horrela, artikulua bat publikatu zen kirol-medikuntzako aldizkari batean pilotako eskuen zaintzari buruz, eta bertan autoreek aztertzen zuten nola jokalariek lesioak izaten dituzten babesgarri txarrak erabiltzeagatik. Kezkatuta agertzen ziren horren ondorioz gazteek beste kirolak aukeratzeko arriskua dagoelako. Honakoa idatzi zuten, hitzez hitz: «Nola desagertzen den ikusiko dugu gure herrialdeko kirol maskulino eta ederrenetakoa» (García Perez eta Sorozabal, 1992: 398).

Gaur egun oraindik sakon errotuta dagoen ustea da pilotak gizonei indar fisiko eta morala emateko balio duela. 80ko hamarkadan hasi ziren gimnasioa erabiltzen pilotan, eta ordura arte edozein gorputz mota ikus zitekeen jokatzeko, baita gaur egun desgaituak irudituko litzaizkigukeenak ere, Villabonako besamotza bezala. Hala eta guztiz ere, imajinarioan beti izan du pilotariak gorputz maskulino sendoa, fenomeno horren inguruko ikonografian eta literaturan ikus daitekeen moduan. Pilota *garbi* jotzen duten gizon indartsuz beteta dago imajinarioa. Gehienak *lehoiak* dira eta pilotarengana besoa luzatuta doaz; edota, bestela, esku ahurra bistan dutela jotzen dute pilota, kolpe garbia izan dela adierazteko eta ez dutela atxiki egiten inoiz. Irudi horiek esanguratsuak dira, indarraren benetako esanahia adierazten baitigute, fisikotik harago doana. Pilota modu garbian jotzen duten gorputz sendo horiek ez digute indar fisikoa adierazten, noblezasuna baizik. Eta hortxe bilatu behar ditugu, hain justu, emakumeak kultur protagonismoa duten espazioetatik baztertzeko mekanismoak: noblezasuna eta indarra gorputz maskulino hegemonikoan biltzen dituen lotura estetiko eta moralean, gorputz hori *kontenplatzea* merezi duen zerbait bihurtuz.

### **TENPLU BIHURTUTAKO GORPUTZAK: PLAZAGIZONAK**

Jokatzen hasten direnetik, erabiltzen dituzten objektuen gogortasuna miresten ikasten dute pilotariek. Frontoiak gogorak dira: harrizko horma handiak. Pilotak gogorak dira: larruzko pilota sendoak. Nobletasuna zer den ere horien bidez ikasten dute, *noble* deitzen baitzaie jokorako egokiak badira. Pilota noblea da, ez badu gaizki punpatzen eta pilotariak emandako norabideari jarraitzen badio. Pilota noblea «jokatzen uzten duena» da. Pilotariaren aginduari jarraitu behar dio eta kolpatu duen moduaren araberrako norabidea hartu. Frontoia noblea da, ez badu errebote txarrik egiten, espero den bezala itzultzen badu pilota eta ez badu posturaz aldarazten pilotaria. Era berean, pertsona noblea da, arauak errespetatzen baditu, espero den bezala jokatzen badu, garbia bada eta konfiantza ematen badu. Mezu kulturala biltzen du bere baitan «noble» kalifikatzaileari egiten zaion uneoroko erreferentziak: *Joka gaiten oneski, [...] plaza juje bethi*, Aldudeko plazan harrian idatzita dagoen esaldi batek dioen moduan.

Hitz horiek nobletasunez joka dezala eskatzen diote pilotariari, ikusleek epaitu egingo baitute. Izan ere, ikusleek eratzten dute plaza, une horretan egon ala ez egon. Horrela, plazak bere fisikotasunean biltzen ditu gorputz kontenplatzaile horiek, komunitatea, norbanakoen ekintzak epaitzen dituen komunitatea. Zintzotasunez jokatzea zuzen jokatzea da, kontenplatzen zaituzten eta lekua sortzen dizuten gorputz horien *zentzu komunaren* arabera jokatzea; protagonista bihurtzen zaituzten gorputzak, hain justu, zeu zarelako azken batean haiek errepresentatzen dituen, aukeratutako gorputza, kontenplatutako gorputza. Hori da mezua. Eta bere ezaugarri proto-agonikoei esker kontenplatzaileak pasioz betetzen dituen gorputz maskulinoak soilik eskura dezake gizon euskaldunarentzako kalifikatzailerik gorena: *plazagizona*. Plazagizona atsegin kolektiborako diren jardueretan nabarmentzen den gizona da, komunitatea ospatzen duten ekimenak goratzen dituen. Seguru aski ez da hitz egokiagorik izango. Plazagizona da plaza haragitzen duen gizona, eta plaza da materia egindako komunitatea, sedimentatutako gorputz kontenplatzaileak. Ondorioz, nabarmena da identifikazio metonimikoa: plazagizona gorputz egindako komunitatea da<sup>55</sup>.

Sharpek ondo zioen moduan, komunitate imajinatua haragitzen duen gorputza gorputz maskulinoa da nahitaez, baita euskal kasuan ere. Gainera, kalifikatzaile bat du zehazki beretzat. Euskaraz ez dago hitzik emakumeentzat gizonezkoen kasuan «plazagizona»k esan nahi duena adierazteko. Ondoriozta daiteke: «plazandrea», baina ez zegoen horrelako hitzik harik eta Donostiako emakume talde batek Plazandreok izeneko alderdi politiko feminista bat sortu zuen arte. Termino horrek bikain jasotzen du emakumeen gorputzak espazio publikoetan presente egotearen eta protagonista izatearen aldeko aldarria. Baina hori lortzeko txantxetako ez den oztopo bat gainditu behar da. Protagonista izateko, hala bihurtuko zaituzten

55. *Plazagizon* hitzaren esanahiaren analisirako, ikus Zulaika (1991: 230) eta González-Abrisketa (2005: 349-353).

gorputz kontenplazaileak behar dira inguruan; eta gorputz horiek protagonista bihur zaitzaten, identifikazioren bat partekatu behar dute zure gorputzarekin. Harreman emozionalen bat sortzea beharrezkoa dela dirudi baldin eta gorputz horiek zurea kontenplatzeko *prest* egongo badira, eta hori ez da maiz gertatzen emakumeen gorputzak jartzen direnean espazio publikoaren erdigunean.

### ***DES-PLAZATUTAKO GORPUTZAK: MAITE RUIZ DE LARRAMENDI PILOTARIAREN KASUA***

Kirol gehienetan gizonen mailei ematen zaie lehentasuna, baina esku-pilotaren kasuan egon ere ez dago emakumeen mailarik. Ez profesional, ez amateurrik. Emakumeek ezin dute lehiatu *Euskal pilota* deritzon horretako modalitaterik ospetsuenean, ezta beste modalitate profesional bakar batean ere.

Ohituraz, pilotan herriaren erdigunean jokatu izan da, plazan. Gazte gehienek jokatzen zuten beren aisialdi denboran. Nabarmentzen zirenek, pilotari izan nahi bazuten, modu informalean entrenatu eta desafioak egiten zituzten, harik eta profesional bihurtzen ziren —edo ez ziren— arte, enpresariren batek kontratatuta. Gaur egun ikasteko prozesua askoz arautuago dago: haurrek *pilota-eskola* deritzenetan ikasten dute jokatzen, erregulartasunez eta irakaskuntza sistematikoarekin. Neska batzuek ere entrenatzen dute eta mutilekin batera lehiatzen dira, gehienez, 13 urte bete arte. Adin horretatik aurrera ez dago esku-pilotan dabilen emakumerik.

Hala pentsa daitekeen arren, hutsune horren arrazoia ez da errendimendu kaskarra. Neskatoek ez diote pilotan jokatzeari uzten mutikoak baino txarragoak izateagatik. Oro har, adin horretan jokatzen jarraitzen duten neskak oso onak izaten dira, batzuetan baita beren «eskolako» onenak ere. Neskatoek pilotan jokatzeari uzten diote horretara behartzen dituelako inguruko jendeak. Etorkizunik ez edukitzea ere ez da azalpen nahikoa. Mutikoen gehiengoak ere ez du pilotari gisa etorkizunik izango, eta badakite hori entrenatzaileek. Kontua da neskek ez dutela tokirik. Bereizketa hori egitea garrantzitsua da, mutikoen eta neskatoek prozesu desberdina izaten baitute pilotan jokatzeari uzteko. Mutiko gehienek profesional bihurtu aurretik uzten dute pilota. Jokatzen dutenetatik %1 baino dezente gutxiago bihurtzen da profesional. Uzteko arrazoiei erreparatuta, faktore kolektiboak aipa ditzakegu. Izan ere, zenbait garaitan ohikoagoa da, nerabezaroan adibidez. Baina hainbeste aldagai daudenez jokoan, esan daiteke pilotari uztea banakako erabakia dela. Areago, erabaki pertsonala dela ere esan dezakegu: hain zuzen, guraso gutxik bultzatuko dituzte beren semeak pilotan jokatzeari uztera, euskal identitatearekin lotura emozional handienetakoa duen jarduera delako eta kontuan hartzeko moduko estatus-iturria.

Nesken kasuan ez da banakako erabakia izaten, are eta gutxiago erabaki pertsonala. Neskek pilotan jokatzeari utzi behar diote onenak baldin badira ere, maila mistoan, jakina. Neskato batek pilotan jokatzen jarraitu nahi badu 12 edo

13 urtera gerturatzean, gehien gustatzen zaiona delako eta onena delako kirol horretan, diskurtso sozial eta medikuntzakoak mobilizatzen dira jokatzeko asmoaren aurka. Horrelako adibide asko daude, baina nik oraingoan kasu jakin bat azalduko dut: Maite Ruiz de Larramendirena. Pilotaren munduan oso ezaguna da kasu hori, eta argi eta garbi erakusten du nola euskal gizartean ere, beste hainbatetan bezala, emakumeen gorputzak ez datozen bat protagonistaren irudiarekin. Horrekin batera doa beste gertakari hau ere: ez dago emakumeak protagonista bihurtzeko *prest* dagoen gorputzik. Ruiz de Larramendi 39 urteko emakumea da, kirolari onena izendatu zuena Nafarroako Gobernuak 2011. urtean. Emakumeen maila duen pilota-modalitate bakarrean jokatzeko gomazko paletan. Maila amateurra da, ez profesionala; eta herrialde ugarietan jokatzeko, bereziki Argentinan, baina ez du inongo interesik sortzen Euskal Herrian. Beste modalitate ez-profesional guztietan bezala, jendea ez da paletako partidetakoa joaten, jokalarien lagun eta familiarrekoak izan ezik. Amateurretan jokalaria asko daude, txapelketak egiten dira eta mundu mailako txapelak gehienak modalitate horietakoak izango dira ziurrenik Euskal Autonomia Erkidegoan eta Nafarroan. Baina ez dute ikuslerik erakartzen. Horiek modalitate profesionalak ikustera joaten dira, bereziki esku-pilota. Pilota amateurrek ez du diru-sarrerarik ematen, ezta estatusik ere.

Ruiz de Larramendik X izpietako teknikari-lana egiten du Iruñeko Ospitalean eta amateur gisa jokatzeko, nahiz eta bost aldiz izan den munduko txapelak (Espainiako federazioarekin) eta «Munduko txapelketako pilotaririk onena»ren saria jaso zuen 2010ean, bi sexu-etako pertsonen artean lehiatzen den saria. Horrenbeste lorpen dituen arren, Maite bere herrian, Eulaten, eta inguruetan soilik ezagutzen dute. Inork ez dio autograforik eskatzen Bilboko eta Donostiako kaleetan dabilenean. Bestela izango litzateke esku-pilotako profesionala balitz, berak txikitzen amesten zuen moduan.

Ruiz de Larramendi oso ona zen esku-pilotan bere haurtzaroran. Mutila izan bazen, etorkizuna zuela pentsatuko zuten. Noski, jendea ez zitzaion hala iruditzen, baina berak hala uste zuen. 12 urterekin, Ruiz de Larramendik une hartako harribitxi bati irabazi zion: Ruben Belokiri, handik 9 urtera eskuz eskuko txapelak gazteena bihurtuko zenari. Beloki iaz erretiratu zen, 20 urtez pilotari profesional izan eta gero, urtero 150 eta 200 mila euro artean irabaziz. Gaur egun kirol-teknikaria da esku-pilotan dauden bi enpresa profesionaletako batean. Pilotan etorkizuna izan lezaketean pertsonak bilatzeaz arduratzen da, luzaro gabe profesionalak bihurtuko diren gazteak.

Belokiri irabazi eta urtebetera, Maiteri presioa egiten hasi ziren pilota utz zezan. 13 urte zituen. Dirudienek, haren aitari lagun batzuk hasi zitzaizkion esaten Maite nagusiegia zela pilotan jokatzeko jarraitzeko. Aita neskatoa konbentzitzen saiatu zen, baina hark ez zion entzun nahi izaten. Aukera hori ez zen bere buruan sartzen: «Pilotan jokatzeko maite nuen eta, gainera, ondoen egiten nekiena zen»<sup>56</sup>. Ama ere, beti Maite

56. 2012ko maiatzaren 16an egindako elkarrizketa batean jasotako testigantzak, Altsasun (Nafarroan).

babesten aritu zen arren, orduko hartan konbentzitzen saiatu zen. Maitek oroitzen duenez, amarekin garai hartan izandako elkarrizketak zentzugabekeria hutsa ziren. Beretzat neska izateak ez zuen esanahi erabakigarriarik, eta amak azalpenak emateko erabiltzen zituen argudioek zalantza gehiago sortu besterik ez zioten egiten. «Eskuak izorratuko zaizkizu» —esaten zion. «Baina oraindik ez naiz takoak erabiltzen hasi eta!» —erantzuten zuen Maitek.

Esku-pilotak lesioak eragiten ditu eskuetan, pilota oso gogorra eta azkarra delako nagusiki. Haurrak pilota bigun batekin hasten dira jokatzeko eta hasten doazen heinean gogorragoak erabiltzen hasten dira. 60ko hamarkadatik aurrera, pilotariak PVCz eta esparatrapuz egindako babesgarriak erabiltzen hasi ziren, *tako* deritzenak, eskuak ez kaltetzeko. Gaur egun, 10 urte inguru dituztenean hasten dira haurrak ikasten nola jartzen diren. Pertsona bakoitza lehenago edo geroago hasten da takoak erabiltzen jokatzean sentitzen duen minaren arabera, hau da, «eskuak eusten diotenaren» arabera. Maite ez zen hasi takoak erabiltzen esku indartsuak zituelako eta ez ziotelako arazorik ematen inoiz. Ez zuen batere zentzurik beretzat eskuak izorratuko zitzaizkiola esateak. «Titiak ateratzen hasi zaizkidalako da» —esaten zuen Maitek haserre. «Ez, ez, ez» —erantzuten zion amak, lotsatuta. Biek ala biek zekiten horrexegatik ezin zuela Maitek esku-pilotan jokatzen jarraitu. Emakumetzen ari zen, eta emakume bat lekuz kanpo dago plazan lehiatzen.

Azkenean, Maitek pilotan jokatzeari utzi zion eta eskusoinua jotzen hasi zen bere osabarekin, aitak iradoki zion moduan.

Handik sei urtera, 19 urte zituela, Nafarroako Federazioak deitu zion paletan jokatzeako proba bat egiteko. Maite ilusioz beterik zegoen, pilotan jokatu nahi baitzuen berriro. Bazekien ez zela esku-pilota bezalako izango, gehien gustatzen zitzaion modalitatea baitzen hura, baina gutxienez berriro lehiatzeko aukera izango zuen. Urte hartan, Belokik, haren iraganeko aurkari ezagunenak, bigarren mailako eskuz eskukoa irabazi zuen; eta handik bi urtera, 20 zituenean, txapela preziatua irabazi zuen historiako pilotaririk gazteena bihurtu zen. Maitek une horrekin amesten zuen txikitan. Gaur egun ez du uste eskuz eskukoa irabaztera iritsiko zenik, maila mistoan behintzat, gizonak eta emakumeek maila berean jokatuta. Argudio fisikoak erabiltzen ditu berak, gizon eta emakumeen arteko desberdintasun anatomikoak, baina bere hitzetan ez dago erabateko ziurtasunik, ez baitute inoiz garaitu. Zentzu komunaren argudioa errepikatzen du (zentzu sozialean ulertuta eta ez logikoan), eta segituan kexu da ez ziotelako saiatzen utzi. Haren pilota-eskolako inor ez da profesional izatera iritsi. Haren lagun guztiek utzi zuten une batean edo bestean hainbat arrazoi zirela medio, baina inork ez zuen utzi onena izanda, Maitek egin behar izan zuen moduan.



## LEKUZ KANPOKO GORPUTZAK

Michael Messnerrek (2011) dio «esentzialismo bigun»eko (*soft essentialism*) garai batean bizi garea gaur egun: sexu-bitasuna berretsi egin da sexuen arteko desberdintasun «naturalak» onartu direlako. Esaten denez, (gizarte mendebaldarretan behintzat) sexu-desberdintasunek ezin dute zehaztu pertsonak gizartean hartu behar duten rola, bereziki emakumeek. Egoera horrek, arindu beharrean, indartu egin du sexu-desberdintasuna. Rol sozialaren eta sexu «natural»aren artean zegoen lotura desegin izateak berretsi egin du azken hori. Estatu Batuetan, haurren kirolari buruz helduek dituzten diskurtsoak ikertu ditu Messnerrek, eta ohartu da neskatoei buruzko diskurtsoak askoz garatuagoak daudela mutikoei buruzkoak baino. Neskek edozein kirol praktikatzea erabaki dezakete, eta gurasoek horretara bultzatuko dituzte. Gurasoen ustez, etorkizunerako akuilu oso ona izan daiteke kirola praktikatzea, bizitzari aurre egiten lagunduko baitie herritar eta langile heldu bezala. Pentsatzen dute kirolak bizitza publikoan hobeto moldatzen lagunduko diela. Azken hamarkadetan gertatu den gizarte-aldaketa islatzen du neskatoengan «aukeratzaile libre» (*flexible choosers*) gisa pentsatzeak, baina esentzialismo bigunaren beste aurpegia ezkututzen du: mutikoak aurkezten dira «biologikoki zuzenduak» baleude bezala. Messnerrek egiaztatzen du ez dagoela diskurtsorik mutikoen inguruan, erabat artikulatu gabeak daude. Badirudi gizonek berezko joera naturala dutela kirolerako eta bizitza publikorako. Berezkoak dituzte. Naturalizatutako gorputza emakumearena zela uste genuen arren, Messnerrek dio gizonezkoen gorputza dela ezbaian jartzen ez dena, gizarte mendebaldarretan behintzat. Den bezalakoa da: naturala. Eta, nola ez, emakumearena gainditzen du fisikoki.

Messnerrek erabilitako *esentzialismo biguna* kontzeptua oso erabilgarria da datorren gertakaria ulertzeko. Inguruan haurrak dituen edonork ziurta dezake gertakari hori, eta balio digu argitzeko zer-nolako ikara sortzen duen gorputz «inbaditzaile» batek, lekuz kanpoko gorputz batek. Gaur egun, herrialde mendebaldarretan, alaba jantzi dezaket mutiko bat jantzen omen den moduan; ia inor ez da ohartuko ziurrenik. Alderantziz, «ohiko» neskato gisa jantzita eramango banu semea haurtzaindegira, lehenengo egunean arropaz aldatuko lukete seguru aski; bigarren egunean nirekin hitz egingo lukete eta horrelakorik ez egiteko gomendatu; hirugarren egunean, agian arazo bat izango nuke gizarte-zerbitzuekin. Semea ez litzateke neskaz jantzita egongo, neskaz moztortuta egongo litzateke, eta neskaz moztortzeak bere ohorea kaltetu lezake, gizarte osoak babesteko beharra sentitzen duen ohorea. Arrazoi horregatik izaten du nahiago jendeak, zalantzako kasuetan, mutiko gisa tratatzea *generizatu* gabeko haurrak (markatzailerik ez daramatenak, adibidez, belarritakoak edo koloretako begiztak). Huts egitekotan, nahiago dute mutiko deitzea neskato bati eta ez alderantziz, umiliagarritzat jo baitaiteke. Gorputz maskulino naturalak degradatu egiten dira, baldin eta ezaugarri femeninoekin kontaktuan jartzen badira, jantziekin edo izendapenekin esaterako.

Hortik tiraka, iruditzen zait beste interpretazio-ildo bat dagoela Caster Semenyaren kasua aztertzeko. Atleta hegoafrikarrak 800 metroko lasterketa irabazi zuen 2009ko Munduko Atletismo Txapelketan, eta haren sexua zalantzan jarri zuen nazioarteko batzordeak<sup>57</sup>. Vertinskyren (2012) arabera, emakumeek eliteko kiroletan parte hartzeko aukera-berdintasuna bermatu nahi dute sexua egiaztatzeko probek. Horretarako, ziurtatu nahi dute emakumeen mailan ez direla sartuko emakume atletek modu errealistan bete ezin ditzaketen markak, ez gizonen eskutik ezta ezaugarri maskulino «bidegabeak» dituzten emakumeen eskutik ere. Beraz, sexua egiaztatzeko proben helburua honakoa izango litzateke: kiroletako emakumeen mailak babestea haien gaintik dagoen maskulinitatearen mehatxutik, aukera-berdintasuna hautsi baitezake horrek. Vertinskyk hainbat gertakari aipatzen ditu (lehen azaldutako eski-jauzia, adibidez), non emakumeek gizonen mailetak markak eskuratzeko aukera sortze hutsagatik kirolaren arautegia berrikusi den, hori saihesteko.

Michael Messnerrek (2012) beste ikuspuntu batetik aztertzen du Caster Semenyaren kasua: emakume batek zer izan behar duen eta zer ez esaten duten interpretazioek ezkuta lezaketzen inperialismoari erreparatzen dio. Hasteko, esentzialismo bigunaren adibide garbia deritzo Caster Semenyaren kasuari; horrez gain, defendatzen du kasu horretan ikusten dela zein beharrezkoa den generoa ikertzea bai transnasionalki baita arraza- eta nazio-aldagaiekin gurutzatuta ere. Hegoafrikan «gure neskatoa» deitzen zioten Caster Semenyari, akusazioak sortutako haserrea islatzen duen kalifikazioa; aldi berean, Mendebaldeko irakurketaren arabera faltsutze garbi bat gertatu zen. Bi ikuspegi kontrajarri horiek erakusten dute zer nolako gaizki-ulertuak sor ditzakeen emakumearen irudi hegemonikoak, era berean globala izan nahi duenak. Kasu horretan ikusten da ikerketa feministetako kezka klasiko bat: emakume mota baten esentziazazioa, albo batera utzita haren identitatearen beste ezaugarriak, hau da, arraza, nazioa edota klasea.

Gai horren inguruan, nire ikuspuntua gorputz kontenplatzaileen irudian oinarritzen da, norbait protagonista egiteko kokatzen diren gorputzetan.

Mariann Vaczi (2012) antropologoa etnografia bat egiten ari da Athletic Club de Bilbao futbol-talde bizkaitarraren inguruan. Adierazten du gaur egun emakumeen taldea dela liga nazionalean tituluak irabaztea lortzen duen bakarra. Hala eta guztiz ere, futbolista horiek ez dute *katedralean* jokatu nahi, talde maskulinoa aritzen den klubaren estadioan, beldur direlako ez ote duten beren buruarentzat bakarrik jokatu. Beldur dira, esan dezakegu, ez ote den bilduko haiek protagonista egiteko adina gorputz *kontenplatzaile*.

Beharrezkoa da praktikak inguratzen dituzten gorputzen koreografia orokorra kontuan hartzea haien garrantzia eta esanahia ulertzeko. Gorputz baten tokia besteekin duen harremanaren arabera da. Gorputz batek duen *kokagunea* beste gorputzek beretzat tokia egiteko duten prestasunaren arabera da. Horrela esanda,

57. Jarraian aurkeztzen dudana eztabaida «Play, Games and Sport» konferentzian garatu zen, 2012ko apirilean Nevadako Unibertsitatean.

oso metaforikoa dirudi gizarte-bizitzarako, baina erabat fisikoa da kirolean eta beste hainbat talde-ekimenetan. Kultur protagonismoa gorputz kontenplazaileek ematen dute, parte hartzeko ezinbestekoa den espazioa kolektiboki sortzeko *prest* dauden gorputzek. Hasieran aipatu dudan Hondarribiko Alardearen festan, emakumeek parte hartzearen kontra dauden pertsonak aterki beltzez ezkututzen dute beren gorputza desfile mistoa pasatzen ari denean. Ikusleak, gorputzak izan beharrean, aterki beltzez osatutako harresia dira, eta modu horretan honakoa esaten diete emakume parte-hartzaileei: «Ez naiz zu “kontenplazten” ari, ez nauzulako errepresentatzen». Hain justu, ikusleek batera esaten dute: «Ez gara zuek ikustera etorri».

Caster Semenynari egindako sexua egiaztatzeko proba beste modu bat izan daiteke gorputz kontenplazaileen begirada eta *zentzu komuna* babesteko. Gorputz horiek osatzen dute komunitate global imajinatua, eta horrek ikusi eta mantentzen ditu kirol-ekimenak, esaterako, mundu mailako txapelketak eta joko olinpikoak. Agian, Caster Semenynari begiratzean ikusten duten gorputza ez da egokituko espero duten emakume atletaren irudira. Baina oraindik eta irudi kaltegarriagoa izan daiteke: neskatoz moztutako mutiko batena. Eta ez dago hori kontenplatu duen begirada mendebaldarrik aterkia atera gabe.

## **ONDORIOAK**

Nirma Puwar (2004) soziologoak dioen bezala, espazio orok arau somatiko bati jarraitzen dio, eta arau horren arabera «gorputz mota batzuk, ezer esan gabe, kokagune jakin batzuen hartzaile “natural” izendatzen dira» (2004: 8). Arau horretara egokitzen ez diren gorputzak, Puwarrek inbaditzaileak deritzenak, gehienetan kanporatu egiten dira edo ikusezin bihurtu.

Artikulu honetan zehar azaldu dugun moduan, pilota-jokoaren arabera eratu dira plaza gehienak Euskal Autonomia Erkidegoan eta Nafarroan, baita Errioxan eta Gaztelako hainbat tokitan ere. XIX eta XX. mendeetan pilota-jokoak interes handia sortzen zuenez herritarren artean, frontoiak herri-erdiguneetan eraiki ziren. Horrela, plaza bera bihurtu zen frontoia, ospakizunerako toki nagusia komunitatearentzat. Jokoa ikusten ari diren gorputzek *bizkarra ematen diote hiriari*, harria ordezkatzeko dute eta plaza bera osatzen dute. Harriak gorputzek baino luzaroago irauten du, eta euskaldunen belaunaldi askok pilota *beren* kirol gisa ulertuko dute eta ahal duten guztietan jokatuko dute. Pilota bat besterik ez dute behar jokorako. Eta gorputzen une oroko presentziak amaierarako leku hori eratzen duen moduan, pilotakadek ere gogo eta gorputzak eratzen dituzte komunitateko erdigunea den espazioan. Pilotan jokatuta ikasten dute zein diren beren ezaugarriak eta besteekiko kokapena. Gainera, praktika horretan inplizituki dauden mezu moralak erreproduzitzen dituzte. Zirkulu amaigabea da: gorputzek egiten dute lekua, lekuak egiten ditu gorputzak. Eta bien artean sortzen den lotura hain da sakona, non gorputz batzuk leku bihurtzen diren: *plazagizonak*. Horiek errepresentatzen dituzte beste gorputzak eta aipatutako lotura haragitzen dute. Horrela bihurtzen dira komunitatearen sinbolo.

Euskal imajinarioa osatzen duen adierazle-katean, proto-agonisten gorputzak komunitatea bera bihurtzen dira, gutasunaren ideia haragituta. Jainkoaren eta Jesukristoren arteko loturaren pare da euskal komunitate imajinatuaren eta plazagizonaren artekoa. Eszena horretan agertzen den gorputz bakarra amarena da, Mariarena, eta hura semearen bidez bihurtzen da protagonista<sup>58</sup>. Amaren betekizun horretan ez bada, emakumeen gorputzek ezin dute plazan eszenaratzen den lotura kulturala errepresentatu, funtsean anaitasunezko lotura delako, gizonezko senideen artekoa.

Testuinguru globalean, hegemonikoki mendebaldartuan, gizon horiek —zuzendariak, federazio-kideak, epaileak...— onartzen diete beren arrebei elkarren artean lehiatzea nazioa goresteko, eta lehia horretarako baldintzak zein diren erabakitzen dute. Edonola ere, norgehiagoka horiek ezin dute zalantzarik sortu, inongo nahasterik, eta ezin dute kolokan jarri gizonen nagusitasuna: emakumeak ezin dira beren marketara gerturatu, eta egiazki gizonezkoak diren gorputzek ezin dute ezaugarri femeninoekin zerikusirik izan. Caster Semenyanaren kasuek erakusten dute zer-nolako izua sortzen dion begirada globalari, nazio-arteoko plazari, gizonak emakumez mozorrotuta agertzeak.

Euskal pilota profesionalean arrisku hori ez da existitzen, ez dagoelako hain irudi kaltegarria erakus dezakeen emakumeen mailarik. Alabaina, antzeko logika dago: zer kontenplatu ari diren jakin behar dute ikusleak. Kirolean erabateko gardentasuna behar da eta, narratiba inplizituen eraginez, emakume-gorputz bat lekuz kanpo dago plazan. Maite Ruiz de Larramendi hori susmatzen hasi zen bere herriko pilota-erakustaldi batean partida jokatu ostean: antolatzaileak ordainsaria eman zien beste hiru jokalariei, baina ez berari. Maiteren gorputza han zegoen, baina antolatzaileak ez zuen *kontenplatu* ere egiten protagonista izan zitekeenik eta, ondorioz, ordainik merezi zuenik. Gaur egun, haren iloba Olatz oso ona da esku-pilotan. 9 urte ditu eta mutilekin jokatzen du. Maitek kontatu zidan 5 urte zituenean uda guztia frontoian pasa zuela. Ikasturtea hastean, amak eskolaz kanpoko jarduera ugari eskaini zizkion, baina ez pilota. Olatzek ez zuen ulertzen zergatik. Azken finean, haren neba, 3 urte zaharragoa, pilota-eskolara zihoan. Denbora igaro zen, eta nahiz eta ez zen ausartzen amari esku-pilota proposatzen, susmatuko baitzuen ziurrenik desegokia izango zela arrazoiren batengatik, ezezkoa esan zien beste jarduera guztiei. Halako batean, bere ama ohartu egin zen: «Zuri pilota asko gustatzen zaizu. Eskolan izena eman zenezake agian» —esan zuen. Olatzen aurpegia alaitu egin zen: «O, ama, uste nuen ez zenidala inoiz galdetuko!» —erantzun zion. Neskak aukeratzailerak direlako ideiak muga trinkoak ditu, artikulu honetan frogatzen saiatu naizen moduan. Behin betiko lotura dago honako elementu hauen artean: gorputz maskulinoak, leku kolektiboak, kirol nazionala eta komunitate imajinatuak. Euskal testuinguruan, lotura hori plazagizonaren figuran gauzatzen da, beste gorputzak biltzen dituen gorputzean. Eta lotura hori bera da gako garrantzitsu bat ulertzeko nola bazterten diren emakumeak protagonista izaten utzi gabe ez kiroletan ez eta, oro har, errepresentazio publikoetan ere.

58. Zulaikak (1991: 321) aipatzen du lotura hori. Baita Aretxagak (1988) ere.

**BIBLIOGRAFIA**

- Anderson, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, Mexiko.
- Aretxaga, Begoña (1988): *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, La Primitiva Casa Baroja, Donostia.
- , (1996): «¿Tiene sexo la nación? Nación y género en la retórica política sobre Irlanda», *Arenal*, **3(2)**, 199-216.
- Arnason, Johann. P. eta Murphy, Peter (arg.) (2001): *Agon, logos y polis. The greek achievement and its aftermath*, Steiner, Stuttgart.
- Bennington, Geoffrey (1990): «Postal politics and the institution of the nation», in Homi K. Bhabha (arg.), *Nation and Narration*, Routledge, New York, 121-37.
- Besnier, Niko eta Brownell, Susan (2012): «Sport, modernity and the Body», *The Annual Review of Anthropology*, **41**, 443-459.
- Birrell, Susan eta Cole, Cheryl L. (1994): *Women, sport, and culture*, Human Kinetics Books, US.
- Bullen, Margaret (2000): «Hombres, mujeres, ritos y mitos: los Alardes de Irún y Hondarribia», in T. Del Valle (koord.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Ariel, Bartzelona, 45-78.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Caillois, Roger (1994): *Los juegos y los hombres*, FCE, Mexiko.
- Cannetti, Elias (2000): *Masa y poder*, Alianza editorial, Madrid.
- Cole, Cheryl L. (1993): «Resisting the Canon: Feminist Cultural Studies, Sport, and Technologies of the Body», *Journal of Sport and Social Issues*, **17(2)**, 77-97.
- Connell, Robert W. (2005): *Masculinities*, University of California Press, Berkeley.
- Del Valle, Teresa *et al.* (1985): *Mujer vasca: imagen y realidad*, Anthropos, Bartzelona.
- Díez, Carmen (2003): «Deporte, socialización y género», in F.X. Medina eta R. Sánchez (arg.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Icaria, Bartzelona, 159-180.
- Freud, Sigmund (1999): *Totem y tabú*, Alianza editorial, Madrid.
- García Pérez, G.J. eta Sorozabal, F.J. (1992): «Cuidado de la mano en el juego de pelota», *Archivos de Medicina del Deporte*, IX, **36**, 389-399.
- Girard, René (1998): *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Bartzelona.
- González-Abrisketa, Olatz (1999): «Las raquetistas: un caso de olvido», *Ankulegi*, **3**, 29-34.
- , (2005): *Pelota vasca: un ritual, una estética*, Muelle de Uribitarte editores, Bilbo.
- Hertz, Robert (1990): *La muerte y la mano derecha*, Alianza Universidad, Madrid.
- Humboldt, Willheim (1998): *Los vascos*, Roger, Donostia.

- Laurendeau, Jason eta Adams, Caryl (2010): «“Jumping like a girl”: discursive silences, exclusionary practices and the controversy over women’s ski jumping», *Sports in Society*, **13(3)**, 431-447.
- Marston, Sally (1990): «“Who are the people?” Gender, citizenship, and the making of the American nation», *Environment and Planning D: Society and Space*, **8**, 449-58.
- Messner, Michael A. eta Sabo, Donald F. (1990): *Sport, men, and the gender order: critical feminist perspectives*, Human Kinetics Books, UK.
- Messner, Michael (2011): «Gender, ideologies, youth sports, and the production of soft essentialism», *Sociology of Sport Journal*, **28(2)**, 151-170.
- , (2012): «Gender Trouble in an Age of Soft Essentialism», in *Play, Games and Sport. 11th Annual Conference of the Center for Basque Studies*, Reno, apirilaren 19a.
- Milić, Andjelka (1993): «Women and Nationalism in the Former Yugoslavia», in N. Funk eta M. Mueller (ed.), *Gender Politics and Post-Communism*, Routledge, New York.
- Miralles, Carlos (1993): «Introducción», in *Tragedias Completas. Esquilo*, Planeta, Bartzelona, IX-XXXIV.
- Muñoz, Beatriz (2011): «Ser o no ser. Emociones y políticas de la sexualidad y de la apariencia en mujeres deportistas», in M.L. Esteban, J.A. Flores eta J. López (koord.), *In-corporaciones antropológicas: análisis desde el cuerpo y las emociones*, FAAEE, León.
- Needham, Rodney (1973): *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, The University Press of Chicago, Chicago.
- Ott, Sandra (1981): *The Circle Of Mountains: A Basque Shepherding Community*, Oxford University Press, New York.
- Pareto, Vilfredo (1966): *Forma y equilibrio sociales*, Revista de Occidente, Madril.
- Puwar, Nirma (2004): *Space Invaders: Race, Gender and Bodies Out of Place*, Berg, UK.
- Salaverría, Jose María (1974): «El pelotari», in *La gran enciclopedia vasca*, N.P., Donostia-San Sebastian.
- Schneider, Angela. J. (2010): «On the definition of ‘Woman’», in P. Davis eta Ch. Weaving (arg.), *Philosophical Perspectives on Gender in Sport and Physical Activity*, Routledge, US, 40-54.
- Sharp, Joanne R. (1996): «Gendering Nationhood», in N. Duncan (arg.), *BodySpace: Detablizing Geographies of Gender and Sexuality*, Routledge, US, 97-107.
- Sullivan, Claire F. (2011): «Gender Verification and Gender Policies, Elite Sport: Eligibility and “Fair Play”», *Journal of Sport and Social Issues*, **35**, 400-419.
- Theberge, Nancy (1981): «A critique of critiques: Radical and Feminist Writing on Sport». *Social Forces*, **60(2)**, 341-353.
- Tierno Galván, Enrique (1987): *Desde el espectáculo a la trivialización*, Tecnos, Madril.

- Travers, Ann (2011): «Women's Ski Jumping, the 2010 Olympic Games, and the Deafening Silence of Sex Segregation, Whiteness, and Wealth», *Journal of Sport and Social Issues*, **35(2)**, 126-145.
- Trías, Eugenio (2000): «Prólogo», in P. Azara, R. Mar, E. Riu eta E. Subias (arg.), *La fundación de la ciudad: Mitos y ritos en el mundo antiguo*, UPC, Bartzelona.
- Turner, Edith (2012): *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*, Palgrave Macmillan, New York.
- Turner, Victor (1984): *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.
- Unamuno, Miguel (1889): «Un partido de pelota», *Euskal Erria*, **XX**, 301-311.
- , (1986): *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madril.
- Vaczi, Mariann (2012): «Bilbao Catch-22: Passions and Double Binds in Soccer», in *Play, Games and Sport. 11th Annual Conference of the Center for Basque Studies*, Reno, apirilaren 20a.
- Vertinsky, Patricia; Jette, Shannon eta Hoffmann, Annette (2009): «“Skierinas” in the Olympics: Gender Justice and Gender Politics at the Local National and International Level over the Challenge of Women's Ski Jumping», *Olympika*, **XVIII**, 25-56.
- Vertinsky, Patricia (2012): «Examining Fairness and Gender Justice in Elite Sport», in *Play, Games and Sport. 11th Annual Conference of the Center for Basque Studies*, Reno, apirilaren 19a.
- Yuval-Davis, Nira (1996): «Género y nación», *Arenal*, **3(2)**, 199-216.
- , (2004): *Género y nación*, Centro de la mujer peruana Flora Tristán, Lima.
- Zulaika, Joseba (1991): *Violencia vasca: metáfora y sacramento*, Nerea, Madril.





# Emozioen erabilera genero-sistemaren inposaketan. Frankismoko dantzaldien kasua

*Maialen Altuna Etxeberria*

## **SARRERA**

Artikulu hau oinarri hartzen duen ikerketaren<sup>59</sup> helburua lehen frankismoko<sup>60</sup> genero-identitateen eraikuntza aztertzea da dantzaldien espaziotik abiatuta. Antropologian sarri aztertu dira dantzaldiak gizarteko elementu garrantzitsu moduan. Ikerketa horiek Mendebaldekoak ez diren gizarteen ingurukoak izan dira gehienbat. Gure gizartean landu denean, berriz, folkloretik eta tradizioetik egin da nagusiki. Kasu honetan, gune horren analisiaren bitartez erregimen diktatorialaren ezarpena aztertu nahi da. Frankismoaren erroetan genero-sistema hierarkiko bat zegoen eta sistema horren eredia familia patriarkala zen. Eredu hori erregimenaren gainontzeko instituzioetara zabaltzen zen. Frankismoa sendotzeko beharrezkoa zen, beraz, gizon eta emakumeen jokabidea eredu horretara egokitzea. Beste modu batera esanda, ezinbestekoa zen subjektu nazional katolikoak sortzea. Helburu hori lortzeko hainbat dispositibo erabili zituen erregimenak. Kasu honetan, errepresio kulturalan jarriko da arreta. Errepresio hori egunerokotasunean gauzatzen zen bide sinboliko zein emozioaletatik.

Espainiako Gerra Zibilaren ostean ezarri zen diktadura militarrek errepresioan oinarritu zuen gizartearen berregituratzea. Garai hartako jazarpena aztertu duten ikerketa-lan gehienek errepresioaren alderdi fisiko eta instituzionala jorratu dute: fusilamenduak, kartzelaratzak, salaketak... Zapalkuntza fisiko, judizial eta ekonomikoak, errepresio instituzional horrek guztiak, errepresio kulturala zuen, ordea, azpian. Egunerokoan bide sinbolikoetatik bideratzen zen zapalkuntza bat. Lehen begiratuan oharkabea pasa daitekeen zapalkuntza klase bat. Baina ezinbestekoa dena garai hartako gizartearen funtzionamendua, eta diktaduraren iraupena, ulertzeko.

---

59. Ikerketa honek *Zabalduz 2012* programaren diru-laguntza izan du, EHU eta Ahoa-Ahozko Artxiboaren elkarlanarekin.

60. Erregimen frankista ez zen garai homogeneoa izan eta historiografiatik zenbait banaketa egin dira. Hemen *lehen frankismo* deitzen den aroa aztertzen da, 1936tik 1961era bitarteko garaia. Garai hori definitzen duen elementu nagusia Estatuaren eta Eliza katolikoaren arteko elkarlana izan zen. Helburua tradizionalismoan eta katolizismoan oinarritutako proiektu bat ezartzea zen. Frankismoa kontrairaultza edo inboluzio-proiektu bat zen, hau da, helburua aurreko hamarkadetatik zetozen aldaketak geratzea eta balio tradizionala bueltatzea zen.

Miguel Angel del Arco-k (2014) dioen moduan, errepresio kulturala gizartea batzeko eta horren oinarriak sendotzeko helburuarekin ezartzen da. Horretarako, beharrezkoa da gizarteko partaideek balio, pertzepzio eta esperientzia batzuk partekatzea. Helburua da bizi duten errealitatea eta izan behar duten jokabidea modu jakin batean ulertzea (Del Arco, 2014: 176). Lehen frankismoaren garaian nazional-katolizismoak determinatzen zuen zein zen jokaera egokia eta, ondorioz, errepresio kultural horrek moralitatearekin zuen erlazioa. Moralitasun katolikoa garaiko gizartean oso barneratua zegoen eta bizitzako aspektu guztietan zuen eragina. Erregimenaren eta elizaren arteko elkarlanari esker, Estatuak herritarren gorputz eta adimenak kontrolatzeko instrumentu eraginkorra lortu zuen, erregimenaren kultura esfera pribaturaino sartzea ahalbidetu baitzuen (Del Arco, 2014: 181). Lan honetan errepresioaren izaera multiforme eta poliedrikoa defendatzen da beraz, bizitzako eremu guztietara zabaltzen zena (Anderson eta Del Arco, 2014: 22).

Frankismoarentzat genero-sistema tradizionalaren inposizioa funtsezkoa izan zen. XX. mendeko lehen hamarkadetan, eta batez ere Bigarren Errepublikaren urteetan (1931-1939), nabarmenak izan ziren genero-erlazioetan eta emakumeen irudian gertatu ziren aldaketak. Aldaketa horiek beldurra sortu zuten gizarteko zenbait sektoretan (Blasco, 2003: 311) kontziente baitziren genero-sistema eraldatzeak gizarte tradizionala transformatzea zekarrela. Joan Scott-ek (1996) dioen moduan, generoak bizi sozialaren pertzepzio eta antolaketa osoa egituratzen du. Generoa botere-erlazioen oinarritzko forma da eta banaketa horren bitartez artikulatzen da boterea bera (1996: 285). Aurora G. Morcillo-k (2000) adierazten duenari jarraituz, nazio frankistan genero-bereizketa indibidualitatearen muina izan zen, nazioaren egonkortasuna eta ordena soziala bermatzen baitzituen. Genero-banaketa Estatu Berriaren elementu nagusietako bat izan zen beraz, erlazio politiko eta sozialak antolatzeko generoa erabili baitzen (Morcillo, 2000).

Morcillok berak azaltzen duen moduan, gorputzek metafora ontologiko zabal eta anitzetarako oinarria osatzen dute. Gorputzean oinarritutako metaforek abstraktua giza terminoetara eramaten dute eta botere esplikatibo handia lortzen dute sozialaren arbitrariotasunari zentzua emateko (Morcillo, 2010: 13). Frankismoan nazioa sexuatuata agertzen zen, hau da, irudi «sexuatuak» edo «generokoak» diskurtso politikoan erabiltzen ziren (Morcillo, 2015: 7). Gorputzean zentratzen ziren diskurtso horiek ulertzeko, kontuan izan behar da XV. mendetik aurrera korrelazio bat egon zela haragizko gorputzaren eta gorputz politikoaren artean. Teoria «organizista» horiek ordena politiko eta soziala jainkotiar jatorrikoa zela defendatzen zuten eta indibiduo bakoitzak leku propio eta aldaezin bat zuela ordena horretan (Morcillo, 2015: 14). Gizartea ulertzeko modu horrek hierarkia soziala justifikatzen zuen beraz. Diskurtso nazional-katolikoak nazioaren ikuskera organizista horrekin bat egin zuen. Bigarren Errepublikako laizismoa «demokrazia inorganiko» baten manifestazio bezala aurkezten zen, frankismoa «demokrazia organiko» katoliko moduan aurkezten zen bitartean (Morcillo, 2015: 24).

Gerraostean nazional-katolizismoarekin bat egiten zuten identitate nazionalaren eredu berriak sortu ziren eta modelo horiek generoaren arabera ezberdinak zeuden. Feminitatearen kasuan, nazional-katolizismoaren feminitatea emakume modernoaren figurari kontrajarririk eraiki zen (Blasco, 2003: 314). Eredua, berriz, Urrezko mendeko eta Kontrarreformako balioetatik eraiki zen, eta debozioa, purutasuna eta domestizitatea zituen oinarrian. Emakumeen gorputzak bekatu eta ezpurutasunarekin lotu ziren, arrisku eta probokazio-iturri moduan. Ideia horiek euskarri hartuta, emakumeen gorputzen gaineko kontrola ezarri zen. Helburua haien presentzia espazio pribatura eta arau zorrotzetara mugatzea zen. Emakumeen autokontrola bultzatzea zen asmoa eta hori lortzeko beldurra eta kulpa-sentimenduak erabili zituen erregimenak.

Bestalde, nazional-katolizismoaren ideal maskulinoa *pater familias* figurarekin lotzen zen. Figura hori paternalismoaren gizarte-ereduaren funtsa zen. Bertan bertikalki antolatutako gizartea defendatzen zen. Antolaketa bertikal horretan aitak ziren familiaren buru eta antolaketa mota hierarkiko hori gainontzeko instituzioetara luzatzen zen. Familia patriarkala zen, beraz, paternalismoak defendatzen zuen gizarte-ereduaren muina eta Eliza Katolikoan zuen oinarri ideologikoa (Vincent, 2006: 147). Frankismoaren lehen urteetan familiaren inguruko lege-aldaketa ugari egin ziren doktrina katolikoarekin bat egiten zuen familia kontzepzioa legalki bermatzeko. Izan ere, familiaburuaren posizioa indartzearekin batera instituzio ezberdinetako hierarkiak sendotzen ziren. Garrantzitsuena ordena naturalaren ideia azpimarratzea zen, familiako buru zen gizon arrunta, kardinala edota estatuburuaren ideologia berdinean sostengatzen baitziren (Vincent, 2007: 102). Hierarkia forma bat onartzeak beste batzuk onartzea zekarren. Beraz, paternalismoan oinarritutako maskulinitate-ereduaren defentsa baliagarria izan zen erregimenarentzat, hierarkia eta obediencia defendatzen baitzuten ordena naturalaren ideia azpimarratuz (Vincent, 2006: 150-151). Maskulinitate-eredu horrek buruzagitzak ekartzen dituen botere eta askatasuna ematen zizkion gizonari. Erregimenak beharrezkoa zuen, ordea, gizonak ere kontrolpean izatea. Eredua zen familia patriarkalak maskulinitate arduratsu eta neurritsua behar zuen, eta hori lortzeko, ohorearen ideia izan zen nagusia.

Emakume eta gizon nazional-katolikoak sortzeko abian jarri ziren mekanismoak aztertzea da lan honen helburua. Horretarako, egunerokotasuneko eremu bat hartzen da aztergai, dantzaldiena. Mekanismo horien artean Eliza Katolikoak erabili ohi zuen emozio batek protagonismo berezia hartu zuen: beldurrak. Horregatik, hierarkikoa zen genero-sistema konkretu baten inposizioa biolentzia sinboliko moduan ulertzen da. Pierre Bourdieuk (2000) azaltzen duen moduan, biolentzia sinbolikoa gertatzeko menderatuak eta menderatzaileak errealitatearen ikuspegia partekatu behar dute. Modu horretan, dominatua ez da gai bere egoera menderatzearen logikatik at ulertzeko. Horrela, menderatze-harremana natural eta ezinbesteko moduan ikustea lortzen da. Biolentzia mota hori bide sinboliko eta emozionalatik gauzatzen da eta biktimentzat ere ikusgaitza izaten da (Bourdieu, 2000: 12). Kasu honetan, beldurra katolizismoan, tradizioan eta nazionalismoan oinarritutako gizarte bat

inposatzeko helburuarekin erabili zen. Diskurtso katolikoaren laguntzaz, beldurra erregimenarentzat beharrezkoak ziren subjektu nazional-katolikoak sortzeko erabilia izan zen.

### ***DANTZALDI TRADIZIONALAK VS DANTZALDI MODERNOAK***

Jordi Roca i Gironak (1996: 87) azaltzen duen moduan, dantzaldiak ziren Eliza eta Estatuaren arteko elkarlana modu argien ikusten zen gunea. Dantzaldien inguruan zehaztu ziren arauak egundoko presentzia izan zuten garaiko gizartean: sermoietan, gobernuko dekretuetan, aldizkari erlijiosoetan, liburuetan, idatzi zientifikoetan.... Beharrezkoa da, ordea, zehaztea dantzaldien aurkako jarrera ez zela dantzaldien aurkakoa orokorki. Gaitzespena dantzaldi jakin batzuen ingurukoa zen. Bi dantza moten arteko banaketa egiten zen: dantza tradizionalak eta modernoak. Dantza tradizionalak garbitasunarekin eta purutasunarekin lotzen ziren, eta bertako dantza moduan ikusten ziren, tradizio luzekoak eta atzerriko eragin kaltegarririk gabekoak. Dantzaldi modernoak, berriz, ohitura kristauen eta gizartearen gainbeherarekin lotzen ziren. Ideologia katolikoaren eta Estatuaren arteko korrelazio horretan moralitate publikoa gai nazional bilakatzen zen. Modu honetan idazten zuen, esaterako, Bizkaiko Gobernadore Zibilak:

Probintzia honetan ordezkatzan dudan Buruzagiaren Gobernuari dagokio moralitate publikoaren zaintza eta ohitura onen defentsa, gure aberriaren une gorenetan ezaugarri bereizgarri izan zirenak. Eta, hortaz, baita gobernu onaren aurka gerta daitezkeen gehiegikeriak saihesteko neurriak hartzea ere —modu honetan Segurutasunerako Zuzendari Nagusiak markatutako arauak garatuz—. [...] Gerraren esperientzia mingarriak beste behin ere frogatu dio munduari arrazoi zutela herrien gainbeheraren arrazoi nagusizat honako hauek zituztenek: indar moralaren eta bertuteen galera, sentsualitatearen gehiegikeriak eta moda exotiko eta bitxiaren sarrera<sup>61</sup>.

*Boletín Oficial del Obispado de Vitoria, «Bando del Gobernador Civil de Vizcaya», 1941eko uztailaren 1a, 14. zk., 366.-367. or.*

Dantzen inguruko jarrera frankismoaren testuinguru orokorrago batetik aztertu behar da. Tradizioa, espainiar nazionalismoa eta erlijio katolikoa oinarrian zituen erregimen baten testuinguruan, hain zuzen ere. Espainiar nazioaren indarra elementu

---

61. Jatorrizko testua: «Corresponde al Gobierno del Caudillo, cuya autoridad represento en esta provincia, la vigilancia de la moralidad pública y la defensa de las buenas costumbres que fueron nota distintiva de la vida española en las épocas de mayor esplendor de la historia patria. Y, por consiguiente —desarrollando así la norma marcada por el Excmo. Sr. Director General de Seguridad, en circular reciente— tomar las medidas encaminadas a evitar los abusos que puedan atentar a esta norma general de buen gobierno. [...] La dolorosa experiencia de la guerra ha demostrado, una vez más, al mundo, la razón de quienes señalaron como causa principal de la decadencia de los pueblos, la pérdida del vigor moral y de las virtudes que lo hicieron fuertes, el abuso de la sensualidad y la introducción en sus costumbres de modas exóticas y extravagantes».

horien baturarekin erlazionatzen zen, eta, beraz, Estatu Berriaren lehentasunetako bat bilakatu zen. Euskal Herriko kasuan, ikus daiteke bertan ere dantza tradizional eta modernoan banaketa hori. *Izaskun* Tolosako parrokia-orrian zabaldutakoan ikus daitekeen moduan:

Jaz-ban, ta beste deabrukeriak, dantza egiteko. Zer dantza! Deabruaren dantza... itsusia, zatarra. Gure gazteak, beren jatoriasuna galdurik ikusten ditugu, ainbeste naigabe Eleizari ematen dioten dantza oietan nasturik. ¿Zer da au? Gure euskal dantzak baño alaiagorik ta garbiagorik bai al da gazteen arintasuna ta garbitasuna agertzeko? Zein gutxi begiratzen dioten neskats ta mutillak zenbat kalte ekartzen dioten beren buruari eta erriaren izen onari! Emakumea da emakume, bere gorputzaren lotsa erakusten duanian eta ez besteen besoak lotuta jartzen duanean.

«Gure gaztedia ta dantza lotua», *Izaskun*, 1953ko uztaila, 103. zk., 6. or.

Dantzaldien inguruko kontrolean genero-ereduen kontrola ere ezartzen zen. Maskulinitatearen kasuan, gizontasun neurritsu eta arduratsu baten alde egiten zen. Dantzaldi eta festak desobedientziarako gune aproposak ziren eta erregimenak kontrol zorrotza ezarri nahi izan zuen. Kontrol horretan maskulinitate nazional-katolikoa sortzeko saiakera ere bazegoen. Alkoholaren gehiegikeriak eta jarrera arduragabeak gaitzesten ziren eta gizon neurritsuaren figura goraiatu. Eredu hori indartzeko ohorea erabiltzen zen. Ohoredun gizona frankismoaren ereduarekin lotzea zen helburua eta gainontzeko jokabideak lotsagarri uztea. Feminitatearen kasuan, emakume-eredu berriak gelditzea eta emakumeak esparru pribatura ixtea zen helburua. Hori lortzeko, katolizismoaren ideologian oinarrituz emakumeen gorputza bekatuarekin erlacionatu zen, galbiderako foku moduan. Feminitate nazional-katolikoak sortzeko garaian kulpa eta beldurra izan ziren nabarmendu ziren emozioak.

## ***DANTZALDIAK ETA MASKULINITATE-EREDUA***

Gerraostean ezarritako errepresio bortitzaren eraginez esparru publikoko erresistentzia politikoa ia deuseztatua geratu zen. Jakina zen erregimenaren aurkako edonolako iritzi edo jarrera negatibok errepresalia gogorak izango zituela. Egoera horri gerraostean bizilagunen artean egon ziren salaketa-kasuek eragindako mesfidantza gehitu behar zitzaion. Egunerokotasunean ezarri zen beldurrak eta sare sozialen suntsitzeak tentsio handiko giroa sortu zuten. Estatu Berriak protesta sozialaren falta erregimenarekiko atxikimendu moduan aurkezten zuen, baina isilune haien atzean askoren haserre eta egonezina ezkutatzen zen.

Estatuak espazio publikoetan ezartzen zuen kontrola festa eta dantzaldietan gerta zitezkeen desobedientzia kasuekin erlazonaturik zegoen. Gauetan, trago batzuk edanda, lagun artean, hain ezarrita zegoen autokontrola alde batera uzten zen sarri. Erregimenak bazekien hori eta, ondorioz, espazio horiek arautzeari garrantzi handia eman zion. Egoera horren erakusgarri dira Gipuzkoako Gobernu Zibiletik espazio horiek kontrolatzeko hartu ziren zenbait neurri. Dantzaldiak gauatzeko eremuen

inguruko legedia ere aldatu zen eta espazio itxien gaineko kontrola indartzeko neurriak hartu ziren<sup>62</sup>. Espazio horien arautzeak, ordea, ez zituen alkoholak eta gauak eragindako arau-hausteak ekiditen. Neskek ez bezala, mutilek ez zuten etxera itzultzeko orduaren inguruko debekurik, ezta alkohola lortzeko eragozpenik ere. Udal-isunetan ikusten den moduan<sup>63</sup> dantzaldietan arau-hauste ugari egiten ziren eta diktadurak desobedientzia kasu horiekin amaitu nahi zuen. Eguneroko bizitzaren analisisetan ikusi da erregimenaren aurkako komentarioen eta alkoholaren arteko lotura, Oscar Rodriguez Barreiraren (2008: 139) lanean kasu.

Alkoholismoaren eta ganberrismoaren aurkako borrokak hamarkadak zeramatzan abian eta arlo zientifiko zein erlijiosotik zabalitzen zen. Lehen aipatu den moduan, errepresioa ezartzeaz gain erregimenak iraun zezan beharrezkoa zuen nolabaiteko gizarte-kohesioa lortzea. Nazioa modu organiko batean ulertuz, proiektu nazional-katolikoak paternalismoan oinarritutako maskulinitate baten aldeko apustua egin zuen. Familiako egitura politiko hierarkizatua gizartearen eredutzat hartzen zen. Familiaburua zen aita, gizarteko gainontzeko instituzioen botere-harremanen eta hierarkien eredu zen hortaz. Beharrezkoa zen, beraz, gizotasun arduratsu baten alde egitea. Mary Vincent-ek (2007: 104) azpimarratzen duen moduan, botere patriarkalaren izaera hertsatzailea ez zen ordena sozialaren osagai bakarra, aitek zaintzeko betebeharra ere izan behar zutelako, betebehar hori sumisioan eta obedientzian oinarritzen bazen ere. Horregatik, neurritasunaren aldeko diskurtsoa zabalitzen zen, etxeko buruzagi papera betetzeko.

Ez da lagunekin geratzea gaizki iruditzen zaidala. Alderantziz: beharrezkoa iruditzen zait. Gaizki iruditzen zaidana [...] familia bizitzari kasu gehiago ez egitea da. [...] Ondo daude elkarreak, tertuliak eta txokoak... baina neurrian. Hobe dena, behin betikoa dena, bere benetako zeregina dagoen lekua, bere ETXEA da, bere emaztearen alboan, bere seme-alaben aitzinera. Eta gehiegikeriak egitea —eta erreparatu errazegi gertatzen dela— bere familiaburu kargutik desertzio penagarria da, bertan, pentsa

62 Adierazgarria da 1943ko apirilaren 28ko Hernaniko alkatearen karta. Bertan Gobernazio Zibilak igorritako ordena ezagutarazten zen, apirilaren 21ean Probintziako Aldizkari Ofizialean publikatuta. Bertan, dantzaldietarako lokalen baimenak indargabetzen ziren eta lokal horiek udalaren baimena lortzeko zenbait arau bete beharko zituztela azaldu. Modu horretan, udalak herrian zeuden aisialdirako espazio guztien berrikuspenean gauzatzeko aukera zuen. (1943ko apirilaren 28a), Hernaniko Udal Artxiboa, *Fomento-Espectáculos públicos*, H232 Kaxa, Bp1 esp.

63 Tolosan: «Abestu eta ganberroarena egiteagatik herriko taberna batean eta serenoak isiltzeko eskatu zionean honen kontra ozartzeagatik (30/07/1951), eskandaluagatik, auzokoak molestatzeagatik, Jainkoaren Izen Santua blasfematzeagatik eta Gaueko Guardia Muzikari desobeditzeagatik (10/10/1951), 1952ko otsailaren 24ko jaialdiko dantzaldian eskandalo eta liskarregatik (14/05/1952)»

«Multas 1946-1952», Tolosako Udal Artxiboa, *Policia municipal. Denuncias*, 2594. Kaxa, 2.10.3. Esp.

Hernanin: «Hiri-altzariak puskatzeagatik (25/06/1937), autoritateari errespetu faltagatik (22/07/1937), terraza jakin batean pixa egiteagatik (30/08/1937), auzokoan atsedena eteteagatik (22/07/1940), bide publikoan eskandaluagatik eta borroka egiteagatik (29/07/1940), publikoan keinu lizunak egiteagatik (09/08/1940)»

«Imposición y exacción de multas gubernativas 1937-1940», HUA/AMH, *Administración municipal. Policía municipal. MULTAS*, H144 Kaxa, 3. esp.

ongi! ordezkatzan duzuna Aita da, Jainkoa bera, eta errepresentazio horretatik noizbait kontuak eskatuko dizkizute, ez baduzu behar bezala betetzen, bere nahiaren arabera<sup>64</sup>.

«Solo para hombres», *Izaskun*, 1953ko apirila, 76. zk., 3. or.

Maskulinitatearen kasuan paradoxa bat zegoen: gizonari buruzagitza-papera ematen zitzaion, baina gizonen jokabidea kontrolatzeko beharra ere ezinbestekoa zen erregimenarentzat. Testuan ikusten den bezala, familiako buru zen aitaren papera azpimarratu behar zen, ardura hori ez betetzea desertzio moduan azalduz. Esanguratsua da termino militarren erabilera, gizontasuna termino militarretan definitua izan baitzen tradizionalki. Maskulinitatearen eraldaketarako eraginkorrak ziren militaritasunarekin erlazioa zuten terminoen erabilera. Horietan nagusia ohorea zen. Frankismoaren estrategia ohoredun gizona familiaburu arduratsuen figurarekin lotzea izan zen eta gainontzeko ereduak lotsagarri uztea. Emozioen erabilera antzematen da hortaz, ereduarekiko lotura bultzatzeko xedearekin. Goiko testuan paternalismoaren ideiak ere agerian geratzen dira, aitaren papera jainkoaren pareko figura zela nabarmenduz.

Katolizismotik eta gobernutik zetozen diskurtsoez gain, medikuntzak ere garrantzia izan zuen nazional-katolizismoaren ezarpenean. Medikuek arazo sozialen inguruko gogoetak egitea ohiko bilakatu zen. Arazo sozialak gaixotasuntzat hartzen ziren eta irtenbidea medikuntzatik proposatzen zen. Maskulinitate arduratsuen defentsan ere ikusten dira diskurtso zientifiko horiek. Horren adibide da Demetrio Laguna doktoreak 1950. urtean argitaratutako *Los peligros del alcohol* lana. Bertan maskulinitate arduragabe eta ez-moralaren aurka egiten zen. Eta, aldi berean, lana eta familiaren mantenturako gaitasuna gorai patzen ziren. Alkoholismoa gizon-eredu mespretxagarri batekin lotzen zen eta emakumeei alkohol gehiegi edaten zuten gizonen arriskuaz ohartarazten zitzaion: «Emakumeak hiltzen dituztenen gehiengoa, ia guztiak, buruko gaitzen bat dute edo alkoholikoak dira. Beraz, emakume zentzudun orok ondo egingo du gizon alkoholikoengandik urruntzen, deabruarengandik ihesi balego bezala»<sup>65</sup> (Laguna, 1950: 61). Horrela, asko edaten zuten gizonak ez gomendagarri gisa joan ziren kontzeptualizatzen, baita arbuigarri eta arriskutsu gisa ere kasu askotan.

Arlo honetan ere, esparru zientifikoaren eta katolikoaren arteko elkarlana ikus daiteke. Horren adibide da Tolosako parroikia-orria zen *Izaskun* aldizkarian ikus daitekeen kasua. Adibide horretan apaiz sartutako mediku batek, Miguel Vidaurrek,

64. Jatorrizko testua: «No es que me parezca mal que alterne con sus compañeros. Todo lo contrario: lo creo necesario. Lo que me parece mal [...] es que no haga un poco más de vida de familia. [...] Bien están las sociedades, las tertulias y los txokos... pero en su medida. Lo que está mejor, lo que es definitivo, donde está su puesto de verdad, es SU HOGAR, al lado de su mujer, al frente de sus hijos. Y todo lo que sea pasarse de la raya —y adviértase que se pasa con demasiada facilidad— es una lamentable deserción de su puesto de jefe de familia, en la que ¡piénselo bien! Representa Vs. El padre, a Dios mismo, representación de la que ha de exigirle un día estrechísima cuenta, si no la ejerce debidamente, conforme a su voluntad».

65. Testu originala: «La mayoría de los matadores de mujeres, la casi totalidad, son enfermos mentales o alcohólicos. Toda mujer sensata hará, pues, bien huyendo de los hombres alcohólicos, como dicen que debe huírse del diablo».

Gipuzkoako alkoholismoaren arazoaren inguruan zuen iritzi zientifikoa azaltzen zuen. Hark esanak hedabide katolikoetatik zabaldu ziren:

Mediku ta erligiosuak eskatu dirate, aldetan guzia egin dezadala gure Probintzi ontatik peste au kentzeko. Gure Gipuzkoa Bizkaiakin dira Españian aurreratuenak, bai eta ere zurrutarienak. Ez degu gerra bearrik gure erriaren zuaitz sendoa ondatuta lurjotzeko; naikoa da alkoolismoaren etsaidu gure euskal erria galtzeko. Vidaur Jauna ez zan kontu kontari aditu: esatea baño naiago zuan esana erakustea: eta an agertu zizkigun fotoargazkiaz alkoola nola dijuan piskabana gorputzaren eta erriaren indarrak jan eta gaxotzen. An ikusi genitun: biotz zulatuak, gibel, giltzurdin, urdail, birika... erdi janak, edarikeri madarikatuak uzten dituan propinak. Ez bakarrik edaliak: bai eta ere ondorengoak: juan ero etxetara: han ikusiko dezute zenbaterañoak dan gaitz negargarri au.

«Neurri gabeko zurrutakeria», *Izaskun*, 1953ko maiatza, 77. zk., 6. or.

Kasu honetan ere, katolizismoak onartzen ez zituen jokabide moralak gizartearen gainbeherarekin lotzen ziren. Are gehiago, gerraren suntsiketarekin parekatzen zuen alkoholismoak eragindako kaltea. Bestalde, alkoholaren kontsumo ez arduratsua gaixotasun eta izurriteekin lotzen zen. Norbanakoen gaixotasun moduan baita herriaren gaixotasun moduan ere. Alkoholismoak gizonen gorputzak ahultzen zituen moduan, jokabide desegokiek nazioaren indarra ere gutxitzen zuten.

Gizontasun arduratsu eta neurridunaren figura horrek talka egiten zuen, ordea, gizartean onartuak zeuden jokabide batzuekin. Esaterako, tabernetan ibiltzea eta edanean jardutea onartuak zeuden. Horregatik, gizontasuna katolizismoaren moralitatearen arabera berrinterpretatzeko saiakerak etengabeak izan ziren. Onartuak zeuden jarrerren kritika gauzaten zen maskulinitate berriari indarra ematearekin batera:

Ohikoa izaten da gizarteko zenbait sektoretan aditzea Elizak gizonaren energiak gutxitu egiten dituela. Ebanjelio eta Katolizismoari gure energien hedapen naturala eragoztearen zeregin gorrotagarria egozten diotenak kalumnizatzaileak dira. [...] Okertuta dago, beraz, kristautasun zintzo bat bizitzeko beharrezkoa ikusten duena geldoa izatea, alaitasuna galtzea, edozein dibertsio bekatu bezala ikustea, gaizki tratatua izaten uztea, denen aurrean barregarri geratzea. Ez. Epelkeria ez da santutasuna, zeharo desberdinak dira. Gazteak alaitasunez bizi behar du. [...] Gazte katolikoak zenbait dibertsio eta zenbait espetakulu arriskutsu gaitzesten baditu, ez da beldurragatik; preseski gazte izanagatik ez da bere burua sutara botatzeko bezain ergela izan, ez baitzen ausardia kontua izango, sekulako burugabekeria baizik. Benetako gizontasuna instintuak soseguz geldiarazten dakiena da eta ez horiei jarraitzen diena<sup>66</sup>.

«La verdadera hombría», *Izaskun*, 1949ko apirila, 35. zk., 3. or.

66. Jatorrizko testua: «Suele ser bastante frecuente en ciertos sectores el oír que la Iglesia disminuye las energías del hombre. Los que atribuyen al Evangelio y al Catolicismo la odiosa tarea de oponerse a la expansión natural de nuestras energías, son unos calumniadores. [...] Se equivoca por tanto el joven que para vivir un cristianismo íntegro, cree necesario ser niño, perder la jovialidad, ver pecado en toda diversión, dejarse maltratar, ser el hazmerreir de todos. No. Noñería no es santidad, son polos opuestos. El joven debe vivir juvenilmente. [...] Si el joven católico condena ciertas diversiones y ciertos espectáculos peligrosos, no es por miedo; es que, precisamente por ser joven, no quiere ser tan majadero que se arroje a una hoguera, lo cual no sería valentía sino soberana insensatez. La verdadera hombría es la del que sabe serenamente frenar los instintos y no la del que se deja guiar por ellos».



Esanguratsua da testu horren izenburua: «Benetako gizontasuna». Bertan, gizartean onartua zegoen maskulinitateari kritika egiten zitzaion. Maskulinitate arduragabea feminitatetik urruntzen zen eta horrek nolabaiteko prestigioa ematen zion. Bestalde, militarri baloraturiko aspektuekin lotzen zen, ausardia eta beldurrik ezarekin. Gizon arduratsuaren figura, berriz, barregarri geratzearekin erlazionatzen zen. Gizontasun nazional-katolikoa sortzeko eredu horiei buelta ematea ezinbestekoa zen. Agintaritza-postuaren ardura hartzen zuen gizonak neurritsu bilakatu behar zuen, eredu, eta horretarako, ohorea eta ausardia figura horrekin lotu behar ziren.

Elkarrizketetan zenbait emakumek beren gizon ideala deskribatu zuten. Emakumeek zuten ereduak bat egiten zuen erregimenak defendatzen zuen neurritasun horrekin. Serioa, neurritsua eta tabernetan gehiegi ibiltzen ez zen gizona zen familia osatzeko egokia iruditzen zitzaiena. Alkoholaren gehiegikeriak, berriz, biolentziarekin eta egoera larriekin lotzen zituzten. Alkohol asko edaten zuen gizona zen gehien gaitzesten zutena.

### ***DANTZALDIAK ETA FEMINITATE-EREDUA***

Dantzaldiak neska eta mutilen sozializaziorako ekitaldi inportanteenak ziren eta ezkongai-harreman formal bat hasteko lehen pausoa bertan ematen zen sarritan. Frankismoko genero-sistemaren oinarrian gizon eta emakumeen espazioen banaketa zegoen (eskolan, elizan, elkarteetan, lan-munduan...). Gizon eta emakumeen arteko kontaktua arriskuarekin lotzen zen. Genero-sistema tradizionalak eremuen banaketa bultzatzen zuen: espazio publikoa gizonezkoen patrimonio eksklusiboa zen; emakumeek espazio pribatuan itxi behar zuten. Alabaina, beharrezkoa zen emakume eta gizonek elkar ezagutzeko espazio misto batzuk izatea. Funtzio hori zuten dantzaldiek.

Maskulino-publiko eta femenino-pribatu banaketak espazio publiko eta emakumeen arteko lotura negatiboa bihurtzen zuen. Emakumeek kontu handiz ibili behar zuten espazio publikoan egiten zuten guztiarekin, ezarritako araudi zurruna errespetatu behar zuten, bestela emakume txar edo emagaldur kategorian sar baitzitezkeen. Arau multzo zorrotza ezarri zen beraz, derrigor bete beharrekoa kontzeptualizazio negatiboetan ez erortzeko. Angela Cenarrok (2009) dioen moduan, garai hartan garrantzitsuena bereizketa ezartzea izan zen: alde batetik, emakume «publiko» edo «emakume txarra», eta beste aldetik, espazio pribatuetara mugatzen zen emakume ondradua. Bi emakume-eredu nagusien artean ezarritako banaketa inoiz baino gehiago sakondu eta indartu zen gerraosteko garaian (2009: 121). Hortaz, frankismoaren gizarte-proiektua garatzeko beharrezkoa izan zen genero-sistema tradizionala berrezartzea eta errepublikar garaian indarra hartu zuten emakume-eredu berriak alde batera uztea, eredu horiek genero-sistema, eta gizarte tradizionalaren oinarriak, arrakalazten baitzituzten. Horregatik frankismoak feminitate estereotipatu eta homogeen bat zabaldu zuen, existitzen ziren emakume-eredu ezberdinak deuseztatu eta eredu tradizionala inposatzeko helburuarekin.

Moralaren izenean dantzaldiak kontrolatzeko ahaleginak erlazio zuzena zuen gaztetasunarekin eta sexu ezberdineko gorputzen kontaktuarekin. Frankismoarentzat mehatxu potentziala zen gaztetasuna. Rocak (2005) azaltzen duen moduan, gazteei zuzenduriko diskurtsoek arrisku eta bekatuz jositako atmosfera bat aurkezten zuten, etengabeko alerta-egoera, autokontrola eta kulpa-sentimenduak zabaltzeko asmoz. Horretarako ezinbestekoa zen pertsonen bizi-esperientzia osotasunean erregulatzea, errealitate hipernormatibizatu bat sortuz (2005: 85). Kulpa-sentimendua erabakigarria izan zen feminitate nazional-katolikoa osatzeko, erruduntasuna jokabide sozialak eta pentsamenduak kontrolatzeko erabili baitzen. Helburu nagusia erregimenak eta katolizismoak markatzen zituzten mugetatik kanpo pentsatzea galaraztea zen. Mekanismo hori biolentzia sinboliko moduan ulertzen da beraz, identitateak menderatze-erlazioen barruan kokatzen baitzituen, harreman asimetrikoei itxura naturala, berezkoa, emanez. Kulpa gorputzaren gainean kontrola mantentzeko teknologia zen. Gorputzaren eta adimenaren etengabeko zaintzaz beldurra ereitea izan zen estrategia, horrela obedientzia lortuz.

Esan den bezala gaztetasuna arriskuarekin parekatzen zuen frankismoak. Gaztetasunarekin lotzen ziren arriskuak neska eta mutilen kontaktutik eratortzen ziren, sexualki ezberdindutako gorputzen harremanetik. Bi sexuen gorputzak ez ziren modu berean ikusten, ordea, erlijio katolikotik. Garaian nagusi zen moral bikoitzak gaztetasunaren arriskua emakumeen gorputzekin lotzen zuen batik bat, horiek baitziren ahulenak eta bekatu eta ezpurutasunetik gertuen zeudenak. Emakumeen purutasuna arriskuan egongo litzateke beti, purutasun hori mantentzeko modu bakarra arau zorrotzei jarraitzea zen. Era berean, emakumeen gorputza zikinkeriarekin eta kontaminazioarekin erlazionatzen zen eta arrisku-iturri moduan ikusten zen. Erradikala zen planteamendua: emakumeen gorputzak kutsatzeko gaitasuna zuen eta, ez hori bakarrik, bekatu eta arriskuaren fokua bera ziren.

Sexuen arteko kontakturako gertaera pribilegiatuak ziren dantzaldiak, eta horietan ere arriskua emakumeen gorputzetan zegoen. Gorputz horiek espazio publikoan eta gizonen inguruan sortzen zuten probokazioarekin lotzen zen mehatxua, gorputz femeninoak galbiderako tentazio-iturri moduan ikusten baitziren. Elizak, bere bitarteko guztiekin, dantzaldietan jarrera egokiak ez izateak ekar zitzakeen ondorio latzak azpimarratzen zituen:

Ez dugu ezagutzen emakumea hainbeste beheratu eta duintasuna galarazten dioten dantza garaikideak baino okerragorik (...). Dibertsioen zaratarekin itsutzen badira eta dantzaldien argi engainagarriekin burua galtzen badute, han bertan beren ohore eta lotsa eta duintasuna ehizatu nahi dutenen eskuetan erortzen dira (De Pildain u.g.: 105)<sup>67</sup>.

---

67. Jatorrizko testua: «No conocemos otro medio donde la mujer se rebaje tanto y pierda su dignidad como en los bailes modernos [...]. Si se ciegan con el ruido de las diversiones y pierden la cabeza con las luces de los fuegos fatuos de los bailes, caen allí en manos de villanos cazadores de su honra y de su pudor y de su dignidad».

Emakumeen gorputzak bekatu-iturri ziren beraz, eta galbiderako joerari eusteko beharrezkoa zen gorputz horiek espazio pribatuan eta betebeharrorrotz batzuen barnean ixtea. Eliza katolikoaren diskurtsoak bekatu-biderako joera izatea leporatzen zien emakumeei, erantzule egiten zituen. Tolosako *Izaskun* parrokiak aldizkarian jasotako Pío XII.a Aita Santuaren idatzi honek balio du adibide gisara:

«EMAKUME KRISTAU BATZUEK SUSMATUKO BALUTE BEREN JANTZI ETA LARREGIZKO KONFIANTZAREKIN (BURUARINKERIAZ JOKATUZ, BATERE GARRANTZIRIK EMAN GABE) ZENBAT ERORIALDI ETA TENTAZIO SORTZEN DITUZTEN BESTE BATZUENGAN, DUTEN ERANTZUKIZUNAREKIN IZUTU EGINGO LIRATEKE» Aita Santuaren hitz beldurgarri hauek letra larriz jarri nahi izan ditugu nahikoa izan beharko bailukete haien aisetasun, janzkera arin eta lotsagabekeriarekin alde guztietatik tentazioa eta bekataua ereiten dabiltzan hainbeste neska gazte buruarinen kontzientzia asaldatzeko<sup>68</sup>.

«Mirador femenino. Ideas Claras», *Izaskun*, 1953ko abuztua, 80. zk., 5 or.

Emakumeei zuzenean egozten zitzaizkien gizonengan sortzen zituzten tentazio geldiezinen ardura eta erantzukizuna. Elizaren teoriaren arabera gizonek izaera inplutsiboa zuten. Emakumeen gorputzek erraz eszitatzen zituzten eta bulkada hori kontrolagaitza egiten zitzaizkien. Berezko izaeragatik, gizonetako emakumeen gorputzekin kontaktuan kontrola galtzen zuten, emakumeei zegokien tentazio-iturri zen beren gorputzak kontrolatzea, arau sozialei jarraituz. Osterantzean gizonengan eragiten zuten eszitzazio horren arduradun izango ziren:

Zure pasioen bazter ilunak nahasten direla sentitzen ez duzun arren, ezin duzu ahaztu gizonen pasioa eta izaera ez direla emakumearenaren berdina. Gizonenak aktibo eta biolentoagoak dira eta oso zaila da, moralki ezinezko ez esatearren, dantzaldien pizgarri eta tentazioen aurrean ez asaldatu eta nahastea; eta zu ezin zara besteen bekatauen erantzule izan, horretarako arrazoi eta pizgarri izanez (De Pildain, u.g.: 100-101)<sup>69</sup>.

Dantzaldietan emakumeen arriskua azpimarratzeko, alkoholismoaren kasuan bezala, arazo moralei argudio zientifikoak erantzen zizkieten. Medikuntza-erlotik ematen ziren azalpenetan dantzaldietan parte-hartzea gorputzaren ahultzearekin, gaixotasunekin, lotzen zuten. Baita heriotzarekin ere, zenbaitetan:

---

68. Jatorrizko testua: «“SI ALGUNAS CRISTIANAS SOSPECHASEN LAS CAÍDAS Y LAS TENTACIONES QUE CAUSAN EN OTROS CON LOS VESTIDOS Y LA FAMILIARIDAD A QUE, EN SU LIGEREZA, DAN POCA IMPORTANCIA, SE ESPANTARÍAN DE SU REPOSABILIDAD” Hemos querido poner en mayúsculas estas terribles palabras del Pontífice, porque ellas solas deberían ser capaces de perturbar la conciencia de tantas jóvenes alocadas, que van sembrando por doquier la tentación y el pecado, con su desenvoltura, ligereza en el vestir y descoco».

69. Jatorrizko testua: «Aunque tú no sientas moverse los bajos fondos de tus pasiones, no debes ignorar que el temperamento y las pasiones del hombre no son como las de la mujer. Las de éste, como más activas y violentas, es muy difícil, por no decir moralmente imposible, que, ante los incentivos y tentaciones del baile, no se alboroten y desborden; y tú no puedes ser cómplice de los pecados de los demás, dando motivo y pábulo para ello».

Pinard doktoreak dio dantzaldi modernoek «eszitazio gaitzesgarri bat sortzen dutela neska gazte askorengan», zeina kaltegarria den espeziearen betirauterako, eta gehiegikeriengatik osasun indibidualaren asaldadura dakartela. [...] Duela ez denbora asko, New York-eko Tuberkulosiaren Aurkako Kongresu batean, azpimarratu zen dantzaldi modernoak emakume gazteen tuberkulosiaren zergati nagusietako bat zirela. [...] Obra anonimo batean bere izena ezkututzen duen mediku batek honakoa idazten du: «Dantzaldiek emakumeei bihotz-palpitazio oso arriskutsuak gararazteko eragozpena dute. Asko sentitzen dugu dantzaldiekin amaitzea, dantza-irakasleei baino lan gehiago ematen baitiete medikuei» (Villalobos, 1948: 160-162)<sup>70</sup>.

Esparru horien arautzean denborak ere bazuen bere garrantzia. Emakumeen parte-hartzea mugatzeko beste aldagaia zen ordua. Gaua debekaturik zegoen emakumeentzat. Neska gazteek iluntzerako etxeratu behar izaten zuten; mutilen artean, aitzitik, ohikoa zen etxera iristeko ordurik ez izatea. Familian barnean ezartzen zen diziplina oso zorrotza izaten zen, beldurra sentiarazterainokoa sarri. Maria<sup>71</sup> elkarrizketatuaren kasua<sup>72</sup> argigarria izan daiteke egoera hau ulertzeko. Herriko festak ziren eta etxera iristeko bederatzietako kanpai-hotsak zituen muga. Lasterka-saio luzeak egiten zituen dantzaldian ahal bezainbeste egoteko. Festa egun haietako batean pixka bat berandu iritsi zen etxera, anaiek kalean jarraitzen zuten bitartean. Etxeratzean zain topatu zuen ama. Izugarritzko zaplaztekoa eman zion, eta denboraldi luze batean lagunekin ateratzea galarazi zion. Familiek, beraz, zaintza-lan garrantzitsua egiten zuten, beraz, neska gazteek publikoan zuten jokaera inposatzeko.

Kontrol hori zorrozteko, elizako hedabideetatik gurasoak beren alaben jarrerren erantzule egiteko saiakera nabaritzen da. Kontuan izan behar da neska gazteen gorputzaren kontrola eta espazio publikoan zuten jarrera familiarekin lotzen zela, alabaren baten jarrera desegokiak familiaren ohorea jartzen zuen kolokan. Alaben jokabidearen erantzule egin zedin familiari zuzendutako mezu horien hartzaile behinena ama zen:

---

70. Jatorrizko testua: «El doctor Pinard dice que estos bailes modernos “producen una excitación deplorable en multitud de muchachas”, que son perjudiciales para la perpetuidad de la especie, y que acarrear, por sus excesos, la alteración de la salud individual. [...] No hace mucho tiempo, en un Congreso Antituberculoso de Nueva York, se señaló a los bailes modernos como una de las principales causas de tuberculosis en la juventud femenina. [...] Un médico que oculta su nombre en una obra anónima, escribe lo siguiente: “Los bailes tienen el inconveniente de desarrollar en las jóvenes palpitations de corazón muy peligrosas. Mucho sentimos dar el golpe de muerte a los bailes, que más que a los maestros de él da de comer a los médicos”».

71. MARIA (ezizena). 2011ko maiatzaren 12an Maialen Altunak Tolosan egindako elkarrizketa. 1928an jaiotako emakumea klase ertaineko familia batean. Aita soldatapeko izatetik enpresa bateko jabe izatera pasa zen. Euskal abertzaletasunaren gertukoa, baina ez da bere diskurtsoaren zein identitatearen aspektu zentraletako bat. Aitaren tailerrean egin zuen lan ezkondu arte. Izaera independentedun emakumea, euskal kulturaren inguruko zenbait elkarteko kide.

72. Elkarrizketa hau hogeita lau elkarrizketek osatzen duten bildumaren parte da. Bilduma hori tesi-proiektuaren ikerketarako sortu da eta *Ahoa. Ahozko Artxiboaren* laguntza izan du.

Jainko maitea! —Ars-eko Apaiz Santuarekin errepikatzen dizuegu— posible al da amak hain itsuturik egotea, dantzaldietan arriskurik ez dagoela pentsatzera iritsiz, deabruak infernura arima gehien bultzatzeko eta gazteen hiru laurdeni gutxienez inozentzia kentzeko bidea bada? (De Pildain, u.g.: 61)<sup>73</sup>.

AMA: Zu zara zure alabaren handinahikeriaren errudun. Edo zure kontzientzia sorgortua dago edo oso gutxi inporta zaizu zure alabaren nahiz gainontzekoen arimaren salbazioa<sup>74</sup>.

«Madre:», *Izaskun*, 1953ko uztaila, 79. zk., 3 or.

Dena den, ez da pentsatu behar kontrol soziala soilik diskurtso edota ideologo frankistengandik eratoritzen zenik. Kontaktuaren arriskua sakonki errotutako ideia zen garaiko gizartean eta eguneroko erlazioetan ere transmititzen zen: guraso eta seme-alaben artean, lagunaren artean... Espazioen kontrola ere ez zuen familiak bakarrik egiten, komunitate guztiak hartzen zuen parte kontrol sozialean.

Kasu horretan ere adibide bat lagungarri da kontrol hori nola gauzatzen zen erakusteko. Jesusaren<sup>75</sup> lau ahizpa zaharrenak herriaren kanpoaldean zegoen baserri batean bizi ziren. Gogoan du guraso eta apaizek behin eta berriz azpimarratutako araua: neskak, iluntzerako etxera. Lau ahizpa horiek herriko festetara joanak ziren eta dantzaldia hamarretan bukatuta etxera bueltan zihoazen elkarrekin. Bidean herriko bikarioarekin egin zuten topo, bizilagun bati oliadura ematen izana baitzen. Bikarioak lau ahizpak ordu horietan etxeratu gabe ikusita errieta gogorra egin zien. Igandeko meza nagusiko sermoian lau ahizpen kasua aipatu zuen, emakumeak ordu horietan kalean ibiltzea gogor gaitzetsiz. Sermoi horrekin helburu bikoitza lortu nahiko zuen apaizak. Alde batetik, lau neska horiei eskarmentua ematea, eta, bestetik, komunitate osoari ematea gatzigua: familia eta neska gazteek argi izan zezaten jokabide horiek ez zirela onartuko, eta araua hausten zuena publikoki seinالاتu eta gaitzetsiko zela. Bitartean mutilek —baita lau neska horien nebek ere— libre zuten festan eta edanean jarraitzea berandu arte inolako gaitzespenik jasotzeko beldurrik gabe.

Erabateko kontrol-sistema are gehiago perfektionatzen zuen dantzaldien kokagune fisikoak berak, normalean elizaren ondoan egiten baitziren. Pertsona askok oroitzen dute nola apaiza leihotik begira egoten zen.

73. Jatorrizko testua: «¡Dios mío! –os volvemos a repetir con el Santo Cura de Ars– ¿es posible que las madres estén tan cegadas, llegando a pensar que no existe peligro en el baile, cuando es la maroma con la que el demonio arrastra más almas al infierno y arrebatada la inocencia lo menos a tres cuartas partes de la juventud?».

74. Jatorrizko testua: «MADRE: Tú eres culpable de la inmodestia de tu hija. O tu conciencia está embotada o te importa muy poco la salvación de tu alma, de la de tu hija y de la de los demás».

75. JESUSA (ezizena). 2013ko urriaren 10ean eta 12an Maialen Altunak Hernanin eginiko elkarrizketa. 1927an jaiotako emakumea Gipuzkoa erdialdeko herri txiki batean. Baserritar familia xume batekoa. Oso gazte zela Donostialdeko beste herri batera joan behar izan zuen taberna batera lan egitera. Bertan aritu zen ezkondu arte. Familia katoliko eta tradizionalakoa moralaren ikuspegitik.

## ONDORIOAK

Frankismo garaiko dantzaldiak zorrotz arautuak egon ziren. Espazio horien gaineko kontrola komunitate osoaren eskutik egiten zen gainera. Arauak ez ziren guztientzat berdinak, ordea, hierarkia eta autoritatean oinarritutako genero-sistema ezarri baitzen. Erregimen berriak bere gizarte-proiektua indartzeko eta denboran mantentzea lortzeko beharrezkoa zuen nazional-katolizismoan oinarritzen zen genero-sistema ezartzea. Frankismoan familiaren egitura hierarkikoa nukleotzat hartzen zen eta gizonek familian zuten buruzagitza gizarte osoaren antolaketa hierarkizatuaren oinarri eta justifikazio bilakatzen zen.

Katolizismo eta paternalismoaren ideiak sakonki errotuak zeuden garaiko gizartean. Francoren erregimenak arlo horiek indartu zituen gerraosteko garai zail eta gatazkatsuetan gizarte-kohesioa eta desmobilizazioa lortzeko. Horretarako, subjektu femenino eta maskulino nazional-katolikoak sortzea ezinbestekoa zen. Prozesu hori eguneroko esparruetan gauzatzen zen. Lan honen helburua subjektu horiek sortzeko erabili ziren mekanismoak aztertzea izan da dantzaldien analisiaren bitartez.

Maskulinitatearen kasuan, familiaburu papera beteko zuen gizon arduratsua eredu bilakatzea zen helburua. Gizontasun ideal horrek, ordea, gizartean onartuak zeuden zenbait jokabiderek in talca egiten zuen. Erregimenaren estrategia emozioen erabilera izan zen. Gizontasuna eremu militarrekin loturik eraikitzen zenez, ohorearen ideia ipini zen erdigunean. *Pater familias* arduratsua ohoredun gizona bihurtu nahi zen eta arduragabekeriak jokatzen zuena, berriz, barregarri eta desohoratu moduan ikustea.

Feminitatearen kasuan, bestalde, etxeko esparrura ixtea zen gakoa. Horretarako emakumeen gorputzaren eta bekatuaren arteko ideia azpimarratu zen. Kasu honetan ere, emozioen erabilera eredu hori inposatzeko mekanismo garrantzitsuenetako bat izan zen. Emakumeen kasuan emakume txar bilakatzearen beldurra izan zen eredia barneratzeko erabili zen emozio nagusia. Horrekin batera, kulpa-sentimenduak ere indar handia izan zuen. Izan ere, beren gorputzen presentzia hutsak ustez eragiten zuen arriskuaren erantzule egin zituzten emakumeak.

Beraz, subjektu nazional-katolikoak sortzeko emozioen erabilera erabakigarria izan zen. Bide sinboliko eta emozionaletatik gauzatzen zen zapalkuntza hori biolentzia sinboliko moduan ulertzen da. Erregimen frankistak ezarritako errepresioaren parte bezala ulertzen da eta diktaduraren izaera ulertzeko zapalkuntzaren dimentsio hori kontuan izan behar dela defendatzen da. Erregimenak abian jarritako errepresio kulturala ezinbestekoa izan zen hierarkia eta ezberdintasun sozialean oinarritutako diktaduraren iraupen luzea ulertzeko.

