

Indarkeria eta identitate politikoa

Agnès Cugno

Filosofian doktorea eta Baionako René Cassin lizeoko irakaslea

«Ez naiz etorri bakea lortzera, garaipena baizik», esan omen zion Eszipion Afrikarrak Hanibali Zamako guduan. Izan ere, gerra bat amaitzeko bi era baitaude: etsaia zanpatzea, edo harekin batera gatazka gainditzeko baliabideak aurkitzea. Hau da, borrokatzen duguna kontsideratzeko bi era: etsai gisa, edo aurkari gisa; eta emaitza kontsideratzeko bi era: bestearen alteritatea ukatzea, indarraren bidez identitate hegemoniko bat ezarriz (argi eta garbi suntsituz, okupatuz, kolonizatuz edo asimilatuz), edo identitate partekatu bat eraikiz (estatu plurinazionala edo koexistentzia baketsua lortzeko ahaleginak).

Inposatutako identitate politiko baten ideia onartezina bada, ez al da kontraesankorra identitate heterogeneoaren ideia? Funtsean, haxe da Joxek Azurmendik 'Indarkeria eta balio berrien bilaketa' saiakeran planteatzen duen galdera: ez al da egia kultura anitzeko bakezaletasun adostu baten ideiak benetan ezkututzen duena bere izena esan nahi ez duen hegemonia dela? Horrenbestez, identitate politikoa bat definitzeko zein balio aurki dezakegu, ez bada nolabaiteko biolentzia bat, indibiduazio printzipio gisa *a minima* ulertua? Ez al da identitatearen funtsa, azken batean, esentzialki gatazkatsua, 'haien' aurkako 'gu' baten baieztapen erradikalera murrizten den heinean? Baina, orduan, identitate kultural edo politiko baten defentsak justifikatzen al du indarkeriaren erabilera? Azurmendik hartzen duen bide estuak erlatibismo kulturala gainditzea du helburu, indarkeriaren apologian erori gabe, baina baita uko egin gabe ere botere-nahimenari, zeinean baitatza nahitaez 'gu' politiko baten baieztapen oro. Horixe bera izango da gogoeta honen abiapuntua.

Demokrazia liberalak, adibidez J. Habermasengan ikusten den bezala, gatazkaren ordezkotza elkarrizketa baten ideian du oinarri. Bere funtsa baita eztabaidatzeak oposizioak desagiteko boterea duela, egia partekatu batera heltzea ahalbidetuz. Baina jarrera hori zientzian sostengatzea jada zaila bada, kaltegarria bihurtzen da politikan, eta ezin esan erlatibismoan galtzen garenik baieztatzen dugunean interes zeharo kontrajarriek munduari buruzko ikuspuntu kontrajarriak eta betirako bateraezinak sor ditzaketela.

Politikaren porrota den heinean, indarkeria bereziki txarra izango litzateke, eta galarazi egin beharko genuke beti ala beti. Baina, horrek esan nahi al du identitatea adierazteko bitarteko moduan erabiltzeak debekatua egon beharko lukeela, baita aztergai moduan ere? Politikaren zati madarikatua osatzen duen aitzakiarekin, biolentziaren fenomenoak gure hausnarketetatik baztertzean, aldi berean, ez al gara

indarkeria ulertzeko baliabiderik gabe geratzen? Ez al gara, beraz, indarkeria hori xedatzeko, eta baita gaintzeko ere, baliabiderik gabe geratzen? Ez al diegu uko egiten soluzio baten bila jarduteko baliabideei, «biolentzia razionalago baten bila izan, edo bake razionalago baten bila hobe» (Azurmendi 1999: 65)?

Orduan, biolentziaren eta kontsentsuaren artean aukeratu behar al dugu derrigorrez? Bi aukera hauek besterik ez al ditugu, esentzialki polemikoa den identitatea baieztatzea ala identitate hori bertan behera uztea? Laburbilduz: demokraziak bi kale itsuren artean bat hautatzea besterik ez al digu ematen aukera gisa?

