

Zôon andro-ginos: Gizabere arra eta emea, politikan berdin?

Mari Luz Esteban
EHUko irakaslea eta UEUko kidea

Artikulu honetan emakumeek eta gizonen politikan duten parte-hartze ezberdinaren gaia jorratzen da. Hasieran, gaur egungo antropologia feministak proposatzen duen eredu teoriko bat aurkezten da zeinak parada ematen duen genero-sistema ezberdinetan emakumeen eta gizonen arteko botere-asimetria aztertzeko. Ondoren, ilustrazioan sortu ziren hainbat gogoeta eta ideia azalduko dira. Hirugarrenez, politikagintza eta parte-hartzearen ezberdintasunaren inguruko zenbait datu aipatuko dira, horien arrazoiak aztertuz. Amaitzeko, Gizabere arra eta emea politikagintzan berdin ez aritzeko oztopo politiko eta kulturalak landuko dira, euskal kulturari buruzko zenbait hausnarketa ere sartuz.

This article will deal with the differences of men and women in their relation with politics. Firstly, we will analyse the new theoreticframework launched by the feminist anthropology which can help us tounderstand the power asymmetry of men and women in the differentgender-systems. Afterwards, we will explain some of the reflections andideas appeared during the Illustration. Thirdly, we will offer some data onthe differences in participation on politics. And finally, we will discussthe reasons for men and women not to take part in politics in the same wayand offer and analyse and some reflections about Basque culture.

Sarrera

Erantzuna ez da segundu bat ere pentsatu behar: EZ, biribila. Artikulu honetan, erantzun horren zergatiak eta zer-nolako batzuk azalduko ditut, eta horretarako lan feministan oinarrituko naiz, hau da, gai honetaz feministek esan eta frogatu dutena hizpide hartuko dut. Beste aldetik, emakumeek eta gizonen politikan duten parte-hartze ezberdinaren gaiari alderdi anitzetatik heldu nahi diot. Hasteko, eta nahiz eta gure edukiak Mendebaldean eta bereziki Euskal Herrian kokatu, kulturarteko ikuspegitik abiatuko gara eta, horrekin loturik, gaur egungo antropologia feministak proposatzen duen eredu teoriko bat aurkeztuko dut. Eredu horrek genero-sistema guztietan emakumeen eta gizonen arteko botere-asimetria aztertzekeo parada ematen digu. Ondoren, ilustrazioan sortu ziren hainbat gogoeta eta ideia azalduko ditut, gaur egun gure gizartean dagoen emakumeen eta gizonen botere eta parte-hartze politikoaren bereizketak une historiko hartan baitu sorburua. Hirugarrenez, politikagintza eta parte-hartzearen ezberdintasunaren inguruko zenbait datu gogoraziko ditut, zenbait iturri eta ikerlan erabiliz. Amaitzeko, Gizabere arra eta emea politikagintzan berdin ez aritzeko oztopo politiko eta kulturalaz arituko naiz, euskal kulturari buruzko zenbait hausnarketa ere sartuz.

1. Emakumeen botere-asimetria kulturarteko ikuspegitik

Politika eta boterea harreman estuan daude, baina boterea politikagintza baino eremu zabalagoa denez, emakumeek eta botereak izan duten harremanaz hasiko naiz. Oro har, ikertzaile feministek aski frogatua dute bizitza pertsonala, familiarra eta sexualaren parte handi batek botere-bereizketa inplikatzeko duela gizonen eta emakumeen artean, baita zapalkuntza eta abusoa ere (Moller, 1996). Amelia Valcárcel filosofo feminista ospetsuak bere *La política de las mujeres* (1997) izeneko liburuan honako hau adierazten du: “Jakina da munduko alderdi guztietan, emakumezkoen kolektibo osoa gizonezkoen kolektibo osoaren botere sinbolikoaren eta errearen menpean dagoela”¹(1997:76). Baina biribilegia da esaldi hori, gogorregia, zeren kulturarteko ikuspegia erabiliz gero, ez bailitzateke horren erraza izango halako baieztapenik egitea. Gure gizartean dagoen botere-bereizketa edonon eta edozein denboratan topa dezakegu? Emakumeek ez dute inon edo inoiz botereparekidetasunik izan? Boterearen kudeaketak tankera bera du edonon? Ez da erraza galdera hauei zuzen erantzutea.

Lehenik eta behin esan beharra dago antropologia feministatik² argi erakutsi dela genero-asimetria eta lan-banaketa sexuala edonon eta edozein denboratan aurki daitezkeela. Hau da, emakumeek eta gizonen egiten dituzten lanak, oro har, ezberdinak direla edozein dela gizartea edo kultura. Beraz, genero-asimetria unibertsala litzateke. Baina emakumeen eta gizonen arteko parte-hartze eta botere ezberdintasunak ez dira beti gureak bezalakoak izan; hori baino gehiago, Mendebaldeko emakumeek azken bizpahiru mendeetan bizi izan dugun bereizketa, maila

1. “Es obvio que en todas las partes del globo el colectivo completo de las mujeres permanece bajo el poder simbólico y real del colectivo completo de los varones” (kasu guztietan itzulpenak nireak dira).

2. Antropologia feminista gizarte- eta kultura-antropologia barruan dagoen eredu teorikoa da eta xx. mendeko 70eko hamarkadan sortua izan zen mugimendu feministaren eraginez. Alor horretan, gaztelaniaz argitaratu dira zenbait liburu orokor; ikus: Moore (1991).

batean, beste leku askotan azaltzen den egoera baino larriagoa izan da. Gizarte batzuetan, esaterako, gizonen eta emakumeen arteko parte-hartzea eta botere-maila askoz orekatuagoa da. Bestalde, gizarteak sistema dinamikoko moduan ikusten baditugu, barruko eta kanpoko faktoreen eraginez etengabe aldatuz doazen sistemak, emakumeen eta gizonen arteko harreman horiek ere etengabe ari dira aldatzen eta horrek analisi prozesuala egitera behartzen gaitu.

Beste aldetik, testuinguru bateko genero-bereizketa aztertzerakoan kontuan izan beharko genituzkeen faktoreak ugariak dira: ekonomikoak, politikoak, senidetetasun-sistemari dagozkionak, erlijiosoak, etab. Esaterako, herri bateko eredu ekonomikoa jabego komunala denean edota baliabideen bilketa txikiagoa denean, emakumeek aginte eta eskuduntza handiagoa dute guztion aferetan. Baina baliabideak metatzen eta jabego pribatua hasten direnean, emakumeen egoerak txarrera jotzen du. Arlo politikoaz hitz egiten badugu, aski frogatua dago, adibidez, kolonizazioaren eraginez ere hainbat herritako emakumeen egoera nabarmen larriagotu zela. Senidetetasun-sistema ere oso kontuan hartzekoa da: gizarte matrilinealetan, adibidez, non eskubideak eta betebeharrak amaren lerrotik jasotzen diren, emakumeek parte-hartze handiagoa dute, eta gainera kultura horretako ideologia ere, kosmobisioa, emakumeen aldekoagoa izango da. Azkenik, erlijioarekin zerikusia duen adibidea ere ematearren, Eliza Katolikoaren eragin ezkorra ere aipatzekoa da, Erdi Aroan Euskal Herrian edo XV. mendetik aurrera Amerikan.

Horiek guztiak aintzat hartuta, hauxe ondoriozta dezakegu:

- Izan direla eta badirela emakumeentzat berdintzaileagoak diren gizarteak, testuinguruak.
- Emakumeen eskubideak eta betebeharrak ondo ulertzeko ezinezkoa dela azterketa linealak eta estatikoak egitea; izan ere, kultura batzuetako emakumeek, emazte diren neurrian, egoera ezkorragoa izan dezakete, eskubide gutxiagorekin, senarren menpe... baina aldi berean arreba moduan aztertzen baditugu, haien egoera parekatuagoa izan daiteke, eta horretarako testuingurua era konplexuan aztertu behar da.
- Gainera, leku zehatz bateko ideologia kultural orokorra ezkorra izan daiteke emakumeekin baina errealitatea ez horren ezkorra izan. Horregatik oso garrantzitsua da alde sinbolikoa (sinboloak, ideiak, etab.) baina baita alde materiala ere eta bien arteko harremana eta aldaketak era bateratuan aztertzea.

