

Procesos de la memoria: cronotopos xenéricos¹

TERESA DEL VALLE
Universidad del País Vasco/
Euskal Herriko Unibertsitatea

Nel procesu reflexivu sobre la elaboración de la memoria, atendí sobremanera pa la memoria afitada n'esperiencias que quedaron inxertaes como parte

¹ L'artículo afítase na ponencia que baxo'l título de "Memoria y relaciones de género" presenté nes Xornaes d' AUDEM (Asociación Universitaria d'Estudios de les Muyeres) que se celebraron n'Uviéu del 13 al 15 de marzu de 1997. En xunu de 1998 presentélu nun Seminariu nel Departamentu d'Antropología Social de la Universidad de Gotemburgu amás de nel Congresu "Basques in the Contemporary World: Migration, Identity and Globalization" que se celebró en Reno, Nevada en xunetu de 1998. En resultes d'estes presentaciones, inxerté delles de les ideas que surdieron nos debates. Agradezo la lectura y comentarios de Txemi Apaolaza, Mari Carmen .../...

vital de la existencia, memoria a la que se llega a través del análisis de categorías identificadas como cronotopos. Na reflexión teórica afítome en Paul Connerton, Edwin y Shirley Ardener, Marc Augé y en Rosalind Shaw, que, pela so parte, s'afita en Pierre Bourdieu.

La memoria de la que falo va más allá de lo que sedría la reconstrucción ensin más del pasáu a través de los datos qu'apurren les persones o de los datos que podemos apañar ya interpretar sobre les muyeres. Refiérome más bien a una memoria na que participamos tolos seres humanos, puesto que somos quien a simbolizar y experimentar la densidá de les estremaes emociones: amor, odiu, mieu, vulnerabilidad, desamparu, rechazu, por nomar dalgunes, y de diseñar procesos p'asitiar les esperiencias nel presente nun momentu concretu. Ye la memoria que s'exercita de diferentes maneras: de mou individual, grupal, de manera explícita o a través de procesos indireutos. Trátase d'una memoria non discursiva que ta xuncida al conceutu de *embodiment*, conceutu que tien pa mi un puntu de partida nel conceutu de *habitus* de Bourdieu, nel sentíu de daqué pasao pela esperiencia corporal y la interiorización personal qu'inclúi'l procesu emocional.

Paul Connerton reconoz la memoria individual y la memoria coleutiva. Estrema la memoria testual

Díez, Mari Luz Esteban y Virginia Maquieira, y a Roberto Quevedo'l so brinde a presentalu en *Cultures*.

Va asoleyase en castellanu na revista *ÁREAS* nel número "Antropología hoy" (1999) que coordinaron José María Cardesín y Beatriz Ruiz.

inscrita de la memoria hábitu encarnada (personificada, incorporada, dada cuerpu, interiorizada). Andrew Strathern perafita que tanto Bourdieu como Connerton ven el cuerpu como'l centru de l'aición y de la memoria en sí mesma. Dambos afirman la esistencia de códigos de práutica social y de valores que tienen como referencia'l cuerpu (1995: 45). Esto fui a constatalo a través de los rellatos biográficos nos que la memoria del cuerpu surge na cronoloxía de la vida a través d'acontecimientos claves de la nuesa esistencia (del Valle 1997: 61). Otru aspeutu de la importancia de la memoria ta rellacionáu cola creación y espardimientu de modelos.

Cueyo una preocupación de la teoría antropológica feminista de buscar los modelos que pudieron quedar guardaos al nun ser a tresvasar los modelos de los grupos dominantes asina como la dificultá que tienen los grupos mudos pa tresmitir modelos alternativos (del Valle, 1997). Trátase de la teoría de los *grupos mudos* desendolcada por Edwin y Shirley Ardener, a la que me referí nos míos trabayos sobre xéneru y espaciu.

Edwin y Shirley Ardener proponen buscar los modelos mentaos (formes de percibir, procesar y tresmitir la realidá) a través de formes non discursives que dexen abiertu'l camín a una incorporación más eficaz de modelos alternativos pues puen espresase per aciu de formes que nun seyan les del llinguaxe. Éstes pa ellos tán más influíes polos modelos dominantes. Les muyeres tarién ente los grupos silenciosos o grupos mudos y a través de la memoria non discursiva podríamos llegar a estos modelos

qu'influiríen pela so parte na nueva memoria nun procesu de retroalimentación.

Rosalind Shaw qu'estudia la memoria de la esclavitú en Sierra Leona (África Occidental), atiende pa como se sedimenten n'imáxenes y en práutiques los fenómenos hestóricos que duren abondo². Val de guía pal so análisis una segunda parte de lo que Bourdieu identifica como *habitus* lo qu'en pallabres d'él sedría "la historia encarnada, interiorizada como una segunda naturaleza y, poro, escaecida como historia" (1990: 56). Shaw céntrase nel aspeutu de la memoria que ta "interiorizada como una segunda naturaleza y, poro, escaecida como historia". Desdexe'l conceutu *d'encarnada* que fuera criticáu y céntrase na segunda parte. Esta autora ta enfotada en descubrir el pesu que tien la memoria que nun ye discursiva mentanto que narrada como tal y les formes nes que se lleva a cabu. A mi ensin embargu abúltame válidu'l conceutu de memoria *encarnada* pola propiedá de raigañu qu'apurre. Na parte cabera d'esti artículu voi tornar a esta memoria incorporada nel análisis del mieu.

De resultes d'ello, llego a la conclusión de que l'accesu al recuerdu abarca tanto formes explícites de memoria como les que nun lo son. Reconozu la contribución de Connerton (1989) qu'estrema

² Agradezo a l'autora'l permisu pa usar la comunicación que presentó n'EASA (European Association of Social Antropologists), nel Simposiu "Substantiating memory", Barcelona, 12-15 de xunetu de 1996.

una memoria testual inscriptiva d'una memoria incorporada como habitus y que llevó a estudios de cómo "s'alcuerden los cuerpos".

I. DEFINICIÓN DEL CONCEUTU DE *EMBODIMENT*

Refiere a l'aición de dar cuerpu, de somorguiar na corporeidá daqué, a daquién. Ye al empar l'estáu de tener sío incorporáu. Otru términu que se pue emplegar ye'l d'encarnación o l'estáu de ser encarnáu. Trátase d'una aición cubierta d'humanidá puesto que mez delles dimensiones de la existencia del tipu de sentimientos, emociones, placeres, rechazos, sexualidá. Abúltame que ye un conceutu qu'unifica binarismos propios del pensamiento occidental como'l de cuerpu-espíritu, cuerpu-alma.

Nun ye dalgo rrellacionao col inconsciente coleutivu nel sentíu jungianu, sinón que se pue identificar a partir de la so xénesis, desendolcu, tresmisión, consistencia, aceptación. Pue analizase dende'l contestu onde se produz esa memoria al ser una dimensión importante la de poder saber por qué dellos aspeutos d'esa memoria cunten cola aceptación xeneralizada y el caltenimientu nel tiempu. A esti saber pue llegase a través de los rrelatos autobiográficos. Hasta propongo qu'una metodoloxía que causa efeutu nes exes estructuradores ye un camín pa llegar a ello. Les exes estructuradores de l'alcordanza qu'emplego son: los finxos, les encruciyaes, les articulaciones ya intervalos que desendolqué con anterioridá (1995a; 1995b, 1996, 1997a).