**BIBLIOGRAFIA**

- Anderson, Peter eta del Arco Blanco, Miguel Ángel (2014): «Introducción», in P. Anderson eta M. A. del Arco (arg.), *Lidiando con el pasado. Represión y memoria de la guerra civil y el franquismo*, Comares, Granada.
- Blasco, Inmaculada (2003): *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Prensas Universitarias Zaragoza, Zaragoza.
- Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Anagrama, Bartzelona.
- Cenarro, Ángela (2009): *Los niños del Auxilio Social*, Espasa, Madril.
- De Pildain eta Zapiain, Antonio (u.g.): *Las fiestas cristianas y los bailes modernos. Carta Pastoral*, Imprenta del Obispado, s.l.
- Del Arco Blanco, Miguel Ángel (2014): «La lucha continúa: represión y resistencia cotidiana en la España de postguerra», in P. Anderson eta M.A. del Arco (arg.), *Lidiando con el pasado. Represión y memoria de la guerra civil y el franquismo*, Comares, Granada.
- Laguna, Demetrio (1950): *Los peligros del alcohol*, Editorial Horizontes, Valentzia.
- Morcillo, Aurora G. (2000): *True Catholic Womanhood. Gender ideology in Franco's Spain*, Northern Illinois University Press, DeKalb.
- , (2010): *The seduction of modern Spain: the female body and the Francoist body politic*, Bucknell University Press, Lewisburg.
- , (2015): *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Siglo XXI, Madril.
- Roca i Girona, Jordi (1996): *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*, Ministerio de Educación y Cultura, Madril.
- , (2005): «Los (no) lugares de las mujeres en el franquismo», *Geronimo de Uztaritz*, **21**, 81-99.
- Rodriguez Barreira, Óscar J. (2008): *Migas con miedo. Prácticas de resistencia al primer franquismo. Almería, 1939-1953*, Universidad de Almería, El Ejido.
- Scott, Joan (1996): «El género: una categoría útil para el análisis histórico» in Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, Mexiko.
- Villalobos Bote, Rufino (1948): *¿Es pecado bailar? ¿No es pecado bailar? Respuesta serena y objetiva a estas apasionantes preguntas de la juventud de hoy*, Secretariado de Propaganda de la Juventud Masculina de Acción Católica, Badajoz.
- Vincent, Mary (2006): «La reafirmación de la masculinidad en la cruzada franquista», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, **28**, 135-151.
- , (2007): «La paz de Franco: el concepto de jerarquía en la España de la posguerra», in C.P. Boys (arg.), *Religión y política en la España contemporánea*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madril, 83-107.





## II. Arrakalak harresietan: emakumeen agentzia eta erresistentziak



## Sarrera

Genero-sistema harresi gisa irudikatua izan da teoria feministan, benetako eraikuntza balitz bezala, eta horrekin loturik, arrakalaren metafora eta kontzeptua ere erabili izan dira. Gizarte-egiturak asimetriak sortzen ditu, non emakumeen eta gizonen arteko desberdintasunak sustatzen diren. Hala ere, gizarte-egitura ez da makina bat, eta pertsonak ez gara makineriaren engranaje automatizatuak: subjektuok agentzia dugu eta sistemaren aurkako erresistentziak abian jar ditzakegu. Aurre egite horrek «harresian arrakalak» irekitzen ditu (ireki ditzake) eta pitzadura horiek gizarte-egituran nahiz genero-sisteman eragina dute: hortik agentzia duten aktore sozialek berdintasun, jasangarritasun eta justiziarentzako espazioak ireki ditzakete.

*Pitzadura* kontzeptua erabili du Teresa del Valle-k (2000: 246), *kronotopo generikoak* kategoriarekin batera, espazioaren eta denboraren arteko harremanak aztertu dituenean, pitzadurak aldaketaren hastapen baten seinaleztat hartuz. Horregatik dute horrenbeste garrantzia, nahiz eta askotan egoera liminaletan agertu edo xumeak izan; hain xumeak non kontuan ere ez diren hartzen. Hortaz, Del Valleren ustez, antropologiaren lana arrakala horiek hautematea eta interpretatzea da, eta hori da hain justu atal honetako artikuluek egiten dutena.

Era berean, Britt-Marie Thurèn (2008) antropologoak sistemaren gune ahulak desestaltzeko gonbita egiten digu, ondo aztertzeke «jendeak ezarritako arauen barruan jokatzeko zer esparru dauden, nola iraul ditzakeen jendeak arauak» (2010: 105-106). Atal honetako egileek egiten duten moduan, hauskorak diren puntuak aurkitzea, pitzadurez ohartzea, emergentziak deskribatzea... eretxeetan edo kartzeletan, gorputzen eta espiritualtasunaren arteko gurutze-bidean edo berdintasunerako politika publikoetan, horiek dira etnografia feministen ekarpenetako bat.

Agentziari eta erresistentziari loturik Del Valle-k eta Pávez-ek (2008) proposatzen duten beste ideia bat tentsio soziala da, honela ulertzen dutena: «Indar kontrajarrien aktibazioak eragindako energia bat da. Tentsioak, besteak beste, ondorengo ezaugarriak biltzen ditu: arreta, emozioa, oreka, haustura. Dibertsitate honek kategoria ezberdinak sortzen ditu» (Del Valle eta Pávez 2008: 60). Zentzu horretan, autore horiek aldaketa aztertzeke bost tentsio-kategoria azpimarratu dituzte (Del Valle eta Pávez 2008: 60-61): tentsio suntsitzailea, ezkorra, baikorra, kritikoa eta sortzailea. Tentsio sozialaren kontzeptuak bazterretatik sortzen diren gizarte-prozesu batzuen inguruan hausnartzeko bide ematen digu.

Ezin hobeto aplika diezaiekegu pitzaduraren metafora atal honen lehen bi kapituluei. Kasu bietan, harresiak benetakoak dira, fisikoak: lehenengo kasuan, eroetxearenak; bigarrenean, kartzelarenak. Eroetxea zein espetxea, biak ala biak, instituzio sexista, androzentriko eta diskriminatzaileak direla argi geldituko zaigu, baina, aldi berean, egileek deskubritzen dituzte pareta horietan itxita dauden emakumeek egiten dituzten pitzatuak.

Hasteko, **Itxaso Martin Zapirainek**, frankismo garaiko eroetxeetan sartutako emakumeen istorioak aztergai dituen ikerketa batetik Carole izeneko emakumearen kasua aukeratu du artikulu honetarako, eta hark idatzitako gutun bat du abiapuntu, garaiko gizartea eta moralak genero-ikuspegi batetik aztertzeko baliagarria dela adierazten baitu. Caroleren bizipenak adibide bezala hartuta, Martinek testuinguru horretan murgiltzen da, garaiko genero-sistemaren irudi bat egiteko.

Hurrengo kapituluan, **Maria Ruiz Torradok** beste pareta mota batzuk hartzen ditu ikergai, espetxeetakoak, hain zuzen, eta deskribatzen ditu murrutxo horietan kartzelatutako emakumeen erresistentzia-praktikak, kartzelatzeak eragindako zailtasunak eta mugak gainditzeko edota itxialdiaren ondorioak nolabait ere neutralizatzeko erresistentziak. Izan ere, emakume presoen askotariko agenzia azaleratzea du xede, espetxe-sisteman sortzen eta aurkitzen dituzten arrakalei helduta. Horretarako, oinarriz hartzen ditu ikerlan zabalago batean elkarrizketatutako Marcelaren eta Simoneren lekukotzak. Lehenak, giltzapeko arazo ekonomikoak gainditzeko bide alternatiboak deskribatzen ditu; bigarrenak, berriz, komunikazio-zailtasunei aurre egiteko idazketa baliatuko du.

**Miren Guillo Arakistainek**, bere aldetik, hilekoaren bizipenak eta kultura alternatiboetan espiritualtasunak duten lekua aztertzen du. Hilekoaren politika alternatiboak medikuntza alternatibo eta osagarrien testuinguruan garatzen dira maiz, eta horiek sarritan uztartzen dira ikuspegi espiritualarekin. Hilekoari lotutako narratiba espiritualak espezifikotasun femenino sentituago, sentiberago, kontzienteago eta korporalago baten bilaketari lotuak agertzen zaizkigu. Era berean, bilaketa horiek gorputza ulertzeko modu jakinetan txertatzen dira; baita zaintzaren, osasunaren eta osasun erreproduktiboaren (auto)gestio eta genero-harremanak ulertzeko modu zehatzetan ere.

Bukatzeko, **Ixone Fernandez-de-Labastidak** genero-ikuspegiaren eragina aztertzen du politika publikoen diseinuan eta aplikazioan, berdintasunerako politika publikoak Gizarte Antropologiatik aztertzeko beharra argudiatuz. Estatuko feminismoa, feminismo instituzionala edo femokrazia bezala ezagutzen den hori, emakume-gizonen kolektiboen inguruan nahiz haien arteko erlazioen inguruan gobernuak aurrera daramaten proiektu sozial eta politikoaren erakusle da. Horrexegatik, politika publiko zehatz horien azterketa antropologikoari esker, genero-egituraren dauden klasifikazio-sistema zabalagoak azaleratuko dira, eta, azken finean, gizartea bera hobeto ulertzen lagunduko gaitu.

**BIBLIOGRAFIA**

- Del Valle, Teresa (arg.) (2000): *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Ariel, Bartzelona.
- Del Valle, Teresa eta Pávez, Amaya (2008): «Una visión social del Progreso sostenible para el siglo XXI en Euskal Herria», *RIEV*, **53(1)**, 45-81.
- Thurèn, Britt-Marie (2008): «La crítica feminista y la antropología: una relación incómoda y fructífera», *Ankulegi* (Teresa del Valleri omenaldia), **12**, 97-114.



## Frankismo garaiko isiltasunetan arakatzuz: eroetxeetan sartutako emakumeen istorioak

*Itxaso Martin Zapirain*

«Dear Sir;

I haven't seen you for ages but I hope you are fine and prosperous. The other day you had the kindness to ask me where I wouldn't like to live and after careful analyse of my tragic situation, because of my ruined health, there are but two solutions with which I agree plainly. May I please explain to you my wishes and ask for your help and approbation to fulfill them. My health here is every day worse and I wish to leave this country as soon as possible. No human thinking person of my nationality could ever stand such a coercion of ideas and religion. Remember I am no catholic I consider my life here as illegal prison and I beg my powerful friends and my only beloveds and respected Son [...] <sup>76</sup> to help me away from it. In his last letter he informed me about his intention to visit me by now, about the end of this year in Suresnes. Remember that I have been transferred here against my will and by brutal force. Nevertheless in Suresnes I have been healthy my body respected and in a certain way happy. If my Monsieur [...] would care to have me back there which I suppose not it would be a pleasure to me. I promise to behave nicely and I always keep my promises. This letter by itself gives a fair concept of it. I have been betrayed a friendship and my devotion to him was of the very best kind. Once again the will have to decide for I suppose he still might have an interest in me. If this idea is absurd and a mere illusion it is much justified for I can't withdraw a sincere interest a beautiful sentiment developed and intensified during this months like one withdraws an old suit. I belong to a country where private sentiments and private lives are not an utopie. Supposing Monsieur [...] decides to bring me back to Paris there are some considerations for any reasonable order of M [...] will always be accepted and respected by me. I shall not be treaten like a prisoner without light and fresh air for I want to live a normal life, writing, reading, working and so on. The food and the service will be good there as usual. Monsieur [...] will kindly claim in certain amount of my money for I need to buy clothes and everything I need and want to make life agreeable and be myself once again. I won't trouble. Here I have acquired some interesting deductions but I am not disposed to carry with the sins of other people and if ever I meet again Madame [...] or any one who cares to discros any matter old or new with me, I feel quite at case to tell them some <sup>77</sup> truth. We are going to set every person in the right place and mine shall be a first class one. My innocence has come to an end. It has not paid me to be so good. Let's try something different. My respect and admiration for the gentleman to whom I write this letter is sincere. I hope he will help me. The other solution for me

---

76. Konfidentzialtasuna dela-eta, hemendik aurrera izen propioak asmatu edo idatzi gabe utziko ditut.

77. Azpiko marra jartzen dudanean ulertu ez dudan hitz bat dagoela adierazi nahi dut.

is that Don [...] <sup>78</sup> shall keep his promise and bring me alive and safely to Portugal. Once there I would like to continue my journey to New York. In the U.S I used to have some first class friends. I love the American way and I would love to work over there I feel sure My American friends will not abandon me and may be they could restore my broken health. I have such a good right and such a sincere desire to live and to be a constructive part of this world. With hope and best love I consider myself affectionately yours <sup>79 80</sup>».

Carolek <sup>81</sup>, 1949ko urriaren 7an idatzi zuen irakurri berri duzun eskutitza. Gipuzkoako eroetxe batean ingresatuta zegoen lagun bati hitz horiek zuzendu zizkionean. *Eromena, azpimemoria eta isiltasuna(k) idazten: hutsune bihurtutako*

---

78. Garaiko agintari garrantzitsu bat aipatzen du.

79. Eskutitza literalki kopiatuta dago. 1949ko azaroaren 7an idatzi zuen 9 hilabetez Gipuzkoako eroetxe batean ingresatuta egon zen emakume batek (Carolek).

80. «Jaun agurgarria; duela asko ez dugula elkar ikusi baina espero dut ondo eta oparo egotea. Lehengo egunean adeitasunez galdetu zenidan ea non ez nukeen bizi nahi eta nire osasun txarra dela eta, daukadan egoera tragikoaren analisi arduratsua egin ondoren, bi irtenbide daude. Arren, nire desioak azaldu eta zure laguntza eta onarpena eskatuz horiek betetzea nahiko nuke. Nire osasuna hemen okerrera doa egunetik egunera eta al bait arinen utzi nahiko nuke herrialde hau. Nire nazionalitateko pertsona adimendu gizatiar batek ezin du ideia eta erlijio jazarpen hau jasan. Gogoratu ni ez naizela katolikoa, nire bizitzari hemen ez-legezko kartzela deritzot eta arren eskatzen diet nire lagun boteretsuei eta nire gertukoei eta [...] nire seme errespetagarriari hemendik ateratzen laguntzeko. Bere azken eskutitzean esan zidan laster bisitatuko ninduela urte honen amaieran Suresnesen. Gogoratu nire nahiaren kontra eta indarrez ekarri nautela hona. Dena den, Suresnesen osasuntsu egon naiz eta nire gorputza errespetatua izan da, neurri batean pozik egon naiz. Nire [...] jaunak arazorik edukiko balu ni han edukitzeko, eta ezetz uste dut, plazera izango litzateke niretzat. Nire portaera egokia izango dela zin dagizut eta nik beti betetzen ditut promesak. Eskutitz hau bere horretan horren adibide da. Lagun batek traizio egin dit eta berarekiko nuen debozioa asmo onenekoa zen. Beste behin, desioak erabaki behar du eta uste dut oraindik niregan interesa duzula. Ideia hau zentzugabea bada eta ilusio hutsa, justifikatua legoke baina ezin ditut interes zintzoa, sentimendu politik eta hilabeteotan indartuak izan direnak alde batera utzi jantzi zahar batekin egiten den bezala. Nire herrialdean sentimendu pribatuak eta bizitza pribatua ez dira utopia bat. [...] jaunak ni berriz ere Parisera eramango banindu [...] jaunak emandako arrazoizko aginduak errespetatuko nituzke beti. Ez nintzateke preso bat bezala tratatua izango, argirik eta aire garbirik gabe, bizitza normala bizi nahi dut, idazten, irakurtzen, lan egiten, etab. Jana eta zerbitzua onak izango lirateke beti bezala. [...] jaunari nire diruaren zati bat eskatu nahiko nioke arropa eta behar dudan guztia erosteko, nire bizitza atseginagoa izan dadin, berriz ere ni neu izateko. Ez dut arazorik sortuko. Hemen hainbat ondorio interesgarri atera ditut baina ez nago prest beste batzuen bekaturen karga eramateko eta beste behin [...] andrea topatzen badut edota nirekin zaharra edo berria den zerbait eztabaidatu nahi duen norbait, hainbat egia \_ esan beharko dizkiot. Pertsona guztiak dagokien tokian jarriko ditugu eta nire tokia lehen mailakoa izango da. Nire xalotasuna amaitu da. Ez didate hain ona izateko nahikoa ordaindu. Saia gaitezen desberdina den zerbaitekin. Eskutitza idazten diodan jaunarekiko adierazten dudana errespetua eta miresmena zintzoak dira. Lagunduko nauzula espero dut. Niretzako beste irtenbidea [...] jaunak bere promesa betetzea da, Portugalera bizirik eta salbu eramatea. Han New Yorkerako bidaia jarraitu nahiko nuke. AEBn lehen klaseko lagunak nituen. Amerikarren bizimodua maite dut eta bertan lan egitea gustatuko litzaidake, bertan seguru sentitzen naiz eta nire lagun amerikarrek ez naute abandonatuko, agian nire osasun hautsia berregin dezakete. Eskubidea eta desio zintzoa ditut bizitzeko eta mundu honen parte eraikitzailea izateko. Itxaropen eta maitasunarekin, adeitasunez zurea».

81. Izena asmatua da.



*emakumeak garaiko gizartearen eta moralaren ispilu*<sup>82</sup> doktore-tesirako artxibo-analisia egiten ari nintzela aurkitu nuen eskutitza Caroleren inguruko gainontzeko datuak biltzen zituen mediku-txostenaren barruan. Horrenbestez, ondoriozta daiteke eskutitza ez zutela bidali. Hori abiapuntutzat hartuta, kapitulu honen helburua Carolek idatzitako horretatik abiatuz eta testu hori oinarritzat hartuz, garaiko gizartea eta morala genero-ikuspegi batetik aztertzea da. Emakume hori adibidetzat hartuta, testuinguruaren inguruko informazioa jasoko dugu eta horren irudi bat egiteko aukera izango dugu.

Caroleren eskutitzaren aukeraketa ez da ausazkoa izan. Gutunean bertan irakur daitekeenez beste herrialde batekoa zen, Belgikakoa hain zuzen; hori dela-eta, Hego Euskal Herrian bizi zen egoerari buruz ematen dituen datuek garrantzi berezia hartuko dute. Caroleri arrotzak egin zitzaizkion hainbat gauza eta bizipen eta, beraz, azaleratu egingo ditu bertakoek zalantzan jartzen ez zituzten hainbat egoera eta gauza —bertakoek guztiz barneraturik zituztenak—; horri esker, informazio oso baliagarria emango du. Horri, bidaia ugari egindako emakumea zela gaineratu behar diogu, herrialde batetik besterako aldaketak ere agerian jartzeko gaitasuna azpimarratuz: «Amerikarren bizimodua maite dut eta bertan lan egitea gustatuko litzaidake». New York-en lagunak zituen eta hara joan nahi zuen, hango bizimodua gustuko baitzuen. Hori horrela, Carolek batean eta bestean gizartea eta morala ezberdinak zirela ezagutu zuen, garai hartako Hego Euskal Herriko gizartearen eta moralaren ezaugarriak besteekin alderatzeko eta identifikatzeko baliabide gehiago izanik.

### ***KASU BAKARRA ABIAPUNTU***

Istorio konkretuek testuinguruari buruzko informazio baliotsua ematen digute. Pertsona konkretuen istorioak gure lanaren erdigunean edo abiapuntuan jarriz, indibidua ez da kontestuan disolbatuta geratuko. Horrela, gizabanakoa ez da masa baten parte bakarrik izango eta horrek abantaila anitz eskainiko dizkigu, besteak beste, pertsonen dugun agentzia eta erresistentziaren berri emango digu.

Oro har, biografia klasikoak erabiltzen ditugu kasu konkretuak azalertzeko. Hau da, pertsona bakarra dugu gure lanaren oinarri, baina gizabanako horren inguruko informazio ahalik eta ugariena ematen saiatzen gara. Esan daiteke kasu bakarra lantzean, horri buruz ematen dugun informazio kopuru ugariarekin orekatzeko ahalegin bat dagoela. Biografiarena gainera, bereziki, isildutako ahotsak, istorio ezezagunak azalertzeko erabili ohi den teknika da. Lisa Appignanesi (2008) autoreak psikiatriaren ikerketa feminista erotzat jotako emakumeen istorioetan oinarrituz egitea proposatu du: «Kasuek argia ematen dute. Horiek laguntzen digute momentu historiko konkretu bakoitzaren kulturaren, praktika psikiatrikoaren eta gaixotasunen bideturte eta elkarrekintzak ateratzen» (2008: 9). Appignanesirentzat,

82. Eusko Jaurlaritzaren doktoretza aurreko programen laguntzarekin egindako doktore-tesia (2012-2015), Mari Luz Estebanen zuzendaritzapean burututako ikerketa-lana.

testuinguruaren berri izateko, gizabanakoen istorioak beharrezkoak dira informazio garrantzitsua emango baitigute bizi zuten testuinguruari buruz. Baina, zer gertatzen da garaian garaiko testuinguruari buruz informazio garrantzitsua emango diguten pertsonak direla jakin, eta haiengana jotzeko aukerarik ez dugunean? Zer gertatzen da haiei buruzko informazioa oso murrizta denean? Egoera honekin topo egitea ohikoa da baztertutako kasuez ari garenean, eta hori litzateke psikiatrikoetan ingresatutako emakumeen kasua, eta beraz, esku artean duzuna. Informazio ezaren arazo horri aurre egiteko, edota arazotzat jotzen dugun horren beste irakurketa bat egiteko, Ignasi Terradas i Saborit (1992) antropologoak planteatzen duen *antibiografiaren* teknika erabilgarria eta aproposa da oso.

Terradasek hutsuneari edota ukazio biografikoari deitzen dio *antibiografia*. Haren esanetan, hutsune edo ukazio horien bitartez jakingo dugu zibilizazio konkretu batek zer-nolako tratua eman dien edota ematen dien ukatuak izan diren edo diren pertsoneri. Beraz, *antibiografia* ikusgarritasun gutxien duten bizitzei buruz gehiago jakiteko erabiliko du: «Ibilbidea alderantzizko norabidean egiten badugu, kontura gaitzke zibilizazio batek zenbat egin behar izan duen pertsona baten bazterketa maila hori lortzeko» (Terradas, 1992: 13). *Kultura antibiografikoan*, pertsona goraiatu egiten da, baina baita alboratu ere; pertsona hartuko da kontuan, baina, era berean, pertsona kontuan hartu ez izanari eman nahi zaio garrantzia. Ez da aukeratutako pertsona konkretuari buruzko datu-bilaketa proposatzen, baizik eta datu ezak ematen duena. Era horretan, *antibiografiaren* bitartez, gizarte konkretu batek bazterten duenarekiko duen beharra agerian geratzen da, bazterrean dagoen hori oinarritzat hartuta eraikitzen baitira gizarteak berak ezarritako mugen barruan daudenen ezaugarriak: «Pertsona bat, gizarte baten garai eta toki konkretu batean *tratatu* izan daitekeen<sup>83</sup> era, gainontzeko guztientzat gordetako era da» (Terradas, 1992: 41). Horrela, Terradasen hitzei jarraituz, bazterten denaren inguruko informazioa erreferentziatzen hartzen ez bada ere, horri buruzko informazioa izatea beharrezkoa da, era neurtuan eta interesatuan egiten delarik. Hau da, bazterten denaren inguruko informazioa ematen da, neurri handi batean, era horretan erakutsiko zaiolako jendarteari hainbat jarrera hartuz gero bazterretara kondenatuak izango direla.

## CAROLEREN ANTIBIOGRAFIA

Aztertzen ari garen emakumearen kasuan, Terradasek aipatzen dituen baldintzak betetzen dira, informazio gutxi dago eta gizartearen bazterrean koka zitekeen emakume bat zen, erotzat jo zena eta eroetxean hainbat hilabetez itxi zutena. Caroleren *antibiografia* egiteko, Gipuzkoako psikiatriko bateko artxiboan<sup>84</sup> aurkitutako haren inguruko mediku-txostena hartuko dut oinarritzat. Haren txostenean medikuek, erizainek eta Carolek berak idatzitako dokumentuak aurkitu

83. Etzana berea da.

84. Lau hilabete eman nituen artxiboaren analisia egiten, 2012. urteko azarotik eta 2013. urteko otsailera.

nituen. Horietatik guztietatik esanguratsuen berak eskuz idatzitako eskutitza da, kapitulu honen hasiera, hain zuzen. Azpimarratzekoa da, baita ere, Carolek eskutitza bere lagun bati bidali ziola uste zuela, berak ez zekiena zen (hasiera batean behintzat) ingresatutakoek idatzitako eskutitzak eroetxeko arduradunek irakurtzen zituztela eta ohikoa zela mediku-txostenean sartu eta ez bidaltzea. Hortaz, bere egoeraz pentsatzen zuena inongo «filtrorik» gabe idatzi zuela pentsa daiteke.

Carole, 1949. urteko ekainaren 24an ingresatu zuten eta 1950. urteko martxoaren 31ra arte egon zen bertan itxita, 9 hilabete orotara. 46 urte zituen psikiatrikoan sartu zutenean. Belgikan jaio zen eta bere gurasoak aristokratak ziren. Bi aldiz ezkondu zen, lehena Belgikan bertan eta bigarrena Espainian. Aintzat hartu behar da garai hartan Espainiako Estatuan legeak ez zuela dibortzioa aurreikusten, beraz, Caroleren egoera berezitat jotzen zen. Era horretan, dibortziatu izana, haren jarrera eta jokabidearen adibidetzat hartzen zen (egindakoaren egokitasuna behin eta berriz zalantzan jarri zelarik). Lehen senarrarekin seme bat izan zuen, eskutitzean aipatzen du seme horrek bisita egingo diola adierazi ziola helarazitako azken eskutitzean: «Bere azken eskutitzean esan zidan laster bisitatuko ninduela urte honen amaieran». Bigarren senarra diplomatikoa zen eta bi alaba izan zituzten. Ohikoa zen, psikiatrikora iritsi bezain laster medikuak ingresatzera zihoan pertsonaren datuekin txostena idaztea. Honako deskribapena egin zuen psikiatrak Caroleren egoeraren inguruan:

Oso gazte ezkondu zen bere lehen senarrarekin, seme bat izan zuen. Laster ezkonbizitza gaizki joan zen. Gero segituan bere bigarren senarrarekin ezkondu zen, zeinarekin 2 alaba dituen. Berriz ere, berehala arazoak sortu ziren gasturako duen joeragatik, administratzeko duen gaitasun ezagatik eta gaixoaren izaeragatik.

Ohar horretan medikuak esaten duena ikusita, ondoriozta daiteke ezkon-bizitzan arazoak sortu izana Caroleren jarrerari leporatzen diola medikuak eta «gaixoaren izaera» aipatzen du espresuki. Horretaz gain, aurrerago, bikote-harremanetik kanpo sexu-harremanak zituela zehazten du. Azken aipamen hori deigarria da oso; izan ere, emakumeen kasuan oso gutxitan betetzen zuten sexu-harremanei zegokien atala (sarrera-txostenean betetzen zuten orrian atal bat zegoen horretarako); gizonen kasuetan, ohikoa zen atal hori beteta egotea, baina emakumeen kasuan oso gutxitan ikusi dut hori. Emakumeen kasuan, gainera, oharririk idazten bazuten, hilerokoari lotutakoak izaten ziren edota jarrera «gaixoak» zituztela uste bazuten, «gehiegizko» masturbazioa, adibidez. Caroleren kasuan, «gaixotasun»aren sintoma, bikote-harremanetik kanpo zituen sexu-harremanak ziren, emakumeen jarrera desegokiaren froga.

Bestalde, ohikoa zen sarrera-txostenean familiaren iritzia ere jasotzea, ingresatzera zihoan pertsonaren inguruko datuak galdetzen zitzaizkien eta esaten zutena idazten zuen medikuak. Kasu honetan ez da zehazten nork eman duen informazioa, baina era honetan azaltzen zuen Caroleren gertuko zen senide batek une hartako egoera eta aurreko urteak:

Orain dela zazpi urte Estatu Batuetan zegoen eta bere familiara egokitzeko eta egiten zuen bizitza ekiditeko senarra gaixo zegoela esanez etorrarazi zuten. Duela lau urte, bere alabekin Biarritzen zegoela, tutoreari eman behar izan zioten administrazioaren ardura desastreatatik. Jarraipen-delirioarekin hasi zen interpretazio faltsuak eginez, zeinetan ama eta emazte txarra zela esaten zuten eta gezur horiekin alabengandik banatzea lortu zuten, bere etxea desegin eta bere dirua lapurtu zuten. Duela zazpi hilabete bakarrik zegoen Parisen eta poliziaren aginduz ingresatua izan zen bere idatzi, protesta eta eskandaluengatik. Suresnesen<sup>85</sup> ingresatua egon zen eta bertan ez zioten inolako tratamendurik egin<sup>86</sup>.

Beraz, Gipuzkoako erotxean ingresatua izan baino lehen beste psikiatriko batean sartu zuten eta Carolek berak ematen du gutunean horren berri, hau gaineratuz: «Gogoratu nire nahiaren kontra eta indarrez ekarri nautela hona». Bere borondatearen kontra, eta indarrez ekarri zuten, beraz, Suresnesetik Gipuzkoara. Kasu askotan lasaigarriak ere ematen zizkieten erotxean sartu ahal izateko. Kasu honetan ez dakigu horrelakorik gertatu zen, baina, erresistentzia jarri zuela uler daiteke haren hitzetatik. Adierazpenetatik atera daitekeen beste ondorioetako bat da Suresnesen hobeto sentitzen zela, eta hobeto sentitze hori tratamenduarekin lotzen zuen berak zuzen-zuzenean: «Dena den, Suresnesen osasuntsu egon naiz eta nire gorputza errespetatua izan da, neurri batean pozik egon naiz». Kontuan hartu behar da garai horretan tratamenduak gorputzean eragiteko asmoz egindakoak zirela, eromena edota garaian aipatzen zen «buruko gaixotasuna» gorputzak berak (geneak kasu askotan) zuen «anormaltasun» batekin lotzen baitzen. Carolek, Gipuzkoako psikiatrikoan, elektroshokak eta intsulina bidezko komak<sup>87</sup> jaso zituen eta horiei buruzko erreferentzia egiten ariko litzateke Suresnesen bere gorputza errespetatua izan zela esan zuenean. Gainera, medikuak berak onartzen du hori hauxe aipatuz: «Suresnes-en ingresatua egon zen, non ez zioten inolako tratamendurik egin».

Tratamenduen gogortasunaren isla, Carolek elektroschokei eta intsulina bidezko komei zien beldurra zen. Erizainek eurek adierazten dute errefusatu egiten zituela eta ematen zitzaion guztiarekiko mesfidatia zela. Badirudi, alabetako bati tratamenduari buruz hitz egin ziola Carolek eta kentzeko eskatu zezan agindu ziola. Alabak hala egin zuen psikiatrak idatzitako eskutitz batean irakur daitekeen moduan:

85. Paris kanpoaldean zegoen psikiatriko bat zen.

86. Mediku txostenean agertzen den oharra da, medikuak familiako kide baten hitzak kontuan hartuta idatzi zuena. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, nik egin dut itzulpena.

87. Intsulinarekin bitartez koma hipogluzemikoak eragiten zituzten, 1927an asmatu zuen teknika hau Sakelek. Gipuzkoako psikiatrikoan 1937. urtetik 1967. urtera arte erabili zuten. «Goizean, pazienteak bere logelan zegoela, baraurik, intsulina injektatzen zitzaion besoan edo hankan; pazienteak une oro kontrolatzen zuten, eta koma hipogluzemikoan sartzen zenean (intsulina sartu eta 2 edo 3 ordura), zunda nasogastriko bat sartzen zioten. Horren ostean, urina xurgatzen zuten birikan halakorik ez zegoela jakiteko, eta ezta edo 200 g azukreko soluzio bat ematen zioten uretan edo esnetan nahastuta. [...] Pazienteak ordu 1 edo 2 behar izaten zituen berriz ere guztiz kontziente egoteko. [...] Batzuetan elektroshocka ere erabiltzen zuten pazienteak konortetik gabe zegoenean» (López Velasco, 2010: 103).

Abuztuan zuen aginduz bertan behera utzitako tratamendua egiten ari ginenean gaixoaren egoera hobera egiten ari zen, sintoma guztiei eta haren jendetasunari dagokienez. Tratamenduarekin jarraitu izan bagenu zuen amaren egoera erabat ezberdina izango litzateke; haren gaixotasunaren bidea etenda edo murriztuta egongo litzatekeelako. Baldintza hauekin uste dut nire betebeharra dela zuei amaren tratamenduarekin berriro ere hasteko baimena eskatzea<sup>88</sup>.

Hori ulertzeko beharrezkoa da zehaztea ikerketa egin dudan Gipuzkoako psikiatrikoa pribatua zela (garai hartan). «Pertsona guztiak dagokien tokian jarriko ditugu eta nire tokia lehen mailakoa izango da» dio Carolek. Diruduna zen jendea ingresatzen zuten eroetxe horretan, eta familia zenez diru hori ordaintzen zuena, oso kontuan hartzen zen haiek esaten zutena. Testuinguru horretan ulertu behar dugu, horrenbestez, alabak tratamendua bertan behera uzteko eskatu eta medikuak hala egin izana.

1949ko uztailaren 28/29an bere istorioa kontatzen jarraitu zuen Carolek, erizainek ingresatutakoei buruz idazten zuten egunerokoan jasota dago honako ohar hau:

Ni oso pozik bizi nintzen beraiekin baina esku beltz batek, izen hori pertsona horri bakarrik eman diezaioket, nire ondotik kendu zizkidan oraindik bere amaren beharra zuten haurrak zirela. Zu, pertsona ona eta bihozbera zarela, egun batean hau guztia uztera behartzen bazaituzte eta hori egiten duena herrialde bateko Kotsula bada, zer egingo zenuke? Nik egin dudana, ezta? Makurtu eta hitz egin dezakezun egunera arte itxoin, ezta? Ba hori da niri gertatzen zaidana. Zer aurreratuko nuke aurre egin eta honen guztiaren kontra matxinatuko banintz? Uste dut jarrera horrekin ez nukeela ezer aurreratuko. Hobe da itxoitea. Eguna iristean, prest nago nire bizitzako urte hauek suntsitu dituen doilor hori jotzeko<sup>89</sup>.

Carolek badaki zein jarrera hartu behar duen itxialditik ateratzeko. Kontziente da egiten dituen gauzak ez daudela ondo ikusita eta gertatzen ari zaionaren aurrean matxinatzeak ez diola inolako mesederik egingo, ez behintzat bere helburua handik ateratzea bazen. Badaki zeinen erabakia izan den bera eroetxean sartzea eta jakin badaki «makurtu» egin beharko duela bertatik atera nahi badu. Dena den, denboraldi batean hartu beharreko jarrera izango dela dio, ondoren, ateratzeko aukera duenean aurre egingo diola esaten baitu.

Ingresatzen zituzten pertsonak noizbehinka bisitak jasotzen zituzten eta egunerokoetan horien berri ematen zuten erizainek. Aztertzen ari garen emakumeari buruz idazten zuten egunerokoan 1949ko irailaren 7tik 15era idatzitako pasartean dago lehen bisitaren berri (ordurako ia hiru hilabete zeramatzan ingresatuta). Erizainak bisitaz gain, Carolek esandakoa eta ondoren izan zuen erreakzioa aipatu zituen: «Bisita dauka. “Oso pozik nago [...]»<sup>90</sup> jauna bisitan etorri zait eta etxe honetatik

88. Medikuek alabari zuzendutako eskutitza, txostenaren barruan gordeta dagoena. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

89. Erizainek egunerokoan idatzitako oharra. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

90. Francisco Francoren senide bat aipatzen du, Francorekin zuen senide-harremana zehaztuz. Erizainek egunerokoan idatzitako oharra. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

aterako nauela zin egin dit eta ez dudanez uste gizon horrek gezurrik esango didanik nire ekipaje guztia prest daukat...”. Uste zuena baino denbora gehiago igaro denez, umore txarrez dago»<sup>91</sup>.

Psikiatrikotik ateratzeko nahia agerian geratzen da. Maleta prestatu zuen behin baino gehiagotan bertatik aterako zutelakoan; zain geratzen zen eta denborak aurrera egin ahala eta inor agertzen ez zela ohartuta, haserretu egiten zen. Egunerokoan ikusten da eroetxetik ateratzeko beharra geroz eta handiagoa dela: «Bakarriketan ari da etengabe eta gauzez esnatzen denean pertsona imajinarioei deitzen die lehenbailehen itxita duten kartzelatik atera dezaten eskatuz. Frantsesez eta ingelesez hitz egiten du»<sup>92</sup>.

Aipatu beharrekoa da eroetxetik ateratzeko eskatuz atzerriko lagunari idatzitako eskutitza azaroaren 7koa dela, eta ordurako ihes egiteko saiakera baten berri jaso zutela bere egunerokoan:

Arratsaldean, atsedean garaian solairuartera jaitsi da, antza denez ihes egiteko asmoarekin, ate guztiak itxi dituzte eta [...] eta [...] andereñoek gelara igotzeko agindu diotenean ezetz esan du. Ohera sartzera behartu eta arropa guztia kendu diotenez, iraindu egin ditu eta [...] andereñoa jo du. Asaldatuta dagoenez, medikuaren aginduz 2 cc Brom-Hisocin<sup>93</sup> xiringatu dizkiote<sup>94</sup>.

Ingurukoek bertatik ateratzeko egiten dizkien eskariak fruiturik eman ez eta haserrealdiak geroz eta ugariagoak izaten ziren. Semeak bisita egingo ziola uste zuen, eskutitzean bertan irakurri dugunez, baina ez da horren inguruko berririk jasotzen egunerokoan. Hilabete batzuk lehenago senideei egiten zizkien erreferentziak adeitsuak ziren, baina abenduan (ia sei hilabete zeramatzanean) alabaren eskutitz bati muzin egin zion: «Alabaren eskutitza jaso du, eman egin diot eta norena den begiratu gabe hautsi egin du, mespretxu handiko keinua egin du eta hitzik esan gabe itzuli egin dit»<sup>95</sup>.

Erizainaren arabera, Carolek eskutitza norena zen jakin gabe bota zuen, beraz, pentsa daiteke, «kanpoan» zeudenek bertatik atera zezatela eskatuz egin zituen eskariak kontuan hartu ez izanak denekin haserretzea ekarri zuela.

Deigarria da baina, abenduaren erdialdetik aurrera, erizainen oharrak geroz eta gutxiago direla eta idatzi zituztenetan Caroleren jarrera ona aipatu zutela. Aldaketa handi bat egon zen baina arrazoia jakitea ezinezkoa da, ez baita horren inguruko aipamenik egiten. Erizainek zehazten dute oso ondo egiten duela lo, lasai dagoela eta irakurketari eskaintzen diola egunero tarte bat. Urtarrilean ez zuten oharririk idatzi

91. Egunerokoan idatzitako oharra. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

92. 1949ko azaroaren 11 eta 16a bitartean erizainak Caroleren egunerokoan idatzitako oharra. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

93. Butilbromuro Hioscina, espasmoak ekiditeko erabiltzen zen substantzia da.

94. Egunerokoan idatzitako oharra. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

95. 1949ko abenduaren 22tik 26ra Carolen egunerokoan erizainak idatzitako oharra. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

egunerokoan, bakarra otsailean eta bi martxoan, eroetxetik irtetera zihoanean. Haren jarreraren inguruan inolako kontu aipagarriarik ez zegoela kontsideratuko zuten, psikiatrikoko eguneroko martxara egokituta egongo zen, hark esaten zuen bezala «matxinatu» gabe. Horrela, 1950. urteko martxoan 31n eman zioten senda-agiria eta albistearen berri jaso zuenean oso pozik jarri zela dio erizainak. Hauxe egunerokoan irakur daitekeen azken oharra: «Goizean esnatzen da eta oso maitakor dago, gosaria eskatzen du adeitasun handiz, prestatu egiten da eta bere ekipajea prest du [...] Arratsaldean, bazkaldu ondoren bere bila datoz eta alde egiten du betiko»<sup>96</sup>.

Carole 1982. urtean hil zen Parisen. 81 urte zituen.

### **1940KO HAMARKADAKO HEGO EUSKAL HERRIKO TESTUINGURUA ERAIKIZ**

Garai honetan, Francoren erregimenak esku-hartze eta eragin erabatekoa zituen Hego Euskal Herrian eta, beraz, erregimenak proposatzen zuen *emakumearen*<sup>97</sup> eredu aplikagarria zen hemen ere. XX. mendearen lehen erdia emakumeentzat garai paradoxikoa izan zen; aurrerapenak gertatu ziren haien egoera juridiko eta sozialean Espainiako Bigarren Errepublikan, baina baita atzerapenak ere Gerra Zibila eta frankismoaren ondorioz. Testuinguru horietan, bertan behera geratu ziren aurrez emakumezkoen zuzendutako neurri asko: «Eskola mistoa desagerrarazi zen, emakumei gauzez lan egitea debekatu zitzaizkien, ezkondutako emakumeak “tailer eta fabriketatik” “liberatu” ziren» (Moraga, 2008: 232). Faxismoan amatasuna eta *emakumearen* otzantasuna goraiatu ziren. Bi helburu zituen jaiotzak bultzatzen zituen politika horrek: alde batetik, *emakumea* arlo pribatura mugatzea eta, bestetik, hazkunde-tasa igoz Espainiako Estatu nazioartean boterea izango zuen herrialdea bihurtzea. Lehen Frankismoa (1939-1959) izenez ezagutzen den garaian, erregimenak genero-sistema berri bat ezartzeko ahalegina egin zuen. *Emakumearen* eredu itxi eta konkretu bat ezarri zuen diktadurak.

*Emakumeak* otzana izateaz gain, etxekoia, katolikoa eta zaintzailea izan behar zuen eta eredu hori betetzen ez zuten emakumeak eredu horretan sartzen saiatu ziren, hori lortzeko mota guztietako indarrak eta koertzioak erabiliz. Elizak paper garrantzitsua jokatu zuen eredu horren zabalkundean eta inposaketan. Carolek bere eskutitzean ikusarazten digu erlijio katolikoak izan zuen indarra: «Nire osasuna hemen okerrera doa egunetik egunera eta al bait arinen utzi nahiko nuke herrialde hau. Nire nazionalitateko pertsona adimendu gizatiar batek ezin du ideia- eta erlijio-jazarpen hau jasan. Gogoratu ni ez naizela katolikoa». *Koertzio* hitza erabiltzen du, jaio eta urte luzez bizi izan zen herrialdean (Belgika) zegoen egoerarekin alderaketa egiten duelarik. Elizak idatzi zituen, besteak beste, emakumeek eskolan erabili behar zituzten eskuliburuak eta liburu horien bitartez, feminitatearen *idealaren* eraikuntza

96. 1950eko martxoaren 31ko oharra. Jatorrizkoa gaztelaniaz dago, itzulpena nirea da.

97. Kurtsiban jarri dut singularrean dagoela azpimarratzeko, garai honetan zabaltzen zen *emakumearen* eredu bakarraz hitz egiten ari naizelako eta botere-guneetatik ere hala erabiltzen zutelako.

ultrakontserbadore bat ezarri zen, egonkortasun sozialaren zaintzaile nagusi bezala ulertuko dena (Graham, 2010: 182). Legeak honela zioen:

Emakumea mendekotasun absolutuan zegoen («senarra da ezkontza-elkartearen ondasunen administratzailea», 59. art., eta «senarra da bere emaztearen ordezkaria», 60. art.) eta senarrari obediencia zor zion («senarrak emaztea babestu behar du eta honek senarra obeditu», 57. art.); 237. artikulua arabera emakumeak «gaitasunik gabeko» pertsonak ziren, adin txikikoekin edota eroekin parekatuz; eta 320. artikulua 21 urtetan ezarri zuen emakumeen adin-nagusitasuna (Ruiz, 2009: 19; aipatua in Abad, 2009: 73).

Bi erakunde horiek bi gairen inguruan ezarri zuten emakumeen gaineko kontrola: amatasuna eta sexualitatea. Bien inguruko jarraipen zorrotza egiten zen eta epaitu egiten ziren. Erregimenaren ideologia ezartzen zuten aipaturiko erakundeek, euren ideologiarekin bat ez zetozen jarrerak zigortzen zituzten, besteak beste, gaixotasuntzat jota horren kontrako neurriak hartuz. Jarrera «desegokiak» izatera bultzatuko zituzten pentsamenduak zituzten emakumeak identifikatu eta kontrolatzeko Eliza Katolikoak aitormena erabili zuen. Carole bera kexu da, eroetxean sentitzen duen gutzia azaldu behar duelako: «Nire herrialdean sentimendu pribatuak eta bizitza pribatua ez dira utopia bat». Berak ez ditu hainbat gauza kontatu nahi eta hori egitera behartzen dutenez, Belgikan bizi izan zuen egoerarekin alderatzen du Gipuzkoako psikiatrikoan eginarazten ziotena. Gainera, jakin bazekien bere jarrera ez zegoela ondo ikusia hemengo jendearen begietara, beraz, aitormenak epaituagoa izateko balioko zuen bere kasuan. Are gehiago, «buruko gaixotasuna»<sup>98</sup> zuela berres- teko erabiliko zituzten aitormenean esandakoak (eskutitzekin egiten zuten bezala).

Emakume hau bere sexu-harremanengatik eta amatasun-ereduagatik epaitu zuten. Alabak kendu zizkiotela esaten zuen berak eta gizon bat egiten zuen horren guztiaren arduradun. Hain zuzen, frankismoak ahalegin asko egin zituen emakumeen sexu-praktikak kontrolatzeko eta tradizionalismoan eta katolizismoan oinarritutako arauak ezarri zituen. Caroleren kasua psikiatrak betetzen zuen txostenean ageri den «sexu-harremanak» atala beteta dagoen bakarrenetakoa da. Emakumeengan sexu-gogoa patologiarekin lotzen zen eta kasu honetan are gehiago, ezkon-bikotetik kanpo harremanak zituela zehazten delarik. Sexu-harremanak, emakumeen kasuan, ugalketara bideratu behar ziren. Horrela, bide batez, amatasunak nolakoa izan behar zuen ezartzen zen, ezaugarri konkretuak zituen, erlijio katolikoak proposatu eta besteak beste, psikiatriak bere egin zituenak. Ezartzen zen amatasun-eredutik kanpo zegoen gutzia gaixotasuntzat jotzen zen. Carole ez zuten ama izateko gai ikusten: «Duela lau urte, bere alabekin Biarritzen zegoela tutoreari eman behar izan zioten administrazioaren ardura desastreagatik» esaten du medikuak ohar batean. Hauxe zen ama eredugarria frankismo garaian Mercedes Suárez-Valdése, Sección Femeninako ordezkarietako batek 1951. urtean idatzi zuen *La madre ideal* liburuan deskribatu zuenez: «Jaiotzen direnetik semeengatik loa galtzen duena, euren zainketara emana, hazi egiten ditu eta haietaz bera bakarrik arduratzen da, dena sakrifikatuz, eta gero

98. Oharretan ez da inon zehazten zein diagnostiko egin zioten.



moralki eta izpiritualki hezten ditu, gizon-emakume zintzoak eginez, zuzenak, kristauak eta nazionalistak» (Suárez, 1951; aipatua in González Pérez, 2009: 98).

Caroleren mediku-txostenari jarraitzen badiogu, ez zituen inondik inora Suárez-Valdésekin aldarrikatzen zituen ama eredugarri hori izateko ezaugarriak betetzen: bakarrik bidaiatzen zuen, dibortziatu egin zen, etxea kudeatzerakoan gasturako joera zuela esaten da eta ez zen katolikoa.

Esan bezala, 1940ko hamarkadan psikiatriak erlijio katolikoaren printzipio moralei jarraitu zien eta *emakumea* bereziki kontrolatu beharreko izaki bezala aurkeztu zuen: «Gertutik jarraitu emakumezkoaren lana, batez ere, haurtzaroan, pubertaroan, haurdunaldian eta edoskitze-garaian» (Echeverría, 1948: 193). Garaiko testu psikiatrikoetan misoginia agerikoa zen, normaltasun maskulinoa anormaltasun femeninoan oinarrituta eraikitzen zuten (Medina, 2013: 71). Zentzu horretan, «medikuntzak zientzia ordena patriarkalaren zerbitzura jarri zuen [...] sexu femeninoaren berezitasun fisiologikoak berezitasun mentala zekarrela zientifikoki frogatzeko lana hartu» (Barrachina, 2003: 69) zuen.

Orain arte atal honetan azaldutako guztiari bekatua eta erruduntasuna erantsi behar zaizkio. Hau da, erregimenaren ereduari ez jarraitzeak ez zekarren erregimenaren erakundeen aldetiko zigorra bakarrik, erruduntasuna eta bekatua ere bazekartzen. Erlijio katolikoak bereziki landutako kontzeptuak ziren, zehaztu beharra dago baina, bereziki emakumeei egokitzen zitzaizkien zerbait zela. Kristau-katolikoentzat, gizakiaren «berezko esentzia» bekataria zen, eta frankismo garaian emakumea lotzen zen bekatuarekin nagusiki eta, beraz, emakumeak ziren espresuki bekatuari aurre egin behar zioten subjektuak (Piérola, 2000: 45).

## **CAROLEREN ERRESISTENTZIA**

Frankismoa erregimen faxista zenez, eredu bakarrekin jokatzera jotzen zuen, baina, aztergai dugun emakumearen kasuak eta psikiatrikoan ezagutu ditudan beste hainbat emakumeren kasuak agerian uzten digute emakumeen jarrerak ez zirela beti ezartzen zizkieten mugen barrura egokitzen. Horrela, *emakumearen* ereduak eraikitzeak eta eredu monolitiko bakar bat sortzeak hau utzi zuen agerian: «1940ko hamarkadako Espainiak “emakumea orokorrean” edota “esperientzia tipikoa” bezalako axiomarik ez dela existitzen demostratzen digu» (Graham, 2010: 183). Eredu idealarekiko subertsio motak bazeuden, beraz, zergatik ez ikusi eroetxeetan sartutako emakumeen jarrera eta bizipenak erresistentziaren ikuspuntutik? Eroetxeetan giltzapetutako emakume idazleen obretan agertzen da emakumezkoen eromena babestokiarekin lotzen duen ideia. Badira kasuak non eroetxea sistema patriarkalaren ideietatik babestuta egon zitezkeen toki bezala agertzen den. Etxeko lanetatik ateratzeko modu bat bezala ulertzen zuten, azken finean, ezarritako rola kontrako erresistentzia bat bezala uler daiteke. Eta erresistentziaz ari naizenean Dolores Juliano antropologo feministak lantzen duen ikuspuntutik ari naizela zehaztu nahiko nuke. Julianoren

arabera, emakumeak ez dira inoiz ez pasiboak ez otzanak izan: «Onarpenak eta egokitzapenak ematen dira [...] baina baita zalantzan jartze inplizitu eta esplizituak ere» (1992: 22).

Caroleren kasuan, klase altuko pertsona bat zenez, ez zuen etxeko lanik egin beharrik, baina baziren kunplitu behar zituen beste jarrera batzuk: otzantasuna, sexu-gogo eza eta zaintzailea izatea, besteak beste. Haren jarrera kontraesankorra da garaiko moralarentzat: seme-alabak ikusi nahi zituela zioen, maite zituela eta haiekin egon nahi zuela, gaitzetsi egiten zuen haien tutoretza kendu zion pertsona eta, era berean, bidaiatzen jarraitzeko gogoia adierazten zuen: «Portugalera bizirik eta salbu eramatea. Han New Yorkerako bidaia jarraitu nahiko nuke».

Caroleren praktika erresistentearen beste adibide bat, hizkuntzaren erabilera da. Gaztelaniaz gain, frantsesez eta ingelesez hitz egiten zuen, eskutitza adibidez ingelesez idatzi zuen. «Ingelesez hitz egiten duenez ez dakit zer esaten duen» idatzi zuen erizain batek; «nik ez dudanez ulertzen zer esaten duen algarra handi bat botatzen du» beste batek. Carolek bazekien gaztelania ez zen hizkuntza batean arituz gero ez zutela esaten zuena ulertuko, beraz, pentsa daiteke askeago sentitzen zela kontrolatzen zutenek ulertzen ez zuten hizkuntza batean aritzen zenean; are gehiago, haien gaineratik jarri eta aurre egiteko modu bat bezala interpreta daiteke.

Dena den, hitza bakarrik ez, isiltasuna ere erabiltzen zuen Carolek eta isiltasun hori, hizkuntzaren aukeraketa bezalaxe, estrategikoki erabiltzen zuen, erizainen oharretan irakur daitekeenez: «Makurtu eta hitz egin dezakezun arte itxoin» esaten du aurretik jarri dudana ohar batean. Zentzu horretan eta Lila Abu-Lughod-ek (1990) dioenari jarraituz, isiltasunak badu erresistentzia puntu bat eta isiltasun aktiboa, beraz, erresistentzia aktibotzat jo daiteke: «Kodearen hausturak sistemaren kontra egiteko modutzat uler daitezke eta sistema hori errepresentatzen duten eta sistematik onura ateratzen duten horien autoritateari desafio egiteko» (Abu-Lughod, 1990: 47). Carolek bazekien noiz hitz egin behar zuen eta noiz geratu behar zuen isilik, eta bi aukera horien, hitzaren eta isiltasunaren erabilera kontzientea egiten zuen, gutxienez aldi behin.

Jarrera erresistente bat bezala uler dezakegu gauzak lurrera botatzeko zuen ohitura ere. «Lurrera bota ditu mahaia eta gosaria», irakur daiteke erizainen ohar batean. Eroetxean egotearekin ados ez eta bertako ordena hausteko modu bat izan zitekeen, etengabe protesta-jarrera erakusten zuelarik: «Bila etorriko direla dioen albiste jaso eta egunetara izaera erabat aldatzen du, oso pozik dago bere herrialdera eramango dutela pentsatuz».

Ikuspegi orokorrago batetik, esan daiteke Carolek aldarrikatzen zuen bizitza ez zela garaiko emakumei egokitzen zitzaiena: «Bizitza normala bizi nahi dut, idazten, irakurtzen, lan egiten eta abar». Irakurri, idatzi eta lan egin nahi zuen, eta horiek ez ziren erregimen frankistaren garaiko «*emakume* eredugarri»ari egokitzen zitzaielakoan. Irakurketa, esaterako, emakumei mugatu egiten zitzaien zerbait zen,

are gehiago, «buruko gaixotasunen» bat diagnostikatzen bazieten. Irakurketaren bitartez, burua are gehiago nahasten zitzaiela argudiatuz «aholkatzen» zieten ohitura hori alde batera uztea, edo behintzat neurri mugatuan egitea.

Esan beharra dago, eromena oro har, jarrera erresistente baten isla bezala ikusi dela maiz. Emily Martin-ek (2008) esaterako, mania, gizakiek aktiboki sortzen duten zerbait bezala ikusten du eta ez gizakia mendean hartzen duen egoera bat: «Ekintzak, bat-batekoak izan arren, izaera deliberatua dute neurri handi batean, zergatik ezin ditugu arrazionaltzat hartu?» (2008: 135). Zentzu berean hitz egin du Allice Bullard-ek bere «The truth in madness: Colonial doctors and insane women in French North Africa» (2001) artikuluan: «“Mania”, “depresio” eta abarren moduko eromenek emakumeen proiektu eta planen berri eman diezagukete, gizartean eta haien familia-harremanetan boterea lortzeko borroken berri» (2001: 120). Baina, era berean, erresistentziaren ideiarekin oso ados ez dauden autoreak ere aurkituko ditugu. Horien esanetan, emakume hauek rola apurto nahi zituzten eta sistema patriarkalaren kontra borrokatu (ohartuki edo ez), baina ez zuten eromena aukeratu. Eromenaren azpian erresistentzia- eta iraultza-seinaleak egon daitezkeela uste dute, baina eromena bere horretan ez da horretarako tresna haien ustez. Eromena, ohiko rola zalantzan jartzen zituzten patologia, jarrera eta pentsamenduak ezkutatzeko estalkia zela diote (Ruiz Somavilla eta Jiménez Lucena, 2003: 15).

Estalkia izan edo ez, frankismoak ezartzen zuen *emakumearen rola* zalantzan jarri zuen, kasu honetan, Carolek. Bata edo bestea izan abiapuntua, hau da, «buruko gaixotasuna» gizartearen ondorioa edota gizarteari aurre egiteko sortzen den mekanismoa, biek ere egoera hori pairatzen ari diren pertsonen sufrimendua dakarte, baina, biak ere rol hegemonikoa zalantzan jartzen ariko dira. Jakina, askotan eromena ez zela ohartuki aukeratutako zerbait izango, baina egoera horretan biktimizazio hutsa ikusteak ere ez digu pertsonari gertatzen ari zitzaiena bere osotasunean ulertzen uzten:

Gizabanakoaren agentzia, aldaketarako borondatea eta haien baldintzen barruan maniobrak egiteko erabilitako estrategiek arauen lehiarekin bat egin zuten, batzuetan agerikoa zen modu batean, bestetan ezkutuago batean, eta gerraostean gertatu ziren praktika disidente zoli baina etengabekoen parte ziren (Murillo, 2013: 16).

Eroetxeetan ingresatutako emakumeak borondaterik eta agentziarik gabeko pertsonak bezala ikusten baditugu, batera eta zentzu berean jokatzeko masa uniformetzat hartuko ditugu. Horren aurrean, kapitulu honetatik ondorioztatu nahi dena zera da: kontraesana, erresistentzia eta anibalentzia behar-beharrezkoak dira irakurketa zabalago bat egin nahi badugu behintzat.

**BIBLIOGRAFIA**

- Abad, Irene (2009): «Las dimensiones de la “repression sexual” durante la dictadura franquista», in Javier Rodrigo eta Miguel Ángel Ruiz (koord.), *Dossier: Guerra civil: las representaciones de la violencia*, Jeronimo Zurita, 84, 65-86.
- Abu-Lughod, Lila (1990): «The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women», *American ethnologist*, **17(1)**, 41-55.
- Altuna Etxeberria, Maialen eta Aranburu Zinkunegi, Maialen (2012): *Ibiltari behartuetatik hegan egiteaz oroitu zirenetara: Genero femeninoaren eraikuntza lehen frankismoan Tolosan*, Tolosako Udalaren Berdintasun Saila, II. Ikerketa Beka (argitaratu gabea).
- Appignanesi, Lisa (2008): *Mad, Bad and Sad. A history of women and the mind doctors from 1800 to the present*, Hachette, Erresuma Batua.
- Barrachina, Marie Aline (2003): «Discurso medico y modelos de género. Pequeña historia de una vuelta atrás», in G. Nielfa (arg.), *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, cultura, política*, Universidad Complutense, Madril, 67-94.
- Bullard, Alice (2001): «The truth in madness», *South Atlantic Review*, **66(2)**, 114-132.
- Echeverría, Jesús (1948): *Notas para un estudio psiquiátrico de Guipúzcoa (En el cincuentenario de la apertura de la Casa de Salud de Santa Águeda)*, Gipuzkoako Aldundia, Donostia.
- González Pérez, Teresa (2009): «Los programas escolares y la transmisión de roles en el franquismo: la educación para la maternidad», *Revista de Pedagogía*, **61(3)**, 93-106.
- Graham, Helen (2010): «Gender and the State: Women in the 1940s», in *Spanish Cultural Studies*, Oxford University Press, New York, 182-195.
- Juliano Corregido, Dolores (1992): *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y Horas, Madril.
- López Velasco, Rafael (2010): *Usurbilgo Sendategia. Iragana eta oraina*, Usurbilgo Sendategia, Lasarte-Oria.
- Martin, Emily (2008): «Experiencia interior y trabajo de campo etnográfico», in M. Bullen eta C. Díez Mintegui (koord.), *Retos teóricos y nuevas prácticas. XI. Antropología kongresua*, UPV/EHU, 117-139.
- Medina Doménech, Rosa (2013): *Ciencia y sabiduría del amor: una historia cultural del franquismo (1940-1960)*, Iberoamericana, Madril, Frankfurt.
- Moraga García, María de los Ángeles (2008): «Notas sobre la situación jurídica de la mujer en el franquismo», *Feminismo/s*, **12**, 229-252.
- Murillo Aced, Irene (2013): *En defensa de mi hogar y mi pan. Estrategias femeninas de resistencia civil y cotidiana en la Zaragoza de posguerra, 1936-1945*, Sagardiana, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

- Piérola Narvarte, Gemma (2000): «Aspectos del discurso moral de la Iglesia sobre la población femenina navarra del Franquismo», *Gerónimo de Uztariz*, **16**, 43-55.
- Ruiz Somavilla, Maria José eta Jiménez Lucena, Isabel (2003): «Género, mujeres y psiquiatría: una aproximación crítica», *Frenia*, **3**, 7-29.
- Terradas i Saborit, Ignasi (1992): *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*. Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, Bartzelona.



## Murrua murru (besterik ez) denean. Kartzelatutako emakumeen erresistentzia-praktikak aztergai<sup>99</sup>

Maria Ruiz Torrado

Hurrengo orrialdeotan landuko ditugun hausnarketek bi ikerketa dituzte oinarri: alde batetik, taldean egindako<sup>100</sup> *Mujeres ex-presas: vulnerabilidad y autonomía* (2012)<sup>101</sup>, xede izan zuena kartzelan egondako emakumeen zailtasunak eta desabantailak jorratzea; eta, bestetik, egun egiten ari naizen doktore-tesia, *Kartzela, genero-erakundea: emakume presoen bizipenak, erresistentziak eta estrategiak* ikerlana<sup>102</sup>, jomugatzat duena emakume preso sozialen esperientzietan barrentzea eta haien agentzia<sup>103</sup> nabarmentzea. Bietan dira aztergai Euskal Herriko presondegietan izandako hainbat emakumeren kontakizunak. Artikulu honetan, zehatz-mehatz, hizpide izango ditugu doktore-tesiaren testuinguruan elkarrizketatutako Marcelaren eta Simoneren<sup>104</sup> lekukotzen pasarte batzuk<sup>105</sup>.

99. Lan honen aurreneko bertsio bat dago gaztelaniaz. Geispe Sareak, Cassandra Kolektiboak eta COPOLIS unibertsitate arteko taldeak antolatutako «II Jornadas/Seminario Taller sobre Ejecución Penal Femenina: Mujeres, sistema penal y exclusión social» (Bartzelona, 2014) Jardunaldietan aurkeztu nuen; eta ondorengo liburu honetan argitaratu zen: Almeda Samaranch, Elisabet; Cantalapiedra García, Vivianne eta Marginet Flinch, Monica (koord.) (2016): *Mujeres, sistema penal y exclusión social. Construyendo alternativas desde el género*, Copalqui, Bartzelona.

100. Honakoak izan nituen taldekide: Alma Méijome, Edurne Bengoetxea, Laura Vara eta Miren Arbelaitz.

101. Emakunde-Emakumearen Euskal Erakundearen ikerketa-beka (2011) bati esker egin genuen ikerlana.

102. Mari Luz Estebanen zuzendaritzapean egiten ari naiz doktore-tesia, Euskal Herriko Unibertsitatean (UPV/EHU) eta Eusko Jaurlaritzaren doktoretza-aurreko programako beka baten bidez (2013-2016).

103. Sherry B. Ortner (2006) antropologo feministak definituriko moduan erabiltzen dut «agentzia», honakoa adierazteko: gizarte-harremanen baitan, norbanakoei betiere duten ahalmena edo gaitasuna, bai eremuan jokatzeko, bai elkarrizketa eragiteko, baita boterea negoziatzeko eta, hartara, egoerak aldatzeko ere. Autoreari jarraituz, agentziaren gakoa nahitasuna da, berariazko praktiken bitartez —horiek kontzienteagoak nahiz inkontzienteagoak izan—, aktore sozialek euren proiektuen edota egitasmoen lorpena bilatzen baitute, kulturalki eraturiko asmoen, desioen, jomugen, premien, usteen edo ezagueren arabera; nahiz eta, betiere, baldintza jakin batzuen testuinguruan.

104. Konfidentzialtasuna ziurtatzeko, fikziozko izenak erabiliko ditut une oro.

105. Doktore-tesian, metodologia kualitatiboa erabili dut eta elkarrizketa sakonak izan ditut informazio-iturri nagusi. Guztira, 36 elkarrizketa egin ditut: banakako 20 elkarrizketa emakumezko preso sozialei/preso sozial ohiei, eta talde-elkarrizketa bat haietako 4ri; banakako zein taldeko 6 elkarrizketa kartzelateko langileei (3 gizarte-langile, 3 irakasle, 2 gizarte-hezitzaile, 2 jurista eta psikologo 1); banakako nahiz taldeko 6 elkarrizketa emakume presoekin lan egiten duten elkarrekin partaideei; eta banakako 3 elkarrizketa Euskal Preso Politikoen Kolektiboko 3 kide ohiri.

Abiaburu dut emakume presoentzat itxialdi penala erabat sexista, androzentrikoa eta diskriminatzailea dela, eta botere-harreman asimetrikoak nahiz generodesberdinkeriak (bir)sortzen dituela (Almeda, 2003). Alabaina, espetxean erresistentzia-estrategiak edota praktikak ere topa daitezkeelakoan nago, emakume atxiloak kartzelaratzek eragindako zailtasunak eta mugak gainditzen ahalegintzen baitira. Hala izanik, giltzapetutako emakumeen agentzia —askotarikoa— azaleratzen saiatuko naiz, espetxe-sisteman sortzen eta aurkitzen dituzten zirrikitu edota arrakalei helduta, hau da, itxialdiaren ondorioak neutralizatzeko nahiz horiei kontra egiteko jardunbideei hartuta.

Aipaturiko ikerketa-objektuak hutsune-sentsazio bat du abiapuntu; konkretuki, emakume presoek jokatzeko edo eraldatzeko ahalmena behin eta berriro gutxietsi eta alde batera utzi delako sentipenetik. Salbuespenak salbuespen (Bhavnani eta Davis, 1996; Bosworth, 1999, 2003; Nari eta Fabre, 2000; Ribas, Almeda eta Bodelón, 2005), emakumeen abileziak ez dira aintzatetsi, ezta balioetsi ere; eta, are gehiago, batzuetan, ez dira irudikatu ere egin. Isilarazitako errealitatea osatzen dute, eta, ondorioz, gaur egunean alde handia dago kartzelaturako emakumeek egiten dutenaren eta jendarteak hautematen duenaren artean. Espetxe-sistemari buruzko ikerketa gehienak instituzioaren boterean eta presoengan duen eraginean ardatzu dira, ekintzarako gaitasunari jaramonik egin gabe eta genero-ikuspegidun azterketarik egin gabe. Era berean, ikasketa feminista edota generokoen markoan gauzaturiko lanek ere ez dituzte emakume atxiloen praktika zehatzak jorratu, presondegiatiko genero-bereizkerietan eta desberdinkerietan zentratu direlako nagusiki. Dударik gabe, beharrezkoa bezain garrantzizkoa da espetxe-sistemaren baitan jazotzen diren bidegabekeriak analizatzea eta salatzea, baina harago joan daitekeen begirada feminista ere ezinbestekoa da. Izan ere, kartzelaraturako emakumeak ez dira itxialdia sufritzen edo pairatzen duten emakumeak soilki. Diskriminazio eta desoreka multzo jakin baten biktimak baino gehiago dira. Azken batean, bizi duten egoeraren inguruan gogoeta egiteko gauza dira, gertatzen dena aztertzeko eta ulertzeko kapaz, trebetasun berriak ikasteko, garatzeko eta obratzeko gai; hala, espetxe-testuinguruaren ondorioak eraldatzeko —edo, gutxienez, arintzeko— moldatzen dira nolabait ere. Haatik, imaginario kolektiboak pasiboak, ezgauzak eta mendekoak izango balira bezala irudikatzen ditu gehienetan. Hori dela-eta, funtsezkoa da bestelako ikusmoldeetatik egindako analisiak bideratzea, haien agentzia-ahalmenean sakonduta; eta, horretarako, behar-beharrezkoa da bai pentsatzen bai egiten dutena ezagutzea, betiere kartzelako mugatzei eta oztopoei muzin egin gabe.

Horrenbestez, espetxeko marko hertsatzailearen baitan emakumeek duten jokatzeko gaitasunean sakontzeko interesak bultzatuta, presoek erresistentzia-praktiken azterketan barruratzeari ekingo diogu jarraian. Hala, gaur egunean lantzen ari naizen ideia eta ikuspegietako batzuk azalduko ditut. Lehenengo atalburuan, kartzelako erresistentzia-jardunbideen analisia testuinguruan laburki kokatzen ahaleginduko naiz; bigarrenean, doktore-tesian elkarriketatutako bi emakumeren testigantzak jorratuko ditut, emakume atxiloen giltzapeko agentziaren askotariko



alderdietara gerturatzeko saialdian; eta, amaitzeko, zenbait gogoeta mahaigaineratuko ditut. Espetxeen murrueen baitako erresistentzia-adierazpen argienak edo begibistakoenak izan daitezkeen horietatik harago —kasu baterako, ihesaldietatik edota matxinadetatik harantz—, arreta jarriko dugu askoz ere ohikoagoak eta zoliagoak diren jardunbideetan, hots, eguneroko praktketan.

### ***1. EMAKUME ATXILOEN ERRESISTENTZIA-PRAKTIKEN ANALISIA***

Kartzelatutako emakumeen giltzapeko erresistentzia-praktiken azterketa testuinguru zabalago baten baitan kokatu behar dugu; norbanakoen eguneroko estrategien analisisan ardatzen diren ikerlanekin batera, hain zuzen. Gizarte-zientzien barnean, antropologian zein ikasketa feminista eta generokoetan burututako azterketez ari gara; eguneroko praktikak eta eginbideak hizpide izan dituzten lanez, hau da, (hain) antolatutak ez diren —baina askoz hedatuago eta orokortuago dauden— jardunbide arruntak miran izan dituzten horiez.

Hala, alde batetik, «zapaldutako taldeekin konprometitutako begirada etnografikoa» (Hernández, Gregorio eta Apaolaza, 2011) dei genezakeen eremuaren baitan, askotariko gaiak landu dira. Bakan batzuk aipatzearren: banako «ahulenek» «indartsuenen» aurrean erabilitako taktika eta estrategia arrakastatsiak, abiapuntu hartuta abileziak zein jokaldi onak, azpikeriak, amarruak, itxurak nahiz aurkikuntzak (Certeau, 1980); nekazarien eguneroko erresistentzia-bideak (Scott, 1985); emakumezko langileen «erresistentzia-espirtuak» diziplina kapitalistaren aurka (Ong, 1987); talde indigenen erresistentzia-taktikak nahiz estrategiak (Bonfil, 1990); eta abar.

Bestetik, ikasketa feministen eta generokoen esparruan ere, hainbat ikerlan nabarmen ditzakegu. Esaterako, ugariak dira emakume esklaboen eguneroko erresistentzia-bideei buruzko lanak (Davis, 1981; Fox-Genovese, 1986; Fishman, 1995); baina bestelako gai asko ere jorratu dira, hala nola emakume beltzen erresistentzia-espazioak diskurtso hegemonikoen aurka (Davis, 1999) edo gizaki-salerosketa jasan duten emakumeen estrategiak (Flamtermesky, 2012).

Arreta berezia merezi dute antropologia feministaren baitan egin diren ekarpenek eta, batik bat, Dolores Julianoren (1992, 1998) lanek. Izan ere, autoreak defendatu du emakumeak ez direla sekula ez pasiboak ez otzanak izan, gailendu ohi den ideologiak diotenaren aurka (Juliano, 1992: 12). Haren iritziz, nahitaezkoa da emakumeak biktima bezala irudikatzen dituzten ikusmoldeak gainditzea, baita mendeko sektoreak pasibotzat eta akritikotzat jotzen dituzten posizioak alboratzea ere (*ibidem*: 23). Bere ikuspegiaren arabera, zentzugabea da pentsatzea emakumeek ez dutenik ezer egin euren desabantaila-egoera gainditzeko —edo, gutxienez, arintzeko— (*ibidem*: 14). Ondorioz, emakumeak agente aktibo bezala hartzearen alde egiten du, ezarritako mugez jabetzen diren subjektu moduan; egoera hobetzeko ahaleginean, kapaz direnak zapalkuntza edo menderakuntza konpentsa dezaketen ekintzak garatzeko, baita eskaerak, aldarrikapenak eta gatazkak planteatzeko ere.

Horrela, ñabardura eta ohar zinez interesgarriak eginez, historian zehar emakumeek biziraupen- eta autobaieztapen-estrategiak gauzatu dituztela dio, botere-erlazioak birnegoziatzeko «zuhurtasunak» egikaritu dituztela (*ibidem*: 162).

Orobat, aipaturiko lanen ildo beretik, ezin ditugu ahaztu kartzelaturako emakumeen erresistentzia-praktikei buruzko zenbait azterlan zehatz, oro har nahiko urriak izanda ere. Sarreran adierazi bezala, espetxe-sistemari buruzko ikerlan kriminologiko gehienek instituzioaren boterea aztertu dute soilik, kontrolatzeko nahiz aginduak emateko zer-nolako gaitasuna duen eta horrek presoengan nola eragiten duen jorratuta; baina erreparatu gabe atxiloen jokatzeko ahalmenari, murrizketak bizitzeko eta interpretatzeko moduei, elkarreraginei edo aurre egiteko praktikei (Bosworth, 2003: 142). Egoera hori bereziki larria da emakumeen kasuan, genero-eredu hegemonikoen ondorioz, iruditeria kolektiboak kasik beti —batzuetan, inplizituki, baina, askotan, baita esplizituki ere— pasiboak, ezjakinak zein ahulak balira bezala deskribatzen baititu, autonomiarik gabeak edo trebetasun gutxikoak bailiran, baita norberaren egoera ulertzeko eta hobetzeko ezer egiteko ezgauzak ere (Bosworth, 1999: 39). Horren eraginez, haien agentzia behin eta berriz ukatua bezain ezkutatua izan da, kartzelaldian gauzatzen dituzten erresistentzia-praktikak —indibidualak zein kolektiboak— ezeztatuta. Hala izanik, egundaino emakume atxiloen erresistentzia-ekintzen inguruan egindako ikerketa gehientsuenek abiapuntu izan dute haien ezintasuna edo ezgaitasuna nabarmentzera jo duten jarreraren kritika. Alderantziz, honakoak defendatu dituzte: jokatzeko eta botere-harremanak negoziatzeko edo eraldatzeko nolabaiteko gaitasuna dutela, egoera murriztaileenetan ere dagoen ahalmena izanik; eta sekula ez direla «geldirik dauden biktimak» (Ribas, Almeda eta Bodelón, 2005: 83), desabantailan jartzen dituen sistema sexista bezain diskriminatzaile baten barnean egon arren. Halako planteamenduei jarraituta, ezinbestekoa da boterea espetxealdian nola taxutzen den jorratzea, egunerokotasunean gertatzen diren hartu-emanei erreparatzearen bidez eta, halaber, miran izanez generoaren, etniaren, klase sozialaren, sexu-aukeraren zein beste hainbat aldagaiaren arteko artikulazioen garrantzia, itxialdi penalak dakarren guztia ulertzeko funtsezko faktoreak direnez gero (Bhavnani eta Davis, 1996; Bosworth, 1999, 2003).

## **2. ERRESISTENTZIAK AZTERTZEN**

Emakumeen espetxe-garaiko erresistentzia-praktiken azterketa testuinguruan kokatu ondoren, gaian apur bat gehiago sakontzeari ekingo diogu jarraian, kartzelaturako bi emakumeren kontara zein esperientziei helduta. Alde batetik, labur bada ere, itxialdi penalak ekarritako arazoak eta zailtasunak islatzen ahaleginduko gara; eta, bestetik, horiei —neurri batean, bederen— aurre egiteko erabilitako jardunbideetara gerturaten saiatuko gara, azaleratuta zer-nolako arrakalak sortu edo aurkitu dituzten espetxe-sisteman, nolabaiteko ongizatea lortzeko edo giltzapetzearen ondorioetako batzuk indargabetzeko eta gainditzeko.

Aipatu bezala, emakume presoan agentziarekiko hurbilpen honetan, Marcelarekin eta Simonerekin egingo dugu solas. Biak dira preso sartu aurretik ere Espainiako Estatuan bizi ziren emakume atzerritarrak, baina ez batak eta ez besteak ez zuen gizarte-sostengu gehiegirik bertan. Nahiz eta ez ditudan haien kasuak arrazoi horregatik hautatu, beren hitzen argitasunagatik eta zehaztasunagatik baizik, begietan izan behar dugu errotze sozialik gabeko egoera batean egoteak dakarren guztia. Hainbat lanek (Ribas, Almeda eta Bodelón, 2005; Imaz eta Martín-Palomo, 2007) azaldu dutenez, jatorri atzerritarreko emakumeek zaugarritasun handia bizi dute, gainordezkatuta daude presondegietan eta diskriminazio espezifikoak pairatzen dituzte, «nazionalak» ez izatearen ondorioz. Gehienetan, ez dute bisitarik jasotzen, ezta inolako laguntza ekonomikorik ere. Maiz, gizarte-sustraitzea frogatzeko zailtasunak dituztenez, arazoak izan ohi dituzte irteera-baimenak, hirugarren gradua (erregimen irekia) nahiz baldintzapeko askatasuna ere lortzeko. Euren jatorrizko herriekin harremanetan jartzeko trabak ere izan ohi dituzte, ordu-diferentzia ez delako kontuan hartzen, deien diru-kostu altua aintzat hartzen ez den bezalaxe. Hori guztia gutxi balitz bezala, asko egoera irregularrean daude eta, kartzelatik ateratzean, lurraldetik kanporatzen dituzte eta Schengen Itunaren baitako edozein herrialdetara<sup>106</sup> joateko debekua ezartzen diete, oro har hamar urtekoa den epean. Horrelako egitateak kontuan izan behar ditugu bai Marcelaren bai Simoneren istorioak behar bezala ulertzeko.

### **2.1. Marcela eta trapitxeoa biziraupen ekonomikorako baliabide gisa**

Marcela ekuadortarra da eta, elkarrizketa egin genuenean, 28 urte zituen. Azaldu zuenez, 18 urte zituenean ikasketak uztea eta lanean hastea erabaki zuen, dirua aurreztu eta Madrilera bizitzera joateko. Halaxe egin zuen, baina prozesua ez zen batere erraza izan; bada, haren lehen hilabeteak Espainian zinez latzak izan ziren, bertan kontakturik ez izatearen kausaz. Edonola, apurka-apurka bere egoera hobetzea lortu zuen; eta, horretarako, enplegua aurkitzea funtsezkoa izan zen. Nagusiki, ostalaritzan egin zuen lan, baina bestelako zereginetan ere aritu zen. Eguneko ia ordu guztiak lanean ematen zituen eta ez zuen kasik harreman sozialik, Madrilen ezagututako bere neska-laguna salbu. 25 urte zituenean izan zen atxilotua eta espetxeratua, osasun publikoaren aurkako lege-haustea egotzita; *mula*<sup>107</sup> zereginetan, Ekuadorretik Madrilera drogaz betetako maleta garraiatzen atzeman baitzuten. Hasieran, bederatzi urteko espetxe-zigorra jarri zioten, baina

---

106. Gaur egunean, Europako hogeita sei herrialde daude Schengen Itunean: Alemania, Austria, Belgika, Danimarka, Eslovakia, Eslovenia, Espainia, Estonia, Finlandia, Frantzia, Grezia, Herbehereak, Hungaria, Islandia, Italia, Letonia, Liechtenstein, Lituania, Luxenburgo, Malta, Norvegia, Polonia, Portugal, Suedia, Suitza eta Txekiar Errepublika.

107. *Mula* edo *correo* izendatzen dira gorputzaren barruan edota ekipajea droga eramaten duten pertsonak. Asko emakumeak dira eta, normalean, garraiatzen duten droga kopurua ez da oso handia.

Kode Penalaren 2010eko erreforma<sup>108</sup> gertatu eta gero, kondena zertxobait gutxitzea lortu zuen. Soto del Realeko presondegian (Madril) sartu zuten eta, geroago, Langraiz Okara (Araba) eraman zuten. Solasaldiaren unean, kasik lau urtez itxita egon ondoren, baldintzapeko askatasunean zegoen. Bere kontakizunean xehetasun osoz azaldu zituen kartzelan ekonomikoki bizirauteko baliatutako praktikak, une oro, nola edo hala bizimodua ateratzen dakiten horietakoa dela baieztatuta.

Marcelaren testigantza arabera, oso urduri eta izututa sartu zen kartzelan; ordura arte sekula ez zelako presondegi baten barruan egon eta ez zekielako zer gertatuko zen, ezta nola jokatu behar zuen ere. Pitin bat lasaitu zen beregana hurbildu zenean emakume hegoamerikarren talde bat; kideek harrera egin baitzioten, babesa eskainiz, gomendioak emanez eta orientatuz. Marcelak ez ditu «lagun» izendatzen; bai, ordea, *comadre*<sup>109</sup>, haiek izan baitziren espetxearen funtzionamendua irakatsi ziotenak. Pixkanaka, ondo moldatzen ikasi zuen eta, horrela, komeni zitzaionari buruzko erabakiak hartzen hasi zen, nola edo zeinekin hitz egin behar zuen jakinda. Esaterako, enplegu bat eskuratzeko gai izan zen:

Bada, bizimodua ateratzen ikasi behar duzu. Nire kasuan, nik dirua behar nuen. Beste batzuek dirua zutela ikusten nuen, eta esaten nuen «Nola egiten duzu? Familiarik ez baduzu, ez dizu inork dirua sartzen. Nola egiten duzu?». «Ba, lan egiten» esaten zidaten. [...] Garai hartan zeuden lan bakarrak sukaldea eta erizaindegia ziren, eta brigada izeneko gauza bat, emakume-talde bat zena, modulutik kanpo ateratzeko baimena zuena, sarrerak, solastokiak, aurrez aurrekoak... garbitzeko. Espetxe baten barruan mugitzeko askatasuna dute. Baina, arrunki, mihigaiztoz... ez zieten deus ere ordaintzen! Sukaldean irabazten zen diru gehien, eta gogorrena ere bazen. Nik esan nuen «Bale, listo: nik sukaldean hasi nahi dut lanean». Zerrenda... Zerrenda ikusiz gero, esaten zenuen «Baina, ea, hau lanean hasteko zerrenda da edo egunero gu zenbatzeko erabiltzen dutena?» «Ez, lanean hasteko zerrenda da», «A, bale, listo. Orduan, bi urteko itxarote-zerrenda dago?». Esan nuen «Bi urte barru ni ez naiz hemen egongo. Zeinek daki?». Azpikeriak egin nituen. Hezitzailea etortzen zenean, kafea erosten nion nik. Hezitzailea etortzen zenean, beregana joaten nintzen, negar egiten nion, erregutzen nion... [...] Horrek ez zuela funtzionatzen ikusi nuen, denbora igarotzen zelako eta nik egoera berean jarraitzen nuelako. Orduan, esan nuen «Bale, listo: sukaldeko arduraduna nor den ikusiko dut». [...] Moduluan barne-arduraduna zegoen, sukaldean lan egiten zuen karguduna, eta berak esaten zuen «Zu sartuko zara, zu ez». Ba, lapa bat bezala itsatsi nintzaion. Kafea erosten nion, arropa garbitzen nion, txaboloa<sup>110</sup> txukuntzen nion... Emakume hark eskatutako dena egiten nuen. [...] Hilabete egon nintzen horrela, denetarik emanez. Niretzat Coca Cola erosteari uzten nion, berari erosi ahal izateko. Haren neskamea nintzen praktikan, harik eta egun

108. 2010 arte, osasun publikoaren aurkako delituek geroz eta zigor zorrotzagoak jaso zituzten. Urte horretan, Europar Batasuneko joerekin bat egiteko asmoz, kasu arinenen gehieneko kondena bederatzi urtetik seira gutxitu zuten.

109. Hegoamerikan arrunki erabilitako kontzeptua da *comadre*, senideak ez diren emakumeen arteko lotura estua eta konfiantza adierazteko. Marcelaren kasuan, espetxeko elkartasun-kideak izendatzeko balio du.

110. Kartzelako jargoian, zelda.

batean esan nuen arte «Ea ba, neska. Nik ez dut zure neskamea izan nahi, ez dut zure altzo-txakurra izan nahi... Lana ematea nahi dut». Esan nuen «Emadazu lan egiteko aukera hori» eta berak «Bale» esan zuen. Hurrengo egunean, lanean hasi nintzen. Nik horrela atera nuen bizimodua<sup>111</sup>.

Aipuak hainbat egitate azaleratzen ditu. Alde batetik, emakumezkoek presondegietan topatzen duten lan-egoera dugu. Izan ere, lanpostu bat izateko zailtasunak aipatzen ditu, oso gutxi egotearen kausaz; baita emakumeei eskainitako enplegu motak etxeko lanekin eta zaintzarekin loturikoak izan ohi direla ere —hots, feminizatutakoak— eta soldatak oso txikiak direla. Azken urteotako datuen arabera, ordaindutako zereginetan dauden emakume presoek zenbatekoa gehiagotuz joan da eta, horrela, gaur egun, gizonen eta emakumeen enplegu-tasak antzekoak dira. Alabaina, desberdinkeriak ez dira amaitu; soldaten arteko aldea areagotu denez gero, emakumeek okerren ordaindutako lanak egitearen ondorioz (Viedma eta Frutos, 2012: 103), horiek, nagusiki, feminizaturikoak izanik. Emakumeen enpleguen kasik hiru laurdenak espetze-zerbitzuak dira, hala nola sukaldaritza, okintza eta garbiketa; baita zeregin laguntzaileak ere, maiz, zehaztugabeak eta prestakuntzarik gabeak direnak (SGIP, 2009: 18).

Bestetik, kanpoko laguntzarik jasotzen ez dutenen egoera bereziki zaila adierazten dute Marcelaren hitzek. Bere kasuan, aintzat izan behar dugu emakume atzeritarra dela eta, askoren moduan, urrun zuela bere sostengu- eta elkartasun-sarea, senide zein lagun gehienak Ekuadorren baitzitu. Madrilén, espeteratua izan arteko bere bizilekuan, ez zuen ia adiskiderik; eta bere neska-lagunak, atxiloketaren berri izan eta gutxira, erlazioa uztea erabaki zuen. Euskal Herrian, kalera irteteko lehen baimenak eta baldintzapeko askatasuna lortu zuen lurraldean, ez zuen inor ezagutzen, eta elkarte batengana jo behar izan zuen, nolabaiteko babesa edukitzeko.

111. «Es que tienes que aprenderte a buscar la vida. En mi caso, yo necesitaba dinero. Yo veía que otras personas tenían dinero y decía “¿Cómo lo haces? Porque si no tienes familia a ti no te ingresan dinero. ¿Cómo lo haces?”. Me decían “Pues trabajando”. [...] Los únicos trabajos que había entonces eran cocina, enfermería y una cosa que llaman brigada, que es un grupo de mujeres que les dejan el permiso de salir fuera del módulo a limpiar lo que son ingresos, locutorios, vis a visés... Tienen esa libertad de poder moverse dentro de una cárcel. Pero les pagaban... vulgarmente, mal hablado, ¡una mierda! Y donde más se ganaba, y el más duro, era cocina. Yo decía “Vale, listo: yo quiero entrar a trabajar a cocina”. Había una lista... que si tú veías la lista, decías “Pero, vamos a ver, ¿es la lista para entrar a trabajar o la lista que pasan todos los días contándonos?”. “No, es la lista para entrar a trabajar” “Ah, vale, listo. O sea, ¿qué hay una lista de espera de dos años?”. Digo “En dos años yo no voy a estar aquí. ¿Quién sabe?”. Hice chanchullos. Venía el educador, yo le compraba el café. Venía el educador, yo le iba, le lloraba, le suplicaba... [...] Vi que eso no me funcionaba, porque pasaba el tiempo y yo seguía en las mismas. Entonces, yo dije “Vale, listo: voy a ver quién es la encargada de cocina”. [...] En el módulo había la encargada interna, la encargada que trabajaba en cocina y que ella decía “Tú entras, tú no”. Pues yo me le pegué a ella como una lapa. Yo le compraba el café, le lavaba la ropa, le arreglaba el chabolo... Lo que esa mujer pedía, yo lo hacía. [...] Estuve un mes así, dándole de todo. Yo dejaba de comprar una Coca Cola, para comprársela a ella. Era su chacha prácticamente, hasta que un día yo dije “Pues, vamos a ver, chica. No quiero ser tu chacha, no quiero ser tu perro faldero... Quiero que me des trabajo”. Digo “Dame esa oportunidad de trabajar” y me dijo “Vale”. Al día siguiente, yo ya estaba trabajando. Yo así me gané la vida».

Eskuarki, emakume presoek gizonek baino laguntza ekonomiko eta arreta eskasagoak jasotzen dituzte; eta, bisita gehiago izanda ere (García de Cortázar eta Gutiérrez, 2012: 152), neurri handiagoan galtzen dituzte harreman sozialak, preso egoteagatik (Juliano, 2011). Hortaz, gehienetan, emakumeek baliabide ekonomiko eta sozial gutxiago dituzte.

Marcelak, bere arazo ekonomikoak eta kanpoko laguntza eza gainditzeko, bestelako diru-iturriak bilatu zituen, eta horiekin egokiro moldatzen ikasi zuen:

Eta bizitzeko, niri ez zidatenez dirua sartzen, lan egin behar nuen, eta lan egiten nuen, baina gauza batzuk ere saltzen nituen. Telebistak konpontzen nituen eta telebistak saltzen nituen, irriatik konpontzen nituen, saltzen nituen... [...] Porruak<sup>112</sup> saltzen nituen, koka<sup>113</sup> saltzen nuen, marihuana saltzen nuen... Denetarik saltzen nuen. Salgarria zen guztia saltzen nuen. Ikasi egin nuen! Bizitza-sistema hori hartu nuen, zeren... Arriskuan jartzen nintzen une oro. Horrekin guztiarekin harrapatu izan banindute... bo! Pikutara bidaliko nuke denbora horretan guztian borrokatuz lortutako guztia. Baina ez nuen besterik. Bizi eta dirua izan nahi baduzu, bizirauteko, hori egin behar duzu. [...] Ez zidan inork deus ere sartzen. Bakarrik nengoen eta bizimodua atera behar nuen. Saldu egiten nuen, droga saltzen nuen. Hasieran ez nekien nola behatzen zen, nola usaintzen zen, nola jakin nezakeen irina, azukrea edo droga zen, baina ikasi behar izan nuen. [...] Hori da nik kartzelan egin nuen<sup>114</sup>.

Marcelak drogak saldu zituen, baita bere marrazkiekin apaindutako gutun-azalak eta orrialdeak ere, telebisten eta irratien konponketak kobratu zituen, eta abar. Azken finean, eskura izandako oro egin zuen gauza materialak lortzeko eta ekonomikoki bizirauteko. Prozesuan zehar, trebetasun berriak garatu zituen. Modu zehatzean negoziatzen eta jokatzeko ikasi zuen, debekatuta zeuden bere ekintzen balizko arazoak saihesteko:

Jendearekin kontaktatu beharra dago. Saltzeko, modulutik atera beharra dago. Sukaldean lan egiten nuenez, niretzat errazagoa zen. Orduan, harremanetan jarri nintzen modulu bateko mutil batekin eta... itxuran, bikotekideak ginen. Besteen aburuz, bikotekideak. Gizon harekin musukatu beharra nuen, eta horrek izugarritzko nazka ematen zidan... puf! Baina berak pasatzen zizkidan txokolate-arrautzak<sup>115</sup>. [...] Modulura joaten nintzen eta saltzen nuen. Jakina, ez duzu esaten «Tori, emadazu», ezin delako hori egin. [...] Zuk jakin behar duzu bereizten zeini sal diezaiokезun eta zeini

112. Haxixa.

113. Kokaina.

114. «Y para vivir, porque a mí no me ingresaban dinero, yo tenía que trabajar, y yo trabajaba, pero también vendía cosas. Yo arreglaba televisores y vendía televisores, arreglaba radios, las vendía... [...] Vendía porros, vendía coca, vendía marihuana... Todo yo lo vendía. Lo que sea vendible, yo te lo vendía. ¡Aprendí! Fue un sistema de vida que tomé, porque... Me arriesgaba a cada momento. Porque si me llegan a pillar con eso... ¡bua! Todo por lo que he luchado todo este tiempo, lo botaba a la basura. Pero es que no tenía otra. Si quieres vivir y tener dinero, para sobrevivir, tienes que hacerlo. [...] A mí no me ingresaba nadie nada. Yo estaba sola y tenía que buscarme la vida. Yo vendía, vendía droga. De no saber cómo se mira, cómo se huele, cómo se sabe si es harina, azúcar o droga, tener que aprender. [...] Eso fue lo que hice en la cárcel».

