

Susan
Buck-Morss

IZUAREN OSTEKO GOGOETA

Islamismoa
eta teoria kritikoa ezkerrean

Hitzaurrea:
Garazi Arrula Ruiz



Katakrak argialetxean lizentzia askeen aldeko apustua egin dugu, horregatik kopiatu eta zabal ditzakezu gure liburu gehienak. Lizentzia hauek kultura zabaltzeko tresna onena dela uste dugun arren, tamalez, gure liburu guztiek ez daukate Creative Commons lizentzia, nahiz eta gehienek hala duten.

Gaur egun, teknologien garapenari esker fitxategi digitalen kopia pribatuak egitearen kostua doakoa da, horrek kulturaren irisbide demokratikoan aurrerapen handia ekar dezake.

Halere, liburuak digitalki doan egon daitezen kostu handia izan dute aurretik. Lagun askoren lana dago atzean eta diru inbertsioa (eskubideen erosketa, itzulpena, diseinua, maketa lanak eta edizioa). Horregatik, gure testuak libreki eskuragai egon daitezen laguntzeko emaitza bat egin dezazun nahi genuke.

Susan Buck-Morss

**IZUAREN OSTEKO
GOGOETA**

*Islamismoa eta teoria kritikoa
ezkerrean*

Susan Buck-Morss

**IZUAREN OSTEKO
GOGOETA**

*Islamismoa eta teoria kritikoa
ezkerrean*

Itzulpena eta oharra: Pello Agirre Sarasola

Hitzaurrea: Garazi Arrula Ruiz



Jatorrizko izenburua: (2003) *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left*

Lehenengo edizioa: *Izuaren osteko gogoeta. Islamismoa eta teoria kritikoa ezkerrean*

Egilea: © Susan Buck-Morss

Jatorrizkoaren lizentzia: © Verso Books, 2003

Itzulpena eta oharra: Pello Agirre Sarasola

Hitzaurrea: Garazi Arrula Ruiz

Azalaren diseinua: Koldo Atxaga Arnedo

Lehenengo edizioa: 2019ko maiatza

Edizioa eta maketazioa: **Katakarak Liburuak**

Kale Nagusia 54-56

31001 Iruñea

argitaletxea@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54



Liburu honek Creative Commons lizentzia bat dauka. Aitortu-EzKomerziala-LanEratorririkGabe 4.0. Nazioartekoa. Askatasuna duzu lan hau kopiatu, zabaldu eta jendartearen erakusteko beti ere asmo komertzialik gabe. Obra honetatik ezin da beste ezein lan eratorri.

ISBN: 978-84-16946-34-1

Lege gordailua: NA 1341-2019

Inprimatzailea: Alzate Grafikak

AURKIBIDEA

ARGITALETXEAREN OHARRA.....	11
ITZULTZAILEAREN OHARRA (Pello Agirre).....	17
HITZAURREA (Garazi Arrula).....	23
HITZAURREA.....	37
SARRERA.....	47
BAT	
Esfera publiko global bat?.....	71
BI	
Teoria kritikoa eta islamismoa.....	95
HIRU	
Kontrakultura global bat?.....	121
LAU	
Artea zaintza teknologikoaren garaietan. Komisarioaren hitzatzea: inSITE2000.....	141

BOST

Ezker global bat egon liteke?.....155

SEI

Elkarrizketa: Susan Buck-Morss, Laura Mulvey eta
Marq Smith.....181

BIBLIOGRAFIA.....207

ESKER EMATEAK ETA KREDITUAK.....213



FAMILA BUHAIRD
QUARTER

BUS MAP



THAWRA QUARTER

PALASTINE ST.

ARMY CANAL

ABDUL KARIM QASIM ST.

OFFICERS QUARTER

BAQUBA ROAD ST.

PASSENGER TRANSPORT
NO USE BUS

MUSEUM

AVIATION SQ.
BATTAWIYIN

WHITE PALACE

MUHAMMAD

SA'DUN

SALAM HOSPITAL

MINIYO ST.

AL FATH SQ.

TAL HARMAL

Garage 3

NEW BAGHDAD

AL FATH SQ.

AQABA IBN HAFI' SQ.

AMMAR IBN YASIR SQ.

YAHYA IBN ZAYAD ST.

ABDUL HAMID AL KATIB ST.

RIVER

DAURA REFINERY

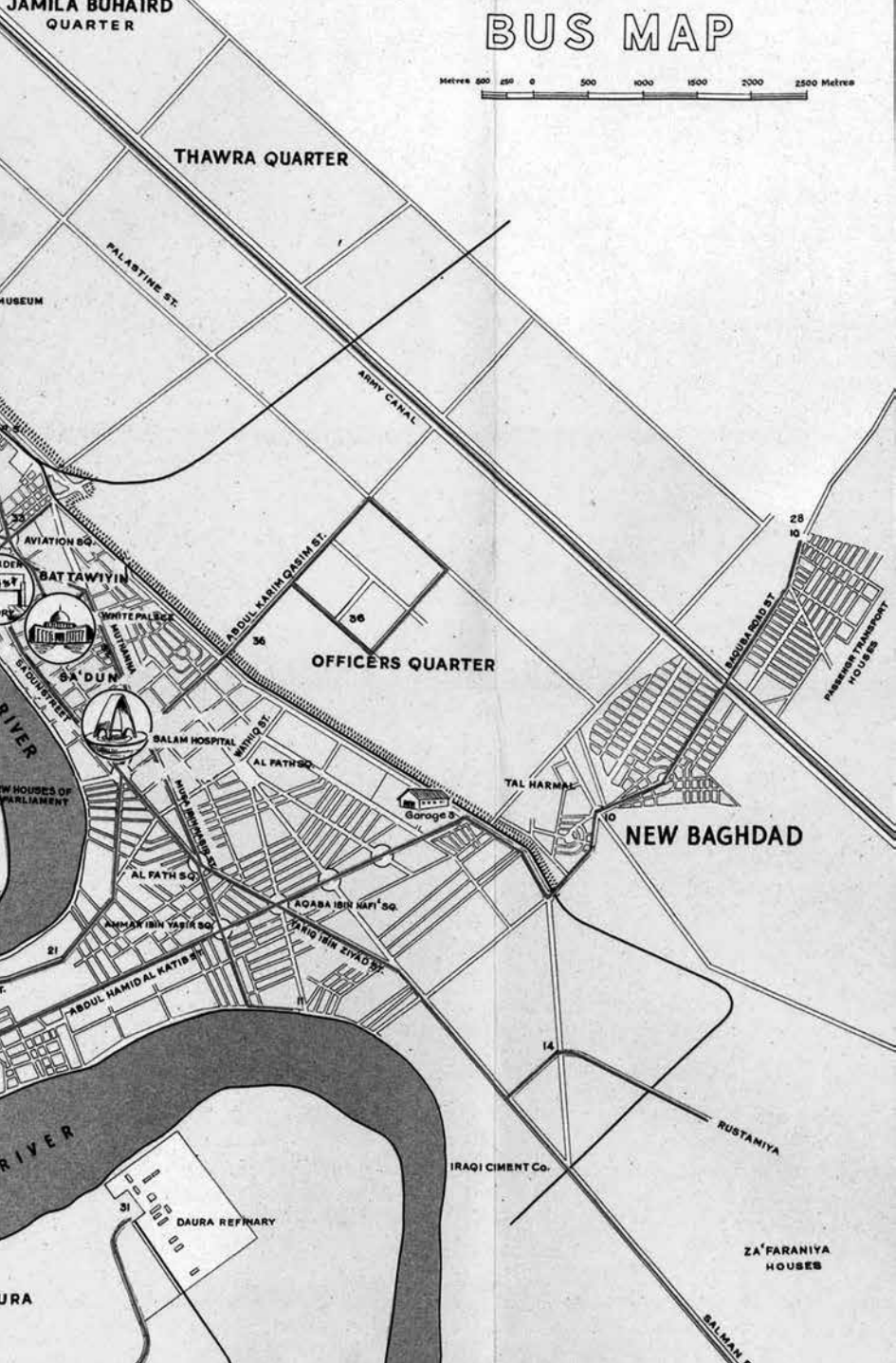
IRAQI CEMENT Co.

RUSTANIYA

ZA'FARANIYA
HOUSES

JURA

SALMAN



ARGITALETXEAREN OHARRA TANKE BAT TOPATU DUT NEURE KAFESNEAN

Chirac-Villepin parentesian izan ezik, Frantziak dekretu bidez kriminaltzat jo diren herrialde ororen bonbardaketa guztietan parte hartu du. Herrialde horiek musulmanak dira eta Frantziak lau milioi musulmanen hilketan parte hartu du. Nire iturriak? Nafeez Ahmed politologo ingelesa, BBCko eta Guardianeko langilea. Brightoneko Institute for Policy Research and Developmenteko zuzendaria ere bada eta Sussexeko Unibertsitatean irakaslea. Ez al ditu inork kontuan hartuko hildako lau milioi musulman horiek?

Michel Onfray, Penser l'islam

Susan Buck-Morss ez zuen liburu hau ontzeko inolako asmorik. Baina Osama bin Ladenek zuzendutako al-Qaeda erakunde islamistak American Airlineseko eta United Airlineseko hegazkin bana bahitu eta New Yorkeko World Trade Center-eko Dorre Bikien kontra zartatu zituen. 2001a zen eta aitzakia horrekin hasiko zen «Terrorearen aurkako gerra», munduaren ordena berriko egungo fasea. Hirugarren hegazkin batek, American Airlinesen 77.ak, Pentagonoaren kontra jo zuen. Eta laugarren hegazkin bat ezleku batean txi-

kituko zen, lurraren kontra, Shaknsvillen; Capitolioa omen zen bere jomuga. Inperioko boterearen toki enblematikoak zeuden begi-puntuan: finantzen mundua, zuzendaritza politikoa eta militarra.

Telebistek atentatuaren zuzeneko kontakizunak egiten zituzten bitartean, hegazkinak behin eta berriro Dorre Bikien kontra zartatzen zirenean, hantxe zegoen filosofia. Gerra Hotzaren osteko geopolitikaren konposizioa ulertzeko aukera aparta zen. Eta Susan Buck-Morssek ez zion aukerari eskapu egiten utzi. Bere tresnekin hasi zen gertakizuna aztertzen.

18 urte joan dira 2001etik eta miseriara kondenatu dira hamaika herrialde. Bonbardaketen azpian lurperatu dira Irak, Libia, Siria, Yemen, Mali, Afganistan, Estatu Islamiarra edota Gaza. Atentatuen izua iritsi da Parisera, Londresera, Bagdadera, Madrilera, Marseillara. Tamalez, amaitu ez diren gatazka militarretan eta gertatzen den atentatu islamista bakoitzean hartu du eta hartuko du liburu honek pertinentzia berria.

Are gehiago. Liburu hau ez da geopolitika soil, geopolitika ulertzen badugu gertakizun puntualen kronologia soil bat bezala. Geopolitika zenbaki hutsa bada, ez badu semantika, ez badu sakonera eta luzera, egin genezake Slavoj Žižekek *Violencen* [2008] egin zuen irakurketa: «Zergatik da larriagoa Dorre Bikiak suntsitu zituzten kriminalen ekintza Kissingerrek Kanbodia bonbardatzeko agindua eman eta hamarka milaka pertsona hil zirenekoa baino? [...] Irailaren 11ko horrorea xehetasun guztiekin aurkeztu zen hedabideetan, baina al-Jazeera katea kondenatu zuten Estatu Batuek Fallujahn egindako bonbardaketaren ondorioak erakusteagatik eta terroristen konplize izatea egotzi zioten».¹ Argazkia osatu daiteke egitateekin. Baina

1 Slavoj Žižek, *Violence*, Big Ideas: 2008 Londres. 38.or.

Buck-Morsssek beste borondate bat dauka. Bestetzat duguna berdintasunean den solaskidea izan dadila. Guk, mendebaldeak, gure ardurei iskin egin gabe.

Emozioa eta xokaren doktrina

2019ko apirilak 20 larunbata zen eta France Inter irrati kate jeneralistan Pierre Nora historialari entzute-tsuari egin zion harrera Ali Baddou-k. Zuzenekoa zen emisioa eta Baddouk, hasteko, zera galdetu zion Norari: «Zer sentitu zenuen astelehenean Notre-Dame-ko Katedrala sutan ikusi zenuenean?» Eta lehenengo erantzun hartan bertan, Norak esan zion, Notre-Dameko teilatua sutan zegoenean eta gezi ospetsua erori zela ikusi zuenean, «terrorea» sentitu zuela. Eta terrore hark «2001eko irailaren 11ko atentatuena gogorarazi» ziola. Gerora ñabardura egin zuen Norak: zorionez ez zela jendea ikusi leihoetatik jauzi egiten Manhattango dorreetan bezala. Baddouk, harriturik, galdetu zion ea nola izan zezakeen «sentimendu bera» hildakorik gabeko –eta teilatua soilik erre zaion–, «bonbarrik gabeko, erasorik gabeko» katedralaren hondoratzearekin eta 2.996 hildako, 6.000 zauritu eta, hasteko, nazioarteko bi gerra berri piztu dituen gatazka batekin.

Pauso bat egin zuen Norak atzera, ez zela konparagarria Notre-Damekoa Dorre Bikienarekin, baina «ikuskizuna» bazela parekagarria: garretan higitzen den eraikin enblematiko bat ari zela bi kasuetan zuzenean desegiten.

Xokaren doktrinaren pean injustizia nabarmenak estali eta gerrak eta diziplinatze saioak jarri dira martxan azken hamarkadetan. Jaka horien krisi betean –Frantziako Bosgarren Errepublikak ezagutu duen zilegitasun krisi larrienean– unitate nazionalerako deia ezartzen saiatu zen Gobernuua hedabide nagusiekin.

Lehenago Charlie Hebdoko hilketetan gertatu bezala. Edo Dorre Bikien atentatuek Irak erraustera eraman zuen nazioarteko koalizioaren kasuan bezala. Egungo hedabide nagusiek ez dutelako pentsamendua lantzen baizik eta ikuskizuna, Michel Onfrayk idatzi duen bezala: «Informazioaren trataerak ez du inteligentziaren beharrik, ikuskizuna behar du, ikuskizuna zentzu etimologikoan. Eta ikuskizuna lortzeko, osagai idealak dira sexua, biolentzia, kirolak, jokoak eta dibertsioa».²

Buck-Morssek proposatzen digun bidea, ordea, oso bestelakoa da: pentsa dezagun esfera publiko globalari buruz, teoria kritikoak eta islamismoak mundua ikusi eta epaitzeko duten bideez, arteaz zaintza teknologikoaren garaian, irudiez, besteaz, Mendebaldeaz, erlijioaz, filosofiaz, munduko ezkerrez.

Are gehiago, posible litzateke liburu hau soilik arteari buruzkoa dela esatea eta hori egiarekin bat etortzea. Horren adierazgarria da Pello Agirre Sarasola itzultzaileak liburuari egin dion oharra: liburu hau ulertereko funtsezkoa da jakitea zer artelan ditugun hizpide. Gainera, arteari buruz idaztea, Buck-Morssek leialki jarraitzen duen tradizioan, egiaren bilaketari buruz idaztea da. Alain Badiouren filosofema ospetsu hartan bezala, lau bide nagusi daude egia ezagutzeko. Maitasunaren bidea ezagutzeko bi lagun aski dira; zientziak (artea eta matematika) eta filosofiak zaletu talde batekin aski dute existitzeko; politikak, ordea, jende guztia konbokatzen du. Bada, maitasuna izan ezik, Buck-Morssek egiarako bide guztiak lantzen ditu liburuko ia atal guztietan: artea, filosofia eta politika.

2 Michel Onfray, *Pensar l'islam*, Edicions de 1984: 2016 Bartzelona. 81.or.

Beste tanta bat basamortura

Euskal Herrian azken bi mendeotan ia etenik gabe egon dira eskuz esku politika eta biolentzia, eta ez oso aspaldi arte: XIX. mendeko bi karlistaldiak, 1897an Cánovas del Castillo ministroaren hilketaren politikoa (Kuban 500.000 pertsonaren heriotzaren erantzulea, dozenaka anarkistaren exekuzioen eta kartzelatzeen erantzulea) eta Michele Angiolillo anarkistaren exekuzioa, Arrifeko gerra (1911-1927), 1934ko iraultza, 1936ko gerra, 1936-1975ko diktadura militarra, kontzentrazio esparruak, esklabo lanak Pirinioetan, makia, hildakoak izaten zituzten manifestazioak eta greba egunak, hiri gerrillak, hiri gerrillen kontrako estatuen biolentzia, eskuin muturreko taldeen biolentzia, tortura, kartzelaldiak, bonbak, jazarpen mediatikoa, polizia kontrolak bideetan, militarren entrenamenduak.

Eta, hala ere, Izuaren osteko gogoeta ia hutsik dagoen liburutegi batera iritsiko da. Munduan asko jorratu den gaia da biolentzia eta politikarena. Baina gurera ia ez dira gogoeta horiek iritsi. Are gehiago, funtsean, gaur egungo liburu denda eta liburutegietan, bi gogoeta daude munduan zehar biolentziaz idatzi direnetatik: Belen Gopegiren *Tiroa kontzertuaren erdian* (Txalaparta 2011) eta Walter Benjaminen *Denbora, historia eta artearen inguruko testuak* (Sans soleil 2015). Egia da, badira Klasikoak bilduman gaia lantzen duten pasarteak. Bildumako testuak sarean daude, baina atomoen munduan, katalogoz kanpo daude aleok. Horregatik, hau dugu biolentzia, politika eta inguruan egon daitezkeen beste ardatzak –kasu honetan artea– lantzeko ildo baten abiapuntua. Nahi dugu jakin nola pentsatu den honi buruz. Nahi ditugu ekarri gurera munduak honi buruz egin dituen gogoetak.

Bide horretan, nabarmentzekoa da Garazi Arrula Ruiz editore, itzultzaile eta idazleak Buck-Morssi egin dion hitzaurrea. Testua berera eramateaz gain, gurera –euskal irakurlearenera– ere ekartzen duelako. Nabarmentzekoa da, era berean, Agirre Sarasolak ze garden ekarri dituen Buck-Morssen ideia sofistikutuak.

Notre-Dameko teilatuko sua bezala, hegazkin talkak eta Dorre Bikien eraistea zuzenean jarraitu ginituen. Jakin genuen, gure nahiaren kontra sarritan, talka egin aurretik zer kontatu zieten hiltzear ziren hegazkinetako bidaiariek beren senideei azken telefono deietan. Eta, hala ere, sarritan, hobe genuke Spinozaren gurari hura geure egitea: «Ez iririk egin, ez negarrik egin, baizik eta ulertu». Izuaren aurretik eta ostean gogoeta egin.

Iruñea

2019ko maiatza

ITZULTZAILEAREN OHARRA³ **ARTISTA KRITIKOAK MUGALDEAN: INSITE2000 ERAKUSKETA**

Industria maquiladora erabat jabetu da munduko muga politiko, sozial, geografiko eta ekonomikoez. Mugak irekitzen dira langile merkeak lortzeko, gizartea eta ingurumena kutsatzeko, eta gizakiak andeatu eta esplotatzeko.
Juan A. Rojas Joo in *Fugitives Sites/Parajes fugitivos*

Susan Buck-Morss inSITE2000ko lau komisarioetako bat izan zen. Liburu honetan orrialde asko daude arte ekitaldi horri buruz, eta komenigarria iruditu zait irakurleari informazioa ematea, 4. kapitulua eta irudiak hobeto uler eta goza ditzan.⁴

InSITE2000 muga-eskualde jendetsu batean gauzatu zen, Tijuana/San Diegon, 2000ko urritik 2001eko

-
- 3 Eskerrak eman nahi dizkiet Juan Joxe Petrirenari eta Itziar Diez de Ultzurruni, nire itzulpena begi zorrotzez irakurri eta proposamen egokiak egin dizkidatelako. Eskerrak, halaber, Hedo Etxarte editoreari, elkarlanean langile prestua izan delako.
 - 4 Azalpen hau idazteko, arte ekitaldiaren katalogoa izan dut oinarri (*Fugitive Sites/Parajes fugitivos*. InSITE2000-20001, Osvaldo Sánchez ed., Installation Gallery: 2002 San Diego). Buck-Morssen liburu honetako 4. kapitulua berez katalogo horren epilogo da (246.-253. or.).

martxora bitartean. Performanceak, bideoak, instalazioak, proiektzioak eta abar erakutsi edo egin ziren eskualde osoan, han eta hemen sakabanatuta. Erabakigarriak izan ziren komisarioek hasieran ezarri zituzten oinarri kontzeptualak: birdefinitu nahi zuten zer den espazio publikoko praktika kulturala; prozesuari eman nahi zioten garrantzia, ez objektu artistikoari; haien ustez obrek hiri espazioa eraldatu egin behar zuten. Horrenbestez, ez zen erakusketa tradizionala izan: helburua ez zen izan artelan bukatuak erakustea, baizik eta praktika kulturalako prozesuak bultzatzea; eta garrantzi handia izan zuen ikusleen parte hartzeak, kasu askotan proiektuen garapenaren hasieratik beretik.

Aurretik, 1999an, artistek talde egonaldia egin zuten eskualdean, elkarrekin mintzatzeko, bertako jendeak emandako informazioa jasotzeko eta eskualdearen egitura sozial, politiko eta ekonomikoa ezagutzeko. Gero artista batzuek beste egonaldi batzuk egin zituzten beren proiektuak garatzeko. InSITE2000n espiritu esperimental eta kontzientzia soziala nagusitu ziren. Artea erabili zen jokabide sozialak eta psikologikoak eta eskualdeko arazoak aztertu eta erakusteko. Askotariko interpretazioak eman zitzaizkion mugari (amets eta desiren metafora, zaintzari eta heriotzari lotutako fenomeno mehatxagarria, mundu globalizatuko elementua, bakoitzaren barruko muga), hibridazio kulturalaren kontzeptuaz eta identitate nazionalen sintaxiaz harago joanda. Gero *Fugitive Sites/Parajes fugitivos* katalogo mardulean jaso ziren inSITE-2000ko proiektu guztiak; katalogo eder horrek garrantzi handia du arte ekitaldi osoa dokumentatzen eta ezaugarrazten duelako. Jarraian, Buck-Morssek liburu honetan aipatzen dituen proiektuen berri emango dut, labur-labur.

Mark Dion artistak hegaztiei begiratzeko etxola bat eraiki zuen (*Blind/Hide*, instalazioa), barrualdea ongi hornituta zeukan behatoki bat, Tijuana ibaiaren estuarioko erreserban, San Diegon. Natura-erreserba hori mugaren ondoan dago, eta arazo kultural eta ekologiko larriak ditu, artistak erakutsi nahi izan zituenak: mugako politikak, hiri hazkundea, kutsadura, eta militarren eta polizien presentzia erabatekoa (helikopteroak etengabe zeruan).

Diego Gutiérrez (*Dos barrios, uno en México y otro en EU, un recién llegado y sus amigos/Two neighborhoods...*) bi auzo lotzen saiatu zen: Colonia Guerrero, Tijuana-koa, eta Castle Park, Chula Vistakoa. Auzo bakoitzean ehun etxe aukeratu zituen ausaz, eta etxeetan pakete bana utzi zuen hilabetero (guztira sei), atearen aurrean edo postontzian, anonimoki. Paketeetan bideoak, argazkiak eta idazkiak zeuden, artistak eta haren gonbidatuek sortuak (hilabete bakoitzean lagun bat gonbidatu zuen Gutiérrezek).

Jordan Crandall-ek *Heat-Seeking* bideoa grabatu zuen, Mexikoren eta Estatu Batuen arteko muga kontrolatzeko erabiltzen diren sistemak baliatuz: zaintza kamerak, gauez ikusteko tresnak, kamera termikoak, izpi infragorritzko kamerak eta abar.

Valeska Soares-ek (*Picturing Paradise*) metalezko xafla handi batzuk jarri zituen mugako hesian, ispilugisa. Ispilu horiei esker, bazirudien irekiguneak zeudela mugan eta mugak bereizitako bi hiriak elkarri lotuta zeudela. Soaresek xaflen ganean grabatu zuen Italo Calvinoren *Hiri ikusezinak* liburuko pasarte bat, Valdrada hiriari buruzkoa; testuak dioenez, bi Valdrada daude: bata da lakuaren ondoko hiria, eta bestea uretako irudi edo isla; beti elkarri begira daude, baina ez dute elkar maite.

Mauricio Dias eta Walter Riedweg artistek MAMA bideo-instalazioa aurkeztu zuten, lan luze baten emaitza. Proiektuak bi parte zituen eta bakoitza areto batean erakutsi zuten. Lehen aretoko bideoan agertzen ziren San Ysidroko igarogunean txakurrekin lan egiten zuten poliziak. Beren txakurrez, beren amez eta laneko esperientziez mintzo ziren. Mugako botere jokoak lantzeko, artistek lurraldeari eta autoritateari buruzko galderak egin zizkieten. Bigarren aretoko bideoan, immigrante batzuk ageri ziren su baten inguruan; mugako hesia pasatzeko prest zeuden, Estatu Batuetan sartzeko. Une horren errepikapen mekanikoa erakusten zuen bideoak.

Judith Barryk (*Border stories working title from one side to another*) «telebista sare» bat diseinatu zuen First National Bank eraikin zaharraren lau leihotan jartzeko, San Diegoren erdigunean. Sare horretan agertu ziren artistak San Diegon eta Tijuanan egindako lau fim labur, eta beste bideogile batzuen lanak. Proiektua, kalean zebilen jendeak ikusi ahal izan zuena, situazionisten *dérive* kontzeptuarekin lotuta zegoen: hirian harat-honat ibili begirada kritiko eta erradikal batekin, «ikuskitunaren gizarteak» dituen kontraesanak atzemanaz.

Bi urteko prozesu baten buruan, Krzysztof Wodiczko artistak bi proiektzio erraldoi egin zituen Tijuana Kultur Etxean, eraikin esferikoaren fatxadan, bi egunetan. Helburua zen Tijuana enpresa *maquiladoretan* lan egiten duten emakumeei hitz egiteko aukera ematea. Zuzeneko proiektiorako, emakumeek kameradun kasko berezi bat jarri zuten eta, horrela, haien aurpegia esfera gainean agertu zen ikusleen aurrean. Sei emakume mintzatu ziren eta arazo ugari salatu zituzten: laneko abusuak, indarkeria sexuala,

alkoholismoa, etxeko indarkeria, errepresio politikoa, etab. Aldez aurretik grabatutako lekukotasunak ere proiektatu ziren.

Gustavo Artigas-en *The Rules of the Game/Las reglas del juego* proiektuak bi parte izan zituen. Lehena izan zen frontoi kantxa bat jartzea mugako hesiaren parean, Tijuanan, jendeak jolas egin zezan. Bigarren partea, berriz, Lázaro Cárdenas ikastetxeko gimnasioan gauzatu zen, hiri berean; bi partida jokatu ziren ordu berean eta leku berean: Estatu Batuetako bi talde saskibaloian aritu ziren, eta Mexikoko beste bi talde, areto futbolean. Negoziazioei eta tolerantziari esker, posible izan zen espazio komuna eroso partekatzea. Egintza sinboliko horrek erakutsi zuen nazioak lot daitezkeela gatazkarik eta asimilaziorik izan gabe, desberdintasunari eutsiz.

Mônica Nador, berriz, Maclovio Rojasen aritu zen, immigrantez osatutako komunitatearekin lan-kidetzan. Egintza horretan, hamar familiak beren etxeetako hormak eta fatxadak pintatu zituzten beren kulturetako sinbolo eta irudi zaharrek. Proiektuak komunitatearen harrotasuna indartu nahi zuen.

Silvia Gruner-ek psikoanalisisiko saioak egin zituen kotxe baten atzeko eserlekuan etzanda, Tijuana-ko psikoanalista batekin (gaztelaniaz) eta San Diegoko beste batekin (ingelesez), autoa bi hirien artean zebilen bitartean. Saioak grabatu zituzten, eta gero bideo-instalazio batean eman, baina bakarrik psikoanalisten ahotsa entzuten zela. Artistak bere barruko mugak landu nahi izan zituen batez ere.

Íñigo Manglano-Ovalle-k (*Search/En búsqueda*) irrati-teleskopio erraldoi bihurtu zuen Tijuana-ko zezen-plaza, beste mundu batzuetako seinaleak jasotzeko. Muga zeharkatu duten langile mexikar ilegalei

alien esaten zaie, eta artistak lotu zuen emigratzaile horien bidaia (beren herrian uzten duten mina) estralurtarrak aurkitzeko gogoarekin.

Allan McCollum-ek lau erakusketa antolatu zituen. Haien gaia izan zen Mount Signal (Cerro del centinela) eta haren azpian dauden hareazko formazio bitxiak (*sand spikes*); erakusketa horietan ikusi ziren, besteak beste, bertako artisten margolanak, eta *sand spike* baten eta mendiaren ehunka erreproduzio txiki, turistentzako oroigarrien tankerakoak.

Carlos Amoraless-ek borroka libreko bi performance antolatu zituen. Jeffrey Vallance-k argizarizko hiru figura berri jarri zituen Tjuanako Museoan. Alberto Caro Limón-ek eta Lomas del Porvenir-eko komunitateko umeei (Tjuana) haurrentzako parkea egin zuten. Alfredo Jaar-ek mila globo zuri inguru askatu zituen zerurantz, aurreko hamarkadan muga zeharkatzean hil zirenen oroitzapenetan (3.000 hildako baino gehiago). InSITE2000n 27 proiektu berri gauzatu ziren, guztira.

Pello Agirre Sarasola
Iruñea, 2019ko maiatza

HITZAURREA

GOGOETA IZUAREN BAITATIK

Gertakari historiko bati erantzun nahian ekin zion liburu honi autoreak, eta, sarreran bertan aipatzen duenez, norbaitek pentsa lezake urrun gelditu dela abiapuntua. Xabier Gantzarainek hala galdetzen du Zuloan: «Historiak ba ote dauka sekula hurbila izaterik? Erabat iragan gabeko iragana ote da oraina? Zein distantziatara egon behar du data batek kezkatzeari utz diezaigun?». Susan Buck-Morss filosofoak iragana darabil ezkerri buruz gaur pentsatzeko, iruditeria historikoak asmo politikoz eraldatzeko. Elkarrekin dialogoan jar genitzake Buck-Morss eta Gantzarain, biak mintzo baitira historiaz, sinboloez, gatazkez, arteaz; hori ez da aitzinsolas honen helburua, ordea, eta lehengoari helduko diogu, bigarrenaren oihartzunak ailegatuko bazaizkigu ere: «Paradoxa polita da: iraganak irautera egiten du».

Testu bilduma honetan islamismoa diskurtso politiko gisa aurkezten zaigu, ez diskurtso erlijioso gisa; horrela, Buck-Morssen arabera, islamismoa (Islamaren politizazioa) tresna esanguratsua litzateke

Mendebaldeko norma politiko eta kulturalen hegemoniari erronka egiteko. Ezkerrak esfera publiko global batean jardun behar duela dio, eta subjektu unibertsal bat hartzen du eraldaketaren agentetzat. Teoria kritikoaren bitartez aztertzen da Mendebaldean modernitateak hartu duen forma, Ekialdearekin komunikazio etena agerian utziz. Irailaren 11ren osteko izuaren aurkako gerrari erantzuna ere bada, ongia vs gaizkiaren eskema estatubatuar manikeoari eta horren izenean erabilitako bortxari.

Bere helburuetarako, ongi ezagutzen duen AEB hartzen du abiapuntu eta aztergai nagusi, eta esanen nuke posizio horren mugek bultzatzen dutela, hein batean, esfera globalean ekiteko aldarria. Hots, ongi dakigunez, subjektu hegemoniko denak baino ez du unibertsalez mintzatzeko eskumena, eta subalternoak ez du joko horretan lekurik; tentsio askaezina da: mundu globalean subalternoak desagertu egiten gara, nagusian diluitu, haren diferentzia eta objektu bilakatu. Edozein subjektu dago partikular bati lotuta, unibertsal baten atzean beti dagoenez partikular bat. Ez dago unibertsal abstrakturik.

Egileak orobat egiten du bereizketa diskurtso eraketaren (identitatea) eta errealtate fisikoaren (objektua) artean; alta, biak bereizterik ez da, kode kulturelek eragiten baitituzte errealtate materialak. Ados egon zein ez (ados ez egoteko askatasuna omen irizpideetako bat esfera publiko globalean), arras iradokitzaileak dira Buck-Morssen argudioak, zeren eztabaida publikoari benetako ekarpena egiteko beharrezkoa den hori betetzen baita: galdera egokiak egiten ditu. Aitzinsolas honek, bada, galderotako batzuk izanen ditu hizpide, ordena jakinik gabe; erantzunetara

jo bainoago, kezka gurera ekarri eta dialogoan jartzea da asmoa.

I.

Atal guztiak lotzen dituen gai nagusia bestetasuna da. Historikoki, Mendebaldeak Bestea unitate bezala eraiki du, eraikitzen den gisan bestetasuna diferentzia bezala, batasuntzat, kasurik onenean komunitatera murrizten. AEBko unibertsitateko kide batzuei buruz esaten den moduan, gurean ere bati baino gehiagori jasangaitza zaio besteen baitan diferentziak ikustea. Izan ere, nagusitasuna duenak kudeatu nahi izaten du beti diferentzia.

Bestetasuna unitatetzat hartzean, erdigunea desagertu eta neutrotzat jotzen da, politikotasun orotatik libre eta ikusezin. Gainera, unitate horri balio jakin batzuk eman ohi dizkiogu, eta balio horietatik ateratzen diren jarrerak eta diskurtso indibidual zein kolektiboak bi aldiz gehiago zigortzen ditugu, gure aurrejuzgu ustez aurrerakoekin bat egiten ez dutelako. Horrek, arrazakeria eta gurasokeria salatzeaz gainera, ez du axaleko tolerantziaz harago egiten uzten: «Xedea ez da 'beste' diskurtso bat 'ulertzea', berez 'gurea' ez bezalakoa den 'zibilizazio' batek sortutakoa», Buck-Morss. Aitzitik, politikaren proiektu osoa birpentsatu beharra dagoela diosku, esfera publiko globalaren baldintza berrien barruan.

Diskurtso multikulturala ezbaian jartzen du autoreak. Nolanahi den, itxuraz nahiko lukeen bestetasunaren gainditze erabatekoa ezinezkoa dirudi, identitatea zerbaiten kontra, beste zerbaitekin konparazioan eraikitzen baita beti.

II.

Han-hemenka aipatzen badu ere, bigarren ata-lean sakontzen du islamismoan, non islama diskurtso politiko eta politizatutzat aurkezten zaigun.

Kontuan izan behar da erlijioa, talde baten errepresentazio sinboliko modura, ez dela mugatzen haren adierazpen instituzionalera (esate batera, gurtza tokiak, azpitalde jakin batzuk edo territorio bat). Ezkerren tradizioan, ordea, kritikaren jomugari egozten zaion dogmatismoaren erreplika bat egin zaio maiz; hots, uko egin zaio erlijioari eta horren erreprezentazioei –gehienetan instituzioari uko egin nahian–, arrazionalismoa nagusitzearekin eta Jainko ahalguztidunaren figura akabatzearekin batera. Finean, irudi luke ahaztu dugula gure sistema osoa (egutegia, hizkuntza, ordena soziala) mitoen gainean eraikia dela, funtsean arbitrarioa dela eta ez dela horregatik irrazionala. Teologia bihurtu ditugula Estatu-nazioa, armada, merkatua, giza eskubideak; fedea horietara proiektatu eta gure semiotikaz jantzi. Abdullah Öcalanek dioen bezala, «Estatu-nazioa ezaugarri ia jainkotiarak dituen estatu zentralizatu bat da, gizartea erabat armagabetu duena eta indarraren erabilera monopolizatzen duena». Ez dago jarrera erlijioso oro eta erlijioaren izenean eginiko ekintza interpretatibo edo performatibo oro defendatu beharrik onartu ahal izateko erlijioan zilegi direla diskurtso politiko modernoak, izan islamismoan izan beste tradizio erlijioso batean. Horra Buck-Morsen lanen bertuteetako bat.

Liburu honetan, bada, islamismoa modernitatearen diskurtso kritikotzat aurkezten da, hain zuzen modernitateak jo izan duelako mundu hori atzeratutzat –Mendebaldeak erabili du *modernitate* hitza eta kontzeptua bere burua definitu eta biak berdintzeko,

modernizatzea mendebaldartzea izateraino-. Kapitalismoa edo marxismoa bezala, islamismoa diskurtso politiko bihurtzen da, bere teorizazio guztia (antolaketa soziala, zientzia, jurisprudentzia, antropologia) horren zutarrien gainean eraiki delako. Modernitatearen auzi politikoak Mendebaldeak egiten duenaz bestelako modu batean jorratzen ditu islamismoak; horretan datza erronka-jotzea, horretan kritikaren oinarria eta, ondorioz, nagusiaren epaia. Ordea, diskurtso islamista ezin da «eztabaida globaletik baztertu haren premisak mendebaldarrak ez direlako soilik». Diskurtso erlijioso, teologiaz gaindi, politikoa ere badela esaten ari zaigu Buck-Morss, eta ideia demokratikoez eta tolerantzez mintzatzeko ez dela hortik kanpo aritu beharrik.

III.

Gorputz politiko berri eta global baten mutazioa dakusa autoreak, eta eztabaida global horretan ezkerreko intelektualek aurrea hartu behar dutela irizten dio. Eider Rodriguezek idazleen gorpuztasunaz eginitiko lanean dioenez, borrokatzen jarraitu beharreko arazoa izaten segitzen du Egiak, eta horrek gorpuztetara garamatza. Buck-Morss «gorputz» erabiltzean generoaz bainoago izate batez ari bada ere, berdin balio du irudi materialak: «Egiak traba egiten dio publizitateari». Gorputza bilaketarako eta autodefentsarako arma bihurtu behar dugula, alegia, afektua politizatu, gorputzaren bidez politika egin.

Elsa Dorlinen terminologia erabilia, gorputz defendagarriak eta defendatuak daude batetik, eta, bestetik, ez-defendagarriak eta menderatzaileek armagabeturikoak. Emakumeen gorputzaz bai mintzaten da Buck-Morss, hain zuzen «gu» eta «haiek» gehien bereizten gaituena emakumeen askatasuna delakoan

eraikitzen baitira diskurtso ugari, baita beren burua ezkerrekotzat dutenek ere. Gorputza nola, askatasuna ez da territorio neutrala; liburu honetan duintasunari lotzen zaio: «Mendebaldeak definitutako askatasuna hartzeak berekin badakar Mendebaldeko boterearen azpian jartzea, bitarteko autoalienatzaileek ahuldu egiten dute lortu nahi den helburua». Hegemoniatik askatzea litzateke duintasunerako lehen urratsa tes-tuinguru postkolonial batean.

Ekerra birdefinitzeko ahalean, erradikala izan behar duela dio, zentzu kritikoan, non gure identitateak bazter utzi gabe antolatzen ahalko garen, eta, nolabait, Antonio Gramsciren ideiaren bidetik aurre egin beharko zaion: sistemak nagusitasun apelaezin baten jabe izateko behar du antolatua ez dagoen oposizio bat. «Gutxienez, jar gaitezen ados bideko urrats faltsuak ekiditeko».

IV.

Eta liburuaren irakurketa osoan, mamu baten gisan, belarri atzean galdera: nola, zer hitzekin irudiekin mintzatu gaitezke gu gatazka armatuaren ostean? Mintzatu gaitezke honezkero izuaren osteko garai bate-tik, garai batez? Guk ere sortu baitugu munstro gurea, bazka eman diogu urtetan, eta azkena izan ohi da itzal-tzen, norberak behar du akabatu baina beti izaten da berandu beti aurkitzen du mutabidea.

Liburu honetan esaten da geroz eta bistakoagoa dela *status quo*ak ez duela ezker global berregituraturik nahi, eta saiatuko dela «izuaren gerra» nahi ez duen erresistentzia aurrerakoi oro terroristekin lotzen, zuze-nean edo zeharka. Nola ez aditu oihartzuna. Eta ez naiz ari herritar talde armatua zegoen garaiak preseski, gaur eguneko panoramaz baizik, non terrorismoa egiteko,

babesteko, justifikatzeko oso gutxi behar den. Aski da ekintza terroristatzat jo izan direnak eta horien egileak azaltzen hastea; kontrara, ondorioz, naziak bat-batean ero bihurtu zirela dioten narratibak hedatzen dira. Narratiba batzuk, gorputz batzuk ezkutatzeko zenbat aldiz ez ote diren gaixotasun mentalak azalarazi; horren forma modernoago bat ere bada: egile kolektiboa gizatasunaz gabetzea. Izuak izua dakar.

Buck-Morss dio irailaren 11ren ondoren errepikatzen zen galdera –«Zergatik gorroto gaituzte?»– ez zebilela erantzun bila. Galdera erretorikoa bainoago, *erritu egintza* bat zela. Nago gure gatazka partikularrean ere izan dugula nolabaiteko erritu egintza bat: kondena. Zeharo berdin funtzionatzen ez badu ere, bietan bada errugabetasunaren ustea azpian. Kondena erritu egintza bat da erantzuna bilatu ez eta errepikak balio sinbolikoa ematen dion heinean: kondena eskeak ez du sekula izan kondena helburu. Eztabaidagaia bortxaz ezartzen da, eta beste diskurtso eta praktika politiko batzuk deslegitimatatu nahi ditu. Orobat egiten du oihartzun autoreak segurtasun nazionaleko estatuz diotenak: «Estatu hori sorrarazten da 'larrialdi egoera' baten deklarazio subiranoa egitean, eta botere eremu basatia sortzen du, bortitza eta zakarra, ikuskapen demokratikorik gabe diharduena; haren xedea da 'arerioaren' kontra borrokatzea, etsai horrek deuseztatu nahi dituelako haren herritarrak eta, batez ere, haren subiranotasuna. Hauxe da paradoxa: estatu antidemokratiko horrek erabateko boterea erreklamatzeko nazi aske eta demokratiko bateko herritarren gainean». «Larrialdi egoera» dioten tokian jarri «salbuespen egoera», eta danba.

Salbuespen egoera kronikoan bizi gara.

Mendebaldeko forma politiko modernoak baldin badira estatu-izua, bazterkeria eta estatu subiranoak etsai baten beharra sortzea bere burua legitimatzeko, zertan ari gara besteari exijitzen, zertan gurea saltzen.

V.

Logika mediatikoaz eta Maria Ruido artistaren lanaz mintzo dela, Gantzarainek irailaren 11ko erasoekin parekatzen du Mikel Zabalza Bidasoan itota eta besoak sorbaldan lotuta zeuzkala azaldu zenekoa, garai baten paradigma delakoan. Ruidoren hitzak dakartza: «Enkoadraketa politiko, ekonomiko eta sozial interesatutik at gelditzen diren hainbat errealitate nola isilarazten diren ez aipatzearren». Telebistaren kontakizunak erabat baztertzen ditu erretratzen ez dituen errealitate horiek.

Batzuk isilarazteko, beste batzuk agerrarazi eta salgai bihurtu behar. Walter Benjaminek zioen gizadia bere buruaren ikuskizun bilakatu dela: «autoalienazioak halako maila lortu du non bere suntsipena aurreneko mailako gozamen estetiko gisa biziartzea ahalbidetzen baitio. Horixe da faxismoak bultzatzen duen politikaren estetizismoa» (itz. Iñaki Seguro). Artea biolentziaren irudi bihurtzea ez da artea biolentzia izatea; bigarrenak ekintza ekar lezakeen bezala, lehenak espektakulua, objektua, salgaia, ikuskizuna dakar. Besteen begiradan gara geu. Giorgio Agambenek dioenez, lehen, ohikoa egunerokoa –eta ez ohiz kanpoko– zen belaunaldi batek hurrengoari transmitituko zion esperientziaren lehengaia; gaur egun, ordea, esperientziak gizakiarengandik kanpo gertatzen dira, eta guk, arindurik, begiratu egiten diegu. Bilbon apirilean egiten den Basque Fest delakoaren harira, telebista publikoko albistegietan argi eta garbi esan zuten: «euskal

kultura atrakzio bilakatu da» (2019/04/20). Kezkagarriena da ez zutela kezkaz esan.