Poru, sedríen les imáxenes y les práutiques les que puen espresar la verbalización de l'alcordanza porque constitúin la parte non discursiva de la memoria.

II. L'ESTUDIU DE LOS CRONOTOPOS COMO ESTRATEXA METODOLÓXICA

Nel términu cronotopos agóspiase la conxunción del espaciu y del tiempu. Por *cronotopos xenéricos* entiendo, lo primero, los puntos onde'l tiempu y l'espaciu enllenos de xéneru apaecen nuna converxencia dinámica. Como nexos poderosos cargaos de reflexividá y emociones, puen reconocese d'acuerdu coles carauterístiques que van darréu: actúen de síntesis de significaos más amplios, son catárticos, catalizadores, condensen creatividá y puen camudase y reinterpretase de contino. Son allugamientos temporales con actividaes y significaos complexos nos que se negocien identidaes, onde puen tar en conflictu interpretaciones nueves d'aiciones, símbolos creadores de desigualdá³. Pue negociase la desigualdá y/o reafirmase,

³ A lo llargo de la mio esposición del tema d'esti artículu na Universidá de Gotemburgu entrugáronme sobre la rellación ente l'análisis tradicional de símbolos claves y el conceutu de cronotopos. Asitio los símbolos claves dentro del enfoque de l'antropoloxía simbólica onde alcontramos los símbolos claves dentro d'una constelación más amplia. Los cronotopos tán enraigonaos con fenómenos socioculturales onde los símbolos apaecen o onde comportamientos específicos, actividaes, rellaciones garren significaos simbólicos fonderos.

espresase. Igual que se pue facer que siga'l mesmu procesu la igualdá. En bien de casos son los espacio-tiempos onde se noten les *fendedures que tán pa entamar* lo que pue acabar nun camudamien claru⁴.

Los cronotopos son, polo tanto, una estratexa metodolóxica qu'alcontré de la que diba en cata de núcleos poderosos que, anque fueren complexos, pudieren actuar dientro de la estructura social, como sintetizadores y catalizadores de realidaes y significaos más amplios.

Agóspiase na mio propuesta l'enfotu n'enfrentase a una xera difícil como ye dir en cata de conceutos dinámicos que faigan posible estudiar la naturaleza camudable de los fenómenos sociales abarcando'l

⁴ El conceutu de fendedura forma parte d'una investigación en cursu. Estúdiolu en situaciones onde choquen drechos reconocíos como drechos humanos y los plantegamientos provenientes del relativismu cultural. Pa poder asitiar la crítica a daqué que tien el pesu de la tradición atiendu pa los cuestionamientos primeros por pequeños que paezan y pal análisis de les situaciones que los promueven. D'esti mou la fendedura a una práctica como ye l'ablación del clítoris nun sedría otro que'l cuestionamientu espresáu dende la cultura onde se da anque malapenes se reconozca. Les fendedures danse de continuo en situaciones de pre-entamu, que protagonicen minoríes y perpoques vegaes valoraes dende lo primero. Abúltame que ye un llabor antropolóxicu la decodificación de fendedures. L'Antropoloxía Feminista dexa acceder al conocimientu de la desigualdá; como plantegamientu teóricu y etnográfico abre caminos nuevos d'investigación en problemes propios de les sociedaes d'anguaño.

conocimientu de la naturaleza camudable del tiempu. D'esti mou, identificar les coincidencies de tiempu y espaciu respeta'l so suceder puesto que dambos son conceutos dinámicos de por ellos, que dexen, pela so parte, coyer la variabilidad cultural en tola so entidá. Definir el tiempu como'l suceder ye abondo amplio como pa incluir les variedaes, los camudamientos y discontinuidaes. La definición que faigo del espaciu como un área físicamente identificable poles actividaes, interaiciones que se faen y los significaos que se-y dan, dexa que se pescancie en rellación col tiempu. Incluso podría aplicase a cualquier tipu d'espacios: imaxinariu, creativu, lliterariu. Asina pa Mijail Bajtin (1937) el cronotopu conviértese nun tabláu imaxinariu nel que s'asitien acontecimientos, histories. "Nel cronotopu artísticu-lliterariu los indicadores espaciales y temporales mécese nun tou concretu pensáu con procuru. El tiempu pue dicise que se vuelve espesu, qu'echa carne, que se fai artísticamente evidente: del mesmu mou, l'espaciu vuélvese cargáu y sensible a los movimientos del tiempu, l'argumentu y la historia" (Bajtin, 1973; citáu en Clifford, 1995: 84).

Na investigación cuantitativa perafítase'l muestréu pal conocimientu d'una realidá grande. Na investigación cualitativa hai'l vezu d'un esparcimiento que, delles vegaes, resulta inoperante porque podemos estudiar munchos elementos ensin que con ello algamemos el megollu o lo que s'escuende. Poro, interésame identificar categoríes que se puedan analizar porque resumen o catalicen realidaes o sistemas mayores y más complexos. Siempre que daquién quixo cuantificar por demás la observación

participante cola cuenta de facela “más científica” tuvi una reaición contraria porque fai falta dir p’alantre nel arriquecimientu del métodu cualitativu ensin violentar los requisitos de sensibilidá, procuru, refinamientu que precisa y los niveles de fondura, intensidá, sensibilidá, graos d’abstraición qu’apurru. El métodu cualitativu tien per él ensin qu’heba qu’echar mano de la cuantificación pa demostralu. La reflexón y aplicación tien que dase dientro de los parámetros nos que s’alluga: suxetividá, esperiencia, personalización, densidá, fondura, variedá, ambigüedá, interpretación, por nomar les carauterístiques que m’abulten más destacables.

La incorporación del xéneru al procesu de confluen-
cia espacio-temporal amiesta un potencial de rellacio-
nes dinámiques con otros aspeutos de la estructura
social na so dimensión interactiva y simbólica.

La converxencia del tiempu, l’espaciu y el xéneru
vien del so pesu referencial pues en dellos casos
define y en dellos otros calistra la esperiencia
humana. Espresa una esperiencia común y al empar
estremada, con una referencia última que ye’l fechu
de que la especie humana ye sexuada y creadora al
mesmu tiempu d’una gama pergrande no que se
refier a la espresión y al significáu. El xéneru ye crea-
dor y recreador d’identidaes. La so consideranza nun
sistema onde les rellaciones, los significaos tán camu-
dando de contino, forma un sistema dinámicu que
dexa reflexonar al nivel de les persones (del indivi-
duu) y de la coleutividá y apurrinos asina l’ayalga de
la variabilidad.

Nel espaciu identificaría los llugares que suponen
una concreción mayor. D’esti mou, podemos falar

d'espacios de mieu en xeneral y de llugares concretos onde s'asitien les aiciones que producen medrana. Pero ¿cómo identificar lo xenérico nel sentíu d'intensificación a través del que l'accesu a ello diba ser asemeyáu al accesu al nucleu del qu'arranquen les ondas expansives? O ¿cómo ver nesi nucleu una síntesis de daqué mucho mayor? James Clifford ve que les "alcordances agudes y señaldoes de Lévi-Strauss sobre Nueva York no que duró la Segunda Guerra Mundial puen valer como un cronotopu pa la moderna collecha d'arte y cultura" (p. 279). D'esta rellación ente lo xeneral y lo específicu falo más p'alantre en rellación col mieu.

¿Cuálos sedríen los criterios que pudieren empoñar la cata de lo xenérico?