115. Gizon horrek ematen zizkion haxix kopuruez ari da.

ez. Denek kontsumitzen dute. Baina ez dizute denek ordaintzen. Beraz, zuk jakin behar duzu bereizten nork ordainduko dizun eta nor egongo den isilik. Ez da gauza bera zuri ordaindu eta [funtzionarioen] garitara baldin badoaz: «Begira, berak hau saldu dit». Ez da gauza bera. Beraz, hori egiten ikasi beharra duzu. Kontrolpean gutxi gorabehera duzula uste duzunean, orduan saldu egiten duzu. [...] Zer egiten duzu? [Arrautza] bat osorik saltzen duzu, eta bestea zatitzen duzu. Osoa norbaitentzat zehazki da, leiala den norbaitentzat, nolabait esateko. Eta posturak<sup>116</sup>, ba jonkientzat, pertsona... normalentzat, edonorentzat! Eta zuk zer egiten duzu? Zer behar duzun pentsatzen duzu. Dirua nahi duzu edo zuretzako produktuak nahi dituzu? Bale, listo: [arrautza] osoarekin dirua nahi dut. Kalean gordailutzen didate, hiru egunetara pekulioan<sup>117</sup> dut. Hiru egunen buruan, [droga] eman egiten dizut. Eta posturekin, bale, listo: deitzeko txartelak behar ditut, tabakoa behar dut... xanpua, gela, desodorantea, jana... behar dut. Orduan, zu bazoaz, erosketak egiten dizkidazu eta nik [droga] eman egiten dizut. [...] Zuk zerrenda ematen diozu eta ekonomatura doaz, erosketak egiten dituzte, ematen dizkizute eta [droga] ematen diezu. Horrela irabazten duzu dirua han barruan<sup>118</sup>.

Antzeman daitekeenez, Marcela zailtasun ekonomikoei aurre egiteko eta bizirauteko gai izan zen; behatuz, erne ibiliz eta espetxeko testuingurura moldatzen ikasiz. Irispidean zituen aukerak baloratu zituen, egokienak iruditu zitzaizkionak hautatuta, edo, bederen, okerrenak begitandu ez zitzaizkionak. Zalantzarik gabe, arriskatu egin zen, baina bere xede nagusia izan zen kartzelan bizirauteko baliabide ekonomikoak kostatu ahala kostatu lortzea; oso argi baitzuen ez zuela inolako kanpolarik jasoko eta espetxeko aukerak zinez eskasak zirela. Alabaina, begibistakoa da emakume preso guztiak ez daudela horrela bizirauteko prest.

---

116. Haxix-zati txikiez ari da.

117. Presondegiatan ezin da diru arrunta erabili. Horren ordez, atxiloek txartel magnetiko berezia dute; eta, erosketak egin ahal izateko, aldezturik dirua sartu behar dute *pekulio* izeneko kontuan.

118. «Uno tiene que contactar con personas. Para vender, tienes que salir del módulo. Yo, como trabajaba en cocina, me era más fácil. Entonces, contacté con un chico de un módulo y... supuestamente, éramos novios. Ante los ojos de los demás, novios. Me tocaba besarme con ese hombre, cosa que me daba un asco... ¡puf! Pero él me pasaba lo que eran las huevas de chocolate. [...] Yo iba al módulo y la vendía. Obvio, no vas a decir “Toma, dame”, porque no se puede. [...] Tú tienes que saber ver a las personas a las cuales les puedes vender y a cuáles no. Todo el mundo consume. Pero no todas te pagan. Entonces, tú tienes que saber ver quién te puede pagar y quién se puede quedar callado. No es lo mismo que a ti te paguen, y cojan y vayan a la garita [de las/os funcionarias/os]: “Mira, ella me vendió esto”. No es lo mismo. Entonces, tienes que aprender a hacer eso. Cuando ya más o menos crees que lo tienes controlado, vas y lo vendes. [...] ¿Qué es lo que haces? Una [hueva] la vendes entera y la otra la cortas. La entera es para una persona en concreto que sabes que es fiel, como quien dice. Y las posturas, pues a yonquis, a personas... normales, ¡a todo el mundo! ¿Y tú qué es lo que haces? Miras lo que tú necesitas. ¿Quieres dinero o quieres productos para ti? Vale, listo: con la [hueva] entera, quiero dinero. Me lo depositan en la calle, lo tengo en el peculio a los tres días. A los tres días, cojo y te la doy. Y con las posturas, vale, listo: necesito tarjetas para llamar, necesito tabaco, necesito... champú, gel, desodorante, comida... Entonces, tú vas, me compras y yo te la doy. [...] Tú coges, le das una lista, y van al economato, la compran, te la traen a ti, y tú se la das. Así es como tú ganas dinero allí dentro».

## 2.2. Simone eta idazketa komunikaziorako bide bezala

Simone brasildarra da eta, solasaldiaren garaian, 36 urte zituen. Bere kontakizunean azaldu zuenez, 2006an iritsi zen Gipuzkoara, arazo pertsonal batzuk atzean uzteko asmoz eta bestelako testuinguru kulturala ezagutzeko nahiaz, bertan sasi-senide bat zuela baliatuta. Ailegatu eta hilabete gutxitara, dirua irabazteko, prostituzio-klub bat garbitzen hasi zen. Bertan, Polizia Nazionalaren bi sarekada izan zituen 2007an zehar. Lehenengo aldian, egoera irregularrean egoteagatik atxilotu zuten, baina kanporatze-gutuna eman eta aske utzi zuten. Bigarrenean, ostera, klubeko langile batek kokaina-poltsa batzuk ezkutatu zituen Simoneren motxilan; poliziek aurkitu eta Simone atxilotu zuten. Ziegan hiru egun egin eta gero, aske utzi zuten epaiketaren zain. Judizioa bi urtetara egin zen eta, osasun publikoaren aurkako delitua egotzita, lau urteko espetxe-zigorra ezarri zioten; epaileak, alabaina, kondena horren orde, Espainiako Estatutik kanporatzea agindu zuen<sup>119</sup>. Alta, Simonek ez zuen halakorik nahi, lotsagarria iruditzen zitzaiolako era horretan itzultzea etxera, eta bere abokatuari errekurtsioa jartzeko eskatu zion. Dena konponduta zegoela uste zuen, baina, egiaz, abokatuak ez zuen helegiterik prestatu eta, azkenean, epaia hausteagatik atxilotu eta espetxeratu zuten. Hala, 2009ko irailean Martuteneko presondegian (Gipuzkoa) sartu zuten. Urte eta hiru hilabetetara hirugarren graduan (erregimen irekia) atera zen. Elkarrizketaren unean, behin betiko askatasunean zegoen; baina, halaz ere, ez zen libre sentitzen, berriro ere kanporatze-agindua jaso zuelako. Senideak ikusteko gogoz egonda ere, oso argi zuen ez zuela era horretan itzuli nahi Brasilerara eta helegitea jarrita zuen. Bere kontaeran espetxe-sistemari buruzko iritzi zinez negatiboa du eta bizitzarekin akabatzen duen amaierarik gabeko zuloa dela dio. Haren ustez, itxialdian hutsaren hurrengo sentitzen zara, eta bakardadea, ezintasuna, amorrua eta, batik bat, lotsa zein erruduntasuna bizi dituzu.

Elkarrizketan azaltzen duenez, presondegian sartzea oso estugarria izan zen beretzat. Ez zuen kartzelarik ezagutzen eta ateen artean egiten zuten hotsa betiko geratu zaio gogoan, bizitza ere ixten ari zitzaiola sentitzen baitzuen. Sentipen benetan mingarriak deskribatzen ditu eta bakarrik bezain babesgabe zegoela azaltzen du, gertatzen ari zenari buruzko informaziorik ezaren kausaz. Gainera, familia urrun zegoen, Brasilen, eta Euskal Herrian ez zuen lagun ziezaiokeen inor. Bost minutu eskas baino ez zituen izan bere ahizpa Karolinari telefonoz deitzeko eta preso zegoela azaltzeko. Astebete pasatu arte, ezin izan zuen harekin berriro ere hitz egin. Denbora-tarte horretan, eskutitz baten moduko zer edo zer idatzi zion ahizpari, eskura zuen euskarri bakarra erabilia: *post-it* urdin txiki batzuk. Horietan, esan nahi ziona agertu zuen, nahiz eta ez zen benetan hori guztia adieraztera atrebitzen eta ez zuen sekula gutun hori bidaltzeko egiazko asmorik izan. Letra xehez eta alde bietan idatziriko zortzi papertxotan, bere sentimenduak azaldu zituen honela:

119. Espainiako Estatuan egoteko baimenik ez duten atzerritarrei sei urte baino gutxiagoko espetxe-zigorra ezartzen bazaie, zehapenaren ordeko kanporatzea aplikatu dakieke. Alta, kanporatzeaz gainera, Schengen Eremura itzultzeko debekua jartzen zaie hiru eta hamar urte arteko epean —gehienetan, hamar urtekoan—.



09/09/01 Karolina<sup>120</sup>, ez dakit zer esan kartzelan nago beste hiru pertsonarekin oso tristea da zuk esan bezala azkenean Joxepa<sup>121</sup> gabe gelditu naiz, ezer gabe kartzelan inorekin hitz egiteko aukerarik gabe eta kanpoan inor izan gabe zu izan ezik munduaz bestalde.

Betiere hau ez zela gertatuko pentsatu nuen ez laster zurekin etxean egongo nintzelako baina nirekin gauzek ez dute horrela funtzionatzen eta hemen nago negarrez gertatuko denaren beldur, ez dakit Joxepa nola dagoen, dagoeneko ez dut malkorik eta beldurra airean nago hemen denbora amaigabea delako ordua ez da igarotzen orain kartzelan nago benetan arauak daude edozertarako, denek begiratzen dizute baina denek errudunak ez izan arren zigortuta bukatzen dute ni zigortuta sentitzen naizen bezalaxe bene-benetan ez dakit hau jasateko gai naizen, hiltzeko gogoia dudala aitortzen dut baina ez dago modurik, hemen ez dutelako hiltzeko modurik, une honetan gehien desiratzen dudana zu biziki besarkatzea da, baina errealitatea bestelakoa da<sup>122</sup>.

09/09/02 Ka<sup>123</sup>, honek guztiak surrealista dirudi nola pentsa nezake horrelako zerbait pasatuko nuenik denetarik topatzen dut eta gauza guztietarako arauak dituzte uste dut espetxe-sistemak ez duela munduko herrialde bakar batean ere funtzionatzen lehenik eta behin denak elkarrekin daudelako delitu-sailkapenaz ari naiz ez dakit zenbat jasan dezakedan. Baina egia da azkenean ezer gabe amaitu dudala eta ez dakit zenbat geratuko naizen hemen baina ez dakit jasateko estrukturarik dudana. Ez dut ezertarako gogorik... Eta dena oso astuna da<sup>124</sup>.

09/09/03 Guztiz nahigabetuta nago zurekin hitz egin nahi dudalako eta ez dutelako telefonoa libre uzten, hemen arau asko dituztelako eta guztia pertsona motari dagokionez eta ondo portatu behar dute denarekin eta denekin, denek jakin nahi dute zergatik zauden hemen zer egin duzun eta egia esan ez dut ezertarako gogorik amesgaizto baten modukoa delako dena edo are eta okerrago ez dut zereginik denbora hemen eromena da eta gutariko bakoitza unibertso bat da bere ñabardurekin, bere jarrerekin bere izaera eta hala diot hau dena igarotzeko luzea eta zaila iruditzen zaidala.

---

120. Simoneren idazkien agertzen diren izen guztiak ere fikziozkoak dira.

121. Simone atxilotu zuten unean, adineko emakume baten barneko zaintzailea zen.

122. «01/09/09 Karolina, ñ sei o que dizer estou em carcel com +3 pessoas é muito triste como vc disse acabei ficando sem Joxepa, sem nada e na carcel sem poder falar com nada e sem ter nada fora a ñ ser vc do outro lado do mundo. Como sempre achei que isso ñ fosse pasar pq dentro de pouco estaria em casa contigo mas as coisas comigo ñ funcionam assim e estou aqui chorando com medo de tudo o que pode acontecer, Joxepa ñ sei como esta, minhas lágrimas já ñ tenho mais e estou morrendo de mido pq o tempo aqui são eternos a hora ñ passa agora realmente esto na carcel ai regras p/ tudo, todos te olhão pero todos mesmo ñ sejam culpados acabam sendo condenados como eu me sinto condenada ñ sei de verdade se sou capaz de suportar isso, confesso que minha vontade é de morrer mas ñ tem como, pq ñ tem como se matar aqui, o que mais desejo nesse momento é te abraçar bem forte, mas a realidade é outra».

123. Karolina.

124. «02/09/09 Ka, tudo isso parece surreal quando podia imaginar que passaria por isso se encontro de tudo e tem regra para tudo creio que o sistema penitenciário ñ funciona em nenhum país do mundo 1º pq todos estão juntos digo classificação de crime ñ sei quanto posso suportar. Mas é verdade que no fim acabei ficando sem nada e ñ sei quanto tempo vou demorar aqui mas ñ sei se tenho estrutura pra aguentar. Ñ tenho vontade de nada... E tudo é muito pesado».

Ez dago deus argi eta umore-oszilazioa erabatekoa da, denetik dago hemen eta isiltasuna da kartzelako legea eta edozertarako araua betetzea ezin da ezer esan ezta jendeari gehiegi begiratu ere eta denak jolasten daudela ematen du egin dezakezun gauza bakarra beti isilik egotea da eta ez begiratzea bakoitzak bere informazioa du eta inork ez daki ezer dena eskaeren bidez egiten da eta ez dizu inoiz inork ezer ondo azaltzen eta dena baloratzen ikasten duzu baina ez diot inoiz utzi funtsezkoena baloratzeari zugarako maitasuna da. Eta honen guztiaren ondoriozko lotsa<sup>125</sup>.

09/09/04 Itxaropen apur bat erabiltzen ari naiz hemen laster aterako naizela pentsatuz ez dakit nahiago dut hori pentsatu bestela egunero hil egiten naizelako gehien akabatzen nauena nire ahizparekin ezin hitz egitea da etsita egongo da ez dakit zer gertatuko den ziurtasunez ez dut abokatuarekin hitz egin arte jakingo bihar Ane<sup>126</sup> ikusiko dut, Joxepa zentro batean dago aldi oro eta ni orain hemen nire ahizpak esan zuen bezala Joxepa gabe, ezer gabe ea lortzen dudan Ane nire ahizparekin eta Terezarekin<sup>127</sup> harremanetan jartzea lagun diezadakeen bakarra baita ea zenbat denbora gehiago irauan dezakedan dena oso gogorra da<sup>128</sup>.

09/09/05 Gaurko eguna azkarrago igaro da Ane ni ikustera etorri da negar asko egin dut baina geroago pasatu zait Zelda batean nago dagoeneko eta bihar igandea da ikusiko dugu ea zer gertatzen den oraindik dena surrealista dirudi txiste batzuk kontatu dizkiet hemen dauden neska brasildar batzuei hemendik ahal bezain laster irtetea espero dut ea zer dioen abokatuak momentuz asko ikasiko dut<sup>129</sup>.

09/09/07 Atzo ez nuen ezer idatzi zeldaz aldatu ninduten nik ezer esan gabe agindua zela esan zuten beraz men egin behar nuela, baina izugarritzko ikuskizuna izan zen bertan zeuden neskek aldaketa nik eskatu nuela pentsatu zutelako laburbilduz sekulako liskarra orain brasildar batekin eta bi espainiarrekin nago hitz batez nahi gabe nahaste

---

125. «03/09/09 Estou super angustiada pq quero falar com vc e ñ me liberam o tel, pq aqui tem muitas regras e tudo quanto é tipo de pessoa e tem que se portar bem com tudo e com todas, todos querem saber o pq esta o que faz e na verdade ñ tenho vontade de nada pq é tudo como uma pesadilha ou pior que ñ tenho o que fazer o tempo aqui é uma locura e cada um é um universo com suas nuances, suas posturas seu caracter e assim declaro que tudo me faz longo e muito forte de passar. Nada é claro e a oscilação de humor é total, tudo se encontra aqui e a lei da carcele é o silencio e seguir a norma p/ tudo ñ se pode falar nada e tão pouco mirar demasiado as pessoas e tudo da impressão que se estão jugando o único que pode fazer é sempre calar e ñ olhar cada um tem uma informação e ninguém sabe nada todo é feito através de solicitudes e nunca ninguém te informa nada corretamente e vc aprende a valorar tudo mas o principal eu nunca deixei de valorar que é o amor que tenho por vc. E a vergonha por tudo isso».

126. Simoneren abokatua.

127. Simoneren laguna.

128. «04/09/09 O que estou usando aqui é um pouco de ilusão achando que vou sair pronto ñ sei prefiro acreditar nisso pq se ñ me morro cada dia o que mais me esta matando é ñ poder falar com minha irmã deve estar desesperada ñ sei o certo que vai acontecer só vou saber ao certo quando falar com a advogada amanhã vou ver Ane, Joxepa já esta num centro todo tempo e eu agora aqui como disse minha irmã sem Joxepa, sem nada vamos ver se consigo com que Ane entre em contato com minha irmã e com a Tereza pq é a única que pode ajudar vamos ver quanto tempo mais posso aguentar tudo é muito duro».

129. «05/09/09 Hoje o dia passou mais rápido Ane venho me ver chorei muito depois passou agora Já estou na cela e amanhã é domingo vamos ver o que vai acontecer ainda parece que tudo é surreal a contado algumas piadas p/ as meninas brasileiras que estava aqui espero sair daqui o mais rápido possível vamos ver o que diz a advogada enquanto isso vou estudar bastante».

batean sartuta nengoen bilatu gabe ez da ezer gertatzen ea hemendik lehenbailehen ateratzea lortzen dudan abokatua bihar itzuliko da oporretatik orduan laster zerbait lortuko dudala uste dut... Gero eta gehiago maite zaitut Karolina eta hemendik irteten naizenean elkartuko gara eta gauza berriak biziko ditugu, zure falta sentitzen dut...<sup>130</sup>

Antzeman daitekeenez, Simoneren narrazioa oso bizia da: puntuazio-zeinuak falta dira eta azkar idazten du. Nolabait ere, «larrialdi narratiboa» (Curcio, 2011) dirudi, eta bere gogo-aldartearen argiro islatzen du. Bakarrik sentitzen da, triste, izututa bezain estututa. Gertatutakoaren erantzule dela uste du eta dena alferrik galdu duelakoan dago. Urduri dago bere familiaren nahiz zaintzen zuen adineko emakumearen egoeratik, baita bere egoeratik ere, bizi duen ziurgabetasuna dela-eta. Ahizparenganako maitasuna adierazten du eta kartzelatu izatearen ondoriozko lotsa azaltzen dio. Behin eta berriro giltzapetzea jasateko kapaz izango den ala ez duda egiten duela erakusten du, eta hiltzeko gogoa ere baduela aitortzen du —aurreneko asteetan, hirutan saiatu zen bere buruaz beste egiten—. Sentimendu horiek guztiak egunerokotasunari eta presondegiaren funtzionamenduari buruzko deskribapen xumeekin nahasten dira. Oro har, kartzela surrealista iruditzen zaio, zentzugabea eta amesgaizto baten parekoa. Marko horretan, idazketa adierazpen-modua da Simonerentzat; bere ahizpari esan nahi dion eta, saminaren ondorioz, esatera ausartzen ez den hori guztia kontatzeko bidea. Ohikoa da, genero-eredu hegemonikoen eraginez, emakumeek sufrimendu eta ezinegon handiz bizitzea espetxealdia, baita lotsa, erruduntasuna, senitartekoei huts egin izana eta beren ardurak behar bezala bete ez izana sentitzea ere (Juliano, 2011). Hala izanik, badirudi sentimenduak paperean jartzea lagungarria dela Simonerentzat, ondoeza eta komunikazio-trabak gainditzeari dagokionez.

Ezin dugu ahaztu idazketa —zentzu zabalean ulertuta, askotariko adierazpenak barne hartuta— garrantzi handiko gertakaria izan dela betidanik itxialdian. Espetxekeo bizipenen inguruan idatzi duten emakumeen zerrendak garai eta herrialde oso anitzetako egileak biltzen ditu, testuinguru zeharo diferenteetan atxilotutakoak, zio guztiz ezberdinengatik ere (Davis, 1972; Forest, 1975; Palou, 1975; Falcón, 1977; Doña, 1978; Cuevas, 1985; al'Sadawi, 1988; Shakur, 2001; Cabrera, 2011; López Riaño, 2012; Heras, 2014; Kerman, 2014; Eizagirre, 2016). Askotariko genero literarioak erabili izan dira, fikziozko nahiz fikziozkoak ez diren testuak, lehen zein hirugarren pertsona idatzirikoak, hainbat gai landuta; besteak beste, emozioak (samina, maitasuna, bakardadea, tristura, ezinegona, larritasuna, etab.), askatasuna edo espetxekeo egunerokotasuna. Lan batzuen eta besteen arteko ezberdintasunak ezberdintasun, idazketak itxialdiari aurre egiteko erresistentzia dirudi guztietan,

130. «07/09/09 Ontem ñ escrevi nada me cambiarão de cela sem eu pedir diserrão que era ordem assim que tenho que acatar, mas foi um tremendo show pq as meninas que estava pensou que eu havia pedido p/ cambiar enfim uma tremenda bronca agora estou com 1 brasileira e mais 2 espanholas enfim sem querer já estava metida em confusão sem procurar ñ passa nada vamos ver se consigo sair daqui o quanto antes a advogada volta de férias amanhã então acho que dentro de pouco consigo algo... Cada vez te quero mais Karolina e quando sair daqui nos vemos e viveramos coisas novas, que saudade de vc...».

hots, murruetatik kanpoko eremuarekin komunikatzeko adierazpen-bidea. Iratxe Retolaza (2014) literatura-kritikariaren iritziz, idazketa norbanakoez euren izatea garatzeko erreminta izan daiteke, bat-beran sakontzeko tresna, banakoaren ahotsa entzunarazteko, jendarteak usu ukatutako egonguneak lortuta.

Simoneren kasuan, bestelako posizioan kokatzeko nahia egiazta dezakegu, kartzelan egotearen ondoriozko erruduntasun-sentimenduak eta lotsak eragindako komunikazio-zailtasunak gainditzen ahalegintzen baita. Idazketa samina kudeatzeko baliagarri zaio, sentitzen duena izendatzeko, adierazteko, baita Karolinari esan nahi diona praktikatzeko ere. Simonek hitz egiteko nahia du eta, mingarria izan arren, egiten du.

### 3. AZKEN GOGOETAK

Marcelaren eta Simoneren testigantzek beren jokatzeko-gaitasuna eta gustuko ez zituzten egoerak aldatzeko ahalmena erakusten dute. Testuinguruan elkar eragiten jakin zuten; modu kontzienteagoan ala inkontzienteagoan izan, berariazko ekintzak bideratuta euren proiektuen lorpenera: Marcelaren kasuan, arazo ekonomikoak gainditu eta bizirautera; Simoneren kasuan, ahizparekin zituen komunikazio-trabak ezabatzea. Desira zehatz eta espezifikoei zuzendutako nahitako praktiken bidez, zera berresten dute: zailtasunak eta mugak egiazkoak izan arren —zalantzarik gabe, espetxekoa gure jendarteko esparru murriztaileenetako bat da, murriztaileena ez bada— erresistentziarako aukera presente dago beti; pluralak, dinamikoak bezain sortzaileak diren jardunbideak erabilita. Azken batean, presondegiko mugak muga dira; baina Assata Shakurrek idatzi bezala, eta kapitulu honen izenburuan agertzen denez, «murrua murru baino ez da, besterik ez. Eraits daiteke» (2013: 24). Bada, marko okerrenetan ere, hortxe dago agentzia.

Artikulu honetan, kartzelatutako emakumeen erresistentzia-praktiketara gerturatzen saiatu gara, ikuspegi antropologikoaren eta generokoaren bitartez. Emakume presoen agentzia balioetsi nahi izan dugu horrela, espetxealdiko egite-nahiz eraldatze-gaitasuna aintzatetsita, itxialdiaren ondorioak —neurri batean, behintzat— nola gainditzen dituzten islatuz. Haien jomugan lorpenera zuzendutako praktiketako batzuen analisiari helduta, artikulu honen sarreran aipaturiko hutsunea gainditzen ahalegindu gara. Baina emakume atxiloen jokatzeko ahalmenaren azterketaren testuinguruan, jada ikusitako jardunbideekin batera, bestelako asko ere hartu behar ditugu kontuan. Hala nola: presoen arteko babes- eta elkartasun-adierazpenak; espazioaz eta denboraz nola hala jabetzeko praktikak; nor bere burua zauritzeko ekintzak; eta abar. Urratsez urrats, espetxe-sistemaren bidegabekerien inguruko ezagupena areagotzea eta emakume preso sozialei buruzko bestelako ikuspegiak hedapenean ekarpenak egitea da kontua; betiere, errespetua, aintzatespena zein elkartasuna oinarri hartuta, baita ñabardurei helduta ere. Ardatz bezala dugu aktore sozialak euren bizitzeko protagonistak direla, nahiz eta batzuetan eraldaketarako aukerak nabarmenki gutxiagotzen dituzten testuinguruetan egon.

**BIBLIOGRAFIA**

- Almeda, Elisabet (2003): *Mujeres encarceladas*, Ariel, Bartzelona.
- Al'Sadawi, Nawal (1995 [1988]): *Memorias de la cárcel de mujeres*, Horas y Horas, Madril.
- Arbelaitz, Miren *et al.* (2012): *Mujeres ex-presas: vulnerabilidad y autonomía*, Emakunde ikerketa-beka [argitaratu gabeko ikerlana].
- Bhavnani, Kum-Kum eta Davis, Angela Y. (2007 [1996]): «Mujeres presas, estrategias de transformación», in Barbara Biglia eta Conchi San Martín (koord.), *Estado de Wonderbra. Entretejiendo narraciones feministas sobre las violencias de género*, Virus, Bartzelona, 197-215.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990): *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Mexiko.
- Bosworth, Mary (1999): *Engendering Resistance: Agency and Power in Women's Prisons*, Ashgate, Aldershot.
- , (2003): «Gender, Race and Sexuality in Prison», in Barbara H. Zaitzow eta Jim Thomas (arg.), *Women in Prison. Gender and Social Control*, Lynne Rinner Publishers, Boulder, Colorado, 137-153.
- Cabrera, Liliana (2011): *Obligado tic tac*, Bámcame y punto, Buenos Aires.
- Certeau, Michel (2000 [1980]): *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, Mexiko.
- Cuevas, Tomasa (1985): *Cárcel de mujeres (1939-1945)*, Sirocco, Bartzelona.
- Curcio, Renato (2011): «Donde todo comenzó», in Dario Malventi (koord.), *Umbrales. Fugas de la institución total: entre captura y vida*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, 14-20.
- Davis, Angela Y. (1972): *Si llegan por ti en la mañana... vendrán por nosotros en la noche*, Siglo XXI, Madril.
- , (2005 [1981]): *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madril.
- , (2012 [1999]): «I Used To Be Your Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad», in Mercedes Jabardo Velasco (arg.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madril, 135-185.
- Doña, Juana (2012 [1978]): *Desde la noche y la niebla. Mujeres en las cárceles franquistas*, Horas y Horas, Madril.
- Eizagirre, Ekhine (2016): *Alde erantzira nabil*, Susa, Zarautz.
- Falcón, Lidia (1977): *En el infierno: ser mujer en las cárceles de España*, Ediciones de Feminismo, Bartzelona.
- Fishman, Laura T. (1995): «Slave Women, Resistance and Criminality: A prelude to Future Accommodation», *Women & Criminal Justice*, 7(1), 35-65.
- Flamtermesky, Helga (2012): «Mujer frontera». Experiencia de Investigación Acción Participativa Feminista con Mujeres Víctimas de la Trata de Personas, doktore-tesia, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Forest, Eva (1995 [1975]): *Diario y cartas desde la cárcel*, Hiru, Hondarribia.

- Fox-Genovese, Elizabeth (1986): «Strategies and Forms of Resistance. Focus on Slave Women in the United States», in Gary Y. Okihiro (arg.), *In Resistance: Studies of African, Caribbean, and Afro-American History*, University of Massachusetts Press, Amherst, 143-165.
- García de Cortázar, Marisa eta Gutiérrez Brito, Jesús (2012): «Relaciones en prisión», in Consuelo del Val Cid eta Antonio Viedma Rojas (arg.), *Condenadas a la desigualdad. Sistema de indicadores de discriminación penitenciaria*, Icaria, Bartzelona, 143-171.
- Heras, Patricia (2014): *Poeta muerta*, Ediciones Capirore, Bartzelona.
- Hernández, Jone Miren; Gregorio, Carmen eta Apaolaza, Txemi (2011): «Etnografiando resistencias» in Luis Díaz Viana, Óscar Fernández Álvarez eta Pedro Tomé Martín (koord.), *Lugares. Tiempos. Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI. XII Congreso de Antropología de la FAAEE*, Leon, 783-784 [CD-rom].
- Imaz, Elixabete eta Martín-Palomo, Teresa (2007): «Las otras otras: extranjeras y gitanas en las cárceles españolas», in Barbara Biglia eta Conchi San Martín (koord.), *Estado de Wonderbra. Entretejiendo narraciones feministas sobre las violencias de género*, Virus, Bartzelona, 217-227.
- Juliano, Dolores (1992): *El juego de las astucias: mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Horas y Horas, Madril.
- , (1998): *Las que saben: subculturas de mujeres*, Horas y Horas, Madril.
- , (2011): *Presunción de inocencia. Riesgo, delito y pecado en femenino*, Gakoa Liburuak, Donostia.
- Kerman, Piper (2014): *Orange is the New Black. Crónica de mi año en una prisión federal de mujeres*, Círculo de Lectores, Bartzelona.
- López Riaño, Idoia (2012): *El Umbral del Dolor*, Autofedentsa Taldea, Gasteiz.
- Nari, Marcela eta Fabre, Andrea (2000): *Voces de mujeres encarceladas*, Catálogos, Buenos Aires.
- Ong, Aihwa (1987): *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*, State University of New York Press, Albany.
- Ortner, Sherry B. (2006): *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham.
- Palou, Inés (1975): *Carne apaleada*, Planeta, Bartzelona.
- Retolaza, Iratxe (2014): «Kartzela-kronikak eta kartografiak. Subjektu kartzelatutik kartzela-subjekturatz», in Markel Ormazabal, *Hemen naiz, ez gelditzeko baina*, Txalaparta, Tafalla, 141-162.
- Ribas, Natalia; Almeda, Elisabet eta Bodelón, Encarna (2005): *Rastreando lo invisible. Mujeres extranjeras en las cárceles*, Anthropos, Bartzelona.
- Scott, James C. (1985): *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.

SGIP Espetxe Erakundeen Idazkaritza Nagusia (2009): *Programa de Acciones para la Igualdad entre Mujeres y Hombres en el medio penitenciario*, Barne- arazoetako Ministerioa, Madril.

Shakur, Assata (2013 [2001]): *Una autobiografía*, Capitán Swing, Madril.

Viedma Rojas, Antonio eta Frutos Balibrea, Lola (2012): «El trabajo en prisión: observando las desigualdades de género», in Consuelo del Val Cid eta Antonio Viedma Rojas (arg.), *Condenadas a la desigualdad. Sistema de indicadores de discriminación penitenciaria*, Icaria, Bartzelona, 87-108.





## Espiritualtasun garaikideak hilekoaren irakurketa alternatiboetan: gorputz- eta genero-ideologiak<sup>131</sup>

*Miren Guillo Arakistain*

Basoaren sarreran gelditu gara. Banaka barne-mundura bidaia egin aurretik literatura sumeriarraren parte den *Inanna*-ren azpimunduetara jaitsiera ekarri digute gogora Victoria eta Anyak. Inannak, zeru-lurren, maitasunaren eta ugalkortasunaren jainkosa onberak, bidaia abiatu zuen azpimunduetara. «Ahizpa, Ereshkigal iluntasunen jainkosa, azpimunduan bizi zen, eta honen sufrimendua entzun zuen Inannak. Hori dela-eta, seme-alaba eta senitartekoak zeru-lurretan utzi, eta bere arropa eta me-ekin<sup>132</sup> ekin zion beheranzko bidaiari. Soilik bere zerbitzari fidelari eman zion joanaldiaren abisu. Ereshkigalek, ahizpa azpimunduetara zetorrela sumatzean, aginduak eman zizkien atezainei: ate batetik pasatzen zen bakoitzean, arropa bat utzi beharko zuen, eta bukaeran iragan beharko zuen korridorea estua eta baxua izango zen. Horrela, Inanna biluzik iritsiko zen ahizparengana, biluzik, makurturik eta zaurgarri. Inannak, beheranzko bidea egin ahala, ate bakoitzean soinean zuen zerbait utzi zuen, eta horrekin batera, bere boterea (eta me-ak) galtzen joan zen. Ereshkigalengana iristean, honek, haserre, heriotza agindu zion, hil eta bere gorpua gako batean eskegiz. Inannaren zerbitzari zintzoak, ordea, Inannak agindu bezala, haren seinalerik ezean, laguntza eskatu zuen. Laguntzeko prest agertu zen bakarra Enki Inannaren aitona izango zen, bi izaki berezi bidaliz Inannaren bila, azpimunduetara... [...]» Istorioa entzun ostean, gure artean barreiatu eta banaka sartu gara basora. Sarbidea azalean min egiten duten sastraka artean kokatu dute, eta bertan daude Victoria eta Anya sarrera emateko prest. Victoriak gorputza salbia zuri sortaren keaz garbitu eta bildu dit, eta ostean, Anyak Gong itxurako instrumentuarekin eman digu sartzeko abisua. Barrura sartu naiz. Basoan, bakardadean, biluzik eta zaurgarri. Inanna moduan, norberaren azpimundu propioetan bidaia egiteko prest (Landa-lan koadernoan, 2014ko uztaila)<sup>133</sup>.

---

131. Lan honetan agertuko diren zenbait pasarte, gaztelaniaz idatzitako beste artikuluko batean aurki daitezke. «Menstruación y nuevas formas de espiritualidad: políticas, agencias y saberes alternativos» (Guillo, 2014b). Dena den, artikulua ez da itzulpena.

132. *Me*-ak literatura sumeriarrean agertzen diren elementu edo ezaugarriak dira, funtzio, ardura, arau edota ideiak direlarik, Jainko baten boterearen esparru fenomenologikoa (Halloran, 1999).

133. Inannaren mitoari buruzko pasarte hau landa-laneko koadernotik atera dut. Egun batzuetako egonaldia izan zen, Inannaren pasartearen kontaketa eta basoan barrena egindako bidaia horren parte izanik. Konfidentzialtasun-irizpideak direla-eta, ez dut gidarien benetako izenik erabili, ez kokapena ezta informazio gehiagorik azaldu ere.

Inannak azpimunduetara egiten duen bidaiaren kontaktaren bitartez hilekoarekin egiten dugun bidaia irudikatu nahi da basoan; ez soilik hilekoaren bidaia, baita norbere iluntasunetara, barrunbeetara eta sustraietara barne-bidaia ere: biluztea, azpimunduetara jaitsiera, heriotza propioa eta biziberritze-prozesuen bidaia. Halaxe egin genuen Oihanak<sup>134</sup>, Junek<sup>135</sup> eta hirurok, bakoitzak bere bidea eginez, adaxken artean ikertuz, oin biluziekin lurra sentituz, hainbat orduz. Inannarena eta bestelako mitoeekin abiatzen diren barne-bidaiak ohikoak dira gaur egun hilekoaren lanketa espirituala proposatzen ari diren hainbat egonalditan zein lantegitan<sup>136</sup>. Baina zer da hainbat eta hainbat emakumek<sup>137</sup> halako planteamendu eta lanketetan bilatzen duten hori? Zer dela-eta halako egitasmoen goranzko joera gaur egun? Nola ari dira gertatzen horiek? Zein genero- eta gorputz-ideologia sortzen dira bertan? Askotariko egitasmoen artean, kanpaleku hartara eta halako egonaldiak ikertzera eramanez ninduen doktore-tesiak, gorputz etnografoaren baitan ere, barne-bidaia propioa sortuz.

Badira, sarri, ikerketaren erdian oharkabean garrantzia berezia hartzen duten gaiak eta horixe gertatu zitzaidan hilekoaren kultura alternatiboen gaineko ikerketa honetan<sup>138</sup> espiritualtasuna eta osasuna uztartzen diren eremu aberatsean aurkitu (eta gelditu) nintzenean. Doktore-tesian hilekoaren politikak, gorputza eta genero-harremanak ikertzen ari naiz, eta horretarako, hainbat urtetan euskal testuinguruan garatu diren hilekoaren politika alternatibo zenbait behatu ditut. Hilekoaren politikez honakoa ulertzen dut: hilekoaren eta, oro har, osasun erreproduktiboaren esanahi eta administrazio-prozesuak, direla instituzio desberdinek aurrera daramatzatenak (medikoak, erlijiosoak, ekonomikoak, mass-mediak...), direla pertsonak eta taldeek daramatzaten prozesuak. Hortaz, norbanakoen agentzia eta agentzia kolektiboa (feminista kasu) gorputz-politiken<sup>139</sup> erdigunean dagoen elementua da. Ideologia eta praktika horiek testuinguru ekonomiko, kultural eta politiko zehatzen baita gertatzen dira, zeintzuek eragin zuzena duten gorputz-politikan; alabaina, beste norabidean ere, politika horiek testuinguru horietan eragiten dute. Hala, narrazio eta praktika horietan gertatzen diren gorputzasun- eta genero-harremanen negoziazio-prozesuak ikertzen ari naiz, hilekoaren kultura alternatibo horietan garatzen diren

134. Oihana yoga irakaslea da Bilbon, eta 35 urte zituen elkarriztu nuen urtean (2014).

135. June biodantza terapeuta da Bizkaian, 34 urte zituen elkarrizketatu nuen urtean (2014).

136. Lantegien eta prestakuntzen baitan sortu da hilekoaren inguruko tailerrak egiteko kultura, azken urtetan are gehiago hedatu dena. Horietan hilekoa prozesu gisa aztertzen da eta hobeto bizitzeko moduak eta gorputz-prozesuetan ahalduntzeko moduak proposatzen dira. Faktore orokorrak izanik ere, tailer hauen artean aniztasun handia dago.

137. Artikulu honetan *emakume* hitza erabiliko dut bereziki sozialki duen ulerkeran. Tesian ez bezala, hemen, emakume izendatuak diren eta euren burua emakumetzat dutenen esperientziaz arituko naiz, landa-lan esparru konkretu horretan etengabe azaleratu den identitatea delako.

138. 2010ean hilekoaren politikak, gorputza eta genero-harremanen gaineko doktore-tesia hasi nuen, Mari Luz Estebanen zuzendaritzapean. Horretarako UPV/EHUko ikerkuntza-beka izan nuen 2010-2014 artean. Egun ikerketaren idazketa-prozesuan nago.

139. Gorputz-politikak esaten dudanean, gorputzaren eta osasunaren erregulazio eta kontrolarekin lotutako ideologiez eta praktikez ari naiz, kontrolerako baina baita konfrontazio eta erresistentzia kolektibo eta banakakorako aukera direnak ere. Horrenbestez, boterea eztabaidatzeko eta negoziatzeko eremu dira, aldaketa soziala posible egiten dutenak, alegia (Esteban, 2004b, 2011).

esentzialismo, biologizismo eta etnozentrismo posibleetan arreta jarriz, baina baita emakumeen erresistentzia eta agentzian<sup>140</sup> ere.

Zein da, bada, hilekoaren ikuspegi hegemoniko hori? Hilekoaren ikuspegi tradizionala, zikintasunarekin, bestetasunarekin eta tabuarekin lotzen da (De Miguel, 1971; Houppert, 2000; De La Peña, 2002; Esteban: 2001; Ortiz Gómez, 2006; Valls-Llobet, 2006). Egun, modu positiboago batean planteatzen bada ere, diskurtso medikoak, maila zientifiko zein dibulgatiboan, oraindik ere alderdi patologikoenak nabarmentzen darrai. Esaterako, azalpen biomediko horretan gailentzen den ikuspegia hutsegite-prozesuarena da (Martin, 1987). Bestalde, gure gizartean hilekoaren ikuspegian gailentzen diren bi ideia nagusiak hauek dira: batetik, hilekoa kutsadurarekin lotzen duena; bestetik, kontrolaezina den zerbait, gobernatu eta ezkutatu behar dena, publizitateak erakusten duen moduan.

Hilekoa haritzat hartu, eta hilekoaren politiken analisia izan da ikerketaren erdigunea, hortik gorputzaren administrazioarekin lotura duten beste gai batzuk jorratuz (sexualitatea, osasuna, sexu- eta ugaltze-osasuna, parte-hartze soziala edota bestelako bizi-esperientziak); hala, generoa eta osasuna lotzen diren praktika eta ideologiak aztertu dira. Funtsean, politika jakin horien bitartez, kulturalki alternatiboak diren hainbat abagunetan sortzen diren genero-harremanak, subjektibazio-prozesuak, ideologiak eta eztabaidak ezagutzea izan da ikerketa honen helburua.

Ikerketaren muinetako bat hilekoa emakume-gorputzen eraikuntza zurrunik bereiztea eta deseraikitzea izan da. Ikertutakoaren arabera, biomedikuntzaren definizioetatik harago, politika alternatiboetan ere badira esentzialismoak eta biologizismoak<sup>141</sup>. Oro har, hilekoa emakumezotasunarekin lotzeko nahiera hori presente dago landa-laneko lantegietan<sup>142</sup>: hilekoak emakumezotasuna definitzen duela eta emakumeek soilik dutela, feminitatearen gorazarrea, *gizon* izendatutako gorputzekiko desberdintasun zurrunaren erreprodukzioa, eta antzeko ideiak sarri agertu dira. Hori hainbat sinbolo, metafora eta aipamenen bitartez agertzen da, eta bere ondorio materialak ditu. Beraz, hilekoaren gorputz-politiketan patologizazioekin hein batean hausten bada ere, biologizismoari jarraitutasuna ematen zaio kasu batzuetan; interferentziak besteetan. Aipatzekoa da, landa-lanak iraun duen urteetan ere aldaketak gertatu direla esentzialismoen kritikotasunari dagokionez, berau areagotuz.

---

140. *Agentzia* kontzeptuaz aritzeko Saba Mahmood-en (2004) definizioa egin dut nire, zeinak Mendebaldeko erresistentziaren ikuskeraren aldean analitikoki bestelako definizioetan kokatzeko saiakera egin duen. Autore horren ustez, feminismo akademikoak agentziaren molde politikoki subertsiboa azpimarratzen du, baina beste agentzia mota batzuk ez ditu horrenbeste kontuan hartzen. Proiektu politikoak eta agentziaren nozio politikoa banatzen ditu berak, agentziaren modalitate anitzen hizkuntza analitiko bat garatzeko asmoz.

141. Hilekoaren politika alternatiboetan ematen diren esentzialismo eta biologizismoak beste lan batzuetan sakondu ditut. Ikus: Guillo (2009, 2014a).

142. Lantegi horietan etnografia egiteko kokagune desberdinak erabili ditut: behatzaile, parte-hartzaile edo gidari moduan parte hartu izan dut.

Ikerketa-prozesu erreflexiboa izan den heinean, ezinbestekoa izan da androzentrismoa eta ideologia biomedikoa zalantzan jartzeko gai diren metodologietara egokitzea. Elkar giltzatutako zenbait estrategia erabili ditut: hilekoari lotutako egitasmoen behaketa, gorputz-ibilbideen forma hartu duten elkarrizketa biografikoak, eta dimentsio auto-etnografikoaren jorraketa<sup>143</sup>. Gorputz-sentsazioak eta hausnarkortasuna gakoak izan dira prozesu metodologiko horretan autore askoren lanetan oinarrituta (Stoller, 1997; Seremetakis, 1996; Csordas, 1990; Ayesta, 2003; Esteban, 2004a, 2004b; Ferrandiz, 2011).

Landa-lanak iraun duen aldian aldaketa sakonak gertatu dira ikergaiaren eremuan. Horietako bat hilekoaren proposamen espiritualetan gorakadaz jabetzearen ondorioz gertatu da, oro har, espiritualtasun berrien mugimendu eta kulturen<sup>144</sup> gorakadarekin lotu dezakeguna. Paul Heelas eta Linda Woodhead-en (2005) arabera, espiritualtasun-kulturak bizitza subjektibora, norbanakoaren garapenera eta mundu-ikuskerara holistikora orientatuak daude. Espiritualtasunaren kulturak presente dira sarri osasun-eremuen esparruan, medikuntza alternatiboenean kasu. Funtsean horrek ere eragina izan du hilekoaren hainbat proposamenetan eta hori presente egoteko moduak ikertu ditut. Hortaz, ikusi da proposamen batzuetan espiritualtasuna beste batzuetan baino modu askoz ere esplizituagoan azaleratzen dela. Artikulu honetan, preseski, hilekoaren kultura alternatibo horietako batzuetan, bereziki medikuntza alternatiboan baitan garatzen direnetan, sortzen den dimentsio espiritualari helduko diot, hala, espiritualtasuna eta hilekoaren politiken arteko harremana ikertuz.

### ***1. ESPIRITUALTASUN-KULTURA BERRIAK ETA OSASUNA: GORPUTZ- ETA GENERO-IDEOLOGIAK***

Esan bezala, azken urteetan gorakada esanguratsua izan da medikuntza alternatiboan erabilera eta espiritualtasun-eremuetan, bai Mendebaldeko gizarteetan, oro har, bai Espainiako Estatuan, bai Euskal Herrian ere. Era berean, bi eremuak uztartu dituzten egitasmo eta kulturak hedatu dira, esaterako, espiritualtasunaren dimentsioa presente diren osatze-bide eta -prozesuak ohikoak bilakatu zaizkigu eta, hala, ikerketa antropologikoa egiteko eremu hibrido, oparo eta emankorrek sortu dira<sup>145</sup>. Hilekoaren proposamen espiritualetan ikuspegi holistikoa-espiritualean ohikoak diren hainbat prozesu garatzen dira, hala nola autozaintza, autoezagutza edota

143. Hau modu desberdinetan gauzatu da. Hasiera batean hilekoaren aktibismoan izandako esperientzia kolektiboari eta (tarteka) hilekodun gorputza izateari lotuago egon bada ere, gerora etnografoaren hausnarkortasunari lotuagoa egon da.

144. Espiritualtasun berrien mugimendu eta kulturak kontzeptua (Shimazono, 1999) eremuaren egungo errealtatea aztertzeako kontzeptu aproposa, malgua eta zehatza dela uste dut. Kontzeptuaz gehiago sakontzeko ikus Fedele, 2008.

145. Horren adibide ditugu azken urteetan Espainiako Estatuan gauzatu diren hainbat mintegi, besteak beste: 2014an FAAEEK antolatutako XIII Antropologia kongresuaren baitan «Reencuentro salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas» sinposiuma; edota AIBR-ren 2015eko I. Antropologia kongresuan gauzatu zen «Religion, spirituality, animality» panel multzoa.

garapen pertsonala bezalako prozesuen proposamenak, edota gorputz/gogo, materia/espiritu, kanpo-osatze eta barne-osatze moduko kontzeptualizazioak. Hala, espazio terapeutiko-espiritualak eta giro holistikokoak (Heelas eta Woodhead, 2005; Cornejo eta Blázquez, 2013) kontsidera ditzakegu hilekoaren planteamendu horiek<sup>146</sup>.

## **2. MEDIKUNTZA ALTERNATIBOAK ETA GENEROA: KORAPILOAK, INTERFERENTZIAK ETA AZTARNAK**

Jakina da medikuntza alternatiboen erabiltzaile nagusiak emakumeak direla, arrazoiak, ordea, gutxi ezagutzen badira ere (Perdiguero eta Tosal, 2007: 159). Burutzen ari naizen ikerketaren parte-hartzaileen esperientziak aintzat hartuz, honako arrazoi hauek aipa daitezke medikuntza alternatiboen genero-erabilera desberdindu hau azaltzeko: hasteko, (1) «emakume» moduan jendarteratzeak genero-sisteman, «emozionalagoa» den identitate batean sozializatzea dakar; hau da, zaintzan eta osasunean arreta handiagoa jartzen duen identitatea. Bestalde, (2) osasun-zentroetara joateko maiztasun handiagoak, eta zaintzekiko ardura handiagoa izateak ere, medikuntza alternatiboekiko jarrera irekiago bat sortzen dutela ikusi da. Azkenik, (3) genero-ikuspegiaren eraginak eta ekologiarekin lotutako ikuspegiaren eraginak ere biomedikuntzaren kritika egiteko gakoak eskaintzen dizkigute. Ikuspegi feministak biomedikuntzak eta androzentrismoak gorputzak eta osasuna ulertzeko dituen moduak ulertzeko eta auzitan jartzeko argia ematen digu; baita genero-desberdintasunak eta horren baitan gauzatzen den indarkeria inplizitu zehatza ulertzeko ere. Ingurumenaren zaintzarekin lotutako ikuspegiak, bestalde, gorputz, osasun, gaixotasun, zaintza edota baliabideen erabilera egiteko bestelako modu alternatiboak eskaintzen ditu. Horiek izan dira etnografia honetan genero-erabilera desberdindu hori azaldu duten hainbat faktore.

Erabileraz harago, medikuntza alternatiboak, halaber, emakumeen jabekuntza-prozesu gisa uler daitezke (Scott, 1998; Nissen, 2011; Cornejo eta Blázquez, 2013). Adibidez, Anne Scott-ek (1998) homeopatia medikuntza-forma feminista gisa planteatzen du. Haren aburuz, homeopatia feminista garaikideak feministek aipatutako hainbat gatazka bere egiten ditu, binarismoa edota botere-harremanak kasu. Medikuntzaren forma holistikoez biomedikuntzak berezko duen dualismo ontologikoa auzitan jartzeko gaitasuna badute ere, erabiltzaileek euren praktika klinikoaren bitartez araua (normatibitatea) eraiki edo erreproduzitu dezakete; hortaz, bestelako tentsio eta zailtasunak sor daitezke (Scott, 1998). Horrenbestez, medikuntza alternatiboek emakumeen ahalduntzean eragina izan dezaketen arren, tentu handiz ikertu behar dira horien baitan sortzen diren genero-eskema eta -ideologiak (Fedele eta Knibbe, 2013; Cornejo eta Blázquez, 2013). Modu analogoan, hilekoaren zikloaren

146. Ikertu ditudan hilekoaren planteamendu espiritualak, batez ere, Araban eta Nafarroan eman dira, gero Gipuzkoan eta ostean Bizkaian. Nafarroa eta Arabako proposamen kasuan, iraupen luzeagoa izan duten egonaldi edo lantegiak izan dira; jende dezente hurbildu da (nahiz eta kasu horietan hainbat emakume gipuzkoar aurkitu ditudan); are gehiago, nekazaritza-inguruetan izan direnean. Euskal Herritik kanpo ere parte hartu dut hainbat egitasmotan.

ikuspegi positiboa sortu eta eskaini nahi denean, biologizismo, etnozentrismo eta naturalizazioetan erortzeko arriskuekin aurkitzen gara; hortaz, uste dut horrek zailtasunak sortzen dituela generoa modu dinamikoagoan eta harremanezkoagoan ulertzeko (Guillo, 2009; 2014a).

Aipatu ditut etnografikoki eta epistemologikoki etnografoaren sentsazioak garrantzitsuak izan direla zaintza eta osasuna erdigunean diren ikuspegi espiritual horietan. Horren adibide dira medikuntza alternatiboen eremu zabalean izan dudana esperientzia pertsonala zein landa-lanean garai desberdinetan izandako gorputz-esperientziak. Horietan, argi antzeman dut medikuntza alternatiboak eta espiritualtasuna elkartzen diren eremuetan ere genero-estereotipoen eta heteroarauaren presentzia; esaterako, elkarrizketetatik bildutako informazioaz gain, landa-lanean (lantegi nahiz egonaldietan), deseroso sentitu izan naiz hainbat diskurtsotan aurkitutako feminitate-eredu konkretuengatik, sarri maskulinitate-eredu jakin batetik oso desberdinak, heterozentratuak eta etnozentrikoak diren feminitate-ereduak baitziren. Genero-ideologia horien lorratzak maiz agertu dira ikerketako parte-hartzaileen esperientzietan. Elkarrizketatu ugariaren kasuan, esaterako, kiste obarikoak, kandidiasia, minbizia, hilekoaren minak edota gorputzaldi deserosoak sarri azaldu dira (haiek interpretatu dutelako edota sendagile zein terapeutek hala azaldu dietelako) feminitatearen<sup>147</sup> aferarekin lotuak. Kasuotan ongizatearen ausentzia (edota gaixotasuna) feminitatearekin lotutako arazoaren bitartez interpretatu da: norberaren delako «alde femeninoa» ez onartzearekin, ez lantzearekin edota horrekin talkan egotearekin. Ezinegonaren iturburuaren interpretazio horietan ere badute lekua, delako erotika femeninoarekin izan daitezkeen gatazkak edota amarekin edo haurtzaroen bizitako gertakari posibleak. Adibide zehatzago bat aipatzearen, berriemaile batek baino gehiagok azaldu dit terapeutaren bati euren harreman lesbikoen berri ematean, horiek lesbianotasuna aurretiko harreman heterosexualen porrot, zailtasun edota «zauri»ekin interpretatu dutela. Diskurtso horiek guztiek beren jatorrian dagoen genero-ideologia hegemoniko eta estereotipatua hautematera garamatzate, biomedikuntzak sortzen eta elikatzen duen ideologia, alegia. Ondorioz, aipatutako gorakada espirituala genero-ikuspegitik tentuz aztertzea afera antropologiko garrantzitsua dela deritzot.

Horri jarraikiz, alabaina, deserosotasunetik harago, etnografian bestelako gorputz-sentimenduak sortu dira, analisia sakonago osatzea ahalbidetu dutenak. Egondako lantegi edota egonaldietan, bereziki espiritualtasunak garrantzia hartu duen horietan hain zuzen ere, gorputz-sentsazio adierazgarriak izan ditut (ongizatea, autozaintza, atsedena edota erlaxazioa bera), eta horiek etnografikoki jarrera iradokitzaileagoetan eta analisirako pertzeptiboago kokatu naute. Barne-lasaitasuna zein erantzunak izatearen nahia ardatz diren giro holistikoko espazio jakinetan

---

147. Feminismo postestrukturalean kokatuz, feminitatea ez da modu itxi ez estatikoan definitzen, gizarte-erakuntza hegemoniko gisa baizik. Eremu spiritualean asko eta modu anitzetan erabiltzen den kategoria da; baina, aipatu bezala, identitate femeninoaren ikuspegi konkretu bat gailentzen da.

emakumeak<sup>148</sup> aurkitu ditut bereziki. Besteak beste, ongizate propioaren eta zainduak izatearen bila dabiltzan emakumeak; zerbitzu biomedikoetan aintzakotzat hartuak sentitu ez diren emakumeak; sistema sozial, ekonomiko edo generosistemaren aurrean bestelako erantzun eta ikuspuntuen bila dabiltzan emakumeak; edota euren feminitatea landu nahi dutenak (bakoitzak feminitatea bera zer den oso modu partikularrean ulertzen duelarik). Beraz, medikuntza alternatibo eta espiritualtasunaren analisisiek aztarnak eta argitasuna eskaintzen dizkigute emakume horiek bizitzen dituzten prozesu jakin horiek ulertzeko.

Zer da, bada, hainbat emakumek hilekoaren tailer eta egitasmoetan bilatzen dutena? Prozesu horien narrazioek tradizioz monoteista eta kartesiarra den jendarte honen mugak ulertzen lagun gaitzaketela uste dut (Kleinman, 1997). Hortaz, hilekoaren praktika zehatz horiek, Mendebaldeko jendartearen hagitik areagotzen ari diren kultur eraldaketak ulertzeko baliagarriak direla uste dut: subjektibazio-prozesuak, norbanakoaren garapenaren garrantzia, sakrifizioaren aldean sortzen den plazeraren kultura, bizitzaren ikuspuntu holistikoa, Mendebaldeko erlijio tradizionalen mugak, erlijio eta espiritualtasun garaikideak, edota globalizazio-forma jakinak kasu.

### **3. *ESPIRITUALTASUN (FEMENINOA) HILEKOAREN IRAKURKETA ALTERNATIBOETAN: ARKETIPOAK, BARNE-BILAKETAK ETA GENERO-GATAZKAK***

Azken urteetan areagotu diren hilekoaren irakurketa espiritual horietan badu eragina, batetik, aipatu dugun osasun-planteamendu alternatibo eta proposamen espiritualen areagotzeak, baina baita periferikoagoak ziren praktika horiek ikusgarriago bilakatu izanak ere. Era berean, ikusgarritasun horrekin harremana dute bai sare sozialen gorakadak eta, oro har, feminismoak eta genero-lanketek hartu duten bestelako presentziak<sup>149</sup>. Etnografiaren lehen urteetan espiritualtasuna agerikoa zen hainbat berriemaileren mundu-ikuskeran, nahiz eta euren hizkuntzan hori ez zuten hala esplizitatzen. Ez-esplizitatze horrek zailtasunak sor ditzake eztabaida erreflexiboago eta kritikoago bat garatzeko. Hori dela-eta, hainbat berriemailerekin preseski gaia sakontzea erabaki nuen, esentzialismoez harago, espazio horietan sortzen ari diren gai eta kezkei modu zuzenagoan heltzeko. Hain zuzen ere, aukera horiek esparru espiritualenetan sortu dira: hau da, lehenengo esparru espiritualetara hurbildu ostean, egitasmo eta ikuskera orokorragoen (mistoak ere izan daitezkeenak) baitan hilekoa

---

148. Emakume autoizendatzen direnak, identitate hori modu desberdinetan ulertzen delarik, maiz (ez beti) aurretik aipatutako identitate femeninoari lotuak.

149. Esan daiteke azken hamarkadan generoaren gaineko diskurtsoak areagotu direla herri-kulturaren, komunikabideetan, akademian nahiz diskurtso politikoetan, zuzentasun politikoari lotua bada ere, eta maiz berdintasunaren inolako bermerik gabe. Era berean, feminismoari lotutako formazioak areagotu dira bai eta sare sozialetan diskurtsoak, iritzi-artikuluak eta ekimenak ere. Horrek eragina du halako ekimenak ugaritzen eta batez ere ikusgarriago egiten.

lantzen hasi diren emakumeak; emakumeen zirkuluak<sup>150</sup>, adibidez. Halako egitasmo batean ezagutu nituen Oihana eta June, gai hauetan adituak direnak eta pentsatzen lagundu nautenak.

2014ko udako goiz sargori batean elkartu nintzen haiekin. Egunerokoan hauxe jasoa dut autoan egin genuen zazpi-zortzi orduko bidaiaz:

Elkarrekin goaz lau egun igarotzera. Autoan goazela, Oihanak haurtzaroko, gaztaroko eta harremanen kontu intimoak kontatzen dizkigu pasioz. Junek beste hainbeste. Nik, sozializazio ohitura desberdinak baditut ere, jarraitutasuna ematen diot egoteko eta erlazionatzeko modu horri. Egonaldira landa-lana egitera noala azaltzen diet eta denbora aski dugunez, ikergiaiz ditudan kontraesanez mintzo natzaie. Junek ezagutzen du goazen lekua eta hainbat kontu aurreratzen dizkigu. Apur bat beldurtzen naiz, ez dakidalako gorputza horretarako prest dudana, eszeptikotasun eta arrazionaltasun arrastoek gozamen eta barneragarritasuna eragozten dutelako maiz. Oraingoan, ordea, zulagarri nator, zulatua nagoelako akaso. Hurrengo egunetan eurek lagunduko didate gertatzen diren hainbat gauza ulertzen eta bereziki, testuinguratzen; mentore lana eginez. June zorabiatu egin da autoan eta errepedeko gasolindegiko batean geratuko gara, tarte luze batez arnasketak eta yoga eginez kafetegi handiko komunen alboan. Jendeak begiratzen gaitu. Halaxe hasten da bidaia [...] Bertan dagoeneko, June, Oihana eta hirurok zonalde berean kanpatzen dugu. Eurek biak kanpin denda gorri batean, eta nik, bertatik gertu, beste kanpin-denda gorri batean, *mandalen*<sup>151</sup> ondoan. Albotik pasatzen dira basurdeak gauean. Aldapa batzuk beherago, beste zonalde batean, aurki ditzakegu letrinak eta bi *yurta*<sup>152</sup>. *Yurta* horietako bat izango da bertara etorri garen emakumeak biltzeko gotorlekua. Eta beherago, (Inannaren) basoa (Landa-lan koadernoan, 2014ko uztaila).

Zaindutako leku ederretan izan ohi dira halako egitasmoak. Mendi-inguruneetan egin ohi dira eta ohikoak dira intsentsu-usaina eta salbia moduko giro holistikoko elementuak. Halako ekimenetan parte hartzen duten kideentzat erreferentzia diren literatura eta idazlanetan<sup>153</sup>, hilekoari buruz mintzatzean, gehien errepikatzen diren kontzeptuak honakoak dira: *hilekoaren jakinduria*, hilekoaren energia, emakumeen espirtualtasuna, espirtualtasun femeninoa, emakumeen energia, hilekoaren energiak, emakume basatiak, indar menstrualak, jainkosa, arketipo femeninoak, eta abar eta abar<sup>154</sup>. Kontzeptu horiek hizkuntza holistikoaren eremu orokorrako baten baitan garatzen dira, zeinetan modu honetako kontzeptuak erabiltzen diren:

150. Emakume-zirkuluak emakumeak biltzeko gogoeta-espazio zirkularrak dira. Gehiago jakiteko ikus Vidal (2005), Shinoda Bollen (2004) edo La arboleda de Gaia mugimendua: <<http://www.arboledadegaia.es/>> (Kontsulta-data: 2016-06-28).

151. *Mandalak* budismo eta hinduismoan erabili izan diren irudi edo errepresentazio espirtual eta erritualak dira, giro holistikoetan asko erabiltzen direnak.

152. *Yurtak* egitura biribila ahalbidetzen duten eraikuntzak dira, nomada jatorrikoak.

153. Landa-lanean obra errepikatuenetarikoak Miranda Grayren *Luna Roja. Los dones del ciclo menstrual* (1994), Christiane Northrupen *Cuerpo de mujer; sabiduría de mujer* (1994), Jean Shinoda Bollenen *Las diosas de cada mujer* (1994) eta Clarissa Pinkolaren *Mujeres que corren con lobos* (1998) dira.

154. Gaztelaniaz ohikoagoak dira kontzeptu hauek.



harmonia, oreka, energia, jariatzea, integrala, konektatuta egotea, haztea, norbere osatzea eta autosendatzea, barneko *ni*-a (Cornejo eta Blázquez, 2013: 17). Bestalde, lan horietan agertzen diren irudi eta ilustrazioak, oro har, landareak, loreak, ilargiak, sugeak, animalia txikiak, ilargiaren animaliak<sup>155</sup> eta antzekoak dira. Agertzen diren emakume-gorputzak, berriz, ile/adats luzeak izan ohi dituzte, ez dira bereziki meheak ezta lodiak ere, baina biribilgune nabarmenak dituzte; hala, feminitatearen ideia jakin bat iradokitzen digute.

Era berean, bibliografia horietan, hilekoa maiz garbiketa-prozesu gisa definitzen da<sup>156</sup>, sormen-prozesu, barne-biziberritze/onera etortze prozesu moduan, «espiritualtasun femenino»aren parte. Beraz, aipatutako erreferentzia horiek (baita sare sozialetako gai horien gaineko proposamen ugariak ere) proiektatzen duten espiritualtasunaren ideia, loturik dago, nire ustean, hilekoaren espiritualtasuna eta espiritualtasun femeninoa izendatzen ari naizen horrekin. Esaterako, *Luna Roja. Los dones del ciclo menstrual* (Gray, 1994) liburuak lau garairi buruz hitz egiten du: sorgina, birjina, ama eta aztia, eta hilekoaren tailerrak egiten dituzten hezitzaile zein bitartekariak ere hedatzen dituzte ideia horiek. Beste adibide bat ematearren, Sophia Stylek<sup>157</sup> bere «Mujer cíclica» proiektuaren baitako formazio eta tailerretan, ziklo femeninoen esploratzea proposatzen du; baita espiritualtasun femeninoa lau arketiporen bitartez ulertzea ere: dontzeila, ama, andre zahar eta xamanaren bitartez, hain zuzen ere. Arketipo horiek laguntzen dute «espiritualtasun femeninoa» lau (kasu batzuetan hiru) «egoera», «energia», «irudi», «errepresentazio-pertsonaia»ren bitartez ulertzen.

Ildo beretik, sendatzaile eta psikologoa den Diana<sup>158</sup> lau arketiporen (Afrodita, Demeter, Pertsefone eta Hekate) arabera lau energiak mintzatu zitzaizkidan egindako elkarrizketa batean, eta hori emakumeekin nola lantzen duen azaldu zidan:

Hilekoarekin proposatzen dudana hiru edo lau hilabetekoa da, «zikloarekin ni non nagoen» jabetzekoa. Emakumeok ditugun funtsezko lau energiarekin zerikusia du, eta horietako bakoitzak bere arketipoa du. Noski, ilargiaren zikloarekin zerikusia dute, baita lau urtaroeekin ere (...) Obulazio aurreko garaia, ilbehera litzateke; obulazioa, ilargia betea; obulazio ondorengo garaia, ilgora; eta gero, hilekoduna, ilbeltzaren fasea. Ilargiaren zikloan bezala, hilekoaren zikloan ere, ilgora, hilekoaren aurreko garaia eta hilekoaren ondorengoa nahiko luzeagoak dira, eta besteak puntualagoak dira, bai? Ongi, bada ilargiaren energia ikertzen denean, ilbeheran, dena dago oso gauzak sortzeko, energia oso hastapenekoa da. Egonkortu egiten da eta energia asko dago; ilgoran, barrura sartzen hasten da; ilargi beltzean erabilera da batez ere. Antzinako zibilizazioetan, hilekoarekin zeuden emakumeak emakumeen etxera joaten ziren

155. Ilargiaren animaliak, Grayen (1994: 62-69) arabera, tximeleta, adarbakarra, usoa, zaldia, kurloa, erbia eta hontza dira.

156. Hilekoa garbiketarekin lotzeak ez du kutsaduraren ideia hegemonikoarekin guztiz hausten. Ikus: Guillo (2009, 2014a).

157. Sophia Style ingeles jatorriko irakaslea eta antropologoa da, Gironan bizi dena (Katalunia), <<http://mujerciclica.com/>> (Kontsulta-data: 2014-04-15).

158. Diana terapeuta da Gipuzkoan eta emakumeekin egiten du lan (2014an elkarrizketatua)

(...) Esan nahi dut ilargi beltzaren fasean erabiltzen zen, hilekoarekin zeuden beste emakume batzuekin batera eta menopausia iragan duten emakumeekin gidaritzaz, amets profetikoak izateko egiten zuten... Apaiz zeltek (sacerdotisa) ere egiten zuten.(...) zikloaren ostean, berriro itzultzen ziren kanpora, emakumeak kanpora ateratzen ziren. Noski, guk ez dugu hilekoaren zikloa erabiltzen. Ukatu egin zaigu (...) Gaur egun ez zaigu axola zein fasetan gauden, helburua aurrera egitea da, nik hau balio patriarkalei egozten diet (...) noski, horregatik galtzen dugu gure energia oro. Emakume askok esaten digute: «Nik hilekoarekin nagoenean nire mantatxoarekin egon nahi izaten dut», noski, ezinezkoa da ez egotea; baina lan egin behar dugu, zaindu behar dugu, eta ez dugu «emakumeen etxerik». Eta indar hori galtzen dugu. Baina zerbait egin nahi dugunean energia gehien dugunean izaten da, eta ez dakigu nola erabili energia horiek. Proposatzen dut, hasteko nola sentitzen zaren esperimentatzea, horrekin kontaktua eginez, eta ostean indar hori egunerokotasunean erabiltzen ikastea. Eta (norbera) uztea.. bada agian hilekoarekin gaudenean, norberagan egoteko zenbait une bilatzea. Jainkosaren parte batera batuz, zeina garrantzitsuena baita (Diana, 2014)<sup>159</sup>.

Halako narrazioek, batetik, emakumeen gorputzak modu alternatiboetan ulertzeko irakurketak eskaintzen dizkigute, emozioen eta egoteko modu desberdinen aniztasuna, autozaintzaren garrantzia kontuan hartuz. Printzipioz, balio patriarkalen, hierarkien eta bizimodu eta denbora garaikideen kritika agertzen zaigu. Bestalde, ideologia biomediko eta hegemonikoan egiten den antzera, emakumeen gorputza gizon-gorputzen oposizioan agertzen da kasu hauetan ere. Izan ere, emakume-gorputzak direlakoak, zikliko, hormonal, zirkular eta hilekoaren zikloaren eragin nabarmenez interpretatzen dira, bestelako gorputz-ziklo eta bizi-zikloen aldean.

---

159. El trabajo con el ciclo menstrual que yo propongo es de unos tres o cuatro meses, de «dónde estoy yo en el ciclo». Tiene que ver con cuatro energías fundamentales que tenemos las mujeres, y que tienen un arquetipo cada una de ellas. Claro, tienen que ver con las fases lunares, también con las cuatro estaciones [...] En la preovulación, que sería la fase decreciente; la ovulación, que sería la fase de llena; la postovulación, que sería la fase de menguante; y luego, la menstruante, que es la fase de la luna negra. Como en el ciclo lunar, el ciclo menstrual, la fase decreciente, la fase preovulatoria y la fase postovulatoria son bastante más largas, y las otras son, como más puntuales, sí? Bien, cuando se estudia un poquito la energía lunar, en la fase decreciente, pues está todo muy para crear cosas, la energía es como muy de inicio. Se estabiliza y hay mucha energía; en la menguante, empezar a meterse para dentro; y en la negra es como muy de la utilización. En las antiguas civilizaciones, las mujeres que menstruan iban a la casa de las mujeres [...] Quiero decir que en esa fase la luna (negra) se utilizaba, con otras mujeres que estaban en ese periodo y con mujeres que ya habían pasado la menopausia como guías, se utilizaba para tener sueños proféticos. Sacerdotisas celtas también hacían eso. [...] después del ciclo se volvía otra vez, hacia fuera, las mujeres salían hacia fuera. Claro, nosotras no utilizamos el ciclo menstrual. Se nos ha negado [...] Hoy en día nos da igual en qué fase estamos, el objetivo es, seguir adelante, yo esto se lo achaco a los valores patriarcales [...] claro, por eso perdemos toda nuestra energía. Muchas mujeres nos dicen: «Yo cuando estoy con la menstruación quiero estar en mi mantita», claro, es imposible no estar dentro, pero tenemos que trabajar, tenemos que atender, y no tenemos «la casa de las mujeres». Y perdemos esa fuerza. Pero cuando queremos hacer algo es cuando estamos más energéticas, y no sabemos como utilizar nuestras energías. Propongo primero experimentar cómo te sientes, tomando contacto con ello, y después saber utilizar esa fuerza en tu vida cotidiana. Y dejarte... pues igual cuando estamos con el periodo, buscar unos momentos un poquito más en ti. Uniéndote a una parte de la Diosa, que es lo más importante (Diana, 2014).

### 3.1. *Eremu espiritual mistoetan genero-harremanak*

Giro holistikoetan gisa honetako diskurtsoak sarri aurkitu ditudan arren, horrek ez du esan nahi horietan genero-ikuspegiak bakarrak eta homogeenak direnik; zenbat eta gehiago arakatu, orduan eta gehiago nabarmentzen baita aniztasuna. Genero-ideologia aniztasun horri heltzeko, funtsezkoa da hilekoaren lanketez haragoko egitasmoetan garatzen diren prozesuei erreparatzea. Junek eta Oihanak egitasmo, egonaldi eta prestakuntza askotan parte hartu dute euren osatze-bidean. Junek, esate baterako, espiritualtasun-kulturetan nahi esplizituago batekin barneratzean, emakumeekin gehiago egoteko baliatu zuen, aurretik bere lagun gehienak gizonetzkoak zirelako. Bere kezka horrela agertzen du:

Uste dut ez dela horrenbeste genero kontua. Berberak diren patro beretan jarraitzen dute, badakizu? Are gehiago, nik ezin dut horrekin, espazio hauetan gizon bat dagoenean gehiago ikusi eta miresten dena, arreta gehiago eskaintzen zaiona, gehiago zaintzen dena... Beno, hori izan da nire esperientzia, edo agian ideia hori dut eta hala ikusten dut. Baina oraindik ez dut ikusten berdinen arteko harremanak sortzen direnik. Ez dut berdinak garenik esaten, baina ez ditut ikusten eredu horiek igartzen ez diren harremanak; non emakumeak gizon baten aurrean eder-eder agertzen jarraitu behar duen, edo ez dakit nola azaldu. Ikusten dut ereduak nolabait errepikatzen direla. Horregatik ematen dit dexente amorru. Horregatik nahiago dut ez egotea gizonik. Nire kasuan uste dut emakumeekin askoz lan gehiago egin behar dudala, eta gero gizon bat hurbiltzean baliteke ni beste modu batera egotea eta rol horietan ez erortzea (...) Nire kontua da gehiago. Nik gizonekin, ez dakidanez zer asmotan datorren, behar dut jakin zer asmotan gerturatzen zaidan. Ea, sentikortasunetik hitz egiten duen gizon batek, «eta ni, nire alde femeninoa...», erakarri egiten du. Halako kontuak beti dira gantxo bat. (...) Ez dut gantxitoak botatzen dizkidaten espazioetan egon nahi; beste zerbaite gura dut. Emakumeen espazioetan ez ditut gantxitoak ikusten. Edo agian badaude baina ni oso irekia nago, edota ez naiz ohartzen; erlaxatzen naiz. Eta gizonekin ez naiz erlaxatzen. Gizonekin ere oso gustora egin dut lana, baina... (June, 2014)<sup>160</sup>.

---

160. Creo que no se trabaja tanto el tema del género. Siguen en estos patrones que lo mismo, ¿sabes? Es más, es que yo no lo soporto, en estos espacios hay un hombre que se ve y se idolatra más, se le presta más atención, se le cuida más... Bueno ha sido mi experiencia, o es que igual tengo esa idea y lo veo así. Pero no es que veo todavía esa relación de iguales. No digo que seamos iguales pero no veo esa relación donde no se noten todavía esos patrones, donde la mujer se tenga que seguir pareciendo bellísima delante de un hombre o no sé cómo explicarlo. Veo que los patrones se repiten un poco. Por eso me da bastante rabia. Por eso prefiero que no haya hombres. Por que creo que en mi caso necesito hacer mucho más trabajo con las mujeres y luego cuando venga un hombre pues posiblemente esté de otra manera y yo no caiga en esos roles. [...] Es más mío. Yo con los hombres, como no sé en qué plan viene, necesito saber en qué plan se acerca. A ver, un hombre que habla desde la sensibilidad, «y yo, mi lado femenino...» atrae. Sabes estas cosas siempre son un gancho [...] No me apetece estar en espacios donde me echen ganchitos. Me apetece otra cosa. En espacios de mujeres yo no veo ganchitos. O igual los hay pero yo estoy muy abierta, o no me entero. Me relajo. Y con los hombres yo no me relajo. He trabajado con hombres también muy a gusto, pero... (June, 2014).

Oihana ere kezkatuik agertzen da sortzen diren hainbat genero-gatazkez:

Nik uste dut halako espazioetan modu guztietako gizonak daudela. Irakaslea (emakumea) berdintasunean errespetatzen eta miresten duen ikaslea (gizona), edota bere ikasleek (emakumeek) errespetatzen duten irakaslea (gizonezkoa) eta ez da ezer gertatzen. Egia da, ezagutzen ditudala zenbait kasu zeinetan gainean zegoen irakaslea (gizona), eta kontuan hartuz, gainera, parte-hartzaileek halako egoeretan izaten duten mugimendu emozionala eta zaurgarritasuna, irakaslea (gizona) ikasle (emakume) batez sexualki baliatu den, edo ikaslea irakasleaz, e? Imajinatzen dut, beste egoera batean, lankideak balira kasu, ez luketela inoiz elkarrekin amaituko. Baina kasu hauetan, mugimendu emozional indartsuak dauden hauetan, bai. Nik behintzat ezagutzen ditut hierarkia handiagoa zuten irakasleen (gizonen) kasuak, eh? Ez, ordea, euren ikasleekin oheratu diren emakumeen kasuak. Gainera, (testuinguru horietan) badago zaurgarri egiten zaituen halako mugimendu emozional bat, eta gainean dagoena horretaz baliatzen da zurekin oheratzeko. Baina hau unibertsitatean ere pasatzen da, edota bestelakoak diren gai mentalagoetan ere... (Oihana, 2014)<sup>161</sup>.

Bistan denez, espiritualtasun-kultura eta mugimendu berrien eszenan aurki ditzakegun genero-gatazkei buruz mintzo zaizkigu biak. Batetik, maskulinitatearen gailentasuna eta hierarkia dituzte aipagai, bestetik, eremu ez mistoetan egotearen beharra. Bien kasuan urte askotako esperientzien eta osatze-bidearen ostean iritsi dira hilekoaren lanketa euren praktikaren erdigunean jartzera, eta horrek badu zerikusia aipatu berri ditugun beharrekin. Hilekoaren praktiketan ez ezik emakumeentzako soilik diren esperientzietan ere parte hartzen dute, esaterako, emakumeentzako yogan, sexualitate sakratuaren lantegietan, emakume-zirkuluetan edota baita Wicca<sup>162</sup> espiritualtasun paganoaren mugimenduan ere. Funtsean, emakumeentzako gune propioen beharra sentitzen dute, gizonek halako espazioetan izan ohi duten protagonismoari aurre egin ahal izateko.

Hilekoaren proposamen alternatibo espiritualetan esentzialismoak sortzen badira ere, ikus dezakegu emakume horien esperientziak eta narrazioak askotarikoak direla, hilekoarekin zerikusia ez duten bestelako eremu espiritualetan bezalaxe. Giro holistikoa genero-eskemen adibide bat litzateke Junek eta Oihanak aipatzen

161. Yo creo que en estos espacios hay hombres de todo tipo. Desde el alumno que respeta a la profesora que la idolatra y la respeta en igualdad, hasta el profesor que es respetado por sus alumnas y no pasa nada. Sí que a mí me han surgido casos, que por el poder que tiene el profesor que está encima, y además la vulnerabilidad que en estos casos el movimiento emocional que las participantes suelen tener, pues yo conozco bastantes casos, donde el profesor se ha valido sexualmente de la alumna, o la alumna del profesor, ¿eh? Que supongo que en otros ambientes como compañeros de trabajo probablemente nunca hubieran terminado juntos, pero en estos casos que hay movimientos emocionales fuertes, sí. Yo conozco casos de hombres de jerarquía superior, ¿eh? No de mujeres que se hayan acostado con sus alumno/as. [...] Además hay un movimiento emocional que te hace vulnerable, y el que está arriba se vale de eso para acostarse contigo. Pero que esto pasa en la universidad, hasta en temas mentales no tan así... (Oihana, 2014).

162. Wicca XX. mende erdian Ingalaterran sortu zen erlijio neopaganoa da, eritu eta sinesmen paganoetan oinarritua. Printzipioz ez da hierarkiazko erlijioa. Duoteista da, jainkosa eta jainkoa ditu eta oso modu desberdinetan agertzen dira.

dutena. Hortaz, esentzialismo, etnozentrismo edota naturalizazioak tentuz aztertzeaz gain, esparru horiek emakumeei eskaintzen dizkieten ahalduz-erak eta agentzia behatzea garrantzitsua iruditzen zait analisi antropologiko osatuagoa egite aldera.

#### **4. OSASUN HOLISTIKOAREN AGENTZIA ETA BIZI-PROZESUEKIKO ARRETA: HAINBAT GALDERA ETA GOGOETA**

Osasun- eta espiritualtasun-kultura eta mugimendu berriek eragina dute emakume batzuen bizi-baldintzen onuran. Adibidez, autozaintza eta haien gorputz-prozesuekiko ulermena eta jabekuntza-prozesuak ahalbidetzen ditu, besteak beste. Onura horiek aintzat hartuz, ikerketa honetan badaude hainbat faktore espiritualtasun femeninoaren balioekiko interesaren kausa izan daitezkeenak: 1) eredu ekonomiko-kapitalistari kritika; 2) balio patriarkalei kritika; 3) femeninoztat jo izan diren balio edo ezaugarrien, edota «emakumeen esperientzia» gisa azaldu den horren gorazarrea. Hortaz, femeninoaren ikuspegi esentzialista sendotzearen eta osasunaren autogestioa sustatzearen artean halako tentsio bat sortzen da; betiere, osasuna interpretatzeko modu jakin batetik.

Mundu-ikuskerara horietatik egiten den proposamen sozialari dagokionez, aldiz, nagusia ongizate pertsonalarena dela esango nuke. Bereziki norbanakoaren planteamendutik abiatzen bada ere, aldaketa sozial kolektiboak ere kontuan hartzen dira. Izan ere, dela espiritualtasunaren filosofiek, dela medikuntza alternatiboek, aldaketa sozialerako giltzarri eta bide ulertzen dute norbanakoaren aldaketa (Heelas, 1996). Dena den, nortzuek dute norbanakoaren aldaketa horretarako eskubidea eta nola egingo dute? Izan ere, besteak beste, kontuan izan behar da emakume askok medikuntza horiek ez dituztela eskuragarri, haien eskusibotasun ekonomiko eta sozialagatik. Alabaina, ideia horrek egin dezakeen ekarpena ulertzeari ezinbesteko deritzot. Esaterako, pentsaera-eskema horien baitan aldarrikatzen dira, besteak beste: bestelako gorputz-zaintza bat (nahiz eta sarri kontsumo-objektu gisa egituratzen den); elikadura ekologikoarekiko kontzientzia, batzuetan, bertako produktuen kontsumoarekin loturik, bestetan, soilik ekologikoarekin bada ere; medikalizazioarekiko jarrera kritikoa eta ardurak, emakumeen medikalizazioarekin bereziki; gorputz-gogo ikuspegi dualista gainditzeko saiakera; pertsonen zaintza edota behar espiritualen sustatzea. Emakumeen kasuan gainera, aldaketa soziala are nabarmenagoa litzateke; izan ere, tradizioz eta hegemoniaz emakumeak besteak zaintzeko sozializatuak izan ohi dira.

Bizi-proposamen horiei dagokienez, zer eremu eta garrantzi dute aldaketa sozialerako planteamendu kolektiboagoekin? Proposamen ekonomiko feministetan «bizitza ona»<sup>163</sup> (*buen vivir*) delako horrekin lotu genitzake agian, hain zuzen ere, ekonomista eta ekologista feministak jasotzen eta garatzen ari diren proposamen filosofiko amerindio horrekin. Proposamen horrek beharren asebetetzea lurrarekiko

163. *Bizitza bizigarria* edo *bizitza duina* bezalako kontzeptuak ere erabiltzen dira euskal testuinguruan.

interdependentzian eta orekan uztartzea aldarrikatzen du, lurrarentzat eta biztanle ororentzat bizitza duina bermatzeko helburuz<sup>164</sup>. Espiritualtasunaren kulturen plan-teamenduek izaera desberdina badute ere, badaude hainbat elementu bizitza eta zaintza erdigunean jartzen dituztenak.

Esaterako, osasunaren ulerkera holistikoa funtsezkoa da esparru espiritualetan. Landa-lanean, parte-hartzaile orok euren gorputz-ibilbidea egitean osasuna ikuspegi holistikotik eta biopsikosozialetik definitu du. Hona Nafarroko mendialdean bizi den Edurnek<sup>165</sup> aipatutakoa:

Nik uste dut dela poliki-poliki egin naizela kontziente osasuna ez dagoela kanpoan, osasuna barruan dagoela, batzuetan oso zaila dela barne osasuna ongi mantentzea eta poliki-poliki autozaintzara gerturatu naiz eta bereziki autogestio propiora, niretzako osasungarriena dena: elikagaiak ezagutu, belarrak ezagutu, homeopatiara zertxobait hurbildu... eta azkenean ez dut ezta hori erabiltzen ere, azkenean garrantzizkoagoa zait prebentzio-medikuntza errektiboa baino. Ez dakit, gaizki nago eta ja jartzen naiz... batzuetan pasatu izan zaidala, baina denbora asko da ez dudala medikamenturik hartu nik gogoratzen dudala (...) Gaixotasunaren prozesuak zerbait esaten dit, ezta? Orduan ez dut hartzen eta gaixotasuna gelditzen dut edota sintomak gelditzen ditut eta ja. Beno, ba anginekin banago, ba ea... zergatik sortu zait hau? Zer egin dut nik bizkarrean min izateko? Neure buruari begiratzen laguntzen dit, gaixotasun une batek. (...) Gaixotasunaz ikasten joan izan naiz<sup>166</sup> (Edurne, 2011).

Elkarrizketatutako guztien esanetan, jendarte honetan arraz zaila da norberak bere osasuna zaintzea, lan-erritmoa dela, zaintza-lanak direla eta parte-hartze soziala dela, besteak beste. Emakume horietako askok, halaber, mugimendu sozialetan parte hartzen dute. Bereziki horiek euren militantzietan eta bizitza-kudeaketa propioetan zailtasunak izaten dituzte euren gorputzari denbora eskaintzeko, autozaintzarako, edota talde propioaren zaintzarako. Zailtasun nabarmenenak denbora eta baliabide falta izaten dira kasu askotan.

---

164. Honako kontzeptua «sumak kawsay» antzinako bizitzaren kexuar mundu-ikuskeratik dator eta logika kapitalista gezurtatzea du helburu. Deshazkundearekin, bizitza bizigarriarekin, bizitzaren jasangarritasunarekin edota ikuspegi ekofeministekin lotu daiteke eta alternatiba sozial anitzen elkarguneetatik planteatzen da.

165. Edurne hezitzailea da, elkarrizketatu dudan unean 33 urte ditu eta Nafarroako mendialdean bizi da (2011).

166. Yo creo es porque poco a poco me he ido haciendo consciente de que la salud no está afuera, que la salud está dentro, que a veces es muy difícil mantener la salud interna bien. He ido poco a poco hacia un autocuidado y sobre todo hacia una autogestión mía, de lo más saludable para mí; conocer alimentos, conocer hierbas, un poco acercarme a la homeopatía, que al final ni uso eso, al final es más la medicina preventiva que la reactiva. No sé, estoy mala y ya me pongo... que a veces me ha pasado, ya lo que recuerdo es que desde hace muchísimo no he tomado medicamentos [...] El proceso de enfermedad me está diciendo algo, ¿no? Y entonces no cojo y paro la enfermedad o freno los síntomas y ya está. Bueno, pues estoy con anginas, pues a ver... ¿por qué me he agarrado esto? [...] ¿qué he hecho yo para que me duela la espalda? Me ayuda también a mirarme, un momento de enfermedad. [...] he ido aprendiendo de la enfermedad. (Edurne, 2011).

Horrenbestez, filosofia espiritual hauek printzipioz ez dute aldaketa soziala justizia sozialaren ikuspegitik aldarrikatzen, are gutxiago ekonomia-, sexualitate- eta arraza-gutxiengoen kasuan. Hala bada ere, bizitza bera eta pertsonen (eta emakumeen) beharrak presente izateko modua proposatzen da ikertutako esparruetan, baita frustrazioak agerian uztekoa ere. Funts ekonomikoak eta materialak gailentzen diren gizarte-sistema honetan, zaintzaren falta nabarmentzen da eta bizitza bizigarri baten beharra aldarrikatuko dute, aipatutako *bizitza ona* kontzeptu horrekin lotu dezakeguna.

Mahmooden (2004) agentziaren ulerkerari helduz, emakumeen agentzia argia ikus dezakegu nahiz eta gorputzaren eta generoaren eskema zurrun eta naturalizatzaileak agertzen zaizkigun maiz. Eredu biziki interesgarriak dira osasun-praktiken uztardura norbanakoaren behar espiritual nahiz behar kolektiboekin ulertzeko. Ikuspegi soziala, ekonomikoa eta generoari buruzko ikuspegi dinamikoaren falta dutela uste badut ere, eta horiekin kritikoa izanik, uste dut aldaketa sozial kolektiboetan subjektibitateen gaineko lanketa hau ere erabat garrantzitsua dela.

Hilekoaren erreferentzia klasikoetara itzuliz, esango nuke azken urteetan kontu handiagoz jarduten dela genero-eredu zurrun hauekin (ez horrenbeste heteroarauarekin, ordea). Tailerretako dinamizatzaileak ere kontziente dira emakume guztientzat azalpen mistikoak ez direla baliagarriak; kasu batzuetan posizio «zientifikoagoak» defenditzen dituzte, eta beste batzuetan «sozialki konprometituagoak» ere.

Garrantzizkoa da, beraz, medikuntza alternatiboak eta espiritualtasunaren baitan gertatzen den konbergentzia hau genero-ikuspegitik tentuz pentsatzea. Zer bilatzen dute, bada, emakumeen kolektiboek bertan? Herri txikietan edo hirietan bizi direnak, proiektu agroekologikoetan parte hartzen dutenak, talde feministetan, emakume-zirkuluetan... zergatik dute batzuek interes gehiago medikuntza alternatiboetan, zergatik dira besteak herabeago? Nor da jainkosaz mintzo? Nor arketipoei buruz? Nork darabil hizkuntza holistikogoa, edota materialistagoa eta zientifikoagoa? Zein lotura dute edoskitze, erditze eta hazkuntza naturaleko beste mugimendu batzuekin? Zein da ideologia hauen mugimendu kronologiko eta geografikoa? Zein globalizazio-prozesurekin eta enkulturazio forma berrieekin, edota neokolonizazio-formekin erlazionatzen dira espiritualtasun berri hauek? Nola ulertzen dugu hau kultur eraldaketa eta eraldaketa politiko garaikideetan?

Beraz, zikloaren lanketa emakume askorentzat osasunaren gorputz-prozesuen birjabetze-ekintza da, eta horietako batzuentzat, halaber, euren espiritualtasun propioa (espiritualtasun femeninoa) bilatzeko, kanalizatzeko eta ulertzeko prozesua. Ekialdeko filosofiek kasu, indibidualistegiak eta arrazionalistegiak diren Mendebaldeko eskemak leun ditzakete, eskema horietan ikasten baitugu besteengandik eta ingurunetik modu indibidualistegian norbanakotzen. Hala ere, garrantzitsua da behatzea ongizatearen ideologia nola barneratzen den osasun eta espiritualtasunaren baitan, eta horrek aldaketa sozialerako prozesuetan izan dezakeen ekarpena.