Gureak ez diren testuinguruak aztertu ahal izateko, dena den, arazo larria dugu; izan ere, gainerako kulturetako esperientzietan begiratzeko unean aplikatu ohi ditugun pentsamoldeak baliagarriak izan daitezke Mendebaldean (edo ez), baina ez dira erabilgarriak edonon: etnozentrismoaren arazoak ari naiz. Emakumeen boterea askotan ikustezina izan ohi da antropologoentzat ez baitaude prestaturik aparteko harremanak eta egoerak ikustatzeko eta emakumeen menpekotasuna edonon mendebaldekoenaren modukoa dela jakintzat eman baitute askotan. Oro har, emakumeak ama gisa eta rol domestikoetan aztertuak izan dira antropologia barruan, haien betebeharrak sozialak, erlijiosoak eta politikoak alde batera utziz.

2. Antropologia feminista eta genero-sistemak

Baina emakumeen eta gizonen arteko ezberdintasunez dihardugunean, genero-bereizketaz ari gara; horregatik, politikagintza eta emakumeen parte-hartzeaz hitz egiten hasi baino lehen, genero-bereizketa ulertzeko eta ikertzeko eredu antropologiko bati buruz hitz egingo dut laburki. Ikuspegi horrek emakumeak politikagintzan duen presentzia eta emakumeen eta gizonen boterea edonon aztertzeko bide emango digu.

Gaur egungo antropologia feministak edozein gizarte genero-sistema gisa ikusten du, hau da, botere-sistema bat non generoa beste estratifikazio-faktore batzuekin uztartua gelditzen den. Horrela izanik, generoa, klasea eta etnia faktore nagusizat hartu beharko genituzke, baina baita adina, erlijioa, desio sexuala eta beste batzuen garrantzia ere kontuan hartuz. Ikuspegi horrek aldaketa adierazgarria ekarri du antropologia feministaren baitara zeren orain dela gutxi arte bereizketa soziala bereizketa biologikoarekin lotua izan baita, teoria feminista orokorrean geratu den bezalaxe. Azken horren arabera, pentsatu izan da gizonen eta emakumeen artean ezberdintasun biologiko batzuk daudela eta horien gainean kultura bakoitzak pentsamendu-mota bat eta antolaketa sozial berezia sortarazten dituela. Baina gaur egun, bereizketa soziala genero-bereizketa moduan ulertzen dugu, eraikuntza sozial eta kultural moduan, eta horren barruan biologia eta natura, sozialki eta kulturalki eraikitako esparruak lirateke; hau da, bai ezberdintasun sozialak baita biologikoak ere harremanetan dauden eraikuntza kulturalak direla pentsatzen dugu, haiek azaltzeko eta ulertzeko erak testuinguru baten barruan kokatu behar baititugu.

Genero-sistema jakin batean antolaketa sozial zehatza izango da eta hortik emakumeei eta gizonen balio eta rol ezberdinak egotziko zaizkie, baina ez hori soilik, biologia ere modu batean edo bestean interpretatuko da. Gizarte batzuetan, biologiaren interpretazioak berdintzaileagoak dira emakumeentzat beste batzuetan baino. Ikus ditzagun adibide batzuk. Trobriand, Papua Ginea Berriko irla batzuetako herria eta Malinowski (1931) antropologoak aztertu zuena, gizarte matrilineala da, hau da, eskubideak eta estatusa amaren lerrotik jasotzen dira. Hau, gizakien ugaltzearen inguruko narrazio eta teoria kulturean amen eta espirituen parte-hartzea da nagusia, aitena umeen sozializazio barruko paper txiki batera mugatuz, eta horrek guztiak badu senidetasun-sistema matrilineal horrekin zerikusi estua. Kontrako adibidea Baruya herriarena litzateke, Papua Ginea Berrikoa ere bai. Gizarte hori, erabat patrilineala eta patriarkala, Maurice Godelier (1986) antropologoak aztertu zuen. Bertako ugaltze-teorietan emakumeen parte-hartzea guztiz txokoratuta gelditzen da eta gizonezkoek protagonismo osoa dute.

Genero-sistemen ikuspegi berri hau lantzen duten egileen aburuz, Robert Connell (1987) soziologoaren ustez, esate baterako, generoa harreman sozialen egitura litzateke, edo beste era batera esanda, generoa gorputza eta biologia inplikatzan dituzten praktika sozialen sortzailea litzateke (ibidem): "Generoa bada-go preseski biologiak ez duelako baldintzatzen ekintza soziala" (Connell, 1997:35). Egitura sozial edo sistema sozial hori sakonki aztertzen badugu, gai izango gara ulertzeko zergatik dauden emakumeak dauden moduan, edo zer ezberdintasun dauden emakume eta gizonen artean, edota emakumeen beren artean.

Bestalde, ez genuke ahaztu beharko planteamendu hau defenditzen duten antropologo feminista askok eta askok ekintzaren teoria edo praktikaren teoria deiturikoaren barruan ere kokatzen dituztela haien lanak, nahiz eta praktikaren ikuspegi teoriko hau heterogeneoa izan. Praktikaren teoriaren ordezkariatzat "sistema" oso boteretsua da eta giza ekintza baldintzatzeraz ailegatzen da, baina ekintza soziala eta egitura soziala harreman dialektikoan ulertu behar dira: sistema sozial baten sorkuntza eta birsorkuntza nolakoa den aztertzeko, gizakien ekintzen ikerketa ekidinezina da, nola erantzun eta aurre egiten dioten egiturari, zenbait kasutan egitura aldatzeraz ailegatuz. Horrela bada, jarrera teoriko horretatik, egitura, sistema soziala, osotasun legez ulertzen da non alde instituzionala, sinbolikoa eta materiala uztartuta gelditzen diren, nahiz eta sistemaren maila ezberdinen artean dagoen ordena armoniatsua ez izan, eta kontraesanak, gatazkak eta ekintza alternatiboak ere topatu.

Connell-en ustez (1987), genero-sistema baten barruan hiru azpiegitura nagusi leudeke: ekoizpen-harremanenak, botere-harremanenak eta Cathexis, edo sexualitate eta emozioen egituraketari dagozkionak. Boterearen azpiegituraren barruan, agintaritzaz, kontrol- eta kohertzio-egitura ezberdinez arituko ginateke: emakumeen parte-hartzea mugatzen duten Estatuaren hierarkiak; emakumeen kontrako indarkeria-mota instituzional eta pertsonarteko guztiak; botereari zilegitasuna ematen dioten eta boterea aginte bihurtzen duten moduak; baliabideen kudeaketan eta erabaki orokorretan boterea nor duen begitatzera. Argi dago gai horiei guztiei erreparatuz gero, gizonetzkoen boterea nagusia dela erraz frogatzen dugula. Horrek ez du esan nahi emakumeek botererik ez dutenik edo gizon batzuen boterea lausoa izan daitekeenik, gizonak eta emakumeak ez ditugulako hartzen multzo kategorial eta homogeen moduan. Gainera, egitura eta ekintzaren arteko harremana kontuan hartzen duen ereduari jarraituz, pentsatu beharko genuke, gauza bat dela egitura aztertzea eta, beste bat, zeharo bestelakoa, aztertzea nola betetzen dituzten pertsonak agindu kulturalak, baina baita nola erantzuten dioten egitura horri ere, hau da, erresistentziak eta alternatibak kontuan hartzea. Eta zentzu horretan antropologiak, darabilen metodo eta jarrera teorikoagatik, ekarpen handiak egin diezaizkieke teoria feministari eta sozialari.