Indarkeria identitate politikoaren muin gisa: ‘gu’ ‘haien’ aurka

Feuerbachek idatzi zuenez (1974): «Ezer ez da gauzatzen izaki determinatu gisa gauzatu gabe». Izan ere, esan daiteke identitate oro jatorrizko indarkeria ontologiko batetik sortzen dela: norbere definiziotik beste guztiak baztertzen dituen biolentzia batetik, zeinak norbere berdina dena bere bakardadean uzten duen, alteritate testuinguru batean.

Politikari aplikatuta, indibiduazioaren printzipio hori erabat garatzen da. Erromaren sorreraren mitoak erakusten du nola hiltzen duen Romulok bere anaia bikia hiriko zimenduen trazaketaren gainean, banatze bikoitz bat eraginez: bikien artekoa, bietatik bakar batek goberna baitezake hiria, eta hiriaren barnealde eta kanpoaldearen artekoa. Eta erromatar mitoak dibisio horien indarkeria azpimarratzen badu, Erromaren sorrera zer nolako erailketa odoltsuan oinarritzen den azpimarratuz, ez da hainbeste fratrizidioaren izugarrikeria kondenatzeko, baizik eta gogorarazteko ezer ez dela sortzen bereizketarik gabe, mugarik gabe. Eta esparru politikoaren definizio bortitz hori bere existentziaren nahitaezko osagarria dela.

Beraz, gainerako guztiarekin zatitzearen prezioan, ego bezala baieztatzen dena baino ez dago. Identitatea ohikoari egindako indarkeria da, existitzeko beharrezko baitu desberdintasuna eta mugaketa sortzea. Nietzschek bizitzari buruz zuen kontzepzioak, botere-nahimen gisa ulertuz, funtsean gatazkatsu eta bortitza den identitate politiko baten definizioa bultza lezake: bizitza orok bilatzen duena erresistentzia garaitzea da, horretarako ordaindu behar den prezioa, atsegin edo atsekabeari dagokienez, edozein dela ere. Botere-nahimenak bilatzen duena garaipena da, ez bakea. Nietzscheren ustez, horri ezikusiarrena egitea beretzat ideologia idealistek osatzen duten erdipurdiko «nihilismo nekatuan» hondoratzea da. Bere ustez, ideologia horiek, izan erlijiosoak edo filosofikoak, hilgarriak baitira:

Neke-neke daudenek atsedena, sosegua, bakea, lasaitasuna nahi dute – hori da erlijio eta filosofia nihilistei zoriona ematen diena; aberatsek eta bizidunek garaipena lortu nahi dute, aurkariak gaintu, botere-sentimendua domeinu berrietara zabaldu. (Nietzsche 1991 [1903]: §303, 349)

Hala ere, kontzepzio horren muturreraino joanez gero, bere formulaziorik gogorrenera heltzen gara. Carl Schmittek *Der Begriff des Politischen* saiakeran adierazitako formulaziora: «Politika espezifikoki ezaugarritzen duena, ekintza eta motibazio politikoaren funtsean dagoena, lagunaren eta etsaiaren arteko bereizketa da»

(Schmitt 1972 [1932]: II, 64). Politikaren irizpide autonomo bat ikusten du Schmittek bereizketa bikoitz horretan. Gainerako gogoetez (ona eta txarra, ederra eta itsusia, erabilgarria eta kaltegarria...) independentea den bereizketa. Etsai politikoa ez da nahitaez txarra: bazkide ekonomiko interesgarria ere izan daiteke. Baina 'bestea' da, 'arrotza', komunitate batek hala definitu baitu, berarengan ikusten duelako «bere existitzeko moduaren ukazioa», eta hura suntsitzea erabakitzeke eskubidea du. Etsaiaren definizio guztiz arbitrario hori politikaren berezko autonomiaren ezaugarria da, Schmitten arabera. Era berean, etsaiaren existentzia ukatzea da, halaber, estatuaren identitatea babesteko modu bakarra; hau da, «bere izatearen arabera bizitzeko duen era egokia».