Un primer criteriu sedría la identificación de situaciones onde se definen, s'espresen les identidaes, por exemplu nel sitiu onde s'elaboren les normatives y/o los estereotipos que van influir llueu na elaboración de lo femenino y lo masculino. Hailos que tán bonos d'identificar na vida cotidiana magar que nunca se caltienen estáticos. Asina por exemplu nos procesos de socialización los espacios-tiempos onde se da'l repartu de xeres dientro del ámbitu de casa. Un cronotopos xenéricu nesti ámbitu sedría'l tiempu cotidianu y l'espaciu onde s'elabora la comida o onde se faen los llabores de crianza y de curiar de les persones mayores o que tán males. Los tiempos nos que se negocien posiciones pa ocupar sitios frente a la televisión. Ellí onde conflúin intereses d'ociu, trabayu a la hora d'acordar asignaciones d'espacios especializaos: estudiu, taller, cochera.

La dinámica identitaria amuésase nel xuegu onde se puen estremar clases como: el xuegu sexual, d'azar, de destreza, de fuerzia, d'axilidá física y mental. En caún d'ellos defínense y redefínense roles y posiciones y espresense valores. Cronotopu xenéricu sedría la confluencia u s'espresa'l xuegu con tolo qu'abarca d'asignaciones de protagonismos, escenificación de valores xuncíos a destreza, habilidaes, intelixencia, fuerzia física, según lu desarrolló Mari Carmen Díez (1996) nel so análisis del fútbol. Guarez el xuegu estremaes posibilidaes de promover la iniciativa asina como la movilidad nes rellaciones que se dean, polo qu'interesa l'estudiu de los procesos negociadores que se produzan tanto nel nivel individual como nel grupal.

Un segundu criteriu empobinaríanos a los rituales onde "per aciu d'un dispositivu con finalidá simbólica" constrúyense "les identidaes relatives a traviés de les alteridaes mediadores" (Augé, 1996b: 88). Por "relativo" entiéndese que la identidá ellabórase en rellación a una referencia que pue ser xeográfica, social o moral. Esa relatividá afírmase a traviés de les alteridaes que van más allá de lo que les define. D'esti mou, l'alteridá home-muyer ye relativa a lo que la define: el sexu, pero non a lo que la tresciende. Por exemplu, nun ritual entamáu pa reafirmar la identidá d'una nación, esta identidá taría penriba de les alteridaes que representa la participación d'homes, muyeres, persones de distinta edá. Ensin embargo, dientro del mentáu ritual pue haber otres alteridaes funcionales como ente oficiantes y asistentes. Tamién les alteridaes puen escenificar diferencies surdies d'una primer alteridá, por exemplu, separar

les mueres de los homes y asina relativizar la identidá compartida (Augé, *ibid.*: 88-89). Per aciu de la identificación de los cronotopos xenéricos nos rituales, trato nesti artículu estremaes maneres de construir la identidá, a traviés de l'alteridá mueres y homes en dellos casos y n'otros ente mueres feministes y non feministes.

El tercer criteriu que nos pue valir de guía na cata de lo xenérico nos cronotopos afítase nel poder evocador d'otros situaciones, aiciones, persones qu'actúen como parte importante de la memoria non discursiva. Asina actúen más p'allá del momentu porque puen recrear el pasáu, actuar sobre'l presente y proyectase nel futuru. Esa capacidá evocadora ayuda a que'l cronotopu puea facer de catalizador de realidaes o sistemas mayores y más complexos. Por exemplu, el pesu que tienen los símbolos naturales pa resumir situaciones qu'asocien realidaes sociales protagonizaes por mueres cola naturaleza mentanto que les de los homes asóciense cola cultura. Esta significatividá brota, como vamos ver más p'alantre, na elaboración de la memoria social.

Na consideranza de los cronotopos puen inertase los conceutos de "llugar" y "non llugar" que propón Marc Augé pa estudiar los procesos de camudamientu, por cuenta de que ye la identidá lo que define a caún d'ellos: presente ya intensiva nel "llugar" y por ausencia nel "non llugar". Por eso na dinámica constitutiva del nexu que guarez negociación d'identidaes pue darse, como vamos ver más p'alantre, el camudamientu (o'l pasu) d'un "non llugar" a un llugar antropolóxicu. El cronotopos incorpora la riqueza que tien el "llugar" pa crear identidá al defi-

nise “sobre too, como’l llugar de la propia casa, el llugar de la identidá compartida, el llugar común pa los que, habitándolu xuntos, identifiquenlos como tal los que nun lu habiten” (Augé, 1996a: 98). Pero tamién podemos alcontrar nel cronotopu la espresión del “non llugar” nel casu de qu’esista una situación onde la identidá nun seya posible.

III. CRONOTOPOS ESPECÍFICOS

Nos dos exemplos que presento los oxetos nun son la memoria sinón el ritual, pero son les imáxenes y les práutiques les que se vuelven memoria nel sentíu que plantegué a lo primero. Nos dos primeros hai un espaciu a comuña anque definíu de manera diferente por tratase d’un entornu rural nel primer casu y d’un urbanu nel segundu. En dambos esiste un tiempu específicu creáu polos grupos que protagonicen les celebraciones de los rituales correspondientes.

Casu 1. Los carnavales d’Ituren y Zubieta

A lo llargo de dellos años nun me cayó embaxo la riqueza d’esti ritual, que según los informantes vien de mui atrás y eviten cualquier cronoloxía que pudiere marcar los sos entamos⁵. Celébrase los llunes

⁵ Dalgunos de los datos a los que faigo referencia tán nel artículu “La mujer vasca en el espacio festivo” (1986) y nel aspeutu documental afitéme en Florencio Idoate (1987).

y martes caberos de xineru, por embargo, ye la mocedá de los dos pueblos la qu'a comuña decide los detalles de la fiesta nuna cena'l día 6 de xineru.

Ituren y Zubieta son dos poblaciones del Norte de Navarra. Allugaes a dos quilómetros una d'otra, comparten el mesmu tipu d'economía qu'entemez l'agricultura que carauteriza a la Navarra húmeda col pastoríu, actividá propia de los homes y con fuertes conteníos culturales. Éstos abarquen dende les construcciones arquitectóniques de la *txabola* y la *borda*, amás de les fórmules variaes d'elaboración del quesu y del curiáu del ganáu, hasta una conformación col mal tiempu y la soltería.

La mocedá de dambos pueblos creó a traviés del ritual un modelu funcionalista que tenta de mantener n'equilibriu les rellaciones harmóniques ente los dos pueblos, marcando per un llau la identidá de caún y ritualizando l'alteridá d'Ituren frente a Zubieta y viceversa. Ritualízase l'equilibriu que tien que se mantener respecto a los espacios de cada pueblu y a les *mugak* (llindes) qu'hai ente los dos.

De la qu'esbillo esti ritual pa ilustrar el poder del cronotopu xenéricu, céntrome nos espacios distintos: caminos, places, tanto n'Ituren como en Zubieta onde s'amiesten a lo llargo de cada mañana del llunes y del martes estremaos elementos que ponen en funcionamientu identides y alteridaes. Nos distintos momentos los *dantzari* de cada pueblu, conocíos como *ttuntturroak* pola forma cónica del tocáu que lleven na cabeza, son los que marquen el ritmu de la fiesta. Enriba'l pantalón azul de trabayar y la camisa blanca, ponse un pelleyu de corderu dobláu na cintura, col envís de tener pol pesu y el movimientu de

los dos cencerros grandes (*pulunpak*) que pesen alrededor de 20 quilos caún. Los d'Ituren lleven amás el llombu cubiertu con otru pelleyu del que cuelguen dos cencerros. En dambos pueblos los *dantzari* lleven una saya blanca que va adornada con bordaos, puntilles y pasacintes que-yos llega hasta metá la rodiya. Lleven una cinta de color na pierna y llazos multicolores na pica'l gorru, rematándose ésti con una puntilla que marca'l rostru conxestionáu pol esfuerzu.

