

Procesos de la memoria: cronotopos genéricos

PROCESSES OF MEMORY: GENDERED
CRONOTOPES

Resumen

Los cronotopos genéricos se definen como una estrategia metodológica que facilita el acceso a interpretaciones más amplias acerca de los sistemas y relaciones de género. Están relacionados, a su vez, con formas de memoria no discursiva. Tanto los cronotopos específicos como los generales ilustran la intensidad de la negociación de identidades. La oscuridad y la soledad planteada como un cronotopo general condensa significados de miedos profundamente arraigados especialmente para las mujeres. Sin embargo, la superación de los miedos permite acceder a nuevas profundizaciones de memorias no discursivas. Implica, a su vez, la conquista de nuevas vivencias y ejercer el dominio sobre fuerzas incontronolables que con frecuencia se presentan como expresiones inmutables de los destinos de género.

Palabras clave

Memoria, cronotopos, género, antropología feminista, metodología.

Abstract

Gendered cronotopes are defined as a methodological strategy to facilitate the access to wide interpretations of gender relations and gender systems. They are also related to non-discursive memory. Specific and general cronotopes illustrate the intensity of negotiation of identities. Darkness and solitude discussed as a general cronotope condense meanings of deeply ingrained fear. However, overcoming fear opens to new depths of non discursive memories; it implies the conquest of new areas of expression and thus of identity. And at a more general level of meaning it provides ways to experience the dominion over uncontrolled forces which are often presented as immutable expressions of gender destinies.

Key Words

Memory, cronotopes, gender, feminist anthropology, methodology.

(1) El artículo se basa en la ponencia que bajo el título de "Memoria y relaciones de género" presenté en las Jornadas de AUDEM (Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres) celebradas en Oviedo del 13 al 15 de marzo de 1997. En junio de 1998 lo presenté en un Seminario en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Gotemburgo, así como en el Congreso "*Basques in the Contemporary World: Migration, Identity and Globalization*" celebrado en Reno, Nevada, en julio de 1998. Como resultado de estas presentaciones he incorporado algunas de las ideas surgidas en los debates. Agradezco la lectura y comentarios realizados por Txemi Apaolaza, Mari Carmen Díez, Mari Luz Esteba y Virginia Maquieira.

(2) Agradezco a la autora el permiso para utilizar la comunicación que presenté en EASA (European Association of Social Anthropologists) Barcelona, en el Simposio "Substantiating memory", Barcelona, 12-15 de Julio de 1996.

En el proceso reflexivo sobre la elaboración de la memoria, me he fijado principalmente en aquella memoria basada en experiencias que han quedado incorporadas como parte vital de la existencia, memoria a la que se accede a través del análisis de categorías identificadas como cronotopos. En la reflexión teórica, me baso en Paul Connerton, Edwin y Shirley Ardener, Marc Augé y en Rosalind Shaw, que se basa, a su vez en Pierre Bourdieu.

La memoria de la que hablo va más allá de lo que sería la mera reconstrucción del pasado a través de los datos que aportan las personas o de los datos que podemos recoger e interpretar acerca de las mujeres. Me refiero más bien a una memoria en la que participamos todos los seres humanos, ya que tenemos capacidad para simbolizar y experimentar la densidad de las distintas emociones: amor, odio, miedo, vulnerabilidad, desamparo, rechazo, por citar algunas, y de diseñar procesos para situar las experiencias en el presente en un momento concreto. Es una memoria que se ejercita de distintas maneras: a nivel individual, grupal, de manera explícita o a través de procesos indirectos. Se trata de una memoria no discursiva que está vinculada al concepto de **embodiment**, concepto que tiene para mí un punto de partida en el concepto de **habitus** de Bourdieu, en el sentido de algo pasado por la experiencia corporal y la interiorización personal que incluye el proceso emocional.

Paul Connerton reconoce la memoria individual y la memoria colectiva. Diferencia entre la memoria textual inscrita y la memoria hábito encarnada (personificada, incorporada, dada cuerpo, interiorizada). Andrew Strathern recalca que tanto Bourdieu como Connerton ven el cuerpo como el centro de la acción, y de la memoria en sí misma. Ambos afirman la existencia de códigos de práctica social y de valores que tienen como referencia el cuerpo (Strathern, 1995: 45). Esto lo he podido constatar a través de los relatos biográficos en los que la memoria del cuerpo emerge en la cronología de la vida a través de acontecimientos claves de

nuestra existencia (Del Valle, 1997: 61). Otra dimensión de la importancia de la memoria está relacionada con la creación y difusión de modelos.