Arestian esandako guztia nahitaezkoztat jotzen badugu ere, Mendebaldean kokatuko ditugu hemendik aurrerako edukiak.

3. Emakumeen boterea eta berdintasunaren kontzeptua ilustraziotik aurrera

Mendebaldeko emakumeen egoera azken mendeetan, lehenago esan dugun bezala, nahiko larria izan da: kontuan hartu behar dugu emakumeok orain dela gutxi arte ez garela benetako herritarrak izan, hau da, ez dugula ordezkariak aukeratzeko eskubiderik izan ezta gu geu ordezkari legez aukeratuak izateko ere (Valcárcel, 1997:21). Hau guztiau XX. mendean zehar aldatuz joan den kontua izan da, baina, halere, nahiko gertu dago gure garaioatik.

Baina Mendebaldeko emakumeen egoera ondo ulertzeko aurreko mendeetara jo beharko genuke, XVII. mendetik aitzinera, hau da, ilustraziotik aurrera, emakumeen bazterketa eremu publikotik nola antolatu eta argudiatu zen ikusi ahal izateko. Horren haritik, lehen ondorioa hau da: azken mendeetako prozesua,

pentsamoldeen aldetik, zeharo baztertzaila izan dela emakumeekiko. Prozesu orokor horri Valcárcel-ek (1997) misoginia erromantikoa deitu dio; izan ere, pentsalari ezberdinek (Rousseau-ren lanak nagusitzen dira) eta jarrera anitzek emakumea arlo politikotik nola arlo herritarretik baztertu zuten oso era bortitzean. Aurrerantzean, haien lekua etxea izango zen umeen eta betebeharrak domestikoen kargu eta, ondorioz, emakumeak arlo pribatu edo domestikokoan gaitu gelditu ziren, nahiz eta horretan klase- eta estatus-bereizketak ere egoeren aniztasun nabarmena ekarri zuen: XVIII. eta XIX. mendeetako emakume ideala emakume burgesa izan zen eta emakume pobreak lantegietan eta arlo publikoan lanean ibili ziren inolako kontraesanik gabe.

Baina mugimendu erromantiko horren barruan ez da soilik pentsamenduaren eremua ikusi behar, arteak, musika, arkitektura, literatura eta bestelako alorrak ere kontuan hartzekoak baitira. Eta eremu horietatik guztietatik eratzen den ideologia indartsua emakumeen bazterketa hiritarra berretsiko du. Erromantikoen, dio Valcárcel-ek, emakume idealaren fikzioa asmatu zuten (emakume ederra, etxezalea, etxearen erregina...) baina, txanponaren beste aldean, haragizko emakumeak eskubiderik gabe utzi zituzten, hierarkiarik gabe, autonomia kudeatzeko aukerarik gabe, askatasunik gabe (1997:26). Horrela emakumea "Bestea" bihurtu zen, beltzak eta gizarteko beste sektore batzuk "Besteak" bihurtu ziren era berean. Azken mendeetan sortu den ordena ekonomiko, politiko eta sozial berrian, beraz, emakumei egotzi zitzaizen lekua ez da eremu politikoa izango, eta hori modu askotara argudiatuko da. Medikuntzak ere, adibidez, oso paper garrantzitsua izango du zeregin horretan.

Aristoteles-ek *Politikaz* hitz egitean bi esparru bereizi zituen: bata, deliberazioaren eta gehiengoaren bidez hartzen diren erabaki komunena, komunitate osoaren gainean eragina dutenak: erabaki politikoak. Eremu horretan erabaki politikoak gizaki batzuen artean hartzen dira eta simetrikoak dira. Bigarrena, oikonomia: familia-buru bakoitzak bere etxe barruan duen aginteaz hitz egiteko, legislatiboa eta deliberatiboa ez dena, beraz publikoki edo komunean adierazi behar ez dena. Ilustrazioan Rousseau-k eta beste egile batzuek berreskuratu egiten dute ideia hori eta bi esparru horiek bereizten jarraitzen dute. Erabaki guztiak, arlo publikoari zein pribatuari dagozkionak gizonezkoen esku daude eta emakumeak erabakigune horietatik kanpo geldituko dira (Valcárcel, 1997:77).

Emakumeen bazterketa hau, bestalde, naturalizazioaren bidez argudiatu izan da (Stolcke, 1992; Valcárcel, 1997:91). Baina, zer da naturalizazioa? Ezberdintasun sozialak ezaugarri biologikoen bidez azaltzea, argudiatzea, Mendebaldeak topatu duen tresnarik eraginkorrena, bestalde. Ikuspegi horren arabera, emakumeak, beltzak, zoroak... menpekotasun-egoeran daude gizartean biologikoki ezberdinak direlako, ez gizartea justua ez delako. Izan ere, naturalizazioak dio emakumeak ama direla ezer baino lehen eta hori da, eta ez sistema soziala, umez edo etxeaz arduratzera bultzatzen dituen. Kontua ez da eskubide-falta, emakumeen baitan legokeen ezberdintasuna baizik. Eta hori horrela ikusi da oraintsu arte nahiz eta argudioak eta ideiak berdin berdinak ez izan beti: XIX. mendearen amaieran, adibidez, teoria eboluzionistak gailentzen diren unean, sexualitateari eta familiari buruzko ideologiak ugaltu egiten dira: esaterako, sexualitatearen kontrola nahitaezko moduan ikusiko da zibilizazioak aurrera egiteko; familia gune garrantzitsutzat joko da eta bertan emakumeen papera nahitaezkozat, etab.

Ideologia domestiko eta familiar horien barruan emakumeen lekua etxea izango da, eta emakumeak arlo publikoan agertzeari kontra-natura irizten zaio, zibilizazioaren kontrakoa. Gauzak beste era batera ikusiko dituzten egileak ere agertuko dira, noski, zenbait antropologoren artean Engels bera ere, baina orokorrean onartu egingo da ikuspegi biologizista eta esentzialista hau.

Diogun moduan, emakumeen ikuspegi esentzialista horrek gaur arte iraun du, eta gaur egun ere horren zantzu argiak ditugu. Ildo horretan esan genezake, gaur egun, birnaturalizazio-prozesu batean sarturik gaudela emakumeak, eta horren exenplu bizia, nire ustez, amatasunaren inguruan birsortu eta indartu diren diskurtso eta ideologia politikoei begiratzea besterik ez dugu. Amatasunak, berriz ere, garrantzi sozial handia hartu du eta emakumeek umeak (txiki-txikiak, batez ere) zaintzeko duten ahalmena eta gaitasuna, lan-esparrura sartzeko eskubidearekin kontraesanean ikusten da sarri askotan. Horri deitzen diot birnaturalizazioa. Beste adibide bat, menopausia litzateke, hau da, emakumeen gorputzaz eta osasunaz nola hitz egiten den edo hitz egin izan den azken hamarkadetan, eta horretan medikuntzak jokatu duen papera aztertu beharko genuke. Azken mendeetan, oro har, emakumeak ahul, hauskor eta gaixo ikusteko joera nagusitu da zientzialarien artean, gaur egun arte bizirik mantendu den ikuspegia, alegia, eta ikuspegi horretatik emakumeok "Besteak" izaten jarraitzen dugu, gizatasunaren eredu biologiko eta medikoa gizezkoena baita. Menopausiaren inguruko teoriak ez dira soilik emakumeen adin bati buruz osotutako diskurtso edo planteamenduak. Menopausiaren bidez emakumezkotasunaz hitz egiten digute, alegia, Mendebaldeak emakumez duen ikuspegiarekin. Eta diskurtso mediko guztiek badute itzulpen sozial zuzena eta zehatza: medikuntza dioenak bat-bateko aplikazioa du gizartean eta emakumeekiko mesfidantza edo ikuspegi ezkorra areagotzeko baliatzen da.