Gainera, ez da etsaiaren definizio pertsonala soilik; ez da «gorrotoa eta antipatia diogun aurkari pertsonala, pribatua». Schmittek *inimicus* delakoari *hostis*-a kontrajartzen dio, aurkari pribatuari etsai politikoa, zeina, nahitaez, komunitate bat den, eta ez gizabanakoak. «Etsaia soilik etsai publikoa izan daiteke» (*ibid.*: III, 67), idatzi zuen. Beraz, Schmittek emandako identitate politikoaren definizioak zuzenean gerrara darama.

Izan ere, antagonismo politikoa ez da eztabaidaren borroka intelektuala, ezta gizaki bakoitzak eguneroko bizitzan daraman borroka sinbolikoa ere: gerra da, «benetako gertaera» bezala, «gizon baten heriotza fisikoa eragiteko aukera» bezala. Gerra «beste izaki baten ukapen existentziala» den etsaitasunetik sortzen da. Gerra «etsaitasunaren azken eguneratzea» (*ibid.*: II, 71) ere bada, heriotza zehatza, «gizakien heriotza fisikoa». Geroago errepikatzen duen bezala, hori baita politikak beti zabaltzen duen aukera. «Horrek ez du esan nahi hori arrunta denik, normala, ezta konponbide ideala edo desiragarria ere, baina nahitaez erreala izateko aukera baten moduan irauten du, etsaiaren nozioak bere esanahia mantentzen duen bitartean».

Beraz, heriotzaren bidezko politikaren definizio argia dugu hor. Indarkeria identitate politikoaren definizioan bertan inskribatuta egongo litzateke, hau da, sortu eta erabateko autonomia ematen diona litzateke. Bestearen heriotza egongo litzateke, gutxienez potentzialki, norbere existentzia askatzearen oinarrian.

Baina, zentzuz onar al dezakegu identitate politikoaren definizio hilgarri hori? Schmittek zuen politikagintzaren nozioaren antipodetan dago Tzvetan Todorovena, honakoa baitio: «politikagintza definitzen duena gorrotoari bere izaera betierekoa ezabatzea da» (Todorov 2015: 28). Etsaien arteko antagonismoak edozein direla ere, politikaren funtzioa izango litzateke, hain zuzen ere, gatazkak beren kexetan ainguratutako oroitzapenetan behin betiko finka daitezen saihestea. Soilik bi aukera besterik ez baditugu, identitatea bestearen alteritatea indarkeriaz ukatuz eraikitzea ala indibiduoaren printzipioari uko egitea, nahitaez hirugarren bide bat bilatu behar dugu.

Identitate narratiboa: nor berean jarraitzea irautearen aurka

Paul Ricoeur filosofoak identitatearen gai hau *Temps et récit* (1985) saiakeran jorratu zuen, bi forma bereiziz eta izendatuz: norberatasun-identitatea eta ipseitate-identitatea.

Ricoeurren arabera, norberatasun-identitateak «izaera» erakusten du: pertsona edo kolektibo batean aldagabe irauten duena aldaketa guztien gainetik. Schmittek zioen bezala, «bere izatearen arabera bizitzeko duen era egoki» horretan irautea da. Zein da, ordea, identitate horren iraupenaren euskarria? Nola aurkitu hain aldakorra eta askotarikoa den izaki historiko baten aldaketarik gabeko «norberatasuna»?

«Dilema desagertu egiten da», idatzi zuen Ricoeurrek, ordezkapen bat eginez: «norberatasunaren (*idem*) zentzuan ulertutako identitatea norbere buruarekiko (*ipse*) duenaren zentzuan ulertutako identitatearengatik ordezkatzuz». Bien arteko aldea identitate substantzial baten eta Ricoeurrek «narratiboa» (*ibid.*: 443) deitzen duen identitatearen artean dagoena da.

‘Norberatasunaren’ identitate abstraktua ez bezala, ‘norbere buruaren’ identitate narratiboa bere baitan alteritatea duen autonarrazio bat da. Izan ere, subjektuaren izaera iragankorrek aldaketa inplikatzeko baitu, ukatu ordez.