Recojo una preocupación de la teoría antropológica feminista de buscar aquellos modelos que han podido quedar soterrados por su incapacidad de trasvasar los modelos de los grupos dominantes, así como la dificultad que tienen los grupos mudos para transmitir modelos alternativos (Del Valle, 1997). Se trata de la teoría de los **grupos mudos** desarrollada por Edwin y Shirley Ardener a la que he aludido en mis trabajos sobre género y espacio.

Edwin y Shirley Ardener proponen la búsqueda de dichos modelos (formas de percibir, procesar y transmitir la realidad) a través de formas no discursivas que permiten una incorporación más eficaz de modelos alternativos, ya que pueden expresarse a través de formas que no sean aquellas del lenguaje. Estas a su entender están más influidas por los modelos dominantes. Las mujeres estarían entre los grupos silenciados o grupos mudos y a través de la memoria no discursiva podríamos acceder a estos modelos que influirían, a su vez, en la nueva memoria en un proceso de retroalimentación.

Rosalind Shaw, que estudia la memoria de la esclavitud en Sierra Leona (Africa Occidental), presta atención a cómo se sedimentan en imágenes culturales y en prácticas los fenómenos históricos de larga duración.² Sirve de guía para su análisis una segunda parte de lo que Bourdieu identifica como **habitus** que en sus propias palabras sería la "*historia encarnada, interiorizada como una segunda naturaleza y por lo tanto olvidada como historia*" (Shaw, 1990: 56). Shaw se fija en el aspecto de la memoria que está "*interiorizada como una segunda naturaleza y por lo tanto olvidada como historia*". Deja de lado el concepto de **encarnada**, que ha sido sometido a crítica y se fija en la segunda parte. Esta autora está interesada en descubrir el peso que tiene la memoria que no es discursiva en tanto que narrada como tal y las formas en las que se lleva a cabo. A mí, sin embargo, me pare-

ce válido el concepto de memoria **encarnada** por la propiedad de enraizamiento que aporta. En la última parte de este artículo volveré a esta memoria incorporada en el análisis del miedo. De todo ello concluyo que el acceso al recuerdo abarca tanto formas explícitas de memoria como aquellas que no lo son. Reconozco la contribución de Connerton (1989) que distingue entre una memoria textual inscriptiva y una memoria incorporada como **habitus** y que ha llevado a estudios acerca de cómo "los cuerpos recuerdan".

Definición del concepto de **embodiment**

Se refiere a la acción de dar cuerpo, de sumergir en la corporeidad algo, a alguien. Es, a su vez el estado de haber sido incorporado. Otro término que puede utilizarse es el de encarnación o el estado de haber sido encarnado. Se trata de una acción imbuida de humanidad, ya que combina dimensiones varias de la existencia tales como sentimientos, emociones, placeres, rechazos, sexualidad. Es, a mi entender, un concepto que unifica binarismos propios del pensamiento occidental como el de cuerpo-espíritu, cuerpo-alma.

No es algo relacionado con el inconsciente colectivo en el sentido jungiano, sino que puede identificarse a partir de su génesis, desarrollo, transmisión, consistencia, aceptación. Puede analizarse desde el contexto donde se produce esa memoria, ya que una dimensión importante es la de poder saber por qué ciertos aspectos de esa memoria tienen la aceptación generalizada y la permanencia en el tiempo. A este saber se puede acceder a través de los relatos autobiográficos. Es más, propongo que una metodología que incide en los ejes estructuradores de la experiencia es un camino para llegar a ello. Los ejes estructuradores del recuerdo que utilizo son: los hitos, las encrucijadas, articulaciones e intersticios que he desarrollado anteriormente (Del Valle, 1995a; 1995b; 1996; 1997a).

Por lo tanto, serían las imágenes y las prácticas

las que pueden expresar la verbalización del recuerdo, ya que se erigen en la parte no discursiva de la memoria.