La vista del grupu de Zubieta marchando acompañadamente al son que los movimientos corporales saquen de los cencerros hasta alcontrase colos del barriu cercanu d'Aurtitz y llueu colos d'Ituren, a les afueres, pa marchar toos xuntos hasta la plaza, ye de lo más evocador. Parte de la vistimenta amuesa la so rrellación cola rudeza y sobriedá de la vida los pastores, y otra parte refiense al mundu codificáu de lo femenino reflexáu na adopción de la saya blanca, los bordaos y los adornos.

El xéneru caltria'l ritual en delles direiciones: a traviés de los *hisopua* que lleven na mano derecha y que mueven acompañadamente; na presencia del cabrón nel desfile; na inversión de los roles que protagonicen los *motxorroak* (personaxes que creen el desconciertu dientro de la estructura ordenada del ritual y que los representen varones). Y p'acabar, na incorporación reciente de muyeres al grupu de los *ttuntxuroak*.

El *hisopua* ye un palu clavetiáu del que cuelga'l rau d'un caballu y que los informantes aseguren qu'hai tiempu s'usaba pa facer fuxir a les bruxes del llugar. Agora al movelos rítmicamente evócase'l

tiempu pasáu de persecución ya intransixencia. Les imáxenes qu'evoca'l ritual tán encarnaes nesa realidá onde les narraciones d'intervenciones xabaces de la Inquisición llevaron a la foguera y el supliciu a muyeres y homes, pero en mayor cantidá a les primeres, acusaes d'aiciones antisociales. Por exemplu, de 400 persones que s'esaminaron, alcontráronse diez bruxes y dos bruxos. De les muyeres danse datos específicos como que yeren vilbes les más de les veces. Anque tanto unes como otros tienen poderes identificaos como maléficos, casu d'exercer baxo'l poder del diañu, aiciones sangrines, albuertos, les muyeres tiénelos, exércenlos y contrólenlos muncho más. Ente los personaxes más conocíos surge del escaezu'l nome de María de Ituren. Amás el ritual comunica información sobre la rellación de cada comunidá, Ituren y Zubieta, sobre'l so arrodio y sobre la falta de negociar llendes pa crear alloñamientu na cercanía.

Como protagonistes segundos de la fiesta tenemos a los *motxorroak* (mozos) o comparsa de personaxes revistíos onde abonden antroxos de muyeres que van andando o en carroces. Mentantu que los *ttuntturoak* definen la fiesta cola marcha acompasada y el soníu de los cencerros, los primeros inxerten l'anarquía, l'agresividá, la parodia y el desconciertu, representando escenes grotesques y metiéndose col públicu, sobre manera coles moces, a les que delles vegaes lleguen a escorrer monte arriba. Danse davezu les escenes erótiques y a los *motxorroak* tóca-yos desaxerar los atributos sexuales tanto femeninos como masculinos a través de los esparabanos y l'antroxu.

De va poco p'acá amestáronse mueres moces al grupu de los *ttuntturroak*. Pasó de forma natural y les mueres que lo ficieron nun quixeron nunca asumir protagonismu. Al entruiga-yos dicién qu'al formar parte de "la cuadrilla" del pueblu espresaron que naguaben por inxertase na fiesta. Les persones mayores a les que-yos pidí opinión al respecto valoraron la participación polo que suponía de continuidá d'un vezu que definen como "ancestral". Esto choca cola interpretación de la tradición como dalgo inamovible que s'alcuenta nel análisis de los Alardes d'Irún y Hondarribia.

Casu 2. L'Alarde d'Irún

El segundu exemplu de cronotopu específicu ye'l del Alarde d'Irún al que lleigo gracies a la reflexón antropolóxica de Margaret Bullen y la mio propia observación⁶. Trátase de la conmemoración de la Revista d'Armas Forales que se facien dende medios del sieglu xv. Nel casu d'Irún celébrase la victoria llograda'l 30 de xunu, día de San Marcial, y ye una demostración festiva marcada polos uniformes, símbolos y marches militares. L'espaciu central ye la gran esplanada de la plaza de San Xuan onde s'alza l'Ayuntamientu y onde s'axunten tolos batallones pa

⁶ Pa conocer la situación d'anguaño de los Alardes d'Irún y d'Hondarribia y de los argumentos que se dan en favor y en contra de la participación de les mueres, asina como del análisis de lo que signifiquen, remito a los perbonos artículos de Margaret Bullen (1997a; 1997b; 1997c; 1998 en prensa).

entamar a desfilar. Tien llugar na mañana del 30 de xunu y esi momentu marca'l cumal de la emoción y de la fiesta. Nel desfile participen namái varones en tolos reximientos y hai una muyer cantinera como cabezalera de caún y una cantinera, “la cantinera mayor”, como cabezalera del desfile.

El 20 de xunu de 1996, depués de munches negociaciones ensin resultáu, inxertóse un garrapiellu muyeres col sofitu de dellos varones a ún de los reximientos. Llograron recorrer los 100 metros qu'hai de la ermita d'Ama Xantalen hasta lo cabero la cuesta de San Marcial y la llegada a la plaza de San Juan.

En pasando dellos minutos de muncha tensión, les compañíes entamen la subida a la plaza de San Juan, anque siguen les xiblaes y los insultos a les soldaos y a los que les protexen. Delles vegaes distintos grupos d'hommes y muyeres traten de torga-yos el pasu. Por embargo, son a llegar a la plaza San Xuan pero ellí la violencia, tanto física como verbal, oblígales a buscar abellugu nos soporales del ayuntamientu, onde miles de soldaos ruempen files pa protestar delante de les muyeres, solmenando les armes y llanzando piedres, casquillos y otros oxetos (Bullen, 1997: 36).

Les muyeres del grupu, como lo cuntaron más tarde, esperimentaron el mieu a l'agresión física.

Identifico esi espaciu y tiempu como cronotopos xenéricu porque nun enclave espacio-temporal surden actividaes con significaos complexos y nel enfrentamientu tán en xuegu camudamientos nes identidaes que tradicionalmente s'asignaren a muyeres y a homes. Col conocimientu de lo ocurrió esi 30 de

xunu n'Irún, encomencié a reflexonar sobre la importancia de los cronotopos xenéricos p'algamar la memoria social que ye la exa d'esti artículu. Pescanciéla claramente nos acontecimientos que tuvieron llugar n'Irún el domingu 9 de marzu de 1997, con motivu de la manifestación a favor de la participación de les muyeres nos Alardes tanto d'Irún como d'Hondarribia. La manifestación na que tábamos xente procedente d'estremaos sitios d'Euskadi, salió de la plaza d'Urdanibia, el llugar onde les muyeres s'inxertaren a la compañía d'Ama Xantalen. El plan yera llegar a la plaza de San Xuan y recorrer la calle principal de la ciudá.