Testuak eta irudiak lotzen ditu Buck-Morsssek, erantzun kognitibo bat sortu nahian; horrela, besteak beste, Beiruten berreraikuntzaz mintzo zaigu, gerraren ebidentzia historikoa ezabatu eta irudi turistikoa berreskuratzeko nahiaz. Haizea Barcenillak *Berriako* artikuluetako batean kontatzen zuen Intxaurrendoko kuartela grisez pintatu eta paisaia izatera pasatu dela, fusionatu egin baita atzealdearekin. Historia ezabatu, bahitu, kamuflatu nahia. Odol orbanak ez dira aise estaltzen, ezta haragi errearen usaina ere; Beirut garrek hartuta, paisaia belztuaren irudiek sorrarazitakoa ez zaie biztanleei ahantziko, nekez ezabatuko dugun bezala Intxaurrendoko kuartelera semeaz galdezka joan zela Garbiñe Garate, eta hala erantzun ziotela: «Zoaz objektu galduen bulegora».

VI.

Ixiar Rozasek esperientzia komunikatiboari heltzen dio Beltzurian: «Esperientziaren kotizazioa gainbeheran dagoen garai zerutiar hauetan, gure esku dago erortzen dena, iraungitzen dena, duintasunaren mailara eramatea. Ahots eta irudi intermitenteekin, forma berrien bilaketarekin. Ezkortasuna antolatu ahal izateko». Gainean pintatu arren, berriz agertu zaizkigu antolaketa, duintasuna eta adierazpen artistikoa erresistentzia tresnatzat.

Mintzaira berri baten aldeko deia egiten da liburu honetan, elkarrekin hitz egiten ikasteko. Ezkerren baitan, narratiba diferenteak daudenean, badira oinarrizko ideia batzuk posible egiten ez dutenak elkarren arteko hizketa, eta orduan itzulpenak ahalbidetu dezake dialogo hori. Itzulpena ez delako soilik tes-

tuen arteko operazio tekniko bat, baizik eta herrien arteko eta kultur ekintzen arteko harreman bat, sarrri bortxazkoa. Itzulpena posible ez den eremuetan, elkarneurgaitzasunari aurre egiteko mintzaira berri bat behar da: «Itzulpenaren onura politikoa eremu diskurtsiboaren hedapena bada, lorpenik hoberenak erdietsiko dira desberdintasunak itxuraz handienak diren lekuan, eta arazoak, aldiz, egon daitezke itzul-lanak aurrez aurre erresistentzia gutxiegi duen lekuan».

Benjaminék ere, bere jardunean, adierazi zuen itzulpenak ez duela aldaketarik gabe uzten ez sorburu hizkuntza ez hizkuntza hartzailea. Mugarazi egiten ditu, denboran, espazioan, sinbolo direnez. Beraz, itzultzaileak proban jar dezake bere hizkuntzak zer tolerantzia duen ezohiko formak hartzeko; horregatik esaten du Buck-Morssek itzul-lana proiektu politikotzat hartu behar dela, hizkuntzak elkarrekin hizketan jartzean aurre egiten ahal zaiolakoan botere globalaren banaketa desorekatuari. Horregatik da euskararako itzulpen hau ere ekarpen bat itzulpen kulturalaren proiektuan. Horregatik ere eskertzekoa da autoreak Mendebaldeko pentsalariak erabiltzeaz gain Ekialdekoei ahotsa eman izana, baita teorialari islamiar garaikideei ere. Ez dagoena ez delako, eta ber gauza entzuten ez denarekin.

Hala zioen Ursula K. Le Guinek: «Kapitalismoan bizi gara. Haren botereak saihestezina dirudi. Berdin zirudien saihestezin erregeen eskumen dibinoak. Zernahi botere gizatiarri egin dakioke erresistentzia eta aldarazi lezake gizakiak. Erresistentzia eta eraldaketa arte adierazpenean hasten dira maiz, eta, askotan, gure artean, hitzaren artean». Historiaz ari da Le Guin, ari direnez Gantzarain eta Buck-Morss, oraina pentsatu eta etorkizunera proiektatzeko.

Laster aspalditxo izanen baita.

Dembora presentea eta dembora pasatua/ Acaso daude presente biac dembora futuroan,/ Eta dembora futuroa contentituric dembora pasatuan./ Dembora guztia presente baldin badago eternalqui / Irredimible da dembora guztia.

T.S.Elliot, Gabriel Arestiren itzulpenean

Garazi Arrula Ruiz
Tafalla, 2019ko maiatza

Teresa Brennan-entzat
1952-2003

*Liburu hau Teresa Brennanen memoriari eskaintzen
diot; lan hau idaztera animatu ninduen, baina ez zuen
jaiotzen ikusi. Haren espirituak elikatzen du liburuaren
hartzailea: esfera publiko globala.*

HITZAURREA⁵

Liburu bat gertakari historiko bati erantzuteko idazten denean, barruan duen historia bizkor urruntzen da. Irailaren 11n New Yorken eta Pentagonoaren aurka egindako erasoak saiakera hauen akuilu gertatu ziren. Ekintza haiek indarkeria global ikaragarri batera eraman gaituzte, orduan irudikatu ere ezin zitekeen moduan. Erasoetatik hona zenbait gerra igaro dira jada. Eta sakelako edizio baten hitzaurreak galdera hau egin behar du ezinbestean: Historia urruntzen denean, zerk irauten du? Zein da liburuaren balioa gaurko irakurleentzat?

Liburuaren proposamen nagusia da pentsa daitekeela islamismoak, diskurtso politiko gisa, eta teoria kritikoak, biek kritikatzeko dutela modernitateak Mendebaldean izan duen forma. Irakurleei eskatzen die aldi batez oraingo identitate politikoak alboan uzteko eta beren diskurtsoaren parametroak berrantolatzeke, gainjarrita dauden gaiez jabetzearen. Hori performatiboki egiten du, teorialari islamiar garaikideen lanak

5 Sakelako ediziorako propio idatzitako hitzaurrea da hau. [Editoreen oharra].

erabiliz oraina aztertzeko, Mendebaldekoen obrez baliatu beharrean. Haren froga-harriak ez dira Agamben, Žižek, Derrida edo Habermas, baizik eta Taha, Gannouchi, Shariati eta Qutb. Hiru urte geroago, teorialari politiko musulman horien izenak doi-doi dira lehen baino ezagunagoak Mendebaldeko intelektualetzat. Diskurtso orientalistaren hutsegiteei begira dauden sentsibilitate postkolonialak gorabehera, Bestearen eraikuntzekiko sentsibilitate guztia gorabehera, Mendebaldeko teorialari kritikoak lanean aritzen dira lehendik dituzten eredu eta tradizioekin, horietara jotzea nahikoa balitz bezala munduko edozein egoera berri definitzeko (autore gutxi batzuk dira salbuespen, eta horiek gogo onez aipatu ditut liburuan).

Erljioa berriro ere onartu da agenda teorikoan, eta San Paulo dago eztabaidaren erdi-erdian. Mendebaldeko teorialari garrantzitsu batzuen artean, kristautasun paulotarra modan jarri da bat-batean. Baina Paulo idealizatu eta desinfektatu bat da, antisemitismoa kendu diotena (Kristautasuna bere jatorri juduetatik aldentzean sortu baitzen antisemitismoa, inperialismoaren aurkako lehen matxinada juduak 66-70 urteetan izan zirelarik); gainera, Paulo horrek ahaztu samarra du Kristautasunaren beraren ondare inperiala, Konstantino enperadoreagandik jaso eta gailurra Erdi Aroan izandakoa, Aita Santuak gurutzadak gidatu zituenean mundu musulmanaren kontra. Ilustrazio europarreko tradizio filosofiko mendebaldarrak, Ameriketako demokrazia eta Nietzscheren ondorengo eszeptizismoa kontserbadore bihurtzen dira, testuinguru global batean hedatzen direnean beraien asmoa gorabehera honako uste hau indartu eta babesten bade: Europa-Ameriketako pentsamendua gainerakoak baino aurrerago dabilela eta, beraz, hura nahikoa dela

oraingo mundua ulertzeko. Gauza bat da multikulturalismoa defendatzea maitasun kristauari jarraikiz, edo ilustrazioko kosmopolitismoari, inklusio demokratikoari nahiz antiesentzialismo postmodernoari jarraikiz, eta oso bestelakoa da onartzea norberaren kultura intelektuala, maila globalean neurtuta, posizio minoritarioan dagoela eta duen nagusitasuna ezin dela azaldu soilik berezkoa duen balioa aintzat hartuta. Nire liburua ez da Mendebaldeko teorialariei egiten diedan dei bat, konberti daitezten edo lehen bezala jarrai dezaten. Aitzitik, berekin dakar gure sinesteak defendatu beharra oso eremu diskurtsibo arrotzetan, era askotan desatseginak direnetan; herri kolonizatuek, hain zuzen ere, kultura inbaditzailearen *aurrean* maiz egin behar izan duten bezala, eta intelektual musulmanak ere azken mendeotan aritu diren bezala, inbasio napoleonikoen ondoren.

Liburuaren azpтитulua, *Islamismoa eta teoria kritikoa ezkerrean*, erronka bat eta galdera bat zen: berraurkitzea hizkuntza politiko arrotz batekiko nituen konpromisoak, eta galdetzea ez bakarrik zer galtzen den itzulpenean, baita zer irabaz litekeen ere. Merkatu globalen munduan moralak ez du axolarik eta erantzukizun soziala bizitza politikoaren luzakina da, aukerako luzakina; hori dela-eta, nolako zentzabidea ematen du Islamak mundu horretarako? Izan ere, Islamak aurreabidea definitzean kohesio sozialari begiratzen dio, ez banakoen lehiaketari, eta gizartea ebaluatzean alderdi zibilak hartzen ditu aintzat, ez pertsonalak. Islamaren indar transnazionalak, fenomeno erabat garaikidea den aldetik, nola erakusten du arau mendebaldarrak ez direla natural eta ezinbestekoak, baizik eta kontingente eta aldagarriak? Liburuaren harreran ez da izan, ez, ezker termino deskriptiboa arazoak ekarri ditue-

na. Teorialari kritiko musulmanek eskertu dute egin zaien aitortpena, hau da, haiek bultzatutako politika aurrerakoiak erabat bateragarriak direla liburu honen kokaleku politikoarekin eta, aitzitik, elite musulman transnazionalak erakartzen dituen politika islamiarra erabat bateragarria dela globalizazio ekonomikoan norik bere burua aberasteko helburuekin; eta ez gara orain mintzatuko eskuin muturrekoen programez, indarkeria militarri eta kontrol sexualari buruzko ez (George W. Bushen jarraitzaile eskuindarrak ere bat datoz programa horiekin). Ezkerrean egotea joera bat da, ez dogma bat. Ezker hitzak beti du zentzua politika aurrerakoiak judizio independentea (*itjihad*) behar duenean, eta ez erabateko obedientzia hala pentsamenduan nola ekintzetan. Feminista musulmanak ezker horren osagai funtsezkoa dira, eta arrazoi teologiko, sozial eta juridikoengatik uko egiten diote Islama gizarte patriarkalarekin berdintzeari; Islamak denbora gehiegi eman du bertan sartuta. Askoz gehiago eztabaidatu da nola erabili nuen islamismo hitza. *Académie de la Latinité* erakundearen bilkura batean, Alexandrian, Ahmad Jalali doktore irandarrak ederki jarri zuen zalantzan nire aukera; izan ere, adostasun ideologikoa dakar berarekin, eta ez desadostasuna bultzatzen duen eremu diskurtsiboa, sormenari eta aldaketari atea irekitzen dizkiena.

Liburuaren lehenbiziko itzulpena Israelen ondu zuten (Resling etxeak argitaratua), eta hurrengoak Grezian eta Japonian. Niretzat atsegingarria izan da hori. Gainera, eskerrak eman nahi ditut gero eta autore gehiago biltzen dituen talde batean sartu nautelako; idazle horiek, zenbait bidetatik, erantzukizun intelektualaren muga Mendebaldeko probintzialismoaz harago ari dira eramaten. Nabarmentzekoak dira Judith Butler, Zillah

Eisenstein, Roxanne Euben, Amy Goodman, Naomi Klein, Saba Mahmoud, Arundhati Roy eta Ann Stoller. Liburuko saiakera guztiak ez dira zuzenean Islam politikoari buruzkoak, baina denek islatzen dute nire konpromisoaren erronka. Egun edozein aldarrikapen teorikok nahitaez dituen oihartzun globalak onartuz, saiakera horiek teoriaren ikuspegi epistemologikoa eskatzen dute, ontologikoa baino gehiago; izan ere, ez gaude existentzialki egoera berean, baina judizio kritikoak partekatu daitezke, bai. Inplizituki zalantzan jartzen da harako uste hura, dioena kultura dela faktore erabakigarria subjektibitate politikoen eraikuntzan. Tortura fisikoa, gorputzaren mutilazioa, izu zibila, umiliazio publikoa, espetxeratze arbitrarioa eta herri-tarrak izuaren bidez kontrolatzea: horiek dira gerrak giza ekimen gisa dituen errealtate fisikoak, eta horiek ekarritako izuen esanahia ez dago bitartekaritza kulturalaren mendean. Testuinguru horretan, abangoardia artistiko baten egitekoa ez da, batez ere, mundu artistikoen ugaritasunean aitorpen globala erdiestea, baizik eta radarraren azpian kokatzea, bigarren mailan, globalki konektatuta dagoen underground bat bezala, laguntzeko ez gerran dauden alderdiei, baizik eta su gurutzatua harrapatuta dauden zibil multzo handiei. Egun, bi alderdi bortitzen artean independente irautea da jarrera politikorik erradikalena eta atxikigaitzena; horixe da, izan, garai honen bereizgarrietako bat.

Pentsamendu musulmanaren korrante bat benetan eskuragarriago dago Mendebaldeko irakurleentzat. Islam liberala sustatzen da, islamiar pentsamendu garaikidearen ardura duen gunea delakoan. Lasaigari gisa, europar eta estatubatuarrei erakusten zaie musulman zentzudun, tolerante eta justiziazaleak direla erdigune ez-arriskutsu eta despolitizatua. Bai-

na bi terrorismoen –estatz kanpokoaren eta estatu terrorismoaren– alternatiba ez da kietismo politikoko jarrera seguru bat, erdian kokatua. Aurrerakoiak ez du esan nahi «Mendebaldearen antzekoa». Adiskidetzeko asmo lehiatsuegia dugunez, aukera galtzen ari gara distantzia erradikal eta kritikoa izateko gerra honetako bi alderdiekin. Azken urteotan, Islam garai-kidearen teoria politikoa irakatsi dut. Nire mintegian gertatzen dena ez da zehazki haren izenak iragartzen duena. Pentsalari politikoa islamiarrekin harreman jarraitua izateak azkenean, nahitaez, egonkortasuna galarazten dio ikasleen identitate politikoiari. Islam politizatua demokraziarekin bateragarria ote den eztabaidatzean, zalantzan jartzen hasten dira Estatu Batuetako demokrazia. Orientalismoaren diskurtso mendebaldarren aurreiritzia aitzinean izatea prozesu horren hasmenta baino ez da. Musulmanen arteko debateak irakurritz nahasten da gehien ikasleek munduaz duten ikuspegia. Egungo debate politikoa musulmanek ikuspuntu islamiar desberdinak hartzen dituzte subiranotasunari, identitate nazionalari, lege tradizioei eta justizia sozialari buruz jardutean, eta ikuspuntu horiek eztabaidaz kanpo uzten dute osotara Mendebaldearen kategoria akitua. Eta hori zeharo jasangaitza zaie uni-bertsitateko ikasle estatubatuarrei.

Duela hiru urte sinesgaitza zirudiena orain ohiko kontua dugu: Estatu Batuetako herritarrek hauteskunde libreetan erakutsi dute babesten dituztela gerra prebentiboa, gobernuaren desinformazioa, hedabideen kontrola, botere betearazle diktatorialak, giza eskubideen etendura, eta nazioarteko eta nazioko legeen urraketa. Estatu Batuetako gobernuak berdindintzat jotzen dituen bere interes nazionala eta nagusitasun globalari eustea, demokrazia ez da bizitza

politikoaren oinarri ukaezina, baizik eta aukera baztergari soil bat politikaren erreminta-kutxan. Aurrekaria ezartzen duten kasuetako baten lekukoak gara: ikusten ari gara ea noraino iristen den demokrazia estatubatuarra bere suntsipena onartzeko bidean (ez da hau, jakina, lehen aldiz gertatzen estatu demokratikoen historian). Egoerak eskatzen duen eztabaida teorikoa ez da inola ere Mendebaldeko zirkulu teorikoetan orain arte gailendu dena. Musulmanak gogor ari dira eztabaidatzen, batetik, botere subiranoaren legitimitasuna eta, bestetik, botere horrek erlijio, etnia eta nazio-estatuarekin duen harremana; aldi berean, Mendebaldeko jendea ber gauza ari da egiten. Antzekoak dira *vilayat-ifaqi* delakoari –legelarien subiranotasunari– buruzko debateak eta Mendebaldeko demokrazietako «salbuespen egoerari» buruzkoak; beharbada ez dira antzekoak begiratzen badiegu argudioen mamiari edo estatu zapalketak jotzen dituen populazioei, baina debate horiek elkarren ondoan dabilta aipatzen dutenean kontrolik gabeko botere betearazleak zer arrisku ekartzen dizkien gobernagarritasunari eta justiziarri. Xariaren interpretazioak –berrikuspen judizial konstituzionalak bezala– iraunkortasunari eutsiz negoziatzen du aldaketa. Gehiengo globalen errebindikazio moralek biegi egiten diete aurre, eta gehiengo horiek, beren jurisdikziotik kanpo egon arren, berdin-berdin merezi dute aitorten moralak. Indarkeria iraultzailea azaldu daiteke, bai, Mahdiaren⁶ edo Mesiasen edo Marxen ikuspegia erabiliz, baina indarraren legitimazio horiek guztiak mugatuak dira, gizakia hutsegilea delako eta historia iragarrezina delako, eta guztiak daude haien jarraitzai-

6 Mahdia (*al-mahdī* edo «[Jainkoak] gidatua») islamiarren figura mesianikoa da. Tradizio gehienek arabera, justizia eta berdintasuna ekartzera etorriko da lurrera, Berpizkundearen Eguna –hau da, azken judizioa– baino urte batzuk lehenago. [Itzultzailearen oharra, hemendik aurrera: l.o.]

leak ez diren pertsonen azterketa moralaren azpian, esfera publiko global berri-berriaren barruan.

2003ko otsailaren 15ean, manifestazio globala antolatu zen ahalegin handirik egin gabe, Bushek Irak inbaditzeko zuen asmoa gaitzestearren, eta badirudi argi-urteak igaro direla orduan milioika manifestarik sentitu zuten euforiatik hona. Ezker global baten amesteko forma zen hura. Baina haren aurkakoa izan da, behin eta berriz, herritarren erantzunen historia deserosoa: George W. Bush bigarren agintaldirako hautatzea, Frantziako hirietako auzo musulmanetako istiluak, Londresko metroko bonba atentatuak, etorkinen aurkako xenofobia anitz herrialdetan, eta manifestazio bortitzak Pakistandik Nigeriara Profetaren karikatura daniarren kontra. Gertakari horiek tokian tokiko erretorika politikoaren barruan daude kodetuta eta erraz indartzen dute dagoen boterea, baita hura eskuin aldera desbideratzen ere; horixe da arazoa, hain zuzen ere. Lehian diharduten botere politikoen arteko borroka gero eta zakarragoa denean eta, hala ere, borroka hori korronte nagusia dela erreklamatzeko dutenean, erdigune *globala* kanpoalde erradikal eta ezkertiar gisa agertzen da testuinguru parzial eta polarizatu horietan.

Zernahi gisaz, banaka-banaka, baina oso kopuru handietara iritsiz, jendea uko egiten ari zaio politika globalaren ohiko moduak onartzeari. Ideologiak gero etorriko dira, etortzen badira. Diskurtoen eraketa, beraz, bigarren mailakoa da, zeren jendearen motibazioirik handiena errealitate materialak baitira. Hedabide globalak aurrerakoiak izan dira errealitate horiek ematerakoan. Jean Baudrillard-ek, ikuskizunaren gizartea kritikatzeko, aurrez aurre jartzen ditu hedabideen mundu birtuala eta «gertakizuna», iradokiz soilik azken horrek sorraraz dezakeela erantzun politiko

aurrerakoia. Alain Badiou-ren ustez, 1968ko manifestazioak dira horrelako gertakizun baten eredia. Baina gogoratu beharra dago irudi-gertakizunak zirela, eta eraginkorrak zirela hedabide-fluxuen barruan sartu zituztelako, eta fluxu horiek, nahiz eta oztopo batzuk badituzten, behin eta berriz ihes egiten diotela kontrolari. Estatu Batuek Abu Ghraib-eko kartzelan egindako torturaren irudiek, zalantzarik gabe, halako gertakizun bat sortu zuten; gauza bera egin zuten herrialde askotan demokraziaren alde izandako manifestazioek ere. Herritar globalek jarraitzen dute irudi-gertakizunak sortu, mugiarazi eta jasotzen, ekintza horiek politikoki esanguratsuak izanik.

Zer ari da gertatzen? Agian ari gara, behingoz, behar adina hazten gauza izan gaitezen gure erantzukizun globalak geure gain hartzeko? Gero eta sineste sendoagoa da hauxe: atzerriko politika subirano baten legitimotasuna ezin du egoki epaitu botere subiranoak berak, baizik eta epaimahai inpartzial batek, delako politikaren eraginpekoen hitza ere entzungo duenak. Gaur egun esfera publiko global batez mintzatzeak esan nahi du onartzen dela barne politika eta politika globala bata bestean isurtzen direla. Gobernuak ezin dituzte jada argudio moral sendoak eman gizadiaren gutxiengo bati justizia edo tratu gizatiarra mugatzeko, behin onartu dutelarik gutxiengo hori beraiena dela. Demokraziak behartuta daude jokaleku globalean demokratikoki aritzera. Mugimendu islamiarrek ezin dute *itjihad* delakoaren esanahia halako moldez mugatu non disidenteak kriminaltzat hartzen diren, edo fedegabeak kondenatzen. Abdul-Karim Soroushek dioenez, «Erljioa jainkotiaria da, baina haren interpretazioa, zeharo gizatiarra eta osoki mundu honetakoa». Mendebaldeko forma politiko modernoak imitatzea

edo iraunaraztea atzerapausoa da egiaz, baldin eta forma horiek badira indarkeria iraultzailea, estatu-izua, edo estatu subirano batek etsai bat izendatzea bere burua legitimatzeko. Gobernu lurtarrarentzat eredu moral berria izatea: horra helburu iraultzailea.

New York eta Ithaca
2006ko apirila

SARRERA

Proiektu hau egitea ez neukan pentsatuta. 2001eko irailaren 11 baino lehen, honako gai hauek ez zeuden nire agendan: islamismoarekiko konpromiso kritikoa, hura diskurtso politikoa dela aintzat hartuta; jardun kultural globalaren auzia, eta ezkerreko esfera publiko globalaren barruan nolakoa izan daitekeen pentsatzea. New Yorken nengoen, lizentzia sabatiko batean, eta nire asmoa zen ikerketa historikoak egitea («globalizazioaren arkeologia» baterako ekarpenak), baina World Trade Center-eko dorreei eraso zieten eta ezinezkoa gertatu zitzaidan lanean jarraitzea eta gertaera politikoen eraginik ez izatea, zeren, Estatu Batuetako herritarra izanik, une hartan mugarik gabeko gerra batean nengoen sartuta, biztanleria zibila mugarik gabeko arriskuan zegoelarik; eta munduaren eremu hari buruz eta gerra haren kultura politikoari buruz nituen ezagupenak eskasak ziren, informatzen ninduten hedabide nagusiek zituztenak bezain eskasak.

Gobernuaren Departamentu batean aritzen naiz irakasle, eta bertan ez dago Ekialde Hurbilean

aditua den irakaslerik. Ezagutza sortzen duen erakunde garrantzitsu horretan, Islama erlijioako gaia da, ez politikakoa, eta Ekialde Hurbilari buruzko Ikasketen Departamentuan sartu dute.⁷ Nire irakasgaiak berak, teoria politikoak, idazle batzuen kanona du oinarri, eta kanon horretan oro har ez da sartzten Mendebaldeaz kanpoko filosofo politikorik.⁸ Kant, Hegel, Heidegger, Adorno eta Benjaminen lanak irakasten dizkiet graduondoko ikasleei, eta horiek Pakistan, Turkia, Israel, Egipto, India, Indonesia, Malaysia eta beste herrialde batzuetakoak izaten dira. Bat-batean egoera horren desoreka jasanezina iruditzen zitzaidan.

Irakaslanik gabeko lizentzia urtearen puka handi bat igaro nuen zenbait diskurtso politiko irakurtzen; diskurtso horiek Islamaren hizkuntza komuna dute, eta «islamismoaren» eremu diskurtsiboa osatzen dutela esaten dut hemen.⁹ Nahiz eta

7 Saillkapen hori ohikoa da Estatu Batuetako unibertsitateetan, nahiz eta musulman gehienak ez diren Ekialde Hurbilean bizi (musulmanen bostetik lau ez dira arabiarak).

8 Egoera hau zalantzan jartzen hasi da, «filosofia politiko konparatua» aztertzeko dei osasungarriari esker. Ikus Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton University Press: 2001 Princeton).

9 Terminoak berak konnotazio politikoak ditu, eta literaturan eztabaidatu egiten da horren erabilera. Mendebaldeko diskurtsoetan, orientalismoaren forma berri baten antzera ager daiteke, musulmanen sineste politikoak definitzen dituelarik Mendebaldeko idealei begira, haien beste muturrean daudela adieraziz (erabilera horrek arazoak sortzen ditu). 5. kapituluan agertzen dudan argudioa, hain zuzen ere, jarrera horren aurkakoa da. Aditu ulerkorak «Suspertze islamiarraz» mintzo dira, edo Islam «politikoa» nahiz «politizatua» esapideak baliatzen dituzte, haien kezka delako «islamismoak» fenomenoaren agertzen ahal duela gutxiespena dakarren era batean, ideologia monolitiko eta aldaezinaren itxura faltua emanez. Beste batzuek gaia mugatu egiten dute: «fundamentalismo» islamiarri erreparatzen diote bakarrik eta hura alderatzen dute munduko beste fundamentalismo erlijioso batzuekin. Ekintzaileen artean, batzuek eroso definitzen dute beren burua «islamistak» direla esanez (Egiptoko «Islamista Berriak», esaterako); beste batzuek, ordea, nahiago dituzte Islam «aurrerakoa» edo «tradizionala» bezalako esapideak, eta termino horiek deskribatzen dute joera politiko bat eta,aldi berean,

adituek eta profesionalak ez dituzten inola ere interpretazio eta ebaluazio berak egiten, denek uste dute diskurtso politiko hori dela kritika sinesgarri –eta aldi berean kezkarri– bat, zeinek jorratzen baitu milioka musulmanek nola bizi izan duten «modernitatea» Hirugarren Mundua deitzen duten horretan. Agian beste edozein faktorek baino gehiago, esperientzia komun horrek justifikatzen du nik politika islamiar garaikide askorekin eremu diskurtsibo bakarra eratzea nire deskripzioan. Islamismoa ez da terrorismoa. Islamaren politizazioa da, testuinguru postkolonial batean maitua; oposizioko eta eztabaidako diskurtso garaikide bat da, hainbat gai lantzen dituena, hala nola justizia soziala, botere legitimoa eta bizitza etikoa, eta alor horietan aurre egiten diena Mendebaldeko arau politiko eta kulturalen nagusitasunari.

Nazionalismoak, liberalismoak, feminismoak eta sozialismoak bezala, islamismoak eztabaida sozial eta politikoak egituratzen ditu haien edukia alde aurretik finkatu gabe. Estremista islamistek bortizki darabilte indarkeria.¹⁰ Baina islamismoa, bere jatorrian, lehenik eta oroz gainera diskurtso politikoa da, intelektualek eta hezitzaileek ondua, maiz beren burua arrisku handian jarrita, eta haien aurkikuntza analitikoek merezi dute musulman ez direnek eta musulmanek eztabaidak eta debateak egin ditzaten esfera publiko global batean.¹¹ Diskurtso islamistaren barruan

hizkera politiko bat. Idazle «islamistak» deitzen ditudanek berek diote ezen beren gaur egungo interpretazioa Islama *dela*, horren «egiazko» forma berritzen duelako.

10 Al-Qaeda talde terrorista estremista horien erakusgarria ere ez da; horietako gehienak maila nazionalan ari dira borrokan, erregimen zapaltzaileen aurka, autodeterminazioa lortzeko edo, besterik gabe, prozesu politikoan sartzeko.

11 Honatx eragin handiko idazle batzuk, diskurtso islamistaren pentsakera desberdinak erakusten dituztenak eta zeinen obra (heine batean)

mintzo diren gizarte mugimenduak maiz elkarren aurkakoak dira; izan ere, haien aktibismoek espektriko politiko ezaguneko aukera guztiak hartzen dituzte: sare terroristetatik gerrillen gerraraino, tartean daudela eskuineko autoritarismoa, zentrismo neoliberala, ezkerreko erradikalismoa eta estatu laikoaren igualitarismoa. Islamismoaren eragin politikoa ez da beti berdina izan, ezta hurrik eman ere, eragin hori izan baita erreakzionarioa, kontserbadorea, demokratikoa, iraultzailea edo konspiratzailea, segun eta islamismoa

eskuragarri bainuen ingelesezko itzulpenean: Mohammed Arkoun (Aljeria/Frantzia), Rachid Al-Ghannouchi (Tunisia/Londres), Ruhullah al-Musavi al-Khomeini imama (Iran), Muhammad Iqbal (India/Pakistan), Sayyid Qutb (Egipto), Fazlur Rahman (Saudi Arabia/Pakistan/AEB), Ali Shariati (Iran) eta Mahmoud Mohamed Taha (Sudan). Idazle horiek guztiak kosmopolitak izan ziren beren bizitzan, askok «Mendebaldean» egin zuten gutxienez ikasketen parte bat (batzuk han bizi dira erbesteratuta) eta zenbait Mendebaldeko akademikoak izan dira (Arkoun Sorbonan; Rahman Chicagoko Unibertsitatean).

Haien patuek edo azkenek erakusten dute testuinguru islamistaren aniztasun handia. Qutb eta Taha beren ikuspuntu politikoengatik hil zituzten: Qutb, Egipton, Nasserren erregimen nazionalista laikoaren biktima izan zen, eta Taha, berriz, Sudango Numeiri presidentek epaitu eta hil zuen, azken horrek bortxaz islamizatzeko politika ezarri zuenean; Shariati Londresen erahil zuten, eta segur aski xaharen isilpeko poliziak egin zuen ekintza hori; Khomeinik, aldiz, Parisen igaro zuen bere erbestealdiaren zati bat eta, gero, Irango Errepublika Islamiarraren buru erlijiosoa izan zen. Iqbalek Cambridgen eta Heidelbergean ikasi zuen eta, hil ondoan, Pakistango poeta nazionalizat eta aita espiritualizat hartu zuten. Arkounek eta Rahmanek Islamaren interpretazio moderno berritzaileak egin zituzten, eta jardun horretarako lagungarri gertatu zitzaizkien Mendebaldeko erakunde akademikoetako askatasuna eta baliabideak; Rahman aldi labur batean Pakistango gobernuan aritu zen. Arkoun berberea akademiko independentea izan da koherentzia handiz, betiere gehiegi hurbildu gabe Mendebaldeko orientalismoa nahiz aktibismo islamistara. Al-Ghannouchik Kairon, Damaskon eta Frantzia egin zituen ikasketak eta gero, Tunisiara itzullita, ekintzaile erradikala izan zen; birritan sartu zuten kartzelan eta epaileek hirutan ezarri zioten zigorra, Londresera erbestera aurretik, non «Islamic Renaissance Movement» delakoaren burua izan baitzen. Al-Ghannouchiren idazkiek eragin handia izan dute; Islamean oinarrituta, argudio egokiak eman ditu gizabanakoaren askatasunen alde, hauteskunde libreen eta alderdi politiko ugariako sistemaren alde (alderdi komunista ere barne).

zer testuinguru nazional edo nazioarteko zehatz eta aldakorretan garatu den hainbat belaunalditan barrena.

Espero genezakeen Estatu Batu «demokratikoe-tan» hedabideek, entzuleriei diskurtso islamisten berri ematean, aintzat hartuko zituztela haien aldaera politiko eta konplexutasun historiko guztiak. Alabaina, agenda nazionalean ez zegoen azterketa sakonerako lekurik, irailaren 11ko erasoen ondoren abertzaletasunaren eta prestakuntza militarren giro astuna sortu zenean. Halako azterketa batek ekarriko zukeen modu sakonxeagoan berrikustea CIAren jokabidea: nola hainbat alditan babesa emana zien talde islamista estremista biolentoei eta, orobat, Ekialde Hurbileko gobernu paramilitarren indarkeriari; Estatu Batuen politikak Gerra Hotzean egin zituenak ez dira ongi lotzen Bushen administrazioak aipatzen duen jokaleku sinplifikatuarekin, ongiaren eta gaizkiaren arteko borroka bakunarekin.

Europar eta beste leku batzuetan, herritarrei informazio hobea eman diete. Baina Estatu Batuetan bertan ere ahots alternatiboak ez dira mutu gelditu. Noam Chomskyren 9-11 liburuak, esaterako, xeheki azaltzen ditu gertaeraren egoera historikoa eta testuinguru globala, eta anitz irakurlek erosi zuten, hedabideen asean eta informazioaren gosea baitzuten.¹² Internetek erakutsi du indar handi eta onuragarria duela zuzentzeko hedabideen korrante nagusiak sortutako irudi desitxuratua; izan ere, Interneten bidez hedatzen dira Chomsky, Edward Said, Avraham Oz, Arundhati Roy eta beste askoren lanak eta, halaber, mundu osoko talde berriek bidaltzen duten informazioa. Hedabide kritikiko horiek egongo ez balira, ez litzateke posible eztabaida global osasungarria egitea.

12 Noam Chomsky, *9-11* (Seven Stories Press: 2001 New York).

Liburu honek jakintzat ematen du informazio globaleko sareak daudela, eta jakin nahi luke haien bidez nola alda litekeen, eraginkortasunez, irudimen politikoa. Izuaren ostean gogoeta egiteko erronkari heltzen dio, eta bere xedea da bi indarkeriak –terrorista eta kontra-terrorista– gaitzesten dituen biztanleria globala parte hartzera bultzatzea. Geure burua biztanleria horren barruan ikusten dugunok –gu gara gehiengoa seguru asko– ez gara ongi sartzen eman diren definizioetan. Gizarte zientziek esaten dute «aktore arrazional» indibidualak garela, partzialak eta geurekoiak, baina guk uste dugu izaki sozialak garela, eta arrazoa termino normatiboa eta morala dela. Identitatearen teoriak azpimarratzen dute biztanleria globalak inkommensurableak¹³ direla, baina aipatutako arrazoi morala autonomoa da eta ez dago talde partzialen mendean, hau da, kritikaren eraginetik kanpo –kritika baino gorago– daudela uste duten taldeen mendean. Esfera publiko global batean, tolerantzia da lehen irizpidea: ezin gara defentsiban jarri garenak garelako. Ados ez egoteko askatasuna da bigarrena: aukera izan behar dugu ondorio ankerrak dituen boterea kritikatzeko, aginte hori darabiltenak nor diren kontuan izan gabe. Hirugarren irizpideak helmuga definitzen du: politikoki batak bestearengan konfiantza izatea eta elkarlanean aritzea, nahiz eta kezka mora-

13 *Inkommensurabilitate* kontzeptua zientziaren filosofian sortu zen (Kuhn eta Feyerabend, 1962) eta eztabaida handiak piztu ditu. Hemen antropologiako erabilera interesatzen zaigu. Zentzurik hertsienean esan nahi du bi tradizio kultural (edo garai historiko) ezin direla elkarren artean konparatu; kulturak osotasun itxi eta bakartuak direnez, ezinezkoak dira komunikazioa eta itzulpena. Hori baino ohikoagoak dira bestelako interpretazioak, kulturen arteko komunikazioa ukatzen ez dutenak. (Iturria: Jorge V. Arregui, «Incommensurabilidad y relativismo», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 2016: www.revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1748). [l.o.]

lez mintzatzeko ditugun hizkuntzak desberdinak diren eta, are gehiago, kontrakoa adierazten dutela dirudien.

Horrek esan nahi du –eta gu guztiok oraindik ere geure lurraldeari lotuegi gaude ondorioei aurre egiteko– demokraziak elkartasuna sortu behar duela maila globalean, gure identitate kolektiboak eratzen dituzten eremu diskurtsiboak baino harago eta eremu diskurtsibo horietan barrena. Xedea ez da «beste» diskurtso bat «ulertzea», berez «gurea» ez bezalakoa den «zibilizazio» batek sortutakoa. Soilik antolakuntzari lotuta ere ez dago, kontua ez baita aliantza pragmatiko eta interesatuak eratzea aldez aurretik definitutako talde autonomoen artean. Are gutxiago, salatzea sistema politikoaren parte bat bere sineste politiko zaharrei lotuta gelditu dela edo, okerrago, gaizkia bera dela. Aitzitik, politikaren proiektu osoa birpentsatu beharra dago esfera publiko globalaren baldintza berrien barruan; eta hori demokratikoki egin behar da, hizkuntza politiko desberdinak eduki arren helburu berak dauzkaten pertsonak baikara; helburu hauexek: bake globala, justizia ekonomikoa, legezko berdintasuna, parte-hartze demokratikoa, askatasun indibiduala eta elkarrekiko begirunea.

Gertaera politikoak jazo ahala, «globalizazio» termino lausoa argiago bilakatzen ari da. Modernizazioaren narrazioak unitate nazionalak jartzen zituen «atzeratutik» «aurreratura» bitarteko denborazko *continuum* batean, baina globalizazioak, aitzitik, ez du beretzen Mendebaldeko aurrerabidearen denbora historikoa. Espazio globalak berekin ditu aldibereko-tasuna, gainjartzea eta koherentziak elkarren gainean inkoherenteki ipinita egotea. Esposizio anizkoitzeko argazki batek bezala, behin-behineko esanahia baizik ez du eta, horretarako, ageriko eremuaren zati bat al-

boratu beharra dago. Gai gara harago ikusteko, gure ulermen praktika bananduek hautematen dutena baino urrunago, eta ikusten dugunak murriztu egiten du gure egintzen legitimitatea.

Honatx adibide batzuk: Gerra Hotzeko estrategia arrazional bezala, zentzua du Estatu Batuek babesa ematea Bin Ladenek Afganistango baseetan zituen gerlariei, «askatasunaren aldeko borrokalariak» zirelakoan Sobietar Batasunaren aurkako borrokan, eta kontrainsurgentziaren metodoak erakustea –arma negoziokoak, hilketak, narkotrafikoaren ibilbideak, diru zuriketa, nortasun faltsuak, ezkutuko konspirazioak–, orain beren ongile ohien aurka erabiltzen dituztenak. Kapitalismo globalaren iruditerian, merkataritza askearen eta interdependentzia ekonomikoaren etekinek agerikoak dirudite, baldin eta esparru kontzeptualetik kanpo uzten badira haien ondorio txarrak; ingurumeneke eta gizarteko hondamendiak, alegia. Herrialde musulmanetan, islamistak borrokan ari dira «mendebaltoxikaziotik» askatzeko, eta aldi berean haien oinarri ekonomikoak erregaiz hornitzen du ekonomia globala, denontzat toxikoa dena. Mendebaldeko akademikoek eta estratega politikoek Ekialde Hurbila «salbuespen» gisa aztertzen dute adierazi nahi dutenean zergatik egiten duen han porrot demokraziaren garapenak, ohartu gabe nola demokraziak porrot egiten duen beste alor batean, herrialde horiek eta horietako herritarrak behe mailako jokalaria gisa erabiltzen dituztenean.

Esfera publiko globaleko geruza bakoitza koherentzia lortzen saiatzen ari den arren, esfera osoa kontraesanez beteta dago. Elkarrekin bizi gara imanenteki espazio diskurtsibo berean, baina ez dugu batak bestea ulertzen, falta zaigulako soziabilitatea-

ri eusteko behar dugun aparatu kultural partekatua. Itsasontzi berean gaude, baina elkarren aurka egiten dugu arraun eta babesten gaituen kroskoa larriki ari gara kaltetzen. Eta ez dugu espazioan Arkimedesen punturik gu bertan egoteko, globoa nasa lehorrean jarri eta konpontzen dugun bitartean; horrenbestez, aukera bakarra dugu: lan geldi eta mingarria egitea komunikazioa zeharo irekitzeko, ziurtzat jo gabe badakigula non gauden.

Horrek ez du esan nahi hizkuntza politikoen arteko itzulpena erraza denik. Badaude, bai, benetako ezberdintasunak. Baina ageriko inkommensurabilitateetan dago esperantza; izan ere, itzulpen ahaleginak hizkuntza bakoitza behartzen du modu sortzailean hedatzera, dena baino handiago egitera, eta hala espazio ireki bat sortzen da, non politika berria errotu daitekeen. Talal Asad-en lana dut gogoan. Espero ez genuen bezalako azterketa egin zuen Salman Rushdieren auziaz.¹⁴ Antropologoa eta musulmana izanik, Ekialde Hurbilean jaioa eta Estatu Batuetako irakaslea, bere arreta akademikoa ez zuen jarri idazle hori birao egiteagatik kondenatu zuten elizgizon islamiarren kulturaren, baizik eta beste kondena batean: Britainia Handiko elite liberalek bertako herritar musulmanei ezarrian; horrela agerian ipini zuen oraindik ere, neurri handi batean, tolerantzia britainiarrak atzeritarren estatusa ematen diela toleratzen dituen horiei. Asadek ez zuen hori egin, inola ere, Rushdieren bizitza arriskuan jarri zuen *fatwa* «txundigarria» berresteko.¹⁵ Aitzitik, haren ondorioa izan zen kulturen arteko konfrontazioak ez direla ebatzi behar «Mende-

14 Talal Asad, «Multiculturalism and British Identity», *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (The Johns Hopkins University Press: 1993 Baltimore eta Londres).

15 Asad, *Genealogies of Religion*, 239. or.

balde» zibilizatuago batek besteei irabaziz, baizik eta gure jokabide orotan partzialtasunak daudela onartuz: oso bestelako ikasgaia da hori, ikasgai zibilizatzailea. Asaden liburua irakurtzean argigarri gertatu zitzaidan bertan Walter Benjamin teoriarari kritikoa kausitzea, nire lanean gehien eragin duen intelektuala; Asadek bere ahaleginaren euskarri teoriko gisa aipatzen du Benjamin.

Benjaminek, Baudelairen poesia alemanera itzulzen ari zela 1920ko hamarkadan, idatzi zuen itzulpen egokiak ez duela uzten aldaketarik gabe, ez jatorrizko hizkuntza, ez hizkuntza hartzailea. Asadek honako iruzkin hau egiten du Benjaminen testuari buruz, itzulpen kulturala gogoan duela: «Hortaz, kontu garrantzitsuena ez da itzultzaileak zer neurritako jarrera tolerantzia izan beharko lukeen jatorrizko idazlearen aurrean (dilema etiko abstraktua), baizik eta itzultzaileak proban jar dezakeela bere hizkuntzak zer tolerantzia duen ezohiko formak bereganatzeko».¹⁶ Itzul-lana proiektu politikoizat hartzen badugu, hizkuntzak *elkarrekin* eraldatzeko prest jartzen dituen ikuspegiak aurre egiten die botere globalaren banaketa desorekatuei.¹⁷ Hori definizioz ez-kerraren proiektua da.