Beraz, eta XVIII. eta XIX. mendeetan askotariko jarrerak azaldu arren, emakumeen bazterketa sozialarekin bat etorri ziren pentsalari gehienak, ideologia hegemonikoa halakoxea izan baitzen. Zergatik? Beste gauza batzuen artean, ditxosozko zibilizazioaz oso harro zeudelako, orokorrean, eta emakumeen egoeraren edozein aldaketa zibilizazioaren kontrakotzat jotzen zelako. Egoera horren aurrean altxatu ziren zenbait ahots XVIII-XIX-XX. mendeetan zehar, haien artean jakina, nagusiak, feministak. Feminismoak, bere hastapenetatik, oinarrizko eskubideak aldarrikatu zituen emakumeentzat, aukera-berdintasuna eta parekidesuna bermatu behar zituztenak: haien artean garrantzitsuenak, botoa emateko eskubidea, heziketarako eskubidea eta jabetun izateko eskubidea. Eta esparru horietan kokatu da borroka feminista azken mendeetan, XX. mendean batez ere, aldaketa oso garrantzitsuak eskuratuz, nahiz eta aldaketak askotan mantsok izan eta ezberdintasun-mota ugari iraun gaur arte.

Era horretan, Valcárcel-en aburuz, feminismoa bera, mugimendu sozial eta pen-tsamendu gisa, mugimendu ilustratua da, berdintasun-mugimendua, zeren haren sorburua pentsamendu europarraren barruan berdintasuna eta harekin herriartasuna planteatzen diren unean sortzen baita (1997:89). Beraz, feminismoa ilustrazioaren alaba "ez-desiratutzat" hartu beharko genuke, ilustrazioaren ideia nagusietatik abiatuz emakumeentzako eskubideak defenditu baititu (ibidem).

4. Gizonen eta emakumeen parte-hartzearen ezberdintasuna gure testuinguruan

Baina botereaz edo botere-ezaz hitz egitea politikaz hitz egitea baino harantzago joatea da eta monografiko honetan politikaz hitz egiteko gonbidatu gaituzte. Izan ere, atal honetan, emakumeek politikagintzan duten presentzia baxua eta apaltasun hori argudiatzeko edo aldatzeko balia daitezkeen ideia batzuk plazaratuko ditugu. Silvia Fernandez Viguera-k (2001) honako hau idazten du: emakumeen praktika politikoari buruzko ikerketek “emakumeak interesik gabeko moduan” aurkeztu dituztela (2001:162). Haren ustez, azterketa hori oso azalekoa da eta erantzunak galdera moduan hartzea inplikatzan du. Batetik, emakumeak kolektibo heterogeneo moduan ikusi beharko genituzke, hainbat faktore kontuan hartuz, hala nola lan-banaketa sexuala, hezkuntza-aukerak eta motibazioak, adina, hezkuntza-maila eta lan-egoera, adibidez. Beste aldetik, gogoratu beharrekoa da esperientzia demokratikoa oso gaztea dugula Espainiar Estatuan, eta frankismoak eragin handia izan zuela hori horrela izan zedin. Ondorioz, orokorrean, aldaketa oso gogorra izan dela azpimarratu behar da (ibidem). Bestalde, parte-hartzeaz hitz egiten denean, normalean, bi esparruz aritu ohi gara: politika formala (instituzioak, alderdiak eta sindikatuak), eta politika ez-formala (elkarteak, mugimendu sozialak, etab.). Beraz, politikagintza oso kontzeptu zabala da. Egitura horizontal eta zehatzetan emakume gehiago daude besteetan baino: elkarte hiritarretan, auzo-eta guraso-elkarteetan, elkartasun eta boluntarioen elkarteetan. Eta orokorrean emakumeek interes gutxiago omen dute karrera eta promozio politikoan. Bestalde, politika formalean aritzeko oztopoak handiak dira: batetik, espazio sozialen banaketa eta, bestetik, zaintza-lanaren arduraren emakumeena delako, geroago ikusiko dugun moduan. Hortaz, emakumeen hezkuntza-maila baxuagoa, informazioa jasotzeko aukera gutxiago izatea, egoera ekonomikoa eta lan-munduan izandako esperientzia-falta ere ez dira gutxietsi behar (ibidem:162).

Feminismoak eta harekin batera emakumeek egin duten bidea oso luzea izan da baina, hala ere, gaur egun emakume eta gizonen arteko botere-asimetriak oso handia izaten jarraitzen du. Euskal Autonomia Erkidegoko datuei begiratzen badiegu aurretik³, ondorio argi bat atera daiteke: emakumeen presentzia gizonena baino baxuagoa dela ordezkari politikoaren esparru guztietan (oro har, gizonen heren bat), nahiz eta azken urteetako igoera nabarmena izan. Alderdi politikoaren zuzendaritzari begiratzen badiegu, egoera oso aldakorra da alderdien artean: emakumeekiko oreka handiena PSE-EEK erakusten du (emakumeak: %45). Beste muturrean, EAJ-PNV legoke (%7,1). Sindikatuak datuak larriagoak lirateke, emakumeen presentzia baxuagoa baita: ehuneko altuenak ELA-STV⁴ eta LABek izanik (%25). Nafarroako datuek⁴ oso antzeko informazioa ematen digute.

Baina zergatik egon behar dute emakumeek politikagintzan? Susan Moller-ek (1996) aipatzen dituen hiru arrazoiak gure egingo ditugu:

1. Politikak baduelako eragin handia bizitzaren esparru askotan: “Botere politikoa dutenek, denontzako oso garrantzitsuak diren gure biziaren arloetan,

3. Ikus www.emakunde.es: “Euskadiko emakumeen eta gizonen egoerari buruzko zifrak” txostena.

4. Ikus: “Participación social de las mujeres en Navarra (1975-1996). Evolución y tendencias de cambio” delako ikerketaren barruko partaidetza sozial, politiko eta sindikalari dagokion atala (Fdez Viguera, 2001).

baimentzeko edo debekatzeko, arautzeko, birbanatzeko, errazteko edo zailtzeko aukera dute (eta erabili egiten dute)⁵ (Moller, 1996:176).

2. Emakumeen irudia eta haien interesak kaltetuta ateratzen direlako emakumeak ez egotearen ondorioz.
3. Gizonezkoak eta emakumezkoak elkarrekiko gatazkan ari direlako eta zentzugabea delako emakumeak gizonek ordezkatu moduan ikustea.

Zer egiten dute feministek egoera horren aurrean? Askotariko jarrerak daude: guztiok datoz bat aukera-berdintasunak gutxieneko baldintza izan behar duela, baina batzuen aburuz parekidetasun kuantitatiboa nahitaezkoa da, emakumeok gizonezkoak bezain txarrak izateko eskubidea baitugu. Beste batzuen iritziz, aldiz, aukera-berdintasuna nahitaezkoa izanik ere, emakumeok ez genuke gizonen pareko izan behar, baizik eta helburua geure balio eta apartekotasunei zilegitasuna ematea litzateke, eta hori ez da derrigorrez eremu misto batean bereganatu beharreko zerbait, emakumeen artean ere landu daitezkeen zerbait baino.

Alternatiben artean, oro har, bi bereiz daitezke: alde batetik, kuotak ditugu; bestetik, emakumeen ekimen propioak. Kuoten politikak, edozein maila politiko zein esparru sozial eta kulturaletan dira aplikagarriak eta zenbait herritan (Ipar Europa-koetan, esaterako) jada esperientzia luzea eta aberatsa dute horretan. Emakumeen ekimen propioen artean badugu Euskal Herrian zenbait adibide: Plazandreek, Donostiako talde feminista udal-hauteskundeetan aurkeztu izan dena, eta Alderdi Feminista, Espainiar Estatuko sare bateko partaidea eta Europako hauteskundeetan aurkeztu izan dena, nahiz eta ez bata ez besteak ez izan sekula boto-kopuru nahikorik ordezkariak lortzeko.