Del mesmu mou qu'a les muyeres y los homes que les sofitaron-yos abultó simbólicu'l recorrió de la cuesta de San Marcial pasando per San Xuan, a los varones de la oposición tamién-yos paeció asina y aguardaron p'amenazar ya insultar a lo cabero la cuesta onde yá se tira p'hacia la plaza. Un sitiu marcáu pol tiempu puesto que naide podía escaecer que la manifestación tenía como referencia la reivindicación amosada nel Alarde de 1996 y que l'enfrentamientu físicu y verbal que se taba dando nesi momentu de 1997 taba enllenu d'alusiones y significaos de xéneru. Nun yera posible reducilu a un enfrentamientu homes-muyeres porque había tamién muyeres nel otru bandu y varones sofitando cola so presencia la participación de les muyeres nel ritual. Trátase d'un enfrentamientu nel que se dan distintos conteníos de los que destaco tres que me paecen los más importantes, aspeutos que señala Bullen (1997: 44-52): identidá local xuncida al alarde namái d'homes cola muyer como figura referencial;

la preponderancia del drechu sobre la tradición y pa, finar, el control de la tradición que tien un sentíu fuerte na sociedá y cultura vasca.

Tanto na aición de xunu de 1996 como na del 9 de marzu de 1997 taben presentes les imáxenes de les muyeres desfilando, les agresiones verbales en forma d'insultos, la tensión qu'hubo nel curtiu recorrió y sobre manera na plaza del Ayuntamiento. Al llau d'estes imáxenes evocadores taben otres formes de memoria: una que trataba de ser la memoria oficial, la que facía alcordanza d'un Alarde ensin muyeres. Otra, la d'un garrapiellu que se dixebró de la norma y tien en cuenta tanto la memoria que se presenta como coleutiva como la que se foi iguando con rellación a una aición categorizada como subversiva.

IV. ENCRUCIYAES Y ESCURIDÁ COMO CRONOTOPOS XENÉRICU XENERAL

Como señalé enantes, son les imáxenes y les práu-tiques les que puen espresar la verbalización de l'alcordanza, pues constitúin la parte non discursiva de la memoria.

Pa ello, y esbillando posibles imáxenes, afitéme nes rellacionaes col mieu qu'evoca l'espaci u y el tiempu. Estos dos elementos tán enllenos de xéneru y tamién de corporeidá. Estes imáxenes que voi analizar más p'arriba surden de la identificación de los cronotopos xenéricos.

Fíxome en tres espresiones discursives nes que la memoria brota a traviés d'imáxenes xuncíes a tiempos y espacios. Trátase d'espacios que tienen que ver

con recorriós y puntos d'alcuentru como son los caminos y los cruces. Tán nel exterior y abiertos a que transite cualaquier persona y a cualaquier hora del día. Son conocíos, mentaos, bonos d'estremar. Si los pudiéremos comparar con daqué sedría colos espacios interiores de la casa.

Trátase del espaciu solitariu en momentos d'escuridá sobre los que se depuren imáxenes de la personificación de fuerces amenazantes. Na interpretación que les persones faen d'esti espaciu temporal dase una concentración de mieos sobre los qu'actúa la imaxinación con imáxenes de rellatos anteriores oyíos en distintos momentos de la vida, unos como parte de narraciones infantiles, otros asociaos a casos que se menten a cada poco. En toa esta experiencia hai una dimensión mayor d'aquelles narraciones, práutiques creadores d'imáxenes. Sobre'l mieu caltria un sentimientu d'impotencia xuncíu al sentimientu individual unes vegaes, pero que se nutre d'imáxenes compartíes en coleutividá de vese a la voluntá de fuerces incontrolables. No fondero de la interpretación alcontraríemos esa última referencia. Darréu voi analizar tres casos: ún xeneral qu'evoca la memoria d'una situación estrema como ye la esclavitú. Los otros dos exemplos son específicamente xenéricos.

Casu 1. Los Temne de Sierra Leona

El puntu de partida ye la narrativa que presenta Roslind Shaw cuando fala de práutiques d'adivinaación ente los Temne de Sierra Leona n'África.

Shaw explora les imáxenes de caminos y encruciyaes y la so rellación cola esperiencia de los ataques nos tiempos de la esclavitú. La xente protéxese con amuletos que lleven y evoquen l'aidanza de los espíritus. Les encruciyaes y cualaquier llugar onde s'axunten los caminos son especialmente llugares d'aconceyamientu d'espíritus y bruxes onde les fuerces mortales que se mueven dende distintes direiciones fíxense nun llugar a traviés de rutes converxentes. Los sacrificios pa llibrase de les bruxes y espíritus malignos déxense polo regular nes encruciyaes.

Ye interesante que l'adivín per aciú d'un espeyu entra nes Encruciyaes y nun estáu que se llama "Escuridá" (*ansum*), un estáu "peligrosu" nel que nun ta nin nesti mundu nin nel mundu de los espíritus. Na "escuridá" y nes "encruciyaes" de los dos mundos, l'adivín recibe los mensaxes de los espíritus.

Nes práutiques adivinatories de los Temne esiste un terror asociáu colos caminos como llugares de muerte y de desapaición y esti mieu dase con tanta fuerza que la xente quítase de pasar per ellos buscando asina'l camín alternativu pela viesca.

L'énfasis ta en formes de memoria que nun son explícites nes que nun s'emplega'l discursu direutu sinón que se llega a ella a traviés d'otres formes d'espresión. Tienen abonda rellación cola esperiencia y, poro, canalicen les emociones con muncha fuercia.

Casu 2. El mieu de la nueche qu'anula'l día

La feminista italiana Alessandra Bochetti reflexiona sobre un sentimientu secretu como ye'l mieu a

los homes (1996: 90-94). Al falar de la violencia sexual escontra les mueres plantea la necesidá personal que tien de “reflexonar a partir d’un llugar de cierta identidá de muer, un llugar onde nun seya posible l’escaezu”. Esi puntu d’arranque pa la so reflexón ye un “sentimientu más o menos secretu, más o menos negáu, que ye’l mieu a los homes”. Nel so procesu d’identificar el tiempu onde asitiar el so mieu, fáilo nel poder de la nueche como resume y evocación de toos ellos. Presenta la so esperiencia de la nueche como aquella onde s’esvanecen los avances cotidianos y s’anulen les esperiencias positives.

Voi tener qu’entamar cuntando que-yos tengo mieu de nueche, cuando toi na cai sola, y qu’esi sentimientu estroza lo que, de día, taba ilusionada con tener ganao: emancipación, seguridá en mi mesma, control sobre mi mesma; que la nueche ye’l mio viaxe nel tiempu nel que realcuentro’l mesmu mieu de toles mueres que me precedieron; entós cayo na cuenta de que la mio historia ye entá escomanadamente feble. Pela nueche, cuando los homes devienen namái homes y les mueres devienen namái mueres, revélaseme l’últimu sentíu, pue que’l más fondu, de la rellación ente los sexos que pertenez a la nuesa cultura (1996: 94).

Veo nesta espresión un bon exemplu de memoria encarnada. Nella fai un papel perimportante’l poder evocador del espaciu (la cai) y del tiempu (la nueche).