Hilekoaren politika alternatibo espiritualak abiapuntu, hainbat gogoeta eta galdera luzatu dira artikulu honetan. Etnozentrismoa eta esenzialismoa ezkuta ditzakeen espiritualtasunaren ideia bat ikusi dugu; aitzitik, bizi-prozesuetan arreta handiagoa jartzen duen kultura baten beharra jorratzen duena, eta neurtezina bizitzaren erdian kokatzen duena. Funtsean, paradoxak eta anbibalentzia, baina baita agenzia ere, erakusten dizkiguten espiritualtasun-kultura berriak aztertzeo aukera dira honako gorputz-politikak.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Ayesta, Iban (2003): *Berlin, fin de Millenium: An Experiment in Corporeal Ethnography*, doktore-tesia, Department of Anthropology, University College of London, Londres.
- Cornejo Valle, Mónica eta Blázquez Rodríguez, Maribel (2013): «La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico», *Revista de Antropología Experimental*, **13**, 2, 11-30.
- Csordas, Thomas (1990): «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, **18**(1), 5-47.
- De la Peña, Natalia (2002) «La representación de lo femenino en la publicidad de compresas. Análisis comparado Evax/Ausonia 1997-1999», *Política y Sociedad*, **39**(1), 209-220.
- Douglas, Mary (2000): *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- De Miguel, Jesús (1971): *El Mito de la inmaculada Concepción*, Anagrama, Bartzelona.
- Esteban, Mari Luz (2001): *Re-producción del cuerpo femenino. Discursos y prácticas acerca de la salud*, Gakoa-Hirugarren Prentsa, Donostia.
- , (2004a): «Antropología encarnada. Antropología desde una misma», *Papeles del CEIC*, 12, 2004ko ekaina.
- , (2004b): *Antropología del cuerpo, género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- , (2011): «Cuerpos y políticas feministas y agencia: el feminismo como cuerpo», in C. Villalba eta N. Álvarez (koord.), *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*, Universidad de Granada, Granada.
- Fedele, Ana (2008): *El camino de Maria Magdalena. Un recorrido antropológico por la ruta de peregrinaje de la nueva espiritualidad*, Integral, Bartzelona.
- Fedele, Ana eta Knibbe, Kim (2013): *Gender and power in Contemporary Spirituality. Ethnographic approaches*, Routledge, New York.
- Ferrandiz, Francisco (2011): *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Anthropos, Madrid.



- Gray, Miranda (1994): *Luna roja. Los dones del ciclo menstrual*, editorial GAIA, Bartzelona.
- Guillo Arakistain, Miren (2009): *Hilekoa: diskurtsoak, praktikak eta tentsioak. Esanahi berrien bila hausnartzen*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, UPV/EHU.
- , (2013): «La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos», in M. Roberto Escobar eta N.A. Cabra (arg.), *La sensibilidad: potencia y resistencias*, *Revista Nómadas*, **39**, Universidad Central, Bogotá, 233-245.
- , (2014a): «Mujeres jóvenes y menstruación: contracultura y resignificación del ciclo menstrual en el País Vasco», in O. Romaní eta L. Casadó (arg.), *Jóvenes, desigualdades y salud. Vulnerabilidad y políticas públicas*, Publicacions URV Antropología Médica, **13**, 143-165.
- , (2014b): «Menstruación y nuevas formas de espiritualidad: políticas, agencias y saberes alternativos». Actas Simposio «Reencuentro salud y espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas», *Periferias, fronteras y diálogos. XIII Congreso de Antropología de la FAAEE*, Universitat Rovira y Virgili, Tarragona.
- Halloran, John Alan (1999): *Sumerian Lexicon: A Dictionary Guide to the Ancient Sumerian*, Los Angeles.
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement*, Blackwell, Oxford.
- Heelas, Paul eta Woodhead, Linda (2005): *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Oxford.
- Houppert, Karen (2000): *La menstruación, desmontando el último tabú femenino*, Editorial Juventud, Bartzelona.
- Kleinman, Arthur (1997): “What Is Specific to Biomedicine?”, *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*, 21-40, University of California Press, Kalifornia.
- Mahmood, Saba (2004): *Politics of Piety: the islamic revolution and the feminist subject*, Princeton University Press.
- Martin, Emily (1987): *The Women in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston.
- Nissen, Nina (2011): «Challenging perspectives: women, complementary and alternative medicine, and social change», *Interface: a journal for and about social movements*, **3(2)**, 187-212.
- Northrup, Christiane (1994): *Cuerpo de mujer sabiduría de mujer. Una guía para la salud física y emocional*, Editorial Urano, Bartzelona.
- Perdiguero, Enrique eta Tosal, Beatriz (2007): «Las medicinas alternativas y complementarias como recurso en los itinerarios terapéuticos de las mujeres», *Feminismo/s*, **10**, 145-162.
- Pinkola Estes, Clarissa (1998): *Mujeres que corren con los lobos*, Zeta Bolsillo, Bartzelona.

- Scott, Anne (1998): «Homeopathy as a feminist form of medicine», *Sociology of Health and Illness*, **20(2)**, 191-214.
- Seremetakis, Nadia (1996): *The senses still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*, Westview Press, Boulder.
- Shimazono, Sumusu (1999): “New Age Movement” or “New Spirituality Movements and Culture”?, *Social Compass*, **40 (2)**, 121-134.
- Shinoda Bollen, Jean (1994): *Las diosas de cada mujer. Una nueva psicología femenina*, Kairós, Bartzelona.
- , (2004): *Millonesimo círculo. Como transformarnos a nosotras mismas y el mundo*, Kairós, Bartzelona.
- Stoller, Paul (1997): *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Ortiz Gómez, Teresa (2006): *Medicina, historia y género, 130 años de investigación feminista*, Ediciones KRK, Oviedo.
- Valls-Llobet, Carme (2009): *Mujeres, salud y poder*, Ediciones Cátedra, Madril.
- Vidal, Ana María (2005): *Diálogos vitales. Itinerarios interiores femeninos y masculinos*, Icaria Editorial, Bartzelona.

## Berdintasunerako politika publikoen antropologia

*Ixone Fernandez-de-Labastida Medina*

Kapitulu honetan berdintasunerako politika publikoak Gizarte Antropologiatik aztertzeko beharraz eztabaidatuko da. «Estatuko feminismoa», «feminismo instituzionala» edo «femokrazia» izenez ezagutzen den hori, emakume-gizonen kolektiboen inguruan nahiz berauen arteko erlazioen inguruan gobernuak aurrera daramaten proiektu sozial eta politikoaren erakusle da. Horrexegatik, politika publiko zehatz hauen azterketa antropologikoari esker, genero-egituran dauden klasifikazio-sistema zabalagoak azaleratuko dira eta, azken finean, gizartea bera hobeto ulertzen lagunduko digu. Horretarako, lehenik eta behin, aztergai izan beharko ditugu oinarrizko irizpide batzuk, berdintasunerako politika publikoen antropologia egiteko.

Orain dela hogeiren bat urte hasi ziren aztertu dudak eskualdeko animatzaile soziokulturalak bestelako teknikarien laguntzarekin batera —gizarte-langileak gehienbat— eta udalerrietako politikarien onespenerekin ere, bertako «Emakumearen topaketa» antolatzen —atentzioa jarri «emakume» singular horretan—. Egitura beti izaten da berdina: arratsaldean elkartu eta, lehenik eta behin, gai monografiko bati buruzko mahai-ingurua antolatu, gero ikuskizun bat (antzerkia edo ipuin-kontakizuna, adibidez) eta amaitzeko, kafea eta pastak. Azken urteetako mahai-inguruaren gaiak «Emakume bidaiaria», «Emakume kooperantea» edo «Emakumea, zaindu zaitez!» izan dira, besteren artean.

Egun garrantzitsua da eskualdeko emakumeentzat, baina ez da erraza izaten antolatzea. Eskualdearen zabalera 495 km<sup>2</sup>-koa da eta elkarrengandik aski sakabanatutako sei udalerriz osatua dago. Biztanleriaren ezaugarriak aipagarriena —landa-testuinguru gehienarena bezalaxe— haren zahartzea da. Hortaz, teknikariek urtero ekintza antolatzeke orduan kontuan hartzen dituzten aldagaiak honakoak dira: emakumeen adina, herrien arteko distantzia, garraio publikoaren erabilgarritasuna eta ekintza atsegingarriak izatea. Eguna antolatzeraz zuzendutako diru gehiena logistikara bideratuta dago. Hizlariak edo dinamizatzaileak, berriz, bertako produktuen sorta (gazta, ezti, ogia eta abar) jasotzen dute ordainsaritzat. Merke ateratzen da pertsona hauen parte-hartzea, gehienetan, gertukoak edo ezagunak direlako. Beste aldagai batzuk, hala nola mugimendu edo ideologia feministatik eratortzea adibidez, ez dira inoiz kontuan izan aipaturiko ekintza antolatzerakoan.

Genero-ikuspegian arreta sistematikoa jartzeko ohitura duen edonorentzat —edo herri-mailan ezagutzen den moduan, «betaurreko lilak» jantzita daramatzen horrentzat— aurreko ekintza, gaur egun antolatzen den moduan behintzat, zalantzak sortzen ditu zenbait arrazoi direla-eta. Hasteko, ustezko *emakume* kategoriari zuzentzen zaiolako ekintza, hura egia bakana eta homogeneoa izango balitz moduan. Bigarrenik, maila teknikoan diseinatutako ekimena izanik, emakumeen parte-hartzea eta erabakitzeke ahalmena (ahalduntzea) urratzen duelako bete-betean. Hirugarrenik, eta aurrekoarekin lotuta, emakumea erraz laketu daitekeen gizaki pasiboa delako mezua transmititzen duelako. Eta azkenik, tokiko administrazioak emakumeen topaketa hauei izaera guztiz ludikoa ematerakoan, emakumeak izatearekin lotura izan dezakeen hausnarketa politikorik gabeko eguna sustatzen ari delako, zeharkako modu batean bada ere.

Aurreko kasuarekin egin nuen topo EAEko udalerrri txikietan gizonen eta emakumeen arteko berdintasuna sustatzeko aholkularitza-zerbitzuko berdintasun-teknikari lanean ari nintzela. Topaketaren hurrengo deialdian, egoera aldatzeko intentzioarekin, eskualdeko administrazio publiko horren arduradun politikoaekin jarri nintzen kontaktuan —esan beharra dago gizonen eta emakumeen arteko berdintasuna ardaztat duen alderdi politiko bateko kidea zela—. Hari igorritako mezua argia izan zen: emakumeei zuzendutako edozein ekintza edo sozialki «emakumeen gaitzat» hartzen diren horiek (zaintzari dagozkionak, adibidez) genero-ikuspegitik ez jorratzea arduragabekeria politiko eta tekniko larria da. Maila horretan antolatzen den edozein programa edo proiektuk, are gehiago hura espresuki emakumeei zuzenduta dagoenean, ez du saihestu behar emakume eta gizonen artean gertatzen diren botere-erlazioak historikoki sortutakoak direla, eta gizarte-egitura guztia zeharkatzen dutela. Gizarte-esparruetan, emakumeen bereizketa sorrarazten duen sistema patriarkala gainera, beste gizarte-egiturekin gurutzatzen da, hala nola klasea, etnia, adina, aukera sexuala edo erlijiosoak, zenbait emakumeren ezberdintasun-egoera okertuz. Nire argudioak entzun, ulertu eta, ustez, konpartitzen zituela ematen zuen. Ostean, politikari horrek arduradun teknikoei igorritako mezua, berriz, ez zen horren irmoa izan. Lehendakaritzan sartu berri zen politikariak, arlo teknikoarekin harreman onak lehenetsi zituen, haiei nire oharra transmititzearekin batera, aditzera eman zien gomendio horri ezetz esateko askatasun osoa bazutela. Eta horrela izan zen. Egia esan, halako jarrerak ez ninduen gehiegi harritu ez baita berria feminismoarentzat. Marieme Hélié-Lucas aktibista feminista eta soziologo aljeriarari jarraituz, politikariak erakutsitako portaera hori «lehentasunen teoria»tik (2016) abiatuz azaldu beharko genuke. Teoria horren arabera, zilegi bihurtzen da emakumeen eskubideak sakrifikatzea beste mota bateko interesak lortzeko eta, horren ondorioz, gutxiengoaren eskubideen edo eskubide erlijioso nahiz kulturalen azpian jartzen dira maiz emakumeenak. Lehentasunen hierarkizazio inplizitu hori argiagoa da oraindik interes pertsonalak edo alderdikoiak tartean direnean.

Aurrekoaren ondorioz, eskualdeko animatzaile soziokulturalak, kultura-teknikariak eta gizarte-langileak, urte horretako topaketa antolatzeke batzarra egin

eta gero, nirekin jarri ziren kontaktuan ekitaldia «betiko» egitura eta ereduari jarraituz antolatzea erabaki zutela esateko, horretarako babes politikoa zutela gogoraraziz. Istorioaren amaiera.

Berdintasunerako politikarekin erlazioa duen kasu hau adibide aproposa da kapitulu honen helburua azaltzeko. Berdintasunerako politika publikoak ikuspegi antropologiko batetik jorratzea xedea izanik, lehenik eta behin arlo honetan inplikaturako aktoreei erreparatu behar zaie. Aurreko kasuan ikusi dugun bezala, subjektu anitz daude nahasiak politika publikoaren esparruan, hala nola erabakiak hartzen dituztenak (politikariak), horiek gauzatzen dituztenak (teknikariak), politika publikoak ikergaitzat dituztenak (akademikoak), gizarte zibila oro har eta, nola ez, politikaren hartzaila den kolektiboa bera (emakume eta gizonen kolektiboak, kasu). Antropologia politikoak erakutsitakoagatik, badakigu gizatalde horien artean botere-erlazioak badirela eta, halaberharrez, berdintasunerako politiken antropologia egiteko ezinbestekoa izango dela geure buruari horren inguruan galdetzea eta gaian sakontzea. Azken finean, politika publikoak politika egiteko modu zehatz bat direnez, agintarien eta aginduen arteko erlazioez hausnartu beharko dugu. Zein da berdintasunerako politiken bitartez eraikitako subjektu politikoaren inguruko irudia? Zein esanahi mota egozten zaizkie subjektu generikoei? Gure adibideari erreparatuko bagenio, eskualde horretako agintari politiko eta teknikoek egindako esku-hartzetik ondoriozta genezake bertako emakumea unibertsal bat dela: pertsona heldua, bere kabuz etxetik ateratzeko zailtasunak dituena eta ateratzen lagundu behar zaiona, zertarako eta bere beste berdinekin egun batez ondo pasatzeko, besteek erabakitako gai batez mintzatzeko, antzerkiren bat ikusteko eta lagunekin kafea hartzeko. Hortaz, hausnartu beharko dugu erabaki politikoek edo aurrera eramandako ekintza teknikoek subjektu politikoaren irudi estatiko, pasibo eta homogeneo bat indartzeko duten gaitasunen inguruan edo, kontrara, ideia hori ahultzeko duten ahalmenen inguruan.

Mota horretako galderei erantzuna ematen saiatuko naiz hurrengo ataletan, baina lehenik eta behin, berdintasunerako politika publikoak Gizarte Antropologiatik aztertze beharraz eta hori egiterakoan antropologoak hartu beharko lukeen jarreraz mintzatu gara.

## ***1. BERDINTASUNERAKO POLITIKA PUBLIKOAK ANTROPOLOGIZATUZ***

Politika publikoak botere modernoaren ezaugarri dira, zenbait helburu edo asmoren gauzatze instrumentala inplikatzeko dutelarik. Judith Astelarra-k (2009: 61) emandako definizioaren arabera, autoritateek beren maila desberdinetan (nazioartekoa, zentrala, autonomikoa edo tokikoa) garatutako akzioak dira. Aurreko definiziotik eratorrita, berdintasunerako politika publikoak genero-berdintasuna helburu duten gobernuak akzioak dira, zeintzuek, halaberharrez, antolaketa sozialean inpaktua izango duten.

Politika publikoak antropologizatzeak horien produkzioaren prozedura osoa eta inplikaturako erlazioak kontuan izatea dakar. Berdintasunerako politika publikoak eztabaida antropologikoan sartzeko beharra ikusten dugu, oro har, horien inguruan dagoen diskurtso arrazional eta hegemonikoak zabaldu duen ikuspegi partziala kolokan jartzeko. Politika ezin da ulertu gizarte-errealitatetik at dagoen entitate bat bezala. Aitzitik, berdintasunerako politika publikoen azterketa antropologikoak erakusten duenez, prozedura baten ondorio da. Prozedura horrek, testuinguru politiko eta sozioekonomiko zehatz batean, gobernuek duten proiektu sozial eta politiko zehatz bat erakusten du, gizon-emakumeen kolektiboaren inguruan nahiz berauen arteko erlazioen inguruan. Emakume eta gizonen berdintasunerako politika publikoak, izan ere, esparru ezberdinetako instituzio publikoek generoaren inguruan duten proiektu soziala aurrera eramateko ideia, formula eta ekintza multzoa dira. Beraz, politika mota horiek, gizartearen egitura dauden klasifikazio-sistema zabalagoak azaltzen laguntzen dute (Shore, 2010: 29-39). Horiek horrela, haien azterketa antropologikoari esker, gizartea hobeto ezagutu ahal izango dugu ideia eta ekintza instituzional hauen barne-logika kulturalen egitura soziala bera txertatuta baitago. Azkenik, narratiba politikoan arreta jarritz gero, berdintasun-kontzeptuak generoaren inguruko proiektu politiko eta sozial horren izaeraren berri ematen duela ondoriozta dezakegu. Hau da, esku-hartzearen ondorioz lortzea espero den aldaketa sozial horrek nolakoa izan behar duen adierazten du. Kontu hauek garatuko dira, zehazki, hurrengo lerroetan.

### ***1.1. Sorrerako testuingurua: feminismoa agenda politikoan barneratzea***

Berdintasunerako politika publikoen abiapuntua edo ekoizpen-testuingurua gizonen eta emakumeen arteko erlazio asimetrikoa da. Hori onartezina suertatzen da ongizate-estatu ereduarentzat nahiz herritartasun kategoria unibertsalarentzat. Horregatik, politika zehatz hauen sorrera markoa 1970eko hamarkadatik aurrera Estatuak beren maila guztietan egindako mundu mailako akordio eta tratatu antidiskriminatzaileen aplikazioan ulertu behar dugu. Hau da, berdintasunerako politika publikoen jatorrizko testuinguru normatiboa eta soziopolitikoak II. Mundu Gerra ostean sinatutako Giza Eskubideen Adierazpena eta Nazio Batuen Erakundeko (NBE) Gutunaren 55. artikulua (pertsonek arteko berdintasuna aitortzen duena) dira.

Emakumeen eta genero-berdintasunaren inguruko politika publikoen izaera, mundu mailan, NBEk 1975etik aurrera eta bost urterik behin antolatutako Emakumearen Mundu Mailako Konferentzietan definitua izan da tradizionalki. NBEko kide diren Estatu guztiek parte hartu dute konferentzia horietan, non berdintasun-kontuetan jarraitu beharreko akzio-irizpideak ezartzen diren. Bertan adostu dira momentu historiko bakoitzean gizonen eta emakumeen berdintasuna lortzeari begira lehentasuna izango duten estrategiak, hala nola aukera-berdintasuna, ekintza positiborako neurriak edo genero *mainstreaming*<sup>167</sup>. Esparru global horretan

167. 1970eko hamarkadatik aurrera, NBEko gobernuek, berdintasunari dagokionez, aurrera eramandako politikak hiru motatakoak izan dira. Hasiera batean, aukera-berdintasunarekin emakume

genero-berdintasunari buruz adosten den arautegia eta hortik eratoritzen diren planak eta programak oinarritzkoak dira gero Estatuak, beren maila ezberdinetan, aurrera daramatzaten esku-hartzeak haien ekoizpen-testuinguruan ulertzeko. Horren guztiaren ondorioz, produkzio-testuinguruari begira, berdintasunerako politikak maila ezberdinetako instituzio publikoek gizon eta emakumeen berdintasunaren inguruan hartutako erabaki, helburu eta neurrien sare adostua dira.

Berdintasunerako politika publikoen sorreraz eta produkzio-testuinguruaz mintzatzerakoan, ezinbestekoa da emakumeen eskubideak agenda politikoan sartzea lortu zuen mugimendu eta ideologiari erreferentzia egitea; feminismoari, alegia. Oso gai garrantzitsua da hau, aurrerago egiaztatzeko aukera izango dugun moduan, kontu honen inguruan administrazioetan gatazka ideologiko inplizitu bat dagoela antzematen delako. Estatuaren aurrean emakumeek pairatzen zuten diskriminazioaren lehen ezabapen forma, horien botorako eta hezkuntzarako eskubidearen onarpena izan zen. Erdiespen hori ez zen izan Estatuaren kontzesio altruista, baizik eta mugimendu feministak egindako ahaleginaren emaitza; borrokari esker, feminismoaren oinarritzko aldarrikapenak agenda politikoan kokatzea lortu baitzuen. Aurrekoaren ondorioz, 1980ko hamarkadan feminismo instituzionala edo «Estatuko feminismoa» (Bustelo eta Lombardo, 2007: 11) sortu zen, instituzio publikoek feminismoaren oinarritzko aldarrikapenak beren ekintza politikoetan barneratzearen ondorioz. Erakunde publikoen eta mugimendu feministaren arteko lokarri hori modu ezberdinetara interpretatu izan da eta Henrietta Moore antropologoak aipatzen duen bezala, «Estatuaren inguruko analisi feministak norabide ezberdinei jarraitu die» (2009: 156). Batzuek feminismoaren lorpen hori goraiatzen dute, horri esker genero-berdintasuna gizarte demokratikoen oinarritzko printzipio bilakatu dela argudiatuz (Lombardo eta Bustelo, 2007; Astelarra, 2009). Era berean, gizarte modernoetan lortutako berdintasun formala laudatu arren, onartzen dute aukera-berdintasuna legalki onartua egoteak ez duela genero-berdintasunarekin bukatu. Baina badira irakurketa kritikoagoak, Lourdes Méndez (2007) antropologoarenak, esaterako. Haren ustez, *feminismo* instituzionalaren ondorioz, feminismo kontzeptuaren iraulketa bat gertatu da instituzioak *berdintasun* kontzeptuaz jabetu zirenetik. Erakunde publikoek *genero* hitza bereganatu dute eta euren modura erabili. Ondorioz, genero-berdintasuna feminismoarekin berdindu da, azken horren desagerpena gertatuz.

Lehenago komentatu den bezala, berdintasunerako politika publikoen oinarritzko kontzeptuen erabilerari dagokionez, erakunde publikoetan liskar inplizitu bat badagoela antzematen da. Ez da kasualitatea, adibidez, gure erkidegoko eta gizonak legean aurrean eskubide berdinak izatea bermatu zen, eta, horrela, berdintasun formala bermatu. Horrekin soilik berdintasun erreala lortzea ezinezkoa zela ohartuta, Estatuak ekintza positiborako neurriak eraman zituzten aurrera. Ekintza positiborako neurriak noranzko baterantzkoak dira eta emakumeei eskubideak gutxitu zaizkien eremuetan berdintasuna bermatzea dute helburu. Ekintza mota horien ekarpenak ukatu gabe, 1995. urteko Emakumearen Mundu Mailako Konferentzian berriz, NBEko berdintasunerako politiken estrategia berria adostu zen; *mainstreaming*a. *Mainstreaming*a edo genero-transbertsalitatea, genero-ikuspegia politika mota, maila eta fase guztietan txertatzean datza.

berdintasunerako plan askoren oinarrien adierazpenean edo sarreran *feminismo* hitza aurkitzeko zailtasuna. Plan eta programa horiek genero-berdintasuna helburu dutela argi geratzen da, aitzitik, gehienetan ezinezkoa da, idatzita dagoenetik behintzat, asmo hori feminismoaren xede orokorragoarekin uztartzea. Baina kontzeptu horien erabileraren inguruko gatazka ez da ezkutukoa. Erraz agertu egiten da, adibidez, politika publikoen kudeatzaileei gaia mahai gainean jartzen zaienean. Hala gertatu zen udalerrri txiki bateko udalbatzari genero-berdintasuna eta politika publikoen inguruko formazio orokor bat ematen nengoenean. Méndezek aipatutako kontzeptu horien erabileraren inguruko ezbaiaz guztiz kontziente nintzen saioa prestatzen nengoenean. Baina berdintasunerako politika publikoen diseinuaren arduradunei zuzendutako formazio batean, genero-berdintasuna lortzeko taxutzen ari ziren ekintzak bere testuinguru ideologiko egokian kokatzea ezinbestekoa zela erabaki nuen, horrek ekar zezakeen ondorez kontziente izan arren. Gaian sartzeko asmoz, genero-berdintasunaren aldeko esku-hartzeak erakunde publikoen agenda politikoan sartzeko pizgarri ideologikoa zein izan zen pentsatzea eskatu nien. Gehienek ez zekiten zer erantzun eta baten batek pertsona guztien arteko berdintasunaren aldeko printzipioa izan zela adierazi zuen. Orduan, *feminismo* hitza aipatu nuen:

XIX. eta XX. mendeetako mugimendu feministak Estatuari egindako emakumeen aldeko eskubideen aldarrikapenari esker, hala nola sufragismoa, heziketa-eskubidea eta orokorrean, beste eskubide guztiak bermatzea, hasi ziren maila ezberdinetako erakunde publikoak berdintasunerako politika publikoak diseinatzen eta aurrera eramaten (Fernandez-de-Labastida, 2016).

Aurreko baieztapenak erantzunak sortuko zituela banekien, baina onartu behar dut ez nituela horren erreakzio ezkor irmoak espero. Aurreko baieztapena zalantzan jarri zutenek —denak gizonak izan zirela aipatu behar da— feminismoaren inguruan irudi desitxuratu nabaria zuten. Denek matxismoaren kontrako ideologiatzat definitu zuten eta, ondorioz, bi ideologietako helburuak parekatzen zituzten, biek nagusitasun bat aldarrikatzen dutelakoan, nor bere generoarena. Beste batek, aurreko baieztapena argudiatzeko bere telefono mugikorra erabiliz Interneten —ez zuen aipatu zein orrialdetan— gizonaen kontra zihoazen lema feministak irakurri zizkigun. Udalerriko alkateak ere berdintasunaren aldekoa, baina feminismoaren kontrakoa izatea aitortu zuen. Feminismoaren kontrako aurreiritzi horietaz gain, emakumeok pairatzen dugun diskriminazioaren inguruko ebidentzia ukaezinak —sexuen arteko desberdintasuna gizarte-eremu ezberdin askotan neurtzen dituzten estatistikak— kolokan jartzeko ausardia ere izan zuten. Aurreko etnografiatik lortutako datuek egoera kezagarria islatzen dute. Zelan bilaka daiteke feminismoa erakunde publikoen aitortutako printzipio, haren inguruko aurreiritziak hain sendoak badira maila politikoan? Martha Franken-ek (2007), Flandeseko Gobernuko Berdintasunerako Politiken zuzendariak, bere esperientzian oinarrituz pistaren bat ematen du zentzu horretan. Haren aburuz, hein handi batean, politika arrazionala baino areago zerbait emozionala da. Horrexegatik zaila izaten da emakumeen aldeko politiken formulatzaile bilakatzea emakumeok pairatzen dugun diskriminazioaren



inguruko estatistikak ezagutuz soilik. Politika-formulatzaileak helbururen bat aurrera eramateko harengan sinetsi behar du; kontzeptuak bihotza ukitu behar dio (Franken, 2007).

### ***1.2. Emakume-gizon kategorien eraikuntza narratiba politikoan***

Aurreko adibideetatik ondoriozta daitekeenez, berdintasunerako politika publikoek hausnartzerakoan, ezinbestekoa da kontzeptuen esanahiez eta horien erabileraz ohartzea. Gai hau sakonki aztertu dute Emmanuela Lombardo, Petra Meier eta Mieke Verloo-k (2009, 2010; Lombardo eta Meier, 2014) zientzia politikoaren ikuspegitik. Gauza bera egitea proposatzen du Cris Shorek ikuspegi antropologikotik. Haren ustez, kontzeptuen esanahiaren azterketa sinbolikoa egitea emankorra bada, politika publikoen atzean gizartearen sailkapen-sistema txertatuta dagoelako da (2010: 37). Abiapuntua argia da: hitzen erabilera ez da zoriz gertatzen diskurtso edo narratiba politikoan. Kontzeptu zehatz bat erabiltzearen inguruan dagoen adostasun orokortuan edo beste baten erabilerari uko egitearen erabakian, diskurtso ideologiko zehatz bat dago beti. Zentzu horretan, ezinbestekoa iruditzen zaigu *feminismo* kontzeptuaren «tabu»aren (Lombardo, Meier eta Verloo, 2009) inguruan sakontzea, baita «genero-berdintasuna» eta hari intrintsekoak zaizkion *gizon* eta *emakume* kontzeptuetan barrendatzea ere, haien azpian dauden esanahi kulturalak azalertzeko.

Berdintasunerako politika publikoen azterketa antropologikoan diskurtsoaren eta kontzeptuen erabilerak duen garrantziaz ohartzeko, kapituluaren sarreran aipatutako «Emakumearen topaketa»ren kasura bueltatuko gara oraingoan. Aipatutako landa-testuinguruko arduradun politikoek, arlo teknikoaren laguntzarekin batera, bertako emakumeei zuzendutako ekintza hori ikertutako eskualdeko berdintasunerako politika publikoen barruan kokatzen dute. Adibide aproposa da politika publikoen narratibek norbanako eta gizatalde kategorien eraikuntzan duten garrantziaz ohartzeko. Esan bezala, politika publikoen prozesuan hainbat agente inplikaturik daude eta ezin ukatuzkoa da haien artean botere-harremanak daudela. Esparru horretan, politika-formulatzaileak (politikariak eta teknikariak) dira erabakitze gaitasuna dutenak eta, topaketa horren diseinatzaile eta antolatzaile bakarrak diren heinean, haiei zor zaie bertako emakumeak subjektu politiko bihurtzeko ardura. Lehenik eta behin, aipagarria da ekintza horren bitartez subjektuei, emakumei, euren irudikapen politikoaz erabakitze ematen zaien aukera eskasa. Atentzioa ematen duen beste kontu bat *emakume* kategoria singularrean erabiltzea da. Janine Wedel eta besteek (2005: 35) politika publikoek norbanako eta taldeen nortasunari forma emateko duten gaitasunaren inguruan esaten duen bezala, askotan, errealitatea gehiegi sinplifikatzeko joera dago eta, horren ondorioz, sexu- eta genero-heterogeneotasunari forma ematen zaio errealitatean dagoen aniztasuna murriztuz eta arautuz. «Emakumearen topaketa», izenak berak adierazten duen bezala, ustezko *emakume* kategoria unibertsal batez ari da. Kategoriatik horren ezaugarri dira, besteren artean, haren interesekoak diren gauzez erabakiak hartzeko gaitasun eza, eta horrekin batera

iradokitako ahalduntze eta autonomia falta. Beste norbaitek beragatik erabakiak hartzen dituenean (erakunde publikoak, adibidez), ordea, erraz konformatzen den norbait. Gainera, ez da zaila subjektu politiko hori gogobetetzea, gainazaleko gauza eta gaiez aritzeko joera baitu, zirrara soziopolitiko gutxi erakutsiz. Adibidetzat hartu dugun Arabako landa-eskualde horretan berdintasun-politiken markoan antolatzen den ekintza horren bitartez eraikitako *emakume* kategorია edo subjektu politikoa aztertzea esanguratsua iruditzen zaigu, eta ez bakarrik Lombardo eta Meier-en (2014) planteamenduei jarraituz, haren bitartez, generoaren irudikapen sinbolikoa ulertzera hel gaitzkeelako. Erakutsi nahi dugu ekintza horrek transmititutako esanahi-sareak konplexuak direla, eta haien bitartez, hel gaitzkeela gizartea egituratzen duten printzipio antolatzaile sakonagoen ulerkera kritikora (Shore, 2010: 26).

«Emakumearen topaketa»k, *emakume* kategoría unibertsal eta homogeneoaren ideian oinarritzeaz gain, hura elikatzen ere laguntzen du. Teoria feministak erakutsi digun bezala, genero-sistema dimorfismo sexualean oinarritzen da, zeinak *emakume* eta *gizon* kategoriak pare kontrajarriak bezala ulertzen dituen (Butler, 1999; Moore, 2009). Gizarte-egitura generiko horrek bi sexuak eta bakoitzari egotzitako esanahiak, rolak eta estereotipoak kontrakoak eta, aldi berean, osagarriak direla ulertzen du. Pare kontrajarrien arteko korrelazio horren ondorioz, sexu eta genero bakoitzari atxikitutako esanahiak kontrakoarenak daramatza inplizituki. Hortaz, tokiko erakunde publikoak sustatutako «emakumearen topaketa» bezalako ekintza, bertako emakumeen inguruko irudia eraikitzeaz gain, aldi berean, gizon subjektu politikoarena bermatzen ari da. Gizon subjektua kontrako ezaugarri hauek definitzen dute: pertsona autonomoa, aktiboa, etxetik irteteko eta bere gisakoekin elkartzeko erakunde publikoen laguntzarik behar ez duena, asebetetzen zaila dena (kezka eta interes soziopolitiko handia baitu) eta abar. Berdintasunerako politika publikoek genero-rolak eta -estereotipoak erreproduzitzeko izan dezaketzen gaitasuna azaltzeko, politika mota horiek sustatu duten posizionamendu teorikotik abiatu behar dugu (Mendez, 2007; Monc6, 2011).

### ***1.3. Ikuspuntu teorikoaren eragina genero-berdintasuna definitzean***

Oro har, feminismoaren barruan hiru posizio teoriko ezberdin garatu dira 1970eko hamarkadatik aurrera: unibertsalista, diferentzialista eta postestrukturalista (Méndez, 2007). Lehenengo biak batera garatu ziren aipatutako hamarkada horretan. Jarrera unibertsalistak gizon eta emakumeen arteko erlazio binarioan oinarritzen ditu bere aldarrikapenak. Haren aburuz, *sexua* kategoría adierazgarria da, menderakuntzarako kategoría soziala den heinean. Ikuspegi teoriko horren arabera, lehenik eta behin, sexuen arteko botere-erlazioekin amaitu behar da eta horrek, geroago, *genero* kategoriaren desegitea ekarriko du, gizaki kategoría unibertsala gailenduz. Posizio diferentzialistak, berriz, bi sexu existitzen direla eta haietariko bakoitzak gainera bereiztasun propioak dituela aipatzen du. Bereizgarritasun horiek mantentzearen beharra defendatzen du, gizakiaren onurarako izango baitira. Haren aldarrikapena, genero-sistemaren ondorioz, emakumeei eta femeniinoa denari

kendu zaien garrantzia gizarte-eremu guztietan bermatzea da. Azkenik, 1980ko hamarkadatik aurrera posizio postestrukturalista gailendu zen, zeinaren ekarpen nagusia, aurrekoekin alderatuz, logika binariotik aldentzeko ahalegina izan zen. Alde batetik, *emakume* kategoriaren barnean dagoen aniztasuna aldarrikatuz eta, bestetik, generoa edozein sexutako pertsonak beregana dezakeen ezaugarri arin eta jariakor gisa ulertuz. Aipaturiko posizio teoriko bakoitzak ondorio politiko ezberdinak izango ditu eta unibertsalistarena Estatuko feminismoaren loratzea izan zen. Berdintasunerako politika publikoetan gauzatu den feminismo instituzional horren helburu gorena gizon eta emakumeen berdintasun erreala lortzea izango da, emakumeek egitura sozial, politiko eta ekonomikoetan parte hartzen dutela bermatuz. Hortaz, politika publiko horietan genero-sistemaren logika txertatuta dago, *gizon* eta *emakume* kategorien arteko erlazioak gizarte-esparru guztietan nolakoa izan behar duen izenburuan bertan adierazten delarik: ekitatezkoa (Moore, 2009). Hala ere, politika horiek eratzen dituzten ideia eta ekintzen inguruan antropologizatuz gero, eztabaidatu ahal dugu generoen arteko ezberdintasunak zein punturaino arintzen dituzten, edo, kontrara, genero-sistema erreproduzitzeko lagungarriak diren (Méndez, 2007).

Aurrekoarekin lotuta, aipatzekoak dira zenbait erakunde publiko beren berdintasunerako politiken esparruan barneratzen ari diren genero-aniztasuna eta LGBTIen<sup>168</sup> eskubideen aldeko neurriak. Europa mailan suspertzen ari den gaia da antolatzen hasi berri den «European Rainbow Cities Conference»<sup>169</sup> ekitalditik antzeman daitekeenez. Beste adibide batzuk aipatzearen, Bartzelonako udalak ere LGBTI biztanleriari buruzko diagnosia egin berri du kolektibo horri zuzendutako lehenengo udal-planari ekin aurretik. EAEn zehar sakabanatutako ahaldunderako eskoletan ikuspegi hori barneratzen hasi da programazioetan. Vitoria-Gasteizko udalak, berriz, Berdintasunerako IV. Planen genero-aniztasunaren gaia barneratu egin du modu transbertsal batean interseksionalitatearen irizpideari jarraituz. Esperientzia hauek guztiek zenbait galdera sorrarazten dizkigute, hala nola berdintasunerako politketan eraldaketarik gertatzen al da generoen azpi-logika sailkatzailean? Eta hala bada, eraldaketa horrek generoen logika binarioa gainditzea ekarriko al du? Aurrekoa gertatuz gero, zer zentzutan jartzen du horrek auzitan berdintasunerako politika horien egungo posizio teorikoa? Eta binomioa gainditzearekin batera, zer baldintzatan produzituko litzateke subjektu politiko berriaren eraikuntza diskurtsiboa?

Berdintasunerako politika publikoek hedatzen dituzten sailkapen-logika eta klasifikazio-sistemaz hausnartzea ez da huskeria. Izan ere, maila tekniko-politiko horretan zabalduetako *gizon* eta *emakume* kategorien inguruko eraikuntza normatiboak gizatalde eta norbanakoen egunerokotasunean eragiteko ahalmena duela ere pentsatu

168. Lesbiana, gay, bisexual, transgenero eta intersexualen kolektiboa izendatzeko erabiltzen diren siglak.

169. 2015etik aurrera Europa mailan antolatzen den kongresua da. Bertan, LGBTIfobiaren kontrako tokiko politika publikoak aztergai izaten dira. Politika mota horiek aurrera daramatzaten udalerrien arteko topaketa da, esperientzien trukaketa eta eztabaida egiteko.

behar dugu. Norbanakoek narratiba politikotik irudikatua arabera jarduteko joera handia badutela susmatzen dugu. Ez dugu ukatu nahi, ordea, subjektuek esanahi instituzionalizatu horiek ihardesteko duten gaitasuna. Edozein kasutan, gaiaren inguruan dauden horrenbesteko zalantza eta galderek ikerketa etnografiko gehiago egitearen beharra adierazten dute. Horretarako, esparru zehatz honi egokitutako metodo antropologikoa diseinatzeko beharra ere aurreikusten dugu.

## **2. AMAIERA GISA**

Kapitulua ikergaia berdintasunerako politika publikoen esanahi kulturekin badu zerikusirik. Berdintasunerako politika publikoen diseinua eta ezarpena prozesu konplexua da, inplikaturako norbanako eta gizatalde anitzentzat esanahi ezberdinak izan ditzakeena. Politika publikoek norbanakoak subjektu politiko gisa eraikitzen laguntzen dute eta subjektu horiek politikoki irudikatutako kategoria sozial horren arauen arabera jarduteko joera ote duten ere aipatu dugu. Halako ondorioek berdintasunerako politika publikoen ikerketa antropologikorako metodo batek ezinbestez aintzat hartu beharreko oinarriko ikerlerroa azaleratzen lagunduko digu. Berdintasunerako politika publikoak aztergai duen metodo antropologikoa, ezinbestez, errealitatean parte hartzen duten aktoreak hartu beharko ditu kontuan.

Shore-k, «Antropologia eta politika publikoen ikerketa» (2010) artikuluan, esku-hartze politiko hauek aztergai dituen metodo batek aintzat hartu beharreko oinarriko behaketa eta analisi-unitateak jaso ditu. Lautan laburtuta: inplikaturako aktoreak, diskurtso eta narratiba politikoak, sortutako prozesuak eta emaitzak, eta, azkenik, agenzia edo aurreikusi ez diren prozesu eta ondorioak. Planteamendu horretan oinarrituz, berdintasunerako politika publikoen ikerketa-metodo antropologikoa aurreko guztiak barneratu beharko litzuzke, horietariko bakoitza eta horien arteko elkarguneak aztertzekeo prozedura eta erremintak definituz. Ikergai berria izanik Gizarte Antropologiarentzat, lan handia dago egiteko oraindik eta idazki honetan berdintasunerako politika publikoen antropologiaren inguruko oinarriko irizpide batzuk bildu nahi izan dira.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Astelarra, Judith (2009): *Veinte años de políticas de igualdad*, Cátedra, Madril.
- Bustelo, Maria eta Lombardo, Emmanuela (2007): *Políticas de igualdad en España y Europa*, Cátedra, Madril.
- Butler, Judith (1999): *Gender trouble*, Routledge, New York
- Fernandez-de-Labastida, Ixone (2016): «Generoa eta berdintasunerako politika publikoen inguruko formakuntza» [Zuia udaletxeko pertsonal politikoarentzat formakuntza] (2016ko apirilaren 19a).

- Franken, Martha (2007): «Politics and research. Two parts of a velvet triangle?», in *International Conference Equal opportunities and human rights* [Kongresuan aurkeztutako hitzaldia].
- Hélie-Lucas, Marieme (2016): *Los ataques machistas coordinados en Colonia y los errores eurocéntricos de una izquierda europea postlaica*, <<http://www.sinpermiso.info/textos/los-ataques-machistas-coordinados-en-colonia-y-los-errores-eurocentricos-de-una-izquierda-europea>> (Kontsulta-data: 2016-01-25).
- Lombardo, Emmanuela eta Meier, Petra (2014): *The symbolic representation of gender*, Ashgate, Londres.
- Lombardo, Emmanuela; Meier, Petra eta Verloo, Mieke (2009) (arg.): *The Discursive Politics of Gender Equality. Stretching, Bending and Policy-making*, Routledge, Londres.
- , (2010): «Discursive dynamics in gender equality politics: What about “feminist taboos”?», *European Journal of Women’s Studies*, **17**, 105-123.
- Méndez, Lourdes (2007): *Antropología Feminista*, Síntesis, Madril.
- Moncó, Beatriz (2011): *Antropología del género*, Síntesis, Madril.
- Moore, Henrietta (2009): «La mujer y el Estado», in Henrietta Moore, *Antropología y Feminismo*, Cátedra, Madril, 155-214.
- Shore, Cris (2010): «La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas», *Antípoda*, **10**, 21-49.
- Wedel, Janine *et al.* (2005): «Toward an Anthropology of Public Policy», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, **600**, 30-51.



### III. Ekarpen metodologikoak: generoa, gorputza, eszena





## Sarrera

XX. mendearen hasieratik behintzat, gorputza, Gizarte Zientzietan, hausnarketarako objektua izan da, maila teorikoan zein metodologikoan. Halere, planteamendu epistemologikoen arabera gorputza hautemateko eta ulertzeko modua aldatuz joan da. Prozesu horretan mugimendu feminista ezinbestekoa izan da, generoarekin izandako loturarengatik eta gorputza botere- eta menderatze-eremu gisa irudikatu duen moduagatik. Ibilbide historiko horretan, gorputza —idatzi du Estebanek (2004) Elizabeth Grosz-en lana (1994) oinarri harturik— bost modu ezberdinetan irudikatu da.

Lehenik, eta gorputz sexuatuari dagokionez, bi ikuspegi kontrajarri nagusitu dira: bata ezkorra, berdintasunerako feminismoari lotuta (bertan gorputz biologikoa berdintasuna lortzeko traba kontsideratu da); bestea baikorra —diferentziaren feminismoaren eskutik—, zeinetan ezberdintasun sexuala identitate femeninoaren aldeko borrokarako abiapuntua den. Bestalde, feminismoaren hirugarren olatuak ekarriko zuen paradigma konstruktibistak proposatuta, sexu/genero dikotomia dugu. Ikuspegi horrek gorputza eraikuntza sozial gisa planteatu du eta, ondorioz, biologiari ihes eginez, emakumeen askatasuna irudikatze bidea eman du. Halere, ikuspegi horrek gorputzaren materialitatea ukitu gabe utzi zuen, eta, ondorioz, natura/kultura dikotomia. Ildo horretatik, Estebanek aipatutako azkeneko bi planteamenduek —postestrukturalismoak eta praktikaren teoriak— egun Mendebaldean ohikoak diren dikotomien zein gorputzaren ustezko pasibitatearen kontra jo dute, gorputza egitura eta ekintzarako gunea dela aldarrikatuz (Esteban, 2004: 19). Ideia horrek gorputza agente sozial eta kultural gisa aldarrikatzen du, haren bidez, emakumeek zein bestelako «besteek» pairatzen duten biktimizazioari aurre egin dakiokelako.

Horrelako jarrerak eta ikuskerak —eta bereziki aipatutako postestrukturalismoa eta praktikaren teoria— kapitulu honetako testuen oinarrian daude. Hortik, etnografian murgiltzeko bestelako proposamenak sortzen dira, non gorputzak ez diren bakarrik ikerketa-objektu, ikerketarako abiapuntu baizik. Gorputzetik ere etnografia egitea da helburua, betiere une oro eraldatzen ari diren testuinguruetan kokaturik.

Etnografia mota hori garrantzitsua litzateke ikuspegi feminista batetik arrazoi ezberdinengatik. Batetik, gorputzean bertan gauzatzen delako eta generoa eraikitzen eta deseraikitzen den testuinguruekin harremanetan dagoelako. Bestetik, pentsamendu androzentrista garaikideak sortutako dikotomiak zalantzan jartzen dituelako, esate baterako, gorputza/burua, natura/kultura, norbanako/gizartea bezalako bikoteak.

Dena dela, proposamen metodologiko horren interesak antropologia feminista gaintzen du, bestelako ikerketa-eremu antropologikoetan ere erabilgarria izanik, batez ere genero-ikuspegia zeharkako modu batean landu nahi bada.

Atal honetan gorputzarekin loturiko etnografia ezberdinen adibideak topatuko dira. **María Zapata Hidalgo**ren testua gorputz-etnografia bat da, depresio bat gaintitu duten hainbat pertsonaren kasua aztergai izanik. Suspertze-prozesuak ikertzen ari da Zapata, praktikaren teoriari jarraituz, eta norbanakoek parekotasunik gabeko egituretan agente bihurtzeko duten gaitasuna aintzat hartuz.

Bigarren testuan, **Carlos García-Gradosek** gorputz-etnografia sentsorial baten adibidea aurkezten du, itsuen areto-futbolaren inguruan egiten ari den ikerketaren emaitza, hain zuzen ere. Kasu honetan Garcia Gradosek *pertzepzio parte-hartzaile* izeneko teknika zehatza proposatzen du, zeinean gorputzaren eta testuinguruaren arteko harremana tresna etnografiko feminista bilakatzen den.

Azkenik, **Miren Urquijo Arregiren** testuan, eszenifikazioetan oinarritutako metodologia proposatzen da. Horrek generoarekin loturiko performatibitatea eta gorputzak dakarren fikzio soziokulturala aztertzeke aukera ematen du, betiere bizitza soziala ikuspegi dramaturgiko batetik ulertuta.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Esteban, Mari Luz (2004): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- Grosz, Elizabeth (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.

# Suspertzea depresioetan: haragiztaturiko ondoez sozial gorpuztuaren aurrean, gorputz agentea

*María Zapata Hidalgo*

Itzultzailea: Xabier Kerexeta Erro

Euskadiko Autonomia Erkidegoko depresioa diagnostikatu diete % 18,4 eta % 32,7 artean emakumeei, eta % 10 eta % 23,9 artean gizonei; pertsonak zahartu ahala diagnostikoek gora egiten dute. Horrez gain, maila profesional<sup>170</sup> apalago eta, beraz, diru-sarrera gutxiagokoengan ohikoagoa da. Hortaz, depresioaren aurrean, esan genezake honako hauek direla zaugarri agertzeko faktoreak: generoa (emakumeak), adina (65 urtetik gorakoak) eta diru-sarrerak (apalak edo oso apalak).

Medikuntzaren eta osasunaren antropologiatik, zenbait egilek, Ángel Martínez-Hernández-ek (2008) esaterako, ohartarazten du ez datekeela nahikoa determinismo biofisiologiko hutsean oinarritutako osasunaren edota gaixotasunaren kontzepziara mugatzea. Eta ez dateke nahikoa hain zuzen arlo soziokulturalean gertatzen direlako; hau da, pertsonen osasunean badute eraginik egitura soziokulturalen hersturek (pobreziak, generoak, ingurugiroaren kalitateak eta abarrek), normaltasunaren eta anormaltasunaren arteko mugak ezarriko dituztenak, gaixotasunaren eraikuntza soziala bideratuko dutenak eta, halaber, gaixotasun horrixe loturiko aztura eta jokabide sozialak zedarrituko dituztenak (*ibidem*: 68-67). Hainbat teoria biomedikok depresioa zenbait hormonaren disfunzioarekin lotzen du, hala nola estrogenoenekin edo serotonina maila apalekin; baina teoria horiek ez daude gaur egun egiaztaturik, eta bakar batek ere ez du froga enpirikorik aski (Burín, Moncarz eta Velázquez, 1990; Gøtzsche, 2014: 219; Healy, 2015).

Testuinguru horretan, bada, etnografia<sup>171</sup> bati ekin nion, depresioen suspertze-prozesuak ikertzea helburu duena eta protagonisten kontakizunak dituen abiapuntu, protagonistek euren bizipenei ematen dieten esanahiei erreparatzeko, eta ez, aldiz, osasun-profesionalen balizko ekarpenei. Hartara, elkarrizketak eta behaketa parte-

---

170. EUSTATEk egindako *Euskadiko Osasunaren Egoeraren inkesta, 2013* delakotik lortutako datuak. Iturria: <[http://eu.eustat.eus/estadisticas/tema\\_16/opt\\_0/tipo\\_1/ti\\_Osasun\\_egoera/temas.html](http://eu.eustat.eus/estadisticas/tema_16/opt_0/tipo_1/ti_Osasun_egoera/temas.html)> (Kontsulta-data: 2016-06-30).

171. Etnografia hau UPV/EHuko Ikerketa Feminista eta Generokoen Masterraren Master Amaierako Lan gisa abiatu zen, eta 2014-2015 ikasturtean hasitako doktore-tesi gisa jarraitu (UPV/EHU Ikerketa Feminista eta Generoak Doktoregoari eta Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Sailari lotuta), Eusko Jaurlaritzak Ikerlari ez Doktoreen Formazioari emandako bekari esker. Lan bion zuzendaria Mari Luz Esteban Galarza da.

hartzailea egin dira suspertzerako esanguratsutat hartutako ekintzetan, Euskadi eta Kataluniako Autonomia Erkidegoetan bizi diren eta depresio bat gainditu duten edo behinik behin sintoma larririk agertzen ez duten hogeit bat informatzailerekin, egin ere<sup>172</sup>. Etnografia honek, bada, honako hau du helburu: ongizatea berreskuratu ahal izateko behar adina aldaketa errazten duten taktikak, estrategiak<sup>173</sup> eta banakako zein taldekako faktoreak deskribatu eta aztertzea, generoari, gorputzari eta agentziari arreta berezia eskainiz betiere.

Horrelako arloei zergatik erreparatzen zaien ulertzeko, hainbat arrazoi azalduko dira testu honetan aurrera egin ahala. Horrez gain, etnografia honetan orain arte antzeman eta aztertutako kontu zenbait ere plazaratuko da. Hala, bada, lehenik eta behin, agerian jarriko dira depresioak areagotu ditzaketan egiturazko zenbait desberdintasun, betiere begirada antropologiko eta feminista ardatz izanda eta depresioaren aurrean zaurgarritasun gehien eragiten duten faktoreetatik abiatuta: generoa, adina eta pobrezia. Geroago helduko zaio *agentzia* kontzeptuari, suspertze-prozesuak ulertzeko eta aztertzeke tresna den heinean. Azkenik, gai honetarako gorputzaren metodologia etnografikoa zergatik aukeratu den azalduko da, haren aplikazioan sortutako arazo bat edo beste eta guzti.

Irakurketa errazteko eta irakurlea informazio gehiegirekin ez nahasteko, elkarrizketatutako bi pertsonaren kontakizuna hautatu da, komentatuko diren gai askoren adibide izateko baliagarri dira eta. Informatzaile biokin behaketa parte-hartzailea ere egin delako eta bizi-egoeran nahiz prozesuan bien arteko aldeak nabarmenak direlako egin da aukeraketa hau.

Lehena Inma da, langile-klaseko familia batetik datorren 60 urteko emakume bat. Berrogei urte dira tamaina ertaineko udalerrri batean bizi dela, Bizkaian, Extremadura hegoaldeko herri batetik joanda. Enriquerekin ezkondua dago, Iker du semea —35 urtekoa— eta Jasone alaba —28 urtekoa—, eta bizi den herrian lagun-sare sendoa dauka. Inma bera ere langile-klasekoa da. Behar ekonomikoak egin zuen etorkin, bizitza osoan lan egin du fabrika batean, behargin huts, eta ordezkari sindikala ere izan da denbora luzean; baina daraman bizimoduak klase ertain berriei dagokien erosteko ahalmena erakusten du. Oso berritsua da eta bere historia zehatz-mehatz kontatzen du, xehetasunik ñimiñoenak ahaztu gabe. Emakume indartsu eta alaia dirudi, eta egunerokoan bizitasun handikoa. Inmak bi depresio-aldi bizi izan ditu: bata, sei hilabetekoa, duela bost urte; eta berriro beste bat, urtebetekoa, 2014an. Landa-behaketaren parte gisa, harekin pilates-eskoletara joan izan naiz, kafea hartu izan dut haren lagunekin, eta haren familiarekin ere bildu naiz.

172. Lurralde biok hautatu dira antzeko ezaugarri sozioekonomikoak dituztelako. Horrez gain, ikertzaile gisa, erkidego biotan buruko osasunaren gainean lan egin dudanez gero, haien ezaugarri sozioekonomikoak lehenagotik ezagutzen nituen eta buruko osasuna artatzeko sareen berri banuen; horrek guztiak, bada, elkarrizketatutako prozesu eta testuinguruen azterketa erraz dezake.

173. Erresistentzia antidiziplinarioaren praktikei buruzko Michel De Certeau-ren (1988) eskemaren arabera, pertsonaren alde aurretiko borondatea agertzen duten ekintzak dira *estragiak*; *taktikak*, ordea, planifikazio gutxiagoko ekintzak dirateke, elkarren arteko lotura gutxiagokoak (Ferrándiz-ek aipatua, 2004: 24-25).

Hautatutako bigarren kontakizuna Andrearena da: argentinarratarrikiko gizon bat da, 42 urtekoa, eta hamabost urte dira Bartzelonan bizi dela. Psikologo soziala da lanbidez, baina oso egoera ekonomiko prekarioan bizi da. Gaur egun lanaldi erdiz kontratatua du berak fundatutako *Activament*<sup>174</sup> elkarteak. Lan horrek eta egiten dituen beste lan batzuek ere —formalak izan, informalak izan— apenas ematen dioten beharrianak asetzeko adina. Gainera, deserrotua dagoenez gero, nekez izan dezake elkar laguntzeko sare sendorik. Oso behatzailea dirudi: asko begiratzen du, mintzatu baino lehen entzun egiten du, eta beti irribarretsu egoten da. Andreak diosku depresioak txikitatik bizi izan dituela, eta maiz gaixotu izan dela. Azkena duela zortzi urte izan zuen, eta dagoeneko suspertuta dago. Harekin joan izan naiz *Activament* elkartearen hainbat bilera eta saiotara, elkarrekin bereko bazkari informal zenbaitetara eta aisialdiko ekimen batzuetara.

### **ONDOEZ SOZIAL GORPUZTUA: ONGIZATE PERTSONALA OZTOPATZEN DUTEN FAKTORE SOZIOKULTURALAK**

Sarreran esan bezala, azkenean depresio bilakatzen den ondoezak, hein handi batean, badu zerikusirik norberak egitura sozial eta kulturean duen desabantaila-mailatik eratorritako egoerekin. Desberdina izaten da *prekarietate*<sup>175</sup> horrek elkarrizketatutakoei eragiten dien nolakoa; baina dituzten antzekotasunek lagun dezakete ulertzen egiturazko berdintasun ezek zein eragin duten depresioak agertzeko tenorean, bai eta suspertzea errazteko aukeretan ere. Hemendik aurrera, aztertuko dugu Andrea eta Inmaren prozesuetan hasieran aipatutako hiru faktoreek —pobrezia, generoa eta adina— duten eragina. Azterketa erraztu aldera haien eragina banaka erakutsiko dugun arren, errealitatean oso modu konplexuan elkarri lotuta daude.

Lehen faktorea, hots, maila ekonomiko desberdinek osasun/gaixotasun-prozesuetan duten harremana bibliografia zabalak jorratutako gaia da hainbat diziplinatan, eta zehatzago antropologiaren hainbat arlotan. Antropologia medikoari dagokionez, besteak beste, Arthur Kleinman, Veena Das eta Margaret Lock-ek (1997) *Social Suffering* (sufrimendu soziala) kontzeptua garatu dute, gerraren hondamendia edo muturreko pobrezia pairatu duten jendartearen ikerketatik abiatuta: haiek diotenez, bizi garen egitura sozioekonomikoen faktore zapaltzaileek (depresioenok),

174. *Activament* irabazi-asmorik gabeko elkarrekin bat da, bere burua honela definitzen duena: «... buruko nahasmenduaren esperientzia pasa dugun edo pasatzen ari garen pertsona talde bat, Kataluniako buruko osasunaren arloan agente aktibo gisa parte hartzeko antolatzen gara». <<http://www.activament.org/es/qui-som/>> (Kontsulta-data: 2016-05-11).

175. Judith Butler-ek (2010: 14-17) honako hauek bereizten ditu: prekarietatea (*precarity*) eta prekariotasuna (*precariousness*). Azken hori darabil bizitza osoko baldintzatze material eta existentziala aipatzeko, ingurunearen eta beste pertsonen elkarrekiko mendekotasuna agertzen duen heinean. *Prekarietate* terminoak, berriz, honi egiten dio erreferentzia: «politikoki bideratutako baldintzatzeak, non populazio batzuek babes sozial edota ekonomikorako sarrerik ez duten, eta arrisku handiagoa duten kalteak eta indarkeria pairatzeko, baita hiltzeko ere» (*ibidem*: 46). Hau da, bizitza orok du prekariotasun-baldintzatze bat; baina nozitzen dugun prekarietate-maila eragiten diguten botere-egituren arabera da, eta beraz, aldakorra edota trukagarria da.

berdintasun ezaren egoerotan pairatzeko era desberdinak agerrarazi ez ezik, oro har, gaixotzeko aukerak ere areagotzen dituzte, bereziki arlo psikologikoan. Arachu Castro eta Paul Farmer-ek (2003: 31) azaltzen dutenez, pobretutako herrialdeen egiturazko indarkeriak sorrarazten ditu HIESa eta halako gaixotasunak, galarazi egiten baitu «banaka edo taldeka gutxieneko autonomiarik gauzatzea eta aurrera eramatea».

Gai hau behin eta berriro, eta nabarmen, agertzen da Andrearen kontakizunean. Bai egin ditugun hiru elkarrizketetan bai landa-behaketetan adierazten du betidanik bizi izan duen baliabide ekonomikoaren gabeziarengatik estres- eta neke-egoera ugari topatzen dituela, eta horrek oztopatzen diola ongizatea lortzea. Klase sozial apaleko familia batetik datorrenez, gaztetatik behartua egon zen Buenos Aireseko auzo oso marjinal batean bizi eta lan egitera, unibertsitatean ikasi, eta gerora, Hegoamerikako beste herrialdeetara, eta azkenik, Europara migratu ahal izateko, lana hobetzeko aukeren bila zebilelarik. Horrek deserrotze soziala dakarkio, eta prozesu migratzaile orotan bizimoduaren alderdi ia guztietan agertu ohi diren bestelako moldaketak egin behar izan ditu (Atxotegui, 2000: 83). Gaur egun, oraindik ere bizi ditu prekariotasun ekonomikoaren ondorioak. Hortaz, lanaldi luze eta gaizki ordainduak egitera behartua dago, batere asebetetzen ez dutenak, eta behar adina atsedean hartzea edo ongi lo egitea galarazten diotenak; gainera, ez dio aukerarik ematen berak beharrezkotzat jotzen dituen terapia pribatuak hartzeko; areago, alokairua ezin ordainduz, hainbat gautan kalean lo egitera ere beharturik egon da. Hona hemen, adibide gisa, haren kontakizunaren pasarte batzuk:

Iazko bigarren sei hilekoa izan da gogoratzen dudana okerrena. Egia da UOCek<sup>176</sup> oso gaizki ordaintzen duela, ez dakit badakizun, 530 € hilean, ez dizu oporrik ordaintzen, ez duzu kaleratzea kobratzeko eskubiderik, gizarte-segurantza zeure kabuz ordaindu behar duzu, bai, bai, formazio-kontratu bat da, hamar urte formazio-kontratu batekin! Lagun batzuek badaramate hamabi urte, UOC ireki zenez geroztik, ez da kontratu bat beltzean, ez zurian, grisa da [...] Matrikulatuen kopurua hainbeste jaitsi zen [...] orduan, sei hileko batean lan egiten duzu, eta bestean ez [mahai gainean kolpeka]. Horrela ez duzu oso ongi pasatzen, eta iaz gertatu zen, hain larri nengoenean, ez nuela ogasun-aitorpena egin, ez nintzen oroitu ere egin, ezta begiratu ere. Hurrengo urtean egin nuen, inork ez zidan ezer esan. Lau urte geroago [mahai gainean kolpeka] isuna iritsi zitzaidan, egin ez nuelako [...] Familia-pentsio bat pasatzea<sup>177</sup>, kuotak pasatzea [Ogasunarekikoa], iaz, irail bukaeratik urrira berrogeita bederatzita egun eman nituen kalean. Egundak, *okupa* gisa, eta beste batzuk, ahal nuen tokian, oraindik gordetzen dut lo-zaku bat [...] Lehen sei hilabeteko honetan, erreferentzia hura izanda, askoz lan gehiago egin dut, laurogei ordu ere lan egiten nuen boladak izan ditut: Fira de Barcelonan, mahai-zerbitzari, *Saräu*<sup>178</sup> delakoarentzat, enkarguzko gauzak, UOCentzat... ateratzen zaidan guztian, bigarren sei hilekoari begira, ze, iaz gauza gaizki bazegoen, zorionez ongi harrapatu

176. UOC Universitat Oberta de Catalunya da, eta hor egiten du Andreak ikasgai zenbaiten tutore-lana.

177. Bolivian alaba bat dauka, andre ohiaren tutoretzapean.

178. Bestelakotasun funtzionala duten pertsonen aisiako aktibitateak eskaintzen dizkien irabazi-asmorik gabeko elkarteak.

ninduen, bestela, gaizki harrapatuz gero, ez dakit nola pasako nuen [...] Zailak egiten zaizkit, esaten dizut, hainbeste lan egiten duzun bolada horiek, eta ipurterre nengoen, ikaragarri gaizki lo egiten, bi hilabete txar izan ziren, asko izan balira ez dakit nola bukatuko nukeen. Gogorra da, gero, oinarritzko beharrianak asebetetzearen eta egiten duzunarekin ongi sentitzearen artean oreka bilatu behar duzu<sup>179</sup>.

Bestetik, bere kontakizunean, Inmak aipatzen duen lehendabiziko gauza da Badajozeko herri batean bizi ziren 80 urte inguruko gurasoen zaintza eta geroagoko heriotza. Inma eta senarra urtebetez egon ziren bizi diren Bizkaiko herritik haraino astebururo joaten, gurasoak artatzera. Hura, Inmarentzat, sakrifizio handia eta sekulako ahalegin pertsonala izan zen: «Paliza bat zen [...] gauza asko pasa genuen, eta hantxe hasi zen nire sufrimendua. Ze, nik lan egiten nuen, eta lan, eta azkenean orduak hartzen, eta azkenean ordu pila zor nion enpresari. Gurasoak hil ondoren orduak itzultzen egon nintzen»<sup>180</sup>.

Baina gero, hiru urte geroago, beste faktore batzuek areagotu zioten sufrimendua: senarraren ezgaitasunak, oso hurbileko ahaide baten heriotzak eta alabaren gaixotasun larri batek:

2007an oporretan egon ginen Aste Santuan, eta itzultzean, apirilaren 4an senarrak ezbeharra izan zuen, hiru metroko eskailera batetik erorita [...] Eta hiru hilabete eman zituen ohetik mugitu ezinik [...] Ni arratsaldez lan egiten hasi nintzen, eta goiz osoa senarrarekin ematen nuen, garbitu eta denetarik egiten nion eta gero lanera joaten nintzen, zortzi orduz lanean. Orduan ni aztoratu samar nengoen. Baina gero maiatzean lehengusu bat hil zitzaidan, anaiatzat nuena, bihotzekoak seko jota, eta gauzak pilatu zitzaizkidan; gero ekainean Jasoneri kozkor bat aurkitu baitzioten,

---

179. Jatorritzko bertsioa: «El segundo semestre del año pasado es de lo peor que yo recuerde. Es verdad que la UOC paga muy mal, no sé si lo sabes, 530€ al mes, no te paga vacaciones, no tienes derecho a cobrar despido, tienes que pagar la seguridad social por tu cuenta, sí, sí, es un contrato de formación ¡diez años con un contrato de formación! Tengo amigos que llevan doce años que abrió la UOC con un contrato de formación, no es un contrato en negro ni en blanco, es gris [...] Bajó tanto la cantidad de matriculados [...] entonces un semestre trabajas y el otro no, un semestre trabajas y el otro no [golpes sobre la mesa]. Así no lo pasas muy bien, y me pasó el año pasado que cuando yo estuve tan chungo que no hice declaración de Hacienda, ni me acordé, ni lo miré, ni nada. Al año siguiente la hice, nadie me dijo nada. Cuatro años más tarde [golpes en la mesa] me llega una multa por no haberla hecho [...] Pasar una pensión familiar, pasar cuotas [por lo de Hacienda], yo pasé cuarenta y nueve días de finales de septiembre a octubre del año pasado en la calle. Unos días prestado de okupa y otros donde podía, todavía conservo una bolsa de dormir que la guardo aquí [...] Este primer semestre teniendo la referencia trabajé muchísimo más, volví a tener épocas que trabajaba ochenta horas: en la Fira de Barcelona donde he sido camarero, para el Sarāu cosas por encargo, para la UOC... todo lo que va saliendo, a todo que si mirando para el segundo semestre porque el año pasado fue la cosa chungu, por suerte me pilló bien, si me pilla mal no sé cómo la pasas [...] Se me hace difícil, ya te lo digo, esas épocas que trabajaba tanto y tenía un humor de perros, estaba durmiendo fatal, fueron dos meses chungos, si hubieran sido muchos no sé como hubiera acabado. Es jodido, tienes que hacer equilibrios entre poder cubrir necesidades básicas y sentirte bien con lo que haces».

180. Jatorritzko bertsioa: «Era una paliza [...] pasamos mucho y ahí empezó mi sufrimiento. Porque trabajaba, yo trabajaba, y al final cogiendo horas, al final debía a la empresa ni se sabe las horas. Cuando murieron mis padres estuve devolviendo horas».

bost hilabetetan lepoko minez, bizkarrekoez, egon ondoren, masajistarenera joanda, homeopatarengana. Beno, bost hilabete gelditu gabe, senarra etxean ohean, eta Jasoneri familiako medikuak esaten ziola ez zela ezer ere. Harik eta egun batean larrialdietara joan ginen arte, eta kozkor bat zuen eta hemengo medikuak esaten zion ganglio bat zela, infekzioren bat, eta egun hartan larrialdietara joan ginenean esan ziguten ez zela ganglio bat, tumore linfático bat baizik, eta ekainean ebakuntza egin zioten [...] Eta beno, ospitalean hilabete eta erdian egon ginela. Senarra hemen, etxean ohean, eta ni ospitalean alabarekin. Beno, familiaren aldetik laguntza handia izan nuen [...] Urte ikaragarria izan zen, baina nik ez nuen hutsik batere egin, nik neuk ere ez nuen sinesten zeinen indartsu nengoen. Ezin nuen hutsik egin, ez nuen huts egiteko denborarik, ezta horretan pentsatzeko ere, eta hamabi kilo galdu nituen, jan eta jan egoten banintzen ere. [...] Biak hobetzen hasi zirenean, Jasone animatuago zegoela eta Enrique ongi zebilela, ez dakit nola izan zen, ez dakit goizetik arratsera izan ote zen, baina bai lanera joaten nintzela eta ez nuela gogorik, eta ni ez naiz holakoa, ni beti izan naiz parranda zalea, eta asko irtetekoa. Eta orduan bai ikusi nuela ez nintzela ni eta laguntza behar nuela. Orduan psikiatrarenera, medikurenera joan nintzen...<sup>181</sup>

Haren esperientziari ekonomia aldetiko berdintasun ezaren prismatik begiratzen badiogu, Inmak ez du zaindari profesionalen zerbitzua kontratatzeke aukerarik, eta lan egiteari uzterik ez zeukanez, lanaldi hirukoitza nozitzen zuen: fabrikan soldatapekoa, gaixoen artatzailearena eta etxeakoandarearena. Hark guztiak eragin zion erabateko akidurak depresioaren agerpena erraztu edo determinatu zuen.

Eragiten duen bigarren faktorea generoa da. Ikerketarako jaso diren kontakizun ia guztietan behin eta berriro azaltzen da gaia, femeninitasun- eta maskulinitasun-eredu hegemonikoekiko bizipen gatazkatsua. Sozialki galdegiten denaren eta norberaren bizimoduetan eragiten duenaren arteko gatazka-tarte hau dateke, azken finean, depresioen agerpenaren sorburu gerta litezkeen sufrimendu min-minen katalizatzailea.

181. Jatorrizko bertsioa: «En 2007 estuvimos de vacaciones en Semana Santa y al volver el 4 de abril mi marido tuvo un accidente, se cayó de una escalera de tres metros [...] Y estuvo tres meses sin poderse mover de la cama [...] yo empecé a trabajar por la tarde y estaba con mi marido toda la mañana, lo lavaba, le hacía todo y luego ya me iba a trabajar, trabajaba ocho horas. Entonces ya estaba un poco alterada. Pero luego en mayo murió un primo mío que era como mi hermano de un infarto fulminante, y fue todo un cúmulo de cosas, porque luego en junio a Jasone le encontraron un bulto que estábamos cinco meses ya que le dolía mucho el cuello, la espalda, que íbamos a masajistas, a homeópatas. Bueno, cinco meses sin parar, entre que mi marido estaba en la cama y con Jasone que el médico de cabecera nos decía que no era nada. Hasta que ya un día fuimos a urgencias, y ella tenía un bulto y el médico de aquí le decía que era un ganglio, alguna infección, y cuando fuimos aquel día a urgencias nos dijeron que no era un ganglio sino que era un tumor linfático y la operaron en junio [...] Y bueno pues estuvimos mes y medio en el hospital. Mi marido aquí en la cama y yo en el hospital con ella. Bueno, tuve mucha ayuda de mi familia [...] fue un año horrible, pero yo no caí para nada, era una persona que ni yo misma me creía lo fuerte que estaba. No podía caer, no tenía tiempo de caer ni podía pensar en eso y comía, adelgacé doce kilos pero no paraba de comer. [...] Cuando empezaron los dos que ya estaban bien, que Jasone estaba más animada y que Enrique ya andaba bien, no sé cómo fue, no sé si fue de la noche a la mañana, pero sí que iba a trabajar y no tenía ganas, estaba como muy baja, y yo no soy así, porque yo siempre he sido, me gusta mucho la juerga y salir. Y entonces ya vi que no era yo, que yo no era yo y que necesitaba ayuda. Entonces fui a un psiquiatra, fui al médico...».



Elkarrizketatutako gizon gehienek kasuan gatazka pertsonal bat agertzen da, ez baitute haiengandik espero den arrakasta profesionala erdietsi. Andreak zioen: «laztanak behar ditut, eta ez txaloak», eta bere burua *workaholic*<sup>182</sup> definitzen du, aisialdiaz gozatzeko ez dakielako, plazererako une bakarra ordainpeko lana edo produktiboa duelako. Bestalde, kexu agertzen da txikitatik sentitzen zuen oinaze emozionala adieraztean familian ematen zioten trataeraz:

Ni oso testuinguru heteropatriarkalean hazi naiz, oso herri matxistan [...] Emozioak izanez gero matxo bat ez zarela sentiarazten dizueten horietakoa. Eta sufrimendu-emozioak eta halakoak omen dira gizon portatzea. Eta umetatik dudatan hasten zara. Eta femenino sentitzen zara, emozioak direla eta, baina ez dut dudarik zerk kitzikatzen nauen<sup>183</sup>.

Zentzu horretan, Rosario Otegui Pascual-ek dio (2000: 231) sufrimenduaren sozializazioa desberdina dela generoaren arabera. Hala, bada, gizoni, mina sentitu arren, ez zaie adierazten uzten, Andreak esan bezalaxe. Bestetik, depresioaren diagnostikoan, generoaren bretxaren eragileetako bat horixe bera izan daiteke: gizonen ondoeza ezkutatzeko hutsa; izan ere, sufrimendua ezkutatzearren, badira lehen mailako osasun-zentroetara jotzen ez duten gizonak, sozialki haiengandik horixe espero da eta.

Elkarrizketatutako emakumeen kontakizunari begira, generoarengatik berdintasun ezaren ondorio ugari agertzen dira, hain zuzen sufritzen hasten direnako alderdiak izaki: amatasunarekin eta umeen garapen egokiarekin batera beren gain hartutako zama sozial eta pertsonalak, mendekotasuna duten beste pertsonak zaintzeko karga, sexu-abusuak, erantzule ez diren egoerengatik beldur- edo errusentimendua, familiek edota bikotekideek ezarritako bizitzen eta gorputzen gaineko kontrola.

Inmarena bezalako kasuetan —ikusia dugu lehentxeago nola bereganatu behar izan zuen zaindari informalearen zeregina<sup>184</sup>— María del Mar García-Calvente eta bestek (2004) eta bestelako egileek hainbat desberdinkeria zerrendatzen dituzte, etxeko lanak generoaren arabera aztertzen dituztelarik. Alde batetik, emakumeak izan ohi dira —normalean artatu beharrekoaren senideak— zaintza informalaz arduratzen direnak, eta ezin dutenean, beren ordezkari beste emakume batzuk (eta ez gizonak) bilatu ohi dituzte, bigarren zaindariak izan daitezkeen. Beste aldetik, halako zereginetan gizonak ere inplikatzeko direnean, pisu gutxieneko ardurak, ezohikoenak

182. Lanaren adikzioa duen oro.

183. Jatorrizko bertsoa: «Yo he crecido en un contexto muy heteropatriarcal, en un pueblo muy machista [...] Y de no sentirte un macho porque tienes emociones. Y tener emociones de sufrimiento y eso no es ser hombre. Y ya comienzas desde chico a dudar. Y de sentirte como femenino por el tema de las emociones, pero no tengo duda de qué me excita».

184. *Zaintza informalak* terminoa darabilte García-Calvente eta bestek (2004: 83) honako hau adierazteko: «Osasun aldetik zaintzak eskaintzea haien beharra dutenei beren senide, lagun, auzoko, eta, oro har, inguruko sare sozialeko kideek, eskaintzen duten laguntzaren truk ordain ekonomikorik jaso gabe».

edo ardura gutxiago eskatzen dutenak hartu ohi dituzte beren gain. Horrez gain, García-Calvente eta bestek (2004) diotenez, zaindari nagusiaren rola bereganatzeak kostu handia du emakumeen bizimoduari dagokionez, ez baita mugatzen eskaintako denborara: bizimodu osoari eragiten dio, eta osasunari ere bai. Egileek hainbat ikerketaren emaitzak bildu dituzte, non egiteko hauek betetzearen eta osasunean duen eragin negatiboaren arteko harremana baieztatzen den, batez ere arlo psikologikoan, kasuen %22an depresio eta antsietate gisa adierazirik, eta tristura eta unadura gisa %32an (*ibidem*: 6).

Aipatutako egiturazko azken faktorea adina da. Robert Butler-ek (1969) honela definitu zuen adintasuna (*ageism*): adintsuak direlako pertsonak bazterten dituen kontzepzio eta aurreiritzi soziokulturalen multzoa. Gure jendarteek badaukate beste hierarkia bat, gaztaroarekin itsututako adinaren ideologia dela medio. Andrearen kasuan, 40 urte dituela, zahar sentitzen da; horixe da elkar ikusi genuenean esandako lehen gauzatariko bat. Ia dena bizi izana duela sentitzen du, edo behintzat gaztaroa dastatu gabe itzuri zaiola. Behaketetan ere maiztxo agertu da kontu bera; harentzat porrot biribila da arrakasta profesionala erdietsi ez izana, «40 urte ditudala!», eta aipagai izaten ditu ile urdinak, lehen zimurrak, hurbileko patu fatalista baten zantzuak direlakoan.

Inmak ere adinari buruzko komentario bat egin du, eta gainera, suspertzeko aukerekin lotzen: «Depresioa baduzu eta tratamendu baten dinamikan sartzen bazara, azkenean oso zaila da uztea. Gaztea bazara, apika, baina nik, adin honetan...». Anna Freixas Farrè-k (2008: 43) dioenez, adintasunaren eraginez, zahartzaroak honako hauek ditu ezaugarri:

[...] elementu gaitzesgarriak; hala nola gaixotasuna, adimen-gaitasunen murriztea, itsusitasuna, mendekotasuna, bakartzea, pobrezia eta depresioa, egunerokotasunaren ebidentziak ziurtatzen ahal duenaz gain (Butler, 1969). Emakume adintsuak definitzeko erabilitako terminoak are gaitzesgarriagoak dira, eta horrek berretsi egiten du honako gertaera sozial eta kulturala: irudi mental etsigarriek hanpatzen dute emakumeen zahartzea, profezia kutsuari bide emanez (Covey, 1988).

Alderdi honek lagun dezake azaltzen zergatik handitzen den depresioen kronikotasun-tasa<sup>185</sup> adinean aurrera egin ahala, baita, oro har, adinduen artean diagnostikoen zenbateko handia ere.

Laburbilduz, bai Andrearen kontakizunean, bai Inmarenean, erreferentzia ugari topatzen dugu, zeinetan genero, adin eta errenta aldetiko berdintasun ezari loturiko faktoreek erraz dezaketen sufrimendu pertsonala, eta horrexegatik garatu dut *ondoez sozial gorpuztua* izendatu dudan terminoa ikerketa honen baitan, halatan depresioei gorpuzt-etnografiaren prismatik helduko nielakoan.

185. Honela defini daitezke gaixotasun kronikoak: «Iraupen luzeak eta normalean progresio mantsokoak, eta gainera, erien zein zaindarien bizi-kalitatea murrizten dutenak, behar baino lehenagoko heriotza ekar dezaketenak eta familietan, komunitateetan eta jendartean ondorio ekonomiko inportanteak dituztenak» (Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2012: 9).

Islatu nahi izan den gaietako bat depresioen kausa-aniztasunarena da; hau da, ez dago egoera zehatz bakar batek eragin duen depresiorik; bai, ordea, kausa batzuen bateratzea izaten dira, kausa horiek pertsonalak izan, kolektiboak izan, eta gehienak egiturazko hainbat faktoreekin lotuta daude, eta, jakina, ia inoiz ez dira izaten gehienek atseginez espero zezaketenak. Kausa anitz horiek bat egiten dutenean, errazago agertzen da bizi-krisizko egoera bat. Bizi-krisizat hartzen da transzendentzia pertsonal eta identitarioko garai bat, non pertsonak ezin dioten eutsi gertakizun horri, ez behintzat ordura arte arazorik gabe egindako modu berean; hartara, bizitzak edo ordura arte bizitzeko erak zentzua galtzen du.

Andreari galdetu nionean nolako sentrazioak zituen depresio-garaian, erantzun zidan:

Eta beti soberan zauden inpresioa izatea, ez zarela... eta gero... ez aurkitzea zentzurik sufrimenduari, bizitza sakrifizio baten menean bizitzen duzularik, faltsua den helburu baten harira, eta egiten duzuna geldiarazterik ez duzula, ze, sufriarazten zaituen horrek motibatzen ez bazaitu, zertarako sufritu?<sup>186</sup>

### ***SUBJEKTU AGENTEAREN SUSPERTZEA: ERRESISTENTZIAK BERDINTASUN EZEN AURREAN, ETA NORBERAREN PROIEKTUEN BILAKETA***

Aurreko atala irakurrita, mugiezina dirudienari begira etsipena sor daiteke agian. Baina kontua da pertsonak depresio batetik suspertzeko gai izaten direla, sufriarazten dituen oro hainbat erataria aldatzen dute eta. Hartara, suspertzeko beharrezko lehen pausoa, abiapuntua, gogoeta egiteko gaitasuna da; hots, beren oinazeaz jabetzea, eta beharbada hauxe dute unerik mingarriena. Andreak dio: «Nik gogoratzen dut ez nuela laguntza eskatu, nahiz eta begien bistakoa izan gertatzen ari zitzaidana, “bazihoakizula” konturatzen hasita, diagnostiko bat jasotzeak ekar ziezadakeenaren beldur, laboralki batik bat»<sup>187</sup>.

«Jabetze»aren ondoren, aldatzeko asmoa da bigarren pausoa, ongizatearen nahia betetzeko. Biak ala biak —gogoeta eta asmoa—, gaixo roletik askatzearen oinarrian daude (Martínez, 2008); izan ere, lagundu egiten dute pertsona kontura dadin ezgaitasuna ez dela erabatekoa, eta bere burua ikus dezan bere osasun-gaixotasun prozesuaren agentetzat. Hona Inma:

---

186. Jatorrizko bertsoa: «Y tener la sensación siempre de que sobras, de que no.... y después... no encontrar el sentido del sufrimiento, cuando vives la vida en función de un sacrificio, en función de un objetivo que es falso y no encuentras manera de parar qué lo haces, pues, si no te motiva antes por lo cual sufrís entonces ¿para qué sufrir?».

187. Jatorrizko bertsoa: «Yo recuerdo no haber ido a pedir ayuda a pesar de que era evidente lo que me estaba pasando, de que ya empezaba a tener conciencia de que “se te iba” o por miedo de consecuencias que me podría reportar, sobre todo laboralmente, el recibir un diagnóstico».

Eta bigarren erorialdia izan nuenean medikuarenera joan nintzen... ez nuen joan nahi, eta saiatzen nintzen, ze nik neure kabuz irten nahi nuen, baina ez nintzen saiatzen, dena berdin zitzaidalako [...] eta hark esan zidan —psikiararenera joan nahi duzu? — eta nik ezetz esan nion. Nik banekien zer pastillak egiten zidaten on, eta esan nion —jariezazkidazu horiek, eta zuk eraman nazazu, eta ikusiko dugu— eta, beno, berberak jarri zizkidan [...] gero, urtebetera, pixka bat kendu nuen, ze nik hari komentatu, eta hark esaten zidan, —ba, proba ezazu—<sup>188</sup>.

Osasun-agente desberdinekiko eta testuinguruarekiko subjektu pazientearen egoera eralda daiteke, eta subjektu agente bat sortu, eta gaixotasun-prozesuaren aurrean praktika eta jarrera multzo bat osatu. Mutur batean daude ordura arte izandako jarrerak, pertsonen eta kolektiboen autonomia galaraztearekin batera ekiteko esparruak mugatzen dituztenak. Eta beste aldean, pairatzen duten sufrimenduaren aurkako irtenbideak proposatuz eta probatuz, beren osasun/gaixotasun egoeraz jabetzeko erak.

Ikuspuntu horretatik, agentzia (*agency*) prozesutzat uler genitzake suspertzeak. Agentziaren kontzeptua praktikaren teoriak garatu du. Korronte hori, Sherry Ortner-ek dioenez (2006: 5), erreakzio gisa sortu zen, zeren eta bestelako eredu teorikoak, hertsu samarrak izaki (hala nola materialista, sinbolikoa, estrukturalista), eskas geratzen baitziren. Hala, bada, botere ahalguztidun eta mugiezina, goitik behera baizik ezarri ezin zena, apurtzea bilatzen zen. Egile horrek berak dio pertsonak beren testuinguru historikoeekin eta abagune zehatzekin elkarri eragiteko gaitasuna ere agentzia litzatekeela, betiere eraldaketa soziokulturala edo testuinguruarekikoa helburu duten ekimenetatik abiatuta, nahiz eta ekimen horiek ez duten zertan kontzienteak edo asmodunak izan. Gaitasun hau kolektiboa izan daiteke, Willian H. Sewell-ek baieztatzen duenez (1992)<sup>189</sup>: «Agentziak bere baitan dakar besteekin edo besteen aurka ekintza batzuk koordinatzeko trebezia, proiektu kolektiboak osatzeko, norbait limurtzeko nahiz estutzeko...».

Zentzu horretan, agentziaren kontzeptuaren oinarrian bi ideia dira giltzarri: ekimenak banakako edo taldekako proiektuak lortzera bideratuak daude, eta botere-harreman oro ezegonkorra dela, eta horrexegatik, aldakorra izan daitekeela. Halatan, Ortner-ek bi agentzia mota bereizten ditu: bata, norberaren proiektuetara zuzendua; eta bestea, boterera zuzendua, biak ala biak txanpon bereko bi aldeak dira eta (2006: 139). Egileak ohartarazten duenez, agentzia-prozesu orotan eragiten dute sistema soziokulturaleko lehia- eta menderakuntza/sumisio-harremanek, baina, halaber, errotze sozial (*social embeddedness*) horrek ere pertsonak elkartasun-sareetan parte hartzea (familia eta senideak, lagunak, ezagunak, auzokoak eta abar), eta sareok

188. Jatorrizko bertsoa: «Y cuando tuve el segundo bajón fui dónde mi médico... yo no quería ir, y yo intentaba porque quería salir por mi misma y yo intentaba, pero no intentaba porque me daba igual todo [...] y él me dijo —¿quieres ir a la psiquiatra?— y yo le dije que no. Yo ya sabía las pastillas que a mí me iban bien y le dije —ponme esas y tú me llevas, y vamos a ver— y bueno, me puso las mismas [...] luego al año quité un poco porque yo le comentaba a él y me decía —pues prueba—».

189. Ortner-ek aipatua (2006: 136).

baliabide berriak eskaintzen dituzte, botere eta helburu banakako zein kolektiboak erdieste aldera (Ortner, 2006: 130-131). Andreak dio:

Nola egiten duzun aurrera? Oso pixkanaka, eta zaila da prozesua azaltzea. Jendeak asko lagundu ninduen, hurkoek ez ninduten abandonatu. Nik gogoratzen dut ez nenbilela laguntza eske [...] laguntza eskatzea saihesten nuen, eta hori gero eta gehiago da, hori batek ikasten du, eta motel aurkitzen zarenean azkenean laguntza eskatzen duzu. Garai batean dena onartu nuen, medikazioa, baita gainmedikazioa ere, lagun taldeak lagundu zidan psikoterapia ordaintzen, ez bainuen aski, behar nuenarekin, pensio bat ordainduta<sup>190</sup>. Eta nola ni lanean ari nintzen aholku-enpresak buruko osasunaren erabiltzaileentzako elkarte bati ikerketa-proiektua egiten zion orduan, alta eman zidatenean elkartekide gisa etorri zitzaizkidan bila, eta halaxe hasi nintzen ni ere aktibismoan<sup>191</sup>.

Azkenean, nabarmen utzi beharra dago gorputzak zer garrantzia duen agentzia-prozesu honetan, zeren eta praktikak, sozialak zein banakakoak, gorputz-praktikak baitira. Hala da aintzat hartzen badugu gorputza testu, sinbolo edo ideologia eta sentsazioen edukiontzia hutsa ez dela, baizik eta *gorputz agente* bat (Esteban, 2004: 62-63)<sup>192</sup>; izan ere, «esperientzian eta praktikan gorputzaren dimentsioa itzuri ezina» da (*ibidem*: 62) eta «gorputz-praktikak ez dira banakakoak edo barnekoak, elkarrengileak eta elkarrekikoak baizik» (*ibidem*). Zentzu horretan, agentzia-prozesuak gorputz-praktiketarik aktibatzen dira, besteekin edo inguratzen gaituen munduarekin elkarrengarekin.

### **GORPUTZAREN ETNOGRAFIA: BEHARREZKO HAUTAKETA, BAINA BATZUETAN GATAZKATSUA**

Sarreran esan bezala, abiarazitako etnografia mota gorputzarena da. Hautaketa ez zen ikertzailearen hobespen pertsonal hutsa; aitzitik, aurreko atalaren harira, depresioa pairatzen dutenek suspertze-prozesuan gauzatzen dituzten praktiken eta ideologia-aldaketen ondorioz, pertsonak *gorputz agente* bilakatzen dira, hots, beren bizitzen aktore. Hori guzti hori kontuan hartuta, saihestezina zen azterketa gorputzarenetik egitea. Haatik, metodologia hau hautatzeko bestelako arrazoiak ere izan dira. Hona hemen horietako batzuk, bai eta zeregina etnografikoan sortutako auzi batzuk ere.

190. Alabaren mantenturako andre ohiari helarazten dion pensioa.

191. Jatorrizko bertsoa: «¿Cómo te sales adelante? es un proceso muy gradual y difícil de decir. Me ayudó mucho que la gente, la gente cercana no me abandonó. Yo recuerdo no haber ido a pedir ayuda [...] evitaba pedir ayuda, y eso va a más, eso uno lo aprende, cuando te encuentras un poco chungo vas y pides ayuda. En su momento lo acepté todo, medicación incluyendo la sobremedicación, el grupo de amistad me ayudó para empezar a pagar la psicoterapia porque no me daba con lo que me estaba llegando pagando una pensión. Y como yo trabajaba en una consultora que habíamos estado haciendo un proyecto de investigación a una asociación de usuarios de salud mental, cuando me dieron el alta me vinieron a buscar como miembro de la asociación y así empecé también el activismo».

192. Ideia hau Mari Luz Estebanen (2004: 62-63) lanetik hartua da, eta berak Robert. W. Connell-i (1995) hartu zion, besteak beste.

Buruko osasunera hurbiltzeko era izan da hautaketa honen zergatietako bat; hain zuzen, depresioen suspertzeari *embodiment* (gorpuztea, haragiztatzea) paradigmatic ekitea. Ingelesez arrunta den kontzeptu hori Thomas Csordas-ek (1994) moldatu eta aplikatu du antropologian; hartara, Pierre Bourdieu-k (1972, 2012) *habitus* delakoari buruz dituen ideiak eta Maurice Merleau-Ponty-k (1993) pertzepzioaren fenomenologiaz dituenak bateratu ditu, eta haien bidez azaltzen du gorpuztea ez dela kulturaren objektu bat, subjektua baizik. Estebanen (2004: 21) hitzetan, *embodiment* delakoaz ari dela, kontzeptu horren bidez: «Soziala gorpuztean txertatzen delako ideia gainditu nahi da». Eta aurreraxeago, gehitzen du:

... ahalmen, xede, subjektuen artekotasun, aktibotasun eta harreman aldetik duen dimentsioa azpimarratzea [...] Perspektiba honek Mendebaldeko pentsamoldearen bitasun nagusietariko bat haustea bilatzen du: adimena/gorpuztea, subjektua/objektua, objektiboa/aurreobjektiboa, pasiboa/aktiboa, arrazionala/emozionala, lengoia/esperientzia. Edo, inportanteago dena, ezbaian paratzen ditu (*ibidem*: 21-22).