5. Gizabere arra eta emea politikagintzan berdin ez aritzeko zenbait oztopo

Atal honetan zenbait gai aipatu eta landuko ditut: (1) Feminismoaren barruko politikaren ikuspegi zabalaren arriskua; (2) zaintza lanean eta esparru domestikoan emakumeek duten ardura; (3) ideologia kulturala eta mitoen garrantzia.

5.1. Politikaren ikuspegi zabala feminismoaren barruan

Feminismoaren barruan politika bi erataria ulertua izan da (Valcárcel, 1997:100-101): bata, Weber-en lanetik letorke, eta bestea Frankfurt-eko Eskolatik. (1) Lehenean, Weber-en eraginez, politika ez litzateke printzipioz jarduera ordezkatzaila edo ideologikoa, ezta xede komun sozialez hitz egiten duen zerbait, hori guztia horrela bada ere. Politika, alderdi publikoa kudeatzen duten makroelkarteen jarduera gerentziala litzateke. (2) Bestetik, 60-70eko hamarkadetan, ezkerak (feminismoa barne) erabili zuen planteamendua legoke, Frankfurt-eko Eskolaren eraginez. Hau da, politika guztia da (gogoratu "pertsonala politikoa da" izan dela lelo feminista nagusia 70eko hamarkadatik hona). Botere-harreman bat dagoen lekuan, birtuala izanda ere, politika dago, eta politika hori bultzatua edo eragotzia izan daiteke: politika botere-arietarekin lotzen da edozein dela esparrua.

5. "Quienes tienen poder político pueden (y lo hacen) permitir o prohibir, gastar o denegar, regular, redistribuir, facilitar u obstruir, en áreas de nuestras vida que son cruciales para todos".

Valcárcel-en irudikoz, horrek ekarri du feminismoa, berez, mugimendu lausoa izatera, arku zabalekoa (sozialki eta denboralki), zabalegikoa behar bada, eta haren ustez mugimendu horrek derrigorrez izango ditu arazoak esparru gerentzialean sartu ahal izateko:

“Nire ustez, feminismoa ez da gauza izan ekintzaren bat-bateko diskurtsoaren eta teoria azaltzailearen diskurtsoaren arteko zubi erraza aurkitzeko, agian zubi errazik ez dagoelako. Feminismoa makrodiskurtso politiko gisa gehiegizkoa da. Gehiegizkoa politika gerentzialak berezkoak dituen zedarrietarako⁶ (Valcárcel, 1997:104).

Arazo hori, jakina, ezkerreko beste mugimendu batzuei ere aplikatu dakieke.

5.2. Emakumeen ardura zaintza-lanean eta esparru domestikoan

Emakumeek denbora gutxiago dute lanetik aparte eta doako lan gehiago egiten dute besteen alde: haien burua zaintzeko gai ez direnak, eta badirenak, zaintzeko ardura baitute. Kopuruek argi frogatzen dute ideia hori, eta aldaketa asko izan badira ere, gure gizartean, eremu honetan ez dira gauzak asko mugitu. Moller-ek ideia interesgarria proposatzen du: oso gutxitan galdetzen zaiela gizonezkoei, politikariei, ea nola diren gauza familia bat eta karrera arrakastatsua aurrera eramanez ahal izateko, ea nola moldatzen diren (Moller, 1996:170). Antropologo-talde bateko kideok, Teresa del Valle buru zela, ikerketa bat burutu genuen orain dela bi urte, “Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género” izenekoa. Bertan, hiru atal bereizi genituen: boterea, lana eta emozioen antolaketa, lehenago aurkeztu dudana Connell-en ereduari jarraituz⁷. Ondorio nagusien artean bat nabarmendu nahi dut orain: emozioen aldetik, babes afektiboa kontuan hartzen badugu, gizonek emakumeen babes osoa dutela edo izan dezaketeela eta hori oso orokorra dela. Kontrakoa, aldiz, askoz urriagoa da, hau da, haien lan-proiektuetan edo proiektu pertsonaletan gizonen babesa duten emakumeak topatzea. Eta hori arazo larria da emakumeontzat, defizitean baikaude, defizit emozionala eta praktikoa. Emakumeek gizon indibidual batzuen babesa aurki dezakete haien lanetan, karrera politikoetan, etab.; izan ere, emakumezkoen aitabitxi moduan funtzionatzen duten gizonak egon badaude. Baina, orokorrean, emakumeak bakar-tiago daude eta beste emakumeen babesa eta laguntzarekin besterik ez dute, eta gizonek, aldiz, gizonak eta emakumeak dituzte beti haien ondoan.

Baina horri loturik beste arazo bat dugu, errekonozimendu eta birbanaketa, alegia, ospe, izen, errekonozimendu ezberdina dago emakumeen eta gizonen lanak eta ardurak baloratzeko unean, eta horrek ondorio latzak ditu emakumeentzat. Emakumeek egiten duten zaintza-lana aztertzen badugu, oso erraz egiaztatzen dugu lan horrek ez diela ahalbidetzen gizartean osasun-adituen maila eskuratu ahal izatea, bitartekariak izaten jarraitzen baitute, populazioaren eta adituen arteko bitartekari hutsak. Baina ez da errekonozimendu-falta soila, diru, baliabideen banaketa ezberdina ere inplikatzeko du tratara horrek, gizonek normalean

6. “Yo pienso que la teoría feminista no acaba de encontrar el fácil puente, quizá porque ese fácil puente no existe, entre el discurso inmediato de la acción y el discurso teórico explicativo (...) El feminismo como macrodiscurso político es un discurso excesivo. Es excesivo para lo que en efecto son los márgenes de lo político gerencial”.

7. Ikus del Valle et Al. (2002).

egiten dituzten gauzek ekarpen materialak ere baitituzte, eta emakumeenek ez, edo ez horrenbeste. Eta errekonozimendu eta birbanaketaren kontu hori aipatzean, gaur egun feminista batzuek planteatu duten eztabaida mahaigaineratu nahi dut⁸: feminista batzuentzat, emakumeen egoera asimetrikoa errekonozimendu-arazoa litzateke gehienbat (eta hemen feminismo kulturala, feminismo lesbianoa, eta abar sar genitzake...), emakumeek egiten dutena ez baitago maila berean. Bestean zaintza-lanaz ari bagara, emakumeek egiten dutenak, erakutsi dugun moduan, ez dakarkie errekonozimendu-maila bera, adituen gizarte batean emakumeak ez direlako aditu moduan ikusiak izaten. Baina beste aldetik, marxismoan hezitua izan den feminismoaren jarrera legoke, eta horientzat, birbanaketa ekonomikoaren arazoa izango litzateke arazo larriena, ez errekonozimendu falta, zaintzearen truke ez baitute emakumeek berdintasun denborala, materiala edo ekonomikoa, eta orokorrean, dirua gizonek kontrolatzen dituzten erakundeen esku baitago, gizonen poltsikoetan. Edozein kasutan, egile askorentzat arazo politikoa arlo bietan konpondu beharrekoa da: errekonozimenduaren eta birbanaketaren esparruetan, eta ez da egokia horiek bereiztea edo kontrajartzea⁹.