El estudio de los cronotopos como estrategia metodológica

En el término cronotopos se encierra la conjunción del espacio y el tiempo. Por **cronotopos genéricos** entiendo, en primer lugar, los puntos donde el tiempo y el espacio imbuidos de género aparecen en una convergencia dinámica. Como nexos poderosos cargados de reflexividad y emociones, pueden reconocerse en base a las características siguientes: actúan de síntesis de significados más amplios, son catárticos, catalizadores, condensan creatividad y están sujetos a modificaciones y reinterpretaciones continuas. Son enclaves temporales con actividades y significados complejos en los que se negocian identidades, donde pueden estar en conflicto nuevas interpretaciones de acciones, símbolos creadores de desigualdad.³ Puede negociarse la desigualdad y o reafirmarse, expresarse. Lo mismo que puede ser objeto del mismo proceso la igualdad. En muchos casos son los espacio-tiempos donde se observan las **fisuras incipientes** de lo que más tarde puede erigirse en un cambio manifiesto.⁴

Los cronotopos son por lo tanto una estrategia metodológica que he encontrado en mi búsqueda de núcleos poderosos que, a pesar de su complejidad, pudieran actuar dentro de la estructura social, como sintetizadores y catalizadores de realidades y significados más amplios.

Subyace en mi propuesta el interés por hacer frente a una tarea difícil cual es la búsqueda de conceptos dinámicos que posibiliten estudiar la naturaleza cambiante de los fenómenos sociales abarcando la aprehensión de la naturaleza cambiante del tiempo. Así, identificar las confluencias de tiempo y espacio respeta su devenir, ya que ambos son conceptos dinámicos en sí que permiten, a su vez, recoger la variabilidad cultural en toda su entidad. Definir el tiempo

(3) Durante mi exposición del tema de este artículo en la Universidad de Gotemburgo, me preguntaron acerca de la relación entre el análisis tradicional de símbolos claves y el concepto de cronotopos. Sitúo los símbolos claves dentro del enfoque de la antropología simbólica donde encontramos los símbolos claves dentro de una constelación más amplia. Los cronotopos están enraizados en fenómenos socioculturales donde los símbolos aparecen o donde comportamientos específicos, actividades, relaciones adquieren significados simbólicos profundos.

(4) El concepto de fisura forma parte de una investigación en curso. Lo estudio en situaciones donde entran en colisión derechos reconocidos como derechos humanos y los planteamientos provenientes del relativismo cultural. Para poder situar la crítica a algo que tiene el peso de la tradición presto atención a los cuestionamientos iniciales por pequeños que parezcan y al análisis de las situaciones que los promueven. Así, una fisura a una práctica como es la ablación del clítoris sería el mero cuestionamiento expresado desde la cultura donde acontece, aunque apenas se reconozca. Las fisuras aparecen con frecuencia en situaciones liminales, protagonizadas por minorías y raras veces valoradas en sus comienzos. Considero una tarea antropológica la decodificación de fisuras. Desde la Antropología Feminista permite el acceso al conocimiento de la desigualdad; como planteamiento teórico y etnográfico abre vías nuevas de investigación en problemáticas propias de las sociedades contemporáneas.

como el devenir es lo suficientemente amplio para incluir las variedades, cambios y discontinuidades. La definición que hago del espacio como un área físicamente identificable bien por las actividades, interacciones que se llevan a cabo y los significados que se le atribuyen, permite aprehenderlo en relación con el tiempo. Es más, la definición podría aplicarse a todo tipo de espacios: imaginario, creativo, literario. Así, para Mijail Bajtín (1937), el cronotopo se erige en un tablado imaginario en el que se sitúan acontecimientos, historias. *"En el cronotopo artístico literario, los indicadores espaciales y temporales se fusionan en un todo concreto cuidadosamente pensado. El tiempo, por así decirlo, se torna espeso, toma carne, se hace artísticamente evidente; del mismo modo, el espacio se torna cargado y sensible a los movimientos del tiempo, el argumento y la historia"* (Bajtin, 1937. Citado en Clifford, 1995: 84).