1970eko hamarkadan ikaslea nintzelarik, marxismoak bere aldaera ugariekin –Mendebaldeko marxismoa, humanismo marxista, trotskismoa, leninismoa, maoismoa, fanonismoa– eremu diskurtsibo komuna ematen zuen, non esplotazioaren eta menderakuntzaren aurkakoek adostu zezaketen –sarritan

16 *Ibid.*, 190. or.

17 «Hizkuntzen arteko desberdinkeria arrunta da inperialismo eta kapitalismo modernoek sortutako botere eredu globaletan. [...] Nire argudioak zuzenean baztertu nahi du harako uste hura, dioena itzultzeko beharrezkoa dela 'atzeriko' diskurtsoak egonleku berrian egokitzea. Nire iritziz, haiek eutsi egin behar diote hizkuntza hartzailean gogaikarria –are eskandaluzkoa ere– izan daitekeenari» (*ibid.*, 199. or.).

suharki eta are bortizki ere- ez zeudela ados. Ekialde Hurbilean barrena, ezker laikoa elkarrikketa horretako solaskide kartsua zen. Konparazio batek erakusten digu ezker global berriaren diskurtsoa ez dela izango nazioarteko diskurtso marxista bezalakoa, zeinetan itzulpena egiten zen, bai, baina ia beti noranzko berean. Garai hartan, mundu «azpigaratuan» bizi zen edo hara joaten zen ezkertiarra aise konturatzen zen nola ezker marxistak eliteko abangoardiatzat zeukan bere burua, eta ez abangoardia herrikoi edo demokratikotzat. Jarrera erradikal kritikoa zeukaten arren, marxistek modernizazioaren gainean hartu zuten ikuspegian, Hirugarren Mundua eremu atzeratua zen ezinbestean (berdin pentsatzen zuten kapitalismoak eta inperialismoak).¹⁸ Gerra Hotza amaitu ondoren, errealitate postkolonialari dagokionez desegin egin da marxismoak ematen zuen diskurtso batasuna, eta gutariko batzuek aitortu beharko genuke ez dugula nostalgia izpirik ere sentitzen harekiko. Nolanahi ere, irabazi duguna baliotsuagoa da. Ezker globalaren hizkuntza ez bada eratutzat jotzen eta eratzeko borroka egiten bada komunikazio irekia erabiliz, eta ezkerren proiektua borroka hori bera bada, orduan ezkerrek demokrazia izanen du bere muinean.

Teoria kritikoak eta islamismoak puntu nodal bat ematen dute horrelako itzulpen baterako. Itzulpen proiektu hori liburu honetako saiakera batzuen ardatza da (2. eta 5. kapituluak). Ikasi nuen teoria kritikoko eskolan, islamismoaren diskurtso kritikoak ezezagunak dira, eta horietara jotzeak garbi erakutsi dit nire ezjakintasuna ikaragarria dela testuinguru

18 Ikus Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran* (Cambridge University Press: 2000 New York eta Cambridge), 36.-53. or.

globalean epaitzen bada. Eskerrak eman nahi dizkiot Asadi, Walter Benjamin bueltan ekarri zidalako, aberastuta ekarri ere haren lana erabili ondoren; eskerrak, halaber, Estatu Batuetan eta Europan idazten duten hainbat intelektual musulmani, itzulpen kulturalaren proiektuan aritu direlako buru-belarri zenbait hamarkadan. Haien idazkiei esker hasi da eztabaida.

• • •

Teorialari kritiko gisa, espazio globalaren geruza koherente batean mugitzen naiz; geruza horrek Mendebaldea du erdigunean (eta Mendebaldearen menpean dago), baina baditu aurrelarien postu batzuk gainerako toki guztietan; «theoryworld» deitu dezakegu (teoria-mundua). Antz handia du orain hagitz ospetsua den «artworld» delakoarekin (arte-mundua), eta batzuetan biak gainjarrita ageri dira. Zenbait urtetan *artworld*ean aritu naiz lanean, berriki inSITE2000ko komisario gisa. Proiektu hori Tijuanan eta San Diegon gauzatu zen, Mexikoren eta Estatu Batuen arteko muga; ingurune horretan kokatutako eta leku horri lotutako arte proiektua izan zen. *Artworld*arentzat teoria idaztean erronka da, nolabait ere, ihes egitea ezinbesteko sustapenari (arte babesten duen teoria; teoria erakusten duen artea), sustatze horrek koherentzia zirkular bat sortzen baitu, kritikatik bakartu eta bereizten dena, are bera kritikoa denean ere. (Globalizazioaren bidegabekeriaren adibideak dira *artworld* eta *theoryworld*, kapital sinbolikoko kartel¹⁹ batzuk izendatzeko termino alternatiboak). Islamismoarekin konprometituta eta itzulpen politikoa egiten saiatuta aurkitu ahal izan nuen zirkulartasun horretaz kanpo-

19 *Kartel* hitzak hemen enpresen elkarketa mota adierazten du. [l.o.]

ko ahots bat, Islamarekin zerikusirik ez duena, baina erabat lotuta dagoena esfera publiko global kritikoa eratzeko aukerarekin eta hartan jardun kulturalak egitearekin (3. eta 4. kapituluak). Azkenean kontua izan zen ahalegin intelektual beraren atalak zirela politika kulturalako bi prozesu hauek: batetik, *artworld* eta *theoryworld* deitutako komunitate hesituetatik ihes egitea, esfera publiko zabalagoari mintzatzeko; bestetik, diskurtso teoriko bat, Islamismoa, esfera horren barruan demokratikoki ordezkaturata ez dagoena, hor sartzan saiatzea.

InSITE2000n lan egitean, Catherine David eza-gutu nuen, sormen handiko komisarioa, gizartearekin konprometitua; egun Rotterdameko Witte de Witheko zuzendaria da. Davidek irailaren 11 baino lehen hasia zuen mintegien eta erakusketen proiektu bat, egun ere martxan dena, «Contemporary Arab Representations» izenekoa.²⁰ Hark zenbait artistarengana hurbildu ninduen, zeinen lanek interesgarriak ziruditen testu honetan sartzeko. Hemen erreproduzitutako irudi batzuk, haien artean portada²¹ aipagarria, Joana Hadjithomas eta Khalil Joreige artistenak dira, «Wonder Beirut»ekoak. Proiektu horrek zenbait «postal» ditu –suaren berotan desitxuratutako argazkiak–, «The Novel of a Pyromaniac Photographer» izeneko istorioari

20 Ikus honako liburu hau: *Tamáss: Contemporary Arab Representations* (Fundació Antoni Tàpies: 2002 Bartzelona); halaber webgune hau: <http://www.uia.es/artpen/world>. «Mintegi honen helburu nagusietako bat da albo batean uztea nagusitasun toleranteko jarrera oportunistak; izan ere, halako jarrera batekin aurkeztu ohi dituzte mundu arabiarrekin lotutako sortzaile garaikideen lanak eta ideiak. Interesatzen zaiguna da –nabarmendu du Catherine Davidek– haien proposamenen indar askatzailea, duten gaitasuna inguruko diskurtso sozial eta kulturalak zalantzan jartzeko, ikuspegi erradikal eta esperimental bat hartuta. Kontua ez da gauzak balioztatzea historizismo mendebaldar eboluzionista batetik abiatuta, horrek maiz formalismo antzura eramaten baitu».

21 Liburu honen jatorrizko edizioaren portadaz ari da. [l.o.]

lotuak.²² Postal sail horretan, Beirut turistikoa irudiak eraldatu egin dira, eta hiriaren hondamendiaren dokumentu bihurtu; hiriak hamarkada bateko gerra zibilean jasandako suntsipena islatzen dute (errealitate horrek garbi uzten du, jakina, irailaren 11ko suntsipen ikaragarria ez dela bakarra izan, ezta hurrik eman ere). Beiruten berreraikuntza ahalegin komertziala da, hiriaren irudi turistikoa berreskuratzeko eta hari ekonomia globalean bere nitxo ekonomikoa segurtatzeko; ezabatu nahi da gerraren ebidentzia historikoa, baina horren irudiek erreta diraute biztanleen oroimenean.

Hemen sartu dut, halaber, Iftikhar eta Elizabeth Dadi artisten lana, jakin-mina pizten duena. Bi horiek daude Salah Hassanekek bildutako taldean, hots, Cornell Unibertsitateko Artearen Historiako eta Ikus Ikasketetako Departamentuko irakasle horren zirkuluan. Orobat ekarri ditut hona inSITE2000ko proiektuen irudiak, Mexikoko eta Estatu Batuetako artistenak (baita «aurkitutako» irudi batzuk ere). Irudiak beraien arteko eta nire testuarekiko kontrapuntuan agertzen dira. Elkarrekin lotuta dauden irudi horien elkarriketa printzipioak ahalbidetzen du begien aitzinean edukitzea ikuspuntu partzialen egia gainjarriak. Eremu globaleko inkoherentziak, hondakinek eta hausturek ikusgai izaten jarraitzen dute; izan ere, kontua ez zen desberdintasunak bortxaz homogeneousunera ekartzea eta izenburu orokorren azpian jartzea «giza familiaren»²³ arte-ideia edo giza unibertsaltasuna aintzat hartuta.

22 Ikus aurrerago 2. kapituluaren ondoren dagoen testua. [I.o.]

23 «The Family of Man» argazki bilduma bat da, lehen aldiz MoMAN erakutsi zutena 1955ean. Argazkiek gizadiaren erretratua egiten dute eta 37 gaitan daude antolatuta (maitasuna, lana, familia, gerra...). Edward Steichen komisarioaren asmoetako bat zen giza esperentziaren unibertsaltasuna erakustea (ikus ingelesezko Wikipedian *The Family of Man* sarrera). [I.o.]

Islamismoa eta abangoardiako artea: liburu baten espazio seguruan (hor baizik ez bada ere) *les extrêmes se touchent*. Baina ez naiz harrituko baldin eta artisten sormena eta teorialari erlijiosoena loratzen badira esfera publiko global ireki batean, zeren biek askatasuna behar baitute haize kontra joateko eta, bereziki, identitate politikaren baztertze prebentiboen aurka aritzeko –Theodor Adornok esango luke «identikoa ez dena» pentsatzea prozesu bat dela; Fazlur Rahman-ek esango luke *ijtihād* edo norberaren arrazoimenaren prozesu bat dela, arrazoimen horrek berekin dakarrelarik «intelektualismo askearen espiritu kritikoa», «zinez islamiarra eta sortzailea» dena.²⁴ Alor erlijiosoan –laikoan bezala– sormen kulturala ezin da mugatu politikako edo marketineko ildo bat babestera. Mugarik gabeko gerra burugabea agindu dute guretzat; beste etorkizun klase batera joateko bideaz gogoeta egin nahi badugu, kulturak forma alternatiboak irudikatu beharko ditu, oraintxe bertan amets ere ez direnak; forma horiek sortu beharko dira iniziatuen multzoa gainditzen duen biztanleria batentzat

24 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 11. eta 129. or. Rahmanek dioenez, bereziki Islamari buruz ari dela, «tradizio bat zalantzan jartzeko eta aldatzeko prozesuak [...] etengabe jarraitu dezake». Hark al-Shatibi (1388an hila) aipatzen du, zeinek esan baitzuen adostasun orokorra dela ez bakarrik aldi baterakoa, baita ere «*elkar berrestekoa*», «ekarri edo aipatua ezin konta ahala tokitatik» eta «mota bakun batera bildu ez daitezkeen iturri klase askotatik» (al-Shatibi, liburu berean aip., 22. or.). Mohammed Arkounek ere azpimarratu du Islamak sormenezko interpretazioa behar duela eta, beraz, askatasun intelektuala ezinbestekoa dela erudizio lanean jarduteko (ikus *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, itzul. eta ed. Robert D. Lee [Westview Press: 1994 Oxford]). Biek aurkitu zuten askatasun hori Mendebaldeko unibertsitateetan, non irakatsi baitzuten eta kultura akademikoari ekarpenak egin baitzizkioten. «Islamista» terminoan sartzen dut haien sormenezko lan akademikoa, azpimarratzeko islamismoa, modernitatea kritikatzeko duen diskurtso gisa, ez dagoela unitate politiko jakin baten alboan edo munduaren parte baten alboan.

(biztanleria hori, gainera, «politikoa» izango da, hots, munduko gaitan garrantzia duena), eta konfiantza izan beharko dugu bortxarik gabeko proiektu kultural egiazkoak ez duela inolako zerikusirik izango, ez intolerantzia fundamentalistarekin, ez libertinismo komertzialarekin (bi horiek oso beldurgarriak dira orain, ikuspuntu partzialetatik begiratuta).

Begi bistakoa da aipatzen dudan esfera publiko globala ez dela hedabide globalek –egun eraturta dauden bezala– sortzen dutena. Gaurko estatu islamistek ere ez dute ematen ezker globalak behar duen funtsezko askatasuna. Herrialde propiorik ez duenez, proiektu hau lehenik izan daiteke letren eta irudien errepublika erradikal eta kosmopolita bat, elektronikoki konektatua, digitalki agertzen dena eta itzultzen-ari-diren-liburuen gisa dabilena. Hala-ko proiektua emankor bihurtu beharra dago. Haren kontraesana da askatasun gune batzuetan –erakunde akademiko eta kulturaletan– konfiantza izan beharko duela, eta horiek berak direla, hain zuzen, gaur lan intelektualala eragin politikorik gabe atxikitzen dutenak.

• • •

Itzulpenaren onura politikoa eremu diskurtsiboaren hedapena bada, lorpenik hoberenak erdietsiko dira desberdintasunak itxuraz handienak diren lekuan, eta arazoak, aldiz, egon daitezke itzul-lanak aurrez aurre erresistentzia gutxiegi duen lekuan. Hauxe adibide bat: «ekonomia islamiarra» ia erabat sartu da ekonomia global kapitalistaren barruan. Muhammad Akram Khan ekonomista pakistandarrak idatzi du pentsamendu ekonomiko islamiarra era murriztuegian bideratu dela, «askatasun intelektualik» ezak eta «desa-

dostasunezko iritziaren» beldurrak behartuta: «Banka islamiarraren enpresa osoa nola-halako proposamen bat da orain, irtenbide hitzez hitzekoen edo legalisten zaleago bihurtu da, eta teologoak asebetetzen ditu, baina gizadiari ez dio etekin bat ere ematen»; lotuegi dago bere xede handiari: «hobekuntza materiala, alboratuta bai ingurumena, bai jendearen artean mozkinak eta ekitatea banatzea».²⁵ Olivier Royk hauxe adierazi du itzulingururik gabe: «[...] 'banka islamiarra' marketin tresna bat da, ez ordena ekonomiko berri baterako plana. [...] Ekonomiaren islamizazioa, beraz, erretorikoa da hein handi batean».²⁶ Hori horrela dugu, nahiz eta –Rahmanek azpimarratu duen legez– «Koranaren oinarritzko kemenak» eramaten duen «ahaleginak egitera justizia sozioekonomikoan eta funtsezko giza berdintzaletasunean».²⁷ Hona pentsamendu esperimentua: Zer gertatuko ote litzateke «ekonomia islamiarrak» hartuko ez balu identitateen politikaren bide erraza, musulmanen eta ez beste inoren ekonomia gisa definitzera daramana, eta bere barruti berezkoan sartuko balu globalizazioaren aurkako mugimendua, uste izanda mugimendu hori dela printzipio islamiarren adierazpen politiko garaikiderik egiazkoena, naturari, lanari eta justizia ekonomikoari dagokienez? Ezker globalari begira hitz egin behar badugu, eta ez herrialde musulmanetako erregimen-aldaketari begira, agian ez da beharko arrazoinamendu erlijioso gutxiago, gehiago baizik.

Mendebaldeko diskurtso nagusiak esaten digu «gu» «haiengandik» gehien bereizten gaituena dela

25 Muhammad Akram Khan, «Islamic Economics: The State of the Art», *The American Journal of Islamic Social Sciences* 16, 2: 89-104.

26 Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, itzul. Carol Volk (Harvard University Press: 1994 Cambridge, Massachusetts eta Londres), 144. or.

27 Rahman, *Islam and Modernity*, 19. or.

emakumeek gizarte islamistetan askatasunik ez izatea.²⁸ Nolanahi ere, esan beharra dago erregimen islamistek emakumeen boterea isildu beharrean nabarmendu egiten dutela, murrizketa zorrotz eta bortitzen bidez aitortzen baitute emakumeek egiten dutena erabakigarria dela ordena politiko eta sozialerako. Jokabide kode hertsia justifikatzen dituen argudioa emakumeekiko begirunean oinarritzen da (aitzitik «Mendebaldean» emakumeak merkaturatu egiten dira, eta arbuia, objektu sexualtzat jota) eta duen dinamika dialektikoak argudioaren beraren ukapena ekar dezake.²⁹ Irango testuinguru iraultzailean, diskurtso islamista gailendu da zenbait hamarkadatan, eta herrialde hartan emakumeek, zilegitasun osoz, Islamaren printzipioak euskarri gisa hartu dituzte eskatzeko legezko berdintasuna, dibortzioaren erreforma, ugalketa eskubideak eta laneko berdintasuna, eta halaber gizarteari galdegiteko aitor dezala emakumeak ekintzaile politikoak, parlamentariak, profesionalak, kulturgileak eta artistak direla. Emakume irandarrak islamismo aurrerakoiaren abangoardia dira eta, gaur egun, eragin erabakigarria dute gizarte askapenerantz daraman joera erreformistan. Iranen, modu iraultzaile bortitz batean –espero dut hori beste inon errepikatu

28 Ikuspegi mendebaldar-liberalak auzi hori ulertzean dituen mugei eta alderdikeriei buruz, ikus Charles Hirschkind eta Saba Mahmood, «Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency», *Anthropological Quarterly* 75, 2 (2002ko udaberria): 339-45.

29 Foucaulten ikusmoldeak garrantzitsuak dira hemen. Haren ustez, fenomeno politiko moderno bat ere ez da islamismoaren mailara iritsi emakumeen lekua «diskurtsoan jartzeari» dagokionez. Emakumeen janzkera «boterearen teknologia» bihurtu da, bai protesta egiteko bide gisa, bai kontrol autoritarioak darabilen bitarteko gisa. Lege islamiarrak «diskurtsoen erregimen» luze eta zabala sortu du, eta emakume musulmanek ikasi dute hura beren alde erabiltzen auzitegietan. Ikus Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 1. liburukia: *An Introduction*, itzul. Robert Hurley (Vintage/Random House: 1980 New York).

beharririk ez izatea- bereizita jartzen ari dira gizarte musulmanetan lotuta egon izan diren bi elementu sozial: Islama eta patriarkatua. Bi horiek berdinak ez direla garbi utzita, feminista islamistek beren xedeak lortzearekin batera Islama askatu egiten da menderakuntza patriarkalaren tranpatik.

Garai honetan, itzulpen lana inon ere ez da hain zaila eta hain erabakigarria feministen artean baino. Feminista erradikal eta kosmopolitak -berez ezkerreko emakumeak gehienak- erakusten ari dira inor baino irekiago daudela entzuteko eta komunikatzeko; ikasi ahala, beren hizkuntza hedatu egiten dute, beren printzipioak arriskuan jarri gabe edo beren kritika aurrerakoiak utzi gabe. Zillah Eisenstein paregabeaz ari naiz. Hark berehala erantzun zien irailaren 11ko eraso-oi feminismo islamistetara joz; haien esperientzia ugarietan oinarrituta, ahalegindu zen feminismoaz duen ikuspegia hedatzen, hura anizkuna eta bakarra dela aintzat hartuta.³⁰ Itzulpenean oinarritzen den sormenezko berrikuntza, era berean, funtsezkoa da Teresa Brennanen lanean. Teorialari ekonomiko marxista horrek apostasiako ekintza primarioa egin du, diskurtso erlijiosoa serio hartuta, hondamendi ekologiko globalari egin dion kritika bikainean.³¹ Utz iezadazue aipatzen, orobat, nire proiektuari bero eta zintzo eran-

30 Ikus Zillah Eisenstein, «Feminisms in the Aftermath of September 11», *Social Text* 72, 20, 3 (2002ko udazkena), 79-100, eta behin-behinekoz izenburu hau duen liburua: *Who is the West? Feminisms, Slaverys, Democracies, Islamisms* (Zed: 2004 Londres).

31 Teresa Brennan, «The Critique of Judgement» (argitaratu gabeko eskuizkribua, egileak bidali zidana istripuz hil baino lehentxeago; galera ikaragarria ezker globalarentzat). Erljioa, jakina, erabakigarria izan da igualitarismo erradikaleko Mendebaldeko tradizioentzat; besteak beste, hauentzat: esklabotasuna ezeztatze mugimendua, eskubide zibilen aldeko Estatu Batuetako mugimendua eta Latinoamerikako askapenaren teologia; ateismo marxista, berriz, sarritan itxurazkoa izan zen benetakoa baino gehiago.

tzun dioten emakume musulmanak: Saba Mahmood, Haifaa G. Khalafalla eta Hanan Ibrahim; niri laguntza ematen eta konfiantza erakusten jarraitu dute nik liburu hau idatzi bitartean.

Liburu honetako saiakerak okasio jakinetarako idatzi nituen (batez ere ekitaldi akademikoetarako). Nire ekarpen horiek ondu bitartean, islamismoaren diskurtsoak ari nintzen irakurtzen, eta haiek aukera eman zidaten pentsatzeko agian okasio horiek berak birpentsatu beharra zegoela. 1. kapituluak, irailaren 11ko gertaerak jazo ondotxoan idatziak, une hartako larrialdi politikoaz ziharduen eta saiatzen zen oraindik-existitzen-ez-zen esfera publiko global bati mintzatzen; hala zapuztu zituen biltzar baten itxaropen akademikoak; izan ere, lan hori aurkeztu nuen *Radical Philosophy* aldizkariak Londresen antolatutako biltzar batean. 2. kapitulua jatorriz zen ekarpen bat, New Yorkeko Unibertsitateko «bilera» baterako ondu nuena; han bildu ginen Frankfurteko Eskolaren tradizioan lan egiten dugun teoriarari kritiko batzuk, eta nire lanak erantzun probokatiboa eman nahi zion biltzarraren galderari: «Zer garrantzi du gaur kritika teorikoak?». 3. kapituluak, Mexiko Hiriko Carrillo Gil Museoan irakurri nuenak, azpimarratzen zuen *artworld* eta *theoryworld* erabat hutsalak zirela gizartean; egoera horren ondorioz, kontrakultura global bat eskatzen zuen. 4. kapitulua, berriz, inSITE2000ren katalogorako idatzi nuen, komisarioaren hitzatze gisa, eta artisten proiektuak *artworld*etik ihes egiteko saioak izan zirela dio; *Fugitive Sites* da, hain justu, katalogo edo «liburu» horren izenburua. 5. kapituluak alde batera uzten du estalki akademikoa eta zuzen-zuzenean azaltzen ditu ezker global baten aukerak. 6. kapituluaren sorburua elkarrizketa bat da; *Journal of Visual Culture* aldizkari-

rako aritu nintzen solasean Laura Mulvey-rekin eta Marq Smith-ekin; hor azaltzen da intelektual publiko batek zailtasun handiak dituela teoria kritikoa egiteko, zientzia normalak humanitateetan dituen murrizketengatik. Sarrera, irakaskuntzara itzuli baino zertxobait lehenago idatzi nuena, liburuaren ondorio gisa ere irakur daiteke.

• • •

Badago proiektuan azken puntu biografiko bat. Halabeharrez, 2001eko irailean, Ekialde Hurbilari eta arestiko historia intelektual arabiarrari buruz ari nintzen jada irakurtzen, nire ekarpena prestatu behar nuelako Georgetowngo Unibertsitateko biltzar baterako; Hisham Sharabi nire tesi zuzendariaren ohoretan egin behar zen biltzar hori. Azterlari kritiko eta laikoa den aldetik, Sharabiren idazkiek pentsamendu eta gizarte arabiar garaikideak aztertzen dituzte,³² baina, Europako historia intelektualeko irakaslea ere badenez, Mendebaldeko kanon modernoa irakatsi zidan. Palestinako ezkertiar horrek estimu handitan zuen Mendebaldeko marxismoa, eta suharki ikuskatu zuen nire ikerketa; hartan azertu nituen Adorno eta Benjamin ezkerreko pentsalari judu-alemanak, eta Frankfurtuko Eskolako beste batzuk, guztiak ere eragin handia izan zutenak «teorialari kritiko» kosmopoliten belaunaldi batean. (Nire tesiaren defentsa Libanon izan zen, gerra hasi aurretxoan, han baitzegoen Sharabi lizentzia sabatikoan, Beiruteko Unibertsitate

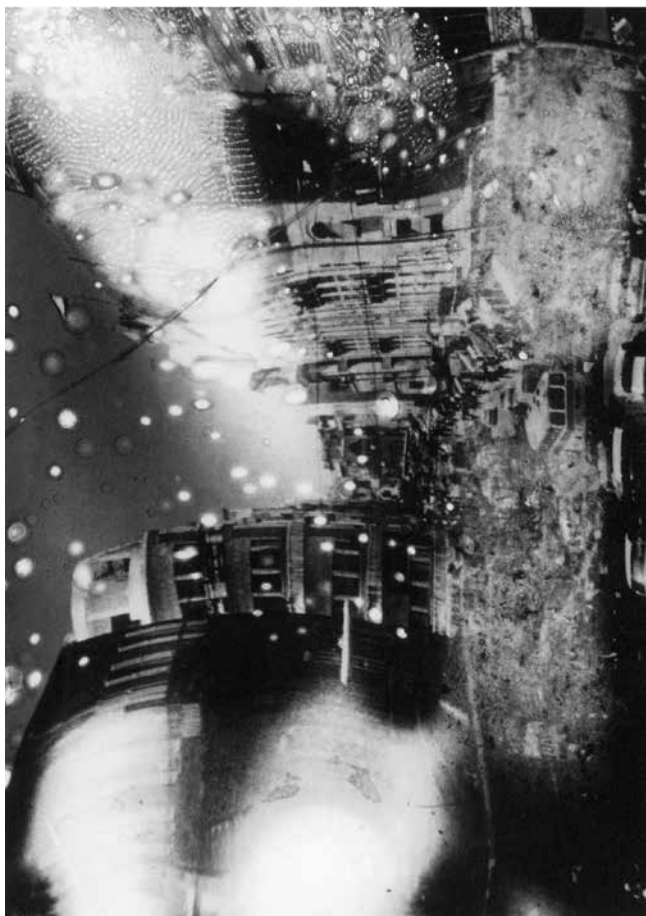
32 Ikus bereziki Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (The Johns Hopkins University Press: 1970 Baltimore); *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (Oxford University Press: 1988 New York eta Oxford); (ed.), *Theory, Politics, and the Arab World* (Routledge: 1990 New York eta Londres).

Amerikarreko irakasle bisitari). 2001eko irailaren 11ren ondorioz aire garraioa eten zuten, eta horrek apirila arte atzerarazi zuen haren erretiroa zela-eta antolatu biltzarra. Horrela, liburu honen lehen saiakera izan beharrekoa azkenaurrekoa bihurtu da.

Gero eta sinesgarriagoa da boterearen *status quo*ak ez duela ikusi nahi ezker zahar eta transnacionala ezker global gisa berregituraturik eta, Estatu Batuetan bederen, saiatuko direla «izuaeren gerra» nahi ez duen erresistentzia aurrerakoi oro terroristekin lotzen, zuzenean edo zeharka. Horrek ez du egiarekin inolako zerikusirik. Terrorismoa desagertu egingo da, egon badaudelako indarkeriarik gabe komunikatzeko eta eztabaidatzeko bideak. Honako saiakera hauek helburu hori lortzen nahi dute lagundu.

Liburu bakuna da hau, ekarpen oso txikia. Baina nire ogibidearen askatasuna eta erraztasunak eduki ez banitu, ezinezkoa gertatuko zitzaidan hura idaztea. Denbora eta baliabideak izan ditut eskura, eta hala-korik izan ez duten irakurleek lan hau onarugarritzat jotzea espero dut.

Ithaca, New York
2002ko iraila



1. «Gerrako postala #2/18. Oinarria: Weygand Jeneralaren kalea, Beirut», Joana Hadjithomas-en eta Khalil Joreige-ren obra honetakoa: *Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer*.

BAT

ESFERA PUBLIKO GLOBAL BAT?³³

Irailaren 11k behin betiko eraldatu du guk intelektual gisa hitz egiteko dugun testuingurua. Egun horretako izu-ekintzak ez ziren izan kanpotik etorritako inbasioa, barbaro gaizkileak («besteak») egindakoa, baizik eta mundu garaikide eta komun baten barru-barruko gertaerak. Gorputz politiko berri eta global baten mutazioa ari gara ikusten eta, intelektualok haren pentsamendu organoaren parte gisa indarren bat izan nahi badugu, gure diskurtsoek utzi beharko diote bizitza akademikoa eta bizitza politiko bereizteari eta, iritzi nazionalaz arduratzeaz gain, eztabaida publiko globalaren berri ere eman beharko dute.

Esfera publiko global baterako pentsatu eta idaztea ez da lan erraza. Hala ere, saiatzea beste aukera politikorik ez dut; izan ere, askotarikoa eta erdigune antzekoa den gizadiarekiko konpromisoaz jardun dira –azken hamarkadetan– nire lana eta lan kritiko eta teo-

33 Kapitulu hau *Radical Philosophy* aldizkariaren biltzarrean aurkeztu zen, Londresen, 2001eko azaroaren 7an, eta lehenik aldizkari horretan bertan argitaratu zen: 111. zk. (2002ko urtarrila/otsaila).

riko asko zenbait unibertstatetan; orain unibertitate horiek, zorionez, adituen komunitate globalak ari dira bihurtzen irmoki. Esfera publiko globala zentzu zabalago batean, ordea, ez da oraindik «komunitatea», ezta koherentziaz nabigatzeko moduko eremu diskurtsiboa ere. Horri hitz egitea, beraz, egintza performatiboa da: suposatzen duen hori sorrarazi nahi du.

«Globaltasunaren» nozioa bera globalki dabil, aldaketa sozialeko diskurtsoak deskribatuz eta sortuz. Askok –horien artean, ni neu– zalantzan jarri dugu berria denik, bostehun urteko hedapen europarra gogoraraziz, mundu ekonomia eta munduaren menderatze politikoa sortu zituena. Baina irailaren 11ren eta ondoko aldiaren hondakinetatik agertzen ari den eremu globala beste maila batekoa dela esan daiteke. Eta desberdintasun horrek, funtsean, ikuskera intelektualarekin du zerikusia: zer ikusten dugun eta hori nola ikusten dugun.

Haustura historikoa prozesu irregularra da. Ez da eten garbirik izan iraganarekin, sekula ez da hori gertatzen. Gerra Hotzaren amaiera, kapital transnazionalaren berregituraketa, hedabideen iraultza elektronikoa: trantsizioaren seinale horiek gurekin egon dira zenbait hamarkadatan. Horien garapena marrazteko zenbait kontzeptu erabili ditugu, hala nola postmodernitatea, postkolonialismoa, postsozialismoa eta postmarxismoa. Baina oraintsuko gertaerek erakutsi dute gure «komunitate global» akademikoa ez dela behar bezain urruti joan termino horiek erabiltzean. Mendebaldeko kapitalismoaren, ilustrazioaren modernotasunaren eta subiranotasun nazionalaren adierazle nagusiek beren tokian jarraitu zuten. Kritika erradikalak haien eurozentrismoari eraso zion, baina hura baztertu gabe. Orain badirudi gertaerek gainditu egin gaituztela

eta harrapatuta gaudela errabia suntsigarriko bideo baten; erasoaren amorruek hitzik gabe utzi gintuen eta gure iruditeriazko paisaia politikoa erraustu zuen. Irailaren 11n itxurazko zaurtezintasuna desagertu zen, ez bakarrik Estatu Batuetako lurraldearena, baita Estatu Batuena eta, egiaz, Mendebaldeak duen hegemoniarena ere. Abian da hegemonia eskuratzeko borroka global berria. Guretzat ez da nahikoa prozesuaren deskribapen hutsa egitea, eta bidezkoa da gure jarrera, garrantzia duten eragile bakarrak ez baitira militarrik, terroristak eta indar kontraterroristak. Gainera, indarraz baliatzen dira hegemoniarik ez dutelako, ez hura bermatzen ari direlako. Azken finean, biztanleria globalak zehaztuko du botere gailena zein den; biztanleria hori oraintsu ari da eratzen, eta harentzat narrazio ekonomiko eta politiko zaharrak –are kritikoak direnak ere– interpretazio tresna desegokiak dira.

Indarkeria ikuskizun global gisa eszenaratzeak aurreko izu-ekintzetatik bereizten du irailaren 11. Boterearen dialektika, botereak bere zaugarritasuna sortzen duela: horixe izan zen mezua. Horrek erabat bereizten du gizarte mugimendu erradikaletatik, hots, helburu sozial eta politiko zehatzak lortu nahi dituztenetatik. Chiapasko erresistentzia mugimenduak, hein oso txiki batean indarkeriazkoa izan zenak, kanal globalak erabili zituen babes zabala erdiesteko, Mexiko barruan eta kanpoan; horrela Mexikoko estatuari presioa egin nahi zion, politika jakin batzuk aldatu zituzten. Artikulazio erradikal eta kosmopolita bat izan zen eta jarraitzen du izaten, eta esperientzia kultural indigena kritikaren diskurtso nagusietara itzultzen du, itzulpen hori alde aurreko baldintza baita haren eskariak ulergarriak izan daitezkeen. Xedea da oposizio berrak kodeen barruan komunikatzea. Poeta

bat, Marcos azpikomandantea, haren izenean mintzo da hitz inklusibo eta gizatiarrekin, zapalketa batzuen aurka; tokiko borroka honekiko elkartasuna maila globalean irudikatzen da.

Irailaren 11ko suntsipena, aitzitik, ekintza mutua izan zen. Erasotzaileak ezer eskatu gabe hil ziren. Ez zuten oharrik utzi, ezpada irudi zirrargarri eta heriozkoa, eraso jasandakoen kamerek berek eman zutena; ber gisan, erregaiz betetako hegazkin zibilak autosuntsiketako arma bihurtu ziren bat-batean. Ekintza mutua, ikusleria globalaren aurrean behin eta berriz emana: satelite bidez jendetzari igortzen zaion mezua; denbora-irudi zinematografiko berari begira, mugimendu-irudi berari so, askotariko jende horrek eztanda egin zuen zelai etsaien barruan.

Baina hori egin zuen? Esfera publiko globalak oro har elkartasuna sentitu zuen. Ez ote da egokiagoa «inplosio» hitza? Izan ere, eremu globalak esan nahi du ez dagoela kanpoko alderik, nahiz eta eremu horretan bizi den jendetzaren artean, tragikoki, kohesiorik ez dagoen. Gizarte globaleko indar guztiak, errotik bateraezinak izan arren, immanenteak dira eremu gaindeterminatu eta zatiezin horren barruan.³⁴

Esaten digute komunikazio ekintzek kodea behar dutela; baina bat bakarrik? Irudi horien indarra honetan zetzan: komunikazio eremu anitzetan sartu ziren aldi berean, esfera publiko globalaren barruan, askotariko esanahiak zabalduz, izuarekin hasi eta garaienarekin bukatu. Ekintza hau ez zen bakarrik, edo

34 Hona bi kontzeptu garrantzitsu. Batetik, globaltasunaren definizio berria: hura bere immanentziaren bidez definitzea; bestetik, gizarte globalaren aniztasuna, gizarte hori «jendetza» [jat. *multitude*] gisa ikusten delarik. Gai horiei dagokienez, hartu-emanetan nabili Michael Hardten eta Antonio Negriren *Empire* liburuarekin (Harvard University Press: 2000 Cambridge, Massachusetts eta Londres).

nagusiki, amerikarrentzat. Gainera, amerikarrei begira xede nagusia ez zen komunikatzea, baizik eta ulermena leherraraztea: sabotajeko arma bat zen, eragin suntsitzaileak zituena; posta elektronikoko birus baten antzera, mezua jasotzearekin batera kodea deuseztatu egiten zen. Guk, amerikarrok, zentzuz betetako mezu hori jaso ahal izateko, ohartuki onartu behar genituen zenbait errealitate: Irakeko populazioaren ehuneko 5 Estatu Batuen erasoek suntsitua eta oraindik blokeoa indarrean, Estatu Batuek oportunitismo etengabea izatea Ekialde Hurbileko bere atzerri politikan, bitariko irizpideak erabiltzea eskubide politiko-ekonomikoetan eta giza eskubideetan, Israel babestea nahiz eta hark Palestinari zapalkuntza kolonialista ezarri. Gure begibelarrien aurrean egon dira errealitate horiek zenbait hamarkadatan, baina zentzugabeak zirelakoan ez zien jaramonik egiten amerikarrek beren burua ulertzeko duten kodeak, kode horren erdian errugabetasuna zegoelako. Irailaren 11ren ondoren errepikatzen zen galdera, «Zergatik gorroto gaituzte?», ez zebilen erantzun bila. Galdera erretorikoa baino areago erritu egintza bat zen: erantzun ezina azpimarratzea ahalegin magikoa zen, aurre egin nahi ziona «errugabetasun» amerikarraren aurkako eraso hilgarriari, nahiz eta errugabetasun hori ez den inoiz ere existitu.

Irailaren 11k zulo bat ireki zuen amerikarren psikean. Baina, hondamendiaren erdian ere, ikusi ahal izan zen prest zeudela beren buruaren bestelako zentzu kolektibo batera hurbiltzeko; bazegoen, beraz, esperantza Amerikaren errugabetasun faltsua atzean uzteko. New York hiria lurzoru amerikarrean dago, baina munduarena da, ez bakarrik hiri globalen sareko nodulu gisa, baita lan egin eta bizitzeko toki gisa ere. Komunitate nazional, etniko eta erlijioso askok

eta askok dute hura bizileku. New York akastuna eta gatazkatsua da, borrokatoki bat. Aldi berean, egiaz existitzen den esfera publiko bat dugu zentzurik zehatzenean eta, gaur egun, baikorrenean. Salbamendu lanak berehala hasi ziren, eta orduan hiriko biztanleak lankidetzan aritu ziren, agenda desberdinetan pentsatu gabe, eta heroiien antzera jokatu zuten New Yorkeko askotariko jendetzaren izenean. Haiek eman didate idazteko adorea.

Irailaren 11n, gizarte globalari eusten dioten egiturek, ordena globala –onerako edo txarrerako– ibilarazten dutenek, erabateko ahulezia erakutsi zuten. Erasoak agerian utzi zuen desegokia dela kapitalismo globala irudikatzean hari lurralderik ez ematea. Hala nola «estatuak», antraxaren gorabeheran zehar, bere burua erakutsi baitzuen banaketa ibilbideak egiten zituzten posta langileen bidez, gisa bertsuari, irailaren 11ren ondoren, «kapitalak» bere burua agertu zuen kaleratu behar zituzten langileen egoeraren bidez; ez zuten azken horiek sindikatu bakar baten laguntzarik. World Trade Center-eko dorreak sinbolo bat ziren, baina baita errealitate gizatiar eta materiala ere, eta argazki gisa zabalduko erasoaren esperientzia biei zegokien, sinboloari eta errealitateari, biak antagonikoki gainjarrita.

Peter Osbornek dioenez, «argazkia teknologia teologikoa da», indexikala delako, mundu materialaren ulergarritasuna seinalatzen duen aztarna delako.³⁵ Aztarna hori soberakina da, berariaz igorritako –kasu honetan terroristek bidalitako– mezuaren askotariko esanahiei ere ihes egiten dien soberakina. «Teologikoa» da, baina ez adiera fundamentalistan. Azken horrek

35 Peter Osborne, *Philosophy in Cultural Theory* (Routledge: 2000 New York eta Londres), 35. or.

testura jotzen du, Bibliara edo Koranera, mundua asmo profetikoaren bidez interpretatzeko. Horrela jokatzea argazkiaren aztarna materiala baztertzea da, eta, hain zuzen ere, aztarna horren esanahiak munduaren predeterminazioa gainditzen du. Suntsipeneko irudien indar traumatikoa honetantxe zetzan: tankera oso zinematografikoan agertuagatik, egungoak ziren horretarako asmorik izan gabe, eta ezin zen gezurtatu materialak eta errealak zirela. Eta errealitateak mezu sinbolikoa lausotu zuen.

Interpretatu behar badugu ekintza hau sinbolikoki kapital globalaren aurkako eraso izan zela, nola uztartuko ditugu interpretazio hori eta hildakoak izatea idazkari, atezain, janari zerbitzari, bulegari, segurtasuneko zaindari eta suhiltzaileak? «Amerikaren» kontrako eraso izan bazen, zergatik zeuden biktimen artean bestelako hainbeste nazionalitate eta hainbeste izen etniko desberdin? Hau ekonomia globalaren erdigunea bazen, zergatik izan ziren enpresa txikieta-ko jendea eta langile kaleratuak sufritu zutenak? New York Mendebaldeko gainbehera kulturalaren eta lizun-keria sexualaren sinboloa bazen, zergatik utzi ziren atzean hainbeste lagun, familia eta haur normal?

Ikus-praktika murriztailea da argazki bati begiratzea soilik sinbolikoa balitz bezala, hori baino gehiago errealitatearen aztarna bat baita; fundamentalismo bisuala deituko diogu? Jakina, horrelako jokabidea izan zuten amerikarrek Golkoko Gerraren argazkiak jaso zituztenean, duela hamarkada bat: bonba «adimendunak», zeinek ibilgailu, etxe eta zubiak lehertzen zituzten ordenagailu jokoetako jomugen gisara; erretiratzen ari ziren tropa irakiarrak, ihesi zihoazenean sarraskituak; emakume irakiarrak negar-zotinka, doluz familiakoak galdu zituztelako, Estatu Batuek bonbardaketa basatia

egin zutenean Bagdadeko Amiriya bunkerraren aurka. Irailaren 11n irudi horiek berragertu ziren oroimenean, eta haiekin batera mamu tankerako agerpena, Mendebalde Ertaineko terrorista, etxean hazia, Golkoko Gerrako beteranoa, «soldadu perfektua»; hark, Estatu Batuek hildako haur irakiarrei erreferentzia eginez, ironia saminarekin esan zuen berak Oklahoma Cityn hildako haurrak «albo-kalteak» zirela, eta, poliziak galdekatu zuenean, erantzun zuen Estatu Batuetako armadak soldaduei gerran preso hartzen zituztenerako emandako arauetara jarraikiz.³⁶ Estatu Batuetan inor ez zen ausartu mamu hura, Timothy McVeigh, ia-ia aipatzera ere; urtebete ez zen exekutatu zutela. Baina, seguru asko, haren ekintzaren nihilismoa eta irailaren 11koa antzekoak dira, bien indarkeria barkaezinak parekoak diren bezala. Horien narrazioa egitea da onartzea gertakari politikoen testuingurua globala dela, estatukoa baino areago. Une horretan mugak lausotzea ez zen zilegi, mehatxagarriegia zelako.

Hegemonia setiatzen dutenean, iruditeriazko paisaia politikoari erasotzen diotenean, tolerantzia txikia dago esanahi konplexuetarako. Baina konplexutasuna da, hain zuzen, askotariko jendetzak esfera publiko global batean galdegiten duena. Harrigarria izan zen ikustea New Yorkeko hondamendian egindako argazki guztiak zer bizkor murriztu zituzten, aste baten buruan, irudi bakar batera: bandera amerikarra eta azpian «nazioari eraso diote» argazki oina. Sinplifikazio gordina eginez, hauxe adierazi zuen George W. Bush presidenteak: «edo gurekin zaudete, edo gure aurka». Ehunka mila pertsona izan ziren bakea-

36 Joseba Zulaika eta William A. Douglass, *Terror and Taboo: The Follies, Fables, and Faces of Terrorism* (Routledge: 1996 New York eta Londres), 138. or.

ren aldeko manifestazioetan mundu osoan, baina ez zituzten aintzat hartu. Eta susmopean jarri zituzten milioika pertsona, etxekoak eta kanpokoak, Estatu Batuen atzerri-politika kritikatu zutelako.