Bere kohesioa ziurtatuko dutenak narrazioaren kategoriak dira, hau da, subjektuak berak bere ekintzetan ezartzen duen logika horiek kontatzen dituenean eta baita norbere buruari kontatzen dizkionean ere. Autonarrazio hori historiografiaren bidez lortzen da, baina baita literatura, antzerki eta poesiaren bitartez ere (esate baterako, bertsoaren har dezakegu Euskal Herriaren identitate narratiboaren adierazle gorenzat), eta, halaber, eztabaida publikoak eta posizio politiko hartzeak ere badiren diskurtso horien guztien bidez. Eta autonarrazio horrek «aldakortasuna ukan dezake bizitza baten kohesioaren baitan».

Subjektua, orduan, aldi berean bere bizitzaren idazle eta irakurlea da, etengabe birkonfiguraturia, berritua, berrinterpretaturia, Ricoeurrek idatzi zuenez: «gizaki batek norbere buruari kontatzen dizkion benetako edo fikziozko istorio guztiek etengabe birkonfiguratzeko dute bere bizitzaren historia». Psikoanalisi batean bezala, zeinari buruz Ricoeurrek erreferentzia esplizitu bat egin zuen aurrerago, izaki baten existentziak egiten duen narrazioaren bidez hartzen du zentzua, besterik gabe gertaerengatik emana ez datorren, baizik eta beti atzera begirako interpretazio baten emaitza den narrazioaren bidez.

Identitate substantzialak ezaugarri duen «irautea» eta norberarekiko identitatearen «pertseberantzia» kontrajartzen ditu Ricoeurrek. Identitate narratiboa dinamikoa da, eta «norbere buruaren jarraitze» gisa definitu zuen, edo «norbere buruarekiko konstantzia» gisa: kontua da, identitate baten materialtasunaren ordez, bere *zentzua* defendatzea, sendotzea, gu geu izateko emana dugun hitzari fidel izatea, identitate horretan gero eta gehiago sakontzeko hartua dugun konpromisoari eustea –aldez aurretik ulertuz identitate hori aldatu egiten dela, kontatutako istorioez osatutako sare bat dela eta ez esentzia bat, edo herri baten ‘arima’ aparta, odol batean edo lur batean naturalizatua–. Hain zuzen ere, narrazioaren eginkizuna, kasu honetan historiagile eta politikariarena, gertaerei zentzua ematea da, komunitateak, bere kontraesan eta aniztasunean, bere burua ezagutu ahal dezan: «gizakia eta komunitatea, biak ala biak, beraien benetako historia bilakatzen diren narrazioak jasoz ahalduntzen dira beraien identitatean». Laburbilduz, identitatea prozesu hermeneutiko bezala ulertu behar dugu, eta ez datu objektibo bezala.

Zalantzarik gabe, kontaturiko istorioez osatua dagoen sare askaezina den identitate narratiboa, intelektualki, ez da identitate iraunkor edo esentzial bat bezain eroso. Baina, gogoetak egitetik salbuetsi eta niregandik balio absolutu batzuekin ados egotea besterik espero ez duen identitate horrek ez bezala, identitate narratiboak ekitera deitzen nau, eta horrek «ipseitatearen faktore goren bihurtzen du erantzukizun etikoa» (*ibid.*: 443), Ricoeurrek idatzi zuen bezala.

Horregatik, ipseitate-identitatearen «norbere buru» hori erantzukizunarena da: azken batean, identitate narratiboaren batasuna «nik neuk egin nuen hori» esatean datza, edo «gu geu gara, herri gisa, hori nahi dugunak» («*We, the people*», estatubatuarren 1787ko Konstituzioaren sarrerak dioen moduan). Subjektuak egindako narrazioak *ipso facto* egozgarritasuna dakarkio: adierazten du subjektua dela bere hitzen eta ekintzen ekimena hartzen duena. Bere ekintzen sorburu eta arduradun gisa izendatzen du: beraz, identitate narratiboak sendotu egiten du subjektu baten burujabetasuna, dela gizaki baten historia, dela herri baten historia.