En la investigación cuantitativa se enfatiza el muestreo para la aprehensión de una realidad amplia. En la investigación cualitativa se tiende a una difusión que a veces resulta inoperante, porque podemos estudiar muchos elementos sin que con ello lleguemos al meollo o a lo que subyace. Por ello me interesa identificar categorías que puedan ser sujeto de análisis porque resumen o catalizan realidades o sistemas más amplios y más complejos. Siempre que alguien ha querido cuantificar en exceso la observación participante con objeto de hacerla "más científica" he tenido una reacción contraria porque es preciso avanzar en el enriquecimiento del método cualitativo sin violentar los requisitos de sensibilidad, cautela, refinamiento que requiere y los niveles de profundidad, intensidad, sensibilidad, grados de abstracción que proporciona. El método cualitativo se sostiene sin que haya que recurrir a la cuantificación para demostrarlo. La reflexión y aplicación tiene que darse dentro de los parámetros en los que se sitúa: subjetividad, experiencia, personalización, densidad, profundidad, variedad, ambigüedad, interpretación, por citar las características que me parecen más relevantes.

La incorporación del género al proceso de confluencia espacio-temporal, aporta un potencial de relaciones dinámicas con otros aspectos de la estructura social en su dimensión interactiva y simbólica.

La convergencia del tiempo, el espacio y el género proviene de su peso referencial, ya que define en unos casos y permea en otros la experiencia humana. Expresa una experiencia común y al mismo tiempo diversa cuya referencia última reside en el hecho de que la especie humana es sexuada y creadora, a su vez, de una gama amplísima en cuanto a su expresión y significado. El género es creador y recreador de identidades. Su consideración dentro de un sistema donde las relaciones, los significados están en continua transformación, configura un sistema dinámico que permite reflexionar a nivel de las personas (del individuo) y de la colectividad y abrirnos así a la riqueza de la variabilidad.

En el espacio identificaría los lugares que suponen una concreción mayor. Así podemos hablar de espacios de miedo en general y de lugares concretos donde se ubican las acciones que producen temor. Pero ¿cómo identificar lo genérico en el sentido de intensificación mediante el cual el acceso a ello sería semejante al acceso al núcleo del que parten las ondas expansivas? O ¿cómo ver en ese núcleo una síntesis de algo mucho más amplio? James Clifford ve que los *"agudos y nostálgicos recuerdos de Lévi-Strauss sobre Nueva York durante la Segunda Guerra Mundial pueden servir como un cronotopo para la moderna recolección de arte y cultura"* (Clifford, 1995: 279). Esta relación entre lo general y lo específico lo trato más adelante en relación al miedo.

¿Cuáles serían los criterios que pudieran guiar la búsqueda de lo genérico?

Un primer criterio sería la identificación de situaciones donde se definen, se expresan las identidades, por ejemplo allí donde se construyen las normativas y/o los estereotipos que van a influir más tarde en las construcciones de lo femenino y de lo masculino. Los hay fáciles de identificar en la vida cotidiana a pesar de que

nunca permanecen estáticos. Así por ejemplo dentro de los procesos de socialización, los espacios-tiempos donde se da el reparto de tareas dentro del ámbito doméstico. Un cronotopo genérico en este ámbito sería el tiempo cotidiano y el espacio donde se elabora la comida o donde se realizan tareas de cuidado para las criaturas y las personas mayores o enfermas. Aquellos tiempos en los que se negocian posiciones para ocupar lugares frente al televisor. Allí donde confluyen intereses de ocio, trabajo a la hora de acordar asignaciones de espacios especializados: estudio, taller, garaje.

La dinámica identitaria aparece en el juego donde cabe distinguir distintas clases como el juego: sexual, de azar, de destreza, de fuerza, de agilidad física y mental. En cada uno de ellos se definen y redefinen roles y posiciones y se expresan valores. Cronotopo genérico sería la confluencia donde se expresa el juego con todo lo que abarca de asignaciones de protagonismos, escenificación de valores vinculados a destreza, habilidades, inteligencia, fuerza física tal como lo ha desarrollado Mari Carmen Díez (1996) en su análisis del football. Encierra el juego distintas posibilidades de promover la iniciativa, así como la movilidad en las relaciones que se establezcan por lo que interesa el estudio de los procesos negociadores que acontezcan tanto si se da a nivel individual y/o grupal.