George W. Bushek irristada kezkarria egin zuen hasieran, «koldarren» aurkako «gurutzada» aldarrikatu baitzuen. Gero, aholku onei esker, ele ederrekin mintzatu zen bi Islam mota bereizi beharraz: bata, erlijio handi eta ohoragarria, mendeetako humanizazio indarra izan dena eta egun, kultu mota desberdinetan, osotara mila milioi fededun baino gehiago dituena; bestea, izu-ekintza kriminaletarako aitzakia. Bushek berak esan du: gizon talde ttipi bati ezin zaio utzi jendetza «bahitzen». Eta ez al gara, bada, gu jendetza hori, bi alderdiek behartzen dutena zibil errugabeen hilketa onartzera? Baina, une horretan, kontzientzia kosmopolita erakustea leialtasun baztertzaileren aurkako mehatxutzat jo zen. Beldurra sentiarazi ziguten.

Aspalditik esan izan dute behatzaileek: izuak izua sortzen du. Bin Laden eta haren jarraitzaileak benetako mehatxua dira, bai, baina mehatxu hori bikoiztu egiten da modu berean kontraerasotzen zaionean. 1952an, Gerra Hotzaren garaian, Richard Hofstadter-ek idatzi zuen «arerioa imitatzea» dela estilo paranoiakoaren «oinarrizko paradoxa» politika amerikarrean.³⁷ Une hartan bezala, orain ere arerioen ekintzek elkar islatzen dute. Gerrako borroka guztietan dago imitazio hori, zeinek arlo militarren teilakatzea³⁸ dakarren. Ere mu honetan gu, jendetza bahitua, gehiengo handia, jarri gaituzte indarkeriaren eta kontraindarkeriaren

37 Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays* (Alfred A. Knopf: 1965 New York), 32. or.

38 Jat. *overlapping*, hau da, 'bi gauza teilak jartzen diren bezala ipintzea, bata bestea guztiz estaltzen ez duela'. Baina 'heine batean kointziditzea' ere bada. [l.o.]

ikuspegi paranoiko orokorraren azpian, eta eragotzi digute elkarrekin konprometitzea esfera publiko komun batean. «Guri», amerikarroi, terroristen erasoaren azpian, ultimatum bat eman digute gure babesleek, gure desadostasuna isilean gorde dezagun, zalantzarik gabeko konfiantza izan dezagun gure liderrengan, denak-txit-gizatiarrak baitira, eta uste osoa izan dezagun sekretuki iritsiko direla gure interesak zein diren jakitera. Estatu Batuek beste nazioei ematen die, bai, jarduteko askatasun tarte bat, politika diplomatikoaren pragmatismoarekin bat, baina badirudi agindu negoziatzeko bat dagoela guztientzat: terrorismoaren aurka egoteak esan nahi du onartzea bidezko dela Estatu Batuek botere militarra Lur osoan hedatu dezaten terroristen kontra borrokatzeko, estatu horrek terroristak bere gisa eta isilean definitzen dituelarik. Musulmani dagokienez, jokoan dagoena ez da erlijioa praktikatzeko eskubidea, baizik eta beste hau: Islamaren izenean, talde gisa, estatuen ekintza terroristei aurre egiteko eskubidea; halako terrorismoan sartzen da Israelek palestinarek jasanarazitako estatu-izua eta Estatu Batuek zibil irakiarrei jasanarazitako estatu-izua. Baina orain kritika laikoak ere polemikoa dirudi. Samuel Huntingtonek, erradikala ez denak, ohartarazi duenez, mundu islamiarrean «Mendebalde harro, materialista, zapaltzaile, basati eta dekadente baten irudiak ez dituzte bakarrik iman fundamentalistek erabiltzen, baita Mendebaldean askok aliatu naturalizat eta aldekotzat joko lituzketenek ere».³⁹ Orain horrela mintzatzea arriskutsua da haientzat.

Jarrai dezaket hemen Estatu Batuak esapidea erabiltzen? Estatu Batuen politika? Estatu Batuen in-

39 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Simon & Schuster: 1996 New York), 214. or.

darkeria? Irailaren 11tik aurrera, orain inoiz baino gehiago, ikuspegi bikoitza izan behar dugu, garbi ikusi nahi badugu. Ameriketako bi Estatu Batu daude, eta edozein azterketa politikok –ezkerrekoa edo eskuin-ekoa izan– bereizketa hori egin behar du, nahi badu zehaztasunez mintzatu eta ez mitoak sortzen aritu. Estatu Batuetako bat instituzionalki errepublika demokratikoa da, eta horretan ni hiritar boto emaillea naiz. Errepublika horrek, bere konstituzioa dela medio, konpromisoa hartua du botereen arteko oreka zaintzeko: alde batetik, toki administrazioan eta maila federalean hautatutako kargudunen arteko oreka; beste alde batetik, botere betearazlearen, legegilearen eta judizialaren artekoa. (Oreka hori arriskuan egon da George W. Bush hautatu zutenetik). Hura nazio bat da eta askatasun printzipioak ditu oinarri; ez masen kultura kaskarrari edo kontsumitzailearen hautuari lotutako askatasun arinak, baizik eta askatasun gizatiar sakonak; bestela esanda, askatasun politiko *unibertsalak*, hau da, sinestekoa, mintzatzekoa, biltzekoa, legezko prozesua izatekoa eta legearen aurrean denak berdinak izatekoa; berdintasun hori berrehun urtetan zehar garatu da herritarren borrokari esker, eta orain itsutasuna esan nahi du, hau da, ez erreparatzea sexu eta klase desberdintasunei, lehenespen sexualari, arraza-herentziari eta jatorri etnikoari, xedea delarik desberdintasuna sendotu eta babestea banakoari eta taldeari lotutako giza zentzu guztietan. Ikaragarri leiala natzaie aipatutako ideal horiek babesten dituzten Estatu Batuei; ideal horiek ez dira inola ere gure historiaren emaitza bereziak, esfera publiko globalean borroka zabala egin baita horien alde. Bizia emango nuke defendatzeko, bai ideal horiek, bai askotariko jendetza, nire herrialde zoragarrian bizi dena herrikide edo ohorezko gonbidatu gisa;

eta defendatuko ditut, bereziki, desberdintasunaren aurkako eraso bandera amerikarrarekin estaltzeko saioetatik. Baina badaude beste Estatu Batu batzuk, eta ez daukat haien gaineko kontrolik, definizioz ez direlako, ez demokrazia bat, ez errepublika bat. Segurtasun nazionaleko estatuaz ari naiz. Estatu hori sorrarazten da «larrialdi egoera» baten deklarazio subiranoa egitean, eta botere eremu basatia sortzen du, bortitza eta zakarra, ikuskapen demokratikorik gabe diharduena; haren xedea da «arerioaren» kontra borrokatzea, etsai horrek deuseztatu nahi dituelako haren herritarrak eta, batez ere, haren subiranotasuna. Hauxe da paradoxa: estatu antidemokratiko horrek erabateko boterea erreklamatzeko du nazio aske eta demokratiko bateko herritarren gainean.

Beste irailaren 11 baten ondorioz iritsi nintzen politikoki adinez nagusi izatera, 1973an, Estatu Batuetako gobernuak ekintza kriminalak egin zituenean, hilketa eta guzti, Pinochet jeneralaren kolpe militarra babesteko, Txilen; kolpe horrek, jakina, bortxaz kendu zuen kargutik Salvador Allende, legez hautatutako presidente marxista. (Biztanleria global batek gai izan behar du aldi berean pentsatzeko irailaren 11ko bi gertakari horiez: batera erabili gogoan Kissinger eta Pinochet, gizadiaren kontrako bi kriminal; US School of the Americas gogoan erabili al-Qaeda Afganistanen dituen eremuekin batera, denak ere terroristen entrenamendu lurrak baitira). Estatu Batuetan segurtasun nazionaleko estatua egon da, formalki, gutxienez ere 1947tik aitzina. Estatu horren logikak «interes nazionala» eta «mundu askearen» interesa nahasi zituen; askatasuna maite zuten erregimenak amerikazaleak ziren definizioz; talde indigenak, antidemokratikoak izanda ere, askatasunaren aldeko borrokalariak ziren baldin eta ezkerreko mugimendu

sozialak suntsitzen saiatzen baziren munduan barrena, Estatu Batuen laguntzarekin.

1970eko hamarkadan, ezker laiko indartsu bat zegoen Ekialde Hurbileko nazio guztietan. Palestinarren borroka babesten zuen, hartan ikusten zuelarik –Edward Saiden hitzetan– «askapenaren ideal bat; ez mugimendu probintziano bat, udal autogobernua lortu nahi zuena atzerriko tutoretzaren pean. Uste genuen funtsezko unitatea zela Hirugarren Munduko askapen mugimenduen barruan: laikoa, demokratikoa, iraultzailea».⁴⁰ Ezker arabiar laiko hark justizia sozial eta ekonomikoa bultzatzen zituen, Estatu Batuen interes militar eta ekonomikoen beste muturretik. Giro hartan Estatu Batuetako segurtasun nazionaleko estatuak zenbait pertsonaia indartu zituen, hala nola Osama bin Laden, Saddam Hussein (1988an 5.000 pertsona hil zituen gas pozoitsuko eraso jo zuenean Halabja-ren aurka, Mendebaldeko herrialde boteretsuek horren berri bazutela)⁴¹ eta talibanen buruak, eta horiek guztiek ederki ikasiko zituzten boterearen eremu basatiaren ikasgaiak.

Estatu Batuetako segurtasun nazionaleko estatua gerrako makina bat da, paisaia geopolitikoan jarrita dagoena. Lurralde jakin batean kokatutako arerioa behar du eduki, bere botereak legitimoak direla irudi dezan; haren erronka nagusia da arerioa desagertu dadila.⁴² Baina gerra bat badago, are Gerra Hotz bat, eta orain «terrorismoaren aurkako gerra» bat badago, gaizki definitua baina erabatekoa, «larrialdi egoera»

40 Edward Said, *Peace and its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process*, Christopher Hitchens-en hitzaurrea (Vintage Books: 1996 New York), 79. or.

41 Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (Routledge: 1992 New York eta Londres), 135. or.

42 Argudio hori garatu dut *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* liburuan (The MIT Press: 2000 Cambridge, Massachusetts eta Londres), 1. kapituluan.

deklaratzea zuribide bat da herritarren eskubideak eta askatasunak eteteko. Zuritzen du gizabanakoak legezko prozesurik gabe atxilotzea eta aldi batez atxikitzea. Zuritzen du ikuskapenik edo erantzukizunik gabe hiltzea eta bonbardatzea. Zuritzen ditu sekretua, zentsura, eta informazioa pilatu eta barreiatzeko monopolioa. Estatuaren jardun horiek, jakina, totalitariorak dira denak.

1927an Stalinek, boterea eskuratzeko borrokan, aprobetxatu zuen Mendebaldeko potentzien inbasioaren beldur ia histerikoa zegoela Sobietar Batasunean. Hauxe esan zuen: «Baditugu arerioak barruan. Baditugu arerioak kanpoan. Kamaradak, ez dugu lipar batez ere ahantzi behar hori».⁴³ Erabateko mehatxu baten susmoa izateak bidezkotu egin zuen legez kanpoko botere osoa erabiltzea herrialde barruan zein atzerrian. «Izu» hitza erabiltzen da deskribatzeko nola SESBen milaka pertsona exekutatu eta espetxeratu zituzten 1930eko hamarkadan, alderdiko kideak purgatzean. Eta ohituta gaude izu hori eta Stalinen izena parekatzen, erruduna gizabanako maltzur bat balitz bezala, «izua» ideia osoak berezkoa duen logika baino areago. Baina Stalinen ekintzen zuribidea zen *herritarrak* mehatxupean sentitzen zirela; gogo aldarte hori aukera aproposa da, bai, botereak gehiegikerietara jo dezan. Parte hartzaileetako baten arabera: «30etan, gerran ginela sentitzen genuen, gerran mundu osoaren aurka, eta uste genuen bakoitzak jokatu behar zuela gerra hasita balego bezala».⁴⁴ Horregatik Stalinen erregimenak herritarren babesa izan zuen, hain zuzen ere agintari hark ez zuelako inolako ikara edo kezkarik gaizkiaren iturria errotik erauzteko. Hizkuntza, pentsamendua, zoritxarrez ezaguna egiten hasi zaigu.

43 Liburu berean aip., 7. or.

44 Liburu berean aip.

Hainbat tokitan argudiatu dut boterearen eremu basatia –mugarik gabea, kontrolik gabekoa– estatu guztiek gauzatu dezaketela, baldin eta erreklamatzeko badute, bai botere subiranoa, bai, horrekin batera, indarkeria legitimoki erabiltzeko monopolioa.⁴⁵ Hortik bi ondorio jalgitzen dira. Lehena: estatu erregimen baten konstituzioa oso demokratikoa izanagatik ere, estatu subirano gisa hura beti da demokrazia bat baino gehiago eta, ondorioz, askoz gutxiago. Bigarrena: giza eskubideak, giza askatasuna eta giza justizia ezin dira izan nazio edo zibilizazio batenak bakarrik. Horiek eskubide globalak behar dute izan, bestela ez dira inolako eskubideak izango.

Arazoa ez da Mendebaldeak bere balio demokratikoak mundu osoari ezartzen dizkiola, baizik eta hautatzen duela non ezarri nahi dituen eta non ez. Onartezina da eskubideak aitortzean jokabide bikoitza izatea; barkaezina da Estatu Batuen edo beste edozein estatu politikaren oportunitate garbia zuritzen saiatzea, kultura aniztasuna errespetatzeko bidea dela esanez. Huntingtonek Mendebaldearen bikoiztasuna deskribatu du:

Demokrazia sustatzen da, bai, baina ez fundamentalista islamiarrak ekartzen baditu boterera; armak ez ugaritzea proposatzen da Iranentzat eta Irakentzat, baina ez Israelentzat; merkataritza askea hazkunde ekonomikoaren elixirra da, baina ez nekazaritzaren kasuan [orain, antza, ezta altzairuaren kasuan ere]; giza eskubideak eskatzen zaizkio Txinari, baina ez Saudi Arabiari; askok eta askok gaitzesten dute petrolio jabe kuwaitarrei egindako eraso, baina ez bosniarrei egindakoa: horiek ez dute petroliorik.⁴⁶

45 *Ibid.*, 1. kapitulua.

46 Huntington, *The Clash of Civilizations*, 184. or. Huntington errealistak argudiatu gabeko klaxe batekin amaitzen du: «Irizpide bikoitzak praktikan dira hastapeneko irizpide unibertsalen kalte saihetsezina». Esfera

Zerrenda hori zabal dezakegu: New Yorkeko zibil errugabeak sarraskitzea ekintza terrorista da, baina hiltzen dituzten edo goseak dauden afganiar errugabeak zorigaitzokoak baino ez dira; talibanek, emakumeen eskubideak urratzen dituztenez, suntsitzea merezi dute, baina ez da aipatu ere egiten Afganistango Emakumeen Elkarte Iraultzailea talibanen aurkako erregimen baten osagai ezinbestekoa dela. Biztanleria globalean parte hartzen dugularik, ezin dugu, zinikoki, halako bikoiztasuna onartu. Gizadia da esfera publiko globalaren subjektua, ez Estatu Batuak. Nazio batek edo aliantza partzial batek ezin du gerra egin gizadiaren izenean. Guk, gizadia osatzen dugun askotariko jendetzak, azpimarratu behar dugu hori negoziatzeko dela; puntu honetan: «gure alde ez bazaudete, gure aurka zaudete».

Sobietar Batasuna erori zenean, Estatu Batuak geratu ziren superpotentzia bakar gisa, eta esan liteke hori zentzugabekeria zela arerioa desagertu ondoren, baina -hona hegemonia izateak zer esan nahi duen- egoera horrek ez zion kendu superpotentzia gisa zuen estatusa. Enperadoreak ez zeraman jantzirik, baina Inperioan inork ez zuen aitortzen ohartua zenik. Estatu Batuek jarraitzen zuten bonba adimendunak eta armategi nuklearrak izaten, baita Wall Street eta Hollywood ere, eta bazirudien hori zela garrantzitsuena asmo eta xede guztietarako. Orain arte, Estatu Batuak gauza izan dira ageriki lerratzeko moralitasun handiko eremutik berekoikeria gordinera eta, hala ere, nagusi izaten jarraitzeko.

Orain arte. Bere buruari oraindik ere harrotasunez Ameriketako Estatu Batuak deitzen dion demokraziaren hondarretan, askatzeko aukera dugu

publiko globalaren ideia hasieran bertan baztertzen du.

orain, Estatu Batuetako segurtasun nazionalako estatuak bahituta eduki baikaitu zenbait hamarkadatan, ospea orbantzen zigula, eta izena ebasten. Geure buruari haxe galdetu behar diogu: Zer onura lor dezakegu herritarrok –zibilak nahiz soldaduak izan– izuaren aurkako eta «mugarik gabeko» gerra horretatik, hain zuzen ere gerrak berak jartzen baditu arriskuan gure bizia eta etorkizuna? Bizimodu amerikarra aldatzen badugu, hobetzeko izan dadila. Ez ditugu hainbat mendetako arrakasta demokratikoak suntsitu behar sistema eskas hau salbatzeagatik; sistema honek Lurreko balia bideak neurririk gabe ustiatzen ditu, eta aberastasunak neurririk gabe biltzen; superpotentzia baten harrokeria agertzen du besteekiko harremantetan eta eroskeria ekonomikoak erabiltzen ditu, sortzen ari den gorputz politiko globalaren indarra deuseztatzeko. Gerra aberrira ekartzen badigute, izan gaitetzen *gu geu* gerra egiten dutenak, ez indarkeria terroristarekin, helburuek bitartekoak zuritzen dituztela, baizik eta jainkozko indarkeriarekin. Honela definitu zuen Walter Benjamin judu marxistak indarkeria hori: ekintza politiko kolektiboa, ez pertsonak hiltzen dituenak, baizik eta gizakiek sortutako botere mitikoak, gizakien gainean agintzen dutenak.

George W. Bushek behin eta berriz esan du: Hau ez da Gerra Hotza, gerra berria baizik; helburua ez da mundu askea defendatzea, askatasuna bera babestea baizik («askatasun iraunkorra», gerra bera bezain lausoki definitua). Baina George W. Bushek «XXI. mendeko Lehen Gerra» deitzen duen ekintza militarrek antz izugarri handia du Estatu Batuek iraganean egindako ekintza militarrekin. Mundu Gerrak, XX. mendearen erokeria berezia, lurraldea eskuratzeko borrokak izan ziren. Subiranotasuna kontzeptu geopolitiko zen.

Arerioa lur eremu baten barruan zegoen kokatuta. Tes-tuinguru horretan, «mundu askea defendatzeak» esan nahi zuen, fisikoki, etsaia kanpora egoztea, defentsa lerroak ipintzea, arerioaren aldekoak erbesteratzea, arerioaren lurraldean jazarpenak egitea, blokeo ekonomikoak ezartzea; laburbilduz, lurraldeari erasotzea eta isolatzea. Nazio-estatuko erregimenak barrutik eraistea –«egonkortasuna galaraztea»– ezkutuko ekin-tza zen; hobe zen hori tokian tokiko indarrek egitea, ez zalantzan jartzeko estatu burujabearen sistemaren legitimazio baldintzak, sistema horren barruan egiten baitziren gerrak.

Gerra globalean, gatazka ezin da espazio jakin batean kokatu, eta errealitate horrek berebiziko ondorioak ditu iruditeriazko paisaiari dagokionez. Izan ere, «arerioa» ez da lurralde jakin batean bizi, ezin zaio geopolitikako ezeri eraso egin. Estatu Batuek, halere, Afganistango lurralde geopolitikoari eraso diote, eta horrek erakusten du kontraesaneko egoeran daudela. Superpotentzia gisa duten indarra zentzu militar tradizionalean ulertzen da oraindik ere. Baina immanentzia global berriak esan nahi du ez dagoela kanpoko alde-rik, eta errealitate hori irailaren 11ko terroristek buru argiz eta bortizki erabili zuten. Estatu Batuek, haatik, jokabide zeharo zaharkitua erakusten dute: erantzun militar masiboko taktika zaharrak errepikatzen dituzte grinatsu.

Immanentzia globalak izugarri aldatu du hedabideen rola. Mundu Gerretan, berriak entzuleria berezientzat ziren. Irratiko eta zinemako albistegiek, gerraren berri ematean, inolako damurik gabe egiten zuten «propaganda», gertakariak editatuz eta interpretatuz, etxeko frontea indarberritzeko eta arerioa adoregabetzeko. Baina, entzuleria globala

delarik, ezinezkoa denean bereiztea etxeko jendea eta etsai jendea, sintonizatuta dauden gizaki gehienak ezin direnean «gu» edo «haiek» bezala definitu, entzuleak ez daudenean espazioan bereizitako tribunetan, ez dago propagandaren eragina kontrolatzeko modurik. Hedabideak ez dira gerraren berriemaile soilak, zeharo korapilatuta daude haren barruan. Lurrez kanpoko arma bat dira populazio desberdinen artean, eta horiek kaltetu edo babestu ditzakete. Baldintza berriotan Estatu Batuek duten zaugarritasunaren beste sintoma bat ere badago: gobernuaren lehen erantzuna da hedabide globalak isilaraztea, haiek –babestu ezinik– faltsutzat jotzen dutenean gobernuak aldarrikatzen duen oposizio gordina: ongia versus gaizkia. Bigarren erantzuna da paketatuta eta «saltzea» Estatu Batuetako gobernuak munduko jazoerez duen bertsioa. Immanentzia globaleko egoera honetan, politika horiek porrot egiten dute. Estatu Batuek hedabideen merkatu globalean jardun beharra dute, monopolizatzen ez duten merkatu batean. Markak lehian ari dira. Egiak traba egiten dio publizitateari. Ongiaren eta gaizkiaren kontakizuna ahula eta bihurria da al-Jazeera 35 milioi teleikusle izatera iritsi denean, Amerikako etxeetan gero eta gehiago ikusten delarik. Hauxe da dilema, jakina: hedabide ireki batzuek ematen diote legitimitatea Estatu Batuen indarkeriari –estatu hori munduan askatasuna defendatzen aritzen denean– eta, horren ondorioz, logika politikoa etengabe dago bere burua ahultzeko arriskuan.

Zer ari gara ikusten, Estatu Batuetako segurtasun nazionalako estatua saiatzeko ari dela aldatzen, superpotentzia zaharkitua izateari utzi eta potentzia subirano global bihurtzeko? Halako subiranotasun batek desafio egingo lioke nazio-estatuen sistemari,

indarkeria erabiltzeko legitimitatearen monopolioa erreklamatzu, «kriminalen» aurkako «ekintza politikoak» eginez Lur osoan barrena.⁴⁷ Zer harreman izango ote luke –hori bai erabakigarria– kapital globalarekin? XX. mendean, kontuan izanda ohiko jokamolde amerikarra, hots, presentzia ekonomikoa eta absentsia politikoa izatea (Europaren inperialismo politiko zuzenaren beste muturrean), Gerra Hotza ezinbestekoa zen Estatu Batuek atzerrian egin interbentzioak legitimatzeko; esku-hartze horiekin, jakina, negozio transnazionala babesten zuten, «mundu askea» komunismotik –kapitalismoaren bikotekidetik– babesteko estandarte nagusiaren azpian. Immanentzia globaleko egoera berrian, estrategia horrek ez du jada zentzurik. Osama bin Laden, eragile politiko gisa, Bush bezain lotuta dago kapitalismo globalarekin. Eta hura bezain lotuta dago, halaber, hedabide globalekin. Berriro ere, bin Ladenen estrategia izan da teknologiarik berriena baliatzea Estatu Batuen botere hegemonikoaren aurka. Borroka honen nondik norakoen barruan, orain ikusten da baikorregia zela pentsatzea subiranotasun «postmoderno» birsortu bat agertuko zela boterearen paradigma berri gisa; agerpen hori Hardtek eta Negri iradoki zuten, duela gutxi, *Empire* liburuan.⁴⁸

Estatu Batuetan oinarritutako subiranotasun global bat gai izango ote litzateke kapital globalaren indarkeriazko beso bihurtzeko? Seguru asko, «la-

47 Sandra Day O'Connor Estatu Batuetako Auzitegi Goreneko epaileak ohartarazi zuen legez, eskubide kriminalen gai osoa ilundu egiten da egoera horretan (*New York Times*, 2001eko irailaren 29a). Lur osoari begira, ez da demokratikoa subirano globala Estatu Batuetako herritarrek hautatzea. Estatu Batuetako herritarrei begira, berriz, ez da demokratikoa haiek hautatutako presidentea subirano globala izatea.

48 Hardt eta Negri, *Empire*, 139. or. Hardtek eta Negri ez dute zuzenean lantzen indarkeriaren erabilera legitimoaren arazoa; auzi hori oso garrantzitsua da subiranotasunaren gain.

rialdi egoera» honetan, kapital globalaren aurkako protesta mugimendu hasiberriek jada nabaritzen dute segurtasun eta zaintza berriaren esku indartsua. Baina kontraesan batek trabatu dezake, epe laburrean bederen, Estatu Batuek botere globala eskuratzeko saioa. Kapital globala ezinezkoa da mugimendu askatasunik gabe, eta terrorismoaren aurkako gerra globalak askatasun hori mugatu egiten du nahitaez. Agidanez, aise gerta daiteke –eta ez da txartzat hartzekoa– kapital globala bereizten hastea amerikarren nagusitasunak eman duen ezkutu babesgarritik. Ez da txartzat hartzekoa, zeren kapital globala eta amerikartzea lotzeak nahasi egin baitu egoera politikoa.

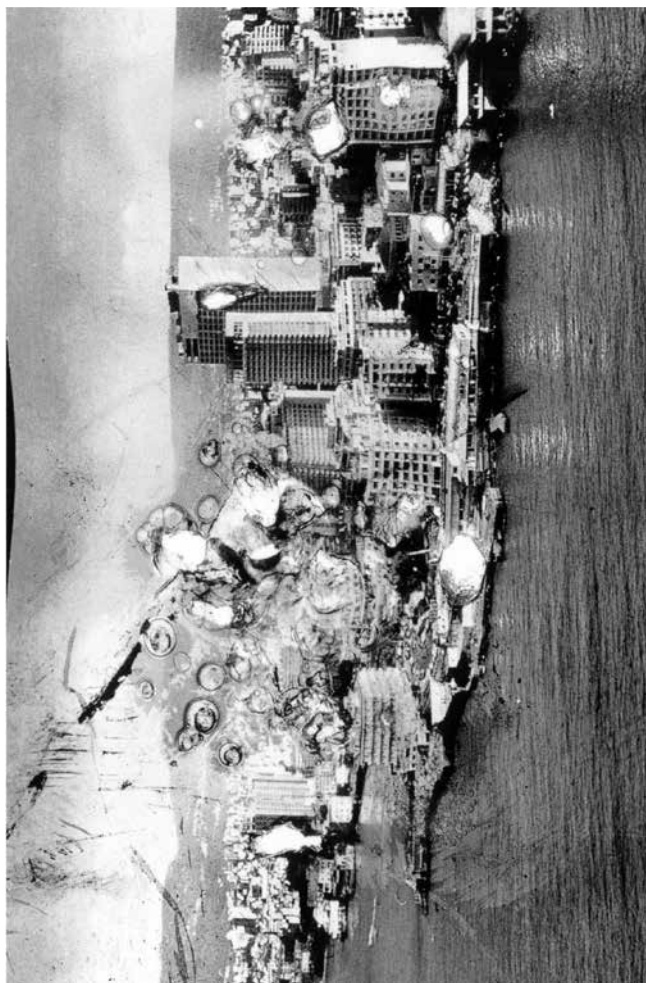
Kapitalismo globala aztertzeko, ikuspegi bikoitza erabili behar da, lehen Estatu Batuetako estatu erregimenari aplikatu dioguna, baina oraingoan arrazoi desberdinengatik. Alde batetik, kapitalismo hori da esfera publiko globala existitzeko aukeraren oinarria bera. Baina, bestetik, kapitalismo horrek jarraitzen du izaten sistema defendaezina, giza lana eta naturaren lana era basatian esplotatzen dituelako eta bere burua indartzeko behar dituelako garapen desorekatua eta eskubide unibertsalik eza esfera horren barruan.⁴⁹ Hauxe da egiazko amesgaiztoa: izuaren kontrako gerra erabatekoak –mugarik gabeko gerrak– sortutako izuaren mendean gaudela, potentzien aliantza bat garatzea, Estatu Batuek gidatutako bat –Nazio Batuen erakunde demokratikoago eta berdinzaleago bat garatu beharrean–, eta aliantza hark babestea kapitalaren eta haren interesen mugimendu globalak, baina ez jendetzaren joan-etorriak, ezta jendetzaren esfera publikoak dituen interesen mugimenduak ere.

49 Ikus Teresa Brennanen azterketa bikaina: *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy* (Routledge: 2000 New York eta Londres).

Subiranotasun global bat saiatuko balitz indarkeria monopolizatzen kapital globala defendatzeko, kosmopolitismo atzerakoiaren adibidea izango litzateke, ez lukeelako izango justizia sozialaren zentzu erradikalik. Al-Qaeda eta bere borroka fundamentalista eskusiboa, berriz, erradikalismo atzerakoiaren adibidea dira, ez dutelako esfera publikoaren zentzu kosmopolitarik. Nolanahi ere, izuak eta kontraiztuak babesa galduko dute erradikalismoa eta kosmopolitismoa batzen direnean esfera publiko globalean, jada alderdi bakar batek ere jendetza bahitzen ez duenean eta Mendebaldearen hegemonia –gizateria handiago baten barruan– probintziala bilakatzen denean. Hala gertatzea gure esku egongo da.



2. «Gerrako postala #13/18. Oinarria: Beirut modernoa, Uretako Eskiaren Nazioarteko Zentroa» (zatia), Joana Hadjithomasen eta Khalil Joreigeren obra honetakoa: *Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer*.



3. «Gerrako postala #12/18. Oinarria: Beirut, ikuspegi orokorra mendiekin», Joana Hadjithomasen eta Khalil Joreigeren obra honetakoa: *Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer*.

BI

TEORIA KRITIKOA ETA ISLAMISMOA⁵⁰

Nire kide eta lagunekiko begirune handiarekin mintzo naiz gaur hemen, ez iraganeko tradizio teoriko bati buruz, baizik eta gaurko egoera historikoaz. Jakin badakit ezin ditugula une honetan sentsibilitate politiko berak eduki, hain sakon mugitzen diren sentsibilitate horiek. Inork ez daki munduan abian den prozesuak zer ondorio izango dituen etorkizunean. Historiaz ari garenean, ez daukagu iragarpen zientziarik. Gainera, hala behar du, historiaren kontzeptuak berak esaten duelako gizakiak egile direla eta, ondorioz, badela aukera giza garapena ez egoteko predeterminatuta (naturak, Jainkoak edo historia osoak berak aldeztu aurretik zehaztuta).

Askatasunak, historiaren posibilitate-baldintzak, jarduteko eskatzen digu, gure ezagutza osoa ez

50 Kapitulu hau da hitzaldi baten bertsio berrikusi eta hedatua. Hitzaldi hori «How Does Critical Theory Matter Now?» biltzarrean aurkeztu zen. Helmut Dubiel irakasleak antolatu zuen biltzar hori eta New York Unibertsitatean egin zen, 2001eko abenduaren 7an eta 8an. Eskerrak eman nahi dizkiet bereziki Seyla Benhabib-i eta Saba Mahmood-i, beren kritikek nire testuari aurre egin diotelako.

bada ere jarduteko; segurtasun sarerik gabe, Adornok esan zuen legez. Intelektual kritikoak garen aldetik, une honetan gure zeregina da ez uztea gehiengoa deitzen denak kikildu gaitzan; era ugaritan pentsatu eta idaztea, ahal dugun bezain zintzo, orain historiaren korronea gidatzen ari diren indarren ildoaren aurka. Pribilegio hori eta ardura hori ditugu gizarteko lan banaketaren ondorioz. Langile gehienek onartu egin behar dute daukagun mundu hau, eguneroko kontuekin jarraitzeko (eta dozenaka mila pertsonarentzat kontu horiek gerra dira orain). Intelektualek, aldiz, gizartearen alde hobeki lan egiten dute mundutik behar adina aldentuta, mundua justifikatzen duten diskurtso hegemonikoak zalantzan jarri ahal izateko. Horixe da «teoria kritikoaren» aldaera guztien funtsa. Intelektualek ematen duten esperientzia kognitiboa hausnarketa maila egoki batekoa da (ezaguera deituko diogu, informazio soila dela esan beharrean); gogoeta maila horrek badu indarra desegiteko gertakariak halabeharrezkoak direlako irudipena, frogatuz gertakariak irudikatzeo dugun erak berak ematen diela zoriaren aura.

Horrelako hausnarketa kritikoarekin bat, gaur Islamaz hitz egin nahi dizuet; ez haren ondare zaharraz, Erdi Aroko urrezko garaiez edo haren ohitura folklorikoez, baizik eta haren modernotasunaz. Islam moderno eta politizatuaz mintzatuko natzaizue. George W. Bushek esaten digu Islam horri «ez dagokiola» krisi hau. Bush saiatzen ari da Islam hori isiltzen, diskurtso politikoa ere badela estaltzen eta erlijio praktika soila balitz bezala erakusten; gisa horretan galarazten ari da honako gai honi buruzko eztabaida publikoa: nola Islamaren aldaera ugariak ari diren desafiatzen eta zabaltzen erresistentzia politikoaren eremu diskurtsiboa. Nolanahi ere, eztabaida hori hortxe dago,

txertatua izateko esfera publiko *globalean*, gure eremu probintzialaren aurrez aurrekoan, eta presakoa da hori egitea. Baina premiazko zeregin horrek, paradoxikoki, denbora eskatzen du, astia behar baita irakurtzeko, ez soilik berriei buruzko erreportaiak eta kazetarien iriztiak, eguneroko gertakarien kaleidoskopioa jasotzen eta iruzkintzen dutenak, baita adituen artikulua eta liburuak ere, teorialari kritikoek idatzitako liburu osoak; honako hauenak, esaterako: Akbar Ahmed, Leila Ahmed, Mohammed Arkoun, Talal Asad, Ahmet Davutoglu, Saba Mahmood, Ziba Mir-Hosseini, Abdelwahad El-Messiri, Ali Mirsepassi, Ali Moussalli, Bobby Sayyid, Hisham Sharabi, Azzam Tamimi eta Bassam Tibi. Aditu horiek –inola ere ahots bakarrarekin mintzo ez direnak– Mendebaldean trebatu dira; asko bertako herritarrak dira, eta gehienak bertan bizi dira eta bertan irakasten dute.⁵¹ Aise mugitzen dira hainbat tradizioetan: Husserlen eta Heideggerren fenomenologia, Foucaultek botereaz eta egiaz ondutako azterlanak, Gramscik intelektual organikoei buruz egindako lana, Derridak dekonstrukzioari buruz egindakoa, Laclau-ren eta Mouffe-ren demokrazia erradikala, Birminghameko eskolaren azterlan kulturalak, Spivak-en eta Bhabha-ren postkolonialismoa, eta Adorno, Horkheimer, Benjamin

51 Kapitulu honetarako erabili ditudan azterlanak argitaratu zirenean, A. Ahmed (Pakistangoa) Cambridgeko Unibertsitatean zegoen; L. Ahmed (Egiptokoa) Massachusettseko Unibertsitatean, Amhersten; Arkoun (Aljeriakoa) irakasle emeritua zen Sorbonan; Asad (Saudi Arabiakoa eta Pakistangoa) Chicagoko Unibertsitatean zegoen; Davutoglu (Turkiakoa) Marmara Unibertsitatean, Istanbulen; Mahmood (Pakistangoa) Chicagoko Unibertsitatean; Mir-Hosseini (Irangoa) Cambridgeko Unibertsitatean; El-Messiri (Egiptokoa) Ein Shams Unibertsitatean, Kairon; Mirsepassi (Irangoa), Hampshire Collegen; Moussalli (Egiptokoa) Beiruteko Unibertsitate Amerikarrean; Sayyid (Britainiakoa) Manchesterreko Unibertsitatean; Sharabi (Palestinakoa) Georgetown Unibertsitatean; Tamimi (Palestinakoa) Londresen ari zen, Institute of Islamic Political Thought erakundeko zuzendaria baitzen; Tibi (Siriakoa) Göttingengo eta Harvardeko unibertsitateetan zegoen.

eta Habermasen teoria kritikoak. Irakurle mendebal-
darrentzat jardun dira idazten, aurreko hamarkadan
gutxienez,⁵² zeregin erabakigarri batean konprome-
tituta: garbi utzi nahi izan dute ezen, Mendebaldeko
fenomenoak –hala nola sekularizazioa, modernizazioa
eta nazionalismoa– Mendebaldetik kanpora eramaten
direnean, fenomeno horiei ez zaiela aldatzen esanahi
kontzeptuala, baizik eta erreferente materiala eta, ho-
rrekin batera, balio politikoa.

Adornoren ez-identitatearen hizkuntza erabiliz,
esan genezake idazle horiek frogatzen dutela objek-
tua (testuinguruan kokatutako erreferentea) ez dela
bere kontzeptuan sartzen geldikinik utzi gabe: bizita-
ko esperientziak ihes egiten diela jartzen dizkiogun
izenei; mundu musulmanak benetan bizi izandako
«aurrerabidea», esaterako, ez dela aurrerakoia izan;
Afganistango egoera «atzeratua» deitzen dena, mo-
dernitate globalaren beraren ondorioa dela; erregimen
arabiarrek Mendebalde «demokratikoarekin» egindako
aliantzak demokrazia zapaldu duela. Idazle horiek ba-
lio modernoa ematen diote «islamismoa» deitzen ahal
denari, eta mugimendu hori konpara daiteke liberalis-
mo, marxismo, nazionalismo edo panarabismoarekin;
are postmodernismoarekin ere. Islamismoa ez da
diskurtso erlijiosoa, politikoa baizik.⁵³ Modernitateari

52 Lanean ari zirelarik, aurrean zuten Europako testuinguruan oso garrantzitsuak ziren, Frantzian, eskola publikoetan beloa zeramaten ikasleen gaineko eztabaida eta, Ingalaterran, Rushdie afera. Estatu Batuen eta Iraken arteko Golkoko Gerra izan zen arren (edo izan zelako), islamismoari buruzko eztabaida publiko askoz ere gutxiago egon zen Estatu Batuetan 1990etan. Herrialde horretan, askoz ere ezjakintasun handiagoa dute mugimendu intelektual horri buruz eta, irailaren 11ko gertaeren ostean, beharbada askoz ere arrikutsuagoa da horretaz jakitea.

53 Islamismoa «teologikoa» ere bada zentzu batean: hizkera erlijiosoa erabiltzen da eztabaida politikoan, eta desberdintasunak, bereziki Islam suniaren eta Islam xiiaren artekoak, ondorioak ditu diskurtsoan eta horretatik

buruzko eztabaida bat da, hainbat ahotsek adierazia, eta biltzen ditu jarrera teoriko askotarikoak eta gatazkatsuak, eragin politikoak eta praktikoak izan nahi dituztenak.

Islamismoa diskurtso modernoa dela onartzeak nekez jarriko du kritikaz harago. Ez da hori kontua. Idazle horietako batek ere ez ditu defendatzen fundamentalismoaren molde terrorista edo basatiak, eta horietako batzuek haren agerpen moderatuak ere kritikatzeko dituzte. Horien lanak frogatzen du islamismoak, diskurtso mendebaldarretik ez datorrenez, beste era batean jorratzen dituela modernitatearen gai politikoak, aldatuz Mendebaldeak ezarritako eztabaida politikoaren parametroak. Hein batean, islamismoaren existentziak berak modernitatearen kritika mugiarazi du Mendebaldean zuen *cul de sac*etik: «mundu erabat administratutik»; Adornok eta Horkheimerrek mundu hori deitoratu zuten, Europako Ilustrazioaren dialektikaren ondorio negatibotzat jota. Desberdintasun horrekin solas egiten hasteak ematen digu oraindik-existitzen-ez-den alternatiba posible baten argi izpirik ttipiena, beren buruarekin pozik dauden honako bi jokaleku hauen aurrean: batetik, garapen ekonomiko desitxuratua, harrokeria mendebaldarrak historiaren azken helburutzat hartzen duena; bestetik, indarkeriazko suntsipena, estremista erlijiosoek bertutetzat jo eta sakralizatzen dutena.

Diskurtso kritikoen artean bitartekaritza eginenez, goian aipatutako idazleek bizkor lotzen gaituzte demokraziaren benetako esanahiarekin, frogatuz diskurtso islamista ezin dela eztabaida globaletik baztertu haren premisak mendebaldarrak ez direlako soilik.

sortzen den politikan (batez ere Iran-Irak Gerran). Baina politika islamistak gero eta gehiago gaintzen ditu bereizketa teologikoak, batik bat Palestinari babesa ematen diotenean (xiiek eta suniek, Iranek eta Irakek).

Haien argudioak zoliak dira, berariazkoak direlako, eta alde zurretik barkamena eskatzen dut literatura aberats horren azalpen desegoki eta partziala datorrelako ondorengo iruzkin laburretan. Baina kritikoki hemen txertatuz islamismoaren eztabaidaren zati bat, oso zati txikia bada ere, espero dut hurbiltzea haien azalpen teorikoek ematen duten ez-identikoaren esperientzia kognitibora.

Modernizatzea mendekotasun kulturalera igarotzea izan da mundu musulmanarentzat.⁵⁴ Hau, jakina, kontu orokorra da gizarte postkolonialentzat, baina, Bobby Sayyiden argudioari jarraitzen bagatzaizkio, honako gertakari honek bereizi egiten du esperientzia musulmana: haren erdigunean, Anatolian, Mustafa Kemal modernizatzaile handiak, Turkiako nazio laikoaren «aitak» (Atatürk), Islama erabat egotzi zuen historiaren zakarrontzira, halako moldez non ordutik aurrera proiektu politiko moderno bakar batek ere ezin izan baitzuen haren izena aipatu.⁵⁵ Kemalek behin eta berri adierazi zuen, Mendebaldeko forma politikoez gain, hango zeinu kulturalak ere hartu behar zirela, hezkuntza laikituta, arropa musulmana eta «zibili-

54 Edward Saiden *Orientalism* liburua (Pantheon: 1978 New York) oinarritzko testua da eztabaida horretarako; halakoa da, halaber, Bryan S. Turnerren *Marx and the End of Orientalism* (George Allen and Unwin: 1978 Londres), kritikatzeko duena ekialdeko despotismoaren kontzeptu marxistaren eurozentrismoa. Kolonietako mendetasun kulturalaren gai zabalari buruz, ikus orobat Spivak, Prakash, Chatterjee eta Chakrabartyren lanak, Hego Asiari buruzkoak; Dussel, Mignolo eta Quijanoren lanak, Latinoamerikari buruzkoak, eta oro har postkolonialismoari buruzko eztabaidak eta Ikasketa Alternatiboak, eta Birminghameko Eskolaren lana.

55 Bobby S. Sayyid, *Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Zed Books: 1997 Londres), 63.-69. or. Autore hori Ernesto Laclau-ren ikaslea izan zen Birminghamen eta postmodernismoaren giroan heldu zen adin nagusitasunera. Islamismoaren eta Mendebaldeko teoriaren artean bitartekari gisa gehien aritu direnetako bat da, eta horregatik aipatu dut haren liburua hemen. Asko zor die bere aurreko adituei, eta horietako batzuk goian aipatu ditut. Sayyiden ondorioak behe-rago kritikatu ditut, 5. kapituluari.

zazioz kanpoko» kapela debekatuta eta, are gehiago, estilo europarreko opera nazional turkiar bat sortuta.⁵⁶ Mendeetan, Islama mundu musulmanarentzat izan zen Sayyidek –Horkheimerri jarraikiz– «zementu ideologikoa» deitzen duena. Kemal en eraginpean, Islam hori «desedimentatu» egin zuten (Husserl) jende arruntaren «bizi-mundutik». Fede islamiarrak jarraitu zuen izaten eguneroko bizitzaren zentzuaren matrizea, baina, eskizofrenikoki, identitate nazional turkiarraren kanpoalde bihurtu zen, «kanpoalde eratzaillea» (Derrida), haren muga eta, ondorioz, hedadura markatuz.⁵⁷ Kemalismoa, bertan sortutako diskurtso «orientalista» baten gisan (Said), lingua franca bilakatu zen garapen mendebaldartzaile eta laizistarako, mundu musulmanean zehar.