Argi dago, emakumeak politikagintzan parekide izateko, familiaren antolaketa errotik aldatu beharko litzatekeela, eta, noski, emakumeek zaintza-lanean duten ardura horri ere irtenbide bat topatu beharko litzaiokeela. Horregatik batzuetan aparte ikusten badugu ere, zaintza-lanaren gaia erlazio zuzenean dago emakumeek politikagintzan duten partaidetzarekin. Horrekin loturik, Moller-ek beste ideia interesgarri bat dakar aipu honetan:

“Froga historiko andanek erakusten digute emakumeen familia-harremanak direla-eta, gizonezko askok, emakumeak ahalik eta kate motzenez kontrolatzen saiatzeaz gain, emakumeen interesak soilik bultzatzen zituztela baldin maskulinoztat kontsideratzen ziren interesen kontra ez zeudela frogatzen bazen. Emakumeekiko enpatia sentituko dutela esperoan izatea eta semeak, gurasoak eta senarrak diren neurrian haien ordezkari izan daitezkeela, zabaldua bezain erridikulua den mitoa dugu. Hala balitz, feminismoaren borrokan jarduteko arrazoi gutxiago leudeke¹⁰ (Moller, 1996:174).

Ezinezkoa baita ordezkatzeta sozialki berdina ez dena, gizonezkoek emakumeekin egiten duten moduan.

5.3. Ideologia kulturala eta mitoen garrantzia

Baina esandako guztiaz gain, badira emakumeek politikan parte-hartze berdintzailea edukitzea oztokatzen duten beste aspektu batzuk, ezkutuagoak, ikustezi-nagoak, edo emakumeen parte-hartzearekin horren lotura zuzena ez dutenak. Eta

8. Ikus, esaterako, Fraser (2000).

9. Emakumeen zaintza-lanen inguruan dagoen errekonozimendu- eta birbanaketa-faltaren gaian sakontzeko, ikus Esteban (2003).

10. “Masas de evidencia histórica nos muestran que el hecho mismo de sus lazos familiares con las mujeres hizo que muchos hombres trataran de controlarlas lo más estrechamente posible, y promovieran sus intereses sólo en la medida en que éstos no chocaban con los intereses que se percibían como masculinos. La noción de que puede confiarse en que los hombres sentirán empatía con las mujeres y las representarán adecuadamente porque son hijos, padres y esposos de éstas, es un mito ampliamente difundido pero ridículo. Si fuera verdad, habría muchas menos causas feministas por las que combatir”.

horrelako esparru bat ideologia kulturalarena litzateke, zeinaren bidez, arrazoi-bidea ez ere, zilegitasuna ere ematen zaion emakumeen bazterketa politiko eta publikoari. Euskal Herriari dagokionez, badaude zenbait mito eta argudio kultural, garrantzi handia dutenak, eta, nire ustez, euskal gizartean emakumeek jasaten duten bazterketa politikoa ulertzeko, aztertzeke eta aldatzeko premiazkoak direnak nahiz eta aldaketak izan diren denboran zehar. Era horretan, matriarkatuaren mitoaz eta Mariren pertsonaia mitologikoaz hitz egingo dugu.

Euskal Herriko emakumeen eta gizonen egoerari buruzko hausnarketa orokorra egiteko *Mujer vasca. Imagen y realidad* liburua hartu behar dugu mugarri moduan —ikertzaile-talde handi batek burutua eta 1984. urtean argitaratua, Teresa del Valle antropologoaren zuzendaritzapean—. Gerora izan dira beste lan batzuk garrantzi eta oihartzun handikoak euskal kritika feministaren arloan, baina *Mujer vasca* da, askoren ustez, hastapenak ezarri zituena. Ikerlan horretan, nazionalismoak eta euskal kulturaren barruan erabili izan diren kontzeptu batzuen berrinterpretazioak azaldu ziren: amatasuna, familia eta boterea, kasu (del Valle, 1999:38). Botereaz honako hau idatzi zuten egileek:

- Emakumeari idealki egozten zaion boterearen eta errealitatean duenaren artean desoreka nabarmena dago.
- Botere kontzeptua, ideologia nazionalistaren barruan zegoen emakumeen idealizazio bati dagokio, non emakumeak ama moduan ikusiak diren, eta familia barruko gune zentrala azpimarratzen den.
- Estereotipo bat eraiki eta mantentzen da. Estereotipo horren arabera, nekazari-giroko emakumea, baserriko emakumea, euskal emakumearen prototipo bihurtzen da, bertan emakumea elementu kohesionatzailea izanik.
- Emakumearentzat etxea, espazio domestikoa, ia leku sakratua da.
- Hizkuntza eta kulturaren transmisiorako leku aparta du emakumeak euskal kulturari.
- Hau guztia nola ulertu behar da? Familia, egitura familiarra oreka-egitura moduan aurkeztua izan da, eta bertan emakumeak leku zentrala du. Beraz, emakumeekiko aldaketak, gaizki ikusiak izango dira.

5.3.1. Euskal matriarkatuaren teoriaren iraupena

Azken hamarkadetan, egile ugari egin du euskal matriarkatuaren teoriaren alde, hala nola, Caro Barojak, Barandiaranek, Ortizik, eta Oteizak berak. Argudioak sistematizatzen baditugu, hauexek lirateke Juan Aranzadiren iritziz ardatz nagusiak (2000), frogaezinak direnak edo horrenbesteko garrantzirik izan ez dutenak:

1. Caro Barojak, *Los pueblos del Norte* liburuan (1973a), Estrabon eta Vienako Eskolako lanak abiapuntu, ziklo baten existentzia defenditu du: ziklo nekazari-matriarkala, xx. mendearen hasierara arte iraungo zuena.
2. Caro Barojaren euskal senidetasunaren gaineko ikerketa (*Los vascos*, 1973b); bertan argudiatzen du *-so* eta *-ba* atzizkiak amaren bidezko loturak azpimarratzeko erabiliak izan direla.
3. Zenbait egilek euskal familiaz egindako lanak (Aro Modernoan eta Garai-kidean): lege- eta herentzia-sistemen formak, etab. (Aranzadi, 2000: 512).

4. Emakumeen berdintasun juridikoaren eta paper ekonomikoaren inguruko lanak (ibidem: 513).
5. Barandiaranek eta Caro Barojak euskal mitologiari buruz eta sorginkerian oinarrituriko erlijio femenino bati buruz —jatorria Neolitoan edo Paleolitoan eduki dezakeena— eginiko lanak. Bertan, Mariren paper hegemonikoa azpimarratzen da (Jainko Ama, Ama Lurra) (ibidem).

Mujer vasca. Imagen y realidad lanaren egileek ere euskal matriarkatuaren teoriaren berrikuspena burutu zuten, Aranzadiren lan-ildoei jarraituz eta zenbait egileren lanak (Ortíz-Osés eta Mayr, 1980; eta Ortíz-Osés, Borneman eta Mayr, 1980) biziki kritikatu. Aurrerantzean beste batzuek ere, Anuntxi Aranak esate baterako, kritika gogorak egin dizkiote teoria horri.

Baina non jartzen dute enfasia euskal matriarkatuaren existentziaren alde egiten dutenak? Nagusiki, euskal kulturaren antzinatasunean, euskaltasunaren mistika bat eraikiaz eta hori argudiatzeko zenbait bikoiztasun proposatzen dira, irakurketa politiko zuzena dutenak, jakina (del Valle et Al., 1985:47-49):

- Bi kultura: bata ofiziala, atzerritarra, kolonizatzailea; bestea, autoktonoa.
- Bi printzipio: Mari-ama, Mari-sorgina, emakume-ama ona, emakume gaiztoa.
- Zuzenbide forala eta gaur egungo zuzenbide formala, banakoa bere erroetatik aldentzen duena.
- Euskal heroiak eta erdal heroiak...

Euskal matriarkatuaren inguruko eztabaida hauek oihartzun handia izan zuten batez ere 80ko hamarkadan eta 90ekoaren hasieran, baina oraindik ere badute leku nabarmena euskal imaginarioan. Zergatik? Zein izan da mito horren funtzio soziala? Elementu ezberdintzailea, talde-nortasunerako elementu ezin eraginkorrragoa izatea: gu eta besteak, euskal identitatea indartzeko, euskal kulturaren apartekotasuna azpimarratzeko baliagarria izatea. Eta bertan emakumeei utzi zaien lekua zehatza izan da. Ez da kasualitatea, beraz, trantsizio politiko batean horrelako teoriak sortu izana. Baina ez da kasualitatea izango, ezta ere, teoria horien hazkundera izatea feminismoa presente izaten hasten denean.