Un segundo criterio nos llevaría a los rituales donde "*por obra de un dispositivo con finalidad simbólica*" se construyen "*las identidades relativas a través de las alteridades mediadoras*" (Augé, 1996b: 88). Por "relativo" se entiende el que la identidad se elabora en relación a una referencia que puede ser geográfica, social o moral. Esa relatividad se afirma a través de las alteridades que van más allá de aquello que las define. Así, la alteridad hombre-mujer es relativa a aquello que la define: el sexo, pero no a aquello que la trasciende. Por ejemplo, en un ritual orquestado para reafirmar la identidad de una nación, esta identidad estaría por encima de las alteridades que representa la participación de hombres, mujeres, personas de distinta edad.

Sin embargo, dentro de dicho ritual puede haber otras alteridades funcionales como entre oficiantes y asistentes. También las alteridades pueden escenificar diferencias derivadas de una primera alteridad, por ejemplo, separar las mujeres de los hombres y así relativizar la identidad compartida (Augé, 1996b: 88-89). A través de la identificación de los cronotopos genéricos en los rituales, trato en este artículo distintas maneras de construir la identidad a través de la alteridad mujeres y hombres en unos casos y en otros entre mujeres feministas y no feministas.

El tercer criterio que puede servirnos de guía en la búsqueda de lo genérico en los cronotopos se apoya en el poder evocador de otras situaciones, acciones, personas que actúan como parte importante de la memoria no discursiva. Así actúan más allá del momento, ya que pueden recrear el pasado, actuar sobre el presente y proyectarse en el futuro. Esa capacidad evocadora contribuye a que el cronotopo pueda servir de catalizador de realidades o sistemas más amplios y más complejos. Por ejemplo, el peso que tienen los símbolos naturales para resumir situaciones que vehiculan realidades sociales protagonizadas por mujeres con la naturaleza, mientras que las de los hombres se asocian con la cultura. Esta significatividad aflora, como veremos más adelante, en la elaboración de la memoria social.

En la consideración de los cronotopos pueden integrarse los conceptos de "lugar" y "no lugar" que propone Marc Augé para estudiar los procesos de cambio, ya que la identidad es lo que define a cada uno de ellos: presente e intensiva en el "lugar" y por ausencia en el "no lugar". Por ello, en la dinámica constitutiva del nexo que encierra negociación de identidades puede darse, como veremos más adelante, la transformación (o el paso) de un "no lugar" a un lugar antropológico. El cronotopo incorpora la riqueza que tiene el "lugar" para generar identidad al definirse "*ante todo, como el lugar de la 'propia casa', el lugar de la identidad compartida, el lugar común para aquellos que,*

habitándolo juntos, son identificados como tales por aquellos que no lo habitan" (Augé, 1996a: 98). Pero también podemos encontrar en el cronotopo la expresión del "no lugar" en cuanto que exista una situación donde la identidad no sea posible.

Cronotopos específicos

En los dos ejemplos que presento, los objetos no son la memoria sino el ritual, pero son las imágenes y las prácticas las que se erigen en memoria en el sentido que he planteado al principio. En los dos primeros hay un espacio comunal aunque definido de distinta manera, ya que se trata de un entorno rural en el primer caso y del urbano en el segundo. En ambos existe un tiempo específico creado por los grupos que protagonizan las celebraciones de los rituales correspondientes.

Caso 1. Los carnavales de Ituren y Zubieta

A lo largo de varios años me he sentido atraída por la riqueza de este ritual que según los informantes, se pierde en el tiempo y evitan para ello cualquier cronología que pudiera marcar sus inicios.⁵ Se celebra el último lunes y martes de enero; sin embargo, son los jóvenes de los dos pueblos los que conjuntamente deciden los pormenores de la fiesta en una cena el día 6 de enero.

Ituren y Zubieta son dos poblaciones del norte de Navarra. Ubicadas a dos kilómetros la una de la otra comparten un mismo tipo de economía que combina la agricultura que caracteriza a la Navarra húmeda con el pastoreo, actividad propia de los hombres y con fuertes contenidos culturales. Estos abarcan desde las construcciones arquitectónicas de la *txabola* y la *borda*, pasando por las fórmulas variadas de elaboración del queso, del cuidado del ganado, hasta una conformación con las inclemencias del tiempo y la soltería.