Halako identitate dinamiko bat politikoki pentsatzea zorigaitzoko alternatiba bati ihes egitea da, bestea ukatu ala harengan diluitu, bata ala bestea. Nietzscheren kategorietako bat berrartuz, identitate 'apoliniarra' gainditzea da. Definizioa, identitate horretan, norbera bestearengandik bereizten duen marraren garbitasunarengatik bakarrik egin baitzitekeen, 'gu' eta 'haiek' bereiziz. Azurmendik idatzi zuenez, jarrera berri bat behar dugu, «ederra sentitzeko diferentzia, guztiaren erlatibismoa, askatasun ororen espazioa» (Azurmendi 1999: 114). Gure kohesioa, hain zuzen ere, desberdina eta berria hartzeko dugun gaitasunaren araberkoa da, gurea bestearekin ehuntzeko dugun gaitasunaren araberkoa. Ricoeurrek identitate politikoaren definizio berri bat sortzeko aukerari bide ematen dio, identitate hori autonarrazio konplexu eta anizkoitz moduan ulertuz –orduan, identitatea norbere burua interpretatzea litzateke, non batasuna zentzu komuneko proiektu bati egokitzen zaion; proiektu hori, bereziki, haxe litzateke: gizabanako edo kolektibo batek bere bizitzarekiko –eta ez iraganeko egitate edo balio absolutuen bilduma batekiko– duen erantzukizuna eta beraz burujabetasuna hartzea.

Beraz, ez genuke politikaren irizpidetzat bestearen heriotza izango, baizik eta, alderantziz, alteritateari bide ematea.

Identitate politikoa matrize biderkatzaile gisa

Azurmendik kontserbadorismoen metaketa baizik ez litzatekeen balioen pluralismoaren aurka ohartarazten gaitu: «Pluralismoa, eraikuntza denean bakarrik izan daiteke positiboa. Aberatsa. Askatzailea» (*ibid.*: 9). Izan ere, funtsik gabea da pentsatzea identitate politiko bat dogmatismo antagonikoen mosaiko artifizial baten gainean eraiki daitekeela.

Identitate anitzeko gizarte harmoniatsu baten ideia soilik da baliozko eta ulergarria, Azurmendik azaltzen duen bezala, aldi berean munduari buruzko ikuspegiaren erlatibitatea eta horiek defendatzeko ahaleginean jarraitzearen beharra onartzen badugu. Horren harira, Schumpeterren aipamen hau dakar: «Gizaki zibilizatua barbaroagandik bereizten duena da, bere konbentzimenduen balio erlatiboaz ohartzea eta, hala ere,

haiek tinko defendatzea» (*ibid.*: 112). Eta Voltaireren esaldi apokrifo ezaguna aipatzea ere egoki dator: «Ez nago ados diozunarekin, baina nire bizitza emango nuke esaten jarraitu ahal dezazun» (Hall 1906). Voltairek hori inoiz esan ez bazuen ere, ideiak koherentea izaten jarraitzen du XVIII. mendetik eta krisi razionalistarekin Mendebaldeak hartutako balioekin: hau da, demokrazia batean, besteak, ezberdinak, eta baita aurkariak ere bere eskubidea eta duintasuna mantendu behar dituela espazio publikoan.

Hala ere, ezer ez zaio Azurmendiri berriro ere «balio unibertsalen» abstrakzioan erortzea bezain arrotza. Gauza ez baita erabateko irenismo batean hondoratzea, ezta bakezaletasun inozo batean ere: aurkariak aurkari izaten jarraitzen du, eta identitatea 'ni' eta 'bestearen' arteko bereizketa da. Baina, ekintza politikoari dagokionez, gogorarazi du Azurmendik, kontua ez da jada teoria, praktika baizik. 'Indarkeria eta balio berrien bilaketa' behin-behineko moral antzeko baten moduan aurkezten da: ezin denez egia bakar batera eta betiereko balioetara iritsi, har dezagun «bigarren soluzio hoberena» (Azurmendi 1999: 98), Azurmendik Pawlowskiri harturiko esaldia erabiliz. Hau da, ezar ditzagun gizartean bizitza ahalbidetzen duten «hurbileko» (*ibid.*) arau pragmatikoak. Maila metafisiko batean, ezinbestean, 'norberatasun identitatearen' biolentziak (komunitate, izaki, balio bateraezinak) azpiratuko bagintu ere, maila praktikoan, posible da gure elkarrekin izatea aldatuz joan dadin lortzea, kulturen barrutik: «gizarte multikultural bati, bestearen hautu fundamentalen errespetuan bakarrik eutsi dakioke» (*ibid.*: 97).