El testu de Laura Restrepo n’*El nombre del ángel* (1997) que rellaciona la escuridá col orixe del rapazu nacíu de muer violada ye tamién poderosu: “El padre del mio fíu foi una sombra namái. Surdió una

nueche de la escuridá, ensin cara nin nome, baltóme y depués tornóse fumu” (Obiol, 1997: 16). Nesti testu la violación anula la tresmisión de la identidá anque la figura del violador pudo quedar fixa pa la muyer sufridora. Lo que queda claro ye la fuerza de la nueche que fai posible per un llau l’asaltu, y la escuridá como metáfora que permite la discontinuidá pa que nun quede rastru identitariu na xeneración siguiente. Pa mi’l testu reflexa bien a les clares un “non llugar” nel sentíu del que fala Augé como espaciu onde nun ye posible la creación d’identidá, nin les rellaciones, nin la historia (1995: 83).

Casu 3. Los espacios que nos negamos

Na mio obra *Andamios para una nueva ciudad...* escueyo una reflexón de la escritora Mariasun Landa que diz col tema que toi tratando. Fala del mieu guardáu que cada muyer tresmite a la xeneración siguiente nuna cadena ensin acabar. Diz esto:

Paezme que me cuesta ser consciente de los espacios que me niego. Téngolo tan asimilao —por exemplu pasiar pela playa de nueche sola— que me resulta difícil mentalos equí. Alcuérdome de que Simone de Beauvoir comentaba que pa ser un artista como Van Gogh o cualquier otru home-artista, les muyeres teníemos que tener la llibertá de movimientos que los homes tuvieron a lo llargo los siglos, refiérome a la llibertá de movese y perdesse peles cais. Abúltame qu’en bien de casos, esta llinde ta incrustada nel nuesu tar na vida. Una especie de mieu atávicu tresmitíu de güeles a madre y a fíes, dalgo que

llamo pa min el síndrome Capiellín Colloráu. Creo que pa una muyer cobarde, como yo, esta llinde foi mui frustrante y dolorosa” (citao en del Valle, 1997b: 198).

Esti mieu pue remontase a la socialización tanto por parte de les muyeres pa coles fíes como por parte de los varones respecto a ellos. Ye importante atender pa la configuración mental que tienen les persones de les estremaes estayes y pue llegase a ello a través de los comentarios que fai la xente nuna comunidá respecto a los llugares que se consideren seguros o inseguros pa neñes o neños. Xeógrafes feministes señalen que bien de vegaes les muyeres quieren más una cai pa que xueguen los menores por ser un sitiu cercanu al que ta bono de llegar qu’un parque alloñáu que puidere considerase como un espaciu más saludable y tranquilu (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995: 299). Observé nel mio trabayu de campu en Donostia que n’abondos de casos les muyeres escueyen sitios pa xugar los neños de mou que seyan a controlalos dende casa. Les places “dures” qu’abonden en munches urbanizaciones recientes son bien de vegaes onde los xuegos se desendolquen baxo esti control remotu.

Afitándose n’aportaciones de Gill Valentine falen tamién del desaxuste respecto a los llugares del mieu y los de la violencia puesto que l’agresión sexual dase muncho más nel espaciu domésticu que fuera d’él (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, *ibid.*). Y pues paezme importante afondar nesta interiorización del mieu fuera del espaciu domésticu por razón de que forma parte d’un procesu

de camudamientu del miu del interior de lo doméstico a lo exterior de lo público.

La conquista de la nueche

El mapa afectivu de les persones manifiéstase na calidá de la so rellación col espaciu. L'atención o'l rechazu, les sensaciones placenteres, la seguridá o inseguridá esprésense en rellación a ciertos llugares. Les muyeres amosamos más miu a la escuridá na que ye posible l'agresión sexual. Nuna discusión sobre'l tema con muyeres y homes mozos, éstos manifestaben que nel so mapa cognitivu cuando s'alcontraben de nueche nun llugar solitariu sí qu'entraba la posibilidá de l'agresión física pero ensin identificala cola agresión sexual. Por contra, yera'l primer miu qu'afloraba nel casu de les moces⁷. Pa dalgunes tien un efeutu paralizante mentanto qu'hai otres que puen con ello de mou que nun-yos condicionen los movimientos nin la llibertá pa experimentar el grandor de los itinerarios.

Ente les reivindicaciones ellaboraas por diferentes sectores del Movimientu Feminista una perimportante foi la del control de la cai, de la nueche, que s'amuesa na conseña coriada en dellos momentos,

⁷ La discusión foi nel cursu de doctoráu "Sistemas de género y nexos espacio-tiempo" qu'impartí en 1998 dientro del Programa de doctoráu del Departamentu de Filosofía de los Valores y Antropoloxía de la Universidá del País Vasco / EHU.

especialmente en manifestaciones: “La cai, la nueche tamién son nuses”⁸. Quedó perbién espresao na aición que fexo un garrapiellu muyeres na ciudá de Xinebra l’añu 1995. Delles muyeres escoyeron sitios estratéxicos de la ciudá y sacaron cuásique los cuartos a la cai: cames, mesines, alfombres. Diba empobinao a reivindicar pa les muyeres la fuerza del drechu a la seguridá tanto na cai de nueche como en casa. Y pa ello nun yera lo mesmo llantar una tienda de campaña o dormir nun sacu en plena cai qu’invadir la calzada cola representación del mundu íntimu del espaciu domésticu. Conocíase nes miraes de sorpresa de les persones qu’andaben pela ciudá⁹. El resultáu del efeutu tresgresor afitábase nel trespasu de la intimidá, de la sexualidá de los cuartos al exterior, a la cai. Fáltame afondar nes causes que promueven el trespasu pero ye evidente l’influxu que’l mentáu trespasu tien na memoria social; el maltratu na intimidá incrústase na memoria del cuerpu d’abondes muyeres pero nun tresciende. Por contra, l’amenaza de la nueche, de la violencia escura permanez. Los periódicos inclúin nes cróniques de sucesos ataques a muyeres que polo regular danse a plena lluz del día y qu’en bien de casos tán rellacionaos con situaciones de violencia cotidiana.

Ye evidente qu’hai muyeres que pudieron con esi mieu, que tán segures na ciudá de nueche, hasta en

⁸ Nuna conseña que se corió munches vegaes. Sundman tamién lo menta nes sos observaciones de la manifestación del 8 de marzu en Madrid en 1989 (1998: 64).

⁹ Información apurrida pola antropóloga Beatriz Moral.

llugares solitarios, y esperimenten l'espaci u con libertá. Por embargu, pueo afirmar que ye mayor el sentimientu contrariu, incluso ente persones d'ente 20 y 30 años. Llogros algamaos nel terrén educativu, llaboral, reproductivu y sexual entovía nun recalcaron abondo na superación del mieu. Por embargu, el pesu d'una socialización temerosa y el fechu de que nos medios de comunicación se recalquen munchu más les agresiones sexuales que pasen fuera que dientro del ámbitu domécticu, inflúi nello. Datos estadísticos amuesen que la mayoría de los casos de violencia danse nel ámbitu domécticu y d'éstos nun se denuncia más qu'un porcentaxe mui pequeñu.

Una de les formes de malos tratos que más se da ye'l nomáu maltratu domécticu (tanto conyugal como familiar) que sufren les muyeres y que se manifiesta tanto n'agresiones físiques como psíquiques, siendo esti un problema que se da en tolos grupos d'edaes, estayes educatives y socioeconómiques (EMAKUNDE, 1997: 2).

El fechu de que se dea nel ámbitu domécticu nuna sociedá que sacraliza la familia y la enllena d'intimidá fai que pa la xente tea malo l'enfrentase a la tresgresión. La intimidá constitúi un bien qu'en muchos casos lleva al aisllamientu social (*ibid.*). Poro, vese que nun respunde a una visión realista de que puea asoceder, sinón d'autollimitaciones interiorizaes que pa mi namái se diben poder superar con nueves socializaciones. ¿Pero qué carauterístiques tendríen que tener? Tornarémolos a esti tema más p'alantre.