Los jóvenes de ambos pueblos han creado a través del ritual un modelo funcionalista que trata

de mantener en equilibrio las relaciones armónicas entre ambos pueblos, marcando por un lado la identidad de cada uno y ritualizando la alteridad de Ituren frente a Zubieta y viceversa. Se ritualiza el equilibrio que debe mantenerse respecto a los espacios de cada pueblo y a las **mugak** (lindes) que existen entre los dos.

Al seleccionar este ritual para ilustrar el poder del cronotopo genérico me centro en los distintos espacios: caminos, plazas, tanto en Ituren como en Zubieta, donde a lo largo de cada mañana del lunes y martes confluyen diversos elementos que ponen en funcionamiento identidades y alteridades. A través de los distintos momentos, los **dantzari** de cada pueblo, conocidos como **ttuntturroak** por la forma cónica del tocado que llevan en la cabeza, son los que marcan el ritmo de la fiesta. Sobre pantalón azul de faena y la camisa blanca, se colocan una piel de cordero doblada en la cintura, con objeto de soportar el peso y el movimiento de los dos grandes cencerros (**pulunpak**) que pesan unos 20 kilos cada uno. Los de Ituren llevan a su vez cubierta la espalda con otra piel de la que penden dos cencerros pequeños. En ambos pueblos, los **dantzari** llevan una saya blanca que va adornada con bordados, puntillas y pasacintas que les llega hasta mitad de la rodilla. Llevan una cinta de color en la pierna y lazos multicolores en la punta del gorro, rematándose éste con una puntilla que marca el rostro congestionado por el esfuerzo.

La vista del grupo de Zubieta marchando acompasadamente al sonido que los movimientos corporales arrancan de los cencerros hasta encontrarse con los del barrio próximo de Aurtitz y más tarde con los de Ituren a las afueras para marchar todos juntos a la plaza, es un espectáculo altamente evocador. Parte de la indumentaria refleja su relación con la rudeza y parquedad de la vida pastoril, y otra parte se refiere al mundo codificado de lo femenino reflejado en la adopción de la saya blanca, los bordados y los adornos.

El género permea el ritual en varias direcciones: a través de los **hisopua** que llevan en la mano

(5) Algunos de los datos que menciono aparecen en mi artículo "La mujer vasca en el espacio festivo" (1986) y en el aspecto documental me he basado en Florencio Idoate (1978).

derecha y que mueven acompasadamente; en la presencia del macho cabrío en el desfile; en la inversión de roles que protagonizan los **motxorroak** (personajes que crean el desconcierto dentro de la estructura ordenada del ritual y que los representan varones); y, finalmente, en la incorporación reciente de mujeres al grupo de los **ttuntturroak**.

Consiste el **hisopua** en un palo claveteado del que cuelga una cola de caballo y que los informantes aseguran que en un tiempo se utilizaba para ahuyentar las brujas del lugar. Ahora, al moverlos rítmicamente se evoca el tiempo pasado de persecución e intransigencia. Las imágenes que evoca el ritual están encarnadas en esa realidad donde las narrativas de intervenciones salvajes de la Inquisición llevaron a la hoguera y el suplicio a mujeres y hombres, pero en mayor número a las primeras, acusadas de acciones antisociales. Por ejemplo, de 400 personas examinadas se encontraron diez brujas y dos brujos. De las mujeres se dan datos específicos tales como que eran viudas en la mayor parte de los casos. Aunque tanto unos como otros tienen poderes identificados como maléficos, tales como ejercer bajo el poder del diablo acciones sangrientas, abortos, las mujeres los poseen, los ejercen y controlan en mayor grado. Entre los personajes más conocidos surge del olvido el nombre de María de Ituren. Asimismo, el ritual comunica información sobre la relación de cada comunidad, Ituren y Zubieta, sobre su entorno y acerca de la necesidad de negociar límites para crear lejanía en la cercanía.

Como protagonistas segundos de la fiesta tenemos a los **motxorroak** (mozos) o comparsa de personajes disfrazados donde abundan disfraces de mujeres que van a pie o en carrozas. Mientras los **ttuntturroak** definen la fiesta con su marcha acompasada y el sonido de los cencerros, los primeros introducen la anarquía, la agresividad, la parodia y el desconcierto, escenificando escenas grotescas y metiéndose con el público, especialmente con las jóvenes, a las que en algunos casos llegan a perseguir monte

arriba. Son habituales las escenas eróticas y corresponde a los **motxorroak** exagerar los atributos sexuales tanto femeninos como masculinos a través de los gestos y el disfraz.