Bitasun horiek apurtzeak edo auzitan jartzeak depresioen suspertze-prozesuen gaineko begirada holistikoa eta dinamikoa ahalbidetzen du, zeren eta, norbanakoaren eta familiaren ezaugarriek ez ezik, pertsona bakoitza bizi den testuinguru sozial, kultural eta politikoko ere eragiten baitiete prozesuoi. Ezinbesteko egitekoa dugu, bada, ohartzen bagara gaur egun depresioari buruzko narratibak neurozientziaren ideia eta kontzeptuetan oinarritzen direla, «self neuronalaren errelatoak; hots, disfunzio neurokimikoen terminoak darabiltzaten azalpenak lehenesten dituzten errelatoak, eta, beraz, sufrimenduaren iturri sozialen kontzientzia hutsaren hurrengo uzten ahalegintzen direnak» (Martínez-Hernández, 2014: 4348). Andreak hala iradokitzen du, ingresatua egon zen zentroan artatu zuen lantaldearekiko harremana kontatzean: «Eta beste gauza bat da super biologizistak direla, baina errespetatzen zaituzte. Zer esan nahi duen biologizistak? Bada, bizitzeko zailtasun ekonomikoak dituzula eta proposatzen dizuten bakarra medikazioa handitzea dela, horra!»<sup>193</sup>. Gaixotasuna ulertzeko era biomedikook, norbanakoaren garuna biokimikaren ondorio hutsa delakoan, oraindik ere ezikusia egiten diete faktore kulturelei eta gorpuz oso bat garelako ebidentziari; alegia, munduarekin, beste pertsonekin eta prozesu historikoekin gorpuztetik abiatuta erlazionatzen garen arren, horri guzti horri muzin egiten diote.

Ideologia neuronal hori, haatik, ez da mugatzen arlo profesional eta medikora, eta jendartearen gainerakora ere heldu da. Hori bai, Martínez-Hernándezen (2014: 4348-4349) hitzetan: «Fenomeno berri samarra da antidepresiboen kontsumitzaileen neuro-narratiba lego hauena»; izan ere, 90eko hamarkada baino lehen, ohikoenak sozionarratiba legoak ziren, harik eta urte haietan «antidepresibo berriak herritarren artean masiboki zabaldu ziren arte». Hain zuzen, Inmari galdetu nionean ea sentsazioetan, emozioetan edo egoera fisikoetan aldaketarik sumatu ote zuen, ezezko

193. Jatorrizko bertsoa: «Y otra cosa es que son super biologicistas pero te respetan. ¿Biologicista qué quiere decir? quiere decir que tienes una dificultad económica en la vida y quieren subirte la medicación, ¡joder!»

biribila bota zidan, eta pentsatu gabe haxe erantzun: «Ez, batere, bakarrik nik pentsatzen dudala zure burmuinak funtzionatzeari uzten diola, tira, kakotx artean, sekulako hutsunean zaudela, ufa!... baina gainerakoan, ez»<sup>194</sup>.

Inmaz gain, elkarrizketatutako pertsona gehiagorekin agertu den gorpuztasunaren ukazio-egoera horrek hainbat oztopo dakarkio etnografia mota honen abiatzeari; beraz, estrategia berriak sortu dira hori ekiditeko, hala nola gorpuztasunari loturiko galdera zuzenagoak egitea: sentsazio fisikoen deskribapena (loaren kalitatea, zorabioak, buruko minak eta abar), sexualitatea, eta, oro har, plazera bizitzeko moduak, besteekin erlazionatzeko erak, bizipenak denboran, espazio berriak.

Izan ere, eremu hau jorrazteko ahalegina gorputz-etnografiari ekiteko bigarren arrazoiarekin batera dator: depresio bat pasa dudanez neure esperientziatik abiatu, eta buruko osasunarekin loturiko kolektiboetan aktibista naizenez, bertatik bertara nekien depresioen fenomenologia<sup>195</sup> gorputzarena dela, osorik ez bada, gutxienez hein handi batean; hau da, pertsonak bizitzen dituzten egoerek sufritutako edo eragindako nahigabea gorputzean adierazten da, eta hala agertzen dira elkarrizketatutako pertsonen kontakizunetan, somatizazioak direla (kausa fisiologikorik gabeko min fisikoak pairatzen dituzte), deskonexioak direla (gorputza antzematen delarik norberarena ez, baina arrotz), nor bere burua kaltetzeko ekintzak direla, emozionaltasunaren forma, intentsitate edo egoeraren egokitasun aldetiko egonezina edo «anormalitatea» direla (betiere elkarrizketan kontatutako pertzepzio subjektibotik).

Inmak berak, alde zuretik gorputzaren esperientzia ukatuagatik ere, geroago haxe diost, zenbait somatizazio aipatzen ari dela:

Laguna bila zetorkidan, irten behar nuela tematuta... eta oroitzen naiz batzuetan irteten nintzela, baina zorabiatua, baina zora-zorabiatua, berak eroan behar ninduen, ze ufl! burua joaten zitzaidan [...] Nik beti egin dut lo oso ondo, ohean sartu orduko; senarrak esaten zidan «oin bat sartu eta lo zaude» [...] beti izan naiz oso lotia, baina Jasonerenaz geroztik<sup>196</sup> ezin izan dut berdin lo egin...<sup>197</sup>

194. Jatorrizko bertsoan: «No, nada, lo único que yo pienso que tu cerebro deja de funcionar, a ver, entre comillas, que estás en un vacío que ¡buf!...pero lo demás no».

195. *Fenomenologia* terminoa erabiltzen da depresioa nozitutako pertsonak esperientziatzen dituzten sintoma eta zeinuen multzoa aipatzeko, betiere bizi izandakoaz batbederak egindako kontakizuna aintzat hartuta. Merleau-Ponty-k (1993) planteatutako fenomenologia antropologikoaren ideia dago termino horren erabileraren oinarrian; hots, baiesten da banaka senti ditzakegun sentsazioak esanguratsuak direla —existitzen direla—, errepresentazio kolektibotzat har daitezkeen, eta, beraz, beren baitan subjektibartekotasunaren ezaugarri diren heinean.

196. Alaba Jasoneren gaixoaldiaz ari da Inma.

197. Jatorrizko bertsoa: «Mi amiga venía y me insistía para salir... y yo recuerdo que a veces salía pero mareada, pero mareos mareos, me tenía que llevar ella, porque ¡buf! se me iba la cabeza [...] yo siempre he dormido muy bien, me metía en la cama y mi marido me decía ‘metes un pie y estás dormida’ [...] siempre he sido muy dormilona, pero desde que pasó lo de Jasone no he podido dormir igual...».

Eta emozioaz ari dela, hala dio:

Negarrez hasten nintzen, negar eta negar. Negar malko asko isuri dut nik urte horietan, gurasoekin, zer esanik ez Jasonerekin, pasa behar da, gero, zeren eta ama bat... hark txarto pasa zuen, baina nik uste dut okerrago pasa nuela, haren ondoan egon nintzelako [...] Nik barrena hustu nahi nuen, baina ez nuen arindurik hartzen ahal<sup>198</sup>.

Bizi izanagatik ere informatzaile batzuek egiten duten gorputzaren ukazioari erreparatzeak ohartaraz gintzake prozesu etnografikorako interesa duen zenbait gauzaz. Alde batetik, kontakizun edo diskurtso oro kutsa dezake harengandik espero denak, eta, ikusi dugun bezala, mentalaren eta neurokimikoaren gailentasuna espero ohi da. Emily Martin-ek (2008) dioenez, kontaktzen den bakoitzean, komunikazioaren hartzaileek errelatoa kuestionatuko ote dieten beldur aritzen dira; hortaz, espero diren diskurtso ezagunak errepikatzen dituzte. Beste alde batetik, bigarren faktore bat ere egon daiteke, pertsona deprimituek beren buruaz duten kontzepzioari ezarritako mugei dagokiena, kontakizunen xehetasunen oparoa gutxiagotzera jo dezake eta. Honen arrazoa depresioek berezko duten gorputzarekiko deskonexioa izan daiteke. Halako zerbait iradokitzen dute Mabel Burín, Esther Moncarz eta Susana Velázquez-ek (1990: 93) depresioa *ukatutako gorputz* baten gisa deskribatzen dutelarik, zapuztua eta plazerez eta erotismoz gabetua den heinean. Baina arrazoa beste bat izan liteke; hots, ideologia kultural bat, zeinak, emozioak indibidualizatzen dituelako, haien osagai sozial eta kolektiboa ukatu ez ezik beste pertsoneri adieraztea ere zaildu egiten duen (Martin, 2008: 137).

Alabaina, Andrearen kontakizuna alderantzizkoa da, zeharo, bere gorputzarekiko harremanean oso zentratua dagoelako, eta, beraz, hari buruz xehe eta hitz ugari erabilia diharduelako. Zehazki, hauxe dio deskonexioez:

Oin bat hautsia daukat, urte pila dira orkatilan ebakuntza egin behar nuela. Eta gorputzarekiko deskonexioarekin ere hau badago, egon ere. Hamar urte dira orkatila bere lekutik kanpo dudala. Eta oraingo bolada honetan asko ibiltzen naiz, aktibitate handia dut, sukarrak jotzen nau, eta badakit tenperatura handia dudalako, ez sukarra sumatzen dudalako, ez oinean min dudalako, buruan sukarra dudalakoan daukat<sup>199</sup>.

Eta sufrimenduaz, haurtzarotik:

Umetan, adibidez, ez duzu tristura gisa adierazten, beti duzu suminkortasuna, suminkortasuna beti, ezbeharrak behin eta berriro, denarekin nahigabe eta haserre egoteko sentrazio bat. Hori ere depresioa da, ez da tristura hutsa. Eta okerren zauden

198. Jatorrizko bertsoia: «Yo me ponía a llorar como una tonta, lloré mucho. Yo he llorado mucho en esos años, con mis padres, con Jasone ni te cuento, porque hay que pasarlo, porque una madre... ella lo pasó mal pero yo creo que yo lo pasé peor porque estuve al lado de ella [...] yo quería desahogarme pero no me aliviaba».

199. Jatorrizko bertsoia: «Tengo un pie roto, me tendría que operar un tobillo hace un montón de años. Y de hecho con la desconexión del cuerpo también está esto. Hace diez años que tengo un tobillo fuera de sí. Y en la época que estoy que camino mucho, que tengo mucha actividad, levanto fiebre y lo sé porque tengo mucha temperatura no porque sienta la fiebre, no porque me duela el pie, pongo cabeza levantando fiebre».



boladetan disforia, ez da tristura, oso nahigabe handiko sentsazioa da disforia, euforiaren alderantzizkoa, «aaggss, aggss» [eskuak lepora eramanda] itotzen zaituena, urkatzen zaituen eskua sentitzen duzun antsietate puntu hori, airea ere sartzen ez zaizun hori...<sup>200</sup>

Zer dela-eta, diferentziak? Gainerako informatzaileekin alderatuta, desberdintasunok ulertzen lagun dezaketen faktore batzuk deskubritu dira. Alde batetik, Andrea bezala osasunaren profesionalak direnek (psikologoak, sendagileak, okupaziorako terapeutak eta abar) duten hiztegia zabala eta xehetasunetan oparoa da, eta hizkera klinikoaren terminoak darabiltzate (disforia, suminkortasuna eta abar), zehaztasuna ematen dutenak, bai, baina baita esperientziaren narrazioan ideologia profesionalaren eragina ere sala dezaketenak. Badirudi beste faktore arruntetako bat generoarena eta adinarena dela, zeren eta Andreak ez beste elkarrizketatutako gizonetako guztiek apenas aipatzen duten gorpuztasuna, edo nekez egiten dute, xehetasun eta kontzientziari dagokienez; emakumeek, ordea, gazteenek bereziki, gehienek gorpuztasun esplizitua eta oso zentrala den kontakizunak egiten dituzte, bai depresioaren kausez ari direla, bai ongizatera jotzeko aldaketarako faktoreez ari direla.

Adinari dagokionez, beharbada azken hamarkadotan gorputza gurtzeko ideologiaren gailentasuna da zergatia, Susie Orbach (2010) terapeutari jarraikiz. Izan ere, zentraltasuna ematen du niaren autopertzepzioen baitan, bai eta osasun, estetika, arte edo aisiari buruzko diskurtso askotan ere: «Gorputza produkzio bitarteko bat izateari uzten ari zaio, bere kabuz produkzioa bera bilakatu ahala», egileak berak dioenez (*ibidem*: 21). Eta ziur aski ideologia berriok eragin txikiagoa dute pertsona zaharragoengan. Elkarrizketatutako gizon eta emakumeen arteko aldeei dagokienez *genero-sistemak*<sup>201</sup> binomia diferentzia fisikoetatik abiatuz sortzen duenez —zehatz esanda, genitalitatea ardatz hartuz—, perspektiba feminista batetik argia da ondorioa: badirudi sailhestezina dela emakumeek gorputzarekin harreman estuagoa izatea, gorputza baita zapalkuntza eragiteko lekua, eta era berean, erresistentzia-lekua.

Gorputzaren eta gorputzetiko etnografiari ekiteko azken zergatiak badu zerikusia identitatearen arloarekin. Lehen atalean esan bezala, bizi-krisizko unetzat jotzen dira depresioak; hortaz, agerikoa ematen du suspertzean norberaren identitatearen berrosaketa beharko dela, pertsonak behar adina aldaketa egin dezan sufriarazten duen inguruan ahal izateko eta egoteko. Badirudi, bada, ekidinezina dela kontu hau gorpuztasunetik behatzea eta aztertzea, bai behintzat identitatea baldin badugu

200. Jatorrizko bertsoa: «Cuando eres niño, por ejemplo, no lo manifiestas como tristeza, hay una irritabilidad permanente, permanente irritabilidad, constantes accidentes, es una sensación de malestar con todo, de enfado. Eso también es depresión, no solamente tristeza. Y en la época que estás más chungo es disforia, no es tristeza, disforia es una sensación de malestar intenso, como la euforia pero al revés, “aaggss, aggss” [se lleva las manos al cuello] qué te ahoga, tiene ese punto de ansiedad de que sientes la mano que te está ahorcando, que no entra ni el aire...».

201. Gayle Rubin-ek garaturiko kontzeptua, 1975 (aipatua in Maquieira, 2001: 158).

pertsonaren bizitza osoan zehar etengabeko eraikuntza-prozesutzat, errepikapenezko ekintzez sendotzen delarik; alegia, identitatea ez da berez datorkigun zerbait, pertsonak egunez egun egiten dituzten ekintzen bidez garatzen da, eta, beraz, zerbait aldakorra da, eraldagarria eta ibilera jarraitukoa.

Identitatearen gaineko hurbilpen honek berreskuratzen du lehendabizikoz John Langshaw Austin-ek (1982) garatu eta definitutako *performatibitate* kontzeptua, honela laburbil daitekeena: zer garen definitzen duten errepikapenezko ekintza multzoa; ez, haatik, ariketa erabat libreak edo bakanak, baizik eta tradizioak edo konbentzio sozialak aitortutakoak eta gure identitatea eratu egingo dutenak. Geroago, Butler-ek (1997) pentsamendu-ildo hori zabaldu zuen, generoa gehituta: «Oker egitea litzateke lehenik “identitatea” eta ondoren genero-identitatea pentsatzea, zeren eta pertsonak ulergarri zaizkigun genero-arauen bidez genero bat esleitzen zaienez gero ezagutu behar baitira, pertsona gisa ere ulertuko badira» (*ibidem*: 70).

Hortaz, ikerketaren xedetako bat da aztertzea nola eraldatzen diren identitate guztiak beren konplexuan, inplizituki dagokien genero-dimentsioa ahaztu gabe eta identitate-eraikuntzaren lekua gorputza dela ulerturik.

Antzeman diren gaien artean, honako hau: norberaren identitatea auzitan jartzea beti sumatzen bada ere, ez da beti agertzen harekiko haustura, edo kontraesanez agertzen da, Inmarenean bezala, honela dioelarik: «Ni orain ondo nago, berriro naiz ni, lehengo berbera naiz»<sup>202</sup>; baina gero gehitzen, aldaketa batzuk aipagai dituelarik: «Hainbeste pasa dut ezez uste baitut oso sendatua nagoela, oso-oso sendatua»<sup>203</sup>. Andreak ere, bere migrazio-prozesuetako bati buruz ari dela: «Ez nuen krisirik egin une hartan; une hartan zen, zein unetan galdu nintzen? Eta orduan nire bizimodua ezkondu aurretik bezala berregiten saiatu nintzen»<sup>204</sup>. Itxuraz behintzat dagoen kontraesan hori sakonago aztertzea komeni da. Eta has daiteke aztertzen belaunaldiak baldintzatzen duena (prest al daude gazteenak «berriro hasteko»?), edo hurbiltasunak eman dezakeen testuingurua (inguruak laguntzen ez duen tokietan, beharrezkoa al litzateke atxikimendu-lekutik urruntzea, identitate-sentimenduari estu lotua egonda?, edo alderantziz).

Beste alde batetik, ulertarazi nahi nuke norberaren identitatea auzitan jartzea ez dagoela ideologia nagusien eraginpetik aske, eta depresioen eragileen artean ideologia horiexek ere badirela; hartara, kontakizunak eta esperientziak erresistentziaz mukurua egon daitezke, baina baita ideologiaren barneratzeaz lepo ere, horrek diskurtsoari dakarzkiokeen paradoxak eta guzti. Adibidez, Andreak dio, bere sexu-afektuzko harremanez diharduelarik: «Heteroa naizelako, monogamoa [...] Bai, gizona naiz, sentitzen dut, baina gehiegi naiz, zentzu horretan, esan nahi dut»<sup>205</sup>. Baina gero dio:

202. Jatorrizko bertsioa: «Yo ahora ya estoy bien, vuelvo a ser yo, soy la misma de antes».

203. Jatorrizko bertsioa: «Ya he pasado tanto que creo que estoy muy curada, muy curada».

204. Jatorrizko bertsioa: «No hice crisis en ese momento, ese momento era ¿en qué punto de la vida me extravié? Y entonces intenté rehacer mi vida como antes de casarme».

205. Jatorrizko bertsioa: «Porque soy hetero, monógamo [...] sí, soy hombre, lo siento pero lo soy demasiado, en ese sentido quiero decir».

Ni lehenagotik sentitzen nintzen desberdin; esan nahi dut, emakumearen gorputzak eta emetasunak erakartzen naute, baina gertatu zitzaidan emakume itxurako gizonek erakarri nindutela. Eta gainera, ni ez naiz matxo bat; hau da, sexualki neure burua definitzen dut geisha<sup>206</sup> modura, eta betidanik izan naiz»<sup>207</sup>.

Gauzak horrela, suspertze-prozesuan gertatzen ari diren identitate-eraikuntza berriak —bai ordura arte bizi izandakoa berresteko, bai sentipen identitarioa berrietzeko— beti baldintzatzen dituzte, ideologia hegemonikoek ez ezik, baita subalternotasun-ideologiek ere, eta bide horretan multzo misto eta dinamikoak sortzen dira, egoera batean edo bestean bakoitzaren beharrianetara doitu egiten direnak, hartara orainaldi aldakor batera moldatzen den identitatea, egokitu, performatu egiten delarik.

Eta gorputz-etnografiaren alde egiteko azken zergatia hauxe da: elkarrizketatutako pertsonak beren suspertzerako aktibatutako taktika eta estrategia gehien-gehienak, den-denak ez esatearren, gorputz-praktikak izan dira. Gorputz-praktikatzat dugu gorputzak funtsezko inplikazioa, erabakigarria, duen zeinahi ekinbide. Giza jarduera orok berez gorputzaren euskarria badu ere, hemen aintzat hartzen dena da gorputzaren eraldaketan, erakusketan eta autoesplorazioan edota helburu zehatz batzuk erdiesteko gorputzaren erabileran zentratuago dauden praktika zenbait, banaka nahiz taldeka. Oro har, «burua lanean edukitzeko»<sup>208</sup> (Andrea) ekinbideak, betiere gauzak eginez; hots, konpromisoa gorputzarekikoa, errealitate ukigarriarekikoa denean.

Hain zuzen, Andreak ongi sentiarazten duten ekinbideak egiteko beharra kontatu du, denetariko zereginak —bere burua ere *workaholic* definitzen du—, eta «kuotaka bizitzea», haren hitzetan, «gorputzarekin konpromiso zehatz bat edukitzea, konprometitzea, laburra dena, hemen bertan dagoena eta hori besterik egiten ez duzuna, eta gainerakoa kito, zentzu transzendentalik bilatu gabe»<sup>209</sup>. Gainera, harentzat ezinbestekoa izan da *Activament* elkartean egindako aktibismoa, non elkarrekiko laguntza-talde batzuen bultzatzailea izan baitzen; hau da, egoera bera pairatu duten edo pairatzen ari diren beste pertsonen, eta, beraz, beste gorputzen esperientziak partekatzeko harreman-guneak landu ditu. Izan ere, elkarte horixe du oraindik ere lanpetuen edukitzen duen erakundea, eta bertan egiten ditu hainbat zeregin eta jarduera elkarteko beste kideekin batera elkarreraginez: proiektuak kudeatzea, hitzaldiak ikastetxe eta institutuetan, autoformaziorako hainbat ekintza, sare sozial digitalen mantenua eta abar.

206. Emakumezko figura japoniarra, normalean gizonezkoak entretenitzea helburu duena, hartara musika, kontakizunak, dantzak eta abar darabiltzala.

207. Jatorrizko bertsoa: «Yo ya me sentía diferente de antes, quiero decir, a mí me atrae el cuerpo de mujer y me atrae la feminidad pero me pasó que me atrajeran hombres que en apariencia eran mujeres. Y además, no soy macho, en el sentido de que si yo me defino sexualmente soy una *geisha* y siempre lo fui».

208. Jatorrizko bertsoa: «Mantener la mente ocupada».

209. Jatorrizko bertsoa: «Tener un compromiso concreto con el cuerpo, comprometerte, que sea corto, que esté aquí mismo y que te centres sólo en eso, el resto ya está, no le encuentro un sentido trascendental».

Inmak, berriz, medikazioa lehenesten du bere suspertzerako, eta oraindik kontsumitzen du:

Baina ni irten egin nintzen, eta uste dut pastillaren laguntzatxo hori behar dudala, eta ez dut utziko. Nik medikuari esaten nion: «Joder, ba, beharbada bost urte gutxiago biziko naiz, baina ondo bizi naiz!», ze, hor egotearen zera hori ez duzu batere gustuko, ze horrela geratzen bazara, niretzat ez, niretzat ez hori. Eta pastilla apur horrekin ni neu naiz, betiko neu naiz: irteteko gogoia izaten dut, afaltzeko, nire seme-alabekin egoteko, disfrutatzeko gogoia izaten dut<sup>210</sup>.

Hona hemen galdera: psikofarmakoen hartzea gorputz-praktika bat al da? Gai hori sakonago ikertu beharko litzateke, batik bat kontuan hartzen bada Inmak, esaten duenaren arabera, medikazioaren efektu fisikoak eta emozionalak bilatzen dituela, eta, azken finean, euskarri eta helburu gorputza bera duen substantzia bat dela. Gainera, pertsona bera da —agentziari buruzko atalean ikusi bezalaxe— sendagileari farmakook errezetatzeko eskatzen diona.

Bestetik, Inmaren kontakizunean ere, badaude «normaltasuna» berreskuratzen edo behintzat suspertzeko tresna berriak eskuratzen lagundu dioten bestelako gorputz-praktikak: makillatzea eta «apaintzea», lagunekin irtetea, pilates eta igeri egitea, ibiltzea eta abar. Haren hitzetan: «Pilates egitera joaten naiz eta egia da pila laguntzen duela, erlaxatzen laguntzeaz eta gimnasia pixka bat egiteaz aparte. Eta gero ibiltzen hasi nintzen, egunero joaten naiz ibiltzera, kolesterola dut eta [...] eta hori lehenago ez nuen egiten»<sup>211</sup>. Batzuetan harekin joan izan naiz pilatesera eta egun batean, irten ondorengo kafea hartzen ari ginela —haren ustez hori ere aktibitatearen parte bat delako—, esan zidan pilatesenean ikasten duen arnasa hartzeko erak erlaxatzea ahalbidetzen diola urduriago sentitzen hasten den uneetan, «antsietatea dudanean»<sup>212</sup>, zioen.

Gorputz-praktika horien garrantziak gogora ekartzen digu Jean eta John Comaroff-ek (1991)<sup>213</sup> proposatutako «gorputz erreformarako proiektua», eraberritze identitariorako prozesuak eratzten dituzten praktikez eta «gizabanakoen eta prozesu sozialen arteko harremanen eraldaketaz» (*ibidem*) baitihardu. Eta bestetik, garrantzi horixe agerikoa dela esan daiteke, gorpuztasunaren arloak depresioen fenomenologian eta etiologian duen inplikazioari begiratu gero behinik behin; hau da, oso ondorio garbia ematen du eraldatzeko aktibatzen diren taktikak eta estrategiak ere gorputzean zentratu behar direla, ondoez gehienak gorputzetik badatoz eta gorputzaren bitartez adierazten badira.

210. Jatorrizko bertsoia: «Tener un compromiso concreto con el cuerpo, comprometerse, que sea corto, que esté aquí mismo y que te centres sólo en eso, el resto ya está, no le encuentro un sentido trascendental».

211. Jatorrizko bertsoia: «Estoy yendo a pilates y la verdad es que te ayuda un montón, aparte que te ayuda a relajarte y haces un poco de gimnasia. Y luego empecé a andar, todos los días voy a andar porque tengo colesterol [...] y eso antes no lo hacía».

212. Jatorrizko bertsoia: «Cuando tengo ansiedad».

213. Estebanek (2004: 242) aipatua.

Hala eta guztiz ere, Susan M. Di Giacomo-ren (2015) hitzaldi bateko ideia batzuen harira, interesgarria litzateke praktikak terapeutikotasunaren arlotik bereiztea eta elkarrizketatutako guztiek aipatu duten errealizazio pertsonalaren eta bizitzeko plazer galdua berreskuratzeko desioaren eremuaren baitan kokatzea. Esanahi medikoari lotua dagoelako, «terapeutiko» adjektiboari uko egiten zaio; izan ere, lotura horrek egoera patologikoen hobekuntza dakar gogora, hots, norbanakoaren erantzukizunarena, depresioen kausa soziokulturalei muzin eginez.

Ohartarazpen horrek zentzu osoa du gure gaur egungo jendartean; hau da, arrazoi klinikorik gabe ere, bizimodua arrunt terapeutizatua dago arlo askotan: lan-arloan, eskolakoan, harremanetakoan (familia, lagunak, bikotea), herritarrean eta abarrean (Espai en Blanc, 2007). Eta gorputz-praktika horiei buruz terapeutikoak direlakoan hitz egingo balitz, pertsonak egindako ekimen oro, ona izan, txarra izan, gaixotasunaren ondorioztat hartzeko arriskua egon daiteke, betiere kategoria biomedikoaren esanahia emanez (Di Giacomo, 2015). Praktikak horiek, aldiz, agenzia-prozesutat har daitezke, eta plazeraren bilaketa bada izan, bai berdintasun ezaren egitura soziokulturalen aurkako erantzun bat, bai helburu pertsonal eta kolektibo bat.

Laburbilduz, gorputz-etnografia metodologia ezin egokiagoa da depresioen suspertzeen ikerketari heltzeko, gehienbat gorputzarena den prozesu baten begirada holistiko eta dinamikoa ahalbidetzen duelako, eta gorputz-praktika berriei berrekinez pertsonen identitatearen berreraikuntza aztertzen duelako. Hori bai, ez da lan erraza eta oztoporik gabea, eta erne ibili beharra dago, zeregin etnografikoan etengabe berraztertu behar ditugulako metodologia garatzeko darabiltzagun erak eta tresnak.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Atxotegui, Joseba (2000): «Los duelos de la migración: una aproximación psicopatológica y psicosocial», in E. Perdiguero eta J.M. Comelles (arg.), *Medicina y Cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Edicions Bellaterra, Bartzelona, 83-100.
- Austin, John Langshaw (1982 [1962]): *Cómo hacer cosas con las palabras*, Paidós, Bartzelona.
- Bourdieu, Pierre (2012 [1972]): *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Prometeo Libro, Buenos Aires.
- Burín, Mabel; Moncarz, Esther eta Velázquez, Susana (1990): *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*, Paidós, Bartzelona.
- Butler, Judith (1997): «Performative Acts and Gender Constitution: an essay in phenomenology and feminist theory», in K. Conboy, N. Medina eta S. Stanbury (arg.), *Female embodiment and feminist*, Columbia University Press, New York, 401-417.
- , (2010): *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Paidós Ibérica, Bartzelona.

- Butler, Robert (1969): «Ageism: Another form of bigotry», *The Gerontologist*, **9**, 243-246.
- Castro, Arachu eta Farmer, Paul (2003): «El Sida y la violencia estructural: la culpabilización de la víctima», *Cuadernos de Antropología Social*, **17**, 29-47.
- Comaroff, Jean eta Comaroff, John (1991): *Etnography and Historical Imagination*, Westview Press, Boulder.
- Connell, Robert W. (1995): «Men's Bodies», in R.W. Connell (arg.), *Masculinities*, Polity Press, Oxford/Cambridge, 45-67.
- Csordas, Thomas J. (arg.) (1994): *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- De Certeau, Michel (1988): *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- DiGiacomo, Susan M. (2015): «Pràctiques comunicatives embodied i la construcció de significats en la relació cavall-humà: una autoetnografia de la supervivència del càncer», in *I Coloquio marc de autoetnografia. «Estar ahí estando». Subjetividades, cuerpos y emociones en la investigación en salud*, Medical Anthropology Research Center URV [Hitzaldi orokorra].
- Espai en Blanc (arg.) (2007): *La Sociedad Terapéutica*, Espai en Blanc eta Bellatera, Bartzelona.
- Esteban, Mari Luz (2004): *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- Ferrándiz Martín, Francisco (2004): *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*, Deustuko Unibertsitatea, Bilbo.
- Freixas Farré, Anna (2008): «La vida de las mujeres mayores a la luz de la investigación gerontológica feminista», *Anuario de Psicología*, **39(1)**, 41-57.
- García-Calvente, María del Mar; Mateo-Rodríguez, Inmaculada eta Maroto-Navarro, Gracia (2004): «El impacto de cuidar en la salud y la calidad de vida de las mujeres», *Gaceta Sanitaria*, **18(2)**, 83-92.
- Gøtzsche, Petter C. (2014): *Medicamentos que matan y crimen organizado. Cómo las grandes farmacéuticas han corrompido el sistema de salud*, Los libros del lince, Bartzelona.
- Healy, David (2015): «Serotonin and depression», <<http://www.bmj.com/content/350/bmj.h1771>> (Kontsulta-data: 2016-05-15).
- Kleinman, Arthur; Das Veena eta Lock, Margaret (arg.) (1997): *Social Suffering*, University of California, Berkeley.
- Martin, Emily (2008): «Experiencia interior y trabajo de campo etnográfico», in Margaret Bullen eta Carmen Díez Mintegui (koord.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, *Ankulegi*, Donostia, 117-140.
- Martínez-Hernández, Ángel (2008): *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Anthropos, Bartzelona.

- , (2014): «La cerebralización de la aflicción. Neuronarrativas de los consumidores de antidepresivos en Cataluña», in *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 4.346-4.355.
- Maquieira D'Angelo, Virginia (2001): «Género, diferencia y desigualdad», in *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza CCSS, Madrid, 127-190.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993 [1945]): *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Madrid.
- Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2012): *Estrategia para el Abordaje de la Cronicidad en el Sistema Nacional de Salud*, Centro de publicaciones, Madrid.
- Orbach, Susie (2010): *La tiranía del culto al cuerpo*, Paidós, Madrid.
- Ortner, Sherry (2006): *Anthropology and social theory: culture, power and the acting subject*, Duke University Press, Durham.
- Otegui Pascual, Rosario (2000): «Factores socioculturales del dolor y el sufrimiento», in E. Perdiguero eta J.M. Comelles (arg.), *Medicina y Cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Edicions Bellaterra, Bartzelona, 227-248.
- Rubin, Gayle (1975): «The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex», in Rayna Reiter, (arg.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York.
- Sewell, William H. (1992): «A theory of esturcture: Duality, agency and transformatios», *American Journal of Sociology*, **98(1)**, 1-29.





## **Pertzepzio parte-hartzailea: erreminta metodologiko feminista<sup>214</sup>**

*Carlos García-Grados<sup>215</sup>*

Itzultzailea: Itxaso Martin Zapirain

Zentzumenak 80ko hamarkadatik aurrera hasi ziren ikergai izaten gizarte- eta kultura-antropologian eta beste gizarte-zientzia batzuetan. Orditik, giza sentsorialtasunaren inguruan egindako gogoetei buruzko eztabaidek banaketa bat ekarri dute: alde batetik, hasiera batean *Zentzumenen Antropologia* zegoen, azpidiziplinatzat jotzen zena, eta zentzumenen eraikuntza soziokulturalean zentratuta zegoena; eta bestetik, *Antropologia Sentsoriala* azpidiziplina berriagoa, pertzepzioaz eta metodo etnografikoaren berrikusketaz arduratzen dena. Baina eztabaida horren interesa gutxiesteko asmorik gabe, esan beharra dago eztabaida horretan ikuspegi feministaren eta genero-ikuspegiaren lehen ernamuinak itzali egin direla.

Zentzumenen gizarte- eta kultura-ikerketek generoa eremu sentsorial ezberdinen eraikuntzan kontuan hartu beharreko zeharkako kategoriatzat hartzen zuten bitartean, antropologia sentsorialerako bidean gogoeta feministaren ildoak eten egin zen. Hori dela-eta, joera androzentrikoaren itzulera gainditzeko saiakera bat egiteko asmoz, kapitulu honen helburua bi antropologiaren arteko zubi dialogiko bat eraikitzea da. Era horretan, zentzumenen antropologiak hasitako bideari berrekin eta pertzepzioaren eta metodologiaren eremuan politikoki feminista izango den ikuspuntu batetik heldu ahal izatea da; horrek etnografia egiteko modu berria eta generoaren ezohiko dimentsio baten emergentzia ekarriko ditu.

### ***ZENTZUMENAK ANTROPOLOGIAN***

#### ***Zentzumenen antropologia eta generoa***

David Howes-ek (1991) *The Varieties of Sensory Experience* liburuan, kulturaren eta gizabanakoen arteko lotura sentsoriala nabarmendu eta zentzumenen

---

214. Kapitulu hau Euskal Herriko Unibertsitateko (UPV/EHU) Ikertzaileen Formakuntzarako Bekari lotuta dago. Beka «Ceguera, género y gestualidad corporal. Análisis de los procesos de enculturación en las personas ciegas a través de la práctica deportiva» (PIF/UPV/12/205) proiektuari emandakoa da.

215. «Gizarte aldaketa, prekaritatea eta identitatea garaiko gizartean» ikerketa taldeko kidea (Euskal Unibertsitate Sistemaren A Motako Taldea [IT706-13]).

antropologiaren oinarri bihurtu zuen. Howes-en arabera modalitate sentsorial ezberdinen esanahiak, egiturak eta beti hierarkikoa den antolaketak, identitatea eta emozioak bezalako adierazpen kulturalen zenbait eremutan eragiten dute. Constance Classen-ek (1997) adierazi zuenari jarraikiz, kulturaren azterketa egiteko gerturatze alternatibo horren premisa nagusia pertzepzio sentsoriala ekintza kulturaltzat jotzea zen, ez ekintza naturaltzat soilik. Giza sentsorialitatea era horretan ulertuta, kulturak modelatutako ikusteko, usaintzeko, ukitzeko eta dastatzeko esperientziak gizakiek mundua antzemateko dituzten moduen esanahi, ideia eta balio anitz ekarri eta transmititzen ditu; beraz, lan antropologikoak kulturak aztertzeko *soslai sentsorialaren* (Howes, 1991) berri ematean oinarritu behar zuen.

Egia da sentsorialitatea ez dela inoiz arrotza izan antropologiarentzat. Claude Lévi-Strauss-ek (1975) gogorarazi zigun Europa eta Mundu Berriaren arteko talka kulturalak, gogoeta etnologikoa egiteko oinarritzko iturrietako bat izanik, sentsualitatea iratzarri zuela Erdi Aro gatzgabearen oinordeko ziren gizarteetan. Baina konfrontazio sentsoriala urruntze antropologikorako eragilea izan bada ere, zentzumenak ez ziren ikergai bihurtu Classen-ek modernitate begizentriko edo ikuszentrikoaren *ikuszentasun-mantua*<sup>216</sup> (1998: 1) izendatu zuena zela eta. Marcel Mauss-etik (1979) abiatuta, gizarte-zientzientzat eta feminismoarentzat gorputza gogoetarako eremutat jo zen, baina zentzumenen kultura-analisia ikusmenari eskaintako pribilegiopean geratu zen, eta horrek Mendebaldearen eta gainontzeko kulturen iruditeria sentsorialaren historia antzemanekin bihurtu zuen (Classen, 1998).

Zentzumenen antropologiak begizko kulturatzat zuen Mendebaldeko kultura. Begien goratzea dagoeneko Grezia Klasikoko Aristoteles eta Platon filosofoengan ageri zen, zeinentzat ikusmena zen zentzumenik nobleena, eta fintasun modernoaren parte bat, Marshall McLuhan-ek (1962) eta Walter J. Ong-ek (1967) adierazi zuten bezala, inprentaren asmakuntzaren eta alfabetizazio-prozesuaren emaitza izan zen. Dena den, Argien Mendearen ondoren, eta zientziaren garapenarekin batera, ikusmena pentsamenduaren, arrazoiazen eta objektibitatearen metafora bihurtu zen (Classen, 1998).

Ikusmena lehenesten zuen *soslai sentsorialak* XIX. mendeko antropologian banaketa bat eragin zuen zibilizazioaren zentzutzat hartzen ziren ikusmenaren eta entzumenaren, eta basakeriari egozten zitzaizkion ukimen, dastamen eta usaimenaren artean. Nobletzat jotzen ez ziren zentzumenak baztertu eta sentsorialitatea gogoetatik kanpo uzten zuen tradizio antropologiko zentzumenzaleak (*sensist*) (Classen 1997: 405) postmodernitatearen ondoren ere iraun du. Hain zuzen, zentzumenen antropologia ikuspuntu antropologiko postmodernoaren zehartasun bisualari erantzuteko bide bat izan zen. Clifford Geertz-ek kulturak testu multzo gisa ulertzen zituen: «... antropologoak saiatzen dira testuen jabe diren horien sorbaldaren gainetik begiratzen» (2003 [1973]: 372).

---

216. Jatorrizkoaren itzulpen guztiak autorearenak dira.

Hala ere, ikusmena erdigunean duen soslai sentsorial begizentrikoa ez da etnozentrismo mota baten erantzuna bakarrik, baita androzentrismo mota batena ere. Luce Irigaray-k maskulinitatearen eta ikusmenaren eta feminitatearen eta ukimenaren arteko loturak azaleratu zituen: «Begiradaren setioa ez dago emakumeengan gizonezkoengan bezain pribilegiatua». Eta gaineratu zuen: «Emakumeek, euren aldetik, begiradaren inperioak baztertu, zentsuratu eta gutxietsi dituen zentzumenen antzinako estratifikazioak gordetzen dituzte» (1985: 41). Era horretan, Irigaray-ren arabera, objektibatzen, mendeen hartzen, urruntzen eta distantziara mantentzen dituen begiradaren aurretik, ukimena izango litzateke emakumeek lehenesten duten zentzumena. Bide horretan, Donna Haraway-k (1995) adierazi zuen ikusmena deshargitu egin zela, betiere begirada jakin baten mesedetan: konkistatzailea, tokirik gabekoa edo deslektua, eta teknologiazalea. Begirada horrek, zientziaren, militarismoaren, kapitalismoaren, kolonialismoaren eta nagusitasun maskulinoaren testuinguruan, ezagutzaren subjektua ezagutza-objektutik urruntzeko gaitasuna zuen, baita subjektu-posizio hori ezkutatzekoa ere, boterea oztoporik gabe erabili ahal izateko.

Zentzumenen antropologiatik, Classen-ek (1998) adierazi zuen harreman historiko estua zegoela Mendebaldean zentzumenei eta modernitate aurretik datorren generoari ematen zaien ordenaren artean. Lotura hori frogatzeko Classen-ek erakusten du zentzumenen inguruko irudimenak eta estereotipoak, era estereotipatuan, identitate- eta genero-rol ezberdinak sortu eta adierazteko erabili direla. Identitate- eta genero-rol horien bitartez maskulinitatea ikusmenarekin erlazionatu da, behintzat zentzumen horren eta besteen alderdi positiboekin.

Classen-en (1998) arabera, Erdi Aroan giza perfektibilitatearen<sup>217</sup> (Laqueur, 1994) kate bakarraren eredupean, generoak zeharkatutako eremu sentsorial bakoitzak era ezberdinean baloratzen ziren ezaugarriak zituen. Eremu bisualari dagokionez, ikusmena gizonezkoekin, haien helburu intelektualekin eta argiaren zein formen kualitatearen bitartez egiten zen ordena sozialaren inposaketarekin lotzen zen. Bitartean, emakumeen eta ikusmenaren arteko lotura, dekorazioarekin, erakargarritasunarekin eta harrokeriarekiko ustezko joerarekin zerikusia zuten rol sozialek eskatzen zuten kolore eta iluntasunaren bitartez egiten zen. Modernitatetik aurrera, adimena-gorputza dikotomia kartesiarra maskulinitatea arrazoiarekin eta feminitatea sentsibilitatearekin uztartuz islatu zen genero-ordenan. Horrela, zentzumenen eremua ere dikotomia horren arabera zatitu zen; genero-ordena hark ikusmenari eta entzumenari zegozkien zentzumenak gune mental maskulinoari egokitu zizkion, eta gainontzekoak, gorputzean oinarritutako gune femeninoari. Gainera, distantziaren zentzumenen (ikusmena eta entzumena) jabe izateak espediziorako eta gobernurako egokiak egiten zituen gizonezkoak. Horren aurrean,

---

217. Classenek giza perfektibilitate bakarraren ideia Thomas Laqueur-en *La construcción del sexo* (1994) liburutik hartzen du. Erdi Aroan, eredu biologiko bisexual ezari, hau da, bi sexuen ikusmoldearen ausentziari egiten dio erreferentzia. Gizonezkoa eta emakumezkoa giza biologiarren eredu bakar baten bi bertsio bezala ulertzen ziren, zeinetan emakumea gizonezkoaren aurreko bertsio amaitugabea eta inperfektua zen.

feminitatearen eta gertutasunezko zentzumenen arteko loturak zainketarako eta etxerako egiten zituen emakumeak.

Hori guztia dela-eta, genero- eta arraza-ikuspuntu batetik, zentzumenen antropologiak aldarrikatutako Mendebaldeko eredu sentsorialak ordena sinboliko zehatz bat proposatzen du; horren arabera, ikusmena Mendebaldeko kulturaren eta gizartearen mundu-ikuskeraren nagusigoaren metafora da, baita feminitatearen gaineko nagusigoarena ere. Ikusmen noblea gizonen, arrazoiazen, garapenaren, zientziaren eta zibilizazioaren metafora bazen, emakumeak gainontzeko zentzumenekin uztartu ziren neurrian, irrazionaltasunaren, pasioaren, exotikoa zenaren eta basatiaren aldean kokatu ziren.

### ***Antropologia sentsoriala eta etnografia***

90eko hamarkadan eman ziren pauso garrantzitsu horien ondoren, zentzumenen antropologia metodo etnografikoan berrikuntzak proposatzen zituen antropologia sentsorialera gerturatu zen. Sarah Pink (2009) antropologoaren arabera, lehenengoarentzat zentzumenak ikerketa-objektu izatea da garrantzitsuena, eta mundu-ikuskerara partikularra duten askotariko kulturen eredu sentsorialak erakustea; bigarrenak, berriz, enfasia antzemate sentsorialean jartzen du, eta, horregatik, ikerketa-subjektuaren zein etnografoen askotariko esperientzia sentsorialen analisia du oinarri.. Hori dela-eta, antropologia sentsorialak esperientzia sentsorialaren inguruko gogoetaren bitartez nola ikertu garatuko du. Testuinguru horretan, Pink-ek *Doing Sensory Ethnography* liburuan *pertzepzio parte-hartzailea (participant sensing)* (2009: 65) proposatzen du antropologiaren oinarritzko teknika den *behaketa parte-hartzailean* begiek duten nagusitasuna birpentsarazteko. Proposamen horrek, plano teorikotik harago, etnografoaren eremu praktikoa hartzen du eta bere potentziala areagotu egiten du gorputza eta sentsorialitate osoa gogoetarako iturri gisa erabiltzen duelarik.

Pink-en arabera, zentzumenetara kulturalki gerturatzeko asmoz, zentzumenen antropologiak (etnografia sentsorialak ez bezala) metodo etnografiko klasikoak erabili zituen, eta metodo horiek landa-lana honela ulertzen zuten: behatzea, entzutea eta elkarrizketak egitea (Hammersley eta Atkinson, 2007). Baina behaketarako metodo klasikoek ekarpen etnografiko handiak ekarri badituzte ere, Pink-ek etnografia sentsoriala metodo kritikotzat du. Haren ustez, hori ez da ikerketa sentsorialean bakarrik erabilgarri, eta bisuala eta entzungarria dena beste esperientzia sentsorial batzuekin bateratzen du, ikus daitekeenetik harago joan, eta «...hitzezkoa ez den ezagutza mota sakonago» (Bloch, 1998: 46) bat antzemateko.

### ***Pertzepzio parte-hartzailea, erreminta feminista***

Zentzumenen antropologiak, azaldu berri dudana bezala, ez du kritika metodologiko etnografikorik eduki; baina uste dut antropologia sentsorialak ere

metodologia berrikustean, ez diela nahikoa aitortzarik eman kritika feministak egin dituen ekarpen eta bultzadei. Aurelia Martín Casares-ek (2008) generoaren antropologiatik egiten duen ibilbidean adierazten du lehen antropologoek Mendebaldeko ikuspuntua erantsi ziotela euren etnografiei. Zentzu horretan, Casares-ek dio, antropologiaren *aitek* ikuspuntu maskulino baten pean eraiki zituztela baita niri interesatzen zaidan metodo etnografikoa eta haren oinarritzko teknikak ere.

Classen antropologiaren etnozentrismo sensoriala eta androzentrismo inplizitua gainditzen saiatu zen, Mendebaldeko eredu sensorialaren genero-analisi politiko bat eginez. Baina «Fundamentos para una antropología de los sentidos» (1997) artikuluan pertzepzioa eta metodo etnografikoa bere horretan utzi zituen. Horren aurrean, Pinkek etnografia sensoriala eta behaketa parte-hartzailea ikerketa-teknika gisa aurkezteko metodo etnografikoaren birformulaketa bat aurkezten du. Pinken helburua joera etnozentrilotik askatzea da, baina ez du ageriko egiten metodoak berak duen joera androzentrikoa. Behaketa parte-hartzailea kulturak ikertzeko antropologia kolonialaren joera gainditzen duen teknika bat da; era berean, oro har, edo espresuki, genero-analisirako erabil daitekeen erreminta feminista egokia da.

Horregatik guztiagatik nire asmoa bi kritikak adiskidetzea da. Lehenik eta behin, gako politiko-teorikoan eta Classenek abiatutako bideari jarraituta, behaketa parte-hartzailea gogoeta feministaren eta zentzumenen antropologian genero-ikuspuntu baten aplikazioaren fruitutzat ulertzen dut. Antropologia horrek ikusmenaren nagusitasuna bestetasunaren mundu batzuk antzemateko oztopotzat jotzen zuen. Gainera, gako politiko-praktikoan, nire adibide etnografiko propioaren bitartez, maskulinitateak aztertzeo pertzepzio parte-hartzailearen balizko erabilera bat erakutsiko dut. Azken hori, erreminta feministatzat har daiteke, nagusigo maskulinoa duen genero-sistemaren oso ezkutuan dauden erreproduzioaren alderdiak antzematen lagun dezakeelako.

Hemen erabilitako material etnografikoa itsuentzat B1<sup>218</sup> mailako areto-futbolaren Espainiako selekzioarekin batera egin nuen landa-lanetik dator. 2011. urteko udako hilabeteetan Madrilgo Europako Unibertsitatean egin nuen landa-lana, urte hartako abuztua eta iraila bitartean jokatu behar zuten nazioarteko lehiaketa baterako prestatzen ari ziren. Taldean gizonezko itsuak ziren jokalariak, jatorri eta adin ezberdinetakoak. Bat bera ere ez zen areto-futboleko profesionalki ari, lanbidez kupoi-saltzaileak, abokatuak eta kazetariak ziren. Denak ez ziren jaiotzez itsuak, baina denek zuten B1 maila euren ezaugarri bisualengatik. Taldean bazeuden ikusteko gaitasuna zuten pertsonak; bi atezainak (titularra eta ordezkoa), teknikoak, bi entrenatzaile (hautatzaile nazionala horietako bat), mediku bat, prestatzaile fisiko bat eta fisioterapeuta bat.

---

218. Parametro oftalmologikoez zehaztutako maila da, bi begietan argiaren pertzepzio eza izatetik argiaren pertzepziora doana, baina azken kasu horretan esku baten forma edozein distantzia edo norabidetan dagoela errekonozitzeko ezintasuna dakar.

## **KIROL EGOKITUA**

Niko Besnier eta Susan Brownell-ek (2012) zehazten duten bezala, kirolaren mundua eremu ezin hobe da ikuspuntu antropologiko postmodernoarentzat nagusiak diren gaiak aztertzeko. Horien artean daude modernitatea, gorputza eta generoa. Nik zentzumenak gehituko nituzke, oraindik antzeman ez diren botere-harremanak zehazteko helburua dutenak. Kirola gizarteratze sozial eta kulturalerako funtsezkotzat jotzen bada ere, antropologia eta soziologiako hainbat analisis erakutsi dute sistema hierarkiko menderatzaileak erreproduzitzeko funtzioa duela.

Kirol egokitu batean, kasu honetan areto-futbolean, jokalaria itsuen esperientziak ulertzeko, baita nireak (etnografo bezala) eta ikusleenak ere, beharrezko deritzot hau azpimarratzeari: esperientzia horietan elementu garrantzitsuenetako bat subjektu ideala da, baita hortik eratorritako diskurtsoak ere. Hau da, kirolaren inguruko egungo ikuskera nagusia gizabanako modernoaren diskurtsoan baitatza.

Ikasketa feministek eta generokoek erakutsi dute gizabanako hori klase erdi-altuko gizonezko zuri heterosexual batekin identifikatzen dela. Hain zuzen, kirolak, gorputzen bitartez diharduen *bioboterearen* (Foucault, 1987) oinarritzko instituzio bezala, *maskulinitate hegemonikoaren*<sup>219</sup> (Connell, 2003) erreprodukzioa bultzatu du genero-ordena patriarkala iraunarazteko.

Norbert Elias eta Eric Dunning-ek (1992) adierazi zuten zibilizazio-prozesuak kirola estatuaren defentsa eta zabalkunderako tresnatzat jo eta haren izaera modernoa bultzatu zuela; gerrarako nahiz inperioaren buruzagitzarako trebaturiko gizonezkoak entrenatu ziren. Kirolaren eremua, Dunning-en hitzetan, «barruti maskulino nagusietan, eta, beraz, azpiegitura patriarkalen funtzionamendurako garrantzia potentziala zuten» (1992: 324) barrutietan egituratu zen. Gainera, gorputzen diziplinak, Michael Messner eta Sabok (1990) garai industrialaren hasieran kirolaren kasuan argudiatu zuten moduan, era berezian eragin du gizonengan, gizartean emakumeen rolen aldaketen ondorioz euren maskulinitasuna babesteko erabili baitzuten.

Kirola, gainera, lan-indarra behar duen sistema ekonomiko kapitalista batera bideratutako maskulinitate sortzailea izan da, eta, halaber, Carmen Díez Minteguik (2003) adierazi duenez, Gipuzkoako futbolaren kasuan, arrakasta eta protagonismo soziala lortzera bideraturikoa. Zentzu horretan, Olatz Gonzalez-Abrisketak bere «Des-plazaturako gorputzak. Generoa, kirola eta kultur protagonismoa euskal testuinguruan» (2013) liburu honetako artikuluan, erakusten digu Euskal Herriaren kasuan, (ama ez diren) emakumeen gorputzak protagonismo soziala duten tokietatik baztertzen direla; hori da frontoiaren kasua, gizonezko pelotarien gorputzekin duen harreman metonimikoa dela-eta. Pelotariak, era berean, euskal nazioaren idealak gorputzen dituzte.

219. R.W. Connell-ek (2003) Gramsciren *hegemonia* kontzeptutik abiatuta, honela definitzen du maskulinitate hegemonikoa: «Patriarkatuaren legitimazioaren arazoaren aurrean onartutako erantzuna biltzen duen genero-praktikaren konfigurazioa, une jakin batean. Horrek ziurtatzen du (horrela uste da behintzat) gizonezkoen posizio menderatzailea eta emakumeen menperatzea» (2003: 117).

Baina gizabanako modernoa, aurretik esandako guztiaz gain, ezgaitasunen inguruko gizarte-ikasketek zehaztu duten moduan, gorputz *normalarekin* ere identifikatu da, edo, Agustina Palacios Rizzo-ren (2008) hitzetan, gorputz *gaitu* batekin. Ezgaitasuna duten pertsonak praktikatzen duten kirolean bioboterearentzat oinarrizkoa den beste instituzio batek hartuko du garrantzia: biomedikuntzak.

Errehabilitazioaren inguruko diskurtso medikoak *ez-normalak* diren gorputzak gorputz defiziente gisa finkatu ditu, zentzu hertsiki biologiko eta indibidualean. Paradigma horren barruan, errehabilitazio-terapiak pertsona baten urritasuna iraul dezake, gorputza normaltasun-egoera batera birbideratuz. Diskurtso hori da kirol egokituaren zabaldu dena, gerrako soldaduen terapiarako medikuntzaren jatorritik, bere praktikari errehabilitazio-izaera garrantzitsua emanez<sup>220</sup>.

Hain zuzen ere, kirol egokituaren biomedikuntzaren esku-hartzea erabakigarria da, gorputzen zaintzarako eta kontrolerako erakunde den neurrian; izan ere, biomedikuntza dugu kirol egokituaren funtsezko egokitzapenatariko bat, araudia eta alderdi materialak egokitzearekin batera. Egokitzapen eta esku-hartze horiek bi gorputz mota hauen arteko aurkakotasunak arintzen dituzte: gorputz gaituak (maskulinitatea erreproduzitzeko gaitasuna dutenak) vs gorputz ez-gaituak (maskulinitatearen zenbait alderdi gorpuzteko gaitasunik ez dutenak). Azalduko dudun moduan, gizabanako modernoaren diskurtsoak eragin handia du campuseko hainbat lekuren egituraketan, azken batean, egituraketa horrek ahalbidetuko baitu bizipen sensorial eta gorputzezkoak subjektu idealaren eredutik urruntzea edo hurbiltzea.

Genero-ordenaren eta identitateen erreprodukzioa, kasu honetan maskulinitateak, prozesu sensorial eta gorputz-prozesu sakonak dira. Prozesu horien ezagutza ez zen ikusitakoaren eta entzundakoaren erregistro eta gogoetatik bakarrik etorri, baita gizonezko itsu hauen munduak ezagutzen saiatzeko landa-lanean esperimentatu nuen sensorialitate propiotik ere. Azken batean, pertzepzio parte-hartzaile batetik zetozen. Beraz, hemen aurkeztzen ari naizen objektibitate-asmorik gabeko emaitza etnografikoa, Pinkek esango duen bezala, «ezagutza ekoizten den testuinguruarekiko, negoziazioekiko eta intersubjektibitatearekiko» (2009: 22) bertsiorik fidelena aurkezteko saiakera bat da.

---

220. Kirol egokitua, gizarte-informazio eta -komunikazioan espezializatuta dagoen Servimedial (Fundosa taldea) eta Nazioarteko Batzorde Paralimpikoak *Paralimpicos* (2006) argitalpenean esaten duten moduan, Ludwig Guttman jatorri judua zuen neurologo alemaniarrek sortu zuen. 1939an Erresuma Batua erbestera ondoren, Stoke Mandeville Hospital-en egin zuen lan, kirola errehabilitaziorako tresnatzat garatzeko asmoz. Gehienetan, Bigarren Mundu Gerraren ondorioz hezurmuinean zauriak zituzten gizonezkoekin aritzen zen. Horrela sortu ziren 1948an paralitikoentzako Lehenengo Stoke Mandeville Jokoak, eta, ondoren, 1960ko Erromako Lehen Joko Paralimpikoak.

**ETNOGRAFO BAT ITSUMENAREN LURRALDEETAN LEKUALDATUTA*****Campusetik oinez***

Landa-lanean zehar asko izan ziren futbolari itsuekin batera egin nituen ibilbideak. Haiekin mugitzea esperientzia mantsoa zen, zalapartatsua. Ohikoa zen ozenki hitz egitea, arrapaladan, tarteka gertatzen ziren estropezu eta talken ondorioz batez ere. Denbora luzatu egiten zen eta distantziek beste eskala metriko batek neurtuak ziruditen. Baldintzak kontuan hartuta gutxitan altxatzen nuen begirada gertu genuen ingurutik. Egun batean jokalaria batek besoa heldu zidan oinez jarraitzeko. Bat-batean zurrun sentitu nintzen, gogortuta, ez nuen inoiz pertsona itsu bat gidatu! Baina ez zen nire praktika eza bakarrik egoera hartan nire gorputza gogortzen ari zena, nire intimitatea inbaditzen ari zirela sentitu nuen. Ukitze deserrosoa zen hura.

Jokalariak, campusean zehar ibiltzeko, bata bestearen atzetik joaten ziren edo pelotoian. Normalean batera ibiltzen ziren eskuak ondokoaren sorbaldan jarritz, hala ere, batzuetan beteranoenak aparte joaten ziren. Ilararen buru, taldean edo bereizita, ikusten genuenak joaten ginen gidari-lana eginez edota askotan oztupoak iragarritz: «Esker, eskubi, kontuz itsu-hiltzailearekin!»<sup>221</sup>.

Kirol-pabiloira iritsi aurretik, bertan entrenatzeko ariketa ugari egiteko, igo beharreko eskaileretan atentzio berezia jartzen zuten. Igoeran sortzen zen pilaketak hiztunenak isilarazten zituen eta igoera ondo egiteko euren arteko komunikazio eraginkorra areagotzen zen. Itsuak ez ginenok eskaileren berri ematen genien, zabalera eta lodiera, esaterako. Gora iritsitakoan elkarrizketak hasten ziren berriro ere.

Anitz ziren campuseko eguneroko ibilbideetan aurkitzen genituen oztupoak, batzuetan hitz bereziak erabiltzen zituzten oztupo horiei erreferentzia egiteko, adibidez, itsu-hiltzailea. Baina, egunak aurrera joan ahala, bidea ezagutzen joateak erraztu egin zuen entrenatzeko gunetarainoko bidea. Hala ere, gehienek ibilbidea erraztu eta oztupoak ekiditeko gidari-lanak egiten zituen gorputz-kontaktua erabiltzen zuten; horrela, itsuari berari edota ikusten genuenoi oharkabean pasatzen zitzaizkigun objektuekin gerta zitezkeen talkak, batzuetan gogorrak, ekidin zitzaizkaten. Kontaktua hori ia etengabekoa zen haien artean eta erabilgarria zen oso; izan ere, zeharkatu behar zuten espazioarekiko egokitzapena areagotzen zuen. Taldekidearen sorbaldan eskua jarrita, bata bestearen beharra zuen ibiltzeko eta bideko trabak sahiesteko. Gizonezko horien gorputzak, beti kideekin elkarlanean aritzeko prest, oso instrumentalizatuak zeuden. Goialdeko gorputz-adarrak, eskuak batez ere, hankekin batera ibiltzen zen gorputzaren luzapenak ziren. Tentatzea, ukitzea eta haztatzea oinarritzakoak ziren pertsona itsuak mugitzen diren espazioaren pertzepziorako eta ulermenerako.

---

221. Era horretan deitzen diote espaloietan ibilgailuei sartzen ez uzteko jartzen diren metalezko zutoinei.



Haiekin ibiltzeak, haiek bezala mugitzeak, Jo Lee eta Tim Ingold-ek (2006) zehaztu zuten bezala, teknika etnografiko sentsorial baten erabilera ekarri zuen. Nire gorputza haien gorputzetara eta gainontzeko elementuetara lotuta egonik haien mundua partekatzeke eta ikasteko aukera zabaldu zitzaidan. Hain zuzen ere, antropologia sentsorialak besteekin ibiltzea proposatzen du (Pink, 2009), eta teknika horri esker etnografoa *korapilatu* edo *nahastu* (*entanglement*) egiten da bai ikerketaren subjektuekin, bai subjektu horiek euren testuinguruetan mugitzean sorturiko lekuekin.. Pink-en ikuspegitik, Ingold-en ekarpenak bere eginez, *lekua* gertakari ireki eta aldakorra da, honako hauen mugimendu eta elkarreraginetik eratortzen dena: gizakiak, (gizaki ez diren) animaliak, gauzak, istorioak, sentsazioak, pentsamenduak eta diskurtsoak. Aipatu bezala, diskurtso horietan etnografoa kokatuta edo *lekualdatuta*<sup>222</sup> dago (2009).

Pink-en proposamen metodologikoan, *emplacement* (Howes, 2005) paradigma *embodiment*<sup>223</sup> (Csordas, 1990) paradigmaren jarraipen gisa aurkeztu zuen eta ñabardura garrantzitsu bat erantsi zion: ingurua. Paradigma berri horri jarraituz, ikertzaileok ikertutako subjektuen inguru sozial, sentsorial eta materialen parte gara, eta gure askotariko bizipen sentsorialak eta ezkutuko botere-harremanak izango dira bizileku horien ezagutza ekoizteko abiapuntuak (Pink, 2009).

Elkarrizketa informal batean, 1992. urtetik selekzioko kide zen jokalaria batek galdetu zidan ea eurei buruzko zerk eragin zuen bereziki nire atentzioa. Pentsatu gabe erantzun nion haien arteko etengabeko kontaktua izan zela, eta berak berehala erantzun zidan batzuetan baziruditela «marikoiak hainbeste ukitzerekin». Elkarrizketa horrek jokalarietako bat lehen aldiz gidatzen ari nintzenean sentitu nuena ekarri zidan gogora; izan ere, nire eguneroko bizitzan, kasu gutxi batzuk salbu, beste gizonezkoekin dauzkadan harremanetan zentzuzko espazio bat mantentzen dugu. Agur bat, laguntasun-keinu bat edota txantxa bat dagoenean bakarrik hausten

---

222. *Lekualdatu* terminoa Sarah Pinkek (2009) erabiltzen duen *emplaced* kontzeptuari autoreak egindako itzulpena da. Kontzeptu hori ingelesezko *emplacement* hitzetik dator, euskaraz kokaleku esan nahi du. Beste alde batetik, ekintza ingelesezko *locate* edo *place* aditzei dagokie, euskaraz kokatu, jarri, baina baita lekutu esan nahi duelarik. Terminoa batez ere *emplacement* paradigmatik (Howes, 2005) hartzen dudana arren, Olatz González-Abrisketa aipatu behar dut; izan ere, terminoa antzera erabiltzen baitu «Cuerpos desplazados. Género, deporte y protagonismo cultural en la plaza vasca» (2013) artikuluan. Artikulu horretan *kokatu* edo *lekualdatu* erabiltzean *embodiment* (Csordas, 1990) paradigmaman oinarritzen da, eta, beraz, gorputz jakin batzuen bitartez eta gorputz jakin batzuentzat leku bat sortzeko ekintzaz dihardu. Edonola ere, artikulu horretan autorea *emplacement* paradigmaman ere kokatzen da, gorputzez gain, eta gorputzekin batera, pilota eta frontoia ere lekua egituratzeko osagaitzat baititu. Gai honi buruzko xehetasunak *Pelota II* (2015) haren dokumentalean aurkituko dituzue.

223. 90eko hamarkadako *embodiment* paradigmatik adimena-gorputza dualismoa gainditzea ekarri zuen arren, gorputza gogoeta arrazionalaren objektu bezala baino gehiago, ezagutza- eta agentzia-iturri bezala ikustera iristeko pauso garrantzitsu bat ematea falta izan zitzaion, Tim Ingold-en arabera, «gorputza giza organismoa dela, eta *embodiment*-prozesua organismo horrek bere inguruan duen garapena» dela aitortu behar izan zuen (1998: 28). Beraz, Howes-ek (2005) zehaztu zuen bezala, *emplacement* paradigmatik gorputzaren eta adimenaren arteko harremana ez ezik, horien eta inguruaren artekoa ere ekarri zuen.

da distantzia hori, baina une horiek sozialki onartutako momentuak dira. Horrek guztiak nigan besterentze bat sortu zuen, gizon itsuekin izandako ukitze horiek iraun zuten bitartean...

R.W. Connell-en arabera, onartu beharra dago Mendebaldean «gizon eta emakume izatearen zentzu fisikoa generoaren kulturaren interpretaziorako ezinbestekoa dela» (2003: 83), genero-harremanak gorputz-jardueretan garatu eta sinbolizatzen baitira. Era horretan, «generoa zaugarria da, gorputz-jardueraren bitartez egituratutako maskulinitateko jarduera horiek egiterik ez dagoenean —adibidez, ezgaitasun fisiko baten ondorioz—» (2003: 86). Kasu honetan, ezgaitasuna sentzoriala litzateke. Horrela, ukimenak duen presentzia handiaren inguruan egiten dudan gogoeta, jokalaria haren eta nire artean partekaturiko iturri sentzorial batetik etorri zen; halaber, genero-esperientzia jakin bat eragin zigun bioi, gizabanako modernoaren ideala auzitan jartzen zuena, eta, horrenbestez, gorputz gaituaren eta maskulinitate hegemonikoaren arteko harreman estua ere zalantzan jartzen zuena. Horren aurrean, partekatutako esperientzia maskulinitate ez-normal bati dagokiona izan zen, eta Connell-ek proposatzen duen egitura hierarkikoaren arabera, *mendeko maskulinitate*<sup>224</sup> (2003) bat.

Etengabe ukitzea, gainera, mendekotasun-adierazpen bilakatzen da, eta estatus gutxiko identitate maskulinoa gorputzea dakar horrek. Biomedikuntzak independentziaren balioestearen eta giza biologiararen arteko lotura estua bultzatu du, eta ikuspegi horretan, urrun geratzen dira autokontrolerako gaitasuna eta bizitza propioaren inguruko erabakiak hartzea. Palacios-en arabera (2008), ezgaitasunaren errehabilitazio-eredu medikoak burujabetzaren neurria honela definitzen du: eguneroko bizitzan laguntzarik gabe egin daitezkeen jarduera kopuruaren arabera. Independentziaren eta gorputz gaituaren arteko lotura horren bitartez gizonezko itsu hauek euren etengabeko ukitzea indibidualtasun ezarekin lotuko dute: ukimena euren eguneroko bizitzan antzemateko eta moldatzeko era aktiboena, berehalakoena eta eraginkorra izan arren, besteekiko mendekotasuntzat jotzen dute. David Le Bretonek esan zuen bezala, «gizakiak, bera izateko duen sentimendu berriarekin komunitate bateko kide izan aurretik, gorputza gizabanako baten eta bestearen arteko diferentzia markatzen duen muga konkretua da» (2002: 45). Ukimenaren praktikotasunak bultzatuta, gorputz-muga hori ez da eraiki gizonezko itsu hauen artean, ezta haiekin gauden eta ikusteko gai garenon artean ere.

Baina segidan azalduko dudan bezala, orain arte deskribatu ditudan maskulinitatearekin lotutako gorputz- eta zentzumen-bizipenak zeharo aldatzen dira jokalariai toki konkretu batean kokatzen direnean, jokalekuan.

224. R.W. Connell-en arabera (2003), maskulinitateen inguruan pluralean hitz eginda, gizonezkoen artean izan badiren generoarekiko azpiratze- eta menderatze-harremanak islatzen dira. Autore horrek, gizon homosexualak adibidetzat hartuz, mendekotasuna praktika material batzuen ondorio bezala ulertzen du; bazterketa kulturala eta politikoa, indarkeria(k) eta diskriminazio ekonomikoa. Mendekotasunerako praktika material horiek ezgaitasunen bat duten gizonen kasuan ere baliagarriak izan daitezke.

## **FUTBOLARI ITSUAK IKUSMENAREN TOKIAN PLAZARATZEN DIRENEAN**

### ***Areto-futboleko pista***

«Jokalekuan ikusiko bazenu bezala da»

(Itsuentzako areto-futboleko Espainiako selekzioko jokalaria itsua).

Areto-futboleko jokalekuan sartu aurretik, jokalariai zango-babesak jartzen ari ziren, belaunetakoak, buruko kolpeen eragina murrizteko babes-txanoak eta izerdia lehortzeko karatula. Jokalari batzuek aurpegi-babes moduko bat ere erabiltzen zuten babes gehiago izateko. Jantzi horiek guztiek argi erakusten zuten euren arteko kontaktuaren ezaugarriak zeharo aldatzera zihoazela. Une hartan eguneroko bizitzan moldatzeko erabiltzen zituzten kontaktuak desagertu egiten ziren eta jarraian deskribatuko ditudan ezaugarriak zituen kontaktua hasten zen.

Jokalekuko gerturatzeak entrenatzaileen eta gainontzeko teknikoen ahozko gidaritzapean eta jokalarien arteko hitzeko komunikazioan oinarritzen ziren. Berotzen ari zirenean, korrika egiten zuten, entrenatzaileen ahotsen inguruan zirkuluak eginez, eta ez zuten elkar ukitzen, ez eta elkar bilatzen ere, bakoitza bere aldetik joaten zen. Beroketak amaitzerakoan baloiarekin egiten zituzten ariketak. Jokalari bakoitza etxetik eramaten zuen baloiarekin aritzen zen banakako ariketak egiten; jokalariek baloiarengatik borrokatzen zuten edota gola erdiesteko ariketak egiten zituzten, hori zen *pistako erregea* adibidez, eta izenak berak adierazten duenez, baloia mendean duenak lortutako boterea irudikatzen du. Entrenamenduaren bitartez, aurkariaren gaineko *pressinga* edo presioa hobetu nahi zen, besteen jokaldiak eta jokoa oztopatu nahi ziren. Era horretan, beroketetan, entrenamenduetan baita partiduetan ere, goiko gorputz-atalen bitartez zeuzkaten kontaktuek erabilgarritasun-zentzua galtzen zuten, eta aurkariak baloia mendean hartzea oztopatzeko, gelditzeko, bultzatzeko, mugatzeko edota neutralizatzeko erabiltzen zen. Orain, pertzepzioa entzumenean oinarritzen zen batez ere, mugitzeko, gidatzeko eta baloiaren eta gainontzeko jokalarien, soinudun baloiaren eta ateen posizioa antzemateko erabiltzen zen.

Abuztuaren 4a asteazkena zen eta Argentina, Espainia, Ingalaterra, Italia eta Turkiako selekzioak elkarren kontra aritu ziren 2012ko Londresko Olinpiar Jokoetara joan ahal izateko. Arratsaldeko zazpiak aldera, Turkia eta Espainiako jokalariai jokalekuan sartu ziren. Inguruan selekzio bakoitzaren talde teknikoak, arbitroak, entrenatzaileak eta ehun bat ikusle geunden. Beroketak egiten hasi ziren txilibituak hasiera eman baino minutu batzuk lehenago. Jokalariai jokalekuan zebiltzan trebetasunez, mantso egiten zuten korrika, gero azkarrago eta gero abiadura jaisten zuten berriz ere. Ondoren, jokalekuaren alde batean kokatzen ziren eta bandak markatzen zituzten alboetako hesietatik baloia kontrolatu egiten zuten, alde batetik bestera joanez. Kaskabiloen zarata entzuten zen eta entrenatzaileek aginduak ematen zituzten. Azkenik, jokalariai, banan-banan, ateko tiroak entseatzen zituzten.

Partida hastear zen. Zortzi jokalarari itsuek euren tokia hartu zuten jokalekuan. Bi atezainak (ikusteko gaitasuna zutenak) zutoinen azpian zeuden eta bi gidari ateen atzealdean jarri ziren gola errazteko. Partida hasi zen eta horrekin batera zalaparta. Jokalarari bakoitzak momentu oro ematen zuen bere posizioaren berri, soinudun baloia biraka zebilen, atezainek defentsa antolatzen zuten, entrenatzaileek erdialdea zuzentzen zuten eta gidariek erasoak prestatzen zituzten. Jokalariek baloiaren atzetik egiten zuten korrika eta gogor egiten zuten borroka mendean hartu ahal izateko. Askotan korrikaldiak kolpe handiekin amaitzen ziren, izan beste jokalariren kontra izan alboetako hesien kontra. Jokalarari batek baloia hartu zuen, aterantz abiatu zen eta beste aldean zegoen taldekideari eman zion. Bat-batean aurkari batekin egin zuen topo eta kolpea hartu zuten hesiaren kontra, baloia kontrako bandara bidali zuten nahi gabe. Jokalarari batek baloia iristen ari zitzaiola entzun zuen, beregana gerturatu zen, hanka luzatu zuen baina ihes egin zion. Beste jokalarari batek asmatu egin zuen eta baloiak hesiaren kontra jo zueneko kolpea entzun ondoren hartu egin zuen. Atetik oso gertu zegoen, gidariak garrasi egiten zion jokalaria aurrez aurre jartzen ari zen bitartean; gerturatu egin zen, eskuineko hanka atzera bota zuen, bere giharrak gogortu zituen eta indar guztiekin eman zion ostikoa. Atezainak ezin izan zuen baloia gelditu. Gola! Jokalariek ospatu egin zuten, batzuek banaka eta beste batzuek besarkada artean, eskuak altxatuz, oihu eginez eta barrez. Aulkian zeuden gainontzeko jokalariek ere ospatu egin zuten. Ikusleok txalo egin genuen pozik.

Jokalekuan, gertutasuna eta gorputzen arteko kontaktua desagertzen denean, jokalariek korrika egiten dutenean, baloia mendean hartzen dutenean, elkar kolpatzen dutenean, baloia bilatzen dutenean eta ostikoa ematen diotenean, gorputz indibidualen azalratzea antzematen da. Jokalekutik kanpo bizi zuten dependentziaren arrastorik ez zegoen. Goialdeko gorputz-atalen erabilgarritasuna ahozko komunikazioaren intentsitatea handituz ordezkutzen da, baita baloiarekin aritzeko eta lehiaketan emaitza onak emango dituen taktika bat garatzeko beharrezkoa den hanken eta oinen erabileragatik ere. Jada gorputzek ez dute mugitzeko elkarlanik behar, eta gorputz berri bat sortzen da: baloia mendean hartzen duena, eta giharrak gogortzen, barailak estutzen, hortzak erakusten, oihu egiten, indarra erabiltzen eta aurkariaren erasoetatik babesten dena. Libratu beharreko oztoporik ez dagoen tokian mugimenduak eta baloiaren kontrolak egiteko gai den oina bihurtzen da eskua; hankekin batera pase leunak egiteko kolpeak eta gola egiteko ostikada gogorrek egiteko gai dena.

Futbolari itsuak dira lekualdatuta daudenak, eta beste leku bat esperimentatzen dutenak: jokalekua —eta ez dezagun ahaztu, jokalekuaren jatorrian gizabanako modernoaren ideia dago—. Bizipen horren emaitza da oso gaztetatik itsu geratutako jokalarari beteranoenetako batek elkarrizketa batean esan zidana; areto-futbolaren praktikari eta bertako ekarpenei buruz hizketan ari ginela, emozioz esan zidan: «Jokalekuan ikusiko bazenu bezala da». Lekualdatutako futbolari itsuaren gorputzak, lekuak berregituraturiko pertzepzio sensorialaren bitartez, gorputz gaituaren eta maskulinitate hegemonikoaren esperientzia gorpuztu du; hori bai, bizipen hori itsua izanik ere, ikusmenarekin lotuko du. Baina ez dira itsuak diren jokalarariak bakarrik

hori sentituko dutenak. Ikusleok ere, begiratzen diegunean, hau da, gure gorputzekin lekuaren protagonistak eginez lekuaren beraren genesian parte hartzean (González-Abrisketa, 2013), bizipen hori bera konpartitzen dugu eta haien gorputzekin identifikatu ahal gara. Jokalariitsuak jokalekuan daudenean, ohikoa da publikoaren artean harriduraz «ez dirudi itsuak direnik, ikusiko balute bezala da» esaten duen jendea aurkitzea.

Gainera, une horietan, nazioa eta generoa lotu dituzten azterketa feministak (Sharp, 1996; González-Abrisketa, 2013) kontuan hartuz, nazioaren goi-balioak, askatasuna eta independentzia bezalakoak bizi eta gorpuzten dituzte futbolari itsuek. Adibidez, selekzioko kapitainak argiro dio, areto-futbolaren ekarpenen artean, independentziarena zaiola funtsezkoena. Iradokitzen duenez, futbolearen entrenatzeak eta jokatzeko independentzia-sentimendua bizitzeko aukera eman dio, eta sentimendu hori proiektatu egin du egunerokoan hainbat espaziotan jarduteko garaian:

Futbolak asko eman dit orientatzeari dagokionez, baita askatasunari dagokionez ere. Adibidez, zelaian lau taldekide dira eta lau lehiakide, denak berrogei bider berrogeiko kantxa batean. Eta egia da gidak dituzula, erreferentziak dituzula, baina, zu zaude, zu baloiarekin, zure taldekideekin, zure aurkariekin. Eta erabaki behar duzu, jakin behar duzu uneoro non zauden, nola zauden<sup>225</sup>.

Bildutako beste material batzuetan ere aurkitu ditut antzeko adierazpenak. Gabriel Antonielli-ren<sup>226</sup> (2011) dokumental batean, *Los Murciélagos* Argentinako selekzioko erdilariak honela deskribatzen du jokalekuan bizi duen askatasuna: «Egia esateko niretzat ona izan zen. Berriz bizitza bat dut. Orain arte askatasun handien sentitu dudana tokia da. Futbolearen ari naizenean, kantxaren barruan, ez nago inoren menpe».

## ONDORIOAK

Gogoeta hauetan bi hurbilpen antropologiko hauek gurutzatu dira: zentzumenerik ikasketei genero-ikuspegitik Classenek eginiko ekarpenak, eta Pinkek proposaturiko pertzepzio parte-hartzailea —hain zuzen ere, metodo etnografikoa auzitan jartzen duena, pertzepzioaren ikuspegi multisentsoriala garatzeagatik—. Gurutzatze horri esker behaketa parte-hartzailearen joera etnozentriko eta androzentrikoak gaindi daitezke. Ondorioz, pertzepzio parte-hartzailea etnografia-lanak egiteko erreminta metodologiko kritiko aproposa da, gizartea eta kultura aztertzeke ikuspuntu

225. Jatorrizko bertsoia: «El fútbol me ha dado mucho tema de orientación, me ha dado mucho tema de independencia en el aspecto de que por ejemplo; en un campo de fútbol son cuatro compañeros y cuatro rivales en una cancha de cuarenta por veinte, sí que es verdad que tienes guías, sí que es verdad que tienes referencias, pero eres tú, tú con el balón, con tus compañeros, tus rivales, decidir, saber en todo momento dónde estás, cómo estas (Itsuentzako Areto Futboleko Espainiako Selekzioko kapitaina)».

226. Ikus daiteke: <<http://www.youtube.com/watch?v=GKj8bmIro2g>> (Kontsulta-data: 2016-06-30).

feminista transbertsala eskaintzen baitu. Era berean, kritika feminista antropologia sentsorialaren eremuraino hedatzeak beste ondorio garrantzitsu bat ere badakar: generoaren inguruko pertzepzioak azaleratzen ditu.

Generoak, *emplacement*aren paradigmak kokatuz gero, betiere ekiten duen gorputza alde batera utzi gabe, esanahi berria hartzen du edo erantzun bat sortzen du, lekualdatu egiten da edo *lekuan* kokatzen da; hau da, leku hori egituratzen duten elementuen arteko harremanetan gorputzen da. Horrela, adierazi dudan moduan, generoa gorputzekin eta diskurtsoekin harremanetan garatzen da beti, baina, baita objektuekin zein beste osagaiekin ere. Lekualdaturiko gorputzek, halaber, zentzumenen bitartez ere sentitu egiten dute generoaren esperientzia. R. W. Connellek maskulinitateaz ari zela, honako hau adierazi zuen generoari buruz: «Azalean sentitzeko modu bat, giharren forma eta tentsio konkretu batzuk, jarrera eta mugitzeko modu zehatz batzuk...» (2003: 83) da; hala ere, kontuan hartu behar da bizipen horiek ez dituela eragiten soilik gorputzen eta genero-egituren arteko uztarketak. Izan ere, testuinguruko beste elementu batzuekiko harremanek ere eragina dute generoaren pertzepzioan.

Hori dela-eta, adibide etnografikoa gogoan izanik, iruditzen zait pertzepzio parte-hartzailea erreminta feminista baliagarria dela, generoaren inguruko pertzepzioetan arakatzeko, orain arte antropologiak nahikoa landu ez duen eremu horretan sakontzeko. Azken batean, teknika etnografiko horrek gehiago hurbilazten gaitu besteen munduetara, eta etnografoon gorputzak ikerketako subjektuen testuinguruan kokatuz gero, hauteman ahal izango dugu subjektu horiek irudi eta hitzez besteko harremanak ere badituztela, hau da, testuinguruko alderdi materialek zein ez-materialek ere genero-pertzepzioan eragina dutela.

Testuinguru horretan, areto-futbol egokituak, gorputz jakin batzuk hartzen edo *lekutzen* dituen praktika gisa (González-Abrisketa, 2013), eta pertzepzioaren mailan gertaturiko prozesu sakonen ondorioz, futbolari itsuen genero-estatusan eragina du.

Jokalekutik kanpo kokatutako bizipenetan, gizabanako modernoaren kontrako zentzu-katea gorputzen da: objektuak oztupo izan daitezke, ikusteko gaitasuna duten pertsonak gidari-lanak egiten dituzte, ukimenaren ezaugarri nagusia erabilgarritasuna eta jarraitutasuna dira. Esan bezala, gizabanako modernoaren ideologiak *ukimena-mendekotasuna-gorputz ezgaitua* uztarketa egiten du, eta, beraz, gizon itsuek ikuspegi hegemonikoak azpiraturiko maskulinitate batekin egiten dute bat, eta, ondorioz, González-Abrisketak (2013) ohartarazi bezala, gorputz horiek kasik *leku* guztietatik kanpo kokatzen dira. Aitzitik, egokitzapenak egokitzapen, jokalekuan jokalariek ikusmenaren mundua bizi egiten dute gorputzaren zein zentzumenen bitartez, honako osagai hauek dituen esperientziari esker: soinudun baloia, jokorauak, entrenatzailea, atezainak, portierietako gidariak, alboetako hesiak eta abar. Esperientzia horrek *ikusmena-independentzia-askatasuna-gorputz gaitua* zentzu-katera hurbilduko ditu, eta maskulinitate hegemonikoarekin zein gizabanako

modernoarekin identifikatuko dira. Itsuentzako areto-futbola, beraz, une batez eta era eraginkorren, jokalarien estatus maskulinoa igotzera eta genero-ordena patriarkalaren erreprodukzioa iraunaraztera bideratuko da.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Antonielli, Gabriel eta Scilabra, Matías (2011): *Los Murciélagos: un equipo, una historia, un pacto para vivir*, [on line] (Kontsulta-data: 2016-05-26).
- Besnier, Niko eta Brownell, Susan (2012): «Sport, Modernity, and the Body», *The Annual Review of Anthropology*, **41**, 443-459.
- Bloch, Maurice E.F. (1998): *How we think they think: Anthropological approaches to cognition, memory and literacy*, Westview Press, Boulder.
- Classen, Constance (1997): «Foundations for an anthropology of the senses», *International Social Science Journal*, **49(153)**, 401-412.
- , (1998): *The color of angels. Cosmology, gender and the aesthetic imagination*, Routledge, Londres.
- Connell, Robert W. (2003): *Masculinidades*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexiko.
- Csordas, Thomas J. (1990): «Embodiment as a paradigm for anthropology», *Ethos*, **18(1)**, 5-47.
- Díez Mintegui, Carmen (2003): «Deporte, socialización y género», in Francisco Xavier Medina eta Ricardo Sánchez Martín (arg.), *Culturas en juego. Ensayos de antropología del deporte en España*, Icaria, Bartzelona.
- Elias, Norbert eta Dunning, Eric (1992): *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madril.
- Foucault, Michel (1987): *Historia de la sexualidad, Volumen I: La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madril.
- Geertz, Clifford (2003): *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Bartzelona.
- González-Abrisketa, Olatz (2013): «Cuerpos desplazados. Género, deporte y protagonismo cultural en la plaza vasca», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, **8(1)**, 83-110.
- Hammersley, Martyn eta Atkinson, Paul (2007): *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Bartzelona.
- Haraway, Donna J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madril.
- Howes, David (arg.) (1991): *The varieties of sensory experience: A sourcebook in the anthropology of the senses*, University of Toronto Press, Toronto.
- , (arg.) (2005): *Empire of the senses: The sensual culture reader*, Berg, Oxford.
- Irigaray, Luce (1985): *Otro modo de sentir*, La Sal, Bartzelona.
- Laqueur, Thomas (1994): *La construcción el sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madril.

- Le Breton, David (2002): *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lee Vergunst, Jo eta Ingold, Tim (2006): «Fieldwork on foot: perceiving, routing, socializing», in Simon Coleman eta Peter Collins (arg.), *Locating the field: Space, place and context in anthropology*, Berg, Oxford, 67-86.
- Lévi-Strauss, Claude (1975): «Las tres fuentes de la reflexión etnológica», in J. Llobera (bil.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Bartzelona.
- Martín Casares, Aurelia (2008): *Antropología de género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madril.
- Mauss, Marcel (1979): *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madril.
- McLuhan, Marshall (1962): *The Gutenberg galaxy*, University of Toronto Press, Toronto.
- Messner, Michael eta Sabo, Donald (1990): *Sport, men, and the gender order: critical feminist perspectives*, Human Kinetics Books, Estatu Batuak.
- Ong, Walter J. (1967): *The presence of the world*, Yale University Press, New Haven.
- Palacios Rizzo, Agustina (2008): *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Ediciones Cinca, Madril.
- Pink, Sarah (2009): *Doing sensory ethnography*, Sage, Londres.
- Servimedia, (2006): *Paralímpicos*, Comité Paralímpico Internacional, Madril.
- Sharp, Joanne P. (1996): «Gendering nationhood. A feminist engagement with national identity», in Nancy Duncan (arg.), *BodySpace: Destabilising geographies of gender and sexuality*, Routledge, Estatu Batuak, 97-107.



## Eszenaratzeak, antropologiaren tresna metodologiko

*Miren Urquijo Arregui*

Itzultzailea: Elena Eginola Laborda

Feminismoak beste zientzia bat maite du: antzezpeneren, itzulpenaren, totelka hitz egitearen eta partzialki ulertutakoaren zientziak eta politikak maite ditu (Haraway, 1995: 336).

Eszenaratzeek bizitza soziala irudikatzen dute; narratiba dramaturgikoez baliatuta, datu etnografiko esanguratsuenak eta datu horien analisia deskribatuko ditut eszenaratzeetan. Lan horrek estrategia pertzeptiboa, estrategia analitikoa eta estrategia deskriptiboa bateratzen ditu, eta ikerketa feministarako interesgarria izan daiteke. Genesisia azalduko dut.

### **MARKO AUTOBIOGRAFIKOA**

Teoria feministak zalantzan jarri izan ditu, ikuspegi kritikoa dela medio, zientzia sozialen baitako positibismo zientifikoaren autoritatea zein objektibitatea, eta aldarrikatu izan du praktika akademiko eta ikertzailean subjektibismoaren eta *ni* erreflexiboaren papera (Hernández, 1999). «Inongo aldetatik» begiratzen ez duen objektibismo transzendentalaren ordean, kokapen mugatuak eta ezagutza kokatuak eskaintzen ditu objektibitatearen bertsio feministak (Haraway, 1995). Hortaz, ezagutzaren eraikuntza-prozesuaren baitan, memoriari loturiko ariketa autobiografikoa ezinbestekoa da. Halaber, ikertzailearen iragana garrantzitsu bilakatzen da ikerketa-eremuen hautaketa, esperientzia zein landa-lanaren analisia, eta idazkera ulertzeko orduan (Okely eta Callaway, 1992: 1; aipatua in Del Valle, 1995). Autobiografiak egiteko zenbait gako metodologiko hauteman ditu Teresa del Valle-k (1995) memoriari buruz egindako ikerlanetan. Hala, selektiboak eta kontzienteak diren oroitzapenen hautaketa-prozesurako jarraibide-bilduma sortu du. Hori horrela, autore horrek proposaturiko gakoak ardatz hartuta, marko teoriko bat osatuko dut ondorengo inguruan: mugarriak (erreferentzia esanguratsuak, bizipenak eta funtsezkoak izan diren erabakiak), artikulazioak (oso baten zenbait zatiren doikuntza- edo lotura-prozesuak) eta autobiografiaren zirrikituak (aldaketa eragin duten momentuak). Zehatz-mehatz, Leszek Kolankiewicz-en *Towards an Anthropology of Performance(s)* (2008) testuaren bertsio berezia eraikiko dut. Antzertiarretik antropologikoraino joanda, zirrikitu autobiografikoak artikulatu dituzten gertakarien baitan, nire kokapena izango dut abiapuntu.

## TEATROTIK METAFORA TEATRALERA

Iragarpen guztien aurka, Georg Büchner-en<sup>227</sup> *Woyzeck* obraren muntaketa-prozesuan erabaki nuen antzerkian jardungo nuela. Gasteizko Denok Konpainiaren antzerki- eskolan sartu nintzen 1979. urtean, nire formazio pedagogikoa osatzeko asmoz. *Woyzecken* entseguetan berreraiki genuen antzerkiaren historia sozialak liluratu egin ninduen. Segidan, Witold Gombrowicz-ren<sup>228</sup> *Yvonne, Borgoñako printzesa* obran parte hartu nuen, eta egitura sozialaren hertsaketak antzetztu nituen benetakoa ez den forma indibiduallean. Horren ostean, Arte Dramatikoko ikasketa ofizialak egin nituen Madrilen, non Constantin Stanislavski-ren eta Lee Strasberg-en<sup>229</sup> eszena naturalistan trebatu nintzen, nahiz eta zenbait irakaslek Bertold Brecht-en dialektika eta Jerzy Grotowski-ren<sup>230</sup> mistizismoa defendatzen zituzten. Azkenik, Eugenio Barba-ren<sup>231</sup> eta Nicola Savarese-n antropologia teatralari buruzko mintegi bat eta, José Sanchís Sinisterra-ren (1991)<sup>232</sup> gidaritzapean, dramaturgia aktoralaren inguruko ikastaro

227. Espresionismo alemaniarren aitzindaritzat jotzen dute Büchneren (1813-1837) *Woyzeck* antzerki-testua. Amaitu gabe geratu zen, eta haren bertsio asko egin dituzte; esaterako, Alban Berg-ek eta Werner Herzog-ek egokitu egin zuten opera bat eta pelikula bat egiteko, hurrenez hurren. Protagonistaren bizitza errealean oinarritzen da, eta goi-estamentuetako kideen aldetik jasaten dituen esplotazio-, gehiegikeria- eta umiliazio-baldintza sozialak salatzen ditu, zorigaiztora bultzatzen baitute protagonista.