V. LOS SIGNIFICAOS DEL MIEU

Magar la diferencia qu'esiste ente los tres exemplos, coinciden en que na evocación del espaciu y del tiempu (escuridá, la nueche) esprésase la conciencia d'una situación d'opresión que nos remite a rrellaciones asimétriques de poder. Landa reconoz la necesidá d'esplorar espacios pero tamién se para na esclusión de mano de dellos espacios que nun entren nes posibilidaes d'esperimentalos, recorrelos. L'aniciu de too ello asítialu más allá de la so esperiencia nuna tresmisión yá establecida, acordada pola vivencia de la esclusión de dellos recorriós de manera que nun entren como posibilidaes placenteres más que na imaxinación.

Anque estremaos estudios prueben que los homes mozos tán más espuestos a la violencia en xeneral, por embargu les muyeres interioricen el mieu pues trátase d'un mieu que surde de sentise posibles víctimes de la violencia sexual (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995). Y ye un mieu que se concreta n'espacios. Les muyeres “esperimenten mayor llerza a llugares aisllaos —parques, caleyones, aparcamientos, metros— y, poro, la so ansiedá mengua los sos movimientos y el so usu independiente del espaciu, especialmente a lo llargo la nueche” (*ibid.*: 299).

Pue dicise qu'una parte importante de la inspiración de los modelos (constructos que xunto colos valores válennos de referencia) provién del mundu de la esperiencia narrada. Abondes de les evocaciones aniciaes nos rrelatos lliterarios garren fuerza al enllazar cola esperiencia o coles emociones, porque

faen mayor la vivencia al dase un procesu d'identificación, porque suplen carencies puesto que l'alcordanza crea modelos. Por embargu, la negación del espaciu a la que se refier Landa ta xuncida a la tresmisión d'esperiencias que s'interiorizaron como tales, non namái como narratives. D'ehí que la negación del espaciu como esperiencia o de la posesión corporal de la nueche ye tamién la negación de la memoria. ¿Cómo vamos poder alcordanos de lo que nun vivimos? Atrévome a suxerir qu'a mayor corporeidá de la esperiencia mayor alcordanza. La memoria nel sentíu non discursivu ye pasáu incorporáu, encarnáu. La reconstrucción de la vivencia negada sedría imaxinación pero non memoria. Poro, la reducción de la memoria hai que la ver dende la identificación de los espacios, de los tiempos que nos negamos que por nun tener la oportunidá de vivilos tampoco cunten con corporeidá. La superación del mieu asociáu al cronotopos xenéricu del espaciu solitariu y escuru diba suponer una apertura a vivencies más llibres y, poro, más fondes de la corporeidá. La memoria tanto individual como social arriqueceríase con ello.

No referente a la reflexón sobre la rellación ente mieu y "non llugar" paezme que'l mieu asítiase nel non llugar, naquel onde, resguardáu pola escuridá, pola nueche, dase l'anonimatu. Ellí onde s'esvanez la identidá personal pa pasar a ser namái un oxetu de l'agresión. La esperiencia del mieu nun non llugar bien seya real o imaxinariu repercute nes xeneralizaciones qu'elaboren les muyeres nes qu'abarquen a tolos homes nel anonimatu de "los agresores" penriba d'identidaes concretes, les qu'acaecen

nos llugares. Esa perda d'identidá quedó perbién espresada nel testu d'Alessandra Bocchetti que menté enantes.

Una diferencia cola esperiencia de los Temne que presenta Shaw ye que los que se protexen, ellaboren los sos amuletos, entamen un orde onde son a prote-xese de les fuerces estrañes. Abúlta-yos que tienen posibilidaes de control, de tar penriba de los espíri-tus malignos. Hai muyeres qu'ellaboren estratexes pa poder colos mieos a la escuridá, a la soledá que se nota aporretada d'amenaces: tener la seguridá que da'l sprai nel bolsu, les llaves nel puñu apertáu, entainar a andar o aguantar la necesidá de facelo según les circunstancies, xiblar, cantar.

VI. LA NECESIDÁ DE SOCIALIZACIONES NUEVES PA TRECENDER EL CRONOTOPOS XENÉRICU DE LA ESCURIDÁ SOLITARIA

Identificar los mapes afectivos y la so incidencia

Na esperiencia de les encruciyas nes que se vive'l mieu yera interesante esplorar si depués esos mieos influyeron en torgar decisiones, pasos p'alantre. Nun me refiero con ello a incursiones psicoanalítiques que nun entraríen nel ámbitu de la investigación que faigo, sinón velo a través de datos de la historia de vida y siempre en rellación a si pa la muyer influyó positivamente o de mou negativu na so autoestima, nuna esperiencia lliberadora o non.

La rellación d'atraición y/o refuga d'un espaciu tien que ver cola emotividá que cause. "El mieu a

l'agresión física ye un elementu considerable na formación de los mapes afectivos" (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995: 299). Per un llau trataríase d'identificar los mapes afectivos que tenemos les persones, los estremaos grupos pa poder trabayar dende esa realidá. Estos datos son importantes amás a la de ponese a plantegar un análisis feminista d'una ciudá col envís d'acabar cola inseguridá ciudadana. Pa superar el mieu ye clave la identificación de los sos oríxenes. Depués rellacionariéense les percepciones, comparariéense, contrastariéense pero siempre ensin escaecer el valor real de les percepciones que yá de por elles producen comportamientos reales.

La superación del mieu a la violación

Nun ta de más fixar una diferenciación ente llugares de mieu y llugares de violencia, y darréu una consideración de lo qu'impliquen unos y otros, pa lo que va ser d'aidanza la estadística. Va facer falta ponese a analizar formes concretes d'enfrentase a situaciones reales d'acoso sexual. Si como se perafitó enantes muncho d'ello vien de la socialización, too ello tien qu'abarcar a persones de diferentes edaes y a muyeres lo mesmo qu'a varones.

Sopesar esperiencias positives de dominiu espacial exterior

Una forma de permediar el pesu que tuvieron pa munches muyeres les llindes espaciales alcuéntrase

nel conocimientu de lo que fueron les esperiencias positives de recorrer espacios, de familiarizase cola soledá, tar a gustu de nueche. Hai milenta narratives que nun s'incorporaron nunca a partir de viaxes en solitario o en grupu, recorriós celebraos d'ocios nocherniegos, esperiencias de trabayu qu'incorporen recorriós raros, descubrimientos de sitios, superación de mieos, itinerarios que partiendo del espaciu interior surden hacia lo exterior ensin que se dean dicotomíes ente lo privao y lo públicu. Nun cai embaxo qu'esa memoria que tamién pasó pela esperiencia corporal quedó marxinada mentanto que la otra, la del mieu, sobresal de contino y arriquezse na tresmisión.

Conclusiones

A traviés del análisis de cronotopos específicos y d'un xeneral u se negocien identidaes y alteridaes, presenté'l camín pa llegar a la memoria non discursiva. Davezu les negociaciones d'identidaes tienen que perpasar la negatividá cola que se suel presentar la sexualidá, como daqué incontrollao xunció al desorden y el caos ensin que n'apariencia aflore la intolerancia fonda que s'escuende nesta ideoloxía.