Bestalde, matriarkatuaren inguruko teoria horiek leku askotan topatu izan dira (ahozko transmisioa duten toki batzuetan, adibidez). Bertan, antzinako denbora bati buruz hitz egiten da, denboratik eta espaziotik at dagoen iragan bati buruz, non emakumeak boteretsuak izan ziren, argudio eta eduki oso ezberdinekin. Baina, oro har, hauxe esaten da: emakumeek galdu egin zutela kultura horretan zuten lekua gupida eta justiziarik gabe aritu zirelako, gizonek ez zutela beste aukerarik izan eta boterea kentzeko behartuta izan zirela. Euskal Herrian badago berezitasunen bat, zeren mito horren bidez indartu gura izan baita orain ere emakumeek aparteko papera eta lekua daukatelako ideia.

Edozein kasutan, mito horri behar den moduan erantzuteko “kulturaz” dugun ideia ere berrikusi eta aldatu beharko genuke. Hara nolakoa litzateke Carmen Diez Mintegi antropologoaren aburuz (1999b) erabili beharko genukeen ikuspegia:

Kulturaren ikuspegi dinamikoa, egunero eraikitzen dena eta eragile sozialek eratzen dutena. Errealitate lokala baino mugari zabalagoko koordenadetan kokaturik (Espainiar Estatuaren ingurua, inguru europarra, mundualizazioa), euskal gizarteko genero-harremanak modu kritikoz aztertzeak aukera eskaini behar digu, esentzialismorik edo ikusmira itxirik gabe¹¹ (1999b:161).

5.3.2. Mari pertsonaia mitologikoa

Mari pertsonaia matriarkatuaren teoriaren zutabe sendoa izan zen, baina egile batzuen arabera, pertsonaia mitologiko horren inguruko irakurketa mugatuegia izan da: Barandiaranek, kasu, oso planteamendu itxia egin zuen bere garaian, Mariren jainko-izaera eta izaera femeninoa soilik azpimarratuz. Azken urteetan, aldiz, beste egile batzuek irakurketa zabalagoak eta aberatsagoak egin dituzte: del Valle (1983,1997,1999), Zulaika (1987), Pascual eta Peñalva (1999), eta Diez Mintegi (1999a).

Del Valleren iritziz, Mariren esangura, emetasunetik eta lurraren sinbolo izatetik baino harago bilatu behar da, oso pertsonaia malgua, anitza eta aldakorra baita: izen asko, itxura asko, ahalmen asko, espazio asko...

“Naturari lotua dago lurrarekin eta espazioarekin duen harremanaren bidez, gertaera telurikoeikiko hurbiltasunaren eta esperientzia bizi-emaiarekin bidez. Eta Mari kulturarekin dago landareen domestikazio-teknikak zein artzaintza eta abeltzaintzarenak ezagutzen dituelako (...) Bizia-emateari eta gorputzari dagokienez, Marik, emetasuna eta gizotasuna bateratzen ditu eta nagusiki animalia arren itxura hartzen du, eta batzuetan, euskal kulturaren gizonezkoaren osagarria kontsideratu egin den indar fisikoa erabiltzen du. Mari etxean dago sutondoaren sinboloaren bidez eta mendietan eta kobazuloetan (...) Mari aldi berean erreala eta irrealak den mundukoa da (...) Azkenik, ene irudiz, Mariren errepresentazioan elementurik garrantzitsuena dator, kontraesanak bizi eta haietatik indarra hartzeko jakintza bereziaren jabea izatea. Indar kontraesankorrek batzeko eta oreka kulturala mantentzeko sintesi-ahalmena dauka¹² (del Valle, 1999:44-45).

Diez Mintegik, bere aldetik, *El juguete de Mari* (Pascual eta Peñalva, 1999) liburuaren irakurketan oinarritzen du bere argudioa. Liburu horretako egileek erre-

11. “Una visión de la cultura que la entienda como algo dinámico que se construye en el día a día por las y los distintos actores sociales en un entorno que los constriñe, un entorno que a su vez está enmarcado en coordenadas más amplias que lo local (marco del Estado español, marco europeo, mundialización), permite analizar, sin esencialismos ni visiones cerradas y de una forma crítica, la situación de las relaciones de género en la sociedad vasca (...) Desde esta perspectiva crítica se ve como las relaciones de género en el País Vasco actual están enmarcadas en una organización social regida por las reglas del sistema capitalista y de mercado, que se instauró en el área europea a mediados del siglo XIX y que todavía permanece”.

12. “Está ligada a la naturaleza a través del contacto con la tierra y el espacio, mediante su familiaridad con los fenómenos telúricos, su experiencia procreadora. Y Mari está con la cultura porque conoce las técnicas tanto de la domesticación de las plantas, como del pastoreo y de la ganadería (...) Mari reúne lo femenino y lo masculino en cuanto a la procreación, al cuerpo, y se representa principalmente por animales machos, y en momentos ejerce la fuerza física considerada como atributo masculino en la cultura vasca. Mari está en la casa simbolizada por el fuego del hogar y también en los montes y en las cuevas (...) Mari pertenece al mundo de lo real y de lo irreal (...) Finalmente está el aspecto que a mi entender es el más importante de la figura de Mari, y es la posesión de un saber especial por el que Mari es capaz de vivir las contradicciones, y más aún, de recibir fuerza de ellas. Es capaz de sintetizar las fuerzas contrarias manteniendo con ello la estabilidad cultural”.

beldiarekin lotzen dute Mari, inoiz amaitzen ez den errebeldia, inperioaren inposaketaren aurkako errebeldia, Mari euskal gizartearen intsumisioaren kulturarekin lotuz. Horrelaxe, orain arte iragan mitiko hori azpimarratu dutenen aurka, beste aukera bat zabaltzen dute euskal mitologiaren berrikuspena eta euskal historiaren ikuspegi zabalagoa ahalbidetzen dituen; gainera, bertan Mari askoz testuinguru erreagoan kokatu beharko genuke. Díez Mintegiren ustez, azken lau mendei begiratzen badiegu garbi ikusten dugu Mariren pertsonaiak aldaketa sozial eta ekonomikoz hitz egiten digula, eta aldaketa estruktural horiek genero-aldaketei buruz ere hitz egiten digutela.

Baina hau ez da Euskal Herrian soilik aurkitzen den zerbait: antropologo batzuek frogatu dute ezen testuinguru historiko zehatz batzuetan —Amerikako Konkistarena xvi. mendetik aurrera, kasu (Stolcke, koord., 1993; Hernández eta Murguialday, 1992), edo kolonizazioarena beste leku askotan—, arauak apurtzen dituzten figura emeak agertzea ez dela arraroa. Gertakari hori gure artean azaltzeko ulertu behar da industrializazioak eta kapitalismoaren hazkundeak eragindako aldaketek emakumeekiko naturalizazio-prozesu bat ekarri dutela, domestikazio-prozesu bat. Prozesu horren ondorioz emakumeak etxeetan itxiak izan ziren, aurreko ataletan esan dugun moduan; baina gatazka-testuinguru batean jazo izan da non erreakzioa ere sortu den. Eta testuinguru horietan nahiko arrunta izan da honelako pertsonaia femeninoak agertzea: sorginak, prostitutak... kontraeredu moduan presesi funtzionatzen duten pertsonaia femeninoak. Mari, ikuspegi dikotomikotik soilik hartuz gero: gaua/eguna, natura/kultura, emakumeak/gizonak... ez dugu ikusten bere trazedentzia gatazka eta aldaketa-testuinguru politiko-ekonomiko hori era egokian ulertzeko.