Islama ordena postkolonialaren aurkako erresistentzia politikoaren artikulazioen eskura jarri zen, paradoxikoki (dialektikoki?), ohiko plan instituzionaletatik libre gelditu zenean, erabilera politiko guztiez gabetua baina oraindik ere erabat hedatua bizitza kulturean. Hegemoniaren kontrako eremu diskurtsibo baten gisan, Islama bihurtu zen, ez bakarrik gustura ez zeuden klaseek eskaera laikoak plazaratzeko adierazpide (Sayyidek esplizituki baztertzen du esparru analitiko marxista bat), baita «interesak eta identitateak eratzeko bide» ere.⁵⁸

56 Kutlug Ataman-ek (Istanbulen jaioa 1961ean, Estatu Batuetan zinema ikasketak egindakoa, eta Londresen bizi dena eta bertan lan egiten duena) dokumental bikaina egin du Semiha Berksoy-ri buruz («Semihai B Unplugged», 1997), zein izan baitzen opera turkiar horretako izarra. Film umorezko eta kritikoa horrek bat egiten du artistarekin, hura borrokan aritu baitzen bere askatasuna lortzeko, eta satira egiten dio Turkia Kemalitari Mendebaldea imitatzeagatik.

57 Sayyid, *Fundamental Fear*, 81. or. eta ond.

58 *Ibid.*, 39. or.

Islama, hain zuzen ere diskurtso ofizialetik ego-tzi zutelako, bihurtu zen «adierazle nagusi» (Lacan; Žižek), elkarrekin lotzen zituela oposizioko eztabaida politiko polisemikoak mundu musulmanean. «Islama da esapiderik meheena musulmanen azken hiztegian [Sayyidek hemen Richard Rortyren teoria darabil]. Mehetasun hori dela-eta, zaila da hari kontra egitea. Azken batean, musulmanentzat Islama da 'Ontasun haragiztatua' adierazteko beste hitz bat».⁵⁹ Horrela, islamistek aldarrikatzen dutenean gobernurik hoberena gobernu islamiarra dela, egia minimo eta benetan tautologiko bat ari dira esaten.

Dena den, mundu musulmanean Mendebalde-ra begira dauden estatuek ez dute preseski gobernu on askorik eman. Kemalengan oinarritutako lege «laikoak» maiz diktadura ekarri du eta, horrekin batera, askatasun zibilen indargabetzea eta giza eskubideen urraketa. Horrek ez du esan nahi estatu islamiar fundamentalista iraultzaileek eskubide horiek babestu dituztenik. Iran da adibiderik hoberena. Han estatu-izua erabili zuten bi erregimenek: Mendebaldeak babestutako Irango monarkia pahlavitarrak, Mohammad Reza xaharen mendean zegoenak, eta Irango Errepublika Iraultzaileak, Ruhalla Khomeini aiatolaren *faqih* edo gidaritzza espiritularen pean zegoenak.⁶⁰

59 *Ibid.*, 48. or.

60 1970etan, xahak gero eta gehiago «erabili zuen SAVAKA (Intelligentziako eta Estatuaren Segurtasuneko Erakundea), CIAk eta Israelgo MOSSADek prestatutako bere polizia sekretua, oposizioa zapaltzeko: nazionalista erlijiosoak eta nazionalista liberal laikoak eta, halaber, marxistak. [...] James Bill-ek adierazi duen legez, xahak 'utzi zuen bere lehengo politika, hertsadura eta kooptazioa txandakatzen zituena. [...] Politika berriak izuaren erreinua ekarri zuen' » (John L. Esposito eta John O. Voll, *Islam and Democracy*, Oxford University Press: 1996 New York eta Oxford, 55. or.). 1979an Errepublika Islamiarra ezarri zuten, baina ez zuten deuseztatu estatu-izua; izan ere, zapalketa eta purgak egon ziren 1980etan, hamarkadaren hasieran eta aurrerago, orain «Justizia

Berriro ere hori ez da Sayyiden puntua (baina gurea izan behar du). Harena gehiago da aitortzea Irango iraultza islamistak «subjektibitate musulman berri bat eratu zuela», ezbairik gabe modernoa zena eta ezbairik gabe Mendebaldetik aparte zegoena; horrek kolpea eman zion kemalismoak legitimazioaren gainean zuen monopolioari, eta indartu zuen eguneroko mundu islamiarra; mundu hartan bizi zen egiaz jende gehiena.

Ez da askatasun kontua, duintasun kontua baizik. Eta testuinguru postkolonial batean duintasuna garrantzitsua da. Hobeto esan, duintasuna *da* askatasuna bera beste zentzu batean: Mendebaldearen hegemoniatik askatzea. Hemen du garrantzia «desberdintasun kolonialak»;⁶¹ Mendebaldeak definitutako askatasuna hartzeak berekin badakar Mendebaldeko boterearen azpian jartzea, bitarteko autoalienatzaileek ahuldu egiten dute lortu nahi den helburua.

Baina arretaz ibili beharra dugu. Gure begirunea merezi duena Islamismoaren indarra da (arlotan intelektualean kritikoa eta arlo sozialean arduratsua den indarra), ez boterean diren zenbait talderen jarduna, Islama erabiltzen baitute babes baldintzagabea lortze-

islamiarraren» izenean: «'Izuaren erreinu monarkikoa' kendu eta 'izuaren erreinu klerikala' jarri zuten; aktore edo parte hartzaile politikoak aldatu ziren, baina jarduteko moduek bere hartan jarraitu zuten: espetxeratzeak, epaiketa arbitrarioak, tortura, zentsura eta segurtasun indarren kontrola. Evin presondegi famatu eta beldugarria hustu zuten Pahlavitarren presoak aterata, eta Errepublika Islamiarraren presoekin bete zuten berriro. SAVAK erakundeari SAVAMA izena eman zioten. [...] Amnistia Internazionalak jakinarazi zuenez, 1993an, 'Atxiloketa politikoak, tortura, epaiketa bidegabeak eta exekuzio sumarioak salatu zituzten herrialdean barrena'» (*ibid.*, 70.-71. or.).

61 Walter Mignolok esapide hori du honako bi errealitate hauen bitartekotzarako: herrialde (post)kolonialen esperientzia historikoak eta Mendebaldeak horiek deskribatzeko erabilitako terminoak. Ikus Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, The University of Michigan Press: 2000 Ann Arbor.

ko eta barneko oposizioa isilarazteko. Desberdintasun koloniala ez da lizentzia bat erregimen islamistek botere-abusuak egiteko. Estatu egiptoarrak Anaia Musulmanetako Al Banna eta Sayyid Qutb hil izanak ez du justifikatzen, ez Anaia Musulmanek onestea Sudanen estatu-izua ezar dadin Mahmoud Mohamed Taha-ren aurka, ez Irango Errepublika Iraultzailearen erregimenak hiltzea ezker laikoko 10.231 pertsona 1980etako lehen urteetan. Estatu-izua beti da estatu-izu, are elizgizonek eragiten dutenean ere.⁶²

Hemen diskurtsoarekin ari gara lotzen, ez hiztunak isilarazten dituen indarkeriarekin. Oposizio politikoko diskurtso gisa, Islama gai da betetzeko «arrazoiak» Frankfurteko Eskolako diskurtso mendebaldarrean duen rola, halako moldez non kritikoki zentzuz beteak bihurtzen diren honelako baieztapenak: «al-Qaeda ren Islama, Afganistango talibanen Islama, Khomeiniren Islama Iranen edo Numeiri-rena Sudanen ez-islamiarra da»; eta, zalan-tzarik gabe, ez luke indar hori bera izango esateak fenomeno bera «atzerakoia» edo «erlijioaren arloan fanatikoa» dela.⁶³ Mendebaldeko teoria kritikoan, arrazoiaren defendatzaile handiek gizar-tearen arra-

62 Irango ezker laikoaren hildakoei buruz, ikus Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge University Press: 2000 New York eta Cambridge, 159.-79. or. Sudanen, Mahmoud Mohamed Taha islamista igualitarista erradikala exekutatu zuten, 1985eko ilbeltzaren 20an, apostasia egin izana leporatu ziolarik Numeiri presidentearen erregimenak; Anaia Musulmanek salaketa hori ontzat eman zuten garai hartan.

63 Era berean, Teherango Kleriko Militanteen Elkarteak esaten duenean Irango Errepublika Islamiar sortu berriak «demokraziaren definizio berria ekarri» duela, errepublika horri kritika egin behar zaio bere konstituzioak dioena aintzat hartuta (Frankfurteko Eskolak «kritika immanentea» deitzen duena), argudiatuz ezen, Irango Iraultzaren behatzaileek ohartarazi duten legez, «erregimenaren jarduna alor batzuetan ez datorrela bat erregimenak aipatzen dituen askatasunarekin eta eskubide konstituzionalekin» (Esposito eta Voll, *Islam and Democracy*, 77. or.).

zionalizazioa kritikatzan dute arrazoiaren izenean; gisa berean, gaurko musulman aurrerakoiak gauza dira Islama irizpide immanente eta kritiko bezala erabiltzeko Islamaren jardunaren beraren aurka, eragin bertsuarekin. Islamismoak herriarentzat hagitz erakargarri izaten jarraituko du, honelako jokabideek irauten duten bitartean: estatu erregimen batzuek esatea bertako balio islamiarrak atxikitzen dituztela, baina gero horiek aldiro urratzea; erregimen horietan botereko elite ustelak egotea, musulman izena dutenak, baina kontsumo pertsonalean materialista mendebaldar sutsuak direnak, eta atzerriko interesak asetzen dituztenak bertako beharrak baztertuta, nahiz eta aberatsen eta pobreen arteko arrakala gero eta handiagoa den.

Feminismo islamiarrak (eta ugari dira horiek) testuinguru horretan interpreta daitezke. Emakume ikasiek araei aurka egiten dietenean burka janztea erabakita, baztertzen ari dira elite mendebaldartuaren itxurarekin bat egitea, elite horrekin lotuko direla espero denean. Ez da inola ere lehenaldi zaharkitura itzultzea; emakumezko horien jokabidean ikus daiteke gizon eta emakume musulman arruntekiko elkartasun demokratikoa, azken horiengana ez baitira inoiz iritsi estilo mendebaldarreko modernitatearen onura materialak; aldi berean kritika feminista egiten diote industria kulturalari, emakumeen gorputzak gauza bihurtu dituelako.⁶⁴

64 Kontua da emakumeek beloa *aukeratzen* duten ala bortxaz ezartzen dieten (ikus Miriam Cooke, «Multiple Critique: The Weight of the Veil», *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, Routledge: 2001 New York eta Londres; halaber, Leila Ahmed, «The Discourse of the Veil», *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press: 1992 New Haven). Ikus orobat Ali Shariatiren hitzaldi ospetsuak, Irango 1970etako emakume musulmanei buruzkoak: itz. eta ed. Laleh Bakhtiar, *Shariati on Shariati and the Muslim*

Neska gazte islamista batek bere aitari, erlijio gaietan ezjakina denari, esaten dionean «beharra zegoenean, gure profetak bere zereginak egiten zituen eta emazteari laguntzen zion; erratza pasatzen zuen etxean», patriarkatu musulmanari aurre egiten dio barrutik, hark legitimatzeko dituen bitarteko berak erabiliz.⁶⁵ Ibrahim Kaya-k nabarmendu duen legez, Turkiaren kasuan «belodun emakumeak eragile politiko oso militanteak dira» eta, arau kemalistei aurre eginez tradizioa beretzean, ari dira sortzen «identitate eraketa berri bat», aldi berean zeharo modernoa dena eta Mendebaldetik aparte dagoena.⁶⁶ Horrek ez du justifikatzen islamistek emakume musulmanei goitik ezartzea jarraitu behar duten bidea, baina iradokitzen du, bide hori kanpotik ezartzean, Mendebaldeko nozioen arabera, aukera bat galtzen dela feminismoaren diskurtsoa zabaltzeko eta haren boterea indartzeko.

Ziba Mir-Hosseini irandarrak bere herrialdeko elizgizonak elkarrizketatu ditu, emakumeen eskubideei buruzko jarrera desberdinak baitituzte: buru batean tradizionalistak daude, eta bestean modernoak. Elkarrizketa horiek erakusten dutenez, Islamaren interpretatzaileek izan duten borroka diskurtsiboa oso eremu zabalean garatu da, interpretatzaile horiek emakume irandarren gai feministei erantzun dietenean Errepublika Islamiarraren barruan.⁶⁷ Saba Mahmood-ek Kairoko bere landa lana

Woman, Kazi/ABC International: 1996 Chicago.

65 Adibide hori hemen aipatzen da: Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press: 1996 Ann Arbor, 104. or.

66 Ibrahim Kaya, «Modernity and Veiled Women», *European Journal of Social Theory* 3, 2: 195-214, 205. eta 208. or. Kaya ari da Göleren liburua berrirakurtzen (ikus 15. oharra) eta liburuak ematen dituen datuak berrinterpretatzen.

67 Ikus Ziba Mir-Hosseiniaren liburu zorrotza, informazio asko dakarrena:

deskribatu du, meskitako mugimenduko emakumeen artean ari dela. Emakumezko horiek bere gisa mugitu dira, gizonak exegesiaren monopolioa izatearen aurka, eta elkarri doktrina islamiarra irakasten diote; «horrela aldatu dute ez bakarrik meskiten izaera (horietan beti gizonak izan baitira erdigunea), baita pedagogia islamiarra ere» beren egintzeekin, nahiz eta teoria gisa atxiki duten tradizio diskurtsiboak irudi lezakeen emakumeen mendekotasuna berresten duela. Beren jardunak Mahmood eraman du honako hau azpimarratzera: «askatasun eta askapen nahia historikoki kokatuta dagoen nahi bat da, eta haren motibazio indarra ezin da a priori onartu»; horregatik muga esturik jarri gabe pentsatu behar da emakumeen ekintza eta parte-hartzea zein izango diren, soilik Mendebaldeko ereduari begiratu gabe.⁶⁸ Leila Ahmed-ek, bere haurtzaroa gogoan, bi Islamen esperientzia deskribatzen duenean –bata gizonena, ofiziala eta testuala, bestea emakumeena, ez-dogmatikoa eta ohikoa–, azaltzen du feminismo islamiarra prozesu bat dela, emakumeek darabiltena beren bizitzan zentzua antolatzeko.⁶⁹ Zillah Eisenstein teoriarari

Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran, Princeton University Press: 1999 Princeton.

- 68 Saba Mahmood, «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», *Cultural Anthropology* 16(2): 202-36, 203. eta 223. or. Hirugarren Munduko feminismoei eta emakumeen parte-hartzeari buruz, ikus Chandra Talpade Mohanty-ren testu garrantzitsua: «Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism», in *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo eta Lourdes Torres, Indiana University Press: 1991 Bloomington.
- 69 Ahmed, *Women and Gender in Islam*. Aipatu dute haren ikuspegiak dikotomia bat eratzen duela emakumeen Islama eta gizonena zeharo banatuta, eta haren jarrera gehiegizkoa dela Familia Islamiarraren Legea zeharo baztertzeko duenean erakunderik zurrunena eta patriarkalena balitz bezala; emakumeek berek lege hori beren alde erabili dute eguneroko jardunean. (Ikus Annelies Moors, «Debating Islamic Family Law», in *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*,

feministak dioenez, eskubideen aldeko borrokan emakume musulmanen politizazioa da «beren gisakoa, beraiek Islama ulertzeko duten modutik abiatzen dena. Ez dute Mendebaldearen laguntzarik behar». Aldi berean, ohartarazi du egungo krisian genero rolen banantzea ezin dela ukatu, eta halaber ukaezina dela maskulinitate militarizatuak bi alderdietan duen eragin gaiztoa.⁷⁰

Erljio eta kultura ezberdinak dituzten feministen arteko elkartasuna funtsezkoa da egungo borroka politikoan, emakumeei eta sexualitateari buruzko gaiak eztabaiden erdi-erdian daudelako. Patriarkatua ez da, ezker marxista zaharrak nahi zuen bezala, bigarren mailako kontraesana, klasearen mendekoa.⁷¹ Islama ez da, talibanek erabaki zuten bezala, justifikazio bat emakumeen desparekotasunerako edo neopatriarkatuaren forma sozialak sendotzeko. Baina hau ere egia dugu: askapena ez da, Bushen erregimenak zabaltzen duen bezala, emakume musulmanak sartzea emakumeen eskubideen agenda murriztuan, Administrazio errepublikanoak onetsitako hartan.⁷² Eisensteinek irailaren 11ri emandako erantzuna eredugarria izan da feministentzat. Argitasun handiarekin egin du protesta: «Barkaezina da emakumeen eskubideak tresna gisa erabiltzea indar globalak gerrarako batzeko gatazkan. [...] itxuragabe-

ed. Margaret L. Meriwether eta Judith E. Tucker, Westview Press: 1999 Boulder, 143. or.).

70 Zillah Eisenstein, «Feminisms in the Aftermath of September 11», *Social Text* 72, 20, 3 (2002ko udazkena): 79-100.

71 Hemen ikus Hisham Sharabiren lan hau, bidea urratzen baitu: *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press: 1988 New York eta Oxford.

72 Irango Errepublika Islamiarrak emakumeei ugalketaren alorrean eman dien askatasuna handiagoa da Estatu Batuetako Alderdi Errepublikanoaren adar kontserbadoreak onartzen duena baino. Ikus Eposito eta Voll, *Islam and Democracy*, 68. eta 85. or.

koa da emakumeen eskubideen diskurtsoa erabiltzea Estatu Batuen bonben bilgarri gisa».⁷³

Teorialari kritikoak garen aldetik, nahitaezko dugu lortzea Mendebaldeko entzuleriak jabetu daitezen islamismoak, diskurtso politiko gisa, fundamentalismo dogmatikoa eta indarkeria terrorista baino askoz elementu gehiago hartzen dituela bere barruan, Mendebaldeko prentsan bi horiek nagusi izanagatik. Islamismoa debate kritikoaren sortzaile indartsua ere bada honako errealitate hauen aurkako borrokan: Estatu Batuek antidemokratikoki mundu ordena berria ezartzea, eta neoliberalismoak indarkeria ekonomiko eta ekologikoa erabiltzea; neoliberalismoaren ortodoxia fundamentalistek zabaldu egiten dute aberatsen eta pobreen arteko arrakala, gero eta handiagoa dena. Horrek esan nahi du sekularizazioa ez dela sineste dogmatikoen kontrako bermea eta are erlijioen sorrerako testuek ere askotariko interpretazioak izan ditzaketela. Islama orain eremu bat da mugimendu sozialen gizarte zibilaren barruan; mugimendu horiek, era askotako bide ugari hartuta, borrokan ari dira bizitza modernoaren bidegabekerien aurka, injustizia anitz garatu baitira Mendebaldea nagusi izan den garaian; islamisten begietan, Mendebalde horretan sartzen zen Sobietar Batasun ateo eta materialista, fede handiz bereganatu zuena modernizatze mendebaldarraren eredua eta, horrekin batera, Islamaren gaineko iritzi

73 Zillah Eisenstein, «Not In Our Name» (2001-11-29), argitaratu gabeko iritzi artikulua, *New York Times*erako idatzia. Eisenstein, oraingo testuetan, idazten ari da testuinguru kultural eta politiko desberdinetako feminismoei buruz; jardun feministetako desberdintasunak defendatzen ditu, betiere irmo jarraitzen duela emakumeen berdintasunari buruzko bere ikuspegi erradikalarekin.

mendebalder orientalista: Islama beti izanen zela traba aurrerabide historikoarentzat.

1970eko hamarkadatik aurrera, organizazio islamistak ugaritu egin dira gizarte zibilaren barruan; horiek gizarte zerbitzuak eskuratu dizkiote komunitateari (*umma*), gobernu laikoek eta gobernu musulmanek eman ez dizkietenak. *Jihad* hitzak hiru mailako borroka adierazten du, eta hiruretan bat bakarra –azken baliabidea, Jainkoak gutxien maite duena– da indarkeriazkoa. Komunitatearen mailan, hitz horrek esan nahi du indar moral osoarekin borroka egitea, justizia ekonomikoa, berdintasuna eta harmonia soziala lortzeko; ez bakarrik nazioarentzat, baita mundu islamiar osoarentzat ere. Ikusten dugu horrelako identitate panislamiarrak nazioz gaindiko xarma duela. Identitate hori oinarria izan liteke, ez bakarrik aliantza politikoetarako, baita eskualdeko ekonomia baterako ere, lukurreria saihesten dela, eta aberastasuna birbanatzen, Islamaren justizia sozialeko printzipioekin bat; egungo finantza erregimen musulmanek ia-ia hitz jarioa beste ezer ez dute printzipio horiei dagokienez. Aitortu dezakegu, halaber, horrelako batasun ekonomiko bat mehatxu handia izango litzatekeela neoliberalismoak ekonomia globalean duen hegemoniarako, baldin eta benetan aurre egingo balio merkatu «aske» baten ortodoxiari.⁷⁴

74 Politika nazionalistak eragotzi egin du eskualdeko batasun ekonomikoa Ekialde Hurbilean, hainbat saio egin diren arren (ikus Michael C. Hudson, ed., *Middle East Dilemma: The Politics and Economics of Arab Integration*, Columbia University: 1999 New York). Badirudi beste eragile batzuei –Estatu Batuei, Europar Batasunari eta atzerriko multinazionaliei– interesatzen zaiela eskualdeak zatituta jarrai dezan. Sistema ekonomikoa politizatuko balitz, islamismoa dela medio, nazioz gaindiko indar gisa, horrek benetako desafioa egingo lioke eragile horiek eskualdean duten eraginkortasunari.

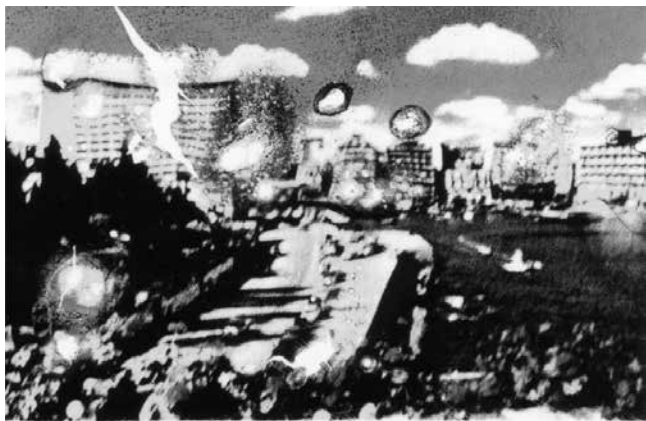
Tolerantzia bertute islamiarra da, eta arauen diskurtso bat du oinarri, ez eskubideen diskurtso bat. Juduak, esaterako, Europatik egotzi egin zituzten haren aro modernoaren hasieran, eta bortizki jazarri bukaeran. Ez da kasualitatea Inperio Otomanoan, aitzitik, haiek bizirautea: lurralde horretan, kristauak bezala, errespetatu egin zituzten «Liburuaren herria» zirelako. Doktrina islamiarrak arrazismoa baztertu egiten du beti (praktikan beti hala gertatzen ez bada ere). Aldi berean, komunitatearen eta senidetatasunaren zentzu hedatuak mugak ditu, tolera daitezkeen gauzei eta pertsoneri dagokienez. Teorialari kritikoek ezin dituzte, beharbada, muga horiek defendatu. «Erlijioan ez dago konpultsiorik», ezartzen du Koranak, inolako zalantzarik gabe. Eta, hala ere, praktikan Islamak disidenteei eta fedegabeei ematen dien babesa oso urrun dago, oraindik ere, gure errealitate global berriak eskatzen duen benetako tolerantzia kosmopolitatik. Pluralismo politikoa mugatua da, ez du onartzen alderdi politeisten edo ateoaren parte-hartzea: alderdi horiek oro har zorrotz baztertzen dituzte (oso salbuespen gutxirekin); bortizki zigortzen dira Korana urratzen duten praktika sexualak; lege erlijiosoa (*shari'a*) ezin da berrikusi bozketa demokratikoaren bidez (nahiz eta lege horren interpretazio kritikoa *-ijithad-* Mendebaldeko berrikuspen judizialaren antzekoa den, hein handi batean, eta jarraitzen duen aldaketa historiko garrantzitsuak izaten). Kontuan izanda egungo erregimen islamiarrek zehaztasunik gabeko artxiboak dituztela, miretsi beharrean gaude Abdurrahman Wahid Indonesiako lider islamiararren sofistikazio kosmopolita; hark demokraziaren ikuspegi *laikoa* zuen, baina motibazio *erlijiosoengatik* babestu zituen Indonesiako multzo erlijioso ugarien

eskubideak, tolerantziaren ideia islamiarrak eskatzen duen bezala. Wahidek askapenaren teologia latinoamerikarraren eragin sakona izan zuen, Ali Shariatik bezala, eta azken horren 1970etako hitzaldiek eragina izan zuten Irango Iraultzako talderik toleranteenetan eta Egiptoko Hasan Hanafi islamista eta antimarxistarengan. Hanafik, bestalde, miresten zituen Fichte, Spinoza eta Kierkegaard Mendebaldeko filosofoak eta haren jarrera politikoak une batean islatu ziren Anaia Musulmanen iritzietan, erakunde horren borrokaldi ugarietan.

Ez dago mugimendu edo jarrera islamista guztiak defendatu beharrik, onartu ahal izateko islamismoan zilegi direla diskurtso politiko modernoak, modernoak direnak berez, ez Mendebaldearen imitazio ustelak izateagatik. Testuinguru postkolonialaren barruan, hori da bere erakargarritasun kritikoa. Islamismoaren eremu diskurtsibo handia sormenezko espazioa da artikulazio politikoetarako, boterearen gaurko bidegabekeriaren kontra protestatzeko. Guk, Mendebaldeko teorialari kritikook, badugu hor zer ikasi; eta horretan ekarpen emankorra egin dezakegu esfera global publikoaren barruan, baldin eta aitortzen badugu boterea kritikatzeko dutenen artean ere arazoak sortu dituela Mendebaldearen hegemoniak.

Ilustrazioaren dialektika asko aldatu eta urrundu da jatorrizko artikulaziotik, II. Mundu Gerraren ondorengo artikulaziotik, eta jada ezin zaio antzik eman. Testuinguru global berriak nahitaez aldatzen ditu aro modernoak ulertzeko behin betikoak izan diren ikusmoldeak (are kritikoa ere). Egoera berri honetan, demokrazia eta giza eskubideak balio funtsezkotzat jotzen ditugunok balio horiek urratzeko arriskua dugu, horiek inposatzen saiatuz gero. Demokraziak

esan nahi du pertsonekin demokratikoki jokatzeari. Gu Mendebaldean konturatzen bagara ezen, boterearen egungo xedapen ekonomiko, politiko eta kulturalen pean, ezin dugula hori egin geure burua arriskuan jarri gabe, orduan demokrazia defendatzeko ez da indar militarra behar; egin behar dena da boterearen xedapen horiek erradikalki zalantzan jarri.



Beirut Souvenir

4. «Gerrako postala #13/18» (zatia).

Abdallah Farah⁷⁵ argazkilariaren jardunak garbi erakusten du zaila dela gerran edo gerraondoan irudiak sortzea. Hiru aldi bereiz daitezke haren lan ibilbidean. 1964an Abdallah Farah, hamasei urteko gaztetxo, aitaren argazkigintza estudioan hasi zen lanean (aita *Dalati and Nohrako* enplegatu ohia zen). Wahed Estudioa Bab Idriss-en dago, Beiruteko erdialdean. 1968an Wahed Estudioak Libanoko Turismo Agentziaren mandatua jaso zuen, Beirut erakutsiko zuten 24 postal egiteko; beste hamabi irudi ere egin behar zituen, 1969ko egutegi ofizialean jartzeko. Estudioak hurrengo urteetan ere izan zituen mandatuak.

75 *Wonder Beirut* (1997-2006) J. Hadjithomas eta Kh. Joreige artisten obra bat da. Zenbait urratsetan egindako proiektu horrek hiru parte ditu: 1) «The Story of a Pyromaniac Photographer», 2) «Postcards of War» eta 3) «Latent Images». Proiektuaren oinarria da Abdallah Farah fikziozko argazkilari libanoarraren lana. Bigarren partea 18 postalek osatzen dute. Alegiazko argazkilariak atera zituen (1968-69) eta gero negatiboak erretzen aritu zen (1975-1990). 18 postal horiek Farah-ren argazkien artean egindako hautapen bat dira. Artelan honen bi egileek diotenez, irudi horiek argitaratuta joera jakin bati egin nahi diote aurre: «[...] joera horrek kortxeteen artean jartzen du Libanoko gerra zibila, eta gudu hori gure historia garaikidearen albo batean uzten du, nahiago baitu iragana idealizatu eta etorkizun lauso baterantz jo». Ikus <http://hadjithomasjoreige.com/wonder-beirut-2/>. [I.o.]



5. «Gerrako postala #9/18. Oinarria: Phoenicia Intercontinental hotela».

Postaletarako argazkiak sei hilabetean-edo atera ziren eta Beiruteko toki turistiko ederrenak erakutsi nahi zituzten: hirigunea, banketxeen barrutia, zinemak, azokak, hotelak, hondartzak, azpiegitura modernoa, hiri monumentuak, hiriko etorbiderik garrantzitsuenak, etab. Aireko bista batzuk lortzeko, Turismo Ministerioaren eta armadaren laguntza izan zuten.

Proiektuaren helburua zen hiriaren modernotasuna, aniztasuna eta aberastasuna erakustea, eta hotel nagusiek gogo onez babestu zuten egitasmoa. Lanak kalitate bikaina zuenez, maiz berrinprimatu (eta imitatu) zuten. Gaur egun oraindik ere aurkitzen ditugu salgai postal horien erreprodukzioak Beiruteko liburu dendetan, nahiz eta irudikatzen dituzten monumentuetako batzuk jada desagertuta dauden. Abdallah Farah ez zen, inola ere, postalak egiten zituen bakarra, baina haren obra oraino ere lan ospetsuenen artean dago.

Gerra Zibila hasi ondoren, 1976ko udaberrian fakzio desberdinetako milizia gizonak Wahed Estudioa setiatu eta hartu zuten; ondoren suntsitu egin zuten, eta zimenduetaraino erre. Abdallah-k material batzuk salbatzea lortu zuen: hainbat negatibo, haien artean postalenak, eta erabili eta errebelatu gabeko ehunka karrete.

Argitu ez den arrazoiren batengatik, Farah isilik egon zen, abentura berriren bati ekin behar zionik aipatu gabe.

Gerra hasi zenetik hiru urte pasa ondoren eta aita hil eta hilabete gutxira, bere postalen negatiboak hondatzen hasi zen, apurka-apurka erretzen –nahita hondatzeko prozesu baten bidez–, orduko egoeraren araberako itxura eman nahiko balie bezala. Eraikinen suntsipena imitatu zuen, bere begien aurrean desagertzen ari baitziren, bonbardaketek eta kaleetako guduek ekarritako hondamena zela medio. Hori eginez, beste suntsipen mota bat sortu zuen. Beraz, bere egutegiaren eta postalen klixek astiro erretzen igaro zituen gauak, irudiak bat etor zitezen erreallitatean izandako suntsidurarekin.

Hein batean zoria eta ustekabea zekartzan prozesu horren bidez, irudi «hondatuek» argazki berrien itxura hartu zuten. Suaren eta argiaren arrastoekin lotura indexikal bat birsortu zen.

Abdallah-k irudi horiek guztiak erre aitzin, gerra amaierako bake ofiziala aldarrikatu zuten Beiruten.



6. «Gerrako postala #5/18. Oinarria: St. Georges hotela».

Gerrak iraun bitartean, Abdallah Farah maiz etxean edo babeslekuan sartuta egoten zen, ia-ia kanpora atera gabe (berak dioen legez, ez da inola ere abenturazale bat edo gerrako berriemaile bat). Urte luze haietan, pertsona hurbilenen, bizilagunen eta inguruko lekuen argazkiak egin zituen batik bat. Estudioan salbatutako karrete erabili gabeak baliatzen zituen; baina produktu, finkatzaile eta, batez ere, paper gutxi zuenez, ezin zituen bere irudiak errebelatu. Argazkien pelikulak pilatzen hasi ziren, egun hobee baten zain, bonbardaketa amaitu eta Abdallah-k kanpora ateratzeko aukera izan arte. Gerra bukatu zen, baina ohiturari eutsi zion: ez zituen bere irudiak errebelatzen. Aski zen argazkiak ateratzea. Karreteak metatzen ari ziren, eta ez zuen sentitzen errebelatu behar zituenik. Hala ere, argazki bakoitzaren datuak kaier ttipi batean jasotzen zituen, deskribapen zehatza eginda. Irakurtzeko daude hor, irudimenari leku handia ematen diotela. Lan horri «irudi ikusezina» edo «testuan dagoen irudia» deitzen dio. Guri, berriz, irudi latentea dela iruditzen zaigu, zertxobait obsesionatuta gaudelako.

Iturria: Joana Hadjithomas eta Khalil Joreige, *Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer* eta *Latent Images*.



7. *Los muertos*, José Clemente Orozco egina, 1931, oihal gaineo olio-pintura. Carrillo Gil Arte Museoa, Mexiko Hiria.

HIRU

KONTRAKULTURA GLOBAL BAT?⁷⁶

Argudia daiteke irailaren 11n hasitako indarkeria globalak inpaktu orokorra izan duela pertzepzioan eta adierazpenean, ikusmenean eta mintzoan; eta guri, kulturaren profesionalak garen aldetik, lana zaildu egin zaigula edo ezinezko bihurtu, zeren alderdi guztiek gure lanbideko tresnak –hizkuntza eta irudia– arma gisa beretu baitituzte. Baina beretze hori, seguruenik, sintoma bat da, eta jardun kulturalaren krisialdi orokor bat erakusten du, irailaren 11 baino askoz lehenago hasi zena; orain, ezustean, krisi horretaz jabetu gara.

Ez nazazue gaizki ulertu hemen. Estatu Batuek edo al-Qaeda, Israelek edo Hamasek hedatu dituzten arma kulturalen edukia ez da *nahitaez* gure lana eragozten duena, nahiz politikoki eta etikoki erabat atsekabetuta egon gaitezkeen eduki horregatik; benetako eragozlea zerbait maltzurragoa da: kontua ez da zer esaten edo zer erakusten den, baizik eta nola. Hizkuntza pentsamenduaren eta irudiaren tresna dugu, baita

76 Carrillo Gil Arte Museoa irakurria, Mexiko Hirian, 2002ko apirillean.

pertzepzio kognitiboaren tresna ere, eta boterearen diskurtsoak gaur hizkuntzaz ari dira jabetzen, modu oso berezian jabetu ere, hura ezgai bihurtzen dutela teoriaren eta artearen barruko erabilera *kritikoetarako*.

Ez da erraza puntu hori frogatzea, hurrengo bi oinarriak baititu; batetik, bereizketa filosofiko hau: ontologia (izatea) / epistemologia (ezagutza); hein batean, Heideggerren eta Adornoren arteko desberdintasuna; eta, bestetik, harago doan bereizketa bat, logika dialektikoak egiten duena, subjektua eta predikatua alderantzikatzean datzana, eta Feuerbachek era kritiko sozial batean baliatu zuena. Baina utziezadazue saia nadin adibide zehatzak erabiltzen, filosofiaren hizkera utzita.

Har ditzagun diskurtso politikoaren bi aldaera, eta aztertu oinarrian dituzten baieztapen logikoak. Lehen aldaeraren adibidea dugu honako baieztapen hau:

1. Estatu Batuek giza eskubideak urratzen ez dituztenez gero, nazio zibilizatua dira.

Deskripzio *epistemologikoa* da hori, eta egia/gezurra motako judizioak onartzen ditu (egia zentzu apalean ulertua; hau da, zer gertatu den ikusi eta egia zein den erabakitzea). Teorialari kritikoei –edo herritar soilei– uzten die argudio sinesgarri bat eratzten protesta egiteko, baldin eta giza eskubide bat urratzen bada; beraz, halako urraketa baten berri jakiten bada, horrek nazioari kentzen dio zibilizatua dela baieztatzeko legimititatea. Hemen hizkuntza ez dago trabatuta. Adieraz dezagun argudioa silogismo gisa:

- a. Nazio zibilizatuek ez dituzte giza eskubideak urratzen.
- b. Estatu Batuek ez dituzte giza eskubideak urratzen (edo urratzen dituzte).
- c. Beraz, Estatu Batuak nazio zibilizatua dira (edo ez dira).

Baina orain ikus dezagun zer gertatzen den aldaketa -itxuraz- txiki hau egiten bada hizkuntzaren egituran: subjektuaren eta predikatuaren alderantzizkatzea, esanahiaren aldaketa dialektikoa dakarrena epistemologia ontologia bihurtuz. Hauxe dugu diskursoaren bigarren aldaera:

2. Estatu Batuak nazio zibilizatua direnez gero, ez dituzte giza eskubideak urratzen.

Adibide horren ondorioa da, Estatu Batuek nazio gisa zernahi egiten dutela ere, ekintza hori *definizioz* ezin dela giza eskubideen urraketa izan; nahiz eta, nazio ez-zibilizatu batek ber gauza egingo balu, urraketa *izango litzatekeen*. Hemen, egia bat ezartzen duen proposizioak judizioaren erreinua (epistemologikoa) utzi du eta identitatearen erreinura (ontologikora) igaro da. Estatu Batuak *izatea* zibilizatua *izatea* da (baieztapen ontologikoa); beraz, Estatu Batuen ekintzei -berdin dio zer ekintza diren- ezin zaie esan ez-zibilizatuak direnik. Hona beste adibide bat: amerikarra naizenez gero (baieztapen ontologikoa), prest nago nire aberriaren alde hiltzeko; egiten dudana egiten dudala, ekintza zintzoa edo gaiztoa (judizioa eten egiten da eta, beraz, baita justifikazio epistemologikoaren beharra ere). Nire identitatearen, nire egiazko izatearen ondorioz hiltzen naiz. Beste adibide bat: nire borroka *Jihad* edo Borroka Santua denez, berdin dio nola borrokatzen naizen -zer indarkeria erabiliz-, nire jarduna ezin da santutasunik *gabea* izan. Eta beste bat: inperialismoa antidemokratikoa da, argi eta garbi, baina Israel demokrazia bat *da*; hortaz, Palestina hogeita hamabost urtez okupatzea ez da jokabide inperialista, demokrazia defendatzea baizik.

Ontologikoki definitutako eremuan, Estatu Batuen estatu ekintzak kritikatzeko antipatriota izatea da; indarkeria islamista kritikatzeko *jahili* (paganoa) izatea da; estatu israeldarra kritikatzeko antisemita izatea. Argudio mota hau gero eta arruntagoa da gaurko erretorika politikoan, baina ezabatu egiten du pentsamendu kritikoa izateko aukera bera ere, eta hori gabe ezinezkoa dugu eztabaida demokratikoa. Haren logika hain nabarmen dago ustelduta (eta boterea inolako kezkarik gabe zuzitzeko modu hori hain da agerikoa), non onar daitekeen guztiok ahalko genukeela faltsukeriaz aise jabetu, tranpan erori gabe.

Giza jardunaren beste arlo bati heltzen badigu, artearen munduari, espero baino antzekoagoa da egoera. Baina ez gaitezten gera logika silogistikoaren mailan, hor beharbada faltsukeria agerikoegia baita. Emankorra izango da (baina zailagoa) arazo hau aztertzea Mendebaldeko artearen historiaren testuinguruan, arte horrek definitu baitu eremu diskurtsibo legitimatzailea.

Mendebaldeko kulturaren aro modernoan artea laiko zen, ez zegoen jada errituarri lotuta, Walter Benjaminek ohartarazi zuen legez; halaber, jada ez zegoen «egia» metafisikoaren eremuari atxikita. Aldi berean, arteak rol epistemologiko nagusia hartu zuen Europako modernitatean. Ez da kasualitatea Kanten Hirugarren Kritika, esperientzia estetikoaz diharduena, *judizio* kritika izatea. Kantentzat estetikak zentzumenen bidezko pertzepzioa esan nahi du, eta horren irudikapena eta ebaluazioa subjektiboa da, baina, hala ere, balio objektibo eta unibertsala eskatzen du. Artea zer *den* definitzeak berekin dakar mundu materialari buruzko judizio kritikoak egitea, bereziki gustuari lotutako judizioak, edertasun, oreka eta harmoniaren

gainekoak (artearen kritika tradizionalaren lexiko osoa, hain zaharkitua iruditzen zaiguna). Ez naiz iradokitzen ari tradizio horretara itzul gaitezkeela, hori, ezinezkoa izateaz gain, ez litzatekeelako desiragarria izango; hasteko, Kanten proiektua sozialki eta politikoki xaloa zelako. Adierazi nahi dudana bakarra da aro modernoan artearen definizioa lehenik modu epistemologikoan azaltzen zela, eta diskurtsoak judizio kritikoaren beharra zekarrela berekin. Judizio kolektiboak instituzionalizatu zeuden eta, horren ondorioz, hauxe esan zitezkeen: Artea (edo arte ona) denez, museoan dago.

Duchampek⁷⁷ pixontzia jarri zuen museoan horman, eta ekintza horrek, jakina, ekarri zuen subjektuaren eta objektuaren alderantzizkatze dialektikoa: Museoan dagoenez, artea da.

Kanten estetikak bazuen ahulezia erabakigarri bat: haren epistemologia kritikoak desberdintasun kulturala onartzen zuen, baina ez zuen aintzat hartzen zer testuingurutan sortu eta baliozkotu diren artelanak, eta, edozein kulturatan, zer praktika sozialen eraginez ezarri diren judizio estetikoak. Duchampen jardunak aldatu egin zuen galdera epistemologikoa – Zer da artea? (Nola antzematen diogu? Nola balioesten dugu?)– kritika sozialerako bide bihurtuz, museoaren egitura legitimatzaile osoaren egoeraren ontologia *negatibo* bihurtuz. Egintza hori, bere ondorio kritikoek

77 Marcel Duchamp (1887-1968) artista frantsesa izan zen. 1917an hormako pixontzi bati *Iturria* izenburua ipini zion eta artelan bihurtu zuen. *Readymade* (jada egina) izena eman zien horrelako obrei. Objektu arruntak obra artistiko bihurtzean, garrantzitsuena zen «asmatzailearen» erabakia. *Iturriak* kritikatu nahi zuen bildumagileen eta espekulatzaileren ondasungosea, eta museoetako zuzendarien handiustea. Duchampen iritziz, artistek erabaki behar zuten zer zen (eta zer ez zen) artelana, ez kritikariek. Uste zuen bitartekoa (oihala, marmola...) bigarren mailakoa zela, ideia zela inportanteena. Aldakuntza horrek artea birdefinitu zuen: jada ez zegoen nahitaez edertasunari lotuta, ideiei baizik. Ikus Will Gompertz, *¿Qué estás mirando?*, Taurus: 2013 Bartzelona, 25.-34. or. [l.o.]

dagokienez, Feuerbachek filosofiari egindako kritika materialistaren antzekoa da, eta behartzen gaitu, judizio estetikoaren profesionalak garen aldetik, artelanaz kanpoko mundua kontuan hartzera. Horrek kritika instituzionalari⁷⁸ lotutako artearen tradizio aberatsa sorrarazi du.