228. Witold Gombrowicz (1904-1969) autore poloniar abangoardistaren obra ezaugarritzen da askatasun indibidualaren gain ezarritako arau sozialen inguruko kritika garratz eta tragikomikoa egiteagatik. *Ivonne, Borgoñako printzesa* obran printzearen neskalagun gisa sartzen dute gortean apatikoa, beldurtia eta aspergarria den Ivonne. Hala, mutil gazteak emakume xarmangarriak soilik maitatzera behartzen dituen arautik ihes egin nahi du. Ingurukoak ernegatzen ditu Yvonneren isiltasunak, norberak itxura jakin baten pean ezkutatzten dituen akats eta erruenganako aipamena hautematen baitute berarengan. Era berean, Yvonneren isiltasunak prozesu bat jartzen du martxan gortean, zeinari esker, formak desegin eta tabuak alde batera uzten diren. Horren ondorioz, maskara bere lekura itzultzeko eta ispilu gogaikarria deuseztatzeko beharrari so eginez, bankete-erritual batean Yvonneren erailketarekin amaitzen da komedia. Hortaz, hilketaren ostean, manerak berrezartzen dira.

229. Constantin Stanislavski (1863-1938), aktore, zuzendari eta Moskuko Arte Teatroko aktoreen maisua. Moskuko Arte Teatroatik estreinatu ziren Anton Chéjov-en *La Gaviota* (1898), *El tío Vania* (1899), *Las tres hermanas* (1901) eta *El jardín de los cerezos* (1904). Obra horien bitartez sortu zuen ekoizpen- eta antzezpen-estilo berria, naturaltasuna, fideltasun historikoa, egiarekiko grina eta bizitza (Ceballos, 1992: 98) oinarri dituen. Stanislavsky sistematik abiatuta, Lee Strasberg (1901-1982) «Metodoa» sortu zuen Nueva Yorkeko Actors Studioan; antzezpen-tekniken bilduma da «Metodoa», eta pertsonaiaren bizitzaren esperimentazioan enfasi berezia jartzen du, ekintza pertsonala non bukatzen den eta pertsonaiarena non hasten den pentsatu gabe. Bertan ikasi zuten, besteak beste, Paul Newmanek, Al Pacinok, Marlon Brandok, Marilyn Monroek eta Robert de Nirok.

230. Jerzy Grotowski (1933-1999) autore poloniarrengan asko eragin zuten Artaud-ek zein Ekialdeko antzerkiak. Mitoetara eta arkeotipoetara itzuliko den teatro errituala defendatzen du, aktorea eta zeremonia eta liturgia gisa aktore-ikusle harremana ardatz dituen (Ceballos, 1992: 294).

231. Eugenio Barba (1936), Grotowskiren (1933-1999) ikaslea, Osloko Odin Teatretan eta ISTAren (The International School of Theater Anthropology) fundatzailea, transkulturalaren trukeko eta antropologia kulturalaren ikerketarako gunea. Azken hori, antzezpen-egoeran dagoen gizakiaren ikerketa gisa defini daiteke (Ceballos, 1992: 306).

232. José Sanchís Sinisterra (1940-), dramaturgoa eta antzerki-zuzendaria. Bartzelonako Teatro Fronterizo sortu eta zuzendu zuen. Antzerkiaren esparruan eginiko irakaskuntza- eta pedagogia-lanei

batzuk egin nituen. Horiek guztiak berebiziko eragina izan zuten nigan. 1996an Gizarte eta Kultura Antropologiaren Lizentziaturan matrikulatu nintzen.

Baliabide horiek guztiak areagotu egin zuten bizitza sozialarekiko nuen pertzepzio dramaturgikoa, eta nire begirada antropologikoari antzerki-forma emateko joeraren aurretikoa izan ziren. Batetik, eszena naturalista<sup>233</sup> baten barruan kokatze aldera (testuinguru jakin batzuetan dauden protagonistak, antagonistak eta gatazkak, memoria emozionala eta sensoriala interpretatiboki aktibatze bide emango dutenak), bizitza sozialaren diskzioa egiteak Max Gluckman-en, Clyde Mitchell-en eta Víctor Turner-en kasu-metodoarekiko sentikorra egin ninduen, baita Erving Goffman-en interakzioarekiko, Bernard Lahire-ren aktore pluralarekiko zein Bruno Latour-en «aktore-sarearekiko» ere. Bestetik, gorputzaren fikzio sozialaren gainean hausnartzera bultzatu ninduten Bertold Brechten dramaturgia aldendu eta dialektikoak, Eugenio Barbaren eta Nicola Savareseren antzerki-antropologiak, eta Sanchís Sinisterraren dramaturgia aktoralak. Era berean, horrek guztiorrek, Pierre Bourdieu-ren eta Judith Butler-en lana errazago ulertzea ahalbidetu zidan. Jarraian adieraziko ditut, segida ez-kronologiko baten bitartez, teoria horietatik nire interesa bereganatu zuten alderdiak.

Esan bezala, eszena naturalistan jardun izanak baldintzatu egin zuen Manchesterreko eskola antropologiko britainiarrean (Gluckman, 1958; Mitchell, 1956; Turner, 1990, 1988, 1987) garatutako ikuspegi dinamiko eta situazionistarekiko zein kasu-azterketarekiko nire interpretazioa. Ikuspegi horrek xedatzen du balioen inguruko gatazken zein gizarte bakoitzaren barruan nabariak diren aurkakotasunen analisisien bitartez gertatzen direla ezagutza-prozesu baten baitan ageri diren dinamismoak, denboran zehar garatzen doazenak. Ikuspuntu horrek, halaber, agentzia indibidualaren eta egitura sozialaren arteko tentsioari erreparatzen dio. Inspirazioa bertatik hartzen dute eszenaratzeek. Analisi situazionala egiteko modu bat dira eszenaratzeak, non kasu bakoitzak, bere horretan, analisi-unitate bat osatzen duen; prozesu eta interakzio sozialen analisi xehatua; egoera sozial baten hurbilketa zehatza, ekintza sozialen zein estrategien, norbanakoen aukeraketen zein erabakien behaketatik abiatutakoa. Clyde Mitchellek honela definitzen du analisi situazionala:

---

esker, baita etengabeko ikerketa eta esperimentazioei esker ere, antzerki-izaeraren mugen ikerketan sakontzera bultzatu zuten. Marxismotik, psikoanalisitik, estrukturalismotik, antropologiatik, fisika kuantikotik, kaosaren teoritik, sistemen teoria orokorretik eta abarretik elikatu zuen bere praktika teatrala. Maisutzat hartzen ditu Brecht, Kafka, Beckett, Pinter eta Cortázar (hainbat webgunetatik abiatuta sortutako biografia).

233. «Artea, bizitza hori. Mugimendua, ekintzaren halabeharrezko aurrerapena antzeztea»ren atzetik ibili zen Saxe-Meiningen-eko Duke George II.a (aipatua in Ceballos, 1992: 12). Antzerki zuzendari horrek bisitatu zituen herrialde guztietan eragin zuen iraultza eszeniko naturalista; hala nola Frantzian (Antoine) eta Errusian (Stanislavsky). André Antoine izan zen teatro naturalistako *laugarren horma* kontzeptuaren sortzailea; Constantin Stanislavkyk, berriz, interpretazio-metodoa asmatu zuen: ekintza dramatikoa garatzen den lekuaren laugarren horma gisa funtzionatzen du eszenaurreak, publikoa kontuan izan gabe, aktoreek erreallitatearen ilusioa areagotzeko aukera eduki dezaten (Ceballos, 1992: 42).

«Gertakari multzo baten isolamendu intelektuala, non gertakari batzuk testuinguru sozialetik ateratzen diren, gertakari horien analisi logiko eta koherentea egiteko helburuari jarraikiz» (Mitchelle, 1987: 7; aipatua in Mercier, 1995: 163). Gluckman-en ustean, tirabira jakin baten zein haren ebazpenaren erregistro xehatua da kasu bat, eta analisi situazional berezi bat irudikatzen du; izan ere, autore horren aburuz, kooperazio- eta gatazka-harremanak gainjarri eta gurutzatu egiten dira, kohesio sozialerako korapiloa osatuz (Mercier, 1995: 163). Mitchellen *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia* (1956) obra eta Gluckmanen «Análisis de una situación social en Zululandia moderna. La organización social» (1958) lanek horrela islatzen dute: kasu bat eszena baten baitan.

Aitzitik, Gluckmanen ikasle Victor Turner (1990, 1988, 1987) izan zen antzerki-paradigmara gehien hurbildu zena, prozesu erritualaren eta drama sozialaren analisei esker erdietsi zuen; *performance*aren antropologia ikerketa-estrategia (Kolankiewicz, 2008: 16) gisa lantzen aitzindari izan zen. Gatazka-egoeretan sortzen diren prozesu sozialen unitate ez-harmoniko bezala definitzen ditu Turnerrek «drama sozialak», eta lau fasetan banatzen ditu: hondamena, krisia, ekintza murriztailea eta berrintegrazioa/aitortza. Turnerren ustean, hirugarren fasean instalatzen da prozesu errituala, ekintza murriztailearen fasean, hain zuzen ere; haren ostean agertzen dira krisi ondorengo aldaketa sozialak. Era berean, prozesu erritualak hastapeneko fase bat dauka, posibilitatearena, hipotesiarena, ondorengo existentziaren aurrerapenena. Hastapeneko fase horren baitan zehaztugabe bezala ezaugarritzen dira prozesu erritualeko parte-hartzaileak. Kokatu, *betwixt and between* ez dira izan zirena, eta oraindik ez dira ezer berria (1990, 1988, 1987). Hortaz, nire eszenaratze etnografikoan atal batzuk eraikitzeke erabili nituen oinarrien gainean egitura prozesal hori erreproduzitzen saiatu naiz, bereziki denbora eraldaketa eta aldaketa gisa, gatazka ekintza aktoralaren ardatz gisa, hastapeneko faseetan kokatzen den geografia espazio gisa lantzen duen trataeraren gainean.

Bestalde, mundua antzerki gisa irudikatzen duen metafora, mendeetan zehar literaturan<sup>234</sup> erabilia izan dena, sarri agertzen da humanitateetan eta zientzia sozialetan 1930. urteaz geroztik; hots, rol sozialaren (Kolankiewicz, 2008: 12) kontzeptua agertu zenetik. Hainbat diziplinatako ordezkariak egoera horretan<sup>235</sup> zeresana izan badute ere, Turnerrekin batera, Erving Goffman (1991, 1987, 1979; Goffman eta Díaz, 2000) izan da nik gehien aztertu dudana.

Aurrez aurreko interakzioa<sup>236</sup> eta portaera publikoa ikertu zituen, batez ere, Goffmanek. Horretarako, gizartea eszenatoki gisa irudikatzen duen metafora izan

234. Literaturat dramatikoa baita, adibidez, oso ezagunak dira Calderón de la Barca-ren *El gran teatro del mundo* obra edota William Shakespeare-ren *And all the men and women merely players* obrako «All the world's a stage» hitzak.

235. Besteak beste, William James, Georg Simmel, Roberts E. Park edota George Herbert Mead aipatzen ditu Kolankiewicz-ek (2009: 12-20).

236. George Hebert Mead-ek definizio honen bitartez ezarri zuen interakzio sinbolikoaren oinarria: «Ni-a, bere buruarentzat objektu izan daitekeen zerbaiten gisa, egitura soziala da eta esperientzia sozialetik abiatuta sortzen da» (aipatua in Hannerz, 1986: 250).

zuen abiapuntu. 1959an idatzi zuen *La representación de la persona en la vida cotidiana* hitzarmen moduan defini daiteke, gainontzekoek beraren inguruan dituzten ideiak gidatzeko eta kontrolatzeko indibiduoak duen moduari erreparatzen diona. Aipatutako obra horretan, jendeak, kontzienteki edo ez, aurkezten dituen irudiak xehatzen saiatzen da autorea; norbere buruarentzat onuragarriak diren eta gainontzekoentzat sinesgarriak diren irudiak, hain zuzen ere. Goffmanek deritzo antzezpena ekintzen batura dela. Batetik, antzezlea inguratzen duen eszenografiak baldintzatu egiten ditu antzezpenak; zenbaitetan, eszenografiak antzezpena indartu egiten badu ere, beste batzuetan, aldiz, kontraesanean egon daitezke edota zalantzan jar dezake. Bestetik, publikoarekin duen harremanaren inguruan aktoreak erakutsi edo izkutatu nahi duena, aktore horrek eszenatokia irudikatzen duen moduaren menpe dago. Aurrealdeko zatian baldin badago, ezarritako arauen onarpena altua izango da; eszenatokiaren atzeko aldean dagoela uste badu, berriz, arauak hausteko edo horiek ez hain zorrotz betetzeko atrebentzia hartuko du. Goffmanek egindako proposamen hori erabili zuen Dean MacCanell-ek (2003), eszenatoki turistikoetan benetakotasun antzertua aztertzeke asmoz. Nik neuk ere erabili izan ditut aurrekari horiek landa-turismoaren inguruko zenbait ikerketaren eszenaratzean.

Beste autore batzuek ere bereganatu zuten nire arreta, esaterako, Bernard Lahire-k (2005) eta Bruno Latour-ek (2008), beren proposamenetan aktoreak jarri baitzituzten jokoan. *El hombre plural. Los resortes de la acción* (2005) lanean Lahirek adierazten du aktorea plurala izateaz gain, sozializazio-prozesu ugariaren produktu konplexua dela, eta beraren gain egoera sozialaren arabekoak diren zenbait indarrek eragiten dutela. Bizitako esperientzia sozial anitzen emaitza dira aktoreak; testuinguruaren arabera, jokaera eta jarrera jakin batzuk edo beste batzuk izan ohi dituzte aktoreek. Izurtze (edo barneratze) operazio ugariaren emaitza da aktore indibiduala, eta barneratu dituen prozesu sozialen, dimentsio sozialen, logika sozialen eta abarren konplexutasunak eta ugaritasunak ezaugarritzen dute. Aipatutako dimentsioak, prozesuak edota logikak (aipatutako bilbeak) aktore indibidual bakoitzarengan plegatzen dira, modu berezi samarrean. Aktore berezi horienganako interesa agertzen duen soziologoak horietako bakoitzean aurkitzen du espazio sozial zimur eta zapuztua. Aktore indibiduala konplexua bada, berarengan dimentsio, logika eta prozesu ugariak plegatzen direlako izango da (Lahire, 2005: 273-286).

Aktore plulararen proposamenean gehiago sakontzen du Latourrek *Aktore-sarea* teoriaren bitartez. Nire analisisrako interesgarrienak iruditu zaizkidan prozeduren aipamena egingo dut. Latourren *Reensamblar lo social. Una teoría del actor-red* (2008) obrako hitzez hitzezko laburpenetatik abiatutako sintesia egingo dut. Teoria horren oinarritzko printzipioa ondorengo da: «Aktoreek berek egiten dute guztia: beren markoak, beren teoriak, beren testuinguruak, beren metafisika, baita beren ontologiak ere» (2008: 212). Eta aurreraxeago, hau iradokitzen du Latourrek: «Tokiko elkarrekintzen ekoizpen-lekuek elkarren arteko arrastoari jarraitzeko aukera paregabea eskaintzen dute. [...] Enpirikoki segitu behar diogu aztarnari, elkarrekintza horietan esku hartzen duten osagaien jatorrira iristeko» (2008: 276).

Autore horren ustean, aktore-sare baten arrastoari jarraitu ahal izateko, tokiko lekuen eta erlazionatutako lekuen arteko lotura azaldu beharra dago. Munduko osagaiak aktorearengan eratzten dira. Sareak azaltzen du zein ibilgailuren, arrastoren, bideren bitartez, eta zein informazio motarekin eramaten den mundua aktorearen barnealdera, eta, transformatu ostean, nola ponpatzen den berriz ere kanpoaldera (2008: 258). Azkenik, Latourren aburuz, «elkarren artean enpirikoki desberdinak diren ondoz ondoko geruzetatik abiatuta eraiki behar dira aktore gizatiar osoak» (2008: 276). Hau da haren proposamenaren oinarria: «“Testuinguru” edo “elkarrekintza” deritzogun lekuari erreparatu gabe, konektorengan jarri behar dugu arreta, ondoren mihiztatu, uzta jaso eta osatu ahal izateko» (2008: 275).

Bi autoreek jotzen dute nien aniztasunera, konplexutasunera, osatzen gaituzten instantzia ugarietara. Hori horrela, analisi sozialaren eta teoria teatralaren artean zubiak ezarrita, analogia dramaturgikoak genero-identitateen analisirako duen potentziala sumatu ahal izan nuen. Identitatea eraikuntza gisa ulertzeak, eta ez kontzeptu esentzialista edota biologiko gisa, sustatu zuen eszenaratzeak ikerketa feministaren baitako metodologia bezala erabiltzea, jarraian azaltzen dudan moduan.

## **PERFORMANCEA, GORPUTZA ETA GENEROA**

Linda Alcoff-ekin bat nator «subjektibitate femeninoa modu honetan eraikia dago, hemen eta orain» dioenean (1989: 14). Horrek ez du esan nahi femeninoarekin erlazionatutakoa unibertsal bilaka daitekeen araua denik, bi puntu barne hartzen dituen kontzeptu posizionala dela baizik: lehenengoak adierazten du *emakume* kontzeptua termino erlazonala dela, etengabe mugitzen ari den testuinguru historiko baten baitan soilik uler daitekeena; harreman-sare horretan duen posizioak osatuko du bere identitatea; bigarren puntuak, aldiz, aditzera ematen du posizio hori aktiboki erabil daitekeela, momentu historiko bakoitzean berreraiki daitekeela eta testuinguru hori alda dezakeela (Alcoff, 1989). Kontzeptu posizional eta erlazonal horri jarraikiz, eszenaratzeak baliagarriak izan daitezke generoaren ikuspegi eraikitzailea garatzeko orduan. Ondorioz, eraikuntza hori ikuspegi performatibotik lantzen duten teoretaria jo dezake.

Kapitulu hau idazteko nire autobiografiaz baliatzeak aukera eman dit zenbait testuk eta esperientziak nire bizitzan izan duten eraginaz jabetzeko; esaterako, Eugenio Barbaren eta Nicola Savareseren *El arte secreto del actor. Diccionario de Antropología Teatral* obrak. Antzeppen-klaseak ematen nituen garaian sakon ikertu nuen arren, orain ohartu naiz genero/sexu sozialaren kontzeptura gerturatzeko orduan izan zuen garrantziaz. Adibidez, bertan ikasi nuen Marcel Mauss antropologoak hitz egin zuela lehen aldiz, 1934. urtean, «gorputzaren tekniken» inguruan; hots, gizarte desberdinetan, tradizioari jarraikiz, pertsonak beren gorputza erabiltzeko duten moduen inguruan (Barba eta Savarese, 1990: 300-305). Modelo biologikoei sozialak gailentzen zaizkiela kontuan izanik, gorputz naturalaren ideiarenean ukatze implizituak

bultzatu ninduen gorputza fikzio sozial gisa ulertzera; era berean, horrek, generoa maskulino edo femenino bezala haragiztatzen diren irudi kodifikatuen proiektzioa dela ulertzen lagundu zidan. Ikuspegi horri esker ententitu nituen, beranduago, Pierre Bordieu (2000), haren *habitus* kontzeptua eta menderatze maskulinoari buruzko teoria. Barba eta Savareseren (1990) testu horrek,aldi berean, Butler irakurri gabe, androginiak hausnarrarazi<sup>237</sup> zidan; zehazki, kabuki teatroan, teatro errenazentista ingelesean eta teatro espainiarraren Urrezko mendean<sup>238</sup> androginia, maskulinoaren eta femeninoaren elkartzearen arketipoa, antzezteko moduz. Hori horrela, beste sexua antzeten zuten aktoreak, emakume zein gizonezkoak, «hirugarren sexu/genero» gisa defini ditzakegu; jarrera biologikoki eta sexualki programatuta dagoen ustea sinbolikoki hausten duen gorputz androgino gisa, hain zuzen ere.

Genero-harremanen<sup>239</sup> analisi performatiboa lantzen ari nintzela, Bordieuren *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (1985) obrak lagundu egin zidan hizkuntza-ekintzaren eraginkortasunaren eta José Sanchís Sinisterraren dramaturgia aktoralaren arteko lotura egiten. *Cómo hacer cosas con palabras* (1981) lanean John Langshaw Austin filosofoak sortu zuen *performatibitate* kontzeptua erabiltzen zuen Sanchís Sinisterra dramaturgoak bere mintegietan. Dramaturgiari buruzko ikastaroetan, non ni bezalako dramaturgia-ikasleek aktoreentzat testuak sortzen genituen, erabiltzen genuen hizkuntza-ekintzaren teoria. «Hitzekin gauzak egiteko» modu gisa definitzen genituen aktoreen adierazpenak; adierazpen horiek performatiboak ziren, eta testuinguru situazionalaren «zoriontasun-baldintzen» menpe zegoen haien arrakasta. Halaber, Bordieuren ustean, «habitusa bi sistematan gorpuzten da: praktiken ekoizpenerako eskema-sistema batean, eta,aldi berean, praktika horien pertzepzio- eta hautemate-ahaleginen sistematan. Bi kasuetan sistemen operazioek agerian uzten dute zein gizarte-mailetan eraiki diren» (1988: 107-108). Eskemen sailkapen-sistema izanik, mundu soziala irmoki egituratuta dagoen errealitate gisa aurkeztea dakar *habitusak* (1988: 109). Sexuen arteko harreman asimetrikoak ahalbidetzen dituen menderatze-egitura aztertzen da *La dominación masculina* (2002) obran. Bordieuren iritziz, menderatzaileen hautemate-eskemak erabiltzen dituzte menderatuek; izan ere, maskulino/femenino egitura dikotomikoen gorputz-naturalizaziotik abiatuta, gorputzetan inskribatzen da menderatze-egitura, eta, *habitusaren* bitartez, sailkapenekiko duen ikuspegia ezartzen du. Sailkapen-sistema menderatzaileak inposatzen dituen mugak onartzen dituzte menderatuek; hala, izendatzearen botere sinboliko eta performatiboa eskuratzeko borroketan, *habitusa* ezartzen duten horietan, sortzen den indarkeria sinbolikoaren hartzaileak

237. Doktoretza-ikastaroetan zehar lan bat idatzi nuen; duela gutxi argitaratu dute, «Reconfiguración del género en las performances clásicas. Androginia actoral» (2005) titulupean.

238. *Kabuki* deritzon teatro tradizional japoniarrean, teatro errenazentista ingelesean eta teatro espainiarraren Urrezko mendean aktoreek beste sexuko pertsonaiak antzeten zituzten kasuak hartu nituen.

239. Goffmanen proposamena genero-harremanen analisisian ere aplika daiteke; emakumeek publizitateko argazki-saioretan berariaz jarraitu beharreko eszenaratzeak ikertu baitzituen «La ritualización de la feminidad» (1991) lanean.

dira menderatuak (1988: 112-113). Aldaketa-prozesuak egonagatik ere, menderatze-egiturak bere horretan dirau; hala ere, gauza daitezkeen egituraketak askotarikoak dira, eta posible izango litzateke menderatze-egitura neutralizatzea.

Butlerren aburuz, generoa performatiboa da eta «genero-erreprodukzioa boterearen negoziaketa da beti» (2009: 322). Hori horrela, generoak adierazpen jakin bat dauka, ezer egiteko aukera izan aurretik gudan eragiten duten derrigorrezko arauak baldintzatzen dutena. Arau horiek bidea irekitzen dute gure ekintzan (Butler, 2009: 333). Iraun ahal izateko botereak erreprodukzioa ezinbesteko badu ere, erreprodukzio-ekintza bakoitza zorigaiztokoa izan daiteke eta iragarri gabeko ondorioak ekar ditzake (Butler, 2009: 323): «Nire nahian, nigandik nahi izan dutena negoziatzen ari naiz» (Butler, 2009: 333).

Bourdieuaren eta Butlerren artean baliokidetasunak ezar daitezke, generoaren performatibitatearen tratamenduari, normatibitatearen paperaren hautemateari eta haren antzezpeneko egitura sozialari erreparatuz gero; orobat, Alcoffi (1989) erreferentzia eginda, berreraiki egin daitezkeen eta testuinguru historikoa alda dezakeen posizioarekiko aitopenean ere sor daitezke baliokidetasunak. Bizitza sozialari buruzko ikuspegi dramaturgiko edota metafora teatral gisa irudika daitezke baliokidetasun horiek.

## ***ESZENARATZE ETNOGRAFIKOEN PRAKTIKA***

Hasieran aipatu dudana legez, pertzepzio-estrategia, estrategia analitikoa eta estrategia deskribatzailea garatzea ahalbidetzen didate eszenaratzeek ikerketa antropologikoaren baitan.

### ***Pertzepzio-estrategia gisa***

Bizitza sozialaren gaineko ikuspegi dramaturgikoa hartzea dakar eszenaratze bat behatzeak; dramaren oinarritzko egitura diren ekintza, elkarrekintza eta gatazkaren inguruan gorpuzten den teatro naturalista izango balitz legez, bizitza soziala behatzeari buruzkoa den ikuspegia, hain justu ere; hots, objektiboki hauteman daitezkeen jarrera gizatiarra behatzen duena, sozializazio-prozesuetan barneratutako ekintzen eskemak ez ezik, ekintza horien mekanismo eta logikak ere ebaluatzen dituen, eta, egoera edota elkarrekintza horietako gatazkak konpontzen dituen bitartean, aktoreari, maskulinoa edo femeninoa, jarratzen diona. Haatik, Roger D. Abrahams-ek (1986) adierazten duen moduan, lan antropologikoaren baitan, bi kointzidentzia jazotzen dira esperientzian. Ekintzan parte hartzen dugu, baina haren berri ere ematen dugu; esperientzia horren partaide eta lekuko gara. Aldi berean, parte hartu eta behatu egiten du etnografoak, aktore-lanetan egiten den bezalaxe. Antzezpene eta etnografia, biak ala biak, gogoetazkoak dira antzezpenean niari eskainitako arretari dagokionez. Gainera, ikerketa antropologikoan zein antzezpenean, bietan izan gaitzake ekintzako



partaide, eta, aldi berean, ekintzatik kanpo egon gaitezke modu eraginkorrean haren inguruko informazioa eskaintzeko asmoz.

Ildo horretan, landa-laneko erreflexibitateak lagundu egiten du urruntasuna, atzerriratzea eraikitzen, kulturaren lan egiten duen ororentzat bereziki beharrezkoa den urruntasuna. Hori dela-eta, nire ezagutzak, atzerriratze brechtiarrarekin izandako esperientziak, gidatu egin nau. Bertold Brechten urruntasunak irudikatuarekiko urruntze emozionala du helburu, publikoa irudimenezko munduan murgil dadila ekiditeko, eta hausnarketa kritikoa errazteko intentzioz. Hala, eszenaratzeak erabiltzen hasi nintzen, urruntasuna eta atzerriratzea sortzeko pertzepzio-estrategia gisa; egunerokoa, gertukoa, nire aurrean logiko eta ezagun bezala aurkezten den hura, problema bilakatzeko tresna gisa; bitxikerian, harritzen den haren jarreraren kokatzeko gailu gisa (Brecht, 1983). Horrek guztiorrek eraman ninduen lehen aldiz eszenaratzeak distantzian barrena doazen tresna objektibatzaila bezala adieraztera (Urquijo, 2011a).

Bestalde, Elin Diamond-en (Diamond, 1997: 48-49) argudiatze hau nabarmendu nahiko nuke, Brechten atzerriratze-teknikak feminismoarentzat duen potentzialtasunari erreferentzia egiten diona, hain zuzen ere. Teknika horrek, V<sup>240</sup> efektu izenez ere ezaguna denak, gertakarietikiko distantzia eta analisisa sortzen du, ekintzan esku-hartzea eta jarrera bat hartzea ahalbidetzen duen etendura ezartzen baitu historiaren bilakaeran. Ilusio eszenikoa ukatzen du; horretarako, gertakariak zerbait arraroa eta historikoa balira bezala, eta garai zehatz, igarokor eta bakarrek<sup>241</sup> lotua baleude bezala deskribatzen dituen prozedura bat erabiltzen du.

Beste era batera esanda, prozesuan dagoen dialektikaren atal gisa ulertarazi ditzake V efektuak genero-harremanak. Ondorioz, errealitatea aldatze aldera, haren mugak ikusaraz ditzake, ekintzaren ostean sumatzen baitira antzeztua izaten ari ez den horrek eskaintzen dituen aukerak (Diamond, 1997). Beraz, ideologiak eta performatibitateak normalizat agerrarazten dituenak desnaturalizatzen ditu V efektuak, eta, bide batez, genero-ideologia desnaturalizatzeko xedeari ere heltzen dio. Sinesmen-sistema bat da genero-ideologia, eta performatibitatearen bitartez ideologia hori natural, onargarri eta normal irudikatzen du (Diamond, 1997). Hori horrela, alde zehatzetik aipatutako Bordieuren eta Butlerren teorien osagarri egokia da brechtianismoa.

240. V efektua, *Verfremdungseffekt* kontzeptuan jatorria duena, eta alemanez «atzerriratze-efektua» edo «urruntze-efektua» esan nahi duena.

241. Bertold Brechten «Teatro épico» artikuluan, Edgar Ceballos-en *Principios de dirección escénica* lanean argitaratua, ondorengoa dio Brechtek: «Antzeztutako prozesuaren aurrean ikusleak jarrera inkisidorea, kritikoa, hartzea helburu du *verfremdungseffekt* edo urruntze-efektuaren teknikak [...] hau da, ez du publikoa hipnotizatzen edota entsegurik izan ez duen gertakari natural baten aurrean dagoen ilusioa sortzeko asmorik [...] Urruntzea gerta dadin, ezinbesteko baldintza hau da: aktoreak keinu erakusgarri argia egin behar du, adierazi behar duena nabarmentzeko. Logikoki, eszenatokia eta publikoa banatzen dituen laugarren horma bat dagoen ideia baztertu behar du, prozesu eszenikoa benetan, publikorik gabe, garatzen ari den ilusioa sortzeko asmoz. Berebiziko garrantzia du aktoreak publikoari aurre egiteak» (aipatua in Ceballos, 1992: 253).

### ***Estrategia analitiko gisa***

Egiaztatzea, gezurtatzea jasan dezaketen ereduak izatea dute helburu tresna metodologiko gisa erabiltzen diren eszenaratzeek; are gehiago, hipotesien baliotasuna enpirikoki ebaluatzeko estrategia analitikoa izateko asmoarekin bat, *sistematikoki proban jartzen den ezagutza* (González, 2006: 353) izan eta zientziarako tresna bilakatzeko xedea dute.

Behatutako gertakari berezietatik abiatzen den indukzio-prozesu bezala aurkezten dira, eta, informazio zehatz eta fidagarria erabilia, enpirikoki hipotesia frogatzen saiatzen dira (González, 2006: 332-333). Antropologian, aldiz, gizabanakoen ekintza-eskemak eta horiei eskaintzen dizkieten esanahiak interpretatzen ditugu, edo identifikatzen ditugun egitura jakin batzuetan ekintzarako arrazoiak argitzen ditugu. Sistematikoki proban jartzen den ezagutza izanik, zientzia antropologikoak interpretazio-prozedurak erabiltzen ditu garapenean (González, 2006: 354). Nola jar daiteke proban antzezenaren koherentzia? Sperber-en *Le savoir des anthropologes* (1982) obraren xehetasunetan sartu gabe, interpretazioan datza deskribapena, beraz, interpretazioa berresteko aukera egongo litzateke.

Horren haritik, esperientziaren<sup>242</sup> antropologiaren zordun dugu estrategia hori; Turnerrek (1986) proposatutako ikuspegia da esperientziaren antropologia, Wilhelm Dilthey (1833-1911) pentsalari alemaniarrarengandik eta haren esperientzia/bizipen kontzeptutik, zerbaiten bidez bizitakoa adierazten duen *Erlebnis* kontzeptutik, alegia, inspirazioa hartu ostean sortua. Ikuspegi horren arabera, norberaren esperientzian eta ulermenean oinarrituta ulertzen ditugu gainontzekoak zein haien adierazpenak. Bizitzaren jarraitutasunetik abiatuta sortzen ditugu esperientzia- eta esanahi-unitateak. Istorio bakoitzak esanahiaren inposizio arbitrario jakin bat du memoriaren jarioan; horri esker, zenbait auzi nabarmendu egiten ditugu, eta beste batzuk, berriz, baztertu. Istorio oro interpretatu (bietatik zein) egin daiteke. Hortaz, esperientzia kulturalki eraikita dagoenez, eta ulermenak esperientzia behar duenez, bilakaera historiko baten espiralean, eraikuntza eta berreraikuntza mailakatu batean, jazotzen da esperientziaren eta adierazpenen arteko egituraketa (Turner eta Bruner, 1986: 3-6).

«Feminismoaren baitako zientziaren auziak objektibitatea posizionatutako arrazionalitate gisa lantzen» (Haraway, 1995: 339) duela kontuan izanik, subjektibitatearen gaineko erreflexibitate-ariketa baten emaitza izango litzateke objektibitate hori; posizioa objektibatu eta interpretazioa berrestea ahalbidetzearen emaitza, hain zuzen ere.

---

242. «Norbanakoek beren kultura nola bizi duten aztertzen du esperientziaren antropologiak; hau da, kontzientziak nola hautematen dituen gertakariak» (Turner eta Bruner, 1986: 4). Itzulpena nirea da.

## ***Estrategia deskribatzaile gisa***

Deskribapen etnografikoen baitan, Erika Firscher-Lichte-ren iritziz (2011: 104), *eszenaratze* kontzeptuak plan bat barne hartzen du, «erabiliko diren elementuak, zein lekutan, zein momentutan eta zein modutan erabiliko diren aurreikusten duen» autore batek egindako plana, hain zuzen ere; nire eszenaratzeetan, aldiz, jarraibide dramaturgikoei jarraitzen diete deskribapen etnografikoei, eta dramaren osagai diren elementuek eragiten dute bertan. Eszenaratze baterako logika dramaturgikoaren eraikuntzaren zirriborro bat azalduko dut jarraian; *Escenificaciones de cultura económica y género en el espacio agroturístico vasco. El caso de Tolosaldea (Gipuzkoa)* (2011) izeneko nire doktore-tesian oinarritzen da. Hura garatzeko ikerketa multilokala egin behar izan nuen; beste era batera esanda, «lekuen, kateen, bideen, elkartzeen edo alboratzeen inguruan diseinatutako» ikerketa egin nuen (Marcus, 2001: 105). Tolosaldeko (Gipuzkoa) eskualdeko hainbat nekazaritza-turismotan<sup>243</sup> antzetzten da eszenaratzea. Sei eszenaz osaturik dago, eta hamar urte baino gehiagoko denbora-prozesua biltzen dute, baita historian sartu-irtenen bat ere.

### **1. eszena. Bizitzaren istorioa**

«Bai, gu beti baserrian. Ez dela konturik esaten da, baina etxeari eutsi nahi diogu eta etxeari pixka bat eustea nahi baduzu, bertan lan egin beharra egoten da».

Adierazpen horiek egin zituen emakumearen testuingurua aldatu egin da 50 urtetan zehar, *dena soroa* zen lekuan egotetik, hiriko industria-parkearen muturrean egotera pasatu da. Emakume horrek azaltzen du hainbat kilometro egiten zituela astoaren gainean egunero bere produktuak azokara eramateko; elkar zaintzen irakatsi ziela bere seme-alabei, eta izebaren edo aitonaren kargupean uzten zituela; abarkak ezkutatu eta igandetako mezara joateko zapatak jantzi izan zituela. Oraindik ere, bere seme-alabetako batzuk (asko zituen) baserrian bizi ziren. Oraindik ere, familia zabal hura sagarren, piperren, babarrunen eta abarren bilketa egiteko elkartzen da, eta txerri-hilketan ere parte hartzen dute. Semeetako bat da ustiategiaren jabea, baita hura lantzen duena ere. Laborantza-mozkinak estrukturaliki urriak zirela medio, borda bat eraldatu eta nekazaritza-turismoa sortu zuten; familiaren etxetik banatuta dago nekazaritza-turismoa, eta, garraio publikoari dagokionez, ondo komunikatua dago probintziako hiriburuarekin. Bere iritziz, aldaketak ez die kalterik egin. Familia osoa da partaide. Nekazaritza-turismoan bezeroak dituztenean, etxetik irten aurretik gosaria prestatzen dute, gero logelak garbitzen dituzte eta, azkenik, haien eskaerei erantzuten diete. Ondare-balio altua du haien baserriak, eta, familia osoaren lanari esker, berrizatu egin dute. Industria-parke batean dagoen arren, turismoari begira erakargarria den paisaia berdeari eutsi dio. Abiadura Handiko Trenak, baserri paretik pasatuko denak, landa-etxerako paisaiarik eta baserririk gabe utziko dituzten beldur dira orain.

243. Nekazaritza-turismoa eta landetxea ez dira gauza bera. Nekazaritza-turismoak nekazaritza-ustiategia izan behar du derrigor; landetxeak, aldiz, ez.

## **2. eszena. Arauak eta egiturak (I)**

1985eko dekretu bat zela kausa, bertako errentari izandakoek baserri asko erosi zituzten hamarkadetan zehar. Jabeek nekez konpondu zituzten baserri horiek. Zenbait emakumek oroitzen dute, beren kasuan, berrizte-lan garestien zati bat Eusko Jaurlaritzak eta Foru Aldundiak emandako diru-laguntzekin ordaindu zutela, baserria nekazaritza-turismoa bilakatzeko emandako laguntzekin, hain zuzen ere. Nahiz eta arautegian hitzartutako epea amaitu ostean itxi zezaketen, beren nekazaritza-turismoen buru izaten jarraitzen dute.

## **3. eszena. Arauak eta egiturak (II)**

Zenbait turismo eta landa-garapen teknikarik hitz egiten dute. Lehenik eta behin, nekazaritza-turismoak ireki ziren, nekazaritza-ustiategien osagarri gisa; baina 1996. urtetik aurrera, eskusibotasun osoz turismoan ziharduten landetxeak izan ziren gehienak. Ondo ondoko araudien bitartez, eskakizunak handitzen eta laguntzak gutxitzen joan ziren. Turismoak erosotasuna eskatzen du, eta landa-hotel eta landa-etxebizitzek luxua eskaintzen dute naturaren erdi-erdian. Nekazaritza-turismoak hastapeneko egoeran badaude ere, egokitu egin dira.

## **4. eszena. Aurrealdea eta atzealdea**

Bertan egon nintzen. Antropologo eta turista izan nintzen, eta nire lekukotza ematen dut. Emakume horiek deskantsurik gabe lan egiten duten arren, haien lanaren zati handi bat ikusezina da. Beren senar eta semeek lagundu egiten diete lanetik eta eskolatik itzultzen direnean. Zenbaitek ziurtatzen didate irabaziak etxean berrinbertitzen direla. Batek dio bere lana utzi zuela, nekazaritza-turismoan lan egin eta familia hobeto zaintzeko asmoz. Turisten iritziak biltzen dituzten liburuxketan emakume horienganako goraipamen asko irakurtzen ditut. Aitorpen hori beren eskaintzaren truke jasoko duten saririk onena dela suposa daiteke. Etxeko ekonomiari buruz ezer gutxi galdetu ahal izan dut; familiako kideen artean egiten duten mozkinen banaketa akordio pribatutzat baitute.

## **5. eszena. Kapitalaren itzulera**

1990etik zabalik dauden lehen landa-ostatuak oheak baino gehiago eskaintzen dituzte. Landa-eremuaren balioa handitzea ahalbidetu du emakume horien lanak, turismo-kapitalaren onurarako. Erramu-azoketan baserriak eta paisaia berdeak jartzen dituzte ikusgai orain; lehen, berriz, monumentuak eta hondartzak besterik ez ziren agertzen. Landa-idilioak hirikumeak erakartzen ditu. Enpresa ugari eskaintzen dituzte naturan egiteko jarduerak, eta beste zerbaitetan nekazaritza-lana aurkezten dute begirada turistikoarentzat.

## 6. eszena. Amaiera

Jasangarria al da landa-turismoa? Seguruena ez. Familia batzuek, jarduera turistikoak mozkin asko ekoizten dituela ikusirik, nekazaritza-ustiategia itxi eta landetxe bilakatu dute. Zenbait emakumek beren alabek ordezkaturiko dituzten esperantza dute, baina ikasteko aukera izan dezaten bermatzeak arduratzen ditu gehiago. Bertan ostatu hartzen duten turistek nekazaritza-lanarekiko interes gutxi agertzen dute. Hirikume profesionalek, gehienetan gizonek, kudeatzen dituzte landa-hotelak eta landa-etxebizitzak. Nekazaritza-turismoak, beren funtzioa bete ostean, desagertze arriskuan egon daitezke.

### **ONDORIO OSATUGABEAK**

Nire esperientzia teatrala eta antropologikoa uztartu nahi izan ditut eszenaratzeetatik abiatutako ikerketa honetan. Ibilbidea oso baliotsua izan da, testu honen bitartez mugarrria jarri baitut: proposamena partekatu eta eztabaidatzeko ez ezik, generoaren performatibitatearen analisirako prozesu enpiriko-induktiboak izan dezakeen potentziala baloratzeko aukera izan dut. Egoera performatibo horren esperientzien eta gertakarien miaketak eragina izango du beti nigan.

### **BIBLIOGRAFIA**

- Abrahams, Roger D. (1986): «Ordinary and Extraordinary Experience», in V. Turner eta E. Bruner (arg.), *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press, Illinois.
- Alcoff, Linda (1989): «Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista», *Revista Feminaria*, 4, 1-18.
- Austin, John Langshaw (1981): *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Bartzelona.
- Barba, Eugenio eta Savarese Nicola (1990): *El Arte Secreto del Actor*, Escenología, Mexiko.
- Bourdieu, Pierre (1985): ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, Akal, Madril.
- , (1988): «Espacio social y poder simbólico», *Revista de Occidente*, 81, 97-119
- , (2000): *La dominación masculina*, Anagrama, Bartzelona.
- Brecht, Bertold (1983): *El pequeño organón para el teatro escrito en 1948*, Don Quijote, Granada.
- Butler, Judith (2009): «Performatividad, precariedad y políticas sexuales», *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 4/3, 321-336.
- Ceballos, Edgar (1992): *Principios de dirección escénica*, Escenología, Mexiko.

- Del Valle, Teresa (1995): «Metodología para la elaboración de la autobiografía», *Actas del Seminario Internacional «Género y trayectoria del profesorado universitario»*, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense, Madrid, 281-289.
- Diamond, Elin (1997): *Unmaking Mimesis*, Routledge, New York.
- Firscher-Lichte, Erika (2011): *Estética de lo performativo*, Abada, Madrid.
- Gluckman, Max (1958): «Análisis de una situación social en Zululandia moderna. La organización social», *Rhodes Livingstone Paper*, **28**, 1-27, <[http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/Clasicos/00\\_CCA/Articulos\\_CCA/CCA\\_PDF/031\\_GLUCKMAN\\_Analisis\\_de\\_una\\_situacion.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/Clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/031_GLUCKMAN_Analisis_de_una_situacion.pdf)> (Kontsulta-data: 2016-06-04).
- Goffman, Erving (1979): *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid.
- , (1987): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , (1991): «La ritualización de la feminidad», in E. Goffman eta I. Winkin (bil.), *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Bartzelona.
- Goffman, Erving eta Díaz, Félix (2000): *Sociologías de la situación*, La Piqueta, Madrid.
- González Echeverría, Aurora (2006): «Del utillaje conceptual de la antropología: los usos del término “inductivismo” y los usos del término “hermeneútica”. Dos propuestas de clarificación», *Revista de Antropología Social*, **15**, 327-372.
- Haraway, Donna J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Hannerz, Ulf (1986): *Exploración de la ciudad*, Fondo de Cultura Económica, Mexiko.
- Hernández, Jone Miren (1999): «Auto/biografía, Auto/etnografía, Auto/retrato», *Ankulegi*, **3**, 53-62.
- Kolankiewics, Leszek (2008): «Towards an Anthropology of Performance(s)», *Performance Research: A Journal of the Performing Arts*, **13(2)**, 8-24.
- Lahire, Bernard (2005): *El hombre plural. Los resortes de la acción*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- Latour, Bruno (2008): *Reensamblar lo social. Una teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.
- MacCannell, Dean (2003): *El turista, una nueva teoría de la clase ociosa*, Melusina, Bartzelona.
- Marcus, George E. (2001): «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», *Alteridades*, **11(22)**, 111-127.
- Mercier, Paul (1995): *Historia de la antropología*, Península, Bartzelona.
- Mitchell, Clyde (1956): *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester.
- Sperber, Dan (1982): *Le savoir des anthropologues: Trois essais*, Hermann, Paris.

- Turner, Victor (1990): *La selva de los símbolos: aspectos del ritual nbembu*, Siglo XXI, Madril.
- , (1988): *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madril.
- , (1987): *The Anthropology Of Performance*, PAJ Publications, New York.
- Turner, Victor eta Bruner, E. (1986): *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press, Illinois.
- Sanchis Sinisterra, J. (1991): *Pervertimento y otros gestos para nada*, Cop d'Idees, Sant Cugat del Vallès.
- Sperber, Dan (1982): *Le savoir des anthropologes. Trois essais*, Paris, Hermann.
- Urquijo, Miren (2011a): «Construir distancia como estrategia metodológica. El argumento de las escenificaciones», *Ankulegi*, **15**, 81-89
- , (2011b) *Escenificaciones de cultura económica y género en el espacio agroturístico vasco: El caso de Tolosaldea (Gipuzkoa)*. ADDI, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU, <[https://addi.ehu.es/bitstream/10810/12321/1/MBEGOA\\_URQUIJO.pdf](https://addi.ehu.es/bitstream/10810/12321/1/MBEGOA_URQUIJO.pdf)> (Kontsulta-data: 2016-06-18).
- , (2015): «Reconfiguración del género en las performances clásicas. Androginia actoral», *Perifèria*, **20(2)**, 72-89.





IV. Maitasun-harremanak,  
XXI. mendeko gogoeta  
feministaren erdigunean



## Sarrera

Feminismoaren sorrerarekin batera, maitasunaren inguruko gogoetari eta beren bizitzetan modu kritikoz esperimentatzeari ekin zioten feministek. Baina, azken hamarkadetan, nabarmen zabaldu da teoria feministak gai honi eskaini dion arreta (Esteban, 2011).

Euskal antropologia feministan, amatasunaren arloko ikerketak izan dira maitasunaren gaia aintzat hartu duten lehenak (ikus, esate baterako: Díez, 2000; Esteban, 2006; Imaz, 2010). Baina, azken urteetan, ekoizpena asko handitu da eta hainbat ikerlan egin dira Euskal Herriko Unibertsitatean, antropologian eta gizarte-zientzietan, oro har, ikerketa-subjektu oso ezberdinekin (emakumeak —nerabeak, gazteak, helduak, presoak—, bikote parekideak, gizon berdinzaleak...) eta aspektu eta eremu anizkoitzak aintzat hartuz (maitasun-ideologia eta bizipenak, desamodioa, musika, literatura, zinea...) <sup>244</sup>. Atal honetan, ikerlan horiek jorratu dituzten lau autoreren testuak aurkezten dira.

Lehenik eta behin, **Jaime Altuna Ramirezen** kapituluan maitasunaren teoria feministaren laburpena eskaintzen da. Gainera, Gradu Amaierako Lan bat oinarri duen testu honek (Altuna, 2015), genero-ideologia berdinzalea duten 30 eta 40 urte arteko zenbait gizonekin izandako elkarrizketen bidez, Mendebaldeko maitasun-pentsamenduak haien genero-identitatearen eraikuntzan izan duen indarra eta eragina aztertzen da. Era berean, sozializazio horrek gizon horien biografietan sortu dituen jarraitutasun, tentsio eta gatazkak esploratuz, eredu hegemonikoarekiko esperimintatu dituzten hausturak arakutzen dira.

Bigarren kapituluan, **Amaia Agirre Miguelezek** bere doktore-tesia hartzen du abiapuntu (Agirre, 2015), bikote parekideek diruari dagokionez dituzten irudikapenak eta praktika zehatzak aztertzeko, betiere ikuspuntu kualitatibo batetik. Finean, generoak diruaren pertzepzioan eta egunerokotasunean hartzen diren erabakietan eragin handia duela erakusten du. Horrez gain, bikote horiek dirua banatzeko eta negoziatzeko dituzten adostasun, desadostasun eta kudeaketa-moduetara ere

---

244. Lan hauek egin dituzten ikertzaileak hauexek dira: Irantzu Fernández (2009, 2016), Mari Luz Esteban (2011), Ainhoa Lopez (2011), Estibaliz de Miguel (2012, 2016), Ainara Santamaria (2012), Amaia Zufia (2013), Amaia Agirre (2015), Jaime Altuna (2015) eta Bea Matesanz (2015). De Miguelena izan ezik, beste guztien lanak Mari Luz Estebanek tutorizatu ditu (Amaia Zufiaren kasuan, Miren Llona historialariaren laguntzarekin).

hurbiltzen da. Nabarmentzekoa da oso ikerlan gutxi egin direla, feminismoan eta feminismotik kanpo ere, gai horren inguruan.

**Irantzu Fernandez Rodriguezek** hirugarren kapitulua idatzi du. «Egiazko maitasuna ote dagoen» edo «benetan maitemindu ote garen» ziren haren doktore-tesiko elkarrizketatu edo parte-hartzaileek euren buruari egiten zizkieten galderetako batzuk (Fernandez, 2016). Baina testu honetan, galdera horiei erantzun beharrean, galderei berei buruz hausnarketa egiten du nerabeen narrazioetatik eta horien kontsumo kulturaetik (aldizkariak, zehazki) abiatuak. Nahiz eta doktore-tesian lanketa zabalagoa egiten duen, testu honetan frogatu nahi du gazteen amodioaren definizioak eta narrazioak helduen ikuspegitik eratzten direla.

Atala bukatzeko, **Mari Luz Estebanek** idatzitako kapitulua dugu. Estebanek, aldez aurretik eginiko ikerlanak garatzean (Esteban, 2011; Esteban *et al.*, 2016), bai familiaren inkesta ofizialetan, baita feminismoan eta ahaidetasunaren antropologian ere, nabaritu duen hutsunea azpimarratzen du testu honetan: adiskidetasunaren ikerketari eskainitako leku urria. Ondoren, elkar babesteko sare edo komunitateak deitzen dituen taldeen esperientziaren analisisan murgiltzen da, komunitate horiek elkartasun eta elkarrekikotasun taldeak direla argudiatuz, nahiz eta ugaltzean, bizikidetzan, sexualitatean edo afektibotasunean ez oinarritu (edo ez derrigorrez).

## **BIBLIOGRAFIA**

- Agirre Miguelez, Amaia (2015): *Negoiazio prozesuak bikote-eredu berdinzaleetan*, doktore-tesia, Soziologia eta Gizarte Langintza Saila, UPV/EHU.
- Altuna, Jaime (2015): *Maitasun deserosoak. Euskal Herriko zenbait gizonen gogoetak eta bizipenak*, Gradu Amaierako Lana, Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Saila, UPV/EHU.
- De Miguel Calvo, Estibaliz (2012): *Relaciones amorosas de pareja en las trayectorias vitales de las mujeres encarceladas*, doktore-tesia, Soziologia 2 Saila, UPV/EHU.
- De Miguel Calvo, Estibaliz (2016): *Relaciones amorosas de las mujeres encarceladas*, UPV/EHUko Argitalpen Zerbitzua, Bilbo.
- Díez, Carmen (2000): «Maternidad y orden social. Vivencias del cambio», in T. del Valle (arg.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Ariel Antropología, Bartzelona, 155-185.
- Esteban, Mari Luz (2006): «Amatasuna: eztabaida antropologikoak eta feministak», in I. Alonso-Arbiol (koord.), *Amatasuna eta aitatasuna: Proposamen berriak*, UEU-Udako Euskal Unibertsitatea, Bilbo, 41-54.
- Esteban, Mari Luz (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.

- Fernández Rodríguez, Irantzu (2009): *Maitasuna nerabeen arteko genero sozializazio prozesuetan*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, UPV/EHU.
- Fernandez Rodríguez, Irantzu (2016): *Nerabezaroko maitasun bizipenen etnografia: Harremanen antolaketa, gorputz-lana eta heteroaraua Bilboko gaztetxoan artean*, doktore-tesia, Ikasketa Feministak eta Generokoak Doktorego programa, UPV/EHU.
- Imaz, Elixabete (2010): *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*, Cátedra-Feminismos, Madrid.
- López Rodríguez, Ainhoa (2011): *El amor como campo de conocimiento, reflexión y cambio en las mujeres*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, UPV/EHU.
- Matesanz Arancibia, Beatriz (2015): *Una aproximación al estudio del desamor: Discursos y prácticas dominantes y resistentes en el final de una relación de pareja*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, UPV/EHU.
- Santamaria Barinagarrementeria, Ainara (2012): *Musikagintza eta maitasun erromantikoa: «Hesian» rock musika taldea adibide*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, UPV/EHU.
- Zufia Erdozain, Amaia (2013): *La promesa de amor eterno: análisis de los ideales amorosos en el siglo XXI a partir de la saga de ficción Crepúscul*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, UPV/EHU.



# Maite-kontuak: gizonen hausnarketak eta bizipenak amodioaz

*Jaime Altuna Ramirez*

Hala esaten didate:  
Zertan zabilta maite-kontuetan?  
Elkarbizitza jokoan  
Eta zu, berriz, bertso ttikietan<sup>245</sup>

## ***I. SARRERA***

Ruper Ordorikaren kantuak dioen moduan, badirudi maite-kontuak garrantzi txikikoak direla gizartearen elkarbizitza edo bestelako auzi sozialekin konparatuz gero. Baina, ziur aski, amodioa izango da Mendebaldeko gizartearen antolaketan eta eraikuntzan eragiten duen alderdi garrantzitsuenetako bat. Hala eta guztiz ere, maitasun-pentsamendu horren eragina gizartearen partaide gehienontzat oharkabe pasatzen da. Azken urteetan egindako hainbat ikerketa antropologikok gaur egun erabiltzen dugun maitasunaren kontzeptua gizarte-sozializazioan modu nabarmenean eragiten duen eraikuntza kulturala dela adierazten digute (Jónasdóttir, 1993; Coria, 2004; Lagarde, 2005; Esteban, 2011). Egungo maitasun-ereduaren sozializazioak genero-ezberdintasunak sortzen ditu, eta hierarkia horiek gizonei eta emakumeei ezartzen zaizkien paper eta espektatiba ezberdinekin lotura dute, ondorio pertsonal eta sozial desberdinak baitakartzate.

Azken hamarkadetan, maitasun-harremanak azterketa eta hausnarketa teorikoen objektua izaten hasi dira gizarte-zientzietan, maitasunaren inguruko ikerketen kopurua handitzen hasi delarik. Hala ere, lan horien gainbegirada bat eginez gero, gehiengoa emakumeekin egindako ikerketak direla ondorioztatzen dugu, eta, hortaz, maitasunaren inguruko gizonen diskurtso eta praktikei buruz gutxiago dakigu. Horregatik, 2015. urtean maitasuna eta gizonak lotzen zituen ikerketa bat egin nuen<sup>246</sup>. Zehazki, genero-ideologia berdinzailea duten gizon batzuegana hurbildu nintzen,

245. Ruper Ordorika abeslariaren «Zaindu maite duzun hori» abestiaren zatia, *Kantuok jartzen ditut* diskoan (Metak, 2003).

246. *Maitasun deserrosoak: euskal herriko zenbait gizonen gogoetak eta bizipenak* izeneko ikerketa, EHUko Gizarte Antropologia ikasketen Gradu Amaierako Lana egiteko burutu nuen. Ikerketa Mari Luz Estebanen zuzendaritzapean egin nuen eta Josetxu Riviere berdintasun-teknikariaren proposamen batetik sortu zen. Riviere berdintasunean, generoan eta maskulinitateetan aditua da eta ikerketa honen abiapuntua Riviereri egin nion elkarriketa sakon bat izan zen.

maitasun-ideologiak haien mota guztietako maitasun-praktiketan duen eta izan duen eragina aztertzearekin batera, gizon gisa sozializazioan eragin diena ikusteko.

Kapitulu honetan, ikerketa horren ondorio nagusiei buruz hausnartuko dut, maitasuna eta genero-identitateaz egindako proposamen teorikoetatik abiatuz. Nire asmoa ez da gizon guztiei estrapola dakiekeen azterketa bat egitea, maitasunaren eta genero-identitatearen inguruan egungo gizon batzuen bizipenak, usteak eta pentsamenduak jasotzen dituen gogoeta bat egitea baizik. Hau da, Mendebaldeko gizarte-formak blaitzen dituen maitasun-ideologia hegemonikora<sup>247</sup> hurbildu nahi dut Euskal Herriko gizon batzuen bizipenetatik abiatuta.

## **2. IBILBIDE ETNOGRAFIKO TXIKI BAT ZENBAIT GIZONEN MAITASUNAREN GEOGRAFIAN ZEHAR**

*Maitasun deserosoak* izeneko ikerketa maitasuna eta gizonak harremanetan jartzen dituen hurbilketa-lan bat izan zen. Aurrerago egin daitezkeen azterketa sakonagoei begira oinarri eta esplorazio gisa erabiltzeko asmoz jaio zen. Horretarako, teknika etnografikoetan oinarritutako azterketa bat diseinatu zen 30 eta 40 urte bitarteko Euskal Herriko gizon kopuru mugatu batekin.

Helburu nagusia maitasunaren inguruko datu berriak eskaintzeaz gain, genero-berdintasunean interesa duten gizarte-eragileei begirako ezagutza lortzea zen. Batetik, elkarrizketatuak izan ziren gizon hauek Mendebaldeko maitasun-ideologia hegemonikoari buruz duten pertzepzioa eta hausnarketa ezagutu nahi izan nuen. Bestetik, maitasun-ideologia horrek gizon hauen gizarteratzean eduki duen eragina jasoz, haien genero-identitatearen eraikuntzan izan duen indarra aztertu nahi izan nuen. Era berean, sozializazio horrek gizon hauen biografia pertsonaletan sortu dituen jarraitutasun, tentsio eta gatazkak esploratuz, eredu hegemonikoarekiko esperimentatu dituzten hausturak arakatu nituen.

Ikerketan, zenbait adituren iritzia eta diskurtsoak jasotzearekin batera, gaiaren inguruko hainbat tailerretan eta hitzalditan parte hartu nuen. Horretaz gain, antropologian ohikoa den behaketa eta elkarrizketa informalen bidez datu ugari jasotzeko aukera izan nuen, eta, ikerketak iraun zuen hilabeteetan, maitasunaren gaiari buruzko hausnarketa informal asko jaso nituen. Baina informazioa biltzeko oinarritzko lagina lau gizonak osatu zuten. Ezaugarri komunak dituzten gizonak, baina, era berean, ezberdintasunak ere badituztenak<sup>248</sup>. Batetik, Euskal Herrian bizi diren

247. Maitasun-ideologia hegemonikoaz Mari Luz Estebanek eman duen definizioa erabiltzen dut: «Maitasunaren inguruko sinbolo, nozio eta teoria multzo artikulatu bat, gizarte-espazio guztiak, baita espazio instituzionalak ere, blaitzen dituena eta jendearen jardunean zuzeneko eragina duena, berdintasunik gabeko harremanak eratzen baititu genero, klase eta etniaren ikuspegitik eta modu zehatz eta heterosexual bat egituratzen baitu desira, identitatea eta, azken finean, subjektua bera ulertzeko» (2011: 24).

248. Irizpide hauek Ainhoa Lopezek *El amor como campo de reflexión, aprendizaje y cambio en las mujeres* (2011) ikerketarekin bat egiten dute. Horrela egitea erabaki nuen nire elkarrizketetako analisisa Lopezek ikerketaren emaitzekin konparatzeko aukera eduki ahal izateko. Lopezek Euskal Herriko bost emakumeren lagina hartu zuen maitasunaren inguruko haien gogoetak jasotzeko eta aztertzeko.



30 eta 40 urte bitarteko gizonak izatea eta independentzia ekonomikoa eta enplegua edukitzea hautatu nuen. Bestetik, euren burua ideologikoki berdinzaleztat hartzen duten gizonen lagina izatea hobetsi nuen. Azkenik, elkarbizitza modu ezberdinak dituzten pertsonak aukeratu nituen: bikotean seme-alabarik gabe, bikotean seme-alabekin eta etxe berean bizi direnak.

Esan daiteke, beraz, ikerketa-lan hau ibilbide etnografiko txiki bat izan zela Euskal Herriko zenbait gizonen maitasunaren geografian zehar. Gasteizen hasi eta Donostian amaitu zen ibilbide bat. Nafarroako mendietatik Gipuzkoako itsas ondora, kostaldetik Tolosaldera, eta barnealdetik Donostiara berriro. Kilometrotan bide laburra izanik ere, bizipenetan bidaia aberatsa suertatu zen. Bukatu gabekoa, irekia eta partziala den maitasunaren euskal antropologiari oinatz berri batzuk eskaini nahi izan nizekion aurrerantzean beste ikerketa-bidaien abiapuntu gisa.

### 3. MAITASUNA AIRETIK LURRERA JAISTEN

Love is in the air  
Everywhere I look around  
Love is in the air  
Every sigh and every sound<sup>249</sup>

Zaila izango da hain ezaguna eta ikonikoa den abesti horren letrak bezain ondo adieraztea egungo Mendebaldeko gizartean maitasunak suposatzen duena: maitasuna airean dago. Airean dago begiratzen dugun alde guztietan azaltzen delako, eta airean dago, gehienetan, zerbait misteriosu eta adieraezin bezala agertzen zaigulako. Bi alderdi horiek, beraz, misterioa eta adieraezintasuna, maitasunaren inguruko kokapen teoriko bat eraikitzea zailtzen dute, hain zabala eta plurala den gaia orri gutxi batzuetan laburbiltzea ezinezkoa eginez. Hori dela-eta, maitasunaren inguruan hainbat egilek egindako hausnarketetatik abiatuta «mapa» bat osatu dut maitasunaren ibilbide etnografikoan ez galtzeko; oinarrizko mapa bat, maitasuna airetik lurrera jaisten laguntzeko.

Zailtasuna izaten dugu maitasuna zehazteko eta definitzeko, eta egitate hori arlo honi aurre egiteko konplexutasunaren adierazle da. Zientzia- eta kultura-arlo ezberdinetan definizio anitz proposatu badira ere, guztietan nahiko argi agertzen da maitasunaz hitz egiteko emozioei erreferentzia egin behar zaiela. Emozioen ikerketa, ordea, ez da ikuspegi-konplexutasun horretatik at egon; esentzialismo/biologismo eta konstruktibismoaren arteko dikotomian mugitu izan da, zientzia-arloaren arabera alde batean edo bestean lerrotuz. Biologia-zientziek maitasunaren irakurketa guztiz esentzialista egin dute, eta bide horri jarraitu dio, esaterako, gizarte-mailan oso ezaguna egin den Helen Fisher antropologoak. Haren ustez erakarpen erromantikoak burmuinean ditugun hainbat elementu kimikoren ondorioa dira eta gustu erromantikoetan ezberdintasun generikoak daudela defendatzen du (Fisher,

249. John Paul Young-en «Love is in the air» abestia (Scotti Brothers Records, 1977).

1994: 309). Soziologian, berriz, oro har, bi ikuspegi bereizi dira, batetik, Anthony Giddens (1992) eta beste autore batzuen «hipotesi demokratikoa» dago. Horren arabera, XX. mendean maitasunaren eta bikote-harremanen eredu berria garatu eta bizitza intimoaren demokratizazio bat gertatu da. Zygmund Bauman-en (2005) perspektibaren arabera, aldiz, egungo gizarte-baldintzak ez dira benetako maitasuna edo laguntasunerako egokiak.

Nire hausnarketa feminismoan maitasunaren inguruan egin diren gogoetatik abiatzen da, Alejandra Kollontai (1978), Margaret Mead (1975) edo Simone de Beauvoir-en (1982) kritiketatik hasita, eta datozen orrietan aipatuko diren beste egile batzuetatik pasata, konstruktibismo kritikoa kokatuz: «Gizakiak ez dira makina biologikoak baina ezta gizarte edo sinbolo kulturalen bidez definitutako robotak ere» (Esteban, 2011: 156). Bide horri jarraituz hauxe litzateke, nire ustez, maitasuna definitzeko modu egokiena:

Maitasuna sentsazio fisiko, sentimendu, ezagutza eta ideia moralen multzo (ordenatu) bat da, norberaren eta besteen arteko interakzioa moldatzen duena. Interakzio modu horrek berekin dakar bestearengana jotzea, bestearengana hurbiltzea, bestearekin interesatzea era idealizatu eta erotikoa batean, eta horrek intimitate-egoerak sortzen ditu, harremana iraunarazteko asmoz. Eta trukean ezer itxaron gabe; ez behintzat derrigorrez (Esteban, 2011: 157).

Ildo horretan, Dorothy Tennoven-en teorian oinarrituta Ainara Santamariak bere Master Amaierako Lanean egindako planteamenduarekin bat egingo nuke: maitasuna kontzeptu konplexua da, testuinguruaren araberrako izaera du eta gorputza zeharkatzen duen pentsamendu, emozio eta ekintza da (Tennov, 1979; aipatua in Santamaria, 2012: 8).

Hain zuzen ere, Mendebaldeko testuinguruan maitasunaren pentsamendua gizarte-antolaketa eta -eraikuntzan gehien eragiten duen faktoretako bat da. Maitasunaren ideologiak gizarte-forma gehienak blaitzen ditu balio sinboliko eta kultural handia hartuz, eta norbanakoaren sozializazioan eragiteaz gain, eguneroko bizitzaren antolaketan eragiten du: legetan, diskurtso politiko eta erlijiosoetan, komunikabideetan eta ikerketa zientifikoetan nabarmen agertzen delarik. Maitasun-pentsamendu horrek zenbait mailatan eragiten du: gizakia ulertzeko moduan, nortasunaren antolaketan, familia eta elkarbizitzaren egituraketan baita gizarte-erakundeetan ere.

Afektuak adierazteko forma ugari badaude ere, maitasun erromantikoa da maitasun forma guztien eredutzat hartzen dena, eta maitasun erromantikoa nagusiki bikote-harreman heterosexualarekin lotuta agertzen bada ere, harreman afektibo guztien eredutzat hartzen da, jarduera eta espazio ugaritan eragina edukiz, nahiz eta zenbait harremanetan isla eta garapen berezia izan: bikotean, amatasunean eta zaintzan, batez ere. Bikoteari dagokionez, maitasun erromantikoa forma zehatz bat hartzen du gizarte-mailan oso zabalduak dauden mito batzuen

bidez. Esperanza Bosch-ek (2007) maitasun erromantikoaren mito nagusi hauek zerrendatu ditu: «Laranja erdia»ren mitoa, parekatzearen edo bikote-osaketaren mitoa, eskusibotasunaren mitoa, fideltasun eta jelskortasunaren mitoak, baliokidetasunaren mitoa, ahalguztiduntasunaren mitoa, erabakimenaren mitoa, ezkontzaren mitoa, betiereko pasioaren eta sakrifizioaren mitoak (2007: 4). Baina mito horiek ez dute eragin berdina emakume eta gizonengan eta identitatearen eraikuntzan maitasuna elementu egituratzailea bihurtzen da (Lagarde, 2005). Izan ere, generoaren arabera sozializazioan ezaugarri ezberdinekin jendarteratzen dira emakume eta gizonak, sozializazio-agente ezberdinek horretan laguntzen dutela: familia, eskola, komunikabideak, kultur industriaren ekoizpenak eta abar.

#### 4. MAITASUNA ETA GENERO-IDENTITATEA

Kritika feministak aspaldidanik zehaztu du *emakume* eta *gizon* kategoriak eta bien arteko harremanak gizarte-eraikuntzak direla. Virginia Maqueirak idatzi zuen bezala, «boterezko eta desberdinkeriazko harremanak genero-desberdintasun gisa eraiki izan dira sare soziokultural osoan» (2001: 129). Modernitatearen identitate-eraikuntza bi kategoria horien arabera eraikitzen da, sozializazio-prozesua zeharkatzen duen generoak banakako jarraibideen aukerak murriztuz eta elkarren artean ezberdinak diren subjektuak eraikiz: gizonak eta emakumeak. Gainera, bi multzoen artean harreman hierarkikoak ezartzen dira, gizonen ezaugarri maskulinoak prestigiatuz eta gizonen botere-posizioa eta hegemonia ahalbideratuz (Connell, 1997: 39). Bereizitako subjektu horiek hainbat azpiegituraren bidez osatzen dira, Connellek hiru bereizten dituelarik: lana, boterea eta emozioak.

Subjektibotasun-prozesu horretan, beraz, emozioek paper garrantzitsua jokatzen dute gizonezkoak eta emakumezkoak bereizten, eta emozioak emakumeen identitatearen ezaugarri bihurtzen dira menderatzearen oinarrietako bat ezarriz. Ilustrazioan sortutako Mendebaldeko pentsamendu modernoan maskulinitatea arrazoi-menarekin lotzen da, eta emakumeak gorputzarekin eta emozioekin identifikatzen dira. Planteamendu kantiarraren arabera emozioak determinazio-iturri dira; arrazoi-menak, aldiz, autonomia eta askatasuna ematen dizkigu. Emozioak *ni*-aren osotasunarentzat mehatxu direnez, desirak, sentimenduak eta emozioak isilarazi behar dira autokontrolaren bidez. Victor Seidler-ek (2005) gogorarazi digunez, gizonak autokontrol eta autonomia horretan sozializatu dira eta emakumeekiko nagusitasuna euren gain hartu dute: «Tradizioz gizonezkoek pentsatu izan dute haiei dagokien zeregina dela “emakumeak beren lekuan jartzea”, sentiberak eta irrazionalak direlako» (2005: 92).

Horren ondorioz, emakumei, emozio eta maitasunaren zaindari izatearen ardura ematen zaie eta emakumearen identitatea besterekin eraikitzen da, eta, Lagardek (2005) dioen bezala, maitasunak emakumearen genero-identitatea definizen du, haurtzarotik maitasuna sozializazioaren erdigunean kokatuz:

Beti esan ohi da maitasuna biziaren motorra eta existentziaren zentzua dela. Baina gure kulturaren hala da emakumeentzat askoz ere gehiago. Emakumeentzat, maitasunak haien genero-identitatea definitzeko balio du, gizona gizonentzat baino gehiago. Emakumeentzat, maitasuna ez da esperientzia posible bat bakarrik, definitzen gaituen esperientzia baizik (Lagarde, 2005: 347).

XVIII. mendetik feministek maitasunaren kontraesanen eta ondorioen inguruko kezka agertu dute. Mary Wollstonecraft-ek, *Emakumeen Eskubideen Aldarrikapenean*, 1792an, edo Alejandra Kollontai-k, XX. mendeko bigarren hamarkadako Errusia komunistan, maitasun-harreman ezberdin, askeagoak eta justuagoak aldarrikatu zituzten. Kollontai-k, esate baterako, maitasun forma berriak aldarrikatu zituen emakumeak *ni*-ari uko egin behar ez izateko. Maitasunak gizon eta emakumeengan zentzu ezberdina duela argi azaldu zutenetako bat Simone de Beauvoir (1982: 429) izan zen. *Le Deuxième Sexe* liburu ezagunean argi azaltzen digu maitasun-ereduak genero-bereizketa eragiten duela, emakumeari dependentzia, ahultasuna eta immanentzia ezarri eta gizona independente bihurtuz. 60ko eta 70eko hamarkadetan feminismoan kokatutako beste egile batzuek ere emakumeentzat maitasunak zekarren zapalkuntzaz ohartarazi zuten, Kate Millet-ek (1995), adibidez, maitasuna emakumeen opioa dela adierazi zuen.

Gaur egun, maitasuna bizitzeko eta ulertzeko hainbat forma topa ditzakegu, baina Mendebaldeko gizarteetan maitasunaren ideal erromantikoak presentzia hegemonikoa eta onartua du. Maitasun erromantikoaren ikuspegi hori ez da neutroa eta, ikusten ari garen bezala, eragin ezberdina du emakume eta gizonengan. Maitasun-pentsamenduak emakumea sentimentalizatu egiten du, eta, era berean, emakumeen figura ez-osatu, partikular eta dependente ikusarazten digu. Gizonezkoen irudia, berriz, osatu, unibertsal eta independente gisa agertzen zaigu, nahiz eta batzuek beren behar fisiko eta emozionalak betetzeko norbait eduki aldamenen, normalean emakumea den bat (Esteban, 2011: 49). Josetxu Riviere-k ere, zenbait ikerketaren datuei errepaso eginez, maitasun erromantiko idealak oztopoak jartzen jarraitzen duela uste du berdintasunean osatutako harremanak eraikitzearen bidean (2009: 9). Horrela, maitasunak emakume- eta gizon-identitate ezberdinak eraikitzearekin batera, horien arteko gizarte-desberdintasunak azpimarratzen ditu, emozionalki kokatzeko modu ezberdinak ezarriz: «[...] gizonak eta emakumeak era desberdinean jokatzeko modu geure sentimenduak eta geure harreman afektibo-sexualak ikastean eta kudeatzean» (Riviere, 2009: 1).

Emakumeei, beraz, zaintzaren bidezko auto-ukapena ezartzen zaie, maitasuna eta bikotea norberaren gainetik mantenduz. Eredu horren arabera emakumeen gizarte-arrakasta bikotea edukitzean sostengatzen da. Gainera, maitasun-harremanak eratzerakoan pasibotasuna eta edertasuna baloratzen direla erakusten duten ikerketek (Amurrio, 2008; Bosh, 2007) emakumearen autonomia eta askatasuna maitasun-eredu horren bidez mugatzen jarraitzen dela adierazten digute. Bestalde, kultur produktuetan ere berri batzuk agertzen hasi badira ere, maskulinitatearen balioak errepikatzen dituzte:

Erreferente sozial berrietan, zineman eta literaturan, esaterako, oldarkor eta aske agertzen diren emakumeek estereotipo maskulinoak erreproduzitzen dituzte maiz (sentimenduak ezkututzen dituzte, biolentziaz baliatzen dira, sexuari garrantzi kuantitatiboa ematen diote). Oraindik ere jarraitzen dugu pertsonaren balioa alderdi bertsuetan eta tradizio zein balio maskulinoen ezaugarri izan diren neurri berdinetan jartzen (Riviere, 2009: 11).

Maitasunaren idealak, ordea, beste eredu bat dauka gizonentzat. Batetik, emozioak ez dira gehiegi azaldu behar, eredu arrazional modernoaren iraunaldia konfirmatuz. Gizonezkoek ez dute emozionalki dependente izan behar, autonomia eta indarra erakutsi behar dute sentiberatasuna erakutsi gabe. Gizonek intimitatea debekatua dutela ahul bihurtzen dituelako (Hite, 1988: 190) eta horrek beste gizonekiko kalteberatasun-egoeran jartzen dituelako (Seidler, 2005: 101).

Bestetik, bikote-harremanetan, askatasuna maskulinitatearekin lotuta agertzen zaigu. Askatasun horren adierazpen bat, gizonen bizitzan maitasunak duen balio erlatiboa da. Emakumeen kasuan maitasuneko bikote-harremanaren zentralitatea agertzen bada ere, gizonen kasuan gizarte-arrakasta faktore hauen arteko konbinazioan sostengatzen da: lana, lagunak eta bikotea.

Azkenik, bikote-harremanetan ezartzen diren arduetan ere, mantentzen dira kontsidera daitezkeen genero- eta maitasun-eredu hegemonikoaren paperak. Nahiz eta, azken hamarkadetan, botere eta lan publikoen arloetan emakumearen presentzia nabarmen handitu den, badirudi gizonaren papera «ondasun-materialen hornitzaile» izatea dela, eta emakumeari «ondasun-emozionalen hornitzaile» izatea egokitzen zaiola (Castells eta Subirats, 2007). Ikuspegi hori, adibidez, oso ohikoa da egungo hainbat film eta telebista-serietan: nahiz eta gizon eredu «emozionalagoa» agertu, bikote eta familia babestearen ardura gizonezko protagonistaren gainean eraikitzen da, eta maitasun erromantikoaren iruditegiak gizonentzat gordetzen dituen paperak heroi eta konkistatzailearenak dira oraindik ere. Baina pentsamendu hegemoniko horretan zirrikitu batzuk irekitzen ari dira, gizon izateko forma berri eta askotarikoak sortzen ari dira eta forma horietan maitasunak deserosotasuna sortzen du. Sleiderren ustez, hori honela da: «Neurri batean hain dugu kontrol gutxi maitemintzeko eraz, ezen maitemintzea mehatxagarria izan baitaiteke bizitza arrazoi hutsez kontrolatzeko moduko zerbait dela barneratzeko heziak izan diren gizonentzat» (Seidler, 2005: 102).

Diskurtso eta praktika berdinzaleak dituzten gizonen, aurrez aipaturiko deserosotasunarekin batera, autonomia-galerarekin, zaintzaren ardurarekin edo ondasun-materialen hornitzailea izatearekin lotutako bestelako kontraesan batzuk sortzen zaizkie. Izan ere, Estebanek dioen moduan, «ezin da maitasuna aztergai hartu inolako modu teoriko-kontzeptual batean, emakume izatea bera nolabait konprometitu gabe. Eta alderantziz» (2011: 163). Ikus dezagun, bada, maitasuna zalantzan jartzeak gizonen identitatea konprometitzen ote duen Euskal Herriko gizon batzuekin egindako esplorazio-bidaia etnografiko honen bidez.

## 5. GIZONEK ZER DIOTE?

### 5.1. Maitasunezko sozializazioa

Garai batin pentsatzen nun ginala totalmente igualak, neskak eta mutikok. Gero ohartu nintzen igual ezetz. Nik pentsatzen nuen lehen totalmente igualak ginala eta gaina patzen zidan malaostia baten egiten ziren desberdintasun guztik eta nik uste nun zela gizartek edo kulturak egiten zitunak. Eta orain pentsatzen dut ere horren igualak ez garela, ez dakit, igual orokortzea da ta ezin da hola hartu. Pertsona bakoitza da diferentea. Igual bai, gauza batzuk gehio errepikatzen dira neskatan eta beste batzuk gehio mutikotan, ez dakit. Baina nik gehiena ikusten ditut harremantzeko garaian (Jon<sup>250</sup>, 32 urte).

Zalantzak ditu herri txiki batean bizi den Jonek, baina gizon eta emakumeen arteko ezberdintasunen gakoa harreman-moduetan egon daitekeela iradokitzen du. Emozioek eta, zehazki, maitasuna genero-sistemaren estrukturaren oinarritzko elementua da (Esteban, Medina eta Távora, 2005: 5), indibidualtasun- eta subjektibotasun-prozesuan oso paper garrantzitsua jotzen duelarik. Lagardek esan duenez, egungo maitasunezko sozializazioak ez du eragin bera gizon eta emakumeengan, maitasunak emakumearen genero-identitatea haurtzarotik definitzen du maitasuna sozializazioaren erdigunean kokatuz (2005: 347). Gizonen kasuan, aldiz, maitasunak ez du identitatearen osotasuna betetzen; gizonen zehaztapen identitarioan maitasuna, lana edo laguntasuna bezalako beste elementu batzuekin batera, osotasuna betetzen duen parte bat baino ez da.

Sozializazioari dagokionez, oro har, esan daiteke ikerketa honetan elkarrizketatutako gizonak maitasun-eredu hegemonikoan sozializatuak izan direla eta antzeko sozializazio-prozesua izan dutela: eskolan jasotako heziketa, hazi diren familia-eredua edo haurtzaro eta nerabezaroan kontsumitu dituzten kultur ekoizpenak berdintsuak eduki dituzte. Gizon hauek kontzienteak dira jaso dituzten mezuen arabera eta bizitzeko ereduaren arabera neskak eta mutilak desberdin gisa eraikiak direla. Nabaritu dute maitasun-forma zehatz batzuetan heziak izan direla, eta maitasun-eredu horrek neskei eta mutilei paper ezberdina egotzen diela.

Eskolari dagokionez, adibidez, ez du ematen, eskola «misto»etan ikasteak neska eta mutilen arteko laguntasun-harreman banatuak izateko joeran eragin handirik duenik. Erreferentziatzen hartu dudana Ainhoa Lopezen ikerketan<sup>251</sup> parte hartu zuten emakumeek nesken ikastetxe erlijiosoetan ikasi zuten, eta horrek gizonekin harremanetan egoteko zailtasunak eragin zizkiela eta lagun neska gehiago edukitzera bultzatu zituela uste izatera eraman du egilea. Nire ikerketan ez zen halakorik baieztatu eta, Lopezek (2011) berak aipatu duen bezala, ematen du faktore horretaz gain beste hainbat elementuk eragiten dutela alderdi honetan. Haurtzaroan mutilek eta neskek heziketa formal eta informaleko guneak konpartitu

250. Erabili ditudan elkarrizketatuen izenak fikziozkoak dira.

251. *El amor como campo de reflexión, aprendizaje y cambio en las mujeres* (2011).

arren, banatutako taldeak sortzeko joera sumatzen da genero-dikotomia indar handiz ezarritik. Hiri batean beste bi lagunekin bizi den Enekok gogoratzen zuen bezala, aisialdiko praktikek bereizketa bultzatzen dute:

Goatzen naiz txikiak ginela elkartu ginela klasekideak ziren neskekin eta hor bateratu genituen kuadrillak, neska eta mutilenak, eta nik esan nun «Yuju! Ze ondo, plan ezberdinak egiteko aukera!». Baina gehiengoa hautua hartu zuen nahiago zuela futboleko jolastu eta ez egun batean paseo bat ematera jun neskek hala nahi zutelako eta hor banaketa egon zen berriz ere. Geratu ginen danak mutilak (Eneko, 31 urte).

Familiari dagokionez, elkarrizketatu nituen gizonen familia-giro nahiko atseginean eta irekian sozializatuak izan zirela aipatzen zuten, eta haurtzaroan etxean bizi izan zuten maitasun forma antzekoa izan zen: harreman afektiboa libreki izatea aukeratu duten gizon eta emakumez osatutako bikotea, eta banandu ez ziren gurasoak izan dituzte etxebizitza berean bizitzen. Baten kasuan izan ezik, besteek ez zuten sexualitate- eta afektu-heziketa handirik jaso, baina ez zen Lopezen (2011) ikerketako emakumeek nabarmentzen den sexualitatearekiko erru-sentimendurik nabaritzen.

Kultur industriaren ekoizpenetan agertzen dira garbier maitasun erromantikoaren idealizazioak gure gizartean duen presentzia. Elkarrizketatuek, nagusiki, zinema, telebista, bideo-joko edo musikaren bidez jaso dute maitasunaren irudi hegemonikoa eta eredu horren arabera gizonen jokatu beharreko papera zein den barneratu ahal izan dute. Nahiko kontzienteak dira haurtzaroan eta nerabezaroan ikusitako telesail edo filmen bidez maitasun erromantikoaren eredu hegemonikoa transmititzen dela, eta hori ez dela «amodiozko filmak» kontsideratzen diren ekoizpenetan soilik gertatzen: «Beti eredu heterosexuala, “el príncipe y la princesa”. *Dragoi Bolan*<sup>252</sup> oso ageria zen, oso argia. Zegoen neska bat zela panpoxa, erdi tonta zela eta mutilak txoratzen zituena. Eredua zen “la tonta de la serie con los tíos duros de la serie”» (Eneko, 31 urte).

Akziozko filmetan ere maitasun erromantikoa beti agertzen da, gizon eta emakumeen estereotipoak behin eta berriz errepikatuz, eta Josetxu Riviere elkarrizketatu nuenean aipatu zidan bezala, gizonak ez dira maitasunean sozializatzen *Pretty Woman*-en bidez, *Batman*-en bidez baizik: «Pelikulek beti egiten dizute... sortzen dizkizute zalantzak. Hor patzen dizute ideal bat eta ematen du ez baduzula lortzen ez zarela ari ongi. Ez duzula lortu edo...» (Jon, 32 urte).

## 5.2. Maitasun-frustrazioak, tentsioak eta hausturak

Haurtzaroan aktibatzen diren sozializazio-faktore hauek gizonen eraikuntza afektibo eta emozionalean garrantzia izaten dute. Esan daiteke elementu horiek

---

252. *Dragoi Bola* (Akira Toriyamak, 1986) Son Goku izeneko tximino-isatsa duen mutil baten abenturak kontatzen dituen manga estiloko animazio-serie japoniarra da. ETBn 1990. urtean estreinatzen zen eta elkarrizketatu nituen gizon guztientzat erreferentziazko marrazki bizidunak izan ziren.

guztiek generoaren bidez bereizitako bi talde ezartzen laguntzen dutela, bi taldeen arteko ezberdintasun nagusietakoa emozioekin lotuta dagoelarik. Jonen goiko hitz horietan ikus daitekeen bezala, horrek zalantzak sortzen ditu, baita frustrazioak eta gatazka pertsonalak ere. Nerabezaroan agertzen hasten dira lehen zailtasunak eta gizon batzuek haurtzaroan maitasun-eredu hegemonikoaren arabera jasotzen diren erreferentziak ere maskulinoak errealitatean arrakastaz erreproduzitzea zaila dela nabaritzen dute. Filmetako protagonistek duten arrakasta ideal hori erabat sinetsi ez arren, eguneroko bizitza-eredu horretatik hain urrun ikusteak zalantzak sortzen ditu. Haurtzaroan neskengandik aparte ibili eta gero, nerabezaroan neskengana hurbiltzen hasten dira, baina oro har ez zaie batere erraza egiten eta galdu samar nabaritzen dira. Rivieren arabera «Limurtzaile izan beharraren agindu soziala edo harreman sexualaren eredu kuantitatiboa ez betetzeak, sentimenduen erabilera txar batekin loturik, egoera arazotsuak sortzen dizkie gizon askori» (2009: 14).

Estebanek aipatu duen bezala, egungo gizartean maitasuna pertsonen arteko ezberdintasunak eta gatazkak gainditzeko alternatiba gisa aldarrikatzen da, konturatu gabe pertsona horiek: «bestelakotasunez zein desberdintasunez eraikitzen ari direla alde aurretik eta paraleloki, [...] eta gatazka eta desberdintasun horiek maitasunean oinarri hartuz, hain zuzen, eraikiak dira» (2011: 85). Nik egindako elkarrizketetan garbi adierazita geratu ziren hausnarketa horiek. Haurtzaroan neska eta mutilen arteko mundu paralelotan ibili ondoren, nerabezaroan mutikoak galdu samar aurkitu ohi dira. Herri txiki batean hazi eta bizi den Jonek, adibidez, honela zioen:

Iten ginun auniztan irri geure buruaz ze motza ginen. Batzutan saiatzen ginen jakiten nundik zetorren hori ta auniztan botatzen genien errua gure inguruko neska, euren komentariuk eta, harremanetarako komentariok. Oroitzen naiz neska bat, gaina gustatzen zitzaidan pilo bat ta hola, tipiko hasi ginan ya zigarruk ta gordetzen ta ostian parrafadak botzen genitula ta holakuk. Eta holako batin erran zun norbaitek titi bat ukitzen bazion emanen ziola ostia bat. Ta hori ustet geatu zaigula markatua. Izan zen, «pues bueno, ¡vaya plan!». Egitan, goatzen naiz ze chasco izan zen (Jon, 32 urte).

Bestalde, Lopezen (2011) ikerketaren emakume guztiak ama gisa proiektatzen ziren, baina, horrekin batera, emakume horiek bikotearekin bizitzea eta familia bat osatzea ere irudikatzen zuten. Nire ikerketaren mutilek nagusitan seme-alabak edukitzea imajinatzen zuten, baina ez zuten familia-bizitzaren irudikapena egiten. Seme-alabarik ez duen Enekok, adibidez, zera zioen: «Guraso izatea gustatuko litzaidakeela pentsatzen nuela gogoratzen naiz. Haurrak izatea bai pentsatzen nuen, aita izatea, baina bestela ez neukan bestelako irudirik». Badirudi, neskek bideratuago eta mendeago sentitzen dutela etorkizuna mutil nerabeek baino, eta horien artean familia-bizitzari buruzko proiektzioak egitea baino ohikoagoa dela lan profesionalari edo bestelako zaletasuneei begirako etorkizuna irudikatzea. Dena den, elkarrizketatutako gizonen proiektatutakoaren eta inguruan nabaritzen dutenaren artean haustura ematen dela ikusten dute. Gazte-garaiko haustura hori bi modutan gerta daitekeela jaso nuen: batetik, etxean zituzten erreferentziak ez zirela eredu



bakarra konturatzean, eta, bestetik, etxean bizi izandako sexu-heziketa ustez «irekia» ez dela hain askea nabaritzean.

Harreman afektibo ezberdinetan garatutako praktiketan ere sortzen dira gatazkak. Elkarrizketetan agertu ziren gatazkarik nabarmenenak hiru izan dira. Batetik, monogamiarekin lotutako frustrazioa dago. Elkarrizketatu nituen gizon batzuk eskusibiditate sexualarekiko kritiko agertzen ziren, baina euren harremanetan eredu afektibo-sexual horrekin hausteko zailtasunaz hitz egiten zuten. Bigarren tentsioa, harremanak sortzeko forma berriekin lotuta dago, Internetekin zehazki. Aztertutako kasu batek maitasun-kontuetan tresna horren erabilerak gizarte-mailan sortzen duen mesfidantza erakutsi zuen. Azkenik, maitasun-harremanak sortzean adin-ezberdintasun nabarmena egotea eta ingurune geografiko-kultural ezberdinekoa izatea tentsio-iturri izan daitezkeela ere agerian geratu zen.

### ***5.3. Eredu-aldaketa edo formetan ñabardurak?***

Ikerketa honetan elkarrizketatutako gizonek aurreko belaunaldiekin konparatuz genero-harremanetan aldaketak gertatu direla uste dute; hau da, gizon eta emakumeen arteko berdintasunezko harremanen aldekoak izanik, azken hamarkadetan arlo horretan hobekuntzak gertatu direla nabarmentzen dute. Baina ez dute, bereziki, maitasun-eredu hegemonikoa gizon eta emakumeen arteko ezberdintasunen agente garrantzitsutzat hartzen. Oro har, esan daiteke gizon hauek kontzienteak direla maitasun erromantikoaren inguruan eredu eta mito batzuk zabalitzen direla, baina horiek, genero-identitatean eragin beharrean, maitasun-harreman afektiboak nola eraiki eta bizi behar ditugun zehazten digutela. Eredu hori, batez ere, industriaren ekoizpen kulturalen bidez transmititzen dela uste badute ere, adinez gora joan ahala errealitateaz konturatzen zarela diote, eta, beraz, adinarekin «sendatzen» den egitate moduko baten gisara hartzen dute.

Genero-berdintasunean gertaturiko hobekuntzei buruz hitz egiterakoan, lan-mundua, zaintza edo etxeko lanak aipatzen zituzten, baina haien gogoetetan baziren harreman afektiboetan gertaturiko aldaketekin lotutakoak ere. Esate baterako, bikote-harremanetan negoziazio esplizituertarako giroa zenbaitetan sortzen dela ikusi zen. Amodio erromantikoaren mito/idea batzuekin (esklusibitatea, fideltasuna, jeloskortasuna...) oso kritiko agertzearekin batera praktikan aldaketak egin dituenik ere agertu zen. Baina, ziur aski, aldaketa nagusia iraunkortasunaren mitoaren garrantziaren galera izan da. Maitasuna bizitza osorako dela errepikatzen jarraitzen bada ere, eta bikote-banaketak porrot gisa kontsideratuak badira ere, dibortzioa gizarte-mailan nahiko onartuta dagoen fenomeno dela ondoriozta daiteke.