Beraz, Mari edo euskal kulturaren beste eduki batzuek irakurketa dinamikoa, konplexuagoa, feministagoa behar dute egile askoren iritziz. Mari izan daitekeelako, ez tankera maskulino zein femeninoen, edo jarduera ezberdinen isla soil... desobedientza eta erresistentziaren sinbolo indartsua baizik. Eta irakurketa berri horiek emakumeen parte-hartze publikoa eta politikoa ere beste era batera ikusteko aukera ematen digute.

6. Aitaren etxea/amaren sua: irakurketa espiritualen arriskuak

Amaitzeko, joan den urtean euskal komunikabideetan zabaldu zen eztabaida ekarri nahi dut gogora, orain arte esandakoarekin zerikusi zuzena duelakoan. *Euskaldunon Egunkariaren* itxieraren ostean, Jon Sarasua bertsolariak egin zituen adierazpen batzuk non aitaren etxearen aldarrikapena baino, amaren suarena egiteko arrazoiak azaltzen zituen. Sarasua hunkiturik utzi zuen itxieraren ondorengo egunetan Ana Mari Martinezek, Martin Ugalderen emazteak, erakutsi zuen sendotasunak, eta “eme-sendotasun” hori izendatu zuen “amaren sua” euskaldunen sostengu eta euskaltasunaren euskarririk funtsezkotzat hartu zuen. Hurrengo asteetan hitzetik hortzera ibili zen aitaren etxea/amaren suaren kontua, idazle gizonetako batzuen ahotan. Nik dakidala, ez zen, prentsan behintzat, ildo bereko emakume-iritzirik azaldu. Herri txiki batean, bai, “amaren etxearen” aldarrikapena irakurtzeko parada izan nuen, bertako emakumeek *Euskaldunon Egunkariaren* itxieraren kontra eginiko pankarta zurian lelo gisa harturik.

“Aitaren etxea/amaren sua” eztabaidak helduleku ugariak izan zituen gure artean, baina emakumeen jarduera politikoaren gaiaren haritik gogoeta bat egin gura nuke horren inguruan: euskal kulturari, eta Mendebaldean orokorrean, badago emakumezkotasunari buruzko ikuspegi nagusi bat: arrazoa gizonezkoekin eta emozionaltasuna emakumezkoekin lotu ohi diren era berean, materialtasuna (etxea, gure kasuan) lehenekin eta espiritualtasuna (sua) bigarrenekin elkarturik azaltzen dira. Ez da kasualitatea, beraz, Mari bezalako pertsonaia kulturalak jainkotasunarekin lotu izana. Teoria feminista batzuk eta emakume askotxo ere bereizketa horren aldeko amorratuak izan dira, emakumeak maila goreneko batean-edo izatearena argudiatuz. Nire irudikoz, bikoiztasun horiek, oro har, mugatzaileak dira emakumeentzat, emakumeak edonon egoteko dugun aukeraren mugatzaile ideologiko biziak baino ez baitira. Mari pertsonaia mitologikoa era alternatiboan interpretatzeko aipatu ditugun arrazoi berberengatik, irakurketa eta metafora kultural berriak eta iraultzaileagoak behar ditugu Euskal Herrian, beste gauza askoren artean, emakumeen parte-hartze politiko berdintzailea bermatzeko gai direnak.

Artikulu honetan, emakumeen eta politikaren arteko harremanak ondo ulertzeko, kulturarteko ikuspegiaren edota azterketa historikoaren beharraz hitz egin dugu; bestalde, egoeraren inguruko zenbait datu ikusi eta parte-hartze ezberdinerako zenbait oztopo-mota aztertu ditugu: zaintza-lanean eta esparru domestikoan emakumeek duten ardura; feminismoaren barruko politikaren ikuspegi zabalaren arriskua, eta ideologia kulturala eta mitoen garrantzia. Azken bi horiek kontuan harturik, hauxe esan genezake: feminismoaren politikaren diskurtso eta definizio zabal, lauso hori (“politika dena da”), politika gerentzialerako oztopo izan daitekeen era berean, aztertu dugun emakumezkotasunaren ideia kultural mitiko, espiritual, ikutuezin hori ere muga izan daitekeela haragizko emakumeak edonon egon ahal izateko bihar edo, beranduenez, etzi. Euskal emakume gisa, jainkoa izan baino Irun eta Hondarribiko Alardeetako emakume soldadua izan gurago dut nik, emakumeok erakutsi ohi dugun “erreakziozko” sendotasuna eta emakumeekin lotu ohi den espiritualtasuna, menpekotasunaren txanponaren ifrentzua baino ez baitira.

Bibliografia

- Aranzadi, J. (2000): *Milenarismo vasco*, Taurus, Madril.
- Caro Baroja, J. (1973): *Los pueblos del Norte*, Txertoa, Donostia.
- , (1973): *Los vascos*, Istmo, Madril.
- Connell, Robert W. *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- , (1997): “La organización social de la masculinidad”, Valdés, T.; Olavarría, J. (arg.) *Masculinidades. Poder y crisis*, Isis Internacional, Txile, 31-48.
- Del Valle, T. (1983): “La mujer vasca a través del análisis del espacio: utilización y significado”, *Lurralde. Investigación y espacio*, Donostia, 251-269.
- , (1997): *Las mujeres en Euskalherria. Ayer y hoy*, Orain (Egin Biblioteka), Donostia.
- , (1999): “El género en la construcción de la identidad nacionalista”. *Foro Hispánico. Revista Hispánica de los Países Bajos* 16, abendua: 37-44.
- Del Valle, T. et Al. (1984): *Mujer Vasca. Imagen y realidad*, Anthropos, Bartzelona.
- , (2002): *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madril.

- Diez Mintegi, C. (1999): "Mari, un mito para la resistencia feminista", *Ankulegi* **3**, ekaina, 63-72, Donostia.
- , (1999): "Sistemas de género, desigualdad e identidad nacional". Albite, P. (coord.) *Sociedad Vasca y construcción nacional*, Gakoa, 147-174, Donostia.
- , (2003): *Mari (antropología)*, Auñamendi entziklopedia, www.Euskoikaskuntza.org.
- Emakunde, *Euskadiko emakumeen eta gizonen egoerari buruzko zifrak*. (www.emakunde.es).
- Esteban, M. L. (2003) "Género y cuidados: algunas ideas para la visibilización, el reconocimiento y la redistribución", Emakunde-k antolaturiko "Zaintzak kostua du" jardunaldietan aurkezturiko ponentzia (Donostia, 2003-X-13/14).
- Fernandez Viguera, S. (2001) "Participación social, política y sindical", Fdez Viguera, Blanca (zuz.) *Situación social de las mujeres en Navarra (1975-1996). Evolución y tendencias de cambio*, Instituto Navarro de la Mujer, 161-187, Iruñea.
- Godelier, M. (1986): *La producción de grandes hombres: Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Akal Universitaria, Madril.
- Malinowski, B. (1975): *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia*, Morata, Madril.
- Moller Okin, S. (1996): "La política y las desigualdades complejas de género", Muller, D., Walzer, M. *Pluralismo, Justicia e Igualdad*, Fondo de Cultura Económica, Mexiko.
- Moore, H. L. (1991) *Antropología y feminismo*, Cátedra (Colección Feminismos), Madril.
- Narotzky, S. (1995): *Mujer, Mujeres, Género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pascual, J. eta Peñalver, A. (1999): *El juguete de Mari*, Likiniano Elkarte, Bilbo.
- Stolcke, V. (1992): "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?", *Mientras Tanto* **48**, 87-111.
- Thurén, B. M. (1993): *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas-Universidad Complutense de Madrid, Madril.
- Valcárcel, A. (1997): *La política de las mujeres*, Cátedra (Feminismos), Madril.
- Zulaika, J. (1987): *Tratado estético-ritual vasco*, La Primitiva Casa Baroja, Donostia.