Zernahi gisaz, epistemologikoki egindako galde-
ra –*Zer da artea? (Zer hartzen dugu arte ontzat? Zerk du balioa arte gisa?)*– ez zen desagertu erantzunak eremu sozialean bilatu zirenean. Izan ere, itaun hori erdigunean egon zela konturatzen gara: bai aintzat hartzean Tarsilaren eta Andraderen Anthropofagia mugimendua, Brasilgoa, agertu zuena nola zeuden lotuta arteko judizioak eta eurozentrismoaren eta inperialismoaren testuingurua, edo iraultza boltxebikean inspiratutako jardun artistikoari egin zitzaion desafio politikoa; bai aintzat hartzean mural mexikarraren mugimendua, artea nazio bat imajinatzeko proiektu kulturalarekin lotu zuena, edo Clement Greenberg-en borroka eta garaipena, lortu baitzuen espresionismo abstraktuaren diskurtsoa izatea nazioarteko benetako estiloa; eta, bereziki, gogoan erabiltzen dugunean muga esperimentaletara hurbiltzeko saioa, kontzeptualistek 60ko eta 70eko urteetan egindakoa. Judizioaren irizpide epistemologikoak jarraitu zuen izaten jardun artistikoaren oinarria, eta, irizpide horrekin batera, esperientzia estetikoak segitu zuen, nahi izanez gero, kritikoa izaten.

78 Kritika instituzionalak museoak eta horien inguruko arte sistema kritikatzeko ditu. 1960en amaieratik aurrera indar handia izan du. Salatu du museoak espazio anakronikoa dela, eguneroko arazoetatik urrunduta dagoela eta botere gehiegi duela gustuetan eta modetan. Betiko galdera da ea museoan sartzen den obra batek jarraitu ote dezakeen kritika instituzionala egiten ala ezinbestean instituzionalizatzen den. Ikus Estrella de Diego, *Artes visuales en Occidente desde la segunda mitad del S. XX*, Cátedra: 2015 Madril, 9. kapitulua. [I.o.]

Gutariko askok, gaur, indar handia eman diogu honako ideia honi: jardun artistikoa askatu egiten da, gustuaren eta politikaren alorretako judizioak jada ez direnean artearen (edo arte onaren) irizpidea. Baina ez da dohainik izan, eta artistak ari dira ordaintzen, nahiz eta printzipioz kontrakoa gertatzen dela irudi lezakeen. Arte garaikidearen munduak artistak balioesten ditu, ez artea bera. Objektu artistikoak ez dira beharrezkoak. Arteari ez zaio funtzio sozial edo politikorik izatea eskatzen. Jardun artistikoak liberalizatu egin dira. Artistek berek aukeratzen dituzte estrategiak, autore bakoitzak zentsurarik gabeko askatasuna baitu. Artistak ikono haragituak dira, ia iragarkiak, «diskurtso askatasunaren» esloganerako (errealitaterako ez bada). Ez dut esan zuzenean «errealitaterako», zeren neurri handi batean museoek, komisarioaren erabakiek eta bienalek legitimatzen baitituzte artistak eta, beraz, haien mendean baitaude, askatasunik gabe.

Baina onar dezagun maila ideologikoa, iragarkia, egia dela: badagoela askatasun artistikoa, baina artelanetik artistarengana igaro dela; halaxe deskribatu zidan, berriki, egoera Cuauhtémoc Medina komisario mexikarrak. Irudi luke hori arrakasta handia dela askatasun kulturalaren aldekoentzat. Baina, horrela, presiorik ez izatearen presio handiaren azpian jarri dituzte artistak. Haien itxurazko boterea beste aldera iraul daiteke azkar asko, begi bistakoa baita museoei eta artearen munduko beste erakundeei benetan ez zaiela axola zer egiten duten. Botere kulturalaren erakundeei ez zaie mehatxagarria iruditzen artistak sortzen duena, *artworld*aren espazio baimenduan lan egiten duen bitartean. (Hemen esan liteke *theoryworld*arekiko analogia erabatekoa dela; izan ere, teorialari kritikook

askatasun akademikoa dugu, baina, aldi berean, ez dugu inolako eraginik eztabaida publiko eta politikoan).

Museoek susperraldi harrigarria izan dute aurreko hamarkadan. Turismo kulturalaren aukerarik gogokoena dira globalizazioaren aroan, bidaiatzeak hirietara bidaiatzea esan nahi duen garai honetan. Hiri paisaiako izar arkitektoniko berriak izanik, museoak helmuga turistiko erakargarriak dira, bisitariek ez baitute zertan tokian tokiko hizkuntza menderatu eskaintzen zaienaz gozatu ahal izateko (antzerkian ez bezala, esaterako). Zinema bidaiariarengana etortzen da, baina bidaiariak hirira joan beharra du, «artearen» kokaleku instituzionalak bizi nahi baditu.

Museoak hiria birgaratzeko gune eta jostetako zentro bilakatu dira, janaria, musika, erosketak eta sozializazioa uztartzen dituztela hiri pizkundearen helburu ekonomikoekin. Museoen arrakasta bisitari kopuruaren arabera neurtzen da. Museoko esperientzia garrantzitsua da, artelanen esperientzia estetikoa baino garrantzitsuagoa. Berdin dio instalazioak lerro bakarreko bromak diren, moda eta artea batzen diren, museoko dendetan adituak kontsumitzaile bihurtzen dituzten (are gehiago, praktikan hori guztia sustatu egin daiteke). Bitartean, artistak, askatasunaren ikurrak, mamuen eran daude museoko esperientzian, sormenezko lanaren aztarnak bezala, alienatu gabeko lan baten desioaren irudiak bezala, alegiazko rol bat jokatzeko behar bada, NIKETOWN dendetan beren presentzia maiz agertzen duten saskibaloijokalarien antzera.

Horrenbestez, «askatasun» artistikoa existitzen da, baina artistek garrantzirik ez duten heinean. Dadaismoan zentzurik eza artelanean jarri zuten, kritikoki hausnartzen zela zentzu sozialari berari buruz;

orain, aitzitik, zentzurik eza artistari ematen zaio, eta haren indar kritikoa eta sormena eragin sozialetik atxikitzen dira. Peter Schjeldahl-ek, Whitney Biennial erakusketa ikusi ondoren, hauxe idatzi zuen *New Yorker* aldizkarian (2002ko martxoaren 25a): «Egungo arte amerikarra ez da inola ere beharrezkoa». *Artworld*aren egiturak eta funtzio sozialak bermatzen dute gaur lan artistiko askok zentzurik ez izatea. *Artworld*a tranpa bat da: hitzemanen artistaren lana babestuko duela industria kulturalaren instrumentalizazio komertzialetik, ikus-kulturako profesionalik hoberenak, bikainenak, iaioenak beretzen ditu, eta haien botere kritikoa ezerezten, indarrrik gabe uzten dituela esfera publiko handiago baten barruan.

Hor dugu Donald Judd-en esaldi ospetsua: «Norbaitek esaten badu bere lana artea dela, artea da». Kulturako konformismoa kritikatzeko esan zuen (1966an), baina egungo egoeran indargetu egin dute: Artea *da* artistek egiten dutena; artearen ontologia, beraz, tautologia soil batera murriztu da, eta artistaren botere diktatoriala ezintasun sozial bilakatu da. Gaurko artea «askea» dugu: ez dago judizioaren, gustuaren edo garrantziaren legeen azpian, baizik eta, bakar-bakarrik, artistaren erabakiaren mendean; eta artista izan daiteke iskanbilatsua, jostalaria, aspergarria, bixia eta abar, baina izateko era horiek eragin sozial edo kognitiborik ez dutela. Arte «ona» bera ere ezin zaio hutsaltasunari itzuri, ingurune motel honetan. Arte «politikoa» ere despolitizatu egin dute eta, horren ondorioz, gaur egungo beste jardun mota bat baino ez da, izateko eskubide osoa duena, baina ez garrantzia izateko eskubiderik.

Epistemologikoki definitutako objektu artistikotik ontologikoki definitutako «artistaren» izatera

igarotzea kezkarria da eta erakusten du protesta artistikoa indargabetu egin dela, bere eskukoa den eta bere baitan bilduta dagoen *artworld*ean, globalki merkaturatzen den arte munduan. Artistek horri aurre egiteko zenbait estrategia erabili dituzte, horrela kritika jardunak bizirik iraun dezan. Estrategietako bat da artistak bere identitate sozio-ontologikoa –txikanoa, emakumea edo afroamerikarra izatea– artearen eduki gisa erabiltzea, horrela esperientzia estetikoak kritika sozialekoa izan dadin. Beste bat da artistaren gorputz-izatea artearen kokaleku bihurtzea, maiz fisikoki mingarriak edo arbuigarriak diren bideak erabiliz. Hirugarren estrategia da performance artea, non artistaren izatea urtzen baita desagertzen den *ekintzan*. Bide horietan guztietan artistaren gorputza da funtsezkoa, ez lanaren gorputza, eta, horien guztien ondorioz, arte garaikidearen historia praktiken biografia bihurtu da. «Autorretratuak» lehen eskatzen zuen nork bere burua ezagutzeko zeregin epistemologiko materiala. Orain, autorretratuaren lekuan, nork bere burua erakusteko zenbait bide daude.

Beste nonbait idatzia dut artistaren «desagerpenak» harritu egin ninduela inSITE2000 esperientzian, sintomatikoa baitzen artisten lanean. San Diegon eta Tijuanan egin zen bi naziotako erakusketa horretan, komisario lanetan aritu nintzen.⁷⁹ InSITE2000ko proiektu askok alderantzizkatze dialektiko hau egin zuten: artistak komunitateari arte publikoa eman beharrean, komunitateak babes publikoa eman zion artistari. Desagerpenaren gaia jorratzen zen, besteak beste, honako proiektu hauetan: «The Invisible Man» (Carlos Amoraless), «Search» (Iñigo Manglano-Ovalle) eta «Blind/Hide» (Mark Dion). Bazirudien artistek aurreikusi egiten zu-

79 Ikus beherago 4. kapitulua.

tela irailaren 11ren ondoko bai-mundu-berria, zaintza zorrotzekoa. Zaintza hori mundu «askeak» eraikitzen duenez (baieztapen ontologikoa!), agidanean ez du askatasuna urratzen. Artistek bahitu egin zituzten goitekologiako zaintza tresnak (Jordan Crandall, «Heat Seeking») edo iskin egin zieten mugetako patruilako giza- eta txakur-agenteei (Mauricio Dias eta Walter Riedweg, «Mama») eta, proiektuak «arte» bihurtuz gero indargabeak izango zirelako aitzakiarekin, eduki sozial kritikoa txertatu zuten haietan ezkutuan. Artista batzuek diseinatutako ekintzak oharkabean pasa zitzaizkion arte bisitaldiko jendeari (Mônica Nador, Maclovio Rojas-en; Diego Gutiérrezen proiektua, hainbat helbide pribatutara bideoak bidaltzekoa; Alberto Caro-Limón-en «Children's Park»). Valeska Soares-en «Picturing Paradise» obrako ispiluetan, muga desagertu egiten dela dirudi. Muga kontzeptual ikusezinak –besteak beste, arte erakusketaren eta eguneroko bizitzaren arteko muga– ikusgai bihurtzeak markatu zituen Judith Barryren bideo instalazioa («Border stories working title from one side to another») eta Gustavo Artigas-en kirol/arte/ballet/performance proiektua («The Rules of the Game»). Krzysztof Wodiczko-k, berriaz, artistak bere burua erakusteko duen ahalmena eman zien industria *maquiladorako*⁸⁰ emakume langile gazteei; gauza bera egin zuen Allen McCullum-ek margolari amateurrekin («Sings of Imperial Valley»). Eta Silvia Gruner-ek, bere psikoterapia ibiltariari buruzko bideoan («Narrow Slot»), bere burua isilarazi egin zuen ahotsa kenduz. Estrategia horiek guztiek erdigunetik kendu zuten «artista» eta, horrela, aurre egin zioten

80 Mexikoren eta Estatu Batuen arteko mugan *maquiladora* asko daude. Lantegi horiek lehengaiak inportatzen dituzte Estatu Batuetatik eta, landu ostean, salgaiak Estatu Batuetara esportatzen dituzte. Enpresa horietan langileak esplotatu egiten dira. [l.o.]

arte garaikidearen eremu ontologikoari. InSITE2000ko artistek behin-behinean ihes egin zieten *artworld*deanizateari lotutako baldintzei, eta mugako komunitateen hibridotasun babesgarrira igaro ziren, halako moldez non arte publikoa underground gisa definitzen baitzen, abangoardia gisa baino gehiago. Iheslari-tankerako-artistak ahuldu egin zuen artistaren eta ikusleen arteko harreman mota bat: museoen marketin estrategiek sustatzen dutena. Horrek iradokitzen du badagoela aukera ekoizpen artistikoaren –eta, zinez, ekoizpen kultural osoaren– egoera aldatzeko, eta aukera garrantzitsu horrek arrakasta izan dezake, hala gertatzea erraza ez den arren.

Utzidazue aspaldiko adibide bat ekartzen. 1960ko urteetan eta 70eko lehen urteetan (Fluxus-en, grafiti artistikoaren eta arte feministaren garaian) agortuta zeuden Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marx gaztearen eta beste teoriarik kritikiko batzuen –esaterako, Feuerbachen– testuak. Nolanahi ere, hedapen handia izan zuten edizio pirata fotokopiatuen bidez, baita arrakasta ikaragarria ere, publizitatearen inolako laguntzarik gabe. Gauza bera gertatu zen Lennon, Baez, Dylan eta beste kantagile batzuen musikarekin, aske mugitu baitzen gitarra-jotzaile amateurren zirkuitu oparoan barrena. (Irudika dezakegu Napster-ek zer rol izango zukeen, orduan existitu izan balitz). Bere kasako barreatze kultural horrek frogatzen du teoriaren irakurleak eta artearen hartzaileak lor daitezkeela marketin departamenturik izan gabe. Nire ustez, antzeko zerbait –zerbait are hobea– sor daiteke gaur egun.

Jardun artistikoak lagundu lezake irudimen sozialak indarberritze orokorra izan lezan, harat-honat mugitzeko erabiliz hedabide berrien inoiz ez bezalako indarra (ez nolana hikoia: herritarren kontrakultura

bat, globalki hedatua, giltzadura ugarikoa, erradikalta-sunez kosmopolita eta kritikoa). Hartan, artistek uko egingo liokete *artworld*aren komunitate itxiko egoiliar gisa duten botere indargabeari, garrantzi soziala izatearen truke, eta jendearekin bestela arituko lirateke hartu-emanen: ez haien eledun gisa, ez *artworld* global bati begira behartsuak eta baztertuak ordezkatzan dituzten abokatuen edo etnografoen gisa, baizik eta era kritikoan sortzailea den kide gisa testuinguru global baten barruan; testuinguru horretan, esperientzia estetikoak lortuko luke ihes egitea, bai *artworld*ari, bai diziplina erregimenen tankerako «mundu» guztiei.

Molda gaitezke objektu artistikorik gabe, molda gaitezke *artworld* bat izan gabe, molda gaitezke ontologikoki definitutako artistarik gabe. Baina ezinbestekoa dugu esperientzia estetikoak –ezagutza afektibo, sensoriala–, berekin dakarrena judizio kritikoak egitea, ez bakarrik forma kulturaleri buruz, baita gure munduanizatearen forma sozialei buruz ere. Dena den, oraingo giro politikoan botereak beregana badezake esfera publiko globalaren espazio kultural osoa eta ezin bada bertan egon kontrol kulturalerako erakundeek ezarri dituzten baldintzetatik kanpo, izan litekeen horrek oso aukera txikia du benetan izateko.

Jakina denez, Karlheinz Stockhausen konpositore alemanak esan zuen New Yorkeko World Trade Center-eko dorreen aurkako eraso terrorista izan zela «kosmos osoko artelanik handiena. Nik ezingo nuke hori egin. Horren aldean konpositoreak ezdeusak gara». Hori esatean, eztabaida ildo ireki zuen, baina garatu aurretik zentsuratu egin zuten. Horrek eraman gintzake, ez irailaren 11ko irudien azterketa abstraktu eta «artistiko» batera –hori da, hain zuzen, okerreko norabidea–, baizik eta hausnarketa kritikoa

egitera artistaren autonomiaz, artearen ahuleziaz eta errealitatearen irudi globalak sorgortuta jasotzeaz. Ikuskizun terroristari begira, pentsa genezake hartan eszenaratzen dela Heideggerrek gizaki izateari eman zion definizio ontologikoa, «heriotzarako-izatea»; ez ikuskizunaren «egiaren» baieztapen gisa, baizik eta negatiboki, pentsamenduan alderdi ontologikoak duen nagusitasunaren kritika gisa. Onartu beharko genuke New Yorkeko ekintza terroristan berriz eszenaratzen dela Ekialde Hurbileko telepresentzia militarra: Estatu Batuetako armadak urrutitik eragin zuen sarraskia Irak 1991n bonbardatu zuenean. Nahita edo nahi gabe, New Yorkeko erasoaren irudiek ordenagailu jokoen esperientzia estetikoa islatu zuten; baita hondamendiei buruzko filmena eta Estatu Batuetako indar armatuena ere; salbuespen hauekin: gizakiak «bonba adimendunak» bihurtu ziren eta ikusleek ez zuten izan unean bertan parte hartzeko ahalmenik. Horrelako hausnarketetan sortutako irakaspenek eraman gaitzake ontologia esentzialista arbuiatzera eta berriz ere epistemologia kritikoa aintzat hartzera; hala, judizioak egingo genituzke ikus-kulturako eta testu-kulturako alderdi guztiei buruz, besteak beste, bereizketa zail eta erabakigarri honi buruz: politikaren estetizazioa / artearen politizazioa. Stockhausenen esaldi tolesgabeak erakusten duenez, garai hauetan bereizkuntza hori galzorian dago.



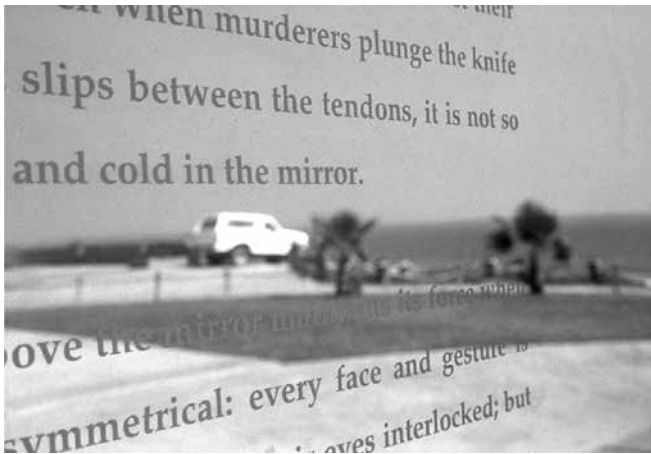
8. Mark Dion, *Blind/Hide*, instalazioa, Tijuana ibaiaren estuarioaren erreserba, San Diego, insite2000rako proiektua.



9. Diego Gutiérrez, irudia, bideoak banatzeko proiektu honetakoak: *Dos barrios, uno en México y otro en EU, un recién llegado y sus amigos / Two neighborhoods, one in Mexico and one in the United States, a newcomer and his friends*, Colonia Guerrero (Tijuana) eta Castle Park (Chula Vista), inSITE2000rako proiektua.



10. Jordan Crandall, irudia, bideo film digital honetakoa: *Heat-Seeking*, inSITE2000rako proiektua.



11. Valeska Soares, *Picturing Paradise*, ispiluak, Italo Calvinoren *Hiri ikusezinak* liburuko testua dutenak, muga, Playas de Tijuana eta Border Field State Park, San Diego, inSITE2000rako proiektua.



12. Mauricio Dias eta Walter Riedweg, irudia, bi parteko bideo instalazio honetakoa: *MAMA*, inSITE2000rako proiektua, San Ysidro muga igarotzeko gunea.



13. Judith Barry, irudiak, bideo instalazio honetakoak: *Border stories working title from one side to another*, insite2000rako proiektua, San Diego hiriaren erdigunea.

LAU

ARTEA ZAINZA TEKNOLOGIKOAREN GARAIETAN KOMISARIOAREN HITZATZEA: INSITE2000⁸¹

Komisarioek inSITE2000rako idatzitako deklarazioa manifestu bat izan zen. Harro aipatzen zituen «mugak apurtzea», «ezagutza aldatzea», «korronteei beste bide bat ematea» eta «eguneroko bizitzaren inertzia desagitea»; hitz horiek artistak bultzatzen zituzten abangoardiaren eginbeharrak betetzera.

Artistak lehendik ere ohituta zeuden komisarioen suhartasunera eta ez zioten jaramonik egin gure deiari. Artista independenteak aukeratu genituen eta halakoak izaten jarraitu zuten. Aukera eman genien nola edo hala debekuzkoa zen eremu batean lan egiteko, askatasunez, arte globalaren ibilbide nagusietatik nahiko aldentuta, eta haiek forma paregabeko askotariko proiektuak eginda erantzun zuten. InSITE2000k ez zuen sortu eredu berri kolektiborik arte publikorako.

81 Kapitulu hau 2002ko martxoan idatzi zen, inSITE2000ren katalogorako. Bi naziok antolatutako arte proiektu horrek obra berriak eskatu zizkien Ameriketako artistei, San Diego/Tijuana eskualderako. 2000ko urritik 2001eko otsailera bitarte iraun zuen inSITE2000k. Honako hauek izan ziren komisarioak: Susan Buck-Morss, Ivo Mesquita, Osvaldo Sánchez eta Sally Yard.

Eta, hala ere, artisten lan moldeetan halako antzekotasun bat zegoen, atzera begira jarrita garbi ikusten dena. Hartutako jarrerarekin zuen zerikusia, egindako adierazpenekin baino gehiago. Proiektu askotan –harrigarria da kopurua– desagertzea izan zen artistaren hautua. Trafikoaren fluxuak moztu beharrean, haiekin batu ziren; hiri paisaia berrien mapak marraztu beharrean, haietan nahasi ziren; eguneroko bizitzaren sintaxia eten beharrean, horren barruan babestu zuten beren artea.

Hautu horren politika ez da botereari aurre egitea, ez salgaien kultura kritikatzeta, ez murgildutako identitateen ordezkari izatea, baizik eta eremu sozialean mugitzea bete-betean, horrela une batez gizartearen barruan ikusgai egotearen, hirian zeharreko korrontean galdu aitzin.

Gogora datozkit naturarekin batu eta desegiten diren lubetak. Berdinak dira haien iraunkortasunik eza eta inguruarekiko harreman samurra. Baina artelanak leku sozial jakin batean murgiltzen direnean, konplizitate babesgarria abiatzen da. Bertako jendeak babesa ematen die artistei, iheslariak balira bezala, *artworld*-etik ihesi doazen arrotzak. • Hegaldi lerroak.

*Artworld*aren errefuxiatuak eta babesleku herrikoiak: ikuskizunaren gizartea ez da agerrarazten; aitzitik, haren beloa estalki bihurtzen da. • Kamuflajea.

Arteak ez du bere burua erakusten, ezkutatu egiten da saltoki gune batean edo zinema areto batean. • Jende oste handian galdua.

Artea iradoki egiten da ostiral gaueko borroka libreko programan, edo museoko argizarizko biztanleekin elkartzen da. • Babeslekua.

Itxita dagoen zezen-plaza batean irrati hargailua jartzen dute eta hark zeruko soinu estralurtarrak harapatzen ditu. • Soinu nomada.

Bertako gazteek frontoia ezkutatu egiten dute hartaz jabetuz.⁸² • Desagerpena.

Natura-erreserba batean, txoriei begiratzeko etxola ezkutaleku bihurtzen da. • Ikusle kamuflatuak, arte kamuflatuak.

Artista nomadek kideengan aurkitzen dute babesa, hiri korronteetako beste nomada batzuen artean, haien ihesbideak ikasiz, erresistentziako haien ekin-tzetan parte hartuz, barrutik azpijana eginez. Artea memento bat dugu eta hautemate eremuan lerratzen da eguneroko erritutik irudimenera; ikusleek lagundu egiten dute irudimen hori sortzen. • Defentsarako lekukoak.

Proiektu «arrakastatsu» batzuk zurrumurrua baino ez dira. Beste batzuek turisten begiradetatik urrun dauden lekuak bilatzen dituzte. Haurrek arte lorategia egiten dute etxe atzeko patioan eta autobus turistikoak ezin dira hara iritsi. Bideo sail bat pribatizatu egiten dute hainbat postontzitara bidaliz, aurretik hartzaileei deus ere esan gabe. Artista bat etxe pinta-tzailea balitz bezala ezkututzen da Maclovio Rojasen, eta han etxeak artelan bihurtzen dira. Inor ez da haiek ikustera joaten. Komunitateari zor zaion begiruneagatik. Eta artista zer? • Elkartasuna.

Arte publikoa arrotzen babeslekua da, underground bat da abangoardia bat baino gehiago. Bertako

82 Gustavo Artigas artistak (1970 Mexiko Hiria) frontoi txikia eraiki zuen mugako hesiaren parean, Tijuana. Frontisa hesia baino altuagoa zen, eta murru hartan –hesi handituan– jendeak jolas egin zezakeen. Haurrak bertan aritu ziren pilotan eta, jardun horrekin, «ezkutatu, gorde, estali» egin zuten elementu berri hori. Ikus inSITE2000ren katalogoa (*Fugitive Sites*), 57. or. [l.o.]

hedabideak konplizeak dira. Banda zabalera pirateatuak. • Hiri ikusezinak.

Arteak zaintzaileei begira jartzen du kamera. Kamerek desegin egiten dute mugako patruilaren eta gorputz patruilaren arteko muga, batuz eta nahasiz voyeurismoa eta poliziaren laguntza, amaren babesa eta legea. • Atxiloketari aurre egitea.

Kutxa beltzak diren kubo zuriak.⁸³ • Bertako ezkutalekuak.

Artista bat terapia ibiltaria egiten hasten da eta bideoz grabatzen du bidaia. Bere burua isiltzeko, bideoan bere ahotsa kentzen du. Subjektua: zulo bat soinuaren inguruetan. • Babestea.

Artista markoaren barruan, *artworld*ean preso. Artista, iheslaria. • Ihesa.

*Artworld*a, diziplinazko ordena. Egiaren erregimen bat da; haren legeak aldatu egiten dira eta arte langileak beldurtzen dituzte, behin-behineko egoiliarren estatusa baitute. Gubernamentalitatea:⁸⁴ museo, galeria, unibertsitate, aldizkari, egunkari, kongresu eta argitaletxeek gauzatua. Zaintza: hiri berritzearen eta turismo kulturalaren bidez funtzionatzen duena; baita museoko zerbitzuen eta jomuga populazioen⁸⁵ bidez ere. Ekoizpena: komisario ekintzaileek eta hedabidee-

83 Kubo zuriak artea erakusteko espazio neutral egokia izan nahi du. Kontzeptu horretan arkitektura tartetik kendu nahi da, ikuslea artelanean hobeki kontzentratzeko. Brian O'Dohertyk kritikatu egin ditu mundutik urrunduta ageri diren horma zuri horiek; ikus *Inside the White Cube*, The Lapis Press: 1986 San Frantzisko. [I.o.]

84 Jat. *governmentality*. Foucaultengandik datorren kontzeptua dugu. Gubernamentalitatea da gobernuak duen bidea bere politikak beteko dituzten herritarrek sortzen saiatzeko (Wikipedia, s.v. *governmentality*). Gubernamentalitatean, gobernuak ez dago bakarrik estatuaren eskuetan: botere politikoa beste agentzia, talde sozial eta teknika batzuen bidez ere gauzatzen da (Encyclopaedia Britannica, s.v. *governmentality*). [I.o.]

85 Jat. *target publics*. Marketinean, jomuga populazioa da kontsumitzaile talde jakin bat. [I.o.]

tako kritika sistemak bultzatua. Bienal artistikoen sail etengabea. Txartel berdearen gisako gonbidapenak.

Artworlda beti ari da hedatzen eta antimerkatu bat da. Arte azokak bidegabeak dira; lehian azpijokoa egiten da. Marketin estrategiarekin merkatua kontrolatzen da, eta irudimenaren joko askea geldiarazten. Hedabideetako kritikariak aldi berean dira epaileak, mahaikideak eta berriemaileak, dena batera. Iaz hautatuak aurtengo izarrak dira. Hedapen globalak suntsitu egiten du desberdintasuna. Alteritatea, promozio baliabide gisa. Sormenezko jarduna bazterretan hartu; merkataritza boterea erdian pilatu.

Artearen ikusleek badute amarruen berri; gehiegikeriak maite dituzte eta egoitzetara joaten dira; joko horretan aritzen dira.

Migratzaile global guztiek bezala, artistek ez dute lana izateko segurtasunik. Ez zaie behin betiko posturik ematen eta ez dute boto eskubiderik. Lan merkatuaren barruan, elkertasuna ez da begi onez ikusten. Destajuko lana hobesten da. *Artworld*eko egoiliarak pertsona bakartiak dira eta lehian dabilta ikusgai egoteagatik; duten erakargarritasunaren arabera balioesten dituzte. Ikusleak bildu eta ikuskizunak egiteko kontratatzen dituzte, ez artea sortzeko. Haiek eratzen dute finantza kapitalaren planeta elkorrerako atmosfera. Burbuila hermetiko baterako arnasa. Aire birziklatua.

*Artworld*daren denbora moda da: beti-berdina da berritasuna. *Artworld*daren espazioa lurralde-kentzea da: ez dadila egon ezkutatzeke tokirik. *Artworlda* irudiaren mundua dugu, non zaintzak pertsona ospetsuen forma hartzen duen eta fama, berriz, izena ezagutzea den. Artista marka bat da; markatuta dago.

Artistak zaurgarriak dira: ezinezkoa da nork bere karreran aurrera egitea haren biderei ihes ginez.

Markoan sartuak: hedabideetako kritika sistemak lan bitzita baten konplexutasunak aise ezaba ditzake hitz gutxi batzuk idatziz, ikono bat tekleatuz, bat-bateko kritika bat eginez. Politikariek artisten kolonia osoak deusezta ditzakete aurrekontuan murrizketa bat egin da. Moralaren babesleak zentsuratzailerik agerikoena baino ez dira. *Artworld*etik egotzia izatea, etengabeko mehatxua. Hemen, ikusgai ez egoteak karrera baten iraungipena dakar: artistak «desagertu egiten dituzte».

Ez da harrigarria, beraz, iheslariak beren aztarnak ezabatzen saiatzea. Aldi baterako egiten dute ihes. Nomada global horiek itzuli egiten dira *artworld*aren burbuilara, hedabideetako dokumentazioarekin itzuli ere, berriz sartu ahal izateko. Hegaldi lerroak alderantzikatu egiten dira. Ihesa, birkodetuta, karrerako beste urrats bat da, mugimendu bat hurrengo aukera globala lortzeko: dirulaguntza, saria edo bienala; horiek dira *artworld*deko negozioren lasterbideak.

Elkarrekin konektatutako mundu globalak: boterearen arkitektura bat. • Monopolio molarrak.⁸⁶

Artworld eta *theoryworld*. Egiaren bi erregimen, espazio globalean. Bi joko, kirol zelai berean. Elkarren kontra ala elkarlanean? Zer aukera dago teoriaren eta artearen arteko aliantza baterako, barruko matxinada bat egiteko jokalarien artean, arbitroen aurka?, babesleen aurka?, jokoaren beraren aurka?

Artworld. *Theoryworld*. *Mediaworld*. *Infoworld*. *Touristworld*. *Olympicworld*. *Foxworld*. *Bushworld*. • Mundu bakarra.

86 *Jat. molar monopolies*. *Molar*, jatorriz, psikologiako terminoa da (cf. *jokabide molarra / jokabide molekularra*). Buck-Morssek inSITE2000ren katalogoan (*Fugitive Sites*, 251. or.) aipatzen du Deleuze-ren eta Guattari-ren teoriatik hartu duela kontzeptu hori. Filosofo horien arabera, botereak egitura molarrak sortzen ditu: kontrolatzen eta estutzen gaituzten egitura zurrnak. Estatuak da egitura molarren adibideetako bat. [l.o.]

Artworlda (edozein mundu) ez da tokia; egia barneratzen duen antolaketa sistema bat da, gauzak ezagutzera emateko eta finkatzeko sailkapen prozesu bat. Baldintzak ezartzen ditu artearen diskurtsoa gauzatu ahal izateko. Mugak zaintzen ditu, inor sar ez dadin espazio diskurtsiboan –edo bertatik atera– aldez aurretik ez bada erregistratzen. Ezin da irten berriz sartzeko bisarik gabe. • Jokoaren arauak.

Tijuana/San Diego bezalako lurralde puska batzuk ez du koherentzia handirik. Ez da mundu bat, eta horregatik ihes egin daiteke. Kontingentziak bere arrastoa utzi du artisten proiektuetan: haizeak globo zurien hodeia bultzatzeko modua, helikoptero patruilen hegaldien ibilbideak estuarioaren gainean, zeruaren kolorea Calvinoren hitzak islatzen, euri malkoak La Bolaren⁸⁷ gainean, industria *maquiladorako* emakume langileen aurpegiak. • Eguraldia.

Proiektu indartsuetan, ihesak eta babesak elkar laguntzen dute: jendea jada ez da «jomuga ikusleria» eta babeslekua aurkitzen du artelanetan. • Elkarrekin doazen nomadak, elkarrekin sortzen dutenak.

Bideoko film laburrek bertako kontakizunak dituzte gidoian, eta bertakoak dira aktoreak ere. Bideo horiek eraikinetako erakusleihu ugari hartzen dituzte hirigunean eta zinema-artearekin betetzen dute kale kantoia. • Kontaktu guneak.

Muga-hiri bateko artista amateurrak artista «profesionalaren» proiektu kontzeptualean sartzen dituzte; galeria bateko erakusketan bertako mendia agertzen da, haiek pintatutako margolanetan, eta obra

87 Tijuana, jendeak Kultur Etxeko zinemari La Bola deitzen dio. Esfera formako eraikin hori hiriaren ikonoa da. InSITE2000n, Krzysztof Wodiczko (1943 Varsovia) horren gainean eman zituen *maquiladoretako* emakumeen irudiak eta hitzak. [l.o.]

bakoitza bakarra da. «Profesionala» masako ekoizpean espezializatzen da. • Mundu bat miniaturan.

Arteak zaintzako goi teknologiak hartzen ditu, eta zainduen eskuetan uzten. Industria *maquiladorako* langileek artearen leku segurua darabilte esfera publikoan, botereari egia biribilak oihukatzeke. • Esposizio babestua.

Hegaldi lerroetan barrena bidaiatzen duten nomadentzat, mugak leku seguruak izan daitezke.

Neska koskorra nintzelarik (iheslari gaztea, aldirietako zinema batean ezkutatua), larunbat goizeko saioetan Mendebaldeko heroiak bakarti existentzialak izaten ziren; diziplina ordenez kanpoko gaizkile haiek, legeagandik iheska, Mexikoko mugara joaten ziren zaldiz –ez ziren sistema barruan zirauten outsider kritikoak, baizik eta ihesi-zebiltzan-gizonak, saiaturen zirenak hanka egiten agintariek «desagerrarazi» baino lehen–. Mexiko askatasuna zen. Muga zen irteteko igarobidea. Babesleku segurua. Jokoaren amaiera: zailtasunen ondoko garaipena.

Esaten ari naizena ez dagokie proiektu guztiei. Haietako batzuek, gainera, diodanaren kontrakoa esan lezakete. Alderdi bat, jarrera bat, ondoko eragin bat ari naiz deskribatzen. Artearen diskrezioa arazoa zela uste izan zuten orduan antolatzaileek, baina etorkizunari begira zegoela ageri da orain. Artistak iragarleak izan ziren, aurre hartu baitzioten zaintza globaleko mundu berri zoragarriari, irailaren 11ren ostean hasi zenari. Badirudi mundu horrek, Bushen munduak, mundu osoak, ez diola pertsona independenteari leku bakar bat ere utzi nahi ezkutatzeko.



14. Krzysztof Wodiczko, Tijuana egindako proiektzioa, 2001eko otsailaren 23a eta 24a, Kultur Etxea, Tijuana, inSITE2000rako proiektua.







15. Iftikhar Dadi eta Elizabeth Dadi, kartel instalazioa (hainbat neurritan ager daitekeena), 2002.

BOST

EZKER GLOBAL BAT EGON LITEKE?⁸⁸

Nola idatzi oraindik ere existitzen ez den biztanleria global batentzat? Gu, biztanleria hori izan gintezkeen jendetza, ezin gara oraindik elkarrengana bildu pobreen bazterketa isilduen aurka eta informazioaren alorreko desberdinkerien aurka; izan ere, tartean daude hizkuntzaren muga baztertzaileak eta hedabide globalen botereak sortutako distortsioak. Barkatu behar zaigu, beraz, uste ona izatea diskurtso jakin batzuetan; hau da, talde partzialetako kide-erlijio, sentimendu nazionaleko, Mendebaldeko ezagutzako, merkataritza globaleko, tradizio etnikoko kide-gisa ditugun diskurtso komunitan konfiantza izatea, nahiz eta horiek baztertzaileak eta gogorrak izan kanpokoentzat. Ulertzekoa da guk nahi izatea gure diskurtso partikular horiek estatus unibertsala lor dezaten, nahiz eta konturatzen garen unibertsaltasun

88 Testu hau irakurri zen Hisham Sharabi irakaslearen omenezko kongresu batean, Georgetowngo Unibertsitateko Historia Departamentuan, Washington DCn, 2002ko apirilaren 2an.

itxura hori, hein handi batean, boterearen ondorioa dela. Eztabaida global askerik izan ez denez, ideia nagusi batzuk –are borondate onekoak ere– menderatze politikoko testuinguru batean daude eta ingurune horrek haien egiari eragiten dio argi eta garbi.

Globalizazioa ez da berria, baina «immanentzia» globala bai. Termino hori erabiltzen dut adierazteko ezen gaur –kapital globala, ekoizpen globala, lan migrazio globalak eta komunikazio teknologien hedapen globala ditugun garai honetan– ez dagoela kanpoko alderik, ez dagoela «besterik» (beste herri, lurralde edo ingurumen bat), gutariko batzuek haren aurkako aldean jarrita geure burua eroso definitu ahal izateko eta, hartatik urrun egonda, geure patua kontrolatzeko. Bizileku dugun espazio globala gaindeterminatuta dago, kontraesanezkoa da eta ezin askatuzko aniztasuna du. Bizi ditugun esperientziak aldiberekoak eta koherentziarik gabeak dira, eta nekez bana daitezke nazionalitateka, edo ezaugarri etniko garbien nahiz arrazen arabera. Erantzukizun morala dugu mundu anizkun honetan; hemen erlijio batek ere ez du osorik berea gaizkiaren aurka borrokatzeko beharko litzatekeen bertutea, eta ez dugu balioetatik aske dagoen zientzia objektiborik, egia unibertsal eta laikoaren oinarria jar dezakeenik; era berean ez dago merkatuko lege unibertsalik, etorkizun onbera bat berma diezagukeenik.

Immanentzia globalaren eguneroko errealtate horiek ukatzen dituztenek fundamentalismoa indartzen dute. Intolerantzia klase ugari dago, eta beste horrenbeste fundamentalismo mota. Fundamentalismoaren orbana ez da sinesmena, baizik eta sineste dogmatikoa; dogmatismo horrek ez die oinarrizko testuei galderarik egin nahi, elkarrizketa kritikoren aukera baztertzen du eta gizateria erabat

banatzen du kategoria jakin batzuetan: hautatuak versus baztertu daitezkeenak; «gu» eta «haiek», alegia. Eta berdin da hori estatuburu batek predikatzen duen, edo kultuko areto batean edo Nazioarteko Diru Funtsean esaten den: praktika bakar bat ere –erlijiosoa edo laikoa, ekonomikoa edo politikoa, arrazionala edo erromantikoa– ezin zaio itzuri fundamentalismoaren xarma sinplifikatzaileari.

Guk, esfera publiko jaio berrian, edozein fundamentalismo mitikotan erori baino zerbait hobea egin dezakegu. Baina nola era dezakegu biztanleria global bat? Zer hizkuntzatan mintzatuko gara elkarrekin, hizkuntza guztiak baztertzaileak badira? Nola adieraziko dugu elkartasuna, komunikazioa kulturaliki kontingentea bada? Ekin diezaiegun oinarri-oinarrizko gai hauei, are erantzunik ez badugu ere; ez dezagun geure burua zokoratu akademikoki segurua baina hutsala den alorrean, zalantzarik gabeko jakingaien eremuan.

Mendebaldeko unibertsitate bateko intelektual baten gisan mintzo naiz; beraz, testuinguru eta ikuspegi oso mugatu batetik. Baina perspektibismoak berak bakarrik ez du ukatzen ni immanentzia global berriaren lekuko egokia izan naitekeenik, nire betaurrekoak ez badira behintzat hain lodiak non erabat trabatzen didaten bizi izandako esperientzia, zentzumenen bidezkoa; izan ere, esperientzia horretatik dator jakinduria, eta hura definizioz ez da, ez intolerantea, ez dogmatikoa. Jakinduriak irakasten digu, are zientzia eta erlijioa hutsezinak izanda ere, horiek interpretatzen dituzten pertsonak hutsegileak direla. Baina gizakiak hutsegileak direla onartzen den lekuan –onarpen hori patu fundamentalistaren aurkakoa denez– badugu iraganeko hutsegiteetatik ikasteko esperantza eta aukera.

Jakinduriak mugak aitortzen ditu, eta nire ekarpena hemen partziala eta zehatza izango da. Hauxe galdetuko dut: Zer gertatzen zaio *pentsamendu kritikoari* mundu immanentean? Nola alda ditzake immanentzia globalak hausnarketa kritikoaren zer-nolakoak, eta zer esanahi izan lezake horrek esfera publiko global baterako? Frankfurteko Eskolako teorialari kritikoak ezagunak dira metodo kritiko zorrotza zutelako, berriek «kritika immanentea» deitua (horixe izan nuen tesiaren gaia, eta lan hori hemen bertan idatzi nuen, Georgetowngo Unibertsitatean, Hisham Sharabi irakaslearen zuzendaritzapean). Theodor Adorno, Max Horkheimer eta beste batzuk, kritika immanente hori lantzeko, negatibotasunaren dialektika hegeldarrean oinarritu ziren eta aintzat hartu zuten ezagut dezakegunaren mugei buruzko apaltasun kantiarra. Ahalegindu ziren egungo gizartearen faltsutasuna gainditzen, ez era dogmatikoan, baizik eta modu kritiko eta, beraz, negatiboan, kontzeptuaren eta errealitatearen arteko tartea erakutsiz. Azaldu zuten, esaterako, demokrazia izenekoak antidemokratikoak zirela, masen kultura ezjakina zela, eta Mendebaldeko zibilizazioa, berriz, basatia; gainera, azterlan klasiko batean (*Dialectic of Enlightenment*), II. Mundu Gerraren testuinguru hondamenezkoan idatzian, adierazi zuten arrazoa-modernitate europarraren balio gorena-zentzugabekeria bihurtua zela. Metodo horren politika erradikala da, ez liberala; izan ere, ideiak jardute sozialaren erantzule egiten ditu eta boterearen balio legitimatzaileak erabiltzen ditu boterearen beraren aurka. Han-hemen, mugimendu politiko askotako ekintzaileak nor bere aldetik konturatu dira metodo hori eraginkorra dela. Kritika immanenteak indarra eman zion Martin Luther Kingen diskurtsoari Estatu Batuetan, bereizkeriaren

aurkako eta eskubide zibilen aldeko mugimenduan; halaber Mahatma Gandhiren diskurtso antikolonialari, hark Britainiaren jardun kolonialaren aurka erabili baitzuen inperioak bere buruari aitortzen zion izaera «zibilizatua»; mugimendu antikolonialek, oro har, gisa berean erabili dute inperialistek askatasunean eta demokrazian duten uste ona, eta horrela auzitan jarri dute nagusitasun inperialaren legitimitatea; ildo beretik, berrikiago, disidenteek sozialismoaren errealitateaz hitz egin diote botereari, erregimen sozialista deiturikoen legitimitatea alderdi moraletik ahulduz.