Bikotea osatzearen beharra ere aldaketa gisa atera zen arren, garrantzia izaten jarraitzen duela jaso nuen. Nire ikerketako gizonaek, Lopezen (2011) ikerketan parte hartu zuten emakumeek bezala, uste dute autonomia garrantzitsua dela eta bikotea edukitzeak ez duela zergatik helburu bakarra izan behar. Hala ere, adin

horretan bikotea ez edukitzea emakumeentzat problematikoagoa dela aipatzen duten arren, gizonentzat ere arazotsua suertatzen dela uste dute. Emaztearekin eta urtebeteko semearekin bizi den Ikerrek, adibidez, honela zioen:

Neskek presio gehio dute. Mutilai errezago onartzen zaio... badu «vividor» irudi hoi ez da? «earki bizi dek hoi!» edo «vividor-e earra dek hoi!» baina hala ere badauka presioa ere. Ematen duelako fase horretara salto egin behar dezula nahi ta nahi ez. Euki behar dezula pareja eta egin beharra dakazula familia bat [...] Gainera inguruko lagunak bikote bizitza egiten hasten direnean bakarrik geratzen direnak zailtasunak dituzte. Badituzte lagun batzuk holakoak. Gustora daude baina zalantza ere badut (Iker, 35 urte).

Gizon hauen gogoeten arabera, beraz, aurreko belaunaldietatik genero-harremanetan aldaketak gertatu badira ere, maitasun-pentsamenduak zehazten duen eremuan ez da horrenbesteko diferentziarik nabaritu: ñabardura eta tentsio batzuk nabari dira, baina ideologia hegemonikoa ez da hainbeste aldatu. Irantzu Fernandezek baieztatu duen bezala, «maitasunaren esparruan genero-desabantaila egoeraren jarraipenerako ereduak ugariak badira ere, tentsio- eta gatazka-guneak nabarmenak dira» (2010: 113).

#### **5.4. Autonomia-galera eta lagunetikiko urruntasuna**

Maitasun-ideologiaren jarraitutasun-testuinguru horretan, emakume eta gizonen artean maitasuna ulertzeko moduetan ezberdintasunak daudela dirudi. Emakumeek, oro har, maitatzea zaintzarekin lotzen dute; gizonen kasuan, aldiz, maitasuna eta zaintza ez dira derrigor batera datozen kontzeptuak, eta haien artean maitasunezko harreman afektiboaren elementu bereizgarria autonomia-galera litzateke. Hala baieztatu zela uste dut, elkarrizketatu nituen gizon guztiek autonomia mantentzearen garrantzia azpimarratu baitzuten.

Gure gizartean bikote-harremana bizitza afektiboaren eta sozialaren erdigunean kokatzen da. Amaia Agirrek (2015: 338) bikote berdinzaleekin egindako ikerketan ondorioztatu zuen diskurto parekidearen eta praktika tradizionalen artean gertatzen den talkaren adierazle bat bikote-harremana zentralizat hartzean datzala. Horrek tentsio eta zalantzak sortzen ditu bikote-bizitza egiten duten pertsonen artean. Nik egindako elkarrizketetan auzi hori bi alderdi zehatzetan nabaritu zen: autonomia-galeran eta lagunetikiko urruntasunean. Nabarmendu daiteke aita diren bi gizonen autonomia-galeraren sentsazioa bikote-harremanarekin batera seme-alabak edukitzearekin ere lotu zutela. Alde horretatik, elkarrizketatutako guztiek bikotekidearekin zaletasunak konpartitzea positiboki baloratzen dute, baina arlo eta une batzuetan independentzia mantenduz. Horrela dio bi seme-alaba (bat bere bikotekidearena eta bestea biona) dituen Mikelek:

Gogorra da. Nahi detena egin det ordurarte prakticamente eta sartzea etxe batean beste hiru pertsonekin, beste hiru pertsonan ardurakin eta gaina pertsona batekin ibiltzea, maitatzea eta... zaila, o sea enjaulau total, enjaulau total [...] ta sartzen da bakarrik egoteko gogo bat de la leche [...] Eta saiatzen nintzen bakarrik egoten ahal baldin banun, hoge minutu etxean bakarrik zan neretzako oso momentu ona (Mikel, 37 urte).

Maitasun erromantikoaren beste ezaugarri bat bere izenean mota guztietako gauzei uko egitea da: etorkizun profesionalari, gizarte-taldeari, familiari... Ezaugarri hori emakumeen artean ohikoagoa bada ere, gizonen diskurtsoetan ere argi agertu da, batez ere, lagunen gertutasunari uko egitearekin lotuta. Lopezen (2011) ikerketan ere agertzen da bizipen hori, emakume batzuek bikote-harremanak hastearekin batera lagun-ingurunetik urrundu direla nabaritu dutela adierazten baitute. Nire elkarrizketetako gizonek ere, maila handiago eta txikiago batean, egoera hori identifikatzen zuten eta urruntze horri aurre egiteko hainbat mekanismo deskribatu zituzten. Ikerrek, adibidez, honela zioen: «Gustatzen zait mantentzea opor guztiak parejan ez egitea, lagunekin edo anaiarekin oporrak mantentzea inportantea da. Autonomia mantentzeko. Urte osoko elkarbizitza polita da, baina gogorra da ere bai» (Iker, 35 urte).

### **5.5. *Emozioak kontrolatzeko beharra***

Nabarmen geratu den beste kontu bat gizonen artean zenbaitzuek emozioak adierazteko duten zailtasuna da edo, beste ikuspegi batetik ikusita, gizonek emozioak kontrolatzeko sentitzen duten beharra. Ikusi dugu nola maitasun-pentsamenduak emakumea sentimentalizatu egiten duen eta gizonezkoen irudia, aldiz, gizaki osatu, unibertsal eta independente gisara agertzen zaigun behar fisiko eta emozionalak betetzeko beharrik gabe. Lopezen (2011) ikerketako emakumeek uste zuten gizonek sentimenduen adierazpenekin zailtasunak dituztela, eta nire ikerketaren lagineko gizonen elkarrizketetan egitate hori baieztatu zen. Emozioak kontrolatzeko beharra eta emozioak ez adierazteko saiakera elkarrizketa guztietan agertu zen, kasuren batean maitasun-harremanetan gizonen aldetik afektuen kontrola egitea garrantzitsua dela ere agertuz:

Orain de repente hiru pertsona etxean ta gainera sentimendu pilo bat. Ez dakit mutilak eta neskak ezberdinak diran baina jo!, sentimendu pilo bat. «Es que ez dakit zer sentitzen det!» eh, eh, cómo que ez dakizu? Hau zer da? Sentimenduak! Pues ni sentimenduak me los como y ya está!... Jo! Beldur bat, zer esan, zer ez esan [...] Denborarekin dena ikasten da [...] baina momentu hartan, jo! (Mikel, 37 urte).

Berdinzaleak diren gizon hauek ere emozionalki dependente ez izatearen beharra adierazten zuten, ziur aski behar emozional propioak ahultasun-seinale direla oso barneratua dutelako. Esan daiteke, gizon gisa jasotako entrenamendu emozionalak maitasun-harremanak horrela ulertzea bideratzen dituela: «Igual maitasuna hori da ere bai, batzuetan isilik egotea» (Mikel, 37 urte). Hala ere, emakumeekin bikote-harremanen ondorioz eta seme-alabak edukitzearen ondorioz, emozioen adierazpenean ikasketa-prozesua gertatzen dela agertu zen. Hau da, emozioen kontrolaren desikaste-prozesuak deskribatzen zituzten.

## 6. AMAIERAKO HAUSNARKETAK

Azterketa teoriko eta ikerketaren analisi enpirikoaren bidez, gainerako gizarte mendebaldarretan bezala, euskal gizartean maitasun-ideologia hegemonikoak garrantzi handia duela baieztatu daiteke. Maitasuna ikasketa-prozesu bat da, erakunde eta gizarte-eragile gehienen parte-hartzea dakarrena, eta, nahiz eta gizon guztiak maitasun-pentsamendu hori ez duten modu berean ulertzen eta bizitzen, ikerketan parte hartu zutenek ideologia horren eragina harreman pertsonaletan eta eguneroko bestelako praktikan ere nabari dute, maitasun-ereduaren inguruan hausnarketak, tentsioak eta gatazkak sortzen zaizkielarik.

Elkarrizketatutako gizonen genero-harremanetan aldaketak nabaritzen zituzten aurreko belaunaldiarekin konparatuz; hau da, gizon eta emakumeen arteko berdintasuneko harremanen aldekoak izanik, azken hamarkadetan arlo horretan hobekuntzak gertatu direla uste dute. Hala ere, ez dute maitasun-eredu hegemonikoak gizon eta emakumeen arteko ezberdintasunen agente garrantzitsutzat hartzen. Gizon hauek kontzienteak dira maitasun erromantikoaren inguruan eredu eta mito batzuk zabaltzen direla, baina horiek, genero-identitatean eragin beharrean, maitasun-harreman afektiboak nola eraiki eta bizi behar ditugun zehazten digutela uste dute.

Bestetik, emakumeekin garatutako ikerketekin alderatuta, maitasuna ulertzeko moduetan ezberdintasunak daude emakume eta gizonen artean. Emakumeentzat, maiz, amodioa zaintzarekin lotuta agertzen bada ere, gizon hauentzat maitasuna eta zaintza ez dira derrigor batera datozen kontzeptuak, eta haientzat, aldiz, maitasuneko harreman afektiboak autonomia-galerarekin lotuta agertzen dira. Azkenik, zenbait emozio adierazteko zailtasuna edo kontrolatzeko beharra ere argi agertu den ezaugarria da.

Laburbilduz, ikerketa honetan agerian agertu den ondorioa hau da: gizon hauek maitasunarekiko sentitzen duten deserosotasuna. Deserosotasuna kontraesanak agerian geratzen direlako; beren burua berdinaletzat hartzen duten arren, harreman afektiboetan eredu hegemonikotik gehiegi ez direla aldentzen nabaritzen dutelako. Deserosotasunak, emozioen kontrolean eta mutismoan sozializatuak izan diren gizon-ereduak emakumeekiko harreman afektiboetan gatazkak sortzen dituelako. Deserosotasunak, jasotako maitasun-eredu idilikoa benetakoa ez dela konturatzean frustrazioa sentitzen dutelako. Deserosotasunak, egokiak ikusten dituzten maitasun-praktika batzuk inguruan gaizki ikusiak daudelako. Deserosotasunak, azken finean, maitasuna bizitzeko modua oso barneratua eta ikasia dugun zerbait delako, egunerokotasunean etengabe agertzen delako eta «zoriontasun»aren bide bakartzat hartzen delako.

Greziako mitologian Eros maitasunaren jainkoa zen. Lan hau maitasuna birpentsatzeko ariketa bat izan da, eta zerbait birpentsatzeko, zerbait hori desegin behar da, deseraiki. Maitasuna desegiteak deserosotasuna sortzen du. Des-eros, Eros des-egin, Eros des-eraiki. Maitasuna birbisitatzea nahitaez deserosotasun-puntu bat

sortzen du. Gizonoi, arrazoiaren bidez bizitza kontrola daitekeelako ideian heziak izan garenez, amodioak deskontrola eragiten digu, baina, era berean, badirudi maitasuna zalantzan jartzeak ere nahasketa sortzen digula. Sara Ahmed-ek (2004) dio deserosotasunak desorientazioa sortzen duela, eta maitasunaren geografian egin dudán ibilbide honetan desorientazio hori nabaritu dut: elkarbizitzaren joko sozialean maite-kontuek uste baino eragin handiagoa baitute.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Agirre, Amaia (2015): *Negoiazio prozesuak bikote eredu berdinzaleetan*, doktoretesia, UPV/EHU.
- Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgo.
- Amurrio, Mila (2008): *Violencia de género en las relaciones de pareja de adolescentes y jóvenes de Bilbao*, Bilboko Udala eta EHU/UPV, Bilbo.
- Bauman, Zygmunt (2005): *Amor líquido*, Fondo de Cultura Económica, Mexiko.
- Beauvoir, Simone de (1982): *El segundo sexo*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Bosh, Esperanza et al. (2007): *Del mito del amor romántico a la violencia contra las mujeres en la pareja*, Instituto de La Mujer, Ministerio de Igualdad, Madril.
- Castells, Manuel eta Subirats, Marina (2007): *Mujeres y hombres. Un amor imposible*, Alianza editorial, Madril.
- Connell, Robert W. (1997): «La organización social de la masculinidad», in T. Valdés eta J. Olavarria (arg.), *Masculinidades, Poder y Crisis*, ISIS-FLACSO, Santiago de Chile.
- Coria, Clara (2004): *El amor no es como nos lo contaron ni como lo inventamos*, Paidós, Buenos Aires.
- Esteban, Mari Luz; Medina eta Rosa eta Távora, Ana (2005): «¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género», in C. Díez Mintegui eta C. Gregorio Gil (koord.), *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual. X Congreso de Antropología*, FAAEE-Fundación El Monte-ASANA, Sevilla, 207-223.
- Esteban, Mari Luz (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- Fernandez, Irantzu (2010): «Maitasuna, genero eta nerabezaroa: ikerketa baten emaitzak», *Ankulegi*, **14**, 105-115.
- Fisher, Helen E. (1994): *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, Anagrama, Bartzelona.
- Giddens, Anthony (1992): *La transformación de la intimidad*, Cátedra, Madril.
- Hite, Shere (1988): *Mujeres y amor. Nuevo informe Hite*, Plaza & Janés, Bartzelona.
- Jónasdóttir, Anna G. (1993): *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Cátedra, Madril.

- Kollontai, Alejandra (1978): *Autobiografía de una mujer emancipada*, Editorial Fontamara, Bartzelona.
- Lagarde, Marcela (2005): *Para mis socias de la vida*, Horas y horas, Madril.
- Lopez, Ainhoa (2011): *El amor como campo de reflexión, aprendizaje y cambio en las mujeres*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, UPV/EHU.
- Maqueira, Virginia (2001): «Género, diferencia y desigualdad», in *Feminismos, debates y teorías contemporáneas*, Alianza Editorial, Madril, 127-190.
- Mead, Margaret (1975): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Laia, Bartzelona.
- Millet, Kate (1995): *Política sexual*, Cátedra, Madril.
- Riviere, Josetxu (2009): «Los hombres, el amor y la pareja», in *Hombres, igualdad y masculinidades*, Gizonduz Programa, Emakunde, Gasteiz.
- Santamaria, Amaia (2012): *Musikagintza eta maitasun erromantikoa: «Hesian» rock taldea adibide*, Master Amaierako Lana, Ikasketa Feministak eta Generokoak Masterra, Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU).
- Seidler, Victor J. (2005): «Los hombres heterosexuales y su vida emocional», *Debate Feminista*, **6(11)**, 78-111.

# Bikote-harreman parekideak eta dirua. Tabua gainditzen?<sup>253</sup>

*Amaia Agirre Miguélez*

## **SARRERA**

Jarraian aurkezten den kapitulu hau bikoteetan gertatzen diren negoziazioen eta botere-harremanen inguruan egindako ikerketa batean oinarritzen da<sup>254</sup>. Beste hainbat esparruren artean, ikerketa horren bidez ezagutu nahi izan da zein den gai ekonomikoen inguruko negoziazioek duten papera bikote-harreman parekideetan, eta ikusi ea diruaren kudeaketan bikote-eredu berritzaileak dauden.

Nahiz eta bikoteen negoziazio eta akordio ekonomikoen gaia ikertzea nahiko berria den, askotarikoak dira azkeneko urteetan sortutako planteamenduak (Coria, 1987, 1989; Bourdieu, 2000; Pahl, 2000; Beck eta Beck-Gersheim, 2001; Díaz *et al.* 2004; Dema, 2004, Cea, 2007; Díaz, 2008; besteen artean). Autore horien tesiei jarraituz, esan beharra dago diruaren kudeaketan eredu berriak beharrezko baldintza direla bikote berdinzaileak eraikitzeko. Horren bitartez, bikotearen baitan gertatzen diren botere-harremanak orekatuko lirateke eta, finean, genero-desberdintasunak gutxitu, harreman justuagoak posible eginez. Horrekin batera, gizon emalea / emakume kudeatzailea eredu tradizionala jada agorturik legoke, bai ideologikoki, baina baita ekonomikoki ere, egungo gizartean ez baita jasangarria. Hori dela-eta, eredu tradizional horiek apurtzean sortzen diren tentsio eta gatazketara hurbiltzeko asmoz planteatzen da kapitulu hau.

## **OHAR METODOLOGIKOAK**

Ikerketa hau planteamendu kualitatibo batetik abiatu da eta, tekniken artean, sakoneko elkarrizketena izan da aukeratu dena. Hain zuzen, 15 bikotetako pertsonak elkarrizketatu dira bakoitza bere aldetik. Horien artean, emakume batek eta gizon batek osatzen duten 11 bikote, bi emakumek osatzen duten 3 bikote eta bi gizonen

---

253. Kapitulu hau gaztelaniaz argitaratutako artikulua honetan oinarriturik dago: Agirre Miguélez, Amaia (2015): «El dinero en la pareja: reflexiones sobre relaciones de pareja igualitarias», *RES. Revista Española de Sociología*, **23**, 9-27.

254. Ikerketa zabalagoa Mari Luz Estebanek zuzendutako doktore-tesia da, *Negoziazio prozesuak bikote eredu berdinzaileetan* izena duena, eta 2015eko urtarrilean defendatu zena. Tesia egiteko UPV/EHUko Euskara Errektoreordetzako finantzaketa jaso zen, 2012-2014 urteen artean.

beste bikote bat. Elkarrizketatuen adina 25 eta 50 urte artekoa da, nahiz eta gehien errepikatzen den adin-tartea 27-32 urtekoa den.

Ikerketa honetan parte hartu duten pertsonak «ideal» berdinzalea edo feminista daukate, Euskal Autonomia Erkidegoan bizi dira eta ia guztiek enplegua daukate (bi salbuespenekin: gizon aurre-erretiratu bat eta langabezia dagoen emakume bat). Elkarrizketatu horien profila abiapuntu garrantzitsua da harreman ekonomikoen balizko negoziazioa egiteko orduan. Antzeko egoera sozioekonomikoa konpartitzea ez da nahikoa, baina bai *conditio sine qua non* bikote-harreman parekidea izateko orduan (Coria, 2004).

Beraz, elkarrizketatutako emakumeek eta gizonak, oro har, posizio ekonomiko eta soldata berdintsuak dituzte edo, hori horrela ez denean, emakumeak dira diru-sarrera handiagoak jasotzen dituztenak euren lanpostuetan. Hori dela-eta, azterturiko lagina ez dator bat gure gizartean nagusia denarekin; izan ere, oro har, emakume eta gizonezkoen artean diru-sarreraren desoreka handia baitago, gizonak direlarik soldata handiagoak jasotzen dituztenak.

Bikote berdinzalea edo feminista esaten dudanean, autodefinizioaz ari naiz, hori izan baita hartu den irizpidea, nahiz eta «graduan» desberdintasunak egon. Alde batetik, badaude euren burua feministatzat eduki, gizarte-mugimenduetan parte hartu, eta genero-berdintasunaren inguruko diskurtso garatuagoak dituztenak, eta bestetik, euren burua parekidetzat dutenak, baina kontzeptuan gehiago sakondu ez dutenak.

### ***BALIABIDE EKONOMIKOETAN DAUDEN GENERO-DESBERDINTASUNAK***

Gizon eta emakumeen arteko desberdintasun ekonomikoak eta horiek dituzten ondorioak zenbait aldagairen bitartez neurtu ahal dira. Beste batzuen artean, jabetza, kudeaketa edota administrazioa eta horren inguruko negoziazioa, zenbait egilek planteatu duten bezala (Coria, 1987, 1989, 2008; Pahl, 1989, 2000; Nyman, 2003; Dema, 2004, 2006; Díaz *et al.*; 2004; Burgoyne *et al.*, 2007).

Generoan oinarritutako desberdintasun ekonomiko makrosozialek beren isla daukate bikote-harremanetan. Hori dela-eta, bikotearen barnean dagoen jabetza ekonomikoen desberdintasunak berrantolaketa beharrezkoa egiten du, batzuen eta besteen diru-sarrerak oso desberdinak baitira (gehienbat zaintza-lanak areagotzen direnean), eta horrek bizimodu oso desberdina ekarriko luke. Horregatik, bikote-harreman guztietan dirua kudeatu egiten da, agerikoagoa edo ezkutuagoa, nahiz eta, batzuetan, kontziente ez izan. Hortaz, bikoteak arazorik gabeko unitate ekonomikoak izatearen ideia gainditzea beharrezkoa da (Pahl, 2000); baita harreman ekonomikoen azpian dauden botere-harremanak aztertzea ere.



Familien barnean garatzen diren rolak ulertzeko ezinbesteko aldagaia da dependentzia (ohikoena, emakumeena) edo independentzia ekonomikoa; dependentzia ekonomikoak oztokatzen baitu harreman demokratikoak garatzeko beharrezkoa den banakotasunaren garapena (Beck eta Beck-Gersheim, 2001).

Erabateko dependentzia ekonomikorik ez dagoen kasuetan, emakumeen enplegua, eta horrekin batera jasotzen duten soldata, osagarri gisa interpretatu ohi da; gizonek jasotzen duten diru-iturriaren osagarria, alegia (Zelizer, 1997). Osagarritasunaren ideia horregatik, beste gauza batzuen artean, emakumeak izan ohi dira lanaldiaren murrizketak edo behin-behineko lanuzteak egiten dituztenak, batez ere, zaintza-lanak areagotzen direnean<sup>255</sup>. Horrela, abiapuntutik soldata murrizagoak, enplegua osagarritzat definitzeak eta zaintzaren erantzukizun «moralak» (Esteban, 2011) emakumeen dependentzia ekonomikoa areagotzen dute.

Jan Pahl (1989) izan da bikoteak eta diruaren kudeaketa uztartzen aitzindari garrantzitsuenetakoa. Haren ikerketatik eratortzen den ondoriorik interesgarriena honako hau da: diruak kontsiderazio desberdina dauka emakume eta gizezkoentzat eta, hori dela-eta, desberdintasun sakonak daude gastuetan eta diru-kudeaketan. Horrela, ikus daiteke nola gizonek gastu pertsonal gehiago egiten dituzten bitartean, emakumeek, diru-sarrerak eskasak direnean, gastu pertsonalei uko egiten dieten (Pahl, 2000). Hau da, lehenetsun desberdinak identifikatzen dira emakume edo gizonen kasuan. Hala ere, bikote-harremanetan egiten den diru-kudeaketari dagokionez aniztasuna dago, non enpleguak, egoera sozialak eta egiturazko aldagaiek garrantzi handia daukaten kudeaketa-eredu desberdinak ezartzeko orduan.

Horrekin batera, Pahl-ek (1989) ere nabarmendu zuen emakumeek diru-sarrerak edukitzeak ez duela bermatzen diru horren erabilera autonomoa, erabilera horretan eragina duten beste botere-harremanak baitaude. Charlotte Nyman-ek (2003) bere aldetik, Suediako kasua zabal ikertu zuen, non genero-berdintasun instituzionalak garapen handia izan duen, baina ikusi zuen ez zela neurri berdinean garatu familien barneko berdintasuna eta, bereziki, diruaren kudeaketari dagokionez. Ikerketa horiei jarraituz, familian egiten den diruaren inbertsioa, maitasun eta konfiantzaren seinale izan daiteke, alde batetik, baina baita bertan garatzen diren botere-harremanen erakusle ere.

Autore horrekin bat dator Clara Coria, diruak bikote-harremanetan duen garrantzia lan askotan ikertu baitu (1987, 1989, 2008). Bere lanetan dirua tabu gisa definitzen du, gai deserosoa bizitzako hainbat esparrutan eta, bereziki, bikote-harremanetan:

Diruak tabua izaten jarraitzen du. Baina bikote-harremanen baitan intentsitate izugarria eskuratzen du. Modu sakonean gatazkatsua eta gehienetan ezkutatua, azpian dauden harremanen sarea erakusten eta, aldi berean, ezkututzen du. Ekidinezina da,

---

255. EAEn umeen zaintzarako eszedentzien % 97 eta lanaldi-murrizteen % 95 emakumeek eskatu zituzten (Emakunde, 2011).

eta boterearen ñabardura konplexuak argitasun osoz islatzen ditu. Makroespazio sozialaren baldintzapen ekonomikoak, politikoak eta kulturalak bien harremanaren mikroespazioan birsortzen ditu. Zentzu horretan, bikotea ez da hartzaile xaloa ezta igorle kaltegabea ere (Coria, 1989: 15).

Autore horrek ikertzen du ikuspegi feminista batetik harreman desorekatu horietan zein den diruak hartzen duen papera eta, era berean, zein den emakumeek eta diruak duten harremana. Haren iritziz, emakumeen mendekotasun ekonomikoa beste dependentzia konplexuago eta sakonago baten adierazle da, zeinak bazterketa-egoeretara eramaten dituen.

Horren harira, Coriaren (1987) ekarpen garrantzitsuenetarikoa Pahl-ek planteatutakoarekin bat dator (1989), *independentzia* eta *autonomia* kontzeptuen bereizketaren beharra azpimarratuz. «Independentzia ekonomiko»ak errekurtsio propioak edukitzeari erreferentzia egiten dion bitartean, *autonomia* kontzeptua errekurtsio horiek norberaren irizpideen arabera erabileraz ari da. Beraz, independentzia ekonomikoa ezinbesteko baldintza da autonomia garatu ahal izateko, baina ez da nahikoa. Hau da, emakumeek ez dute soilik diruaren erabilgarritasuna bermatua eduki behar, baizik eta ezinbestekoa da diru horren kudeaketaren eskubidearen kontzientzia ere garatzea. Nahiz eta emakumeak izan diru hori irabazten dutenak, ez dira sentitzen nahi bezala erabiltzeko eskubidearekin.

Azkenaldian egin den ikerketa konparatibo interesgarrienetarikoa bat Capitolina Díaz-ek zuzendutako *Estudio de las relaciones de género y poder en los procesos de toma de decisiones en el ámbito privado. Una comparación internacional de las relaciones de pareja* (Díaz et al., 2004) izan da. Bertan Espainiako Estatuak, Alemaniako, Suediako eta AEBko bikote heterosexualen kudeaketa ekonomikoa aztertzen da. Ondoriorik garrantzitsuenetako bat da dirua «bikotearen dirua» gisa definitzeak emakumeen autonomia oztokatzen duela. Ikertutako bikoteen komunitarismo ekonomikoak, neurri batean, generoan oinarrituriko praktika desberdinu ugari estaltzen ditu, eta gizonen botere handiagoa posible egiten du. Hala ere, autore horiek planteatzen dutenez, desberdintasun horiek ez dituzte *a priori* gatazkak pizten, suposa litekeenaren kontra, bikote-harremanean integritaturik daudelako eta bikotekideek onartuak direlako.

Ikerketa horren beste ondorio interesgarri bat da elkarrizketatutako pertsonen bikote-eredu ideala bikote simetrikoa dela (berdintasunaren kontzeptuan oinarritutako simetria, nahiz eta gero berdintasuna ulertzeko iritziz desberdinak egon). Hala ere, horrek ez dakar kasu guztietan diruaren kudeaketari dagokionez praktika berdinzalerik. Beraz, distortsio nabaria dago diskurtso eta egunerokotasuneko praktiken artean. Horrekin batera, gizonek eta emakumeek diruari egozten dioten esanahiari dagokionez, desberdintasun nabariak topatu zituzten, hain zuzen, familian ezarritako rolen banaketaren eraginaren arabera. Horrela, emakumeek diruaren eta maitasunaren arteko lotura egiten zuten eta haren erabilera familia edo bikote-

harremana sendotzeko erabili ohi zuten, interes kolektiboak norbanakoaren interesen gainetik ezarriz. Gizonentzat, aldiz, diruaren erabilera funtsezko osagaia ohi zen haien independentzia berresteko, eta diruaren kudeaketan gailentzen zen irizpidea horixe bera zen.

Azkenik, bikote-harremanaren barnean garatzen ziren negoziazio ekonomikoei dagokienez, hurrengoa ondorioztatzen dute: emakumeek dituzten enpleguen balorazio eskasak lan horiengatik irabazitako diruaren balorazio eskasa dakar, eta horrek haien negoziazorako gaitasuna murrizten du. Hori dela-eta, diru-sarrera propioak izatea ezinbestekoa bada bikote-harreman parekidea izateko, ez da baldintza bakarra. Beraz, desberdintasunak zuzentzeko orduan ezin zaio diruari egotzi daukan baino botere handiagorik, emakume batek bere bikotekide gizonak bezainbeste edo gehiago irabazteak ez baitakar modu zuzenean emakume horren independentzia eta autonomia osoa, nahiz eta dependentzia murrizteko osagai garrantzitsua izan:

Antzeko diru-sarrerek ez dituzte, berez, bikotearen baitan harreman simetrikoak sortzen. Xaloa da, beraz, diruari familia-egitura parekideak objektibatzeko gaitasuna onartzea. Emakumeak gizonak baino diru gehiago irabaztea ez da nahikoa harremana simetriaren idealera bideratzeko, nahiz eta, zalantzarik gabe, horrek emakumeen menpekotasuna gutxitzen duen (Díaz *et al.*, 2004: 177).

Ikerketa horren kideetako baten eskutik ikerketa zabalago bat daukagu (Dema, 2004). Hain zuzen, bai emakumeak baita gizonak ere enplegua duten bikote espainolekin egindako ikerketa da, eta bertan ikus daiteke diruaren kudeaketaren arabera autoreak egiten duen sailkapena. Lehenik, generoaren sozializazio tradizionala izandako bikoteak daude. Bigarrenik, ideal berdinzalea duten bikoteak, baina praktikara eramaten ez dutenak, batzuek modu agerikoan eta beste batzuek, aldiz, modu estalian. Azkenik, aurreko ereduarekin konparatuz berdinzaleena, non ideologia eta praktiken arteko lotura handiagoa dagoen, nahiz eta zenbait zailtasun eta oztopo topatu bikote-harreman parekideak lortzeko orduan.

### ***DIRUAZ MINTZATZEA TABUA AL DA BIKOTEEN ARTEAN?***

Dirua funtsezko aldagaia da bikote-harremanen dinamikak ulertu nahi direnean. Hala ere, dirua tabu bat izan ohi da bikote-harremanetan (Pahl, 2000) eta, beraz, diruaz edo dirua inguratzen duten aldagaiez hitz egiteko oztopo handiak topatzen dira (Coria, 1989). Hain justu, horregatik, eta Coriak azpimarratzen duen moduan, diruaren kudeaketak informazio handia eman diezaguke, ez bakarrik bikotearen funtzionamenduz eta haren barruan gertatzen diren botere-harremanez, baita oro har egungo gizarteaz ere. Era horretan, bikotea gizartean sortzen diren harreman sozioekonomikoen islatzat har daiteke, espazio pribilegiatua baita gizartean indarrean dauden botere-harremanen nondik norakoak ezagutu ahal izateko.

Coriak (1989) eta Pahl-ek (2000) egiten duten modu berean, zenbait elkarrizketatuk ere hitz egin dute diruaren inguruko tabuaz: «Diruaren inguruan ez

da asko hitz egiten bikoteen baitan, nik uste. Nik uste dut, gaur egun, edozein gaiez gehiago hitz egiten dela horren beharrean. Begira, hori da taburik handiena, dirua»<sup>256</sup> (3.2. Gizona, 31 urte, harreman heterosexuala<sup>257</sup>).

Oztoporik garrantzitsuena bikoteen baitan diruaren negoziazioa gauzatzeko, gure gizartean indarrean dagoen maitasun erromantikoaren ideala da. Ideal hori lotura afektiboak erabateko emate, baldintza-gabezia eta abnegazioaren ideietan oinarritzen da (Esteban, 2011; Herrera, 2011), bereziki emakumeen kasuan. Horrela, ideia horien bitartez familiaren esparruan hartutako erabakien izaera negoziatzailea diluitu edo ezkutatu egiten da eta, neurri berdinean, bizitzako beste esparruetan (enpleguan, esaterako) erabilitako tresna negoziatzaile edo estrategien erabilera neutralizatzen du. Hori dela-eta, gogoetarako leku txikia geratzen da eta negoziazio ekonomiko tradizionaletan oinarritutako harreman ez berdinezaleen jarraipena posible da. Horrela, «afektuen logika» (Coria, 1997) garrantzi handiko oztopoa da bikoteen barnean negoziazioak aurrera eramateko, lotura afektiboak «lotze erabateko»arekin nahasten baitira eta negoziazio-prozesuak gatazkatsu bilakatzen ditu. Negoziatioak pertsonaren banakotasuna azaleratzen duenez, bikote-harreman bateragarriaren ideiarekin aurrez aurre jartzen da eta, beraz, egungo gizartean nagusi den maitasun-ereduarekin ez dator bat (Esteban, 2011: 55). Hori dela-eta, negoziatioa, norberaren interesen defentsan baino gehiago, gatazkaren esparruan kokatzen da.

Negoziatio esplizituaren falta bikote-harremanaren funtzionamendu «normal» eta «natural» gisa interpretatzen dute elkarrizketatutako pertsona askok. Ez da diruaz hitz egiten, haren kudeaketa «modu natural»ean ateratzen delako. Elkarrizketatuek ez dute beren artean diruaz hitz egiten edo oso gutxi hitz egiten dute: hori baino gehiago, diruaz hitz egitea eta bikote-harremana ez dira ikusten bateragarri. Horren arrazoia egungo maitasun erromantikoaren idealean egon daiteke: «lurreko» kontuez hitz egitea, beraz, ez dator bat ideal horrekin. Alegia, «lotze erabatekoa» izan behar duen esparru horretan, dirua bezalako «gauza zikinaz» hitz egiteak harremanaren oinarriak kolokan jar ditzake:

Bada naturalki, azkenean... biok ginen independente ekonomikoki, baina nik uste dut azkenean hartzen da jada bide bat, eta ez da hitz eginda, ez ezer, eta izan da batera... bateratzera dihoala ja, baina ez dugu hitz egin horren inguruan azkenean, era naturalki dana, azken batean, dana batera bizi dugu, dana da biona, o sea... azkenean, bai (8.1. Gizona, 31, harreman heterosexuala).

256. Jatorrizko bertsoia: «La cosa del dinero es una cosa que no se habla mucho, yo creo, en las parejas. Yo creo que ahora se habla más de cualquier otra cosa que de dinero. Mira, ese es el gran tabú, el dinero».

257. Aipu bakoitzean agertutako datuak elkarrizketaren zenbakia (lehenengo zenbakiak bikoteari egiten dio erreferentzia eta bigarren zenbakiak bikotearen barnean 1. edo 2. elkarrizketatua izan den), sexua, adina eta elkarrizketaren momentuan zuten harreman mota dira.

Bikotea osotasun gisa planteatzen duen ideologia kulturalak, eta horrekin batera, diruaren inguruko negoziazio espliziturik ez egiteak, diruaren elkartzea ahalbidetzen du. Implizituki hartutako erabakiak azaltzeko orduan, «naturala»ren ideia maiz erabiltzen da argudioetan, «ausaz» hartutako erabakiak dira, maitasunean oinarrituriko harremanak arrazionaltasunaz harago kokatzen baitira (Esteban, 2011: 49): «Ez dakit, ez dakit, nik uste dut ez dela hainbeste hitz egin behar horren inguruan, falta ez den bitartean, ez dakit, agian diru-arazorik ez dugulako da... Ez dakit, gauzak ondo joango direla uste duzun bitartean... ez da beharrezkoa gauzak gehiago korapilatzea»<sup>258</sup> (7.2. Emakumea, 31 urte, harreman heterosexuala).

Hori guztiagatik, arlo ekonomikoan iritzi-desberdintasuna eta balizko gatazkak ere ez dira modu agerikoan planteatzen eta, kasu batzuetan, ezkutatu ere egiten dira, negoziatzea beroriek onartzea ekarriko lukeelako, eta horrek aurretik aipaturiko maitasun erromantikoaren ideia apurtuko lukeelako.

Hala ere, negoziazio ekonomikoak esplizitateak harreman-eredu berdintza-leagoak eratzea ahalbidetzen du (Pahl, 1989; Jónasdóttir, 1993; Langford, 1999; Wiesmann *et. al.*, 2008). Neurri berean, negoziazio esplizitu gutxiago planteatzeak harreman-eredu eta genero-rol tradizionalagoen jarraipena dakar. Hori dela-eta, bikote-harreman parekidea izateari garrantzi gehiago egotzen dioten pertsonak, negoziazioak eta akordioak hartzeaz kontziente dira:

Bai, ea, negoziatzen dugu edo hitz egiten dugu edo deituiozu nahi duzun moduan, baina nik badakit gai batez ez badugu hitz egiten azkenean nahi ez ditugun gauzak egiten bukatzen dugula, orduan hobeto hitz egin argi, bestela dena iluna geratzen da, ezkutuan<sup>259</sup> (6.2. Emakumea, 28 urte, harreman heterosexuala).

Euren burua berdintzaletzat, baina bikote-harreman parekidea helburu garrantzitsu moduan ez dutenek, ez dute uste ezer negoziatu behar dutenik eta kontzeptu horren kutsu ezkorra azpimarratzen dute: «Orain arte ez dugu ezer negoziatu. Niri gustatuko litzaidake gauzak egin ahal izatea esan gabe: begira, nik mopa hiru aldiz pasatu dut eta zuk bakarrik bat»<sup>260</sup> (2.1. Emakumea, 28 urte, harreman heterosexuala).

Aurreko emakumearekin batera, beste elkarrizketatu honek ere negoziazio hitza gatazkak egotearekin lotzen du, negoziazioa desiragarria ez dela gehituz: «Baina hori horrela izan delako, horrela egin dugulako, ez bakoitzak rol bat hartu duelako, baizik eta... ez da negoziatua izan, horrela gertatu da, eta... eta... egunerokotasunean

258. Jatorrizko bertsioa: «No sé, no sé, a mí me parece que el dinero no hay que hablar tanto de él, mientras no falta, no sé, igual es porque no tenemos problemas pero... No sé, si tienes confianza en que la cosa va a ir bien... no hace falta complicar más las cosas».

259. Jatorrizko bertsioa: «Sí, a ver, negociamos o hablamos o llámalo como quieras, pero yo sé que si no hablamos sobre un tema vamos a acabar haciendo cosas que no queremos, así que mejor hablarlo y verlo claramente, que si no se queda todo como oscuro, en las tinieblas...».

260. Jatorrizko bertsioa: «Es que hasta ahora no hemos negociado nada. A mí me gustaría que pudiésemos hacer las cosas sin tener que decir: oye, mira, que yo he pasado la mopa tres veces y tú solo una».

ere horrela da. Ez, ez dugu horren inguruan hitz egin»<sup>261</sup> (1.2. Emakumea, 29 urte, harreman homosexuala).

Hala ere, arazo edo iritzi desberdinak agertzean, ezinbestekoa egiten da nolabaiteko negoziazio esplizituak planteatzea. Negoziatioari egotzen zaion garrantziari dagokionez, bikotekideek iritzi antzekoa izatea ohikoena da. Hala ere, emakumeak izan ohi dira elkarriketarako behar gehiago agertzen dutenak. *Statu quo*ak gizoni mesede egin ohi dien heinean, gauzak aldatzeko grinarekin pizten diren negoziatioetarako erresistentzia handiagoa erakusten dute:

Batzuetan, batzuetan... uzten dira gauzak hitz egin gabe, gero pilatzen doazela eta bukaeran... Adibidez, atzo goizeko 3ak arte egon ginen hizketan eta gauzak ateratzen... ezta? Bera gutxi hitz egiten duen gizona da, nik baino gutxiago, baina horrek ez du esan nahi pentsatzen ez duenik. Orduan zaila da, zaila izaten da gutxi hitz egiten duen pertsona batek zer pentsatzen duen jakitea... badirudi oso modu isila, diplomatikoa duela... badirudi guztiak bost axola diola, ez duelako adierazten, baina zu hasten zarenean hitz egiten, ikusten duzu denak ez diola bost axola, dena oso pentsatua daukala, baina barrurako pentsatzen duela<sup>262</sup> (4.1. Emakumea, 46 urte, harreman heterosexuala).

Hala ere, nahiz eta erabaki gehienak esplizituak ez izan, guztia biona dela bultzatzen duen eredu sozial hegemonikoa aldatuz doa elkarriketatutako «bikote ez tradizional» hauetan. Horrela, topatu den kudeaketarako eredurik ohikoena eredu mistoa da, non diruaren parte bat norberarena den eta beste parte bat bikotearena. Kasu gehienetan, diru-banaketa horren justifikazioa *badaezpadakoa* da<sup>263</sup>. Hala ere, planteamendu hori zabaldu den arren, praktika baino areago ideal gisa zabaldu da, akordioak ez esplizitatzean, diruaren banaketak diluitzeko joera hartzen duelako, eta bikoteek aldez aurretik pentsatzen duten baino diruaren elkartzeko handiagoa gauzatzen dute. Era berean, harremanak zenbat eta gehiago iraun, orduan eta ohikoagoa da dirua partekatze prozesua azkartzen duten mugarriak topatzea, hala nola elkarbizitza hastea edota haurrak izatea.

Nahiz eta eredu sozial orokorra bikote barruan diru guztia partekatzearena izan, horren kontra doazen ahots kritikoak ere topatzen dira. Horrela, kontzientzia

261. Jatorrizko bertsioa: «Pero eso porque ha surgido así, porque lo hemos ido haciendo así, no porque cada una se haya asignado ese rol, sino... no ha sido negociado, ha sido sin más, y... y los... el día a día también, un poco sobre la marcha. No, no hemos hablado sobre eso».

262. Jatorrizko bertsioa: «A veces, a veces... se dejan pasar cosas, que después se van acumulando, y al final, cuando... porque ayer, por ejemplo, estuvimos hasta las 3 de la mañana hablando, y sacando cosas de... ¿no? Él es un tío que no habla mucho, que habla mucho menos que yo, pero no quiere decir que no piense. Entonces, es difícil, cuando una persona no se expresa es difícil saber lo que está pensando... él parece que tiene una forma como súper diplomática, súper calladita... parece que le suda todo, porque no te lo expresa tampoco, pero cuando tú te pones a hablar, te das cuenta que no se la suda, que tiene todo muy mascado, pero se lo masca para adentro».

263. Bikote-harremana maitasun erromantikoak dirauen bitartean mantentzea da bikote-harremanetan gertatu den aldaketarik sakonena (Beck eta Beck-Gersheim, 2001). Hori dela-eta, harremanaren hasieratik harremana amai daitekeela ere aintzat hartzen da. Hori garrantzi handiko aldaketa da; izan ere, bikote-harremana behin betiko zerbait gisa ez baita kontsideratzen.

feminista garatuagoa duten pertsonen artean, ezinbesteko aldagaia da bikotekide bakoitzaren independentzia ekonomikoa.

### ***DIRUAREN JABETZA: IDEOLOGIKOKI BANATURIK, PRAKTIKOKI ELKARTURIK?***

Ikerketa honetan, bikote barruko dirua kudeatzean agertutako ereduak hiru dira: (1) diruaren parte bat banaturik dutenak eta beste parte bat komunean dutenak; (2) diru guztia batera dutenak, inolako desberdintasunik egin gabe; (3) diru guztia banaturik dutenak, hau da, norberaren eta bestearen diruaren artean oso ondo bereizten dutenak.

Aipatu den bezala, diruaren kudeaketa ez da maiz planteatzen den gaia bikotearen esparruan, hau da, bikote-harremanaren oinarriak ezartzean ez da funtsezko gaia. Baina diruaren antolaketaren modurik hoberenari buruz galdetzean, maila idealean, elkarrizketatutako gehienek diote norberaren eta bikotearen dirua banatzearen eredu dela egokiena. Modu hori garatzeko bi oinarritzko justifikazio azaltzen dira: alde batetik, independentzia ekonomikoa funtsezko aldagaitzat hartzen dute bikote-harreman berdinzalea garatzeko orduan; eta, bestetik, balizko bikotearen apurketa baten aurrean, diruaren kudeaketa erraztuko lukeen eredu dela uste dute. Esaterako, horrela azaltzen du gizon honek: «Bai, garrantzitsua iruditzen zait bakoitzak banandurik mantentzea bere... dirua. Bai, nahikotxo... beno... edo entzuten duzu... badakizu epe luzera bikote-harremanak okertzen direla eta arazoak daudela»<sup>264</sup> (2.2. Gizona, 34 urte, harreman heterosexuala).

Eredu horretan, ideologiaz harago, bikotekideen adina da eragin handia duen aldagaia, geroz eta gazteagoak direnean orduan eta praktika zabalduagoa baita. Beraz, bikote-harremanaren barruan diruak duen esanahiaren inguruko paradigma-aldaketa sumatzen da. Adina, funtsezko aldagaia da diruaren kudeaketarako eredu bat edo beste aukeratzeko orduan:

Bada guk horrela egiten dugu. Nire amona harriturik zegoen esaten genionean... noski, nik daukat nire dirua eta nire dirua da, nire kontua eta nik gastatzen dut nahi dudan moduan. Eta berari oso gauza arraroa iruditzen zitzaion hori. Noski, garai desberdinak ziren. Nola egiten da? Bada gure harremanaren hasieran Oierrek lan egiten zuen eta ni ikasten nengoen, eta berak ordaintzen zizkidan gauza gehiago, berak gehiago zuelako<sup>265</sup> (3.1. Emakumea, 28 urtea, harreman heterosexuala).

---

264. Jatorrizko bertsioa: «Sí, me parece importante que cada uno mantenga su... su dinero. Sí, porque bastante... bueno... o escuchas, bueno, sabes que a la larga pues las parejas se deterioran y hay problemas».

265. Jatorrizko bertsioa: «Hombre, nosotros lo hacemos. Mi abuela lo flipaba, cuando le decíamos que... claro, yo tengo mi dinero y es mi dinero, mi cuenta, y yo me lo gasto como quiero. Y a ella le parecía una cosa súper extraña, eso. Claro eso también eran tiempos diferentes. ¿Cómo se hace? Bueno, al principio de nuestra relación, que Oier curraba y yo estudiaba, él me pagaba muchas más cosas, porque él tenía más».

Diruaren zati bat banatua eta beste bat elkartua da aurkitutako hiru ereduen artean gehien errepikatzen dena, elkarrizketatutako bikoteetatik zazpi praktikatzen baitute. Hala ere, harremanak aurrera egin ahala, eredu hori kolokan jartzen duten mugari batzuk egon ohi dira. Hauek dira bikote-harreman baten mugari garrantzitsuenak: etxe berean bizitzen hastea, ume bat izatea edo arazo ekonomikoak izatea. Horregatik, elkarrekin bizitzen eta batzuetan gainjartzen diren ereduez hitz egitea aproposagoa litzateke. Hurrengo aipuan ikus daitekeen bezala, bi gizonen osaturiko bikotean, bien independentzia ekonomikoa bermatzeko aurrera eramanez zuten sistema:

Orduan bi kontu egin genituen baino ez... hau gainera beti izan da ardura bat niretzat [...] hasieran dena biona zen, baina niri sistema hori ez zitzaidan asko gustatzen, bazirudien Iñakik zerbait egiten bazuen nik tartean egon behar nuela. Orduan, beste kontu bat ireki genuen eta soldata bitan banatu, modu horretan berak ez zidan inolako azalpenik eman behar, menpekotasunezko *rollo* txarrik ez sortzeko, ez dezala... Baina noski, hori logikoa baino gehiago nire ideia erromantikoa izan zen, txorakeria bat izan zelako, diru guztia behar genuelako hilabete-amaierara ailegatzeko... orduan tontakeria zen<sup>266</sup> (11.1. Gizona, 45 urte, harreman homosexuala).

Desberdintasunean oinarrituriko harreman ekonomiko bat (momentu horretan bietako batek bakarrik zituelako diru-sarrerak) mendekotasunik gabeko egoera bihurtzeko egindako ahaleginak aipatzen dira aurreko testigantzan. Elkarrizketatu horrentzat, bien independentzia ekonomikoa mantentzea da bikote osasuntsu bat izateko ezinbesteko baldintza. Hala ere, diru kopuru txikia dagoenean, ideia hori garatzeko zailtasunez ere kontziente da. Beraz, lehenago aipatu bezala, bikotekideen independentzia mantentzeko ez da bakarrik garrantzitsua diruaren kudeaketa nolakoa den, baizik eta kudeaketa paritario hori posible egiten duten diru-sarrerak eskura izatea.

Eredu misto hori (diruaren zati bat elkarrekin eta beste zati bat banaturik) praktikatzen duen beste gizon bati, akats larria iruditzen zaio diru guztia komunean jartzea: «Niri horrek akats galanta iruditzen zait. Bakoitzak bere dirua dauka eta kito, edozer gauza gertatu ere. Guk etxerako, janarirako, argirako eta... diru komuna dugu, eta bakoitzak bere dirua dauka, logikoa iruditzen zait, logikoa iruditzen zait»<sup>267</sup> (3.2. Gizona, 31 urte, harreman heterosexuala).

266. Jatorrizko bertsioa: «Luego hicimos dos cuentas pero no... Esto además siempre ha sido una preocupación mía [...] al principio todo de los dos, luego a mí ese sistema no me gustaba, porque si Iñaki hacía algo, parecía que yo tenía que estar siempre por el medio. Entonces, abrimos otra cuenta, y separamos el sueldo en dos, de tal forma, que no me tenía que dar ninguna explicación, para no crear ahí ningún rollo de dependencia, que no estuviera... Pero claro, eso fue una cosa más romántica mía que lógica, porque era una estupidez, porque necesitábamos todo el dinero para llegar a final de mes... entonces era una bobada».

267. Jatorrizko bertsioa: «A mí me parece un puñetero fallo eso. Cada uno tiene su dinero y punto, pase lo que pase. Nosotros, dinero en común, para casa, para comida, para luz, para tal... y cada uno tiene su dinero, me parece lógico, me parece lógico».



Bigarren eredu, aipatu bezala, diru guztia komunean duten bikoteek osatzen dute, ikerketa honetan bost bikote izanik. Kasu gehienetan, diruaren kudeaketa-eredu hau maitasun erromantikoaren idealarekin lotzen da. Horrela, bikote-harreman batean egotea «erabatekoa eta edozertarako» esperientzia dela uste dute, Coriak (1997: 29) aipatzen duen ideiarekin bat datorrena:

Dena partekatzea, nik daukadan bezala, hau da, guk dugun bezala, irabazten dudana dena partekatzea. Zurekin biziko banaiz % 100ean noa, garrantzitsua da, baina tira, ere ez zaio gehiegizko garrantzirik eman behar. Azken finean ni ez naiz aberatsa egingo lan egiten, beraz, dagoena... nik uste dut partekatu behar dela, hori ere bai... noizbait zerbait erosiko badugu, etorkizunean, geroz eta gehiago eduki... hau da, etorkizuna berarekin ikusten badut, berak gutxiago edo irabazten badu... ez zait axola, gehitzea da garrantzia duena<sup>268</sup> (10.2. Gizona, 31 urte, harreman heterosexuala).

Iritzi berekoa da gizon horren bikotekidea, ez baitzaio ondo iruditzen diru komunaren eta propioaren arteko banaketa hori, bikote-harremanaren batasun ezaren adierazpen gisa ulertzen baitu:

Beti eduki dugu biok ideia hori... harreman batean sartzen bazara niri absurdoa iruditzen zait... gainera elkarrekin bizi bazara, aizu, nik gehiago kobratzen dut, zuk hau, eta hau sartuko dugu... ez dakit. Oporretara goaz, nik ez daukat, zuk bai, ez dakit, iruditzen zait gehiegizko... gehiegi... bikote-harremanaren barruan gehiegi banatzea, erabateko batasuna edukiko ez bazenu bezala. Orduan hori beti argi izan dugu, nahiz eta ezkondu ez egon, dena elkarrekin egongo zela, etorkizunean banatzen bagara, bada banatzen da eta listo, bitan banatzen da<sup>269</sup> (10.1. Emakumea, 28 urte, harreman heterosexuala).

Testigantza horien bidez ikus daiteke nola dirua banatzearen aukerak talka egiten duen errotua duten maitasun erromantikoaren ideiarekin.

Idea horrekin bat eginez, pisu berezia duen beste errealitate bat umeak izatearena da, eredu hori praktikatzeko zutenen bost bikoteetatik lauk umeak baitzituzten. Esaterako, emakume honek bi ume zituen eta horrela ikusten zuen dirua partekatzea:

---

268. Jatorrizko bertsoa: «Compartirlo todo, como lo tengo yo, vamos, como lo tenemos nosotros, compartirlo todo lo que gane. Si yo voy a vivir contigo, voy al 100%, igual lo único, pues bueno, es importante, pero tampoco hay que darle más importancia más que eso. Pero bueno, yo al final no me voy a hacer rico trabajando, con lo que haya... Yo creo que hay que compartirlo, que eso también... Si alguna vez vamos a comprar algo, el día de mañana, cuanto más tengamos, eso es lo que... o sea, si veo el futuro con ella, que ella gane menos o... da igual, la suma es lo que va a importar».

269. Jatorrizko bertsoa: «Pues siempre hemos tenido esa idea los dos de... de... es que si te metes en una pareja, a mí me parece absurdo, venga que... que... y si vives juntos encima, venga, yo cobro esto, tú esto y ala, metemos... no sé. Nos vamos de vacaciones, yo no tengo, tú sí, no sé, me parece como mucho... como muy... dentro de la pareja como muy separatista, como que ya no estás totalmente unido. Entonces eso siempre lo hemos tenido claro, que aunque no estemos casados ni esas cosas, que todo conjunto, luego si el día de mañana nos tenemos que separar, oye pues, se separa y ya está, por igual».

Ni beti izan naiz gauzak konpartitzekoa, ondo iruditzen zait, baina ez zait iruditzen horrek izan behar duenik guztion eredia, aizu! Bakoitzak egin dezala nahi duena, ez dakit nola esan. Egia da ere gero, banatuz gero, bada problema bat dela, tira, problema edo zailago eta gauza horiek ondo pentsatu behar direla, ze inoiz ez dakizu, baina tira, gero banatzen bagara nola egingo dugu? Tira, bada daukaguna, oso gutxi da, *o sea que* daukaguna erdibanatu eta listo (15.1. Emakumea, 44 urte, harreman homosexuala).

Azkenik, hirugarren multzoa izango genuke, hau da, diru guztia banaturik duten bikoteak. Elkarriketatutakoen artean gutxien praktikatzen den eredia izan da, hain zuzen, hiru bikotetan. Eredu hau, gehienbat, bikote-harremanaren hastapenetan gertatzen da, etxe berean bizi ez direnean edo etxe berean bizitzen hasi berritan: «Hasieran, bada denbora luzez dena banaturik eduki genuen, libreta batean apuntatzen gindoazen nik gastatu dut hau, berak hori, eta horrela denbora nahikotxo egon ginen... baina azkenean kontu komun bat egin genuen, bestea zaila zelako, egia esan»<sup>270</sup> (6.2. Emakumea, 28 urte, harreman heterosexuala).

Testigantza horretan ikusi ahal den moduan, eredu hau badirudi harremanaren hasierako uneetan gauzatzen dela, eta trantsiziozko egoera bat dela:

Kontuak komunean jartzearen inguruan... bada ez dakit, ez dakit. Batzuetan pentsatzen dut baietz eta beste batzuetan pentsatzen dut, ea, batzuetan pentsatzen dut hobea izango dela eta beste batzuetan pentsatzen dut okerrago izango dela, ezta? Kontatu dizudan dibortzioenagatik. Aste honetan eragin handia izan dute nigan dibortzio horiek. Orduan pentsatzen dut, ados, kontu komun bat... biona, eta gero bakoitzak bere kontua. Baina gero ere ikusten ditut, adibidez, nire gurasoak, dena komunean dutela eta iruditzen zait... hau da, inoiz ez dute arazorik eduki, nik gehiago kobratzen dudala edo nik gutxiago kobratzen dudala... nik ez ditut entzun inoiz horren inguruan hizketan, orduan... bada, nik zer dakit, dena denena dela<sup>271</sup> (1.1. Emakumea, 27 urte, harreman homosexuala).

Hala ere, beharrezkoa da azpimarratzea ikerketa honetan eredu hau duten hiru bikoteek harreman homosexualak dituzten bikoteak direla. Horrela, hainbat autorek planteatutakoarekin bat etorriko litzateke (Clarke, Burgoyne eta Burns, 2005; Burns, Burgoyne eta Clarke, 2008): bikote homosexualen artean diru-kudeaketaren eredu hegemonikoa diru guztia banaturik mantentzea dela, bikote parekidea ziurtatzeko mekanismo gisa. Hala ere, ikerketa honekin ezin da gauza bera baieztatu, beste ikerketetan ez bezala, etxe berean bizi ez zirelako kasu guztietan, eta aldagai horren

270. Jatorrizko bertsoia: «Al principio, bueno, bastante tiempo lo mantuvimos todo por separado, íbamos apuntando en una libreta yo gastaba tal, él tal, y así estuvimos bastante tiempo pero... al final, pues nos hicimos una cuenta conjunta, porque lo otro era un rollo, la verdad».

271. Jatorrizko bertsia: «Y... si pondríamos las cuentas en común... pues no lo sé. No lo sé. A veces pienso que sí y otras veces pienso, o sea, a veces pienso que es mejor y otras veces pienso que es peor ¿no? Por lo que te decía de los divorcios. Es que esta semana estoy muy influida por los divorcios estos. Entonces digo, vale, una cuenta común de... de las dos, y luego cada uno una cuenta. Pero luego también veo, por ejemplo, mis padres, que tienen todo en común y me parece que... o sea que es, nunca han tenido ningún problema, de que yo cobro más o yo cobro menos o... yo nunca les he oído hablar de eso, o sea que... o sea, yo qué sé, que todo es de todos».

garrantzia ere kontuan edukitzekoa delako. Hain zuzen, hiru bikoteetatik bi ez ziren elkarrekin bizi, eta hirugarrena, nahiz eta elkarrekin bizi, bikotekide batek izandako dibortzio-esperientzia baten ondorioz, dirua bateratzeko errezeloak zituen.

### **ZENBAIT ONDORIO**

Kapitulu honen oinarrian dagoen ikerketan jasotako testigantzek erakusten duten bezala, errekurso ekonomikoen zati bat banaturik mantendu nahi izatea, *a priori*, banakotasuna berresteko egiten da. Egoera hori erabaki negoziatu baten ondorio izan ohi da. Negoziatzen ez dutela dioten bikoteek, aldiz, ez dute diruaren banaketa egiten. Horrela, diruaren inguruko negoziazioak ez esplizitatzeak eragin zuzena dauka diruaren kontsiderazioan, norberarena edo bikotearena kontsideratzeko. Pakturik ez badago, beraz, dirua batzeko joera dago.

Elkarrizketatutako gehienek diru propioaren eta komunaren arteko desberdintzea egiten dute. Horrek berritasuna dakar aurreko hamarkadetako eredu hegemonikoarekin eta bikote-eredu tradizionalarekin konparatuz. Hala ere, diruaren banaketa egin behar dela baieztatzen dutenen artean, disonantziak topatu dira diskurtso eta praktiken artean, eta zalantzak dituzte diruaren inguruko kudeaketaz hitz egiteko orduan. Hori dela-eta, norberaren interes ekonomikoen defentsa egitea gatazka sortzailatzat hartzen da, eta maitasun erromantikoaren kontrako jarreratzat. Azpimarratu dudan moduan, gure gizartean nagusi den maitasun erromantikoaren idealak zailtzen du bikoteen baitan akordio ekonomiko esplizituak garatzea.

Ikerketan oinarriturik, diruaren kudeaketari dagokionez hiru eredu desberdinu ahal ditugu: (1) diruaren zati bat norberarena eta zati bat bikotearena, (2) diru guztia komunean eta (3) diru guztia indibiduala. Hainbat dira eredu horietan eragina duten aldagaiak, esaterako, adina, umeak izatea edo negoziazioa funtsezkotzat definitzea bikote-harremanaren funtzionamenduan. Bestalde, ez da desberdintasun esanguratsurik topatu bikote-harreman heterosexuala edo homosexuala zutenen artean. Horrekin batera, emakume eta gizonen diskurtsoen arteko desberdintasuna ez da oso sakona izan; desberdintasun sakonenak eredu bat edo beste bat praktikatzan zuten bikoteen artean topatu dira.

Esan bezala, bikote berdinzale horien artean gehien praktikatzan den eredu diru zati bat elkarrekin eta beste zati bat norberarena izatea da. Horrek banakotasuna berresteko helburua bilatzen du, maitasun erromantikoak planteatzen duen bikotearen batasun osoaren ideien kontra eta etorkizuneko balizko arazoak ekidite aldera. Hala ere, asko dira topatzen diren arazoak eredu hori martxan jartzeko orduan. Gehien praktikatzan den kudeaketa bigarrena da, diru guztia partekatzea. Bikote horiek ez dute uste bikotearen baitan garatzen diren negoziazioak garrantzitsuak direnik. Azkenik, gutxien praktikatzan den eredu diru guztia banaturik dutenena da eta etxe berean bizi ez diren bikoteen kasuan gertatu ohi da.

Diru-kudeaketek eta horren inguruan hartzen diren erabakiek bere isla dute plano sinbolikoan (eta alderantziz), oinarritzko plano genero-harremanak ulertzeko orduan (Bourdieu, 2000). Horren ondorioz, diruaren kudeaketa-eredu batean gertatzen den aldaketa batek adieraz dezake bikotearen barnean garatzen diren botere-harremanak ere aldatzen ari direla, eta alderantziz. Horrela, parekidetasuna defendatzen duten elkarrizketatuen artean diruaren jabetzari dagokionez aldaketa ideologikoa sumatu ahal izan dugu.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Beck, Ulrich eta Beck-Gersheim, Elisabeth (2001): *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Paidós Contextos, Bartzelona.
- Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Anagrama, Bartzelona.
- Burgoyne, Carole *et. al.* (2007): «Money management systems in early marriage: Factors influencing change and stability», *Journal of Economic Psychology*, **28**, 214-228.
- Burns, Maree; Burgoyne, Carole eta Clarke, Victoria (2008): «Financial Affairs? Money Management in Same-Sex Relationships», *The Journal of Socio-Economics*, **37 (2)**, 481-501.
- Cea, María Ángeles (2007): *La deriva del cambio familiar. Hacia formas de convivencia más abiertas y democráticas*, CIS, Madril.
- Clarke, Victoria; Burgoyne, Carole eta Burns, Maree (2005): «For love or money? Comparing lesbian and gay, and heterosexual relationships», *The Psychologist*, **18(6)**, 356-358.
- Coria, Coria (1987): *El sexo oculto del dinero. Formas de la independencia femenina*, Argot, Bartzelona.
- , (1989): *El dinero en la pareja. Algunas desnudeces sobre el poder*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- , (1997): *Las negociaciones nuestras de cada día*, Paidós, Buenos Aires.
- , (2004): *El amor no es como nos lo contaron... ni como lo inventamos*, Paidós, Buenos Aires.
- , (2008): «La sexuación del dinero: conflictos “subjetivos” en la “masculinidad”, en la feminidad y su repercusión en la vida cotidiana de mujeres y varones», in *Congreso Internacional Sare 2007, masculinidad y vida cotidiana*, Emakunde, Vitoria-Gasteiz.
- Dema, Sandra (2004): *La desigualdad y las relaciones de poder en el ámbito privado: análisis de la parejas con dos ingresos desde una perspectiva de género*, doktore-tesia, Universidad de Oviedo, Oviedo.
- , (2006): *Una pareja, dos salarios. El dinero y las relaciones de poder en las parejas de doble ingreso*, CIS, Madril.

- Díaz, Capitolina (2008): «La gestión del dinero en las relaciones de pareja: transiciones en los patrones de conducta y en las identidades en función del género», in *Congreso Internacional Sare 2007, masculinidad y vida cotidiana*, Emakunde, Vitoria-Gasteiz.
- Díaz, Capitolina et. al. (2004): *Estudio de la relaciones de género y poder en los procesos de toma de decisiones en el ámbito privado. Una comparación internacional de la relaciones de pareja*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
- Emakunde (2011): *Cifras sobre la situación de mujeres y hombres en Euskadi 2011*, Emakunde, Vitoria-Gasteiz.
- Esteban, Mari Luz (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- Herrera, Coral (2011): *La construcción sociocultural del amor romántico*, Editorial Fundamentos, Madril.
- Jónasdóttir, Anna Jonna Guorun (1993): *El poder del amor ¿le importa el sexo a la democracia?*, Cátedra: Feminismos, Madril.
- Langford, Wendy (1999): *Revolutions of the heart. Gender, Power and the Delusions of Love*, Rotledge, New York.
- Nyman, Carole (2003): «The Social Nature of Money: Meanings of Money in Swedish Families», *Women's Studies International Forum*, **26(1)**, 79-94.
- Pahl, Jan (1989): *Money and Marriage*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- , (2000): «Couples and their Money: Patterns of Accounting and Accountability in the Domestic Economy», *Accounting, Auditing and Accountability Journal*, **3(4)**, 502-517.
- Zelizer, Viviana (1997): *The Social Meaning of Money*. Princeton University Press, Princeton.
- Wiesmann, Stephanie et. al. (2008): «“Not worth mentioning”: The implicit and explicit nature of decision-making about the division of paid and domestic work», *Community, Work & Family*, **11(4)**, 341-363.



## Benetako maitasunik ote? Amodioaren ikuspegi helduzentrikoa nerabeen artean aztergai

*Irantzu Fernandez Rodriguez*

«Egiazko maitasunik ote dago» edo «benetan maitemindu ote gara» galderak sarritan errepikatzen dira, baina hemen galdera horiei erantzuna eman beharrean, galderari buruz hausnartuko da, nerabeen narrazioetatik eta horien kontsumo kulturaletik (aldizkarietatik, zehazki) abiaturik. Kapitulu hau<sup>272</sup> maitasunaren eta nerabezaroaren inguruan egindako doktore-tesian<sup>273</sup> oinarritzen da. Nahiz eta ikerketan lanketa zabalagoa egin den, testu honetan azaldu nahi da zehazki gazteen amodioaren definizioak eta narrazioak helduen ikuspegitik eratzen direla. Era horretara, sentipen horren iruditegian adinak jarritako mugez arituko gara, hain zuzen ere.

### ***ABIAPUNTU TEORIKOA: EMOZIOAK, ADINA ETA MAILA SOZIALA***

Ikerketan, emozioak eta maitasuna aztertzen dira testuinguru sozial eta kulturalaren baitan, antropologia feministan egin ohi den bezala (Abu-Lughod, 1986; Lutz eta Abu-Lughod, 1990; Ahmed, 2004; Esteban, 2007, 2011). Eredu horretan botere-harremanak ulertzeko saiakera ere egiten da, eta, horretarako, generoa aldagai giltzarria da. Gizarte Antropologian, Mari Luz Estebanek (2007) gogoratu duen bezala, emozioak, sentimendu hutsak baino gehiago, egitura kultural eta sozialaren baitako esperientzia gisa ulertzen dira. Horrela, ikuspegi biologikoak gainditzen dira, eta arreta berezia eskaintzen zaie dimentsio ideologikoei, kognitiboei eta moralei, betiere gorputza eta praktika soziala tartean egonik (Rosaldo, 1984). Amodioa antolaketa sozialaren oinarri izateaz gain, eragina du gure kapitalismo berantiarren eremu ekonomikoan. Eva Illouz-en (2010) aburuz, egun, maitasuna hertsiki lotuta dago intimitatearen ideiarekin eta ideal demokratikoarekin. Hala ere,aldi berean, sinesmen horren bitartez, menderatze-mekanismoek (ekonomikoak zein sinbolikoak) indartu egiten dute klase sozialen arteko botere-harremana, baita genero artekoa ere (Illouz, 2010).

272. Kapitulu hau Federación de Asociaciones del Estado Español delakoaren XIII. Kongresuko Akten liburuan argitaratutako «En busca del amor verdadero: el peso de la perspectiva adultocéntrica entre adolescentes» (2014) artikuluaen eta izen bereko komunikazioaren itzulpena da.

273. *Nerabezaroko maitasun bizipenen etnografia: harremanen antolaketa, gorputz-lanak eta heteroaraua Bilboko nerabeen artean* (2016) izeneko tesia Mari Luz Estebanen zuzendaritzapean egin dut UPV/EHUko Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Sailean. Horretarako Eusko Jaurlaritzaren doktoregaiantzako PREDOC ikerkuntzarako beka izan dut. Ikerlana UPV/EHUko Antropologia Feminista Ikerketa Taldea (AFIT) ikerketa-talderen barruan kokatzen da.

Generoaren ardatz analitikoak ahaztu gabe, kapitulu honetan adinak ezarritako estratifikazio eta desberdintasun sozialak aztertuko dira. Antolaketa soziala ulertzeko gizarte-zientzietan adina aldagai gakoa izan da (Spencer, 1990; aipatua in Feixa, 1996: 319). Era berean, biografietan bizipenak apailatzen eta ordenatzen ditu adinak. Mendebaldeko kulturaren bizi-eraketa modu linealean gauzatzearen ondorioa da. Heldutasuna bizi-helmuga da; hortaz, amodioa bizitzan zeharreko prozesu aldagarria da. Horren harira, Marcela Lagarde-k (2005) hausnarketa interesgarria egin du helduen maitasunari buruz, baina nerabeen bizipenetara egokitu daitekeena:

Adina funtsezkoa da maitasuna ulertzeko. Maitasuna era abstraktuan gauzatzen baita. Adin zehatza dut eta nire adina nola bizi dudana jakin behar dut, ni nola nagoen adin horretan, nola nagoen nire gorputzean, nola dagoen nire sexualitatea adin horretan. Nire burua kokatu behar dut adinean, nire maitasun-beharrizanak ezagutu ahal izateko. Egungo amodio-beharrizanak definitzen ez baditut, seguruenik iraganeko maitasun-beharretan mugituko naiz. Batzuetan nerabeen desirak ditugu berrogeita hamar urterekin. Ez baitugu onartzen bizi garen une honetako emakumea (Lagarde, 2005: 357).

Esan genezake bizitza modu lineal batean ulertzearekin loturik dagoela maitasunaren bizipena. Hartara, bizi-helburua heldutasuna litzateke eta bizitzan zehar amodioa aldagarria litzateke. Egitura horretan, nerabezaroa trantsizio- eta prestaketa-fasea da etorkizunerako, heldutasunerako zein maitasunerako. Hori dela-eta, Klaudio Duarte (2006) soziologoaren aburuz, nerabeen identitatea irudikatzen da «bila» dabilen identitatea legez, eta horrek botere-harremanak bideratzen ditu:

Gaztaroaren trataera bada «identitate disgregatua» edo «bila dabilen» identitatearena, heldutasun ezarena finean, ondoriozta genezake helduek ahuldade guztiak gauditutuztela eta, estereotipoari jarraikiz, gaztaroa definitzen duen identitate gatazkatsua gauditutuztela. Hasieran, galderak nagusi badira ere, erantzuna edo emaitza bizitzaren beste une batera atzeratzen da, «heldua izan arte». Gazte izatearen definizio baztertzaila horri gaineratu behar zaio «bila egotea» ekartzen duen gutxiespena; hori baita identitate abstraktu, definitu gabekoaren eta nahasiaren funtsa. Zalantzarik gabe, gaztaroaren inguruko baieztapen horiek helduen ikuspegitik egin dira; izan ere, horien bitartez helduek beren identitatea berresten dute. Berrespen hori oinarritzen da zenbait ezeztapenetan, «besteek ez dute» edota «besteak ez dira» (Duarte, 2006: 15).

Horrenbestez, nagusi den ikuspegi helduzentriko horren ondorioz, nerabeak hainbat bizipenen eta egoeraren xerka egongo lirateke: maitasun bila daude nortasun aldakor batetik. Nerabeak ere doitzen dira bizitzaren eta munduaren ikuspegi helduzentriko horretara. Hori dela-eta, haietariko askok uste du harremanak etorkizunean normalizatuko direla, eta, modu horretan, nerabeen jokaeran determinismoak ezartzen dituzte ikusmolde horiek. Adina justifikazioa eta zergatikoa da aldi berean, eta gaztea izatea berez arrazoitzen da: «Horrelaxe da gazteak garelako edo oraindik ez dut erantzukizunik gaztea naizelako» (*ibidem*: 49), hau da, izaera iragankor horretaz doitzen dira.



Aipatutako nerabetasunaren eiteak eta bizitzaren ulerkera linealak agerian uzten dute helduen ikuspuntua nagusi den giza iruditegia. Mailaketa sozial horren barnean, gorputz umoek posizio eta aukera berezituak eskuratzen dituzte. Esandakoa izendatzeko Duartek «helduzentrisimo» hitza erabiltzen du:

Giza iruditegi horrek helduaren (heldutasunaren) inguruko nozio zehatza ezartzen du haur eta gazteentzat erreferentzia nagusi gisa, gizarte helduzentrikoetan. Gizarte horretan aintzat hartua izateko, eginkizun eta lorpen zenbait egin behar dira, bizizikloan zehazturiko esentzia batzuen arabera. Iruditegi helduzentriko horrek jatorri soziokulturala du eta heldutasuna boteretsuarekin, baliagarriarekin eta erabakitzeko eskubidearekin uztartzen du; haurtzarora, gaztarora eta zahartzarora gutxiesten dituen bitartean. Uste da lehen horiek etorkizuneko momentu nagusi horretarako «trebatzen» daudela eta azkenak, berriz, une nagusi horretatik «ateratzen». Beraz, iruditegi horrek ikusezin bilakatzen ditu gutxiesten dituen horien ekarpenak, baina, era berean, ikusarazi egiten ditu, (ustezko) esentzia baikor batzuen ikuspegitik, haurtzaro zein gaztaroari lotzen baitizkio indarra, etorkizuna eta eraldaketa moduko nozioak (Duarte, 2012: 120)<sup>274</sup>.

Kokapen helduzentriko hori hainbat arlotan aurki daiteke (Feixa, 1996), eta sentipen eta amodioaren eremua ez dago horietatik kanpo. Emozioak eta maitasuna giza egitura eta kulturaren barnean kokatzen badira, adinaren hierarkiak gako bihurtzen dira horien eraketa ulertu ahal izateko. Hortaz, kapituluaren helburua da ikuspegi horren eragina nerabeen narrazioetan agerian jartzea.

### ***MAITASUNAREN ETNOGRAFIA: IKERKETA DENBORAZ GAINDI***

Etnografia Bilbon kokatu da 12 eta 14 urte bitarteko gazteekin, hau da, Derrigorrezko Bigarren Hezkuntzako lehenengo zikloan daudenekin. Ikerketa ezaugarri soziokultural anitzeko auzoetako hiru ikastetxetan egin da: bata, itunpeko zentro erlijiosoa; bestea, ikastola, eta, azkena, institutu publikoa. Lehenengoa, ikastetxe erlijiosoa, hiriaren erdigunean dago, historikoki Bilboko burgesia bizi izan den tokian. Hiriko Zabalkundekoak dira gehienbat bertako ikasleak. Klase-identitateari

---

274. Duartek sistema ekonomikoarekin eta politikoarekin lotzen du antolaketa helduzentriko hori: «Hasierako hurbilpen batean, maila materialean defini dezakegu helduzentrisimoa, prozesu ekonomiko eta instituzionalek eragindakoen ondorioz, hau da, menderatze-sistema gisa, zeina ondasun batzuetarako sarbidea eta eskumenak mugatzen dituen adin bakoitzari atxikitzen zaizkion beharren ondorioz, betiere gizarte-antolaketa aintzat hartuta eta haien subjektu-eraketan eragina duena. Menderatze horrek kontrol soziala eta erabakitze-gaitasuna eta aukerak helduengan ezartzen ditu; eta, horregatik, beste adinak (haur, gazte eta zahartzaroan direnak) mendeko subjektu definitzen dira. Sistema horrek ñabartu egiten ditu, besteak beste, klase-posizioak. Adibidez, testuinguru helduzentriko horrek ahalbidetzen du klase altuko gazteek —hainbat ondaretara sarbide pribilegiatua dutenez—, sektore txiroagoetako emakume eta gizonak azpiratzeko rolak jokatzea. Gauza bera gertatzen da generoarekin, mutil gazteek emakume helduekiko menderatze-jarrerak izan ditzaketek» (Duarte, 2012: 111). Nik ere bizi izan ditut mutil gazteek emakume helduagoekiko egoera horiek islatzen duten zenbait egoera tokian tokiko lana egiten ari nintzela, esate baterako, behinola, klase altuko gaztetxo batzuek bortxatzeko mehatxua egin zidaten haietako batekin elkarrizketa bakarrik eginez gero.

loturik, esan genezake prestigiodun ikastetxea dela Bilboko imaginario sozialean eta sinbolikoan. Bigarren zentroa, ikastola da hiriaren erdigunetik urrun den langile-auzoan. Hasiera batean, zentro honen hautaketa uste oker batetik abiatu zen: itunpekoa izanik, bertako ikasleek auzoko beste nerabeek baino kapital ekonomiko altuagoa izango zutelakoan. Baina, gerora, beste hainbat aldagairen eragina sumatu da. Hirugarren zentroa, hiria mugatzen duen mendi-magalean dago. Frankismo garaian eratorritako etorkinek eraiki zuten auzo hori oso era prekarioan. Egun langile-identitatea irmoa du auzoak, eta etorkin horien ilobak dira institutu publiko horretako ikasle ugari.

Ikuspegi antropologiko batetik, nerabeen bizitzetara iristeko gune pribilegiatuak dira ikasketa-zentroak; dimentsio sozioekonomiko zehatzak edota antzekoak dituzten nerabeengana hurbiltzeko abagunea baita (Hernández, 2005). Izan ere, gurasoek eginiko ikaslekuaren hautaketa zenbait aldagai sozialen, ekonomikoren eta ideologikoren ondorio izan daiteke, are Bilbo bezalako hiri batean, non ikasketa-zentroen eskaintza zabala eta plurala den. Adibidez, beste ikerketa batzuen artean, Erreterian (Gipuzkoa) eginiko ikerketa batean, Eugenia Ramírez Goicoechea antropologoak baieztatu zuen herri horretako ikastegien banaketak bertako ezberdintasun soziodemografiko, ekonomiko eta kulturalak islatzen zituela, eskola errealtate sozialaren isla izanik (Ramírez, 1991: 365; aipatua in Hernández, 2005: 56).

Idea horretatik abiatu, maitasunaren inguruko etnografia osatzeko, bi urtez behaketa parte-hartzaileak jolastokietan, 32 elkarrizketa sakon nerabeekin eta 9 eztabaida-talde egin dira tokiko lanean. Horrez gain, zentroetan ikusitakoa mamitzeko, behaketa eskolaz kanpo ere gauzatu da nerabeen aisialdirako gune esanguratsuetan, Bilboko merkataritza-zentro zein parkeetan, baita eremu birtualean ere<sup>275</sup>.

Halaber, horren formala ez den ikerketa-esparrua azpimarratu nahi dut hemen, amodioaren ikuspegi helduzentrikoa ulertzeko funtsezkoa izan dudalako. Ikerketaren garapenean, sarritan, aisialdiaren eta lanaren arteko uztarketa bizi izan dut, edota ikerraldiaren eta bizitza pertsonalaren artekoa, non mugak askotan indargabetzen diren. Horregatik, proiektuari eskainitako denboraz gaindiko azterketa-prozesu batez hitz egingo dut, egun zein iraganean izan dudana esperientzian oinarrituta: lagunekin edo ezagunekin izandako elkarrizketak, aurretiaz nerabeekin izandako eskarmentua... Horrek guztiak aukera eman dit ikerketako gakoak modu sakonagoan hausnartzeko.

Nerabeen maitasunari dagokionez, bi jaidura bereizi ditut ekarpen «informaltzat» jo ditudan horietan, ingurukoekin izandako elkarrizketetan, batik bat. Alde batetik, batzuentzako adin horretan bikote-harremanak jolas hutsak dira. Haien aburuz, ez dira «benetakoak», helduek egiten dutenaren imitazio hutsak baizik. Beraz, adin horretako gazteen desirazko ekintzak egiazkoak ez izatearen susmoa dago.

275. Eremu birtualean Tuenti sare sozialaren jarraipena egin da. Ikerketako zenbait neraberekin eremu birtualetik hitz egiteaz gain, *Arbelean* eta *Egoera pertsonalean* idatzitakoaren analisisa egin da (soilik baimena eman didaten gazteekin).

Mesfidantza horrek ikerketaren memento batean nabarmenki eragin zidan, eta ni neu hasi nintzen ikergeia kolokan jartzen. Egun batean, zalantzen poderioz, hamahiru urteko neska bat bere maitasun-bizipenei buruz mintzatu ondoren, erlazio horiek benetakoak ote ziren galdetzeraz ausartu nintzen. Neskak irribarrez erantzun zidan: «Nola izango dira gezurrezkoak?». Gertakizun horrek balio izan zidan aztergeia modu kritikoagoan ikusteko.

Beste alde batetik, bigarren joera, ordea, nerabe-amodioa berena bihurtzen dutenena da. Batez ere nabarmendu da gune feministetan eta eredu erromantiko hegemonikoan eroso sentitzen ez direnen artean. Horrela, 30 urte inguruko emakume feminista batzuek aitortu didate berak ere ikerketan sartu beharko nituzkeela, eurak ere adoleszenteenak bezalako erlazioak dituztelako. Horri lotuta, gaztelaniazko *adolestreinta* kontzeptuarekin egin dut topo, bikotekiderik gabeko hogeita hamar ingurukoek erabiltzen dute beren egoera pertsonala goresteko. Testuinguru horrek harremanak ikuspegi konplexuago batetik ikustera eraman nau: ez soilik bazterketa-edo menderatze-gune gisa, baizik eta aldaketarako eta jabekuntzarako gune gisa.

### «EGIAZKO» MAITASUNAREN ERAIKUNTZA

Emozioen eraketa helduzentrikoan sakontzeko asmoz, egiazko amodioaren eraikuntza azpimarratuko da. Horretarako nerabeen narrazioei tokia eskainiko zaie, maitasunaren eta, zehazki, maitemina inguruan eraikitzen den egiari erreparatzeko eta kontzeptualizazio adultzentrikoak izendatu ditudan argitze aldera.

Ohikoa da, neska gazteen artean batez ere, benetan maitemindu ote diren zalantza egitea. Esandakoa lotuta dago Mendebaldeko kulturaren maitemintzearen ideiarekin, gertaera bakar, kasik magiko eta natural bezala hartzen delako. Irakurketa esentzialista eta mistiko horiek bizipen emozional horri balio handiegia ematen diote. Sentimendu hori goraiatzeko da, bikote-harremanak gizarte-antolaketaren eta pertsonaren erdigunean daudelako. Horrela, maitasun erromantikoaren ideologia zehatza mantentzen da eta erlazioen zein bizitzaren eraikuntza heteronormatiboa sostengatzen da (Esteban, 2011: 55, 71). Horregatik, nesken maitemina inguruko narrazioetan ziurtasunik gabeko esperientzia gisa agertzen da, betiere goraiatzeko duten diskurtso horietara loturik:

Jendea gustatu zait, baina ez dut uste inoiz benetan maitemindu naizenik. Nik uste dut maitemintzean pertsona bat gustuko duzula, baina era biziagoan. Gehiago gustatzen zaizu, eta gehiago irauten du. Betiko lelokeria baino serioagoa da. Horrek batzuetan beldurra ere ematen dit (Carmen, 12 urte, ikastetxe erlijiosoa)<sup>276</sup>.

---

276. Jatorrizko bertsoia: «Me ha gustado gente, pero enamorada no creo que haya estado nunca de verdad. Yo creo que cuando estás enamorada te gusta alguien pero de una manera más fuerte, te gusta mucho más y te dura mucho más, mucho más en serio, que la típica tontería, es algo que a veces me da miedo».

Ziurtasun-gabezia areagotu egiten da, esate baterako, esapide hauen bidez: «gure harremanak oraindik ez dira benetakoak», «helduak garenean, gure harremanak normalizatuko dira» edo «etorkizunean gehiago maitemintzea espero dut, ezberdina izango da». «Benetako» zirrara etorkizunean kokatzen dute. Era horretara, lehenagotik prestatzen dira modu horretan sentitzeko.

Nerabeen diskurtsoetan, *benetan maitemindu* edo *egiazko nahitasuna* bezalako terminoak azaltzen dira. Sentimendu horren benetako izaera baieztatzen dute gazteek; baina, dena den, gizartearen gainerako sektoreetara orokortu daiteke sinesmen hori. Maiteminarean eta amodioaren goraiipamen horiek arlo fisiologikoko eta kognitiboko narrazioen bitartez egiten dituzte, «tximeletak sabelean sentitzea» edo «berarengan pentsatzeari ezin uztea» bezalako esamoldeekin.

Ikuspegi foucaultiar batetik, gizarte bakoitzak benetakotasunaren erregimen bat luke. Ere mu horretako diskurtsoek jakintza zehatza eratzten dute eta, era horretara, boterea sortzen dute. Michel Foucaulten aburuz, egiak zein gezurrak botere-logika beraren ondorio dira, nahiz eta bietatik gezurra zigortzen den. Era horretara, egiaren erregimenaren baitan maitemina modu zehatz batean irudikatuta dago:

Egia mundu honetakoa da, hainbat inposaketari esker eratzten da. Botereak araututako efektuak ditu. Gizarte bakoitzak bere egiaren erregimena du, bere «egiaren politika orokorra», hau da, onartzen diren eta egia bezala funtzionatzen duten diskurtso motak; egiazko esamoldeen eta faltsuen arteko bereizketa egiteko mekanismoak; faltsuak zigortzeko moduak; egia lortzeko teknikak eta prozedurak balioesten dira; egia bezala zer funtzionatzen duen esaten dutenen estatutua (Foucault, 1992: 187).

Emozioen eta amodioaren arlo diskurtsiboa zeharkatzen du aipatutako egiaren erregimen horrek. Ezaugarri hori agerikoa da nerabeen narrazioetan; izan ere, haien esperientziak urriak dira pertsona helduekin alderatuta, eta, horregatik, «egiaren diskurtsoetara» jotzeko joera dute haien iritziak eta bizipenak justifikatzeko. Ondoriozta genezake maitasunaren egia ezartzen dela helduen jakintzari loturik, bizi dugun gizarte helduzentrikoari jarraikiz.

Jakina denez, Foucaultek adierazi du zientziak eta zenbait erakundek egiaren diskurtsoa eratzten dutela hainbat baieztapenen bitartez (Foucault, 1992: 187). Zentzu horretan, Eva Illouz-ek (2010) frogatu du amodioaren narrazio terapeutikoak nola funtsetzen diren autoritatean eta diskurtso zientifikoan; horretarako, emakumeei zuzendutako aldizkariaren artikuluak aztertu ditu. Illouzi jarraikiz, aldizkarietako maitasunaren diskurtso terapeutiko hori oinarritzen da hainbat baieztapenetan: zeintzuk diren harreman «osasuntsuak» eta zeintzuk ez diren; bi pertsonaren arteko lotura hori baloratzeko eta ebaluatzeko objektu bilakatzen da; emozioak kontrolatzeko beharra eta horretarako estrategiak azaltzen dira; iraganean izandako harremanen hausnarketa funtsezkotzat jotzen da orainaldiko harremanak osasuntsuak izateko... (*ibidem*: 264). Autoreak azpimarratu du agerkari horietan zabalduetako datuei izaera zientifikoa ematen saiatzen direla, diskurtso erromantikoaren autoritate sinbolikoa berresteko (*ibidem*: 264). Horrela, egilearen ustez, aldizkariak ez dituzte deskribapen hutsak

egiten arrazoibide zientifikoaren bidez. Arau bezala agertzen dira adierazpenak, esate baterako, zein harreman diren osasuntsu eta zein ez zehazten dutenean. Era horretara, zientzia erabiltzen dute egiaztapen moralak egiteko (*ibidem*: 266).

Arlo horiek nerabeek egiten duten kontsumo kulturalen errepikatzen dira, neska gazteei zuzendutako aldizkarietan, hain zuzen ere. Pertsona helduei zuzendutako aldizkarietan bezala, emozioen eta maitasunaren inguruko aholkuak ematen dira nerabeen aldizkari horietan, esate baterako, aholkularitza psikologikorako pasarte zehatzetan, horoskopoen, testetan... Espainiako Estatuko aldizkari horietako atal batean, *Desahógate* izenburupean, neska gazteek aitortzen dituzte lagunekin, familiarekin edo bikotekidearekin izandako gatazkak eta zalantzak, eta aldizkariak ondorengo aholkuak ematen dizkie:

Ulertzen zaitut, Luci. Zure lagunarekin duzun harremanak arreta osoa eskatzen dizu; hori aspergarria izateaz gain, ez da batere osasuntsua. Oso dibertigarria da kuadrillarekin ateratzea eta etxetik kanpo ibiltzea, ezta? Hitz egin ezazu zure lagunarekin, agian elkarriketa zerbait baikorra esanaz has daiteke [...] (*Bravo* aldizkaria, 2012: 46)<sup>277</sup>.

Izan zaitetz zintzoa, baina kontu handia izan. Konta iezaiozu niri egin didazun bezala, hau da, esan zoratzen zaituela berarekin sexu-harremanak izateak, baina lehen egiten zenituzten hainbat gauza faltan hartzen dituzula. Adibideak jar ditzakezu: zinemara joan, parkera, merkataritza-zentrora, etab. Ulertaraz iezaiozu dena bateragarria dela eta, esate baterako, auzoko jendearekin geratzea maitasuna egitea bezain dibertigarria izan daitekeela. Gainera, pixka bat neurtuta, ziur biok gogo handiagoarekin hartuko duzuela (*ibidem*: 47)<sup>278</sup>.

Laura, zer-nolako sorpresa hartu zenuena! Ikaragarri haserretuko zinen! Ulertzen dut egoera ez zela erraza izan; baina, kontrakoa dirudien arren, zure mutil-lagunak tarteka aldizkari porno edo erotikoak begiratzeak ez du esan nahi zu maitatzeari utzi dionik ezta zu erakargarria ez zarenik ere. Badaude pertsonak kuriositateagatik horrelako aldizkariak begiratzen dituztenak. Gogoratu berarentzat hori baino askoz gehiago zarela eta biok duzuen harremana berezia dela zentzu guztietan. Beharrezkoa dela uste baduzu, berarekin hitz egin dezakezu eta, horrela, lasaiago egongo zara (*Bravo* aldizkaria, 2012: 48)<sup>279</sup>.

277. Neska nerabeei zuzendutako aldizkaria da: (2012) *BRAVO por ti*, 424, Bauer edizioak, Madril, 46. Jatorrizko bertsoia: «Te entiendo, Luci. Una relación tan absorbente como la que tienes con tu amiga, además de ser aburrida, no es sana para nada. ¡Con lo que mola salir en pandilla y hacer cosas fuera de casa! ¿Verdad? Habla con ella, puedes empezar la conversación diciéndole algo positivo [...]»

278. Jatorrizko bertsoia: «Sé sincera, pero ten mucho tacto. Cuéntaselo del mismo modo que a mí, es decir, dile que te encanta hacer el amor con él, pero que echas de menos otras cosas que solías hacer antes. Y le puedes poner algún ejemplo: ir al cine, al parque, al centro comercial, etc. Hazle entender que todo es compatible y que, por ejemplo, quedar con toda la peña del barrio puede ser igual de divertido. Además seguro que si os dosificáis un poco, los dos lo cogéis con más ganas».