El cronotopu xeneral del mieu a la escuridá solitaria remítenos a premises qu'actúen nun nivel d'abstracción mayor que'l propiu cronotopu. Magar que les diferencies ente'l casu de los Temne y el que llamé "los espacios que nos negamos" dambos tienen en común qu'a traviés de la evocación del espaciu y el tiempu (escuridá, nueche) los dos comuniquen la

conciencia de la opresión surdida de relaciones asimétriques: la primera de la esclavitú y la segunda de la desigualdá de xéneru.

El mieu nel que s'inxerten les esperiencias de munches muyeres tien abondos matices que se concreten n'espacios, tiempos y delles vegaes tamién en rostros. Nesti sen ye un mieu que pue llegar a controlase como lo demuestren muyeres que son quien a movese cola soltura y llibertá que xeneralmente s'atribúi a los homes. Por embargu, pa munches muyeres esiste la esperiencia d'un mieu que polo grande y poderosu perpasa lo concreto y valióse de la posibilidá del ataque sexual. Ye un mieu nel que la muyer vese metida a traviés de la perda d'identidá como ser individual. D'esa concreción que ta xuncida a referencies d'esperiencias vitales, pásase a una referencia más xeneral diseñada pol pesu que pa elles tien el destín como si ensin remediú tuvieren sometíes al so trazu. Ye un diseñu vital que se pue sintetizar *como'l poder de la evocación de les fuerces incontrollables*, lo que fai que m'alcuerte de la traxedia d'Edipo porque ilustra'l poder del destín como fuerza que ta penriba de la esperiencia, de los deseos y esfuerzos de los seres humanos. A too ello pue llegase per aciu de les prohibiciones, normativas comunicaes de formes perestremaes nes que davezu s'alcuenta la referencia última al mieu que comunicamos tanto muyeres como homes: la violación. La violación ye la utre que plania de continuo.

La memoria rueue cola llinealidá del tiempu. Mentanto qu'esperiencias que surden puen nel presente actuar d'elementu castrante y paralizador, n'otres ocasiones pue valinos pa dar pasos p'alantre. Por

exemplu l'alcordanza d'un actu de coraxe interior pue traer una reaición de valentía que fai que l'actora, l'actor vean decisiones del so futuru dende otru puntu de vista. Pero la memoria tamién produz placer y allúganos frente al futuru d'otres maneres. Asina naquellos momentos nos que'l tiempu y l'espaci u en converxencia catalicen una evocación a través de referencies al o del pasáu o a través de reinterpretaciones de momentos d'esi pasáu, pue haber una sintonía emocional colos conteníos d'esa alcordanza. Por exemplu daqué que yera prestoso, surge en rellación a esperiencias sensoriales: nuna rellación sexual placentera na edá adulta pue tar impresa la emoción del aflagu del primer amor adolescente. Otres vegaes aquello que nun tuvo presente en munchu tiempu tráyesese a la memoria ensin que n'apariencia esista una asociación ente'l momentu presente y el pasáu: como por exemplu, por cuenta una frustración, l'alcordanza de persones que salieron con bien de situaciones males. Nun momentu de dolor nel que'l sentimientu alloriante del presente pola perda de dalguién queríu paez insuperable, l'alcordanza d'una mancadura por abandonu superada pue valir de bálsamu.

Tornando a lo que plantegué de primeres, darréu de la propuesta de Shaw nos exemplos a los que me referí vemos una forma de memoria densa, xuncida a la esperiencia, arriquecida pol posu, nel que les imáxenes, les práutiques faen de mecanismu evocador. Ye diferente de la historia nel sen de que l'énfasis nun ta n'alcordase d'ella como tala sinón n'evocala por delles razones. Los cronotopos xenéricos apaecen como repositorios y catalizadores d'imáxenes práutiques mayores.

El mieu a los espacios solitarios y escuros ye un mecanismu poderosu pa mantener a les muyeres n'espacios más seguros. El procesu de tresmisión d'estos mieos afítase en bien de casos en rrellaciones xenealóxicques y, poro, garra cualidaes naturalizadores. El reconocimientu del poder d'esti cronotopu xeneral ye yá de por ello un pasu subversivu.

Bibliografía

- AUGÉ, M. (1996a). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona, Paidós.
- (1996b). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.
- (1995). *Los “no lugares”. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.
- BAJTIN, M. (1937). “Forms of time and the Chronotope in the Novel”. En *The Dialogic Imagination*, comp. Michael Holquist, pp. 84-258. Austin, University of Texas Press, 1981.
- BOCCHETTI, A. (1996). *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra.
- BOURDIEU, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BULLEN, M. (1997a). “Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún”, *BITARTE*, año 5, nº. 11, pp. 35-56.

- (1997b). “Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún”, *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, Vol. 4, n^o 1, pp. 123-145.
- (1997c). “Identidad y género en los Alardes de Hondarribia e Irún”, *Ankulegi*, n^o 1, pp. 37-40.
- (1998). “Hombres, mujeres, ritos y mitos. Los Alardes de Irún y Hondarribia” en Teresa del Valle (editora), *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel (en prensa).
- CLIFFORD, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa.
- CONNERTON, P. (1989). *How societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DEL VALLE, T. (1986). “La mujer vasca en el espacio festivo”. En P. BIDART, *La production sociale des espaces*. Pau, Université de Pau et des Pays de l’Adour, pp. 135-151.
- (1995a). “Metodología para la elaboración de la autobiografía”. Actas del Seminario Internacional “Género y trayectoria del profesorado universitario”. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense.
- (1995b). “Identidad, memoria y juegos de poder”, *Deva*, n^o 2.
- (1996). “Incidencia de las nuevas socializaciones en la elaboración de la memoria individual y social”. En Aurora González Echevarría (coord.), *Epistemología y método*, VIII Simposio, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, pp. 145-152.
- (1997a). “La memoria del cuerpo” *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, vol. 4, n^o 1, enero-junio, pp. 59-74.

- (1997b). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid, Cátedra.
- (1998) [editora]. *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel (en prensa).
- DÍEZ, M. C. (1996). “Deporte y construcción de las relaciones de género”. *Gaceta de Antropología*, nº. 12, pp. 93-100.
- EMAKUNDE (1997). *No a la violencia contra las mujeres*. Vitoria-Gasteiz, febrero 1997, 13 hojas mimeografiadas.
- IDOATE, F. (1978). *La brujería en Navarra y sus documentos*. Pamplona, Diputación Foral de Navarra.
- OBIOL, M. J. (1997). “El nombre del ángel”. *El País* 17 de mayo, p. 16, “Babelia”.
- RESTREPO, L. (1997). *Dulce compañía*. Barcelona, Ediciones B.
- SABATÉ MARTÍNEZ, A., RODRÍGUEZ MOYA, J. M^a., DÍAZ MUÑOZ, M^a. A. (1995). *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*. Madrid, Editorial Síntesis, S. A.
- SHAW, R. (1996). “Roads to life, roads to death. Mapping ritual memories of the slave trade in Sierra Leone”. Comunicación presentada en el Congreso de la European Association of Social Anthropology. Barcelona, 12-15 de julio.
- STRATHERN, A. (1994). “Keeping the Body in Mind”, *Social Anthropology*, vol. 2, parte 1, pp. 43-53.
- SUNDMAN, K. (1998). *Between the Home and the Institutions. The feminist movement in Madrid, Spain*. Göteborg, Department of Social Anthropology, Göteborg University.