En época reciente se han incorporado mujeres jóvenes al grupo de los **ttuntturroak**. Se ha dado de forma natural y las mujeres que lo han hecho no han querido en ningún momento asumir protagonismo. Al interrogarles decían que al formar parte de la cuadrilla del pueblo han expresado el deseo de también incluirse en la fiesta. Las personas mayores a las que he pedido su opinión al respecto han valorado la participación por lo que suponía de continuidad de una costumbre que definen como "ancestral". Esto aparece en claro contraste con la interpretación de la tradición como algo inamovible que aparece en el análisis de los Alardes de Irún y Hondarribia.

Caso 2. El Alarde de Irún

El segundo ejemplo de cronotopo específico es el del Alarde de Irún, al que accedo a través de la reflexión antropológica de Margaret Bullen y mi propia observación.⁶ Se trata de la conmemoración de la Revista de Armas Forales que se realizaba desde mediados del siglo XV. En el caso de Irún se celebra la victoria conseguida el 30 de junio, día de San Marcial, y es un despliegue festivo marcado por los uniformes, símbolos y marchas militares. El espacio central es la gran explanada de la plaza de San Juan donde se erige el Ayuntamiento y donde se reúnen todos los batallones para pasar a desfilar. Tiene lugar en la mañana del 30 de junio y ese momento marca el clímax de la emoción y de la fiesta. En el desfile participan solamente varones en los distintos regimientos y hay una mujer cantinera al frente de cada uno y una cantinera, "la cantinera mayor", al frente del desfile.

El 20 de junio de 1996, después de muchas negociaciones sin resultado, se incorporaron un grupo de mujeres con el apoyo de varios varones a uno de los regimientos. Consiguieron recorrer los 100 metros que van desde la ermi-

(6) Para un conocimiento de la situación actual de los Alardes de Irún y de Hondarribia y de los argumentos esgrimidos en favor y en contra de la participación de las mujeres, así como del análisis de sus significados, remito a los excelentes artículos de Margaret Bullen (1997a; 1997b; 1997c; 1998).

ta de Ama Xantalen hasta el final de la cuesta de San Marcial y la llegada a la plaza de San Juan. *"Después de largos minutos de tensión, las compañías inician la subida a la plaza de San Juan, aunque continúan los abucheos y los insultos a las soldados y a los que las protegen. Varias veces distintos grupos de hombres y mujeres intentan prohibirles el paso. Sin embargo consiguen llegar a la plaza San Juan pero allí la violencia tanto física como verbal, les obliga a buscar refugio en los soportales del ayuntamiento, donde miles de soldados rompen filas para protestar delante de las mujeres, blandiendo las escopetas y tirando piedras, casquillos y otros objetos"* (Bullen, 1997: 36). Las mujeres del grupo, tal como lo expresaron más tarde, experimentaron el miedo a la agresión física.

Identifico ese espacio y tiempo como cronotopos genérico, porque en un enclave espacio-temporal surgen actividades con significados complejos y en la confrontación están en juego cambios en las identidades que tradicionalmente se habían asignado a mujeres y a hombres. Con el conocimiento de lo acontecido ese 30 de junio en Irún comencé a reflexionar sobre la importancia de los cronotopos genéricos para acceder a la memoria social que constituye el eje de este artículo. La percibí claramente en los acontecimientos que tuvieron lugar en Irún el domingo 9 de marzo de 1997 con motivo de la manifestación a favor de la participación de las mujeres en los Alardes tanto de Irún como de Hondarribia. La manifestación, en la que estábamos gente venida de distintos lugares de Euskadi, partió de la plaza de Urdanibia, el lugar donde en su día las mujeres se habían incorporado a la compañía de Ama Xantalen. El plan era llegar a la plaza de San Juan y recorrer la arteria principal de la ciudad.