279. Aipatutako alea ondorengoa da: (2012) *BRAVO por ti*, 425, Bauer edizioak, Madril, 48. Jatorrizko bertsoia: «Laura, ¡menuda sorpresa te tuviste que llevar! ¡Seguro que te pillaste un enfado monumental! Entiendo que la situación no debió ser fácil, pero aunque parezca lo contrario, el hecho de que tu novio mire de vez en cuando revistas porno o eróticas no significa que te haya dejado de querer, ni que le gustes o le atraigas menos. Hay personas que consultan este tipo de revistas por curiosidad. Recuerda que para él significas algo más que todo eso, y la relación que tenéis juntos es especial en todos los sentidos. Si lo consideras necesario, puedes hablarlo con él para quedarte más tranquila».

Psikologoaren hitzei haren aditu izaerak ematen die zilegitasuna, baina sinesmen ideologiko zehatzak baino ez dira. Esate baterako, nesken artean afektibitatea eta zaintza profilak azpimarratzen direnean, eta mutilen artean, berriz, sexualitate kontrolagaitza atxikitzen zaienean, betiere heteroarauaren logikan; edota nesken arteko lotura estuegi zentzu negatiboa ematen dietenean, bikote-harreman heterosexualak zalantzan jartzen ez diren bitartean.

Aldizkari horiek nerabeen bizi-gida bezala funtziona dezakete, maitasun-irudikapenen egiak eratzten dituzte diskurtso zientifikoan eta terapeutikoan babestuz. Diskurtso horiek neskek batez ere erabiltzen dituzte haien bizi-proiektzioak egiteko, eta, bidenabar, haien bizipenak bideratzeko. Zentzu horretan, nerabeak pertsona helduak baino zaurgarriagoak lirarteke, adin-tarte horietan bizitzaren hainbat oinarri kritiko eraikitzen baitira.

Hortaz, esan daiteke aipatutako egiaren erregimenak sentimenduen eta maitasunaren esparru diskurtsiboa zeharkatzen duela. Aspektu hori ikus daiteke nerabeen narrazioetan modu ageriagoan; izan ere, haien esperientziak eta bizipenak urriagoak dira pertsona umoekin alderatuta. Horregatik, benetakotasunaren diskurtsoari heltzeko joera handiagoa dute, iritziak eta bizipenak justifikatzeko asmoz. Beraz, esan dezakegu helduen jakintzan oinarriturik tinkatu egiten dela amodioaren egiazko narrazioa.

### ***EGIAZKO MAITASUNA: NERABEEN BIZI-HELBURUA ETA ETORKIZUNERAKO ASMOA***

Nerabeen narrazioetan antzeman daiteke maitasunaren egia mundu helduarekin lotuta dagoela. Alde batetik, ikusi dugunez, zirrara hori «benetan» sentitzeko aukera etorkizunean txertatzen dute, hau da, bizipen emozionalerako abagunea helduaroan. Gainera, haien hitzetan eta adierazpenetan, ikus daiteke helduzentrismoa nabarmentzen den bestelako arlo bat ere. Elkarriketetan, behin baino gehiagotan, aipatzen dira «gau bateko rolloak edo ligeak» eta halakoak, pertsona nagusien aisialdiari lotutako hitzak barneratuta dituzten seinale. Izan ere, ikerketako gazteek arratsalde izaten dituzte erlazioak, gaueko hamarrak aldera etxean egon behar dute eta.

Bestetik, maitemintzea bera hazteko eta umoagoa egiteko eragiletzat hartzen da. Aitortzen dute esperientzia emozional horrek bizitzaren eta harreman sozialen ikuspegia zabaltzeko aukera ematen duela:

Maitemintzeak helduago egiten zaitu, gauzak hobeto ulertzen laguntzen dizu. Eskarmentu gehiago izatera bultzatzen zaitu, gehiago jakitera... (Carmen, 12 urte, ikastetxe erlijiosoa)<sup>280</sup>.

---

280. Jatorrizko bertsoia: «Enamorarte te hace más mayor, te hace comprender las cosas un poquito mejor. Te hace tener más experiencia, saber más...».

Horrez gain, genero-ezberdintasunak justifikatzeko tresna bihurtzen dute heldutasunaren eta amodioaren egiaren arteko lotura hori. Elkarrizketatutako neskek damutu egiten dira beren adineko mutilak benetan maitemintzeko oraindik haurrak izateaz:

Nik uste dut maitemintze kontuak ezberdinak direla neska eta mutilen artean. Mutilak heldugabeagoak dira, ez dute maitasunean pentsatzen, ez dut uste orain maiteminduko direnik, agian urte batzuk barru bai. Neskok jadanik horren inguruan pentsatzen dugu. Agian ez zaigu gertatu oraindik edo bai, baina eskarmentu gehiago daukagu gai horretan. Mutilak beren Pull and Beardeko edo markadun kamisetaz gain beste zerbaitez arduratu arte itxaron behar dugu (Carmen, 12 urte, ikastetxe erlijiosoa)<sup>281</sup>.

Maitasunaren ikusmolde helduzentrikoaren ondorioz, nerabeen artean frustrazio-sentsazioa suma daiteke. Betiko amodioan sinesten dute, eta euren adinean erlazio laburrak baino ez dituzte. Gazteek jakin badakite euren bikote-harremanek ez dutela luzaroan iraungo, ez dute uste betierekoak izango direnik, epe motzera begira eraikitzen baitituzte. Alta, horrek ez du esan nahi helduen mundura hurbiltzeko bidea ez denik:

Jendeak uste du helduagoa dela, baina nik ezetz uste dut. Esaten dute «Ai, maiteminduta nago! Zeinen polita!». Baina gero zera gertatuko da: gustatuko zaizu, haren gustukoa izango zara, berarekin aterako zara eta gaizki amaituko duzu. Ez dut uste ondo amaituko denik... ez zara pertsona horrekin ezkonduko (Janire, 13 urte, ikastetxe erlijiosoa)<sup>282</sup>.

Maitasunaren egiak helduen praktikak ez direnak baztertzen ditu, eta harreman horiek kolokan jartzen dira haurtzaroan eta nerabezaroan. Sinesmen hori ez da soilik gazteen inguruan egindako interpretazioa, nerabeen artean ere sinesmen horiek errepikatzen dira eta. Duarte (2006) ikerketa batean azaldu duenez, Txileko hiriburuko lizeo batean, ikasleek beste ikasle gazteagoak erasotzen dituzte modu sinboliko zein fisikoan; nagusi izateagatik pribilegio gehiago dutelakoan, iruditegi helduzentrikoaren ondorioz (2006: 16). Era horretara, adoleszenteek beren bikote-erlazioak bizi-zikloaren arabera, modu linealean, eraldatzen direlako ideiarekin bat egiten dute:

Benetako lehen maitasuna... ezin duzu pentsatu DBHko lehenengo maila baino lehen gertatzea, bueno, oso heldua bazara, bada bai... Bueno, bosgarren maila baino lehenago, bikote-harremanak gezurrezkoak dira [...] Hau da, lehenengo DBH baino lehen, edo bosgarren mailan, maitasuna heldutasunaren arabera da; hor badakizu,

281. Jatorrizko bertsioa: «Yo creo que en cuestión de enamorarse las chicas y los chicos no es lo mismo. Los chicos son un poco más inmaduros, no piensan en enamorarse, no creo que vaya a pasarles hasta dentro de mucho tiempo. Las chicas ya lo pensamos. Igual nos ha pasado o no nos ha pasado, pero tenemos un poco de experiencia con ello. Con los chicos tenemos que esperar a que se mentalicen de que hay algo más que su camiseta de Pull and Bear y sus pantalones de marca» .

282. Jatorrizko bertsioa: «La gente se cree más madura, pero yo creo que no. Dicen “¡ay estoy enamorada, qué bonito!”, pero al final lo que va a pasar va a ser que te va a gustar y le vas a gustar y vas a salir con él y luego va a acabar mal, porque dudo mucho que vaya a acabar bien... porque no te vas a casar con esa persona» .

bakarrik ikustearekin konformatzen diren bikoteak daude eta hori ez da benetakoa, ez zara berarekin ateratzen, gustukoa besterik ez duzu, eta hori ez da benetako amodioa, zuk ulertuko didazu... Benetakoa DBHko lehenengo mailan hasten da, neska batekin egiatan maitemintzeko... ez dut esango adinarekin zerikusia duenik, baina bai umotasunarekin (Javier, 13 urte, ikastetxe erlijiosoa)<sup>283</sup>.

Maitasunaren ikuspegi helduzentrikoaren beste ezaugarri bat maitasun-ekin-tzekin loturik dago. Illouz-ek (2010) izendaturiko «amodioaren utopia»ren kasuan, mugatuak dira kapitalismoak erromantikotasunaren gainean ezarritako balioak eta arauak (irudi, sinbolo, tresna edota istorioak, esate baterako), helduek soilik izan dituzte horretarako baliabideak (2010: 22). Izan ere, gure imajinarioan badago kontsumoaren bidez bikotea lortzearen ideia, erromantikoa dena objektu zehatzekin eta klima bereziki lotzen baita (*ibidem*: 170): hondartza huts batean ilunabarraz gozatzea edo kandelaz argitutako afaria, kasu. Illouzek azaldutako utopia hori gizarte kapitalistaren eta kontsumistaren logikan sartzen da, hain zuzen ere. Baina horrek ez du tokirik izango nerabeen praktiketan, horiek baliabide ekonomiko mugatuak dituztelako, nahiz eta goi-klaseko gazteak izan, beti baitaude gurasoen menpe. Hala ere, iruditegi erromantiko hori haien narrazioetan guztiz barneratuta dago:

Ni bikotearekin joango nintzateke bazkaltzera, zinemara, paseatzera, edo edonora, nik gonbidatuko nuke, noski [...] Nik imajinatzen dut nagusiak garenean, gauza erromantikoagoak gustatuko zaizkidala, ilunabar batean eguzkia sartzen ikusi, eskutik hartu, ilea laztandu eta musu bat eman, edo lagunaren ohiturak neska-lagunarekin egin (Javier, 13 urte, ikastetxe erlijiosoa)<sup>284</sup>.

Hemendik eta 10 urtetara ikasten egongo naiz edo amaitzen, kazetaritza, izan nahi dut albistegiko edo kirol-kazetaria, edo ikasketak amaitzen, mutil-lagunarekin... Mutil-laguna badut, nire etxean eta txakur batekin... 20 urte berru ezkontzeko egongo naiz... Ez? Zenbat urterekin ezkontzen da orain jendea? Lehen 16 urterekin... Orduan ezkontzeko edo ezkontuta egongo naiz. Ezkondu banaiz familiarekin, hiru seme-alabarekin... baina nagusiak zain dezala gaztea, eta horrela. Bestela... Etorbizunean mutil batekin ikusten naiz, atzerritar batekin izan daiteke, zergatik ez? Nire bizitza

---

283. Jatorrizko bertsoa: «El primer amor de verdad es... no se puede pensar en cualquier curso anterior a primero de la ESO, bueno, depende si eres muy madurito... Anterior a quinto, digamos que son amores de mentira, que solo te conformas con verla. Pero claro, si es importante para ti cuando has mantenido esa relación, depende qué hayáis hecho y luego si ha cortado contigo o has cortado tu, por qué... Es decir, anterior a primero de la ESO o anterior a quinto, el amor de verdad depende cómo vayas de madurez, porque ya sabes que ese tipo de parejas al final solo te conformas con verla, y eso no es una pareja de verdad, es solo, a ver... no sales ni con ella, solo te gusta con verla, no es amor de verdad, tú ya me entiendes. El amor de verdad empieza en primero de la ESO, porque enamorarte de una chica de verdad tiene que ver con... no te voy a decir por años, pero alcanzas esa madurez ya te enamoras de una chica y quieres estar con ella, pásártelo bien...».

284. Jatorrizko bertsoa: «Yo iría con ella, la invitaría obviamente yo, la invitaría a comer o ir al cine, a dar un paseo o cualquier cosa, yo seguro que hay una pregunta luego de si has tenido novia y así, me gustaría entrar luego en más detalles, pero yo sé lo que haría, la invitaría a cenar, a comer un día, la invitaría al cine, haría planes con ella. [...] Yo me imagino más mayores, me gustaría cosas románticas como esas, estar sentados en una puesta de sol y de la mano, darte un beso, y hacer cosas habituales con amigos pero en plan, salidas con novia».



ideala Barbien bizitza bezalakoa da: haiek ederrak dira, haien mutil lagunek auto garestia daukate, seme-alaba ederrak dituzte, txakurra, telebistan agertzen dira, denetarik daukate, karroza...(Maialen, 13 urte, ikastola)<sup>285</sup>.

Arestian aipatutako nerabeei zuzendutako aldizkari horietan ere islatzen da maitasunaren eta kapitalismoaren arteko lotura. Horoskopotan bereziki, baina baita beste pasarte batzuetan ere, utopia erromantiko horren zantzuak aurki daitezke:

PISZIS. Bihozbera zara eta munduko pertsona ulerkorrenetarikoa. Esna amets egitea gustuko duzu eta ezagutzen zaituztenek badakite zurekin mundu exotikoetara eta lurralde ezezagunetara bidaia dezaketela. Mutilak lilurutzen dituzu, zu ezagutzea abentura hutsa baita [...] *Udaberriko zure unerik politena*: zure mutil-laguna eta zu ibilaldian joan zarete. Zure ondoan, eguzki-sartzeari begira dago. Zuk haren bular gainean jartzen duzu bizkarra eta haren besoek inguratzen zaituzte. Ametsa dirudi, inoiz ez duzu horrelako egoera erromantikoa irudikatu. Elkar musukatzen duzue eta hark ilea laztantzen dizu. Zineman bezala! (*Bravo* aldizkaria, 2012: 60)<sup>286</sup>.

Ikus daitekeenez, bidaia funtsezkoa da agertoki erromantiko horretan; baina nerabeen adina dela-eta bidaiatzea ez da horren erraza, gurasoek jarritako debekuak eta muga ekonomikoak direla-eta. Gainera, aldizkari horietan iragartzen dituzten hainbat elementu (makillajea, azazkalak margotzekoak...) pertsona maitatuarengana iristeko osagai bezala aurkezten dira, hau da, espazio horietan, kontsumoa eta gorputzen hiperfeminizazioa bide nagusizat hartzen dira maitasun-harremanak eratzeko.

Azken batean, ikusitakoaren arabera, nerabeen amodiozko bizipenak ikuspegi helduzentrikoak zeharkatzen ditu. Aldizkarien kontsumo kulturalaren bidez maitasunaren iruditegi hori errepikatzen da, sarritan, jakintzaren diskurtsoetan oinarrituz. Horrela, maitasunaren egia helduzentrikoa bi ardatz nagusiren arabera eratzen dela esan genezake: batetik, benetakotasunaren erregimena, eta bestetik, adinak ezarritako arautegia.

---

285. Jatorrizko bertsoia: «Hemendik eta 10 urtetara ikasten egongo naiz edo amaitzen, kazetaritza, izan nahi dut reportera de las noticias edo de deportes, edo amaitzen nire karrera, con novio... sí daukat novio nire etxean y con un perro... 20 urte barru para casarme... ¡a no! ¿Con cuántos años se casa ahora la gente? Oye, antes con 16 años. Orduan pues para casarme o casada, ezkondu banaiz familiarekin, hiru seme-alabekin, baina que el mayor cuide al pequeño y así, porque si no. Etorkizunean mutil batekin ikusten naiz, atzerritar batekin izan daiteke, zergatik ez? Nire bizitza ideal como la de las Barbies, son muy guapas, su novio tiene un descapotable, tienen hijos muy guapos, perro, salen en la tele, tienen de todo, carroza...».

286. Ikus *BRAVO por ti*, 2012, 425, Bauer edizioak, Madril, 60. Jatorrizko bertsoia: «PISCIS. Tienes un corazón que no te cabe en el pecho y eres una de las personas más comprensivas del mundo. Te gusta soñar despierta y los que te conocen saben que contigo pueden viajar a mundos exóticos, tierras desconocidas. Les encantas, porque conocerte es toda una aventura [...] Tu momento más bonito de la primavera: Tu chico y tú habéis ido de excursión. Está sentado a tu lado contemplando la puesta de sol. Tú te apoyas contra él y te pasa su brazo por encima de los hombros. Parece un sueño, nunca habías imaginado una escena tan romántica. Os besáis y él te acaricia el pelo. ¡Es como el cine!».

## AMAIERAKO ONDORIOAK

Ikerketako nerabeek «benetako maitasuna» etorkizunean txertatzen dute, helduen munduan zehazki. Egiatzko amodioaren kokapen helduzentrikoak gazteen harremanak ezbaian jartzen ditu, jolas hutsak direlakoan, hain zuzen. Era berean, ideologia erromantikoaren eta kapitalistaren arteko uztarketa dela-eta, gazte askok ezin dituzte sentipen erromantikoaren ekintza batzuk egin, dirurik ez dutelako. Halaber, haien jomugan egoten jarraitzen dute berdin-berdin.

Alta, ikusmolde helduzentriko hori ez da helduek soilik bideratutakoa, nerabeen artean ere finkatuta dago, eta sarritan erlazioak zalantzan jartzeko joera dute. Maitasun-bizipenekiko mesfidantza zabaltzen da, eta urteak pasa ahala, izandako harremanak zalantzan jartzen dituzte, amodioaren ustezko egiara hurbiltzen diren bitartean. Eurek euren erlazioak ezbaian jartzen dituzte helduen harremanak erreferentzia izanda, baina baita gazteagoen esperientziak dudan ere jartzen dituzte euren egungo bizipenak zilegi egiteko. Horrela, belaunaldien arteko botere-elkarrekikotasuna errepikatzen dute.

Amodioa heldutasunari lotutako esperientziatzat jotzeak genero-desberdintasunak eta botere-harremanak kolokan jar ditzake. Mutilekin alderaturik, nesken sentimenduen trebakuntzan ageriagoa eta zuzenagoa da, esate baterako, industria kulturean etengabe animatzen dituzte maitasunari arreta eskaintzera (pelikuletan, kantetan...). Horregatik, neskek euren burua nagusitzat hartzen dute eta mutilen maitasun-ekintzak zalantzan jartzen dituzte, bai horien heldutasun faltagatik, bai praktika sexualen garrantziagatik (nahiz eta ez duen zertan bat egiten praktikarekin).

Hainbat arlotan, ideologia erromantikoak genero-bereizketa bultzatzen duela ikusi izan badugu ere, jarrera horrek bideratzen ditu 12-14 urteko neskek «benetako» maitasunaren botereaz jabetzera eta heldutasunerako gakoak lortzera. Horrez gain, heteronormatibitate erromantiko hegemonikoak patroiz zehatzak errepikatzen ditu nerabezaroan, baina jendarteak gazteak zokoratzen dituen heinean, amodio normatiboa hankaz gora jar dezakete «egiazkotzat» jotzen ez diren praktika horien bitartez. Nahiz eta kapitulu honetan modu zuzenean ez den landu, ideia bat azpimarratu nahi dut amaitzeko: *nerabeen maitasuna* kategoriaz jabetzeak amodiozko narrazio eta praktika normatiboak iraultzeko bidean jartzen gaitu, edo, behintzat, normatiboarekiko bide kritikoagoa hartzera eramaten gaitu. Ikerketan haiek ere sartzeko eskatzen zidaten lagun feministen antzera, edota *adolestreinta* bizitzen ari direla aldarrikatzen duten horiek bezala, nerabeen maitasunean era politikoan kokatzeak, hau da, hautu politikoa izateak, amodioaren eredu hegemonikoa eraldatu eta iraul dezake: adinak eta sentipen horrek ezartzen duten bizitzako agendarekin hausten baitu.

**BIBLIOGRAFIA**

- Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled Sentiments*, University of California, Berkeley.
- Ahmed, Sarah (2004): *The Cultural politics of emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgo.
- Duarte, Klaudio (2006): *Discursos de resistencia juveniles en sociedades adultocéntricas*, DEI, San José.
- , (2012): «Sociedades adultocéntricas: sus orígenes y reproducción», *Última Década*, **36**, 99-126.
- Esteban, Mari Luz (2007): «Algunas ideas para una antropología del amor», *Ankulegi*, **11**, 71-85.
- , (2011): *Pensamiento amoroso*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- Feixa, Carles (1996): «Antropología de las edades», in J. Prats eta A. Martínez (arg.), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Editorial Ariel, Bartzelona, 319-335.
- Foucault, Michel (1992): «“Verdad y poder” Entrevista con M. Fontana», in M. Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madril.
- Hernández, Jone M. (2005): *Gaztetxoak, hizkuntzak eta identitateen adierazpenak*, Eusko Jaurlaritzako argitalpen zerbitzua, Vitoria/Gasteiz.
- Illouz, Eva (2010): *El consumo de la utopía romántica*, Katz, Buenos Aires/Madril.
- Lagarde, Marcela (2005): *Para mis socias de la vida*, Horas y horas, Madril.
- Lutz, Catherine A. eta Abu-Lughod, Lila (arg.) (1990): *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge/Paris.
- Rosaldo, Michelle Z. (1984): «Toward an anthropology of self and feeling», in R.A. Shweder eta R.A. Levine (arg.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 137-157.



## Maitasun-harremanak eta elkar babesteko sareak edo komunitateak: emakume feministen esperientziak<sup>287</sup>

Mari Luz Esteban

### SARRERA

Adin eta baldintza sozial ezberdinetako emakume feministen maitasun-diskurtso eta -esperientzien inguruko ikerketa hasi nuen 2004. urtean, maitasun- eta genero-harremanen diziplinarteko proiektu batean, Granadako Unibertsitateko Rosa M. Medina Doménech zientziaren historialari eta Ana Távora Rivero psikiatra eta psikoterapeutarekin<sup>288</sup>. Proiektu horretan egin nuen ekarpena *Crítica del pensamiento amoroso* (2010) liburuan argitaratu zen, non gure gizartea ezaugarritzen duen ideologia erromantikoaren analisi kritikoa eskaintzeaz gain, elkarriketatuturiko 12 pertsonen testigantza luzeak aurkeztu nituen<sup>289</sup>. 2010. urtetik aurrera maitasunaren ikerketarekin jarraitu dut proiektu kolektibo orokorrago batean. Proiektu horretan euskal gazteen bizitzetan, berdintasunari dagokionez aurkitzen diren jarraitutasun, gatazka eta hausturen azterketari ekin genion<sup>290</sup>.

287. Testu hau, 2014an, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español elkarrekin Tarragonan antolatuturiko kongresuan aurkeztu zen lehen aldiz. Ikus: Esteban, Mari Luz (2014): «Relaciones amorosas y comunidades de apoyo mutuo: diálogos con los estudios del parentesco y la familia desde las experiencias de mujeres feministas vascas», in *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 663-682 <<http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/book/123>> (Kontsulta-data: 2016-06-30).

288. Proiektuaren izenburua «Amor, salud y desigualdad: identidades de género y prácticas de mujeres» izan zen. (Erreferentzia: Programa I+D+I – Instituto de la Mujer, 2004-2007).

289. Hainbat eremutan egindako behaketaz gain, adin, ezaugarri sozioekonomiko, maitasun-harreman eta elkarbizitza mota ezberdinak zituzten 15 emakume eta 3 gizon elkarriketatut nituen. Emakumezko guztiak ibiliak ziren erakunde feministetan. Gizonak, berriz, emakume feministen bikotekideak ziren. Ikerketak Hego Euskal Herriko emakume feministen eskarmentua ikergai hartzearen arrazoia hauxe izan zen: gure gizartean nagusia den kultura erromantikoaren eragina jaso zuten pertsonak elkarriketatu nahi ziren, baina, aldi berean, maitasunaren analisi kritikoa egiten zutenak.

290. Proiektuaren izenburua: «Continuidades, conflictos y rupturas frente a la desigualdad: relaciones de género y prácticas corporales y emocionales en las/os jóvenes vascas/os» izan zen. (Erreferentziak: FEM2009-07679 eta EHU09/32-2009-2012). Ikertzaileak: Maggie Bullen, Carmen Díez, Mari Luz Esteban (koordinatzailea), Jone M. Hernández eta Elixabete Imaz. Ikus Esteban *et al.* (2016).

Ikerketa honetan, EAEko 60 neska eta 42 mutil elkarriketatut genituen, 25 bakarkako eta 14 taldeko elkarriketatutan. Parte-hartzaileen adina (15-19, 20-24, 25-29 urte) eta lanbideak/jarduerak ezberdinak izan ziren, guztien klaseaertaina edoertain-behekoa zirelarik; batzuek feministatzat zuten beren burua eta beste batzuek ez. Beste aldetik, gazteak dauden ekitaldi eta eremuetan behaketa egin genuen: kirol-eremuak, herriko jaiak, kultur jarduerak, jardunaldi feministak edo musika-kontzertuak.

Kapitulu honetan, bi proiektu horiek burutzean sortu diren zenbait gairen inguruan gogoeta egin nahi dut, abiapuntua hauxe delarik: bai feministek baita gazteek ere maitasunaren eredu hegemonikotik aldentzeko eta maitasun-pentsamenduaren diskurtso kritikoak egiteko (partzialak badira ere) baldintzak betetzen dituztela. Feministen ezaugarri nagusia mugimendu horren baitan izandako gizarteratze-prozesuan jasoriko kontzientzia soziala litzateke. Kontzientzia horrek ahalbidetzen ditu erromantizismoaren inguruko gogoetak, bizitzan harreman afektibo-sexualak eta adiskideenak parekatzeko joera, eta elkarbizitzaz besteko elkar babesteko talde edo sare iraunkorren eratzea.

Gazteei dagokienez, aspektu funtsezkoa hauxe litzateke: gaztaroaren bizizikloan, alde batetik, enkulturatze erromantikoa eta bikote zein elkarbizitzarako eredu hegemonikoaren ikasketa modu intentsiboan gertatzen da (irakurketa, jolas eta mota askotako jardueren bidez); baina, bestetik, hainbat gaztek, praktikan, edo ez dute bikotekiderik, edo aisialdia partekatzen duten adiskide eta kuadrillekin banatzen dute denbora hori. Izan ere, gaztaroa epealdi liminala den era berean, harreman afektiboak eta sexualak esploratzeko aldia ere bada, testuinguruak testuinguru. Baina, gaztaroaren irakurketa hegemonikoetan, behin-behineko eta iragankortzat jotzen da momentu horretan gertatzen den esperimentazio ireki hori, etorkizunera begira izan dezakeen garrantzia ukatuz. Edozein kasutan, testu honetan, bakarka zein taldeka elkarriketaturiko gazte feministen esperientziei erreparatuko diet gehienbat: orotara, talde feministetan sarturik dauden dozena bat neska izan dira, eta ideologia feminista bai baina antolatuz ez dauden beste batzuk.

Hemen defendatzen dudana tesia bikoitza da. Lehenik eta behin, gure gizartean nagusia den maitasun-ereduaren periferian dauden pertsonen esperientzia aztertzearen garrantzia argudiatu nahi dut. Azterketa horrek bikotea gure kulturaren gailurrean eta gure antolaketa sozialaren erdigunean ezartzen duen hierarkia deseraiki dezake, baita familia eta ahaidetasun kontzeptu gakoaren inguruko berrikuspena eta gogoeta ahalbidetu ere; betiere eremu teoriko horien muga eta gabezia teorikoa eta enpirikoa azaleratuz. Bigarrenik, eta aurrekoarekin lotura estuan, familiaren ikerketa soziologiko ofizialetan dagoen hutsunea seinlatu nahi dut. Izan ere, hutsune horrek eragozten du familiaz hartu ez diren baina bizitzaren sostengurako<sup>291</sup> edo ugaltze sozialerako funtsezkoak diren elkar babesteko talde edo komunitateak hautematea. Era berean, horrek ere ahaidetasunaren, familiaren eta maitasunaren inguruko ideologia naturalizatzailerik eta generizatua mantentzea errazten du eta, ondorioz, ezberdintasun sozialak ahalbidetzen ditu.

---

291. Kontzeptu honetarako, ekofeminismoan eta ekonomia feministan egindako lanari erreparatu behar diogu. Eremu horietan, elkarren mendekotasuna, elkartasuna, elkarrekikotasuna eta zaintza ezarri nahi dira politika eta ekonomia erdigunean, merkatua lekualdaturik. Horrela, Espainiako Estatuko teorikorik nagusietariko den Amaia Pérez Orozco-k (2012) azpimarratu du, Judith Butler-en (2009) *bizitza bizigarriak* kontzeptua oinarri harturik, bi direla existentziaren oinarriko baldintzak: elkarren mendekotasuna eta ekomendekotasuna.

Baina kapitulu honetan aztergai ditudan taldeak ez dira ugaltzearen, sexu-harremanen, elkarbizitza edo elkarrekiko truke afektiboaren ondorioz sortzen. Haien ezaugarri nagusia partekatze edo «elkarrekin ekiteko» borondatea litzateke; hau da, borondatez onarturiko elkartasun eta elkarrekikotasunaren inguruan eratzen dira. Talde horiek aipaturiko osagaiek —ugaltzea, sexualitatea, elkarbizitza eta afektibotasuna— ez definitzeak (ez behintzat modu erabateko edo bakar batean) ez du esan gura funtzionatzen ez dutenik modu antolatu edo erritualizatu batez, nahiz eta haien antolaketa eta erritualizazioa ez den beti ikusgarria.

Baina fenomeno horren deskribapenarekin hasi baino lehen, hurrengo atalean, familiaren eta ahaidetasunaren teorien errepasoari ekingo diot. Horretarako, erakunde eta agentzia ofizialek familia-egitura eta -dinamiken arloan diagnostikaturiko eraldaketen laburpena egingo dut, ahaidetasunaren antropologian azken hamarkadetan garaturiko berrikuspenekin jarraitzeko hurrengo atalean. Ondoren, testu honetan aztergai diren bikolektiboetan antzematen diren harreman afektibo-sexualaren eta adiskide-harremanen uztarketen garrantzia azpimarratuko dut, elkarbizitza eta elkarren arteko babesa antolatzerakoan, baina baita ezberdintasun sozial eta genero-ezberdintasunak negoziatu edota erresistitzerakoan ere, uztarketa horien ondorioak zeintzuk diren nabarmenduz. Kapitulu amaiteko, elkar babesteko talde edo komunitateen zenbait ezaugarri emango dut, ideologia erromantiko eta heteroarautzailearekin kritiko diren analisi-eredu integral eta horizontalen alde eginez.

### ***FAMILIA-EGITUREN ETA -DINAMIKEN ERALDAKETAK***

Atal honetan familia-egiturak eta haien eraldaketak aztertu dituzten ikerketekin eta datu estatistikoekin hasiko gara<sup>292</sup>. Horretarako, Eusko Jaurlaritzak eta EUSTAT-Euskal Estatistika Erakundeak egindako lanari begiratuko diogu, Marta Luxan, Matxalen Legarreta eta Unai Martín EHUko soziologoek, VI Congrès Català/Internacional de Sociología (2013) delakoan aurkezturiko komunikazioan, emaitza estatistiko horiek interpretatzeko eman zituzten argibideak gidari. Egile horiek azterketa-eremu honen konnotazio ideologikoak nabarmendu dituzte, Martine Segalen (1992) antropologoak identifikaturiko bi ikuspegi nagusiak seinalatuz: lehena, familiaren krisia nabarmentzen duen «familia garaikidearen txikitzea», zeina familien tamainaren txikitzean jarri ohi duen arreta, eta, bigarrena, haren indartzea defendatzen duen eta bikote/semi-alaben gunea litzatekeen babes emozional eta afektiboan «familia aterpetzat hartzea» (Segalen, 1992: 19-20; aipatua in Luxan, Legarreta eta Martín, 2013: 2). Era berean, familiaz hitz egitean, hauxe da EUSTATEk erabili duen eredia (aipatua in Luxan eta Martín, 2012: 24):

Familia pertsona-talde bat da, normalean ahaidetasun-lotura dutenak (odolekoa edo politikoa), edozein gradutakoa, bizitza elkarrekin egiten dutenak, eta normalean

292. Hemen, Euskal Autonomia Erkidegoari dagozkion datuak aintzat hartuko dira soilik, nahiz eta uste dudana atal honetan egiten diren gogoetak Euskal Herriko zein Europako beste zonetara ere zabal daitezkeela.

etxebizitza oso bat okupatzen dutenak. Etxebizitzan gaua ematen duten etxeko langileak eta famili erregimeneko apopiloak familia barruan sartzen direla. Definizio honetan, era berean, bakarrik bizi diren pertsonak sartzen dira, pertsona bakarreko familia gisa<sup>293</sup>.

Familiaren definizio hori, beraz, zabala da, etxe batean leudeken pertsona guztiak kontuan hartzen baititu, senideak izan ala ez. Baina, murriztailea era bada, zeren bizikidetza aldagai funtsezkoa izanik, formalki ez definituriko familia-egitura guztiak kanpoan uzten baititu<sup>294</sup>.

Eusko Jaurlaritzaren Prospekzio Soziologikoen Kabineteak, 2016ko martxoan argitaraturiko *60. Euskal Soziometroak. Euskal Iritzi Publikoa 20 urteetan* txostenaren arabera, familia oso garrantzitsua izango litzateke EAEko biztanleentzat (% 93); lana kokatuko lukete bigarren lekuan (% 73), lagunak eta ezagunak kontuan hartzen dituen ataletik oso gertu (% 70)<sup>295</sup>.

EUSTATEk, bere aldetik, 1986 eta 2006 urte bitartean izandako eraldaketen berri argitara eman zuen txostenean<sup>296</sup>, 20 urte horietan funtsezko aldaketak gertatu direla azpimarratu zuen: biztanleria pixka bat gutxitu den bitartean, familien kopurua nabarmen igo da (%32) eta familien batez besteko tamaina 3,6 partaidekoa izatetik 2,6koa izatera igaro da. Gainera, 1986. urtean, biztanleriaren hiru laurden familia tradizional batean (senar-emazte edo bikotea seme-alabekin) bizi baziren, kopuru hori erdira jaitsi zen 2006an. Beste aldetik, bakarrik bizi diren (ezkongabeak, dibortziatuak edo bananduak) pertsonen kopurua jaitsi egin da, baita seme-alabarik ez duten bikoteena ere. Baina, egitatezko bikoteen kopurua eta guraso bakarrekoen, familia nukleoaniztunen eta familia konposatuen kopurua igo egin da.

Interesgarria da, dena den, Luxan, Legarreta eta Martínek (2013) emaitza horiei, haien kausei eta familiaren balizko krisiari egiten dizkieten ñabardurak:

Seme-alabak dituzten familia nuklearren txikitzea erlatibo litzateke eta zerikusia izango luke, batez ere, beste familia mota batzuen loraldiarekin; hau da, familia-mota horren murriztapen drastikoari buruz baino [...] familia-egitura mota ezberdinen igoeraz hitz egin beharko genuke [...] zeina biziraupenaren demokratizazioaren ondorio zuzen edo zeharkakoa litzatekeen, eta ez hainbeste prozesu postmodernizatzaileena (2013: 17-18).

293. Ikus: <[http://es.eustat.es/documentos/opt\\_0/tema\\_165/elem\\_1755/definicion.html#axzz1hup1jYmm](http://es.eustat.es/documentos/opt_0/tema_165/elem_1755/definicion.html#axzz1hup1jYmm)> (Kontsulta-data: 2011-12-20).

294. Luxanek eta Martínek adierazi dute «honelako definizioek familien eta familia-harremanen eraldaketaren ulermena mugatzen dutela, baina egia da halaber haien tipologiaren bilakaera eta tamaina denboran aztertzeke bide ematen dutela» (2012: 24).

295. Aisialdiak, erlijioak eta politika-arloek, berriz, balorazio baxuagoa izango lukete ranking honetan. Ikus: <[http://www.lehendakaritza.ejgv.euskadi.eus/contenidos/informe\\_estudio/sociometro\\_vasco\\_60/eu\\_def/adjuntos/16sv60.pdf](http://www.lehendakaritza.ejgv.euskadi.eus/contenidos/informe_estudio/sociometro_vasco_60/eu_def/adjuntos/16sv60.pdf)> (Kontsulta-data: 2016-06-30).

296. Ikus: *Familia-egituren bilakaera. 2006. Emaitzen analisisa* txostena, <[http://eu.eustat.es/elementos/ele0005000/ti\\_familia-egituraren-bilakaera-2006-emaitzen-analisisa-pdf-595-kb/inf0005051\\_e.pdf](http://eu.eustat.es/elementos/ele0005000/ti_familia-egituraren-bilakaera-2006-emaitzen-analisisa-pdf-595-kb/inf0005051_e.pdf)> (Kontsulta-data: 2016-06-30).



Eremu horretan ohikoak diren ikerketetan, Europa osoan aldaera gutxierekin gertatzen ari den familia-formen pluraltasun hau, familien eta bikoteen balizko demokratizazioarekin lotua joan ohi da<sup>297</sup>. Planteamendu horietan, familia, proiektu propioak dituzten norbanakoen borondatezko elkartzea dela azpimarratu ohi da. Nabarmentzen den beste ideia bat da familiaren eredu nagusi horrek ez dituela ahalbidetzen ez aginte maskulinorik ezta heterosexualitate, lanaren banaketa edo ahaidetasunaren edo etxeen antolaketa zehatzik ere ez (Stacey, 1992). Baina beste hainbat autorek kritikatu edo, behintzat, ñabartu dute uste hori. Feminista askok, adibidez, *Mendekotasuna dutenak Laguntzeko Euskal Sistema Publiko baten aldeko Plataformako* kideek seinlatu dutenez (Castro *et al.*, 2008), hauxe adierazi dute:

Zentzugabea da familia, Estatutik, merkatutik edo komunitatetik aparte isolatu daitekeen unitate bezala ikustea (Thorne, 1992; Alberdi, 1999). Familiak lankidetzat eta elkartasun sareak dira baina baita ere menderatze- eta kontrol-tresnak: emakumeek familia barruan era guztietako esperientziak izan ditzakete, onak eta txarrak. Azken mendeotan gertatu den maitasunaren eta familia-sentimenduen idealizazioaren ondorioz, emakumea sentimenduen zaintzaile bihurtu da, eta hori aitzakia biribila da emakumea menderatuta mantentzeko (2008: 5)<sup>298</sup>.

Argi eduki behar dugu, beraz, familiatzat hartzen ditugun taldeak ez direla berdin multzoak. Ildo beretik, Luxan, Legarreta eta Martínek (2013) gure testuinguruan legokeen paradoxa nabarmendu dute: familia-rolen inguruko diskurtso berdinzalea errepikatu ohi da, baina baieztapen horrek talka egingo luke datu estatistikoekin, zeintzuek etxeko eta zaintza lanen banaketari (eta, beraz, aisialdiaren antolaketa eta gozamenari ere) dagokionez, emakumeen eta gizonen artean dagoen aldea argi uzten duten (2013: 19).

Laburrera ekarrita, elkarrekin bizi diren pertsona-taldeei soilik begiratuta (abia-puntu eztabaidagarria litzatekeena) formen aniztasuna topatuko genuke, baina, aldi berean, bikote/semi-alaben familiaren indartzea ere bai; eta, beste aldetik, gizarte berdinzale batean bizi garelako ideia orokortu dela egiazta daiteke, baina familia barruan genero-ezberdintasun nabarmenak daude oraindik ere (Luxan, Legarreta eta Martín, 2013).

## **AHAIDETASUNAREN IKERKETAREN BERRERAKETA**

Atal honetan, XX. mendearen 70eko hamarkadatik aurrera, David Schneider (1968), Rodney Needham (1971) edo Marilyn Strathern (1992) antropologoen berrikuspen eta kritiken bitartez eragin den ahaidetasunaren antropologiaren eraldaketaren laburpena egingo dugu.

297. Ikus, esate baterako, Ulrich Beck eta Elisabeth Beck-Gernsheim-ek (1998) edo Ines Alberdik (1999) argitaraturiko lanak.

298. Argitaratu gabe dagoen txosten hau 2008an, Portugaleten (Bizkaia), ospatu ziren Euskal Herriko IV. Jardunaldi Feministetan aurkeztua izan zen. Gaztelaniako bertsioa helbide honetan eskura daiteke: <<http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%2010/PONENCIA-CUIDADOS.pdf>> (Kontsulta-data: 2016-06-30).

Ondorio nagusia hauxe litzateke: diziplina horretan, eztabaida eta berrikuntza teoriko-kontzeptualen maila esanguratsua eta laudagarria gertatu da, zeinak ahaidetasunaren espezialitatea mugatzeko baina baita suspertzeko ere balio izan duen zenbait planteamendu eta proposamenen bidez. Baina bigarren ondorioa ez da horren baikorra: Espainiako Estatuan behintzat, egiten ari den lan teoriko eta enpiriko nagusia lagunduriko ugaltzera eta ugaltzearen antolaketara zedarritu da, eta horrek berrikuspen kontzeptual horiek beste errealitateen azterketara zabaltzeko aukera mugatu du. Adibidez, berrikuntza kontzeptual horietan sar zitezkeen testu honen aztergai diren elkar babesteko talde edo komunitateak, baina, oro har, ahaidetasunaren antropologiaren gaur egungo interesetatik kanpo gelditu dira.

Ahaidetasunaren teorian izandako aldaketa nagusiak laburtze aldera, Espainiako Estatuan erreferentzia diren Joan Bestard (2009) eta Aurora González Echevarría (2012) antropologoak ideiak hartuko ditut oinarri.

Bestardek (2009) diziplina barruan gertaturikoa laburtu du, esanez kritika gogorra egin zaiola ahaidetasunaren eredu klasikoa ezaugarritu zuen ikuspegi genealogista eta naturalistari, non oinarritzko harremanak odolekoak (gorputzean inskribatuta eta ugaltze egitateen ondorioak) edo kideztakoak (ezkontza edo antzeko loturen ondorioak) diren. Aurretik sortzen den eredu konstruktibistan, aldiz, argudiatzen da biologiak gure harremanen parte bat baino ez duela definitzen eta bai filiazioa bai kideztza ere giza ekintzak direla. Abiapuntu horretatik, ahaidetasun-sistema ez da «ugaltzearen egitate naturalen isla literala, bizitzaren egitateen eta harreman sozialen bitartekaria baizik» (Bestard, 2009: 85). Horrela, edozein ahaidetasun-harreman askotariko elementuen (gorputz substantziak, lurra, etxea, janaria, interesak...) partekatsetik eta elkarrekin ekitetik sor daiteke (*ibidem*: 86). Hau da, ahaidetasuna, dagoeneko, ez da jaiotzeak, odolak edo genetikak sor dezaketen zerbait, baizik eta elkarrekiko mendekotasunak eta partekatzeak sor dezaketena. *Ahaidetasun postkonplexua* (*ibidem*: 89) izendatzen du autore honek kontzeptualizazio berri hori.

Ikuspegi hori arrakasta osoz aplikatu dute lagunduriko ugaltzearen esparruan egiten ari diren kultur eraldaketen ikerketetan, non traszendentzia handiko gertaerak egon diren: adibide bat ematearren, Kanadan filiazio hirukoitza edo lauukoitza onartu dira<sup>299</sup>. Halere, fenomeno horiek ez dira guztiz berriak, zeren antzeko aurrekari

299. Dolores Curiak, 2014ko otsailaren 21ean, *Página 12* aldizkarian, Della izeneko neskatila baten jaiotzaren berri eman du: «Kolonia britainiarreko Familia Zuzenbide Lege berriak lagunduriko ugaltze kasuen filiazioa arautzea ahalbidetzen du probintzia mailan 2013. urtetik aurrera, agirian lau pertsonen aintzatestea ahalbidetuz. Emaileak guraso gisa aitortuko dira baldin eta ernalketa baino lehen akordio bat sinatu badute. Della, Danielle Wiley-en, haren emaztea den Anna Richards-en eta horien adiskidea den Shawn Kangro-ren alaba da. Etxean egindako intseminazio baten ondorioz jaiotzen da Della, emaldua izan baino lehen, hiru gurasoek erabaki zuten nolakoa izango da beren arteko dinamika. Amek kuestioa izango dute, umearekin biziko dira eta haren mantenuaren ardura hartuko dute. Kangro, aldiz, haren tutorea izango da, nahi beste bisitatu ahal du, eta haren osasunarekin edo hezkuntzarekin loturiko erabakietan parte hartzeko aukera izango du».

Ikus: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-3322-2014-02-23.html>> (Kontsultatuta: 2014-03-01).

historikoak dokumenta daitezke; ezagunak dira historian, esate baterako, bortxaketa baten ondorioz jaiotako umeak babesteko asmoz egindako filiazio kolektiboen aitorpenak<sup>300</sup>. Antzeko ildo batetik, nire ikerlaneko zenbait elkarrizketatuk azpimarratu egin dute gure filiazio-sistema zabaldu beharko litzatekeela, gurasotasun biologiko zein sozialaz gain, umeen zaintzan formalki konprometituko liratekeen pertsonak sartuz.

Bere aldetik, González Echevarría-k (2012), Needham-en *Rethinking Kinship and Marriage* (1971) liburuak eragindako eztabaidak sorrarazi dituen ahaidetasunaren irakurketen panorama marraztu du. Ildo beretik, Eric Fassin-ek (2000) Needham-en kritikaren berrirakurketa egin du, esanez antropologian «familia-areia duten fenomenoak batera sailkatzen ditugula, eta gero alferrik bilatzen dugula haiek barne hartzen dituen definizioa [...] [ikergaia] erabilera sozialen gramatikak» izan behar duela argudiatuz. Azterketa mota horrek, adibidez, ahaidetasunaren hizkuntza edo hainbat testuinguru historiko eta kulturaletan egin/egiten den terminoen erabilera edo transgresioa aintzat har litzake<sup>301</sup>. Izan ere, gure ikerlanetako zenbait parte-hartzailek adiskide eta adiskide-ahizpen arteko bereizketa egin dute; edo, bikotekideei dagokienez, *lagun*, *konpañero* terminoak erabili dituzte, esate baterako.

Hala ere, lehenago aipatu bezala, González Echevarriak gidatzen duen Bartzelonako Unibertsitat Autonomako Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (GETP-GRAFO) ikerketa-taldean ugaltze eta umeen hazkuntza ikertzeraz mugatzen dira, bestelako ahaidetasun-aukerei erreparatu gabe. Dena den, talde horren ikerlerroen barruan, taldearen koordinatzailea den Anna Piella-rena (2012) nabarmendu daiteke, zeinak orain arte antropologian bazterturiko «seme-alabarik ez duten seme-alabei» erreparatu dien. Kolektibo horrek paper funtsezkoa izan dezake familietan, «belaunaldi arteko elkartasun, partekaturiko zaintza-lan edo taldearen transmisio sinboliko zein materialaren bidez» (2012: 29).

## ***BIKOTEAREN ZENTRALITATEA BAINA ADISKIDETASUNAREN GAILENTASUNA***

Nire ikerketaren emaitzek argi utzi dute emakume feministak, populazio osoari gertatzen zaion era berean, maitasunezko hartu-emanak muturrera idealizatzen dituen eta maitasunari (eta bereziki bikote-maitasunari) garrantzi osoa ematen dion ideologia erromantikoaren eraginpean bizi direla. Horrela, zenbaitzuek esan dute maitasunik ez duen pertsonak/emakumeak gabeziak dituela, ez dela pertsona osoa. Nahiz eta,aldi berean, guztiek ala guztiek bikote-harremanak berdinzale izatearen beharra azpimarratu duten. Berdinzaletasun horretarako hiru oinarritzko baldintza hanpatu dituzte: (1) bikotekide biei (edo harremana duten pertsonen) dagozkien erabakien negoziazioa, (2) harremanean ematen eta jasotzen denaren arteko oreka,

300. Badugu horren adibidea *Novecento* pelikulan.

301. Erdi Aroko neba-arreben adopzioa honen adibide bat dugu. Uste da ohitura hori lotura homosexualak ezkutatzeko modua zela. Ikus Brundage (1987).

eta (3) partekatzen denaz gain, nork bere proiektu propioa (esparruak, denborak, jarduerak) edukitzea.

Elkarrizketaturiko gazteen kasuan ere bikote-ideologia da nagusia, bai haien espektatibari baita mundua ikusteko moduari dagokionez ere, esperientziak esperientzia. Baina ikerketa bien emaitza adierazgarri bat nabarmendu nahi nuke: maitasuna, kontrol sozial eta ezberdintasunerako gunea den bitartean, ezagutza, agentzia eta erresistentziarako eremu pribilegiatua ere bada, batez ere, bizitzari begiratzeko eta baloratzeko maitasunaren betaurrekoak erabiltzen ikasten duten emakumeen artean. Beraz, maitasun-kontakizunetan ez da soilik pertsonen arteko harreman edo lotura intimoez hitz egiten, baizik eta elkarbizitzaren antolaketarekin, pribatu eta publikoaren uztarketarekin, ekonomia eta lanaren banaketarekin, edo botere-ezberdintasun edo -negoziazioekin zerikusia duten sinbolo, ideia eta praktikak ere adierazten (eta eztabaidatzen) dira, zuzenean edo zeharka. Kontakizun horiek bihur daitezke (eta bihurtzen dira) diskurtso eta praktika subertsiboak, erresistentziakoak (Abu-Lughod, 1986, 1990).

Ildo beretik, feminista gazte zein helduei beren egunerokotasunaren antolaketaz eta babes afektibo zein egiturazkoaz galdetu zaienean, bi aspektu nabarmendu dituzte: (1) biztanleria osoaren kasuan aurkitzen den elkarbizitza-formen aniztasuna, nahiz eta kasu horretan, bikotetan bizi diren feministen kopurua txikiagoa izan den eta handiagoa familia-forma konposatuena<sup>302</sup>; eta (2) harreman iraunkorrak dituzten adiskide eta ezagun-sareek elkarrizketatu guztientzat duten garrantzia<sup>303</sup>, edozein dela elkarbizitza-forma zehatza (beste pertsonekin, bikotean, bakarrik...) <sup>304</sup>. Gainera, garrantzi hori sendotzen da adinarekin batera. Horrela, pertsona askorentzat zenbait adiskidek neba-arrebek duten leku bera izan dezakete.

Atal hau amaitzeko esan dezakegu, diskurtso-mailan, adiskidetasuna eta bikote-maitasuna bereizten duen marra garbia izan arren, pentsamolde berdinzalea duten pertsonentzat, adiskidetasuna babes afektibo eta erreferentzia kognitibo, material eta moralerako gunea dela<sup>305</sup>, eta tresna nagusia bizitza diseinatzerakoan edota planak eta erabakiak hartzerakoan. Are gehiago, jende askorentzat (emakumeentzat, nagusiki), adiskidetasuna erabakigarria litzateke maitasun-harreman eta genero-harremani dagokienez, erromantizismoaren efektuak konpentsatzeraino. Emaitza hori ez da gizonezkoei egindako elkarrizketetan berdin agertu. Beraz, ezin izango genituzke gure parte-hartzaileek emakumeen eta gizonen ezberdintasunei dagokienez dituzten eztabaida eta negoziazioak aztertu adiskidetasuna aintzat hartu gabe.

302. Familia konposatuak ezkontza- edo filiazio-gunerik ez duten norbanakoek osatzen dituzte, ahaidetasunez loturik egon ala ez.

303. Adiskideez hitz egitean emakumeekin mantenduriko harremanez hitz egin dute batez ere gure elkarrizketatuek.

304. Ikerlan bietako elkarrizketatuen artean, 27 feministetatik 12 adiskide edo ezagunekin bizi ziren, 10ek bikotekidearekin partekatzen zuten etxea (2k bazuten seme-alabaren bat), 4 bakarrik bizi ziren, eta beste bat aita eta aitaren bikotekidearekin.

305. Adiskidetasunaz ikus Josepa Cucó-k idatzirik *La amistad. Perspectiva antropológica* (1995) liburua.

***ELKAR BABESTEKO KOMUNITATEAK: AHAIDETASUNAREN  
ETA FAMILIAREN AZTERKETA EREDU INTEGRAL ETA EZ  
ERROMANTIKO BATERANTZ***

Aurreko atalean esandakoaren bidetik, «elkar babesteko sare edo komunitate» deitzen ari naizen eta tamaina aldakorra (banaka batzuk izatetik dozenaka lagun izateraino) izan dezaketen pertsona-elkartze iraunkorretan sakondu nahi nuke orain. Talde horien ezaugarri nagusia elkarrekin ekitea eta elementu oso ezberdinak partekatzea litzateke: elkarren babesa, babes ekonomiko, material, psikologiko eta morala, egunerokotasuna sustatzeko jarduerak, osasunari eta hazkuntzari dagozkien zaintza-lanak, edo aisialdirako jarduerak eta jarduera sozialak eta politikoak... Hau da, modu iraunkor batean funtzionatzen duten elkarren zaintzan eta elkartasunean oinarrituriko pertsonen elkartzeak lirateke. Dena den, talde horiek beren arteko loturak areagotuko lituzkete une zehatzetan (gaixotasuna, lanaren egoera, ume baten jaiotza...).

Nik identifikatu ditudan sare edo komunitateetako partaide nagusiak ideologia feminista duten emakumeak dira (bakarrak edo bikote edo beste pertsona batzuekin bizi diren heterosexualak edo lesbianak). Gizonezkoek ere, adibidez, zenbait emakumeren bikotekideek edo gizon homosexualek, parte har dezakete talde horietan, baina, oro har, gizonak taldearen bazterretan mantendu ohi dira parte-hartze puntualagoarekin. Beraz, era askotariko jardueren bidez (aisialdia, kultura, politika...) sendotuz doazen lotura material, politiko eta sinbolikoez ari gara; baina baita ospatzen edo erritualizatzen diren gertakari ezberdinen harira, hala nola urtebetetze-jaien (hamarkadaren aldaketakoak, batez ere: berrogeiak, berrogeita hamarrak, hirurogeiak...), lan-arrakasten edo arrakasta pertsonalen aitzakian. Emakume bat talde batean baino gehiagotan egon daiteke, sare horietatik kanpoko harremanak edukitzeaz aparte (senideak, bikotea, adiskideak...). Hau da, taldeen arteko gurutzaketak gerta daitezke eta gertatzen dira.

Baten batek galde dezake norainoko aldea dagoen deskribatzen ari naizen taldeen eta bestelako adiskide-talde edo kuadrillen artean. Eta egia esan, antzekotasun handiak leudeke bien artean. Vincenzo Padiglione-k (1978) honela definitu du adiskidetasuna:

Beren burua berdintzat hartzen eta, inolako helburu finkorik gabe, elkarrekin egotetik eta maiz eta konfiantza-maila handi batez elkar ekitetik sortzen den plazera onartuz, norbanakoen artean ahaidetasunetik kanpo borondatez sortzen den harreman afektiboa eta iraunkorra da. Horren guztiaren oinarrian, elkarrekin bizi izandako esperientziak daude, baita emozioak eta pentsamenduak partekatzeko eta elkarrekiko konpromiso-maila berean ekiteko gogoia ere, menderatze-harremanetatik ez datozen harreman burokratiko-hierarkikoen alternatiba izanik (1978; aipatua in Ambrosini, 2006: 68).

Definizio horretan agertzen diren ezaugarri nagusi guztiak —borondatezkotasuna, afektibotasuna, berdinak baina diferenteak izatearen ustea, komunikazioa,

konfiantza, emozioak eta pentsamenduak trukatzeari, elkarrekiko konpromiso-maila bera... — aztertzen ari garen emakume feministen talde horietan ere azaltzen dira.

Adiskideen kuadrillei begira diezaiekegu orain eta, horretarako, Cucó-ren lanari jarraituko diogu (1992). Espainiako Estatuaren zenbait zonatan (Euskal Herria, Aragoi, País Valencià...), kuadrilla horiek «familiako etxea gaintitu duten norbanakoei harrera egin eta babesten dituzte» (1992: 114), komunitatean (jaiak, borondatezko elkarteak...) eta pertsona baten bizitzako erritu nagusietan parte hartzeko bide nagusia dira (Cucó, 1992). Beraz, kuadrillak jaiaren esparrutik at dagoen «ehun soziala adoretzen eta bizkortzen duten “egitura latente” moduko bat dira» (1992: 118), zeinak politika edo lan-arloan eragin zuzena izan dezakeen<sup>306</sup>.

Aipatu diren antzekotasunak ikusita, ez da nire asmoa elkar babesteko komunitateak eta bestelako kuadrillak edo adiskide-harremanak erabat bereiztea. Dena den, uste dut aztertutako kasuan badaudela zenbait berariazko ezaugarri: (1) emakume horien artean dagoen konpromisoa besteen behar emozional eta materialekiko; (2) bai teorian baita praktikan ere, familiaren (modu estu eta mugatzailean ulertuta) alternatiba diren harreman-estrategia osagarriak garatzen daudela jabetzea; eta (3), eta aurreko biek in loturik, gehituko nuke elkar babeste sinboliko eta praktikoa mota hori harago doala, zeren elkarbizitzari, sexualitateari, politikari... dagozkion eredu sozial hegemonikoetatik at, banakako proiektuak eta bizimoduak garatzeko beharrezkoa den babesa eta sostengua bermatzen baititu. Proiektu horiek gizartearen gaitzespena eragin dezakete eta babes hori funtsezkoa da. Hau da, defentsiboak baina, aldi berean, apurtzaileak diren estrategia emozional eta materialez ari gara<sup>307</sup>.

Hori guztia ez genuke, ez behintzat berariazko modu batean, kuadrilla misto edo gizonezkoen kuadrilletan. Gainera, gizonezkoen arteko adiskide-harremani dagokienez esan daiteke, askotan, badirela bikote-bizitzatik ihes egiteko edo konpentsatzeko modu bat, ideologia horren zentralitatea auzitan jarri gabe. Alabaina, aztergai ditugun emakumeen arteko sare horiek bai familia nuklearraren bai bikotearen zentralitatea ere kuestionatzen dituzte.

Hortaz, kontu horiek guztiak familiaren erdigunean elkarbizitza ezarri duten ikerketa soziologikoak eta biztanleriaren inkesten irakurketak gaintitzen laguntzen digute; baina baita adiskidetasunaren ikerketak zabaltzen ere. Halaber, gonbidatzen gaituzte ahaidetasunaren ikerketa antropologikoaren mugak zeharkatzera, aztergai bakarrak ugaltzea eta hazkuntzaren inguruko irudikapenak eta antolaketa izan ez daitezen. Nire ustez, hazkuntzaren ahaidetasun-harremanak eta beste guztiak parekatu behar dira, guztiak ala guztiak baitira «gizartea sustatzen dituen

306. Ikus Cucó (1994, 1995). Euskal Herriko kuadrillei dagokienez, ikus: Ramírez Goikoetxea (1984) eta Homobono (2009).

307. Gai honi buruz irakur daiteke, *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género* liburuak «Representaciones de género, relaciones afectivas y estrategias» kapituluak (Del Valle *et al.*, 2002).

oinarrizko harremanak» (Cucó, 1992: 11). Horretarako, Marshall Sahlins-ek (2010) proposaturiko ahaidetasunaren definizioa aintzat hartu beharko genuke: «Munduan elkarren solidario pentsatzen diren pertsona eta pertsona-taldeen arteko harreman-sareak» (aipatua in Porqueres, 2012: 11).

Baina, orobat, hainbat feministak erabili ohi duten «afektuen komunitate» (Weston, 2003; Burgos, 2009) terminoa ordezkatzeko duen nomenklatura berria ere proposatzen ari naiz. Afektuen komunitatea erabili da, adibidez, *queer* esparruetan sortzen diren komunitateak deitzeko<sup>308</sup>. Baina baditugu antzeko adibide etnografikoak aparteko testuinguruetan, hala nola María Espinosak (2012) aztertu dituen Mexikoko kaleko umeen arteko harremanena.

Nire aldetik, familia alternatibo horien dimentsio afektibo edo maitasunezkoa nabarmentzeari uko egiten ari naiz, bi arrazoiengatik: afektua, gradu ezberdinetan bada ere, talde horien iraunkortasunean osagai gakoa izanik, ez delako, edo ez derrigorrez, ez faktore bakarra ezta nagusia ere talde horien eraketan. Aztertzen ari naizen komunitateak (edo tankerakoak) ez dira sortzen, edo ez beti, inplikaturiko pertsonen arteko afektuen ondorioz, nahiz eta gero sor daitezkeen haien artean truke emozional eta afektiboak. Definitzen dituzten faktoreak hauek dira, besteak beste: adina, generoa, praktika sexual edo maitasunezkoa, elkarrekin bizitzea, bikotekiderik ez edukitzea, eta ideologia politiko komuna edukitzea. Eta, ezereen gainera, partekatze borondatea agertzen da; beraz, afektibotasuna gainditzen duen elkartasun- eta elkarrekikotasun-zentzu sendo bat. Gainera, horrek subjektu mendebaldarra subjektu emozional edo maitasunezko gisara definitzearen arrisku eta gehiegikerien aurrean erne egoten laguntzen digu, eta lehentasun osoa ematen elkartasun eta trukearen praxi sozialari, kulturalki manipulagarria den *maitasun* kontzeptu baten aurrean.

Beste aldetik, *elkar babeste* terminoak badu beste abantaila bat, zaintzalanetatik harago baitoa, komunean egiten diren bestelako jardueri (sozialak, politikoak, aisialdikoak...) ere berebiziko garrantzia emanez. Hitz batez, familia-, ahaidetasun- eta adiskidetasun-loturen analisi integral, horizontal, erlazional eta ez-erromantikoaren alde egiten ari naiz. Eredu honek gutxieneko iraunkortasuna duen eta bizitzaren sostengurako oinarritzkoa den edozein harreman —odolkidea, afektibo-sexuala zein laguntasunezkoa— maila berean jartzen du.

Horretarako, guk guztiok, ikertzaile eta antropologo gisara, ideologia erromantiko eta heteroarauaren menpe noraino gauden gogoeta egin beharko genuke. Kritika horrek, gainera, duela zenbait hamarkada genero- eta ahaidetasun-ikerketak uztartzera deitu zuten Silvia Yanagisako eta Jane Collier-ek (1987) hasi zuten

---

308. Kath Weston (2003) izan zen termino hori erabili zuen lehenetarikoa, Amerikako Estatu Batuetako gay eta lesbianen komunitateak aztertu zituenean, «familia egiteko» orduan afektuak eta adiskidetasunak zuten garrantzia azpimarratzeko asmoz. Jose Ignacio Pichardo-k (2009), aldiz, Espainiako Estatuan egindako ikerlanean, kolektibo homosexual espainiarrek, familiaz hitz egiterakoan, jatorrizko familiari erreparatzen diotela aurkitu du.

ildoari heltzera garamatza. Autore horiek pribatu-domestiko eta publiko-politiko-juridikoaren bereizketek ondorengotza eta ezkontzaren teorietan eragin handia izan zutela agerian utzi zuten; horren ondorioz, sexualitatea eta hazkuntza, batetik, eta ekonomia, politika eta ideologia, bestetik, bereizita gelditu ziren antropologiaren barruan<sup>309</sup>. Ez al gaude gaur egun antzeko egoera batean familiari eta ahaidetasunari dagokienez?

Argudiatzen ari naizenetik eratoritzen den beste eztabaida bat familia- eta adiskidetasun-forma horien zilegitze- eta aitortza-publikoari dagokio, Estatuaren aldetik, adibidez. Auzi hori plazaratu zen Espainiako Estatuan ezkontza homosexualen legeztatzearekin eta homoparentalitatearen aitortzarekin batera, eta duela gutxi eztabaida are gogorragoa gertatu da Frantziako Estatuan. Familia-talde alternatiboen aitortza instituzionalak eskubideen parekatzea dakar, baina baita ondorio ezkorrak ere. Gai hau argitzeko, Elvira Burgos-ek (2009), Butler-en lanean oinarriturik (2002), adierazten duena ekarriko dut. Arreta deitu du Burgosek:

Estatuaren legeetatik aparte legokeen aitortza, inteligibilitate eta autointeligibilitate bide baten inguruan. Dilema hauxe da: batetik, bizitza —haren dimentsio kultural, material eta psikikoetan— ez da sostengagarria arauk sortzen duten zilegitzerik ezean; baina, beste aldetik, Estuari aldarrika dakiokkeen zilegitzeak badu ondorio ezkorra: hierarkia sozial baztertzaileren sistema ezartzea eta, gainera, bada Estatuaren boterea ezkutatzeko eta gizarte zibilak sor ditzakeen bestelako aitortza-moduak zabaltzeko bide bat. Estua ezin da izan giza koherentzia aurki daitekeen lekua. Arrazoi horregatik, ezinbestekoa da estatalak ez diren beste horien bilaketa, demokrazia erradikalaren ideiatik hurbilago egon daitezkeen zilegitze-eramaileak (2009: 71).

Amaitzeko, betiere ikuspegi teoriko antropologikoa zabaltze aldera, hurrengo gaiak sakontzeko beharra ikusten dut, besteak beste: zaintzaren inguruko jarduera zehatzak; norbanakoen eta taldeen elkartasun eta elkarrekikotasun mota guztiak; ahaidetasunaren ohiko terminoetan inspiraturiko terminologiak, sinboloak eta metaforak; batetik, diskurtso eta narratiben, eta bestetik, praktika eta esperientzien artean dauden harremanak. Horrela bakarrik izango ginateke gai harreman mota eta familia-forma zehatz guztien inguruan gogoeta egiteko eta eztabaidatzeko, bikote/familia/ugaltze/elkarbizitza laukotearen nagusitasuna aintzat hartu gabe. Bide horretan, antropologia, oro har, eta familiaren, adiskidetasunaren eta ahaidetasunaren antropologia, konkretuki, ezin baliagarriagoak izan daitezke, duten ahalmen berritzailegatik eta hartzen duten marko etnografiko erkatzaile zabalagatik ere.

Oharra: Testu honi Elvira Burgosek, Teresa del Valle, Carmen Díez Minteguik, Marta Luxanek eta Ignasi Terradas-ek egindako iruzkin, kritika eta iradokizunak eskertu nahi ditut.

---

309. Ikus Teresa del Valle (2010) egindako berrikuspena.



**BIBLIOGRAFIA**

- Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled Sentiments*, University of California, Berkeley.
- , (1990): «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women», *American Ethnologist*, **17(1)**, 41-55.
- Alberdi, Isabel (1999): *La nueva familia española*, Taurus, Madril.
- Ambrosini, A. (2006): *Dinamiche maturative dell'identità e relazioni d'amicizia nell'età dell'adolescenza*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Scienze della Formazione, <www.catechetica.it/testi/contributi/ambrosini\_2006.pdf> (Kontsulta-data: 2016-06-30).
- Beck, Ulrich eta Beck-Gernsheim, Elisabeth (1998): *El normal caos del amor*, El Roure, Bartzelona.
- Bestard, Joan (2009): «Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social», *Revista de Antropología Social*, **18**, 83-95.
- Brundage, James A. (1987): *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- Burgos Díaz, Elvira (2009): «Parentesco aberrante», *Cuadernos del Ateneo*, **26**, 67-74.
- Butler, Judith (2002): «Is Kinship Always Already Heterosexual?», *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, **13(1)**, 14-44.
- , (2009): *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Bartzelona/Buenos Aires/Mexiko.
- Castro, Isabel; Esteban, Mari Luz; Fernández de Garaialde, Arantza; Menéndez, Luisa; Otxoa, Isabel eta Saiz, Mari Karmen (2008): «No habrá igualdad sin servicios públicos y reparto del cuidado. Algunas ideas para una política feminista», in *Euskal Herriko IV. Jardunaldi Feministak*, Portugalete (Bizkaia) (argitaratu gabea).
- Cucó i Giner, Josepa (1992): «Familia, amistad y cultura asociativa en el País Valenciano», *Revista de antropología social*, **1**, 9-28.
- , (1994): «La intimidad en público. Amigos y cuadrillas en España», in *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, CIS-Centro de Investigaciones Sociológicas, Madril, 387-405.
- , (1995): *La amistad. Perspectiva antropológica*, Icaria, Bartzelona.
- Del Valle, Teresa (koord.); Apaolaza, Jose Miguel; Arbe, Francisca; Cucó Joan; Díez, Carmen; Esteban, Mari Luz; Etxeberria, Feli eta Maquieira, Virginia (2002): *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madril.
- Del Valle, Teresa (2010): «La articulación del parentesco y el género desde la antropología feminista», in V. Pons, A. Piella eta M. Valdés (arg.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas de la parentalidad*, PPU-Promociones y Publicaciones Universitarias, Bartzelona, 295-317.

- Espinosa Spínola, María (2012): «“Eres mi carnal, mi hermano de corazón”», *Ankulegi*, **16**, 75-87.
- Esteban, Mari Luz (2010): *Crítica del pensamiento amoroso*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- , (2014): «Relaciones amorosas y comunidades de apoyo mutuo: diálogos con los estudios del parentesco y la familia desde las experiencias de mujeres feministas vascas», in *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 663-682.
- Esteban, Mari Luz (koord.); Bullen, Margaret; Díez Mintegui, Carmen; Hernández, Jone M. eta Imaz, Elixabete (2016): *Continuidades, conflictos y rupturas frente a la desigualdad : jóvenes y relaciones de género en el País Vasco*, Emakunde, Gasteiz-Vitoria.
- Fassin, Eric (2000): «Usages de la science et science des usages», *L'Homme*, **154-155**, 391-407.
- González Echevarría, Aurora (2012): «El parentesco después de Needham. La antropología entre la singularidad cultural y la comparación», *Ankulegi*, **16**, 89-108.
- Homobono Martínez, José Ignacio (2009): «Grupos y asociaciones amicales: la sociabilidad en Euskal Herria», *La Ortiga: Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, **87-89**, 41-58.
- Luxan Serrano, Marta eta Martín Roncero, Unai (2012): «Demografía», in *Euskal AEko Txosten sozioekonomikoa 2012*, EUSTAT, Vitoria-Gasteiz, 1-24.
- Luxan Serrano, Marta; Legarreta Iza, Matxalen eta Martín Roncero, Unai (2013): «Una mirada sociològica a les famílies de la C. A. d'Euskadi: què hi ha de nou, amics i amigues?», in *VI Congrés Català/Internacional de Sociologia «Societats i cultures, més enllà de les fronteres*, Perpinyà, 2013ko apirilaren 25-27a.
- Needham, Rodney (1971): *Rethinking Kinship and Marriage* (A.S.A. Monographs 11), Tavistock, Londres.
- Padiglione, Vincenzo (1978): *L'Amicizia, storia antologica di un bisogno estraniato*, Savelli, Erroma.
- Pérez Orozco, Amaia (2012): «De vidas vivibles y producción imposible», <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=144215#sdfootnote1sym>> (Kontsulta-data: 2016-06-30).
- Pichardo, Jose Ignacio (2009): *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*, Edicions Bellaterra, Bartzelona.
- Piella Vila, Anna (2012): «Infecundidad y parentesco (hijos sin hijos). Una perspectiva histórica y transcultural», *Ankulegi*, **16**, 29-42.
- Porqueres, Enric (2012): «La persona mediadora: el parentesco a la luz de la cosmología», *Ankulegi*, **16**, 11-27.

- Ramírez Goikoetxea, Eugenia (1984): «Cuadrillas en el País Vasco: identidad local y revitalización étnica», *REIS*, **25**, 213-220.
- Sahlins, Marshall (2010): «What kinship is (part one)», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S., **17**, 2-19.
- Schneider, David M. (1968): *American Kinship. A Cultural Account*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Segalen, Martine (1992): *Antropología histórica de la familia*, Taurus, Madril.
- Stacey, Judith (1992): «Backward toward the Postmodern Family: Reflections on Gender, Kinship, and Class in the Silicon Valley», in B. Thorne eta M. Yalom (arg.), *Rethinking the Family. Some Feminist Questions*, Northeastern University Press, Boston, 91-118.
- Strathern, Marilyn (1992): *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Thorne, Barrie (1992): «Feminism and the Family: Two Decades of Thought», in B. Thorne eta M. Yalom (arg.), *Rethinking the Family. Some Feminist Questions*, Northeastern University Press, Boston, 3-30.
- Weston, Kath (2003): *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*, Edicions Bellaterra, Boston.
- Yanagisako, Silvia eta Collier, Jane F. (1987): «Towards a Unified Analysis of Gender and Kinship», in J.F. Collier eta S.J. Yanagisako (arg.), *Gendered Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, 14-50.



## Autoreen curriculum laburrak

**AMAIA AGIRRE MIGUELEZ**, EHuko irakaslea Bilboko Irakasleen Unibertsitate Eskolan eta AFIT-Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko kidea. Soziologian lizentziatua eta doktorea, bikote berdinzaleetan egunerokotasunean hartzen diren erabakiei buruzko ikerketa batekin (EHU, 2015). Lan horren ondorio nagusiak «Egunerokotasuneko negoziazioak bikote parekideetan» artikuluan jasotzen dira (*Uztaro*, 94). Haren ikerketa-lerroak feminismoaren baitan kokatzen dira, bereziki bikote-harremanen, maitasun errromantikoaren zein bikote-harremanen baitan garatzen den diruaren kudeaketaren inguruan.

**MAIALEN ALTUNA ETXEBERRIA**, Gizarte eta Kultur Antropologian lizentziatua eta EHuko Ikerketa Feministak eta Generokoak Masterra burutua, punk-rock taldeetan emakumeen parte-hartzearen inguruko ikerketa-lanarekin. Ondoren, Tolosako Udalaren «Emakumeek Tolosako historiari egindako ekarpenak» II. ikerketabeka eskuratu zuen frankismo garaiko genero femeninoaren eraikuntzaren inguruko lana gauzatu. Egun, doktorego-tesia egiten dabil *Zabalduz 2012* programako laguntza bati esker EHU eta AHOA-Ahozko Artxiboarekin elkarlanean. Bertan lantzen dituen gaiak frankismoa, generoa, gorputza eta erritualak dira.

**JAIME ALTUNA RAMIREZ**, Gizarte Antropologian graduatua EHUn eta Ikasketak Feministak eta Generokoak masterra burutua. Ibilbide profesional luzea garatu du haur eta gazteen heziketarako programetan. Azken urteetan heziketa, jolasa eta hizkuntza uztartzen dituzten egitasmoetan aritu da esku-hartze programa, argitalpen, hitzaldi, formazio eta ikerketa eginez. Besteak beste, lan hauek argitaratu ditu: «Euskara pasilloetan galduta. Praktiken aldaketak eta hizkuntz mudantzak nerabezeroan» (2015), «Erabileraren GPSa: Gazteen hizkuntza erabileran kokatu eta bertan esku-hartzeko gida» (2011), «Hezitzaileen prestakuntza eskola orduetatik kanpoko esparruan» (2007). Ikerketa hauetan parte hartu du: «Gu gazteok: 12-14 urteko gazteen hizkuntza egunerokotasunera hurbiltzeko ikerketa partehartzailea» (2016), «Maitasun deserosoak. Euskal Herriko zenbait gizonen bizipenak eta gogoetak» (2015), «Bidaiari proiektua. Tren erabiltzaileen ohiturak eta pertzepzioak» (2015).

**MARGARET BULLEN**, 1991. urtetik Euskal Herrian bizi den antropologo britainiarra. Bristol Unibertsitatean Filologia Hispanikoa eta Frantsesean lizentziatua eta Liverpool Unibertsitatean Gizarte Antropologian doktorea. 2005etik EHU Gizarte Antropologiako irakaslea eta egun saileko arduraduna. Farapi-Antropologia Aplikatuaren Aholkularitzako kide fundatzailea. University Studies Abroad Consortium (USAC) partzuergoan kolaboratzailea eta Renon argitaratutako *Basque Gender Studies* (2003) liburuaren autorea. Iker-lerroak: genero, jaiak eta erritualak, alde batek, eta immigrazioa, hizkuntza eta aniztasuna, bestetik. Azken urteotan, Gipuzkoako jaietan emakumeek bultzatu dituzten aldaketen inguruan ikertu du (Bidasoaldeko Alardeak, Antzuolako Mairuaren Alardea, Donostiako Danborrada...) eta argitalpen ugari ditu ikertu dituen beste egileekin batera (*Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*, 2004; *Emeki-emeki berdintasunezko danborradarantz*, 2014). AFIT-Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko kidea da.

**MARI LUZ ESTEBAN**, Medikuntzan lizentziatua eta Kultur Antropologian doktorea. EHU lan egiten du, non Gizarte Antropologiako irakaslea eta Ikasketa Feministak eta Generokoak Doktorego Programaren eta AFIT-Antropologia Feminista Ikerketa Taldearen koordinatzailea den. Basauriko Emakumeen Taldeak bultzaturiko Famili Plangintza Zentroaren medikua izan zen. 1993. urtean Bartzelonako Unibertsitatean aurkeztu zuen doktorego-tesia ugalketa eta sexu-osasunaren arloan eta horrela bilakatu zen antropologo. Genero-ezberdintasunak, osasuna, gorputza, emozioak eta maitasuna dira haren ikerketa-eremuak. Argitalpenik ezagunenak: *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio* (Bartzelona: Edicions Bellaterra, 2004) eta *Crítica del Pensamiento Amoroso* (Bartzelona: Edicions Bellaterra, 2011). Mugimendu Feministako kidea da

**IRANTZU FERNANDEZ RODRIGUEZ**, Soziologian eta Gizarte Antropologian lizentziaduna eta Ikasketa Feministak eta Generokoetan doktorea (Gizarte Antropologia espezialitatean). Bere *Nerabegaroko maitasun bizipenen etnografia* doktorego-tesian, Bilboko gaztetxoaren harremanen antolaketa, haien gorputz-lanak eta heteroarauaren eragina aztertu ditu adina, klase soziala eta generoa aldagaiak kontuan izanik. Gai horrekin loturik ere zenbait artikulua argitaratu ditu: «Maitasuna, generoa eta nerabegaroa: ikerketa baten emaitzak» (2010), «Etnografiando en el amor en la adolescencia: un estudio en tres centros escolares de Bilbao» (2014) edo «En busca del amor verdadero: el peso de la perspectiva adultocéntrica entre adolescentes» (2014). Egun, Itxaso Martin, Miren Guillo eta Maria Ruizekin batera, UEUko Antropologia Saileko sailburua da.

**IXONE FERNANDEZ-DE-LABASTIDA MEDINA**, EHuko Gizarte Hezkuntzan diplomatua eta Gizarte Antropologian doktorea. Egun, Lan Harremanen eta Gizarte Langintza Fakultateko Antropologiako irakaslea da. Euskal ondare kulturala eta landa-garapena aztergai izan ditu bere argitalpen gehienetan, esate baterako: «Análisis de un proceso contemporáneo de construcción identitaria: el Día del Caballo»

(*Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2006) aldizkarian, edo «Euskal antropologiaren arestiko garaia: euskal nortasunaren oinarriak eraikitzen» (*Kobie.. Antropologia Kultural*, 2013). Antropologia feministan espezialista da ere. Berdintasunerako agente gisa lan egin du eta, egun, zenbait erakunde publikorentzat generoberdintasunaren inguruko aholkularitza-zerbitzua eta lan teknikoa eskaintzen du. AFIT- Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko partaidea da.

**CARLOS GARCÍA-GRADOS** EHU-Euskal Herriko Unibertsitateko Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Saileko doktoregaia da. Gizarte eta Kultur Antropologian lizentziatua da (Madrilgo Unibertsitate Autonomoa, 2010) eta Erizaintzan diplomatua (Extremadurako Unibertsitatea, 2006). Ikasketa Feministak eta Generokoak masterra ere egin du (UPV/EHU, 2011). 2013ko martxotik *Ceguera, género y gestualidad corporal. Análisis de los procesos de enculturación en las personas ciegas a través de la práctica deportiva* izeneko doktorego-tesia dago garatzen, Beca de Formación de Personal Investigador (PIF/UPV/12/205) delako baten bidez. Haren ikerkuntza-interes eta eskarmentu nagusiak hauexek dira: gorputzaren genero-eta gizarte-ikasketak, zentzumenak, ezgaitasuna eta kirola. Aurrekoarekin loturiko bestelako interes-eremuak: Giza Eskubideak, Fenomenologia, Gizakia-Ingurugiroa eta Zientzia Kognitiboak.

**OLATZ GONZÁLEZ-ABRISKETA** EHUko Gizarte Antropologiako irakasle eta doktorea da. 2005ean, *Pelota Vasca: un ritual, una estética* liburua argitaratu zuen eta 2012an Nevada-Renoko Unibertsitateko (UNR) *Euskal Ikasketa Zentroak* (CBS) ingelesera itzuli zuen. Hainbat artikulu idatzi du, horien artean «Cuerpos desplazados: Género, deporte, y protagonismo cultural en la plaza vasca» (2013), AIBRko I. Saria jaso zuena. Bertsio bat euskaratua eskaintzen dugu liburu honetan. Antropologia bisuailean ere aditua da eta hainbat film egin ditu. Bi aipatzearren: *Carmen* (2011) laburmetraia, Amerikar Antropologiako Elkarteko (AAA) Society for Visual Anthropology-ren (SVA) saria jaso zuena, eta *Pelota II* (2015), Jørgen Leth zinemagilearen batera zuzendu duena.

**MIREN GUILLO ARAKISTAIN**, EHUko Hizkuntza eta Literaturaren Didaktikako irakaslea. Gizarte Hezkuntzan, Pedagogian eta Gizarte Antropologian lizentziatua. AFIT Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko partaidea. Gorputza, generoa eta hilekoaren politikak ikertzen ditu bere doktorego-tesian, Ikasketa Feministak eta Generokoak doktorego-programaren baitan, Antropologia alorrean. Honako artikulu hauek argitaratu ditu: «Menstruación y nuevas formas de espiritualidad: políticas, agencias y saberes alternativos» (2014), «Mujeres jóvenes y menstruación: contracultura y resignificación del ciclo menstrual en el País Vasco» (2014), «La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos (re)productivos» (2013). UEUko Antropologia Saileko sailburuetako bat da Irantzu Fernandez, Itxaso Martin eta Maria Ruizekin batera.

**JONE MIREN HERNÁNDEZ GARCÍA**, Kazetaritzan eta Soziologian lizentziatua. Euskal Herriko Unibertsitateko doktorea da eta, egun, bertan, Gizarte Antropologiako irakaslea da. Hizkuntza (euskara), euskal kultura, gazteria eta aisialdiari loturiko gaiak aztertu izan ditu, gehienbat genero-ikuspegia eta teoria feminista erabiliz. Azkenengo urteotan bertsolaritza du aztergai, eta horren inguruan hainbat hitzaldi, artikulu eta komunikazio landu ditu, besteak beste: «Emakume bertsolariak: bertsotik bertsora, hanka puntetan» (2012), *Gorputza eta Generoa Euskal kulturen eta literaturan* liburuan (Amaia Alvarez eta Gema Lasartek zuzendua) edo «Begiek entzuten dutena. Emakume bertsolariak euskal kulturaren begiradapean» (2014), *Diskurtsuak, erainkuntzak, gorputzak. Gorputzen eta binarismo sexualaren eraikuntzaz* liburuan (Alaitz Aizpuru eta Bakarne Altonagak zuzendua). AFIT-Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko kidea da.

**ITXASO MARTIN ZAPIRAIN**, Gizarte eta Kultur Antropologian doktorea eta Ikus-entzunezko Komunikazioan lizentziatua. Haren doktorego-tesia (Eusko Jaurlaritzaren Doktorea ez den Pertsonal Ikertzailearen Prestakuntzarako beka batekin egindakoa) 1935-1950 urte bitartean Gipuzkoako psikiatrikoetan ingresatutako emakumeen inguruko ikerketa da: *Eromena, azpimemoria eta isiltasuna(k) idazten: hutsune bihurtutako emakumeak garaiko gizartearen eta moralaren ispilu*. Eromena eta isiltasuna izan ditu aztergai, eta idazketa etnografikoaren inguruko proposamena egin du. *Ni, Vera* (2012) nobelan 51 urtez psikiatrikoan ingresatu zuten birramonaren istorioa kontatzen du. Euskal hedabideetan aritu da lanean kazetari. Irantzu Fernandez, Miren Guillo eta Maria Ruizekin batera, UEUko Antropologia Saileko sailburua da.

**MARIA RUIZ TORRADO**, Historian lizentziatua (UPV/EHU, 2006) eta Gizarte eta Kultur Antropologian lizentziatua (UPV/EHU, 2008). Ikasketa Feministak eta Generokoak masterra egin du (UPV/EHU, 2010) eta Antropologia Feministaren arloko zenbait ikerketatan parte hartu du; aipagarriena *Mujeres ex-presas: vulnerabilidad y autonomía* (2012) talde-ikerketa izanik. Gaur egun, *Kartzela, genero-erakundea: emakume presoek bizipenak, erresistentziak eta estrategiak* doktorego-tesian lanean dabil Eusko Jaurlaritzaren Doktorea ez den Pertsonal Ikertzailearen Prestakuntzarako beka batekin. AFIT-Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko kidea da, baita espetxe-sistema eta generoa lantzen duten Red Geispe eta SinRejas ikerketa-sareetakoa ere. Era berean, Ankulegi Antropologia Elkarteko idazkaria da, eta Irantzu Fernandez, Miren Guillo eta Itxaso Martinekin batera, UEUko Antropologia Saileko sailburua.

**MIREN URQUIJO ARREGUI**, EHUKo Gizarte Antropologiako irakaslea. Gizarte Antropologian lizentziatua eta doktorea, Arte Dramatikoko Goi Mailako tituluduna eta Irakasle Ikasketetan diplomatua. Generoa, turismoa, landa-lurraldea, antzerkia eta performatibitatea dira haren ikerketa-lerroak. Horien lekuko argitalpen hauek: «Agricultural Unsustainability and Gendered Rural Tourism in the Basque Coun-



try» (2016), «Escenificaciones de cultura económica y género en el espacio agroturístico vasco. El caso de Tolosaldea (Gipuzkoa)» (2011). Antropologia aplikatua aditua, beste batzuekin batera Farapi-Antropologia Aplikatuaren Aholkularitza sortu zuen, Aplikatutako Antropologian Euskadin sortutako lehen enpresa, eta bertan, baina baita ondoren autonomo gisa ere, hainbat proiektu garatu ditu: Kosmodisea (2006-2014); Urbanismo, Movilidad y Comercio (2009); Emprendizaje innovador en Gipuzkoa. Protagonistas (2006); Movilidad y género (2005). AFIT-Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko kidea da.

**MARÍA ZAPATA HIDALGO**, Psikologian eta Gizarte eta Kultur Antropologian lizentziatua. Aktorea eta antzerki-dinamizatzailea. EHUko Ikasketa Feministak eta Generokoak masterrean, depresioa gainditu duten pertsonen errehabilitazio-prozesuetan agentziaren inguruko ikerketa egiten hasi zen, genero-harremanak eta gorputzaren garrantzia aintzat hartuz. Eta gaur egun gai horren inguruan ere egiten ari da doktorego-tesia. Tesiarekin loturik, «Influencias de las desigualdades y la socialización de género en la aparición de las depresiones y en la recuperación del bienestar» (2015) izeneko komunikazioa eta *Luz en el túnel* (2015) izeneko antzerki-pieza aurkeztuak ditu. Doktore-tesia Eusko Jaurlaritzako Doktorea ez den Pertsonal Ikertzailearen Prestakuntzarako beka batekin egiten ari da, EHU/UPVko Baloreen Filosofia eta Gizarte Antropologiako Departamentuari atxikia. AFIT-Antropologia Feminista Ikerketa Taldeko kidea da.



# Antropologia Sailean Uztaro aldizkarian argitaratu diren artikuluak

Egunerokotasuneko negoziazioak bikote parekideetan  
Agirre Miguelez, Amaia, *Uztaro 94*, 5-18

Europar kultura: egia ala gezurra?  
Arraiza Rodriguez-Monte, Eugenio, *Uztaro 37*, 3-17

Kultura eta sistema: proposamen bat kultura, sistema bat bezala hausnartzeko  
Arrieta Urtizbera, Iñaki, *Uztaro 16*, 3-11

Nortasuna, memoria eta botere-jokoak  
Del Valle Murga, Teresa, *Uztaro 17*, 47-57

ORTZlren inguruan  
Dieguez Barahona, Kepa, *Uztaro 40*, 3-18

Antropologia eta feminismoa  
Esteban Galarza, Mari Luz, *Uztaro 24*, 3-17

Emakume pilotariak: gure taldea, gure ordua  
Fernandez Lasa, Uxue; Usabiaga Arruabarrena, Oidui; Castellano Paulis, Julen, *Uztaro 93*, 5-16

Analogia tipila (Erving Goffman-en azterbide dramaturgikoa)  
Fernández de Larrinoa Pablos, Kepa, *Uztaro 1*, 3-14

Diruaren balio moralen eta elkartruke-mota desberdinen kontzeptualizazioa  
Fernández de Larrinoa Pablos, Kepa, *Uztaro 3*, 3-15

Egitura, prozesu eta nortasun soziala ekoizpen kulturaletan, Zuberoako Folk-antzerkiaren adibide baten harira  
Fernández de Larrinoa Pablos, Kepa, *Uztaro 22*, 3-12

Heriotza eta heriotzaren inguruko ohitura batzuk  
Garmendia Larrañaga, Juan, *Uztaro 21*, 3-19

Munstrokeria desbideratze gisa herri-gogamenean. Munstrokeriari buruz  
Iñarra Garcia, Aitxus, *Uztaro 35*, 3-17

Eliza, Herri-kultura eta politika. Besta-berri Ipar Euskal Herrian  
Itzaina, Xabier, *Uztaro 20*, 3-16

Etnologia gerra garaian  
Laborde, Denis, *Uztaro 30*, 3-12

Parekidetasuna eta sexu-identitateen eraketa euskal artzain-nekazari jendartean  
Lagarde, Anne-Marie, *Uztaro 92*, 5-24

Eraldatutako espazio-denbora baten esangura: Txapelketetara egindako hurbilpen sozio-sinbolikoa  
Larrañaga Arriola, Jexux, *Uztaro 66*, 5-18

Berezko marko estetiko eta kulturala: Bertsolari Txapelketa Nagusia, euskal Agoraren bilgunea  
Larrañaga Arriola, Jexux, *Uztaro 72*, 5-21

Txapelketaren gertaera errituala: euskal kulturaren sinbolo giltzarria  
Larrañaga Arriola, Jexux, *Uztaro 88*, 5-15

Haurren medikalizazioaren arazoa hezkuntza-porrotaren testuinguruan: eredu biomedikoaren berriskuspen kritikoa  
Larrañaga Arriola, Jexux, *Uztaro 97*, 5-15

Nola hil nahi duzu? Hiltzen ikastea  
Olaizola Eizagirre, Iñaki, *Uztaro 86*, 5-27

Antropologia ekologikoa: ikerketa prozesualaren estrategiak  
Perez Aldasoro, Pio, *Uztaro 39*, 3-9

Esanahiak, indizeak eta performatibitatea Gabonetako erritu baten harira  
Rementeria Arruza, Daniel, *Uztaro 77*, 5-20

Egungo euskal antropologiaren polemika zaharra  
Rodríguez Bornaetxea, Fito, *Uztaro 23*, 17-23

Antropologia feministaren sorrera eta teoria antropologiko feminista nagusiak  
Ruiz Torrado, Maria, *Uztaro 63*, 11-19

Espetxeko genero-diskriminazioa hizpide: Euskal Herriko presondegietako atxiloen, langileen eta elkarreentako kideen ikuspegiak  
Ruiz Torrado, Maria, *Uztaro 98*, 5-29

Emakumeen boteretzea: saiaketak eta zailtasunak  
Zilbeti Perez, Maider; Martinez Hernandez, Eva, *Uztaro 61*, 11-23