Baina zer gertatzen da kritika immanentea esfera publiko global gaindeterminatu batean ari denean, non, definizioz, boterearen balio legitimatzaileak ez diren partekatzen? Bi immanentziek ezinbestean elkar neutralizatzen dute, halako moldez non diskurtso bateko kritika immanentea transzendente eta baiezko bihurtzen den bestean? Edo posible da negatibitatearen indar kritikoari eustea nahiz eta bi esparru diskurtsiboak gainjartzen diren? Eta –hona fedeko aktoa– nola sor ote liteke mundu osoa hartzen duen ezker bat pentsamendu kritikoaren prozesuan? Zer esan nahiko luke «ezkerrak» esfera publiko global batean?

Galdera horiei aurre egiteko, utz iezadazue ekartzten Ekialde Hurbilaren kasua, barruan islamismoaren gai indartsu eta larria duena, eta Hisham Sharabiren lana, gizon hori baita gaur omentzen duguna. Sharabik bizitza intelektual arabiarrak egindako azterlanak politikoki adoretuak izan dira, sormen handikoak eta kritikoak. Nik bezala, harekin Mendebaldeko historia intelektuala ikasteko zortea izan zutenek gogoan izango dute zer metodoz baliatzen zen Nietzsche, Freud, Weber, Marx eta beste batzuen obra kanonikoak irakasteko. Betiere bi bide proposatzen zituen testuak

lantzeko; lehena, banakakoa eta existentziala: norberak ideien xarma sentitzea, «irakurketaren funtzio iraultzaile eta askatzailea»⁸⁹ erabiliz (hala deitu zuen Sharabik). Bigarren bidea soziala zen: ikustea zer egiteko zituen idazkiak testuinguru historiko jakin hartan; aztertzea hark politikoki nola funtzionatzen zuen botereak gizartean egindako bidegabekeriak babesteko eta, halaber, nola funtziona zezakeen bidegabekeria horien aurka. Ziur nago, kritika bikoitza –existentziala eta soziala– erabat garrantzitsua zela ulertzeko, Sharabik honako bi abiapuntu hauek izan zituela: alde batetik, historia intelektual arabiarreko aditu gisa egin zuen lana eta, bestetik, lan horrek ezinbestean Mendebaldeko pentsaeraz zekarren ikuspegia.

Abdul-Kabir al-Khatibi soziologoak, Aljerian jaio eta Frantzia ikasiak, esan du beharrezkoa dela teorialari arabiarrek egindako «kritika bikoitza»: beren gizarteak kritikatzeko barrutik eta, aldi berean, gizarte horiek deskribatzeko erabili diren kontzeptu mendebaldarrak kritikatzeko kanpotik.⁹⁰ Edward Saiden *Orientalism* liburua izan da, mendebaldarren artean bederen, Mendebaldeak mundu arabiarra ulertzeko duen era mitikoaren azalpenik eztabaidatuena, eta bidea prestatu du (besteak beste, Talal Asadekin) honako argudio honetarako: «zientzia» orientalistak gehiago erakusten du kolonizatzaileei buruz, kolonizatuei buruz baino.⁹¹ Berrikiago, Asadek bikain kritikatu ditu

89 Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (Oxford University Press: 1988 New York eta Oxford), 87. or.

90 Hisham Sharabi, «The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm», in Hisham Sharabi, ed., *Theory, Politics and the Arab World* (Routledge: 1990 New York eta Londres), 36.-37. or. Sharabik dio Khatibiren testuak, frantsesez idatzia, arabierara itzuli beharko lirakeela (1980an).

91 Edward W. Said, *Orientalism* (Pantheon Books: 1978 New York); Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* [1978] (Humanity

Mendebaldeak egindako kritikak, Salman Rushdieren *Satanic Verses* nobelak izan duen erreakzio islamiarrari buruzkoak; metodo antropologikoekin deskribatu du gai horren aurrean egon den erreakzio kultural britaniar berezia, erabat irauliz kolonizatzaile ohien egoera abantailatsua.⁹²

Kritikariak kritikatzan dituen literatura horrek ohartarazten digu, hain zuzen ere, zehaztu beharra dagoela saiakera honen hasierako baieztapena, hau da, immanentzia globala gauza berria dela munduan. Garai kolonial moderno osoan, hain justu, Mendebaldearen nagusitasunak immanentzia globala sortu zuen bi aldeetako batean. Gatazkan zeuden balioen gainjartze immanentea zela-eta, kolonizatuak kontraesanezko egoera saihetsezin batean zeuden; kolonizatzaileek, ordea, ez zuten halakorik izan. Azken horien identitateak berak, hau da, «modernoak» eta historikoki munduko beste guztiak baino «aurreratuagoak» izateak, eskubidea eta legimititatea ematen zien indar kolonizatzailea izateko. Aitzitik, beste kultura batzuk, kolonizatuen kulturak, hau besterik ez ziren: ikerketa antropologikoaren objektuak, azterketa historikoak eskura zituen «zibilizazioak» (iraganeko aztarnak, alegia); «modernitatearen» garaikideak, bai, baina ez harekiko immanenteak. Izan ere, Europak modernitate hitza eta kontzeptua erabili zuen bere burua definitzeko, kritikariek nabarmendu duten legez. Eta «modernizatzea» mendebaldartzea zen; zeregin arrotza –hau bai kasu eredugarria– «Ekialdeko» subjektibitateentzat; izan ere, horiek ulergaitz, irrazional, emozional, ez-zientifiko

Books: 1998 Amherst, New York).

92 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (The Johns Hopkins University Press: 1993 Baltimore eta Londres), 7. eta 8. kapituluak.

eta pertsonalistak zirela esaten zen, hots, Ilustrazioko gizon modernoaz zeharo bestelakoak.

Testuinguru orientalistaren barruan, kontzientzia arabiarra definizioz gaindeterminatuta zegoen: immanentea eta transzendentea zen, Mendebaldearen barruko diskurtsoa eta kanpotiko diskurtsoa. Baina diskurtso baten barruko jarrera kritikoak ez zekarren nahitaez jarrera kritikoa bestean. Bizitza intelektual arabiarren Iratzartze handiak, XX. mendearen hasieran, diskurtso «apologista» bat erabili zuen, eta hark pentsamendu erlijioso eta laikoaren tradizio arabiarrek justifikatzen zituen, hain justu, bateragarriak zirelako Mendebaldeko balio moderno hauekin: positibismo zientifikoa, arrazoibide demokratikoa eta legearen nagusitasuna. Kemalismoa, askapen nazionalako mugimendu turkiarraren ideologia modernizatzailea, kolonialismo mendebaldarretik sortu zen, haren forma politiko-legalak eta kulturalak hertsiki kopiatuta. Mustafa Kemal lider turkiarrak irrigarri utzi zuen Islam tradizionala: hura zen «obskurantismoaren sinboloa», «zibilizazioaren eta zientziaren etsaia» eta «gure bizitzak pozoitzen dituen hilotza».⁹³ Arabiarrek Mendebaldeko diskurtso kritikoa marxismoaren moldean hartu zutenean, diskurtso bikoitzik eza nagusitu zen eta marxista arabiarrek irmo adierazten zuten beren forma sozial eta erlijiosoak iragan feudal baten aztar-nak zirela.

Interesgarria da ikustea nola islamismoak berak abiarazi zuen kritika immanentearen tradizio autonomo bat Ekialde Hurbilaren barruan. Sayyid Qutb egiptoarra, itzal handiko idazlea, Frankfurteko

93 Mustafa Kemal, hemen aipatua: Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Zed Books: 1997 Londres), 65. or.

Eskolako teoriarrien garaikidea izan zen. Hark kritiki eraso zien erregimen islamiarrei, uste baitzuen Islam-aurreko ezjakintasun egoerara (*Jahiliyyah*) itzuliak zirela. Horren ondorioz, gaur egungo gizarte islamiarra (Egipto) «ez-islamiarra» zen. Estrategia horren pare-parekoa izan zen, hain zuzen ere, Adornok eta Horkheimerrek *Dialectic of Enlightenment* liburuan emandako argudioa; haien ustez, Mendebaldeko arrazoia, mitotik sortua, mitorra itzulia zen. Bazegoen, hala ere, desberdintasun garbi bat: Qutb pentsalariak positibotasunerantz jo zuen, baieztatu baitzuen Islamera itzuliko zirela, Koranean hitzez hitz adierazita zegoen bezala. Pentsa liteke egiazko Islamaren baieztapen horrek haustura bat seinalatzen duela, hau da, Mendebaldeak definitu «modernitate» behin betiko urruntzea, eredu islamiar bati utziz haren lekua hartzen. Baina interesgarriena da ikustea Qutbek nola ulertzen zuen pentsamendu koranikoaren «ageriko izaera», idazle horren ikuspegia Mendebaldearen menpe zegoelako, ukapen kritikoaren zentzu dialektikoan. Izan ere, Qutben lanean Islama –egiazko Islama– Mendebaldeko modernitatearen ifrentzua da; «bestea», alegia: espirituala da, eta Mendebalde materialista; komunala da, eta Mendebalde berekoi eta indibidualista; soziala da, eta Mendebalde diruzale eta lehiakorra; moralaren alorrean diziplinatua da, eta Mendebalde axolagabe eta biziotsua. Hori, jakina, apologisten estrategiaren antitesia zen, haiek Islama Mendebaldeko balio kategorien barruan erreskutatzen baitzuten. Islama «bestea» zelako erreskutatzeak bidea ireki zuen modernitateko ibilbide alternatibo bat onesteko, Mendebalde kapitalista eta Sobietar Batasuna ez bezalakoa;⁹⁴ prezio izugarria ordainduz, hala

94 Kontuan izanda justizia sozialaren gaiak Qutben idazkietan duen

ere: forma sozial neopatriarkalak berretsiz, eta sineste dogmatiko eta fundamentalistari atea irekiz.⁹⁵

Dena den, Qutbek eta beste batzuek gaitzetsitako modernitate mendebaldarra berez zen arrazoi instrumentalaren, indibidualismo posesiboaren eta kontzientzia sozialik ezaren tradizio ahuldua, Frankfurtoko Eskolakoak eta beste marxista europar batzuk barrutik kritikatzan ari zirena. Urte haietan, indarrak batzeko eta Mendebaldeko arrazoiaren forma pobretu, (neo)liberal eta instrumentalizatua kritikatzeko, ederki etorriko zen halako kosmopolitismo erradikal bat, garai hartan bi alderdietan (judu alemaniarrengan eta musulman arabiarrengan) posible zena baino askoz aurreratuago bat. Halako aliantza batean –aldi berean barrutik eta kanpotik egindako erasoan– pentsatze hutsak iradokitzen du zer-nolako boterea izan lezakeen gaurtik aurrera ezker berri batek esfera publiko global batean. Kritika global bat lortu nahi bada, dena dela, objektu kritikatuak izan beharko du lehentasuna, ez diskurtso ereduak. Mendebalde-zentrismoa saihestu behar bada, Islam-zentrismoa «bestea» baino ez da, ez irtenbide teorikoa. Baina ikuspegi globaletik hori bezain garbi ikusten da Mendebalde-zentrismoa baztertzek ez duela taburik sortzen Mendebaldeko pentsamendua-ren tresnak erabiltzeari begira; aitzitik, ilustrazioaren tresna kritikoak –eta Islamarenak– askatu egiten ditu

garrantzia, Olivier Royk hauxe dio: «Marxismoa da ahalegin islamistaren ispilua eta osagarria dena» (hemen aipatua: Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism, A Work of Comparative Political Theory* [Princeton University Press: 1999 Princeton], 81. or.). Eubenen liburua filosofia politiko konparatuko mugari bat da eta kontuan hartzen ditu Qutben kritiken eta Frankfurtoko Eskolaren arteko antzekotasunak.

95 Qutbek aintzat hartzen du kritika-bikoitza. Bere *Islam and Universal Peace* liburuko kapitulu bat, Estatu Batuek Ekialde Hurbilean zituzten politiken hipokresiarri buruzkoa, ezabatu egin zuen Egiptoko gobernuak 1952ko iraultzaren ondoan (Euben, *Enemy in the Mirror*, 186. or. oh.).

sormen handiko aplikazio original baterako. Muhammad 'Abid al-Jabiri historialari marokoarrak, diskurtso orientalisten eta mundu ikuskera eurozentrismen kritiko argienetako bat den arren, eklektikoki baliatzen ditu Mendebaldeko kontzeptuak, Kant, Freud, Foucault, Marx eta beste batzuenak. Hauxe dio berak:

Ez naiz gelditzen jatorrizko eskemetan dauden mugak igaro gabe; aitzitik, maiz askatasun handi samarrarekin erabiltzen ditut. [...] Ez genituzke kontzeptu hauek burdinazko molde gisa hartu beharko, baizik eta kasuan-kasuan erarik onuragarrienean erabiltzeko tresna gisa [...].⁹⁶

Esfera publiko global baten genealogia interesatzen bazaigu, azpimarratu beharko dugu pentsamendu Mendebalde-zentrismen lehen kritika *erradikalki kosmopolita* ez zela mundu islamiarraren barruan sortu. Karibe frantsesdunetik etorri zen, garraio laiko marxista bat zela medio, Aljerian geldialdia eginda; eta agertu zenean Mendebaldeko bilgarri bat zuen. Frantz Fanon-en *Les damnés de la terre* liburu apartaz ari naiz. Obra horrek (paradoxikoki Jean-Paul Sartre marxista europarrak aurkeztu zuenak) Mendebaldeaz kanpoko munduari eskatzen zion Europa «atzean» uzteko; hau da, eredu europarra gaingaitzeko zuen modernitatea sortzeko, ikusten baitzen eredu hark porrot egina zuela. Fanonek askapen intelektual guztiz berria iradokitzen zuen, zeren, bere politikari oraindik ere marxistak zirela antzematen bazitzairen ere, bere ikuspegiak uko egiten zion edozein ideologiaren mendean jartzeari. Ikuspuntu hark bat egiten zuen mundu kolonizatua zati handi batek benetan bizi izandako esperientziarekin, modernitateak mundu horri gainbehera ekarri

96 Hemendik hartua: *The Contemporary Arab Discourse* (arabieraz), 1982. Sharabik aipatua: «The Scholarly Point of View», 27. or.

baitzion, aurrerabidea baino areago (Aijaz Ahmad-ek «modernitate burgesera jaistea» hitzekin deskribatu du errealitate hori, europar inperialismoko aldiaren bereizgarria izan zena).⁹⁷ Ikuspuntu hark birmoldaketa bikaina izan zuen Ahmad Ali Said (Adonis) poeta libanoarraren 1967ko artikulua batean, eta lan hartatik jasotako aipu bat da Sharabiren *Arab Intellectuals and the West* liburuaren amaiera:

Jada ez dugu Europan sinesten. Jada ez dugu konfiantzarik haren sistema politikoan eta haren filosofietan. Harrek jan dute haren egitura soziala eta ber gauza egin dute... haren arimarekin. Guk -jende atzeratu, ezjakin eta pobretuok- uste dugu Europa hilotz bat dela.⁹⁸

Kemalek Islama baztertzeke erabili zituen hitz berak hemen buelta emanda ageri dira, Mendebalde postkolonialaren aurka. Baina Adonis pentsalari laikoa da eta ez du inolako asmorik -Sayyid Qutbek egin zuen bezala- Mendebalde alderantzikatu bat, Islama, etorkizuneko bide bezala proposatzeko. Zernahi gisaz, kritika fanondarra beretu egin zuten islamistek; Ali Shariatik, esate baterako. Shariatiren pentsamenduak eta testuek rol garrantzitsua izango zuten Irango iraultzan; bestalde, idazle horrengan eragina izan zuten Che Guevara marxista kubatarrak eta askapenaren teologia latinoamerikarrak; batez ere objektu kritikatua -munduko inperialismoak, arrazismoak eta klase esplotazioak- atxikitzen zuen batuta nahasketa teoriko eklektiko hori, ez hainbeste forma ideologiko batek.⁹⁹

97 Aijaz Ahmad, *In the Mirror of Urdu: Recompositions of Nation and Community 1947-1965* (Shimla: 1993 Rashtrapati Nivas), 20. or.

98 Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (The Johns Hopkins University Press: 1970 Baltimore), 136. or.

99 «Aurrera, lagunok, utz dezagun Europa; eten dezagun Europaren imitazio okaztagarri eta ergel hau. Utz dezagun atzean Europa hori, beti gizatasunaz mintzo arren gizakiak suntsitzen dituen, non-nahi aurkitzen

Saiakera labor honetan, nire xedea ez da historia intelektuala berriz ere kontatzea, baizik eta ekarpena egitea galdera oso zehatz eta oso politiko honi buruzko eztabaidarako: Gaur egun, nola, zer mintzaira intelektual eta kritiko izan lezake ezker globalak denok elkarrekin hitz egiten ikasteko? Testuinguru honetan, historia intelektuala itxuraldatu egiten da; jada ez da zibilizazio jarraipen zehatzen historia bat, izan haiek Mendebaldekoak, arabiarrek edo islamiarrek, baizik eta egungo posibilitate global baten «ezagutzaren arkeologia» bat, Foucaulten hitzak erabilia. Walter Benjaminen hizkeran, orainaren *urform* edo jatorrizko formak ari gara bilatzen, hau da, leinu genealogikoak, guri lagunduko liguketenak diskurtso kritiko egokia eratzen esfera publiko global baten eskaerarako, kontuan izanda esfera horretan inarrosi dutela diskurtso kolonizatzaileen nagusitasuna eta, horren ondorioz, kritika guztiek kritika bikoitzak behar dutela izan. Aldi berean, ezker global berri batek garrantzi politikoa izan nahi badu, beharko du –Sharabik idatzi zuen legez– «negatiboa baino harago joan», sormena erabilia kritika baino gorago igoz, baina dogmatismo berri batean erori gabe: erroka zaila benetan.¹⁰⁰

Ibilbide bat ari gara bilatzen, testuinguru partzialetan garatu diren diskurtso kritikoak lot ditzan, horiek erabilgarri bihurtu eta ezker aurrerakoi, global eta oraindik-eratu-gabe batek eskura izan ditzan. Ez gara gustura geratuko errealisten esaldi honekin: Nire etsaiaren etsaia nire laguna da; izan ere, horrek ez dio elkartasun globalari nabarmen lagunduko. Halaber, susmatzen dugu ezker «identitate» berezian

dituela ere» (Shariati, hemen aipatua: John L. Esposito eta John O. Voll, *Islam and Democracy* [Oxford University Press: 1996 New York eta Oxford], 59. or.).

100 Sharabi, *Neopatriarchy*, 120. or.

lerroekin zatitzeak bide bat egin duela kritika progresibo gisa, Mendebaldeko moldean bederen; lurralde horretan badirudi identitate politikak aritu nahi duela immigrazioaren aurkako natibismoa bultzatzen, kultura minoritarioak babesten baino areago. Molde islamistan, «identitate politika» indar boteretsua da benetan, hautesle multzo bat, mila milioi pertsona baino gehiagoko gizarte zibilaren barruan, meskita sare global batean konektatua. Baina biztanleria hori islamismo uniformeko ikusmolde global batera eramana nahi dutenek (edo aukera horren beldur direnek) mesede kaskarra egiten diote Islama eratzen duen eztabaida aberatsari; izan ere, Islamak pentsamendu kritikoa onartu ez ezik, eginbehar gisa galdatu ere egiten du. Politikari islamista batzuek uste badute bloke musulman monolitiko eta esaneko baten babesa izan dezaketela, halako politikariak beren kide mendebaldarrak bezain zinikoak dira, eta beren arrazoiak haienak bezain manipulatzailak.

Politika islamista askotarikoa eta gatazkatsua izan da, eta mota askotako jarrera politikoak ditu; besteak beste, ezker kritikoa. Nahiz eta «ezker» terminoa argi eta garbi Mendebaldeko kategoria bat den, Frantziako Iraultzaren testuinguruan jaioa, ez-konfesionala denez egokia izan daiteke espazio publiko global batean erabiltzeko. «Ezkerrak» hemen erradikala esan nahiko luke, zentzu kritikoa, eta aurre eginen lioke ez bakarrik mundu jakin bateko boterearen bidegabekeriei, baita mundu hura deskribatzeko erabilitako diskurtso justifikatzaileei ere. Ezkerrak kosmopolita ere esan nahiko luke: justizia soziala definituko luke gizadiko talde bakar bat ere baztertu gabe esfera publiko globalaren onuretatik eta esfera horren barruko erantzukizun moraletik.

Azken aldiko historian Mendebaldeak nagusitasuna izan duenez, antolaketa globala egiteko saiakera guztiek desberdintasun koloniala errepikatzeak arriskua dute. Eta, hala ere, musulman kritikoak, israelar kritikoak, amerikar eta europar kritikoak, eta nonnahiko kritikoak garen aldetik, ez dugu utzi behar gure identitateek bereiz gaitzaten. Gogora dezagun Gramsciren ideia zorrotza: nagusitasuna existitzeko baldintza ez da, batez ere, oposizioko diskurtsorik ez egotea, baizik eta «desadostasuna desantolatuta» egotea. Oso bide nekezean gabilta egiaz. Baina, gutxienez, jar gaitzen ados bideko urrats faltsuak ekiditeko. Horietako gutxi batzuk jorratuko ditut labur-labur.

Hor dago ikuspegi zabaldu hori: idazle serio eta kritiko askok (batez ere lehengo kolonietakoak, orain beharbada Mendebaldean bizi direnak edo eremu horrentzat idazten ari direnak) uste dute Samuel Huntingtonek «zibilizazioen arteko talkaz» egindako iragarpenak bidea ireki diola hegemoniaren aurkako erronka bati. Nahiz eta Huntington, errealista bat, borroka globaleko egoera ilun bat ari zen deskribatzen, aitortu zuen «Mendebaldeaz» besteko zibilizazioek bazutela egitekorik modernizatze proiektuan (bestela esan, mendebaldartzea eta modernizatzea ez zirela sinonimoak), eta horrek berekin zekarren zibilizazio garaikideek ez zituztela beren identitateak baztertu behar «aurrerabidean» egiaz parte hartzeko. Baina Huntington ez da erradikalki kritikoa, ez zentzu immanentean ez transzendentean, eta beste zibilizazioei ematen dien babesa itxurazkoa da, benetakoa baino gehiago. Habermasek modernitatea «bukatu gabeko proiektua» zela baieztatu zuen, eta Ahmet Davutoglu intelektual turkiarrak, baieztapen horretaz diharduela, galdetzen du: beraz, «nork osatuko du? [...] zer rol izango dute

hurrengo fasean Mendebaldeaz kanpoko zibilizazioek, proiektu horren objektua izan direnek?». Horrek Davutoglu jarrera erradikal eta kosmopolita batera eraman ahalko zuen, bat egin izan balu Habermasen esaldiaren jatorrizko bulkadarekin eta filosofo horrek ilustrazioaren proiektuari egindako kritika immanentearekin; izan ere, kritika horren arabera, Mendebaldearen modernizazioa bera da bere gabezien erantzulea. Baina Davutoglu kritika bikoitzaren erantzukizuna alboan uzten du eta Huntingtonen fantasian jausten da, hots, zibilizazio bananduen irudipenean, «zibilizazio» bat esfera global immanentearen barruan bereizirik egon ahalko balitz bezala. Berak dioenez, Mendebaldearen autokritika «zibilizazioen arteko krisi [bihurtzen da], Mendebaldeaz kanpoko zibilizazioen erresistentziaren ondorioz eta zibilizazio horiek beren burua berriro egiaz hautematearen ondorioz».¹⁰¹ Baina zibilizazioen arteko talkak ezin du bete hegemoniaren aurkako gure zeregin kritikoa, helburu duena menderatze kulturalaren egiturak ezereztea, eta ez «zibilizazio» gailen baten lekuan beste bat ipintzea.

Gure pentsamenduan, benetako «aitzinamendua» da onartzea menderatze kulturala dela menderatze politikoa eta ekonomikoa bezain garrantzitsua; are gehiago, agian azken bi horiek sortu ahal izateko baldintza dela. Gainera, Mendebaldeko ereduak ez badu erabat berea etorkizunaren zentzua, behartuta gaude iragan kultural baztertuak aintzat hartzera, «oraindik-iritsi-ez-den» etorkizuna irudikatzeko. Baina iraganeko zibilizazioen iruditeria kulturaletan bilatu behar dugu inspirazioa, ez boterearen errealitateetan (erabakigarria da hori). Bes-

101 Ahmet Davutoglu, «Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization: A Comparative Analysis», in John L. Esposito eta Azzam Tamimi, ed., *Islam and Secularism in the Middle East* (New York University Press: 2000 New York), 174. or.

tela esanda, kulturak ulertzean kontuan hartu behar da haien erradikaltasuna, hau da, errealtatean dagoenaren eta ideala denaren arteko negoziazioak direla beti; hortik heldu da kulturek, potentzialki bederen, protesta egitea sorburu dituzten gizarteen eta botere egituren aurka. Tradizioaren babesleek, atzera begira, hainbeste nostalgiarekin gogoratzen dituzten kulturak dira horien sorburu izandako gizarteen ametsezko forma. Arrazoi horregatik, hain zuzen ere, beren garaian ideologiko ki funtzionatzen zuten, eta estaltzen zituzten honako hauek egindako desberdinkeriak eta bidegabekeriak: aginte minoritarioak, menderatze patriarkalak eta klase menderatzeak egindakoak (hiru horiek botere indarke-riaren formak dira, «basatiak» deitzea merezi dutenak).

Kultura eta basakeria (botere basatia, zeinek kontrola, «legea eta ordena» ematen dituen eta aldi berean kulturari loratzen uzten dion), horra «zibilizazio» guztien Urrezko Aroaren bi alderdiak; berdin du «zibilizazioa» nola deitzen den, Pax Romana, Pax Britannica, Pax Americana, Islamaren Aro Klasikoa edo azteken nahiz inken aldi gorena. «Zibilizazio» handi bat ere ez zaio itzuri kontraesan horri. Hori izan zen Walter Benjaminen *insight* ikaragarria, hau azpimarratu zuenean:

Garaile atera denak parte hartzen du, egun horretan, garaipenaren prozesioan, non buruzagi berriek oinak jartzen dituzten garaituta etzanda daudenen gainean. [...] Ez dago zibilizazioko dokumenturik aldi berean basakeriaren dokumentu ez denik.¹⁰²

102 Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», in *Illuminations*, Hannah Arendt ed., Harry Zohn itz. (Schocken Books: 1968 New York), 256. or.

Gure tradizio kulturalak ohoratzen ditugunean eta gaurko egoera aldatuan horiek salbatu nahian gabiltzanean (eta marxismoa horietako bat da, Islamaren Urrezko Aroa eta Europako Ilustrazioa bezala), zuhurrak izan beharko genuke eta ez nahasi ametsetak iragana eta benetak iragana. Lehena balioesten dugun bezala, bigarrena kritikatzan jarraitu beharko genuke. Iraganeko kultura horrela salbatuz, hura erauziko genuke bere rol ideologiko honetatik: justifikatzea ez bakarrik iraganeko indarkeria, baita haren izenean egindako indarkeria berria ere.

Ezker kosmopolita erradikal bat ezin da mugatu esplotatzaileen erlijioa, azalaren kolorea edo etnia aldatzeko proiektu minimalista bat gauzatzera. Edonon gizarte sistema batek gutxiengo aberats eta boteretsua sortzen badu gehiengoaren bizkar, defendatzea merezi duen kultura bat ezin da identifikatu haren justifikazioarekin. Konfuzianismoak eta Islamak beselako kapitalismo baten garapena erakuts dezakete, baina ez da nahikoa «ezberdintasun» hori justifikazio ideologikoaren mailan geratzen bada eta, bitartean, gizakien sortze-lanaren eta naturaren sortze-lanaren esplotazioak jarraitzen badu izaten aberastasun soziala sortzen duen oinarria. Sharabik idatzi duen legez, behar dena ez da exegesi teologikoa, baizik eta arazoak egiaz konpon ditzakeen azterketa kritikoa.¹⁰³

Gaur egun, zirkulu postmoderno batzuetan, nola edo hala erakargarria den argudio bat entzuten da, eta ematen du arrazoibide horrek ez duela kritika bikoitza bertan behera uzten, baizik eta biei eusten diela, batera ehunduz elkarren aurkako bi kritika, islamismoa eta postmodernismoa. Horiek, beharbada, bikote ideologiko oso ezohikoa osatzen dute, baina Bobby Sayyidek,

103 Sharabi, *Neopatriarchy*, 140.-141. or.

intelektualki ongi ondutako *Fundamental Fear* liburuan, Ruhulla Khomeini aiatolaren diskurtso islamistaren agerpena deskribatzen du Lacanen, Derridaren eta Rortyren kategoria postmodernoak erabiliz, eta kategoria horiek ia-ia konbentzitzen gaituzte Khomeiniren teoriak zuzentasun postmodernoan duela. Sayyidek azaltzen duenez, Khomeini ez da saiatu bere teoria politikoa Mendebaldeko pentsamenduaren kategorietan justifikatzen, eta horri esker lortu du arrakasta handiz ihes egitea Mendebaldearen nagusitasunetik. Khomeiniren islamismoak Mendebaldea «erdigunetik ateratzea» lortu du¹⁰⁴ eta Sayyid ondorio paradoxiko batera eroan du: bakarrik elkarriketari uko eginez lor daiteke benetako elkarriketa.

Hori ez da konbentzitzeko moduko proposamena. Zentzu kritikoa ez da amaitzen Mendebaldeko pentsamendu erduetatik askatzearekin. Hor hasi besterik ez da egiten. Ez dugu ukatuko Irango Iraultzak alderdi positiboak dituenik, Pahlavi zaharen erregimen terrorista bota baitzuen, zeinek politikoki eta militariki ezinbestekoa baitzuen Estatu Batuetako gobernuaren babesa, baina ez dugu inolako beharrik onesteko Irango Iraultzaren indarkeriazko autoritarismoa, gaztiguak eta elementu neopatriarkalak (erregimen horrek izan ditu, bai, kritiko nabarmenak islamismoaren diskurtsoaren barruan); parekotasun bat egiteko, kapitalismoa behin betiko kritikatzeko ez dakar Stalinen sozialismoa kritikarik gabe onartzea. Ideia faltsu hori ari ziren kritikatzeko, hain zuzen ere, Adorno eta Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment* idatzi zutenean Mendebaldeko

104 «Horiek [= aurreko 'apologista' islamiarrak] ez bezala, [...] Khomeinik ez du inola ere erreklamatu Islama 'benetako demokrazia' denik, Islamak sozialismoari aurre hartzen dionik, Islama zientziarekin bateragarria denik, etab.» (Sayyid, *Fundamental Fear*, 113. or.).

arrazoi deituaren bi aldaeren kontra, kapitalismoaren eta sozialismoaren kontra.

Horrenbestez, ildo konplexuak daude, eta Sayyidek, konplexutasunak alboan utzita, ez dio inolako mesederik egiten bere aztergai garrantzitsuari. Hemen iradokitzen ari naizena da benetako esfera publiko global batek pentsamendua aska lezakeela, behartuta egon ez gaitezen alderdi baten alde jartzera («gu» versus «haiek») edo pentsamendu paradigma bakarra hartzera (pentsamendu erlijiosoa edo laikoa, postmodernoa edo modernoa), halako moldez non horrek ahultzen digun judizio kritikoak egiteko gaitasuna, eramaten gaituen ondorio intelektual eta politiko faltsuetara, eta aldentzen gaituen jarrera fundamentalisten arteko antzekotasunak identifikatzetik. Jarrera horien artean sartu behar dira Estatu Batuek beren burua «Nazio Hautatutzat» hartzea eta fundamentalismo neoliberala, merkatuaren mekanismoaren gaineko konfiantza itsura daramana, islamismoaz kanpoko bi adibide nabarmen bakarrik aipatzearren. Hegemonia amerikarra bere aurka dagoen Islamismo fundamentalistaren parte da; Estatu Batuen eta Israelen estatu-izua berrari aurre egiten dion izuaren kausa ere bada, ez soilik ondorioa. Ezker globalak horrelako egiak aipatu behar ditu behin eta berriz.

Intelektualak garen aldetik, badugu modu bat horrelako diskurtsoa ahalbidetzeko: diziplinen arteko mugen aurka irakatsi eta idaztea, alegia; izan ere, zatitze horrek indartu egiten du harako mito hura, dioena zibilizazioak desberdinak direla eta «desberdintasun» hori garrantzitsua dela. Pentsamenduaren tresna kritiko guztiak erabil ditzakegu, non-nahi aurkitzen ditugula ere. Gradu ikasketak Georgetowngo Unibertsitatean egin nituen, 1970eko hamarkadan.

Ikasgai nagusia Europako historia nuenez eta teoria kritikoko ikaslea nintzenez, ez ninduten behartu Sharabi irakasleak historia intelektual arabiarraz ematen zuen kurtsoa egitera, eta horrek pobretu egin zuen nire ikastaldia. Nahiz eta XX. mendearen bigarren partean zibilizazioen arteko zatiketak saihetsezinak ziren, orain ez dute nahitaezkoak izan beharrik. Hisham Sharabiren ondare kritikoak –Mendebaldearen barruan nahiz kanpoan, mundu arabiarren barruan nahiz kanpoan– esfera publiko global baten espazioa zabal-tzen du, eta hor ezker erradikal eta kosmopolita batek bere etxea aurki lezake.

Hurrengo orrialdeetan:

16 eta 17. «Hondakinetakako emakumeak» (*Trümmerfrauen*), Berlin, 1945; harriak banan-banan garbitu eta pilatzen, gerrak hiria suntsitu ondoren.









SEI

ELKARRIZKETA:
SUSAN BUCK-MORSS, LAURA MULVEY
ETA MARQ SMITH
(JOURNAL OF VISUAL CULTURE)¹⁰⁵

JVC: Dreamworld and Catastrophe [2000] obraren hasieran esaten duzu zure liburu berri hori dela «ikus-kulturako esperimentu» bat. Saiatzen da –proposatzen duzu gero– «irudiak filosofia gisa» erabiltzen eta iragana ikusteko bide bat aurkezten literalki eta metaforikoki; bide horrek aurre egiten die azken mende hori [XX.a] nolakoa izan zen azaltzen duten ikusmolde arruntei. Zerbait gehiago esan diezagukezu ahalegin ausart horren atzean dagoenari buruz? Badirudi benetan zeregin konplexua dela, aurreko liburuan –*The Dialectics of Seeing* [1989]– zeure buruari ezarri zenion egitekoa bezain konplexua. Horrelako esperimentuak muntaketa mentalitate batetik sortu dira, hots, men-

105 Laura Mulveyrekin eta Marquard Smithekin izandako elkarrizketa baten pasarteak. Elkarrizketa Londresen izan zen, 2001eko urriaren 28an. *Journal of Visual Culture* aldizkarirako zen, eta 2002ko abenduan argitaratu zuten osorik (1. bol., 3. zk.): 325-40.

talitate benjamindar batetik, ala badago beste zerbait tartean? Badago, beharbada, hor zerbait berariaz buckmorsstarra dena?

SBM: Maiz hasieran, besterik gabe, irudi batekin liluratzen naiz, batez ere itxuraz ongi egokitzen ez den irudiarekin edo ulertzeko modu ohikoari traba egiten dionarekin. *Dreamworld and Catastrophe* liburuan 140 irudi daude, mota desberdinetakoak. Batzuk pinturak dira, beste batzuk argazkiak edo filmetako fotogramak, beste batzuk egunkari ebakinak: mota guztietako ikus-informazioa. Testua idazteko inspirazioa izan ziren, testuaren ilustrazio soilak baino areago; irudi horiek aurkitu ezean liburua ez nukeen idatziko. Hori garrantzitsua da niretzat. Horrek biltzera eramaten nau: filmen azterlanak, artearen historia, argazki liburuak eta eskuratzen dudan zernahi arpilatzena. Ikus-kultura arpilatzen dut halako erabilera teoriko bati begira.

Benjaminek ere horrela egin zuen lan, horretaz ongi jabetzen ez bagara ere. Nahiz eta bere lanean oso irudi gutxi sartu zituen, bere ekarpen teoriko zolienetako asko dira ikus-kulturaren gaineko hausnarketak. Nire aurkezpena desberdina da, testuan zuzenean txertatutako irudiak dituelako. Irudiak eta testua elkarrekin lotzeak esperientzia kognitibo bat sortu nahi du irakurleengan, teoria modu berezi batean ikus dezaten, modu harrigarri eta argigarri batean. Emozioa arrazoia bezainbeste pizten da. [...]

Globalizazioaren arkeologia kritikoak

JVC: Hauxe da kontua: zer material motarekin berreskura ditzakegu Modernitatearen esperantza utopikoak ezkerren proiektu baterako? Zuk obra-hondakinez hitz egiten duzu *Dreamworld and*

Catastrophe lanean, ikus-kultura hagitz lantzen duen obra horretan. Horrenbestez, zer hondakin historiko edo bisualetara jo genezake proiektu utopiko hori benetan aintzat har dezagun?

SBM: Adibide gisa, hor dago konstruktibisten proiektua; bereziki haien saio serio samarrak «objektu sozialistak» sortzeko, hau da, produktu industrial-estetikoak, jendearen «kamaradak» izango ziratekeenak eguneroko bizitzan, ekidinez oinarrizko produktu burgesen fetitxe izaera. Gero hor dago zinema sobietarraren ametsezko mundua. Liburuan *Circus* filma aipatzen dut, Gregorii Alexandrov zuzendariarena (zein Eisensteinekin aritu baitzen 1920ko hamarkadan), baina orain dela gutxi arte ez dut izan hura ikusteko paradarik. Ohiz kanpokoa da erabat, ez bakarrik Busby Berkeley-ren estiloko amaiera musikalagatik, baita arraza, ezkontza mistoak eta aukera guztiak aurkezteko era tolerantetarik ere. 1936an egina da! Arraza integrazioaren horrelako tratamendu aurrerakoirik ez dugu aurkituko *Mendebaldean*, 1930eko hamarkadaren erdian.

Gure garaiko proiektu utopiko baterako «hondakin» egokiak izan daitezke, halaber, hainbat gertaera, aurre egiten dietenak Ekialdea versus Mendebaldea tankerako gure iruditeria errotuei, Gerra Hotzeko iruditeriei, erakutsiz harreman kulturalak uste dugun baino normalagoak izan zirela. Liburuan historia bat osatu nuen, historia koherente bat, leku desberdinetan kausitutako piezekin; bi egitate ditugu tartean: batetik, Estatu Batuetako ingeniariak eraiki zituzten Stalinen lehen Bost Urteko Planeko lantegiak; bestetik, estatu-batuarrek Arte Galeria Nazionala dute Washingtonen. Nola lot daitezke bi egitate horiek? Stalinekin dibisak

behar zituen ingeniariari ordaintzeko, eta lortu zituen isilpean salduz Hermitage museoko maisulan europarrak Andrew Mellon-i, Estatu Batuetako Altxorraren idazkariari. Mellonek, zerga-saihesteagatik zetorkion zigorra ekiditeko, gobernari eman zizkion margolanak eta museoa eraikitzeko dirua. Beraz, Estatu Batuek «arte sozializatua» eskuratu zuten –Galeria Nazionalea–, eta SESBek altzairutegi kapitalistak, Mellon familiaren diruari esker! Gertakari horren lehen zatia aurkitu nuen eskuin muturreko aholku batzorde baten literaturan; bigarren zatia, artearen historiako liburutegian. Baina ordu arte inork ez zituen biak lotu. Atal horretako argazkien artean daude Margaret Bourke-White-k Magnitogorsk-en atera zituenak, SESBen barrena ibili baitzen 1930etan.

Xedea ez da behin betiko historia bat kontatzea. Piezak bereizi eta berriz batu daitezke beste ideia bat adierazteko. Baina konstelazioak ez dira arbitrarioak. Ez dituzte fikziozko ideiak sortzen. Iraganeko pieza horiek mugitzea da pixka bat *Der Grüblerek* egiten duena, figura alegoriko hori saiatzeko baita iraganeko historiak bereizi duena batzen. Eta puska historiko horietan interes politiko utopikoa dugu, horiek direlako dugun guztia! Non begiratu dezakegu, iraganaldian ez bada, alde batera uzten badugu mito hura, aurrerabidea ezinbestekoa denez etorkizunerantz zoriontsu joateari buruzko mitoa? Beraz, historia berreskuratzen dut ez iraganaren nostalgiagatik, baizik eta iragana erabilgarri bihurtzeko. Benetan erabilgarri. Erabilgarri, egungo ezkerari buruz hausnartzeko.

Gertaera historikoekin aritzean arazoa da jendeak nahi duela zuk gertaera horiek haztatzea eta gero historia kontatzea «benetan gertatu zen bezala». Liburua kritikatu dute ez dituelako behar beste azpi-

marratzen Sobiet Batasuneko izugarrikeriak: Stalinen sarraskiak edo nekazarien kolektibizazioak ekarritako hondamena. Baina biktimak gogoratzea ez da nahikoa egungo ezkerren estrategia gisa, batik bat izugarrikeria horiek biltzen badira sozialismoaren tradizio osoari ospea kentzeko. Gure ustez, Gerra Hotzaren tankerako narrazio historikoa da korrontearen kontra eskuilatu beharrekoa. Hauxe da nire estrategia: denboraren pragmatika bat, kronologia ekiditen duena eta zati historikoak elkarren ondoan jartzen dituena baliagarriak izateko moduan. Eredu gisa buruan dut fotomuntaketaren metodoa, John Heartfield-en eta beste batzuen fotomuntaketa politikoak.

JVC: Beraz, horrela funtzionatzen du *Critical Inquiry* aldizkarian Hegeli eta Haitiri buruz berriki argitaratu duzun artikuluak, esaterako?¹⁰⁶

SBM: Bai, noski. Metodo bera da. Eskerrik asko konturatzeagatik. *Dreamworld and Catastrophe* agertuz geroztik, jendeak ondorioztatu du Ikasketa Sobietarrak «egiten ditudala». Baina orduan esaten diet Hegeli eta Haitiri buruz idatzi berri dudala, eta kexatu egiten dira. «Suposatzen da ez duzula horrelako jauzirik egin behar». Diletante hutsa zarela esaten ahal dizute, jakina [barre egiten du]. Baina metodoa bera da. Bi kasuetan, iraganaren puskak elkartzen ditut gure iruditeria historikoak eraldatzeko asmo politikoarekin. Hegelen eta Haitiren gaineko proiektuan, zaharberritzea zen egitekoa, gertaera historikoak elkarren ondoan jartzea eszena zaharberritzeko; izan ere, eszena hori ilundu eta antzemanekin bihurtu zen historiaren eraketan diziplina askok parte hartu zutelako (filosofia, Ikasketa

106 Susan Buck-Morss, *Critical Inquiry*, 26, 4 (2000ko uda): 821-65.

Karibetarrak, Frantziako Iraultzaren historia, artearen historia, hedabide inprimatuen historia).

JVC: Argitzeko, baina gehiegi sinplifikatu gabe, esan daiteke Hegeli eta Haitiri buruzko artikuluak erakusten duela nola, historikoki, Hegel hasi zen historia eredu berezi bat garatzen une historiko berezi batean, eta nola eredu hori, kontaketa hori, printzipio gidari bihurtu den Modernitatearen agerpena ulertzeko. Baina hori baino gehiago da; izan ere, zuk kontaketa oso urrun eramaten duzu, bere inguru ikonografiko, historiko, kultural eta geografiko hurbiletik oso urrun; bestalde, kontaketa Haitin barrena mugiarazten duzu hauxe erakusteko: batetik, Hegelen historiaren filosofiak kokaleku historiko zehatza duela eta, bestetik, ugazaba-esklabo dialektika aurrerantzean izango dela egoera postkolonialaren eta postkolonialerako gaia, gizarte mailari dagokion gaia izateaz gain. Zure proiektu berria globalizazioaren genealogia kultural bat delarik, zer egiteko du Hegel-Haiti konfigurazioak proiektu horren abiaburuan?