Azurmendik azpimarratzen du Euskal Herriak aipatu eboluzioa egiteko aukera duela, hain zuzen ere, postmodernitateak eragin dion krisiagatik, bere balioen eta munduaren martxa azeleratuaren artean pitzatua dagoelako: «Askatasun tradizionalak nahikoa zuen pentsamendu tradizionala; askatasun berriak pentsaera berriak eskatzen ditu» (*ibid.*: 8). Krisiak, ohartarazten du, ez du ezer negatiborik: oreka bat kolokan dagoen une 'kritikoa' da, eta zaharrean gauza berriak gertaraz daitezke. Gizarte baten identitatea krisian jartzea biziberritzea da. Eta gaur egun planteatzen zaizkigun galderak aurrekaririk gabeko aukera izan daitezke gure praxi politikoa berritzeko (*ibid.*: 9). Kontua da identitate pertsonalak zein kolektiboak birpentsatzea, generoari, feminismoari, abortuari, gurasotasunari edo migrazioei buruz eztabaidatzea, eta baita eraturako estatu baten barruan hizkuntzek eta herriek duten estatusari buruz ere, eta, halaber, oreka politiko eta instituzionalei buruz. Ez bestearen desberdintasuna nola murriztu jakiteko, bestea nornahi delarik ere (gehienetan, emakumea, homosexuala edo emigrantea!), diferentzia hori berarenarekin artikulatzeko baizik. Ezberdintasuna, bat-batean, puntu komun bat, bestea eta nire arteko bisagra bat izatea posible balitz bezala, gizartea egiteko borondate berbera artikulatuko litzatekeen leku bat, 'norbere burua' proiektu bezala, eta ez errefus bezala.

Puntu horretan elkartzen dira argien Ricoeurrek identitate politikoaz duen nozioa, «autonarrazio» gisa ulertuz, eta ezberdintasunaren kultura berri bati ekiteko Azurmendiren deialdia. Bi kasuetan, hauxe da kontua: identitatea ez pentsatzea gertaera gisa, prozesu gisa baizik. Ez da ideologia baten amaiera, baizik eta pentsamendu-matrize bat, sorkuntza baten abiapuntua: «Gizatasuna historiaren obra da eta historiaren eginkizuna da oraindik. Kreaio etengabea da kontzientzia» (*ibid.*: 115).

Genero nahasmendua saiakeraren bukaeran, Judith Butlerrek aplikazio praktiko bat ematen digu, gizarte baten balioen sormen prozesu hori aipatuz. «Generoa kultura batean gertatzen den gorputz baten estilazioa dela» zioen Simone de Beauvoirren ideia gaindituz, hau da, gorputza eta bere sexuarekin lotutako generoaren «estiloak» ados egotean datzalako ideia gaindituz, Butlerrek errealitate oro kentzen die estereotipo horiei, generoak «originalik gabeko imitazio» gisa izendatuz: inon ezingo genuke aurkitu, adibidez, «femeninotasun betierekoa», zeinaren bidez emakume bakoitzak bere emetasuna neurtu beharko lukeen. Gizon edo emakume izatea, dio, beti da, beraz, gizon edo emakume izatera «jolastea»; hau da, rol bat, funtzioak, itxurak asmatzea, nahiz eta inork ezingo lukeen generoa eraikitzen duen ereduak erakutsi. Azken batean, dio, benetako «maskarada» batera makurtzea da.

Egiaztapen horretatik abiatuta, Butlerrek proposatzen du alteritate aniztunaz baliatzea karikaturaren kontra, parodia asmatzaileaz karikaturazko murriztearen kontra: sexu eta generozko konfigurazio kulturalak biderkatzea gonbidatzen du, alde aurretik ezarritako sexu-identitateak desorekatzeko. Zera baitio: «[Identitateen] gehiegitasun parodikoak ezinezko egiten die kultura hegemonikoari eta haien aldeko genero identitate naturalizatu edo esentzialistak daudela esatea» (Butler 2005: 261).

Butlerrentzat, gizarte-jokoa parodiaraino eramateak, azkenean, generoa eztabaida sozialaren erdian jar dezake, eta sexu-identitate desberdinak giltzapetzen dituzten loturak lasaitu. Fosildutako genero identitate bat iraultzea da kontua, identifikazio aukeren ugaritasun eta aldakortasunaz baliatuz, eta horrela gizarteak behar dituen zerumuga berriak zabaltzea, «egin dugun eta zanpatzen gaituen historia intelektual dogmatiko guztia errotik iraul-gaindituz» (Azurmendi 1999: 9), Azurmendik desiratutakoaren arabera. Identitateak erabakitzeko mekanismoen izaera politikoa erakutsiz, posible egiten da azpimarratzea bakoitzari uzten zaion interpretazio-askatasun itzela.

Ondorioa

Identitatea sortzailea da: identifikazio-hipotesien ugaltzeak eraikitzen du, eta ez kontserbadorismo murriztaile batek. Identitatea indarkeriaren bidez definitzea, gatazkaren bidez, filosofikoki bakarrik uler daiteke, nahitaez suposatzen duen indibiduazio printzipioaren zentzuan. Baina, indarkeria ontologiko hori gaindiezina izanik ere, ezin da politikan erabili, politika gerra-arte soila egiteko ez bada behintzat. Hala ere, Schmittenzat balio zuenak, Lehen Mundu Gerraren amaieran, ezin du balio Azurmendirentzat 1999an. Lehena Versaillesko Itunetik eratorritako *statu quo*-a legeztaztearen aurka zegoen, eta nazismoarekin konprometitu zen behin betiko; bigarrenak, Aieteko Konferentzia baino hamabi urte lehenago, uste zuen, alderantziz, beharrezkoa dela «gizon baten heriotza fisiko» gisa ulertzen den politikaren definizioa zeharo gainditzea.

Azurmendik 'Indarkeria eta balio berrien bilaketa' saiakeran azaltzen duen balioen erlatibitatea ez da erlatibismoaren goraiipamena, eta ez du ukatzen identitatearen kontzeptua bera. Biolentziatik harago joatea ez da identitatetik harago joatea.

Azurmendiren pentsamenduak identitate politiko eta kulturalaren birdefinizio konplexu batera gonbidatzen gaitu, biak ala biak dibertsitatearen etengabeko ekoizpen gisa ulertuz. Zein da euskal kulturaren identitatea, adibidez, ez bada modernitatea interpretatzeko modu guztiz espezifiko bat, bere berezitasuna interpretazio posible guztietara eramatea, horiek ongarrizteko eta horietaz elikatzeko? Kultura baten indarra ez datza besteekiko bateraezintasunean, horiek batzeko duen gaitasunean baizik, horietan desegin gabe aberasteko eta, horien berezitasuna ukatu gabe, horiei bere arnasa emateko duen gaitasunean. Zentzu horretan, identitate-hegemonia dekadentzia mota bat da, eta identitate matrizialak, aldiz, benetako bizitasun politiko eta soziala adierazten du.

Bibliografia

- Azurmendi, Joxe (1999): 'Indarkeria eta balio berrien bilaketa', in *Euskal Herria krisian*, Donostia, Elkarlanean, 11-116.
- Butler, Judith (2005): *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte.
- Feuerbach, Ludwig (1974): *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- Hall, Evelyn Beatrice (1906): *The Friends of Voltaire*, Londres, Smith Elder & Co.
- Nietzsche, Friedrich (1991 [1903]): *La volonté de puissance*, Paris, Livre de poche.
- Ricoeur, Paul (1985): *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil.
- Schmitt, Carl (1972 [1932]): *La notion de politique*, Paris, Champs Flammarion.
- Todorov, Tzvetan (2015): *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa.

JAKIN

Martin Ugalde Kultur Parkea
Gudarien etorbidea, 29
20140 ANDOAIN
943 21 80 92
jakin@jakin.eus
www.jakin.eus