SBM: *Dreamworld and Catastrophe* mintzo da Ekialdea versus Mendebaldea paisaia modernistaren amaieraz. Esan dezakegu mapa geopolitiko hori desegitean Modernitatea amaitzen dela; edo, hobeto esanda, Modernitate mota jakin bat, Mendebaldea erabat nagusi denekoa. Beraz, aro modernoaren hasierara itzultzen bagara, pentsatu behar dugu orain deseginda dagoen mapa hori *gabe*. Modernitatearen hasierako espazioaz ari gara berriro pentsatzen, kontuan izan gabe hura amaituko dela Gerra Hotzaren mapa ezagunarekin batera. Horrek askatu egiten gaitu beste proiektu intelektual klase batzuetarako. Beraz, niretzat erabat

logikoa zen Hegelengana eta Haitira jotzea, giltzarriak zirelakoan mapa genealogikoak egiteko, bai globalizazioaren sorreraren mapa, bai globalizazioaren egungo formari aurre egiten dioten mugimenduen mapa. Gure errealitate berria Modernitatea ez bezalakoa da: ez du Europa erdigunean.

Funtsean, proiektuaren ardatza artxiboetako aurkikuntza bat da, eta ez nintzen haren bila ibiliko baldin eta han zegoelako bihozkada alde aurretik izan ez banu. Kontua da Hegelek Jenako 1803-5eko eskuizkribuetan aipatu zuela lehen aldiz ugazaba-esklabo dialektika; ohar horiek dira *Gogoaren Fenomenologia* idatzi baino pixka bat lehenagokoak. 1803. urtean atxilotu zuen Napoleonek Toussaint-Louverture, zeinek Santo Domingoko esklaboak askatu baitzituen eta Frantziako gobernu iraultzailea behartu baitzuen kolonietan esklabotasuna ezeztatzen. 1804-5ean Dessalines-ek borrokari ekin zion Santo Domingon eta kolonia askatzea lortu zuen. Orduan Haitiko «Inperio Beltza» ezarri zuen. Hegelek preseski urte horietan eratu zuen ugabaza-esklabo dialektika. Horregatik pentsatu nuen loturaren bat egon beharko zela, nahiz eta diziplina espezifikotako akademikoek ez zuten halakorik ikusi. Aduitu bakar batek egin ditu loturari buruzko gogoetak, Mendebaldeko Afrikako filosofo batek, Parisen bizi denak: Pierre Franklin-Tavares du izena.

Eta kontua da –hori izan zen artxiboetako aurkikuntza– Alemaniako garai hartako aldizkari politikoa nagusiak, *Minerva* izenekoak –dakigunez, Hegelek irakurtzen zuenak– 1803, 1804 eta 1805. urteetan ehunka orrialde bete zituela Haitiko iraultzari buruzko berriekin. Esklabotasunaren eta kolonialismoaren aurkako borrokaren historia osoa kontatu zuen, hamar urteren historia. Berez, Europako prentsa guztiak ematen zuen

historia horri buruzko informazio naroa (Frantzian izan ezik, han Napoleonek koloniako berriak zentsuratu zituelako). Wordsworthek, Hegelen adinkideak, soneto bat eskaini zion Toussaint-Louvertureri, *Morning Posten* argitaratu zutena 1803an. Europako pertsona ikasientzat Haitiko iraultzak esan nahi zuen «esklabotasunetik askatzea»; bat-batean erakutsi zen Europako filosofia politikoaren oinarrizko metafora, Hobbes, Locke eta Rousseaugen dagoena, ez zela jada metafora soila, baizik eta gertaera garaikidea munduaren historian, eta hain zuzen ere horrek inspiratu zuen Hegel gaztea. Hegelen ugazaba-esklabo dialektikan filosofia politikoaren ikuspegi bat dago, historiaren barruko ikuspegi bat, eta horrek «naturako estatuaren» narrazioa ordezkatu zuen askatasunaren justifikazio gisa. Hegelek ohar hau idatzi zuen bere buruarentzat: «Robinson Crusoe eta Ostiral»; «naturako estatuan», han zegoen jada esklaboa, Crusoerekin. Hortaz, historia osoa eramaten badugu geografikoki erdigunetik kanpora, argi geratzen da ezen gure diziplinen arteko mugek eta haien azpiko eurozentrismoak bihurtu dutela guretzat ikusezin jatorrizko lotura hori, garai hartan denentzat begi bistakoa zena.

Beraz, hor sartzen da ikus-kultura. XVII. eta XVIII. mendeetako margolan askotan ikusten da beltzak European egon zirela. Testu-historian ikusezina izan dena ikusgai bihurtzen da irudietan –barnean direla Haitiri buruzko orduko liburu irudidunak– eta masoneriaren ikonografian, zein hedatzen baita Haitiko buduaren sinbolismotik Hegelek idazteko zuen paperaren ur marketaraino!

JVC: Abagune hori (Hegel eta Haiti) sortuko zen, seguru aski, European esklabotasun kolonialaren arazoare-

kiko zegoen ardura intelektualetik, ezta? Eurozentrismoa? Maiz ez nago oso seguru horrek zer esan nahi ote duen zehazki. Britainia Handia, esaterako, herrialde inperiala zen eta, aldi berean, bazuen tradizio ezkertiarra, are liberalismoa ere, zein maiz agerrarazi baitu politika inperialak berak: askapen borrokei edo kolonialismoaren auziei erantzuten dien politika inperialak.

SBM: Bai, baina askapen kolonialaren historiak Europa erdian kokatzen segitzen du oraindik; aitzitik, Linebaugh-en eta Rediker-en lanak (*The Many-Headed Hydra*), esaterako, oso bestelako historia bat kontatzen du. «Hegel eta Haiti» azterlanak diziplina askotako adituengana hurbildu ninduen, eta haiek egiten ari direnari deituko nioke globalizazioaren arkeologia kritikoa edo genealogia. Bestela esateko, historia globala da hori, baina ez boterearen egungo antolaera globalak berrestera daramana modu triumfalistan. Hori baino gehiago, proiektuak erakusten du historian zer erresistentzia mota egon ziren bazterretan, nazionalki definitu gabe zegoen espazio batean. Haitiren historiari historia nazional gisa begiratzen badiogu, tamalgarria da, porrotaren kasu klasikoa: huts egindako prozesua, eta diktadura politikoa atzerriko kapitalaren eta Estatu Batuetako gobernuaren eraginpean. Baina inpaktuari begiratzen badiogu, hori sekulakoa da: Haitiko esklaboen iraultzak eragin handia izan zuen Latinoamerikan eta beldurtu zituen Estatu Batuetako esklaboen jabeak, eta poloniarrek ere izan zuten hango gertaeren berri beste europarrek bezala (horretan Hegel ez zen bakarra izan). Horrenbestez, ez da askapen koloniala lortzeko beste borroka bat, besterik gabe. Historia global bat da, kosmopolitismo erradikalekoa, eta hor jada ilustrazioko pentsamendua protesta egiten ari da Europaren

hegemoniaren aurka. Bestelako indarra du, ez da aski pentsatzea kolonia batzuk metropoliaren aurka ari direla, besterik gabe.

JVC: Historialariak hemen, Erresuma Batuan, berriki erakusten aritu dira historia kolonietan hasten dela eta gero metropolia jotzen duela. Bi noranzkoetan funtzionatzen du. Erreformako mugimendu erradikal asko –berez antiinperialistak ez zirenak– ezinbestean behartuta sentituko ziren pentsatzera herrialde barruko botere britainiarra bere estatus inperialaren partea eta osagaia zela. [...]

SBM: Arrazoi duzu, jakina. Putney-ko Eztatidak esaten ari zarenaren adibide bikaina dira, eta garrantzi handia dute Linebaugh-en eta Rediker-en liburuan. Baina, konparazio baterako, Robin Blackburn-en *The Overthrow of Colonial Slavery* liburua irakurtzen badugu, azken finean kontatzen duen historia da nola Britainia Handiaren eta Estatu Batuen barruan haitiarrei eman zitzaizen babesak (nolabait esateko) eragina izan zuten Mugimendu Abolizionistan. Baina horrek historia europarra izaten jarraitzen du. C.L.R. James-en *Black Jacobins* obra klasikoa ere horrelakoa da, liburu horrek kontatzen baitu Haiti jasaten ari zela iraultza frantses bat. Liburuaren izenburuak berak esaten digu hori. Europatik urruntzean, beste idazle batzuen lanetara hurbildu nintzen. Autore horien artean zeuden Linebaugh eta Rediker, eta Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance* idatzi zuena; halaber, Joan Dayan, zeinen *Haiti, History and the Gods* liburuak budua aztertzen duen, eta filosofia modernotzat hartzen. Sibylle Fischer-ek bukatu berri du eskuizkribu bikain bat, *Modernity Disavowed* izenburukoa, eta bertan azpimarratzen

du Haiti dagoela askapenaren historia modernoaren erdi-erdian. Duela hamar urte, Paul Giroy hasi zen eztabaida historikoa erdigunetik ateratzen, *Black Atlantic* obrarekin. Idazle hori lehenengoetako bat izan zen munduaren lurraldea birplanteatzen eta haren historia bestela kontatzen, lehenetsi gabe nazio-estatuak edo askapen nazionaleko mugimenduak. Esan daiteke liburu horiek guztiak direla ezagutzaren arkeologia baten adibideak. Erresistentzia globalaren *urformen* genealogiak dira.

JVC: Itzul gaitezen mapen gaira eta, bereziki, Ekialdearen eta Mendebaldearen geografiara, badugu-eta galdera kultural geografiko edo topografiko bat. *Dreamworld and Catastrophe* liburuko eztabaidetara itzultita, jakin nahi genuke ea paisaia globalaren aldaketek –literalek eta metaforikoek– alferrikako bihurtzen ote duten Ekialdean eta Mendebaldean pentsatzen jarraitzea. Zer neurritan da onuragarria oraindik ere pentsatu ahal izatea Ekialdea eta Mendebaldea direla kokagarriak, mapa batean ezartzeko modukoak eta mapagintza bisualaren norabideetan zehar artikulatzeko modukoak?

SBM: Ez dut uste geografia politikara egokitzen denik, gaur ez eta, beharbada, inoiz ere ez. Gaur egun ezkerrek ez du inon etxerik, ezta Kuban edo Txinan ere, non demokrazia gabeziak helburu sozialistak hondatzen dituen. Ezkerraren arazo handietako bat da ez dagoela oinarri geografikorik kapital globaletik kanpo; nahiz eta Kuba saiatzen ari den, adorez beterik, ekonomia globalean sartzen bestelako baldintza batzuekin. Sobietar Batasunak rol garrantzitsua izan zuen, zeren, are ezkerre zeharo antisobietikoa zenean ere, «Ekial-

dea» existitzeak berak agerian uzten zuen kapitalismoa ez zela halako fenomeno natural bat ezinbestean sortu zena zibilizazio industrialetik. Modernitatea bitan banatze horrek (Ekialdea versus Mendebaldea) ekarri zuen, halaber, maila globaleko politika aurrerakoia (ezkerraren nazioarteko babesaren Errepublikarentzat Espainiako Gerra Zibilean, adibide bakar bat aipatzeko).

JVC: Mapen kolore aldakorrak ditut gogoan. Eta aldaketa geografikoa ikustea, azken hamabi urteotakoa gutxi gorabehera, esperientzia bisual sakon samarra izan da. Mugak non dauden ulertzea da onartzea mundua hasi dela birdefinitzen, esan dezagun, Ekialde eta Mendebaldetik Ipar eta Hegora igarota. Esate baterako, Estatu Batuek hegoalderantz begiratzen dute, Mexiko aldera, ez ekialderantz, Sobietar Batasun zaharraren aldera. Badirudi Ekialdea eta Mendebaldea metafora geografiko gisa eratzeak antz handia duela Gerra Hotzarekin, eta oso europarra ere badela. Ekialde-Mendebaldea ez da jada berdina existitzen, ez du lehen zuen esanahi zorrotz eta berezia. Hortaz, kontua da imajinatzen saiatzea mapa batek zer itxura daukan aldatzen hasten denean. Badaude, esaterako, Australian egindako mapa bikain batzuk, Australia dutenak jokalekuaren erdian eta azpikoz gora jarria. Eta horrelakoxea da, hain zuzen ere, mundua ikuspuntu australiarretik begiratuta! Badirudi mapek eskuarki gure eurozentrismoa islatzen eta sendotzen dutela. Baina boterearen, interesaren eta jardueraren nagusiaren erdiguneak aldatzen direnez, nahitaezkoa dugu ikastea munduak funtzionatzen duela koordenatu multzo alternatibo batekin; koordenatu horiek jada hor zeuden eta jada mapetan ezar zitezkeen, baina nola edo hala, besterik gabe, gutako asko ez ginen horietaz jabetzen.

SBM: Mundua Haitiren ikuspuntutik begiratzea askatzailea da, ohikoak arraroa dirudielako. Haiti berezia da, baina ez da bakarra, aukera berriak irekitzeko moduari dagokionez. Kontua ez da besterik gabe mapa berriak egin behar direla edo Ekialde-Mendebalde mapen orde z Ipar-Hego koordinatuak jartzen ari direla, baizik eta egiazko ahalegin bat egiten ari garela mundua erdigunerik gabe ikusteko. Oso zirrargarria da, baina arazo handiak sortzen ditu ikuspuntu politikotatik. Hardten eta Negriren *Empire* liburuak puntu garrantzitsu hau azaldu du: globalizazio garaikidea immanentea dugu, hau da, leku bakar bat ere ez dago «Inperioaren» eragin politikotik eta ekonomikotik kanpo. Baina aldi berean esan nahi du erresistentziak ezin duela jarraitu tokian tokikoa izaten, ezta nazionala ere, are gutxiago nazionalista. Globalizazioaren aurkako mugimenduek berek ere maila globalean egin behar dute lan gaur egun. Hori da ezkerren erronka XXI. mendean.

Politika, historia, utopia

JVC [Smith]: Itzul gaitezen lehen jorratu dugun gai batera: denbora. *Dreamworld and Catastrophe* liburuan, bereziki II. atalean («Dreamworlds of History»), historiaren krisia lantzen duzu, nola «historiak huts egin digun». Nahi genuke zerbait gehiago esan dezazun historiaren porrot horretaz, denboraren pertzepzioari buruzko auzi bat bezala ageri baita. Historiak nola huts egin duen interesatzen zaigu, baina, hori baino gehiago, jakin nahi genuke nola kontzeptualizatzen duzun historian atzeraka irakurtzeari buruzko arazoa. (Eta ez bakarrik zentzu benjamindarrean). Horren arabera eta kontuan izanda aurrerabidearen kontzeptuan barrena

atzera begiratzeko duzun era, uste duzu, beharbada, iritsiko dela une bat non ezkerrek pentsatu beharko duen iraganaren inguruko elementuekin etorkizunaren ingurukoekin baino gehiago? Gainera, *Dreamworld and Catastrophe* lanean denboraren konfigurazio desberdinak ageri dira. Denbora iraultzaileaz mintzo zara eta historiaren amaiera jorratzen duzu (Alexandre Kojève, Francis Fukuyama-ren *The End of History and the Last Man* eta beste autore batzuk). Eta denbora globalaz ere hitz egiten duzu, jakina. Nola eragiten diote elkarri denboraren hiru modalitate horiek?

JVC [Mulvey]: Iruditzen zait historian haute-mandako krisi baten ideia ere nabarmendu duzula; neoliberalismoaren arrakasta eta Sobietar Batasuna zenaren hondamena batera gertatzen dira eskuineko agenda politiko eta ekonomiko batek arrakasta izan duelako. Hortaz, onartzen badugu «historia» krisi horietan zatitua izan dela, kontua ez al da beharbada, nahiz eta krisi horiek existitu, intelektualek bideak aurkitu behar dituztela ezkerren segida moztuak berriro batzeko krisi horietan barrena?

SBM: XX. mendeko ametssezko mundu utopikoak suntsitu badira, pentsamendu politikoan zinismoa gailendu bada egun, guk ezkerrean lan egin behar dugu nola edo hala lehengoratzeko. Zatiketa gertatu bada, hauxe da galdera: benetan nola batuko dugu, edo nola-bait ere sendatuko, tradizio politiko apurto bat, zeinen oinarritzko esperantza baitzen gure ezagutza teknologiko eta zientifikoak mundua benetan hobetu zezakeela denontzat, eta ez bakarrik aberats gutxi batzuentzat?

JVC: Onartzen badugu tradizio hori erabat apurtuta dagoela, badaude obra-hondakin batzuk (zuk lehen iradoki duzun bezala, metodologiako gaiak jorratzean), eta guk horiek har ditzakegu, berriz ere begiratu eta berriz ere pentsatu ustez gaindiezina den arrakala horretan barrena. Beraz, muntaian puskak elkarren ondoan jartzea bezain interesgarria da niretzat pusken alboratze hori galdera honi begira egotea: zer puntutaraino onartzen dugu eskuinak historiaren amaiera aldarrikatu dezakeela? Halaber, esate baterako, Sobietar Batasunaren gainbeherarekin ezin zaiela egun benetan eutsi 1991n han –zuk diozunez– bizirik ikusi zenituen helburu utopikoei, edo gutxienez horiei eustea oso zaila dela, egun pentsamendu gailena baita hori iraganera baztertuta dagoela. Beraz, hori da [iraganari begiratu liokeen] pentsamendu utopiko bat, konpromiso bat sozialismoaren eta ezkerren tradizio batekin, «xede erradikala» (halaxe deitu dio Annette Michelson-ek).

SBM: Bai, baina, jakina, hain zuzen ere esperimendu sobietarra erabat hondatuta dagoelako, hartara itzul gaitzke eta haren alderdi batzuk berriz geureganatu. Bestela, behartuta egongo ginateke haren aurka protesta egiten jarraitzera estatu-izua erabiltzeagatik. *Glasnot*-aurreko aldian artistek erakutsi zuten Sobietar Batasunak ekarritako arriskuak indargabetu zirela; artista horiek hasi ziren sinbolo sobietarrak berrerabiltzen ironikoki eta parodia eginez; baina halaber, esan beharra dago, nostalgia sentituz, gauzatuko zela uste zen sozialismoko ametsezko mundu batengatik.

JVC: Zuk, berriz –suposatzen dut–, argudia zenezake Komar eta Melamid eta Sobietar Batasuneko

beste Satirikoen artelanak, beren satiran, konpromiso bat eratzten ari direla, aldi berean dena muntaketa bat eta, *halaber*, zure ustez egokia litzatekeen lehengoratzte batekin zerikusia duen zerbait?

SBM: Muntaketaren nozio horren gainean zera azpimarratu nahi dut: ezkerra iraganera itzultzen denean ez du hori egiten berreskuratzeko jatorrizko mundu perfektuaren bat, nondik erbestera gaituzten. Inola ere ez. Beraz, nostalgiaren benetako arrazoia da *egun beste zerbaiten aukera izatea*, eta ez iraganen existitu zena existitu izana. Funtsezkoa da denboraren apurketa; «historia» –«aurrerabide» historikoaren amesteko mundua– deskribatzean erakustea txiki-txiki eginda dagoela eta, beraz, denbora-aurrebidea-da ikusmoldea suntsitu dela bi alderdietan, hala Ekialdean nola Mendebaldean. Eskuinak «historiaren amaiera» deitzen dio horri eta pozik ospatzen du. Baina zer gertatzen da ezkerrarekin, zein iragan apurtuaren zatiei begira dagoen? Nola mihizta ditzakegu berriz zatiak, orainaren triunfalismotik aska gaitzaten?

JVC: *Dreamworld and Catastrophe* liburuko [II.] atal horretan, hain zuzen, zirrargarria da nola jorratzen den metodo historikoa: iraganeko jardute horiek elkarren ondoan jartzea, iraganeko puska horiek eta gure egungo kezkak elkarren ondoan ezartzea; horrek, zuk diozun bezala, indarra izan lezake gure garaiko konplazentziari aurre egiteko. Pentsatu nuen zeregin politiko deigarria zela.

SBM: Deigarria, beharbada bai, baina une honean ez naiz izugarri optimista. Badago hemen kontu politiko bat, eta gure egungo memento historikoaren

pathosaren parte da. Benjamin XIX. mendeari buruzko proiektu batean ari zen lanean, eta bitartean mundua suntsitzen ari ziren haren inguruan. Ez zegoen astirik Parisko galeria kristaldunei buruzko bere «liburu lodia-rentzat»; hori idazten hamar urtez lan egiteak ez zuen lagundu baretzen Nazismoak eta II. Mundu Gerrak ekarritako estutasun politikoa. Gauza bera gertatzen da gaur. Ezkerraren ikuspegitik, iraganeko historiako obra-hondakinetan barrena joatea ekinaldi zalantzagaria da oraingo egoera globalaren larrialdia kontuan izanda. Nekez justifikatu ahalko nuke une honetan arma politiko eraginkorra denik.

JVC: Ezbairik gabe, beharrezkoa da gure orain-go konplazentziari aurre egitea eskura dugun edozein bitarteko politiko erabiliz. Badirudi bide bat izan daitekeela historiako materialitateak bilatzea etorkizunari begiratzeko. Batzuek ezin dute zure azken liburua irakurri estalinista bat zarela esan gabe; batzuek irailaren 11ri buruz pentsatzean beti uste dute hori dela aurre-rantzean «gauzak ez dira berdinak izango» esateko moduko [gertaeretak] bat; eta hori da erretorikaren alerik gaitzesgarrienetako bat, etengabe saiatzea krisi bat sortzen, zeinen ondoren ezer ez baita lehen bezalakoa izango. Niri, aldiz, iruditzen zait ezkerrek orain egin behar dituen gauzetako bat dela, etorkizunerantz eraiki beharrear, etorkizunerantz eraiki iragana hondamendi horietatik erreskatatzen saiatuz.

SBM: Nik esaldi eztabaidagarri hori –irailaren 11ren ondoren gauzak ez dira sekula lehen bezalakoa izango– erabili dut Estatu Batuen erantzun autoritarioagatik. Esaldi hori erabili dut ezkerreko intelektualei esan nahi nielako, «Ez ezazue gehiago idatzi jokoan

bakarrik politika akademikoa balego bezala! Mundu material eta politikora itzuli beharrean gaude.»

JVC: Bai, erabat ados nago. Baina uste dut mundu materialera itzultzen ari zarela [...] halako zentzu politiko, historiko eta material batean, zeinek berekin dakarren ez ditugula nahitaez onartu behar halako mitologia batzuk, zeinetan denbora irudikatzen den une, tarte... horietan.

SBM: Gogoan dut irudi bat, Berlingo argazki bat (*Trümmerfrauen* izenburukoa), Bigarren Mundu Gerraren ondokoa: emakume batzuk dira, hondakinak garbitzen hasi direnak suntsipen militarren ondoren, birrindutako etxeetako adreiluei hautsa kenduz, adreiluak pilatuz, gero eraikuntzako material gisa birziklatzeko. Batzuetan sentitzen dut gauza bera egiten ari naizela...

JVC: Bi gauza. Bat, Gobernuko Departamentu batean ari zara, Estatu Batuetako unibertsitate garrantzitsu batean, eta horrek posizio askoz ere indartsuago batean jartzen zaitu zuzenago erantzun ahal izateko, erabiliz edozein hedabide edo eskura dauden beste bitarteko batzuk. [...] Eta bi, idazle batek ez du gai bereziaz izkiriatu beharrik –esan dezagun politikaz– haien eragina –politikaren eragina– bere idazkian sar dadin.

SBM: Ez gaitezen utopikoak izan. Ni Gobernuko Departamentu bateko filosofia politikoaren azpi-eremu batean nabil, eta nire lankide batzuek nahiago lukete Ikasketa Sobietarrei buruz idatziko ez banu, ez baita nire eremua, eta horren ordezkari Frankfurteko Eskolako biografia intelektualak irakatsi eta idatziko

banitu. Beraz, ez nuke teoria kritikoa *erabili* beharko, hura irakatsi egin beharko nuke. Nik hura erabiltzea indargarria izan daiteke nire lanarentzat, baina haren zaugarritasun akademikoa ere bada.

JVC: Modaz pasatutako hitzetan, horrek esan nahi du intelektual bat bezala ari zarela eta ez akademiko bat bezala.

SBM: Hori pentsatu nahi nuke. Ahalik eta gehien. Baina neoliberalismoak, Estatu Batuetan bederen, unibertsitateko kulturari izan duen eragiteko modua izan da jendea adoregabetzea, izan ez daitezen eztabaida publikoari ekarpenak egiten dizkioten intelektualak, eta, horren ordean, akademiko «profesionalak» prestatzea. Desberdintasun ikaragarriak daude bien artean. Neoliberalismoarentzat bizitza intelektuala da bakoitzak ideien merkatu handian bere «iritzia» adieraztea, berdin diolarik zenbateraino den ergela iritzi hori, eta akademikoak, berriz, soilik dira onuragarriak giza datu-bankuak diren heinean.

JVC: Gustatzen zait zaugarritasun akademikoa-ren ideia. Badirudi zerikusia duela zeure burua irekita uztearekin, eta horrek bi erantzun zeharo desberdin ekar ditzake: lehena da solasa bultzatzea, eta hori ongi dago; baina bigarrena da halabeharrez erasotzea eta ondoren tratatu txarra ematea bere burua zaugarri eta babesgabe bihurtu duenari. Baina ideia hori da ideia zuzena.

SBM: Beno, ikus dezagun aukera hori [zaugarritasun akademikoa positiboa izatearena]. Suposatuz abantaila politikoa dakarrela halako kultura akademi-

ko mota bat saihesten duen metodologia garatzeak, zer egin dezake –ezkerraren eta haren desagertpenari edo ezintasunari buruzko gaira itzuliz– atzeraka begiratzen duen metodo batek? Izan ote dezake eraginik gaurko egoeran?

JVC: Esango nuke neurri handi batean hori egin behar duela. Buelta eman behar dio bere ustekizunari. Hau da, buelta eman behar dio ustekizun honi: itxaropen utopiko batetik etorkizunerantz begiratzen duzula. Neurri batean, orain pentsatzen dut zure inplikazioa hauxe dela: helburu utopikoa ezin bada izan denbora gehiagoz indar intelektual higiarazlea, atzera begiratzea aurrerakoia da neurri batean. Eta horrek aldentzen zaitu, besteak beste, nostalgiatik. Nahiz eta nostalgiak berez beti ospe txarra duen, haren esanahia izan liteke, hain zuzen, desira baten –hau da, iraganeko esperantza uneak berreskuratzen saiatzeko desiraren– alderdi sentimentalago bat.

Hedabideak, esfera publiko globala, komunitatea

JVC: Zure ustez zer eragin izaten ari dira komunikazio teknologia berriak –posta elektronikotik eskuko bideo kamerara– mundu garaikidea ingurune berariak globala bezala bizitzeko dugun zentzuan?

SBM: Irailaren 11ko adibidea hartzen badugu, hedabide globalez mintza gaitezke benetan; hedabide transnazionalak ez bezalakoak dira erabat. Desberdintasuna da hedabide globalen espazioa immanentea dela, eta horrek esan nahi du ezin dituzula entzuleria nazionalak banandu edo bereizirik atxiki. II. Mundu Gerran gobernuek, gutxi-asko, kontrolatzen zituzten beren herritarrentzako propaganda giteko

bitartekoak, eta berariazko propaganda sortu zuten beste alderdia adoregabetzeko. Gaur egun jada ez dago «alderdiak» bereizten dituen lerro geografikorik; hedabide espazio horiek integratuta eta teilakatuta daude, eta anizkunak dira. Erresistentziako arma gisa, Internet hedabidea garaiera baxuetan ari daiteke, jendea lotuz gobernuko zentsuratzaileen radar pantailen azpitik; satellite bidezko telebista, berriz, zentsuratzaileen gainetik ibil daiteke. Al-Jazeera –CNNren bertsio arabiarra– existitzeak berak inpaktu izugarria izan du esfera publiko globala dei dezakegun horren eraketan. Al-Jazeera ez dute ikusten bakarrik Ekialde Hurbileko 35 milioi pertsonak, baita gero eta jende gehiagok ere satellite konexioen bidez Estatu Batuen *barruan* (eta beste edozein tokitan). Nahiz eta haren hizkuntza arabiera den, haren irudiak biztanleria global baten eskura daude, eta Estatu Batuetako gobernuak ezin du ezer ere egin horren inpaktua deuseztatzeko. Egoera aldatu egin da Golkoko [Lehen] Gerratik hona; izan ere, orduan Estatu Batuek askoz ere arrakasta handiagorekin monopolizatu zituzten nazioarteko politikaren irudikapen globalak. Nik dakidala inoiz ez da izan hau bezalako une politikorik: orain hedabide espazioak erabat gainjarrita daude eta ez dago erdigune kontrolatzailearik.

JVC: Estatu Batuetan informazioa eskuratzeari dagokionez, alde batetik, gobernuak egindako itxiera bat dago, galarazten duena informazioa aske ibil dadin, eta badirudi babes handi samarra ematen zaiola gobernuaren erretorikari («edo gurekin zaudete, edo gure aurka» jarrera); beste alde batetik, ordea, batzuek al-Jazeera ikusten dute informazioa nahi dutelako. Horiek, jakina, pertsona talde desberdinak izan daitezke!

SBM: Edo jende bera, gero eta eskizofrenikoago! Berriak jasotzen badituzu sareko iturri alternatiboe-tatik, usteko duzu beste mundu batean zaudela, ez hedabide komertzialek Estatu Batuei aurkezten dieten horretan. Mezuak jasotzen ditut, Egiptoko erakun-de feministek eta RAWAk –Afganistango feminista iraultzaileek– bidalitakoak, eta haietako informazioak aurre egiten dio Bushen administrazioaren harreman publikoetako ideia zentzugabeari, administrazio hori emakume musulmanen askatzailea dela dioenari. Ez dakigu mezu horiek zer neurritan ari diren hedatzen. Bertako manifestazio bat behar da sareko erradikal guztiak armairutik ateratzeko, baina hori gertatzen denean ahalmen itzel baten argi izpia erakusten du. Sarearen bidez ezkerre antolatzeke indar handia dago, oraintxe probatzen ari diren indarra. Chiapasko matxi-nadak ederki lortu zuen solidaritate globala Internet bidezko komunikazioa erabiliz. Irailaren 11ren ka-suan, gehiago dago jokoan, eta komunikazioa zailagoa da, Estatu Batuetan ezjakintasun izugarria dagoelako islamismoari eta mundu arabiarrari buruz. Eta arris-kuak handiagoak dira, indarkeria sortzeko ahalmen ikaragarria dagoelako. Interneteko ikusleriak, jakina, kontrolatu egin daitezke, baina milioika lagun dau-denean tartean, zer puntutaraino da hori errealista? Hainbeste informazio dago Interneten, eta inor ere ez hura dena irakurtzeko. Iruditzen zait informazio gehiegi izatea bihotz-altxagarria dela. Segurtasun po-litikoaren ezaugarri bat da.

JVC: Zure ustez, trukatzeko, gutunak idazteko, mezuak bidaltzeko eremu oso hori har dezakegu esfera publiko modernotzat? Esfera publikoaren forma berri

bat da? Eta zer diozu intelektual publiko globalaren gaiari buruz? Posible da horrelako zerbait existitzea? Eta zuretzat, intelektuala izanik, jarduneko intelektual publikoa izaten saiatzen ari zarelarik eta globalizazioan diharduzularik, zer esan nahi du esfera publiko globalean sartuta egoteak?

SBM: Esfera publiko globalaren kontzeptua erabiltzean, aintzat hartu behar dugu politikarako lekua dela. Irailaren 11tik aurrera, badirudi hil ala bizikoa dela zalantzan jartzea 1990etan ezkerreko politikak zeukan eslogana: «Pentsatu globalki eta tokian ekin». Globalki ere jardun beharrean gaude. Baina hori oso oso gai zaila da, adostasunik ez dagoelako diskurtso eremuari dagokionez. Ez dago oraindik halako espazio global bat non sar gaitzkeen indarkeriarik gabeko komunikazioan parte hartzeko (Habermasen esaldia erabili dut). Espazio hori eraiki beharra daukagu, eta bideetako bat da, performatiboki, hari hitz egitea. Zer itxura du «ezkerrak» esfera publiko batean? Termino hori, erabili ere, erabil ote dezakegu?

Globala denaz mintzatzea hedabideez mintzatzea da. Eta, jakina, komunitate mediatu bat¹⁰⁷ ez da komunitate tradizional bat, elkarrekin bizi eta elkarrekin lan egiten dutenena. Hedabideek sortutako talde espiritua azalekoa da hein batean. Identifikazio enpatikoak bat-batekoak dira, baina, desagertu ere, bat-batean desagertu daitezke. Mintzaira komunikatu gabe, esfera publiko globalak irudien behar handia izango du. Ikus-kultura bat izango da, edo agian kultura musikal, baina ez nagusiki inprimatua.

107 Jat. *a mediated community*; alegia, ordenagailu bidez mediatutako komunitatea edo komunitate birtuala; horretan komunikazioa mediatua da: informazioaren eta komunikazioaren teknologia aurreratuen bidez gauzatua (ez aurrez aurrekoa). [l.o.]

Gaur ezker globalaz hitz egiten badugu, 1960ak izan ziren seguru asko aitzindariak. Musika, adibidez: John Lennonen «Imagine» abestia zentsuratu egin zuten Estatu Batuetako irratietan irailaren 11ren ondoan [kanta hunkigarri hori Israelgo manifestazio jendetsuetan entzun dute, Sharonek palestinarrei ezarri dizkien politika basatien aurkako protestetan]. Garaipenaren V zeinua bakearen zeinu gisa beretu zuten 1960etan; ukabil jasoak erradikalizazio gorakorra adierazten zuen. Ikus-seinale horiek manifestazioetan–manifestazioen argazkietan– ikusten genituen Mexiko Hirian, Atenasen, Tokion, Berkeleyn edo Berlinen. Eta sentitzen genuen, are keinu ñimiño horren hedapen mimetikoarekin ere, elkartasun globala eraikitzen ari zela gai multzo baten inguruan: antiinperialismoa, arrazismoaren aurkako jarrera, askapen nazionalaren aldeko joera. Argudia daiteke ezen, manifestariak gela berean elkarrekin egon izan balira benetan, beharbada ez zizkiotela batak besteari ulertuko kontu partikularrak; baina ez nago hain ziur. 1960etako komunitate irudikatua egiaz gizarte mugimendu globala izan zen. Elkartasun politikoak nazioen mugak gainditu zituen. 1968ko Joko Olinpikoetan, Mexiko Hirian, domina-irabazle afroamerikarrek ukabilak altxatu zituztenean podiumean, irudi hori, testuinguru horretakoa, muntatu egin zuten beste irudi batzuekin: aurreko astean, Mexiko Hiriko karriketan gobernuaren tropek tirokatu zituzten ikasle manifestarien irudiekin; hedabideen esku-hartze ikaragarri indartsua izan zen hori. Nik dakidala, ikus-kulturaren ikerketa batek ere ez du jorratu egungo esfera publiko globalaren historiaurre hori. Horrelako azterlan bat onuragarria izango litzateke. Berriz ere, hori da historia idaztea eginkizun politiko batekin.

Horrelako historia batek erakutsiko luke ez dagoela nahitaez kontraesanik politika globalaren eta tokian tokiko politikaren artean. Gaurko hedabideek handitu egiten dute sinergiaren indarra. Ithaca da ezker politikako hiri txiki bat, eta han dago Cornell Unibertsitatea. Ithacan dohainik banatzen dira komunitatearen egunkariak, eta haietan saretik jaitzitateko artikuluak eta bertako idazleen iruzkin politikoak agertzen dira; baita iraganeko idazkiak ere (esaterako, Marxen «Feuerbachi buruzko 11 tesiak» agertu ziren, eta irakurleei iradoki zitzaaien haiek moztu eta hozkailuen ateetan itsasteko!). Irailaren 11ren ondoren, fakultateak eta ikasleek Justiziaren eta Bakearen aldeko Cornell Foroa antolatu zuten, eta hari webgunea eta zerrenda zerbitzaria atxiki zizkioten. Dokumentazio eta informazio talde bat gara, interfaze baten gisan lan egiten duena ekintza globala eta tokikoa uztartuz. Politika mota hori mundu osoan barrena ari dira ezartzen, eta hark sortutako kontrakulturak ederki babestu lezake ezker global bat, erro indartsuak izango lituzkeena tokian tokiko komunitateetan. Oraingoz ez dakigu norainoko arrakasta izan lezakeen halako mugimendu batek, ea aurre egin ahal dion hegemonia globalari, hedabide komertzialetan halako toki gailena duenari. Hori da hedabide berrien lehen proba politiko handia, eta ni baikorra naiz... baina zuhurtzia utzi gabe.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmad, Aijaz, *In the Mirror of Urdu: Recompositions of Nation and Community 1947–1965*. Shimla: 1993 Rashtrapati Nivas.
- Ahmed, Akbar, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Routledge: 1996 New York eta Londres.
- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press: 1992 New Haven.
- Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, itzulpena eta edizioa: Robert D. Lee, Westview Press: 1994 Oxford.
- Asad, Talal, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter [1978]*, Humanity Books: 1998 Amherst, New York.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press: 1993 Baltimore eta Londres.
- Ataman, Kutlug, «Semiha B Unplugged», bideoa, 1997.

- Benjamin, Walter, *Illuminations*, edizioa: Hannah Arendt, itzulpena: Harry Zohn, Schocken Books: 1968 New York.
- Brennan, Teresa, *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy*, Routledge: 2000 New York eta Londres.
- *Globalization and its Terrors*, Routledge: 2002 New York eta Londres.
- *Transmission of Affect*, Cornell University Press: 2003 Ithaca.
- Buck-Morss, Susan, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press: 1989 Cambridge, Massachusetts eta Londres.
- *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, The MIT Press: 2000 Cambridge, Massachusetts eta Londres.
- «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry*, 26,4 (2000ko uda): 821–65.
- Chomsky, Noam, 9–11, Seven Stories Press: 2001 New York.
- Cooke, Miriam, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, Routledge: 2001 New York eta Londres.
- Davutoglu, Ahmet, «Philosophical and Institutional Dimensions of Secularisation: A Comparative Analysis» in John L. Esposito eta Azzam Tamimi editoreak, *Islam and Secularism in the Middle East*, New York University Press: 2000 New York. 170–208
- Eisenstein, Zillah, «Feminisms in the Aftermath of September 11», *Social Text* 72, 20, 3 (2002ko udazkena): 79–100.
- *Who is the West? Feminisms, Slaveries, Democracies, Islamisms*, Zed Books: 2004 Londres.

- Esposito, John L., ed. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?*, Lynne Rienner Publishers: 1997 Londres.
- Esposito, John L. eta John O. Voll, *Islam and Democracy*, Oxford University Press: 1996 New York eta Oxford.
- Euben, Roxanne. L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton University Press: 2001 Princeton.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*. Itzulp.: Robert Hurley, Vintage/Ramdom House: 1980 New York.
- Al-Ghannouchi, Rachid, «Secularism in the Arab Maghreb», in Azzam Tamimi eta John L. Esposito editoreak, *Islam and Secularism in the Middle East*, New York University Press: 2000 New York. 97–123.
- Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press: 1996 Ann Arbor.
- Hardt, Michael eta Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press: 2000 Cambridge, Massachusetts eta Londres.
- Hirschkind, Charles eta Saba Mahmood, «Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency», *Anthropological Quarterly* 75, 2 (2002ko udaberria): 339–54.
- Hofstadter, Richard, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Alfred A. Knopf: 1965 New York.
- Hudson, Michael C. editore, *Middle East Dilemma: The Politics and Economics of Arab Integration*, Columbia University: 1999 New York.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster: 1996 New York.

- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* [1944], Kazi Publications: 1999 Chicago.
- Khan, Muhammad Akram, «Islamic Economics: The State of the Art», *The American Journal of Islamic Social Sciences* 16, 2: 89–104.
- Kaya, Ibrahim, «Modernity and Veiled Women», *European Journal of Social Theory* 3 (2): 195–214.
- [Al-Khomeini, Imam Ruhullah al-Musavi]. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Itzulp.: Hamid Algar, Mizan Press: 1981 Berkeley.
- Mahmood, Saba, «Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival», *Cultural Anthropology* 16(2): 202–36.
- Meriwether, Margaret eta Judith E. Tucker editore, *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, West-view Press: 1999 Boulder.
- El-Messiri, Abdelwahab, «Secularism, Immanence and Deconstruction» in John L. Esposito eta Azzam Tamimi editoreak, *Islam and Secularism in the Middle East*, New York University Press: 2000 New York. 52–80.
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, The University of Michigan Press: 2000 Ann Arbor.
- Mir-Hosseini, Ziba, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press: 1999 Princeton.
- Mirsepasi, Ali, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge University Press: 2000 New York eta Cambridge.

- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo eta Lourdes Torres editoreak, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press: 1991 Bloomington.
- Mousalli, Ahmed S., «Discourses on Human Rights and Pluralistic Democracy», in *Islam in a Changing World*. 45–89.
- Osborne, Peter, *Philosophy in Cultural Theory*, Routledge: 2000 New York eta London.
- Qutb, Sayyid, *Social Justice in Islam*, Islamic Publications International: 2000 Oneanta.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, 1982 Chicago.
- Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, itzulp.: Carol Volk, Harvard University Press: 1994 Cambridge, Massachusetts eta Londres.
- Said, Edward, *Orientalism*, Pantheon: 1978 New York.
— *Peace and its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process*, Hitzaurrea: Christopher Hitchens, Vintage Books: 1996 New York.
- Salamé, Ghassan, ed., *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, I.B. Tauris: 2001 New York eta Londres.
- Sánchez, Osvaldo, eta Cecilia Garza editoreak, *Fugitive Sites: inSITE2000/01. New Contemporary Art Projects for San Diego/Tijuana*, Installation Gallery: 2002 San Diego.
- Sayyid, Bobby S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zed Books: 1997 Londres.
- Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875–1914*, The Johns Hopkins University Press: 1970 Baltimore.

- *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press: 1988 New York eta Oxford.
- ed. *Theory, Politics, and the Arab World*, Routledge: 1990 New York eta Londres.
- [Shariati, Ali] *Shariati on Shariati and the Muslim Woman*, ed. Laleh Bakhtiar, Kazi/ABC International: 1996 Chicago.
- Taha, Mahmoud Mohamed, *The Second Message of Islam*, Syracuse University Press, 1996 Syracuse.
- Tamás: *Contemporary Arab Representations*. Sarrera: Catherine David, Fundació Antoni Tàpies: 2002 Bartzelona.
- Tamimi, Azzam S., *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islam*, Oxford University Press: 2001 New York eta Oxford.
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press: 1998 Berkeley.
- Turner, Bryan Stanley, *Marx and the End of Orientalism*, George Allen and Unwin: 1978 Londres.
- Zulaika, Joseba eta William A. Douglass, *Terror and Taboo: The Follies, Fables, and Faces of Terrorism*, Routledge: 1996 New York eta Londres.

ESKER EMATEAK ETA KREDITUAK

Eskerrik asko Verso Press-i, eskuizkribu hau suharki hartu zuelako, eta bereziki Tim Clark-i, bukaera arte egin duelako liburuaren jarraipena, adeitasun eta trebezia bikainekin. Diseinuengatik eta irudien erreproduzioagatik, mila esker Iftikhar Dadi-ri eta Joan Sage-ri.

1-6 irudiak. *Wonder Beirut* obrakoak, Joana Hadjithomas eta Khalil Joreige. Artistei esker lortuak.

7. irudia. José Clemente Orozco, *Los muertos*, 1931, Carrillo Gil Arte Museoa, Mexiko Hiria/INBA 17268.

8-14 irudiak. InSITE2000. Ikus proiektuaren liburua, *Fugitive Sites/Parajes fugitivos*, Osvaldo Sánchezek eta Cecilia Garzak editatua.

15. irudia. Iftikhar Dadi eta Elizabeth Dadi, kartel instalazioa, 2002. Artistei esker lortua.