Lo mismo que las mujeres y hombres que las apoyaron habían considerado simbólico el recorrido de la cuesta de San Marcial y su paso por San Juan, los varones de la oposición lo calibraron en ese sentido y esperaron para amenazar e insultar al final de la cuesta donde ya se enfila hacia la plaza. Un lugar marcado por el

tiempo, ya que nadie podía olvidar que la manifestación tenía como referencia la reivindicación plasmada en el Alarde de 1996 y que la confrontación física y verbal que se estaba dando en ese momento en 1997 estaba imbuida de alusiones y significados de género. No era posible reducirlo a un enfrentamiento hombres-mujeres, ya que también había mujeres en el otro bando y varones apoyando con su presencia la participación de las mujeres en el ritual. Se trata de un enfrentamiento en el que se manejan distintos contenidos, de los que resalto tres que considero los más relevantes, aspectos que señala Bullen (1997: 44-52): identidad local vinculada al alarde sólo de hombres con la mujer como figura referencial; la preponderancia del derecho sobre la tradición; y, finalmente, el control de la tradición que tiene un sentido fuerte en la sociedad y cultura vascas.

Tanto en la acción de junio de 1996 como en la del 9 de marzo de 1997 estaban presentes las imágenes de las mujeres desfilando, las agresiones verbales en forma de insultos, la tensión que se sintió en el corto recorrido y especialmente en la plaza del Ayuntamiento. Junto a estas imágenes evocadoras estaban otras formas de memoria: una que pretendía ser la memoria oficial, aquella que rememoraba un Alarde sin mujeres. Otra, la de un grupo que ha roto con la norma y tiene en cuenta tanto la memoria que se presenta como colectiva como la que se ha ido elaborando en base a una acción categorizada como subversiva.

Encrucijadas y oscuridad como cronotopos genérico general

Como he señalado anteriormente son las imágenes y las prácticas las que pueden expresar la verbalización del recuerdo, ya que se erigen en la parte no discursiva de la memoria.

Para ello y haciendo una selección de posibles imágenes me he basado en aquellas relacionadas con el miedo que evoca el espacio y el tiempo. Estos dos elementos están imbuidos de género y también de corporeidad. Estas imágenes que

analizaré más adelante provienen de la identificación de los cronotopos genéricos.

Me fijo en tres expresiones discursivas en las que la memoria aflora a través de imágenes de miedo vinculadas a tiempos y espacios. Se trata de espacios que tienen que ver con recorridos y puntos de encuentro como son los caminos y los cruces. Están en el exterior y abiertos a que transiten cualquier tipo de personas y a cualquier hora del día. Son conocidos, mencionados, fácilmente discernibles. Si pudiéramos contrastarlos con algo sería con los espacios interiores de la casa.

Se trata del espacio solitario en momentos de oscuridad sobre los que se ciernen imágenes de la personificación de fuerzas amenazantes. En la interpretación que las personas hacen de este espacio temporal se da una condensación de miedos sobre los que actúa la imaginación con imágenes de relatos anteriores oídos en distintos momentos de la vida, unos como parte de narraciones infantiles, otros asociados a casos que se mencionan con frecuencia. En toda esta experiencia hay una dimensión más amplia de aquellas narraciones, prácticas creadoras de imágenes. Sobre el miedo permea un sentimiento de impotencia vinculado al sentimiento individual unas veces, pero que se nutre de imágenes compartidas en colectividad de verse a merced de fuerzas incontrolables. En la profundidad de la interpretación encontraríamos esa última referencia. A continuación voy a analizar tres casos: uno general que evoca la memoria de una situación extrema como es la de la esclavitud. Los otros dos ejemplos son específicamente genéricos.

Caso 1. Los Temne de Sierra Leona

El punto de partida es la narrativa que presenta Rosalind Shaw cuando habla de prácticas de adivinación entre los Temne de Sierra Leona en Africa.

Shaw explora las imágenes de caminos y encrucijadas y su relación con la experiencia de los ataques durante los tiempos de la esclavitud.

La gente se protege mediante amuletos que llevan y que evocan el auxilio de los espíritus. Las encrucijadas y todo lugar donde se unen los caminos son especialmente lugares de reunión de espíritus y brujas donde las fuerzas mortales que se mueven desde distintas direcciones se fijan en un lugar a través de rutas convergentes. Los sacrificios para librarse de las brujas y espíritus malignos se dejan en general en las encrucijadas.

Es interesante que el adivino, mediante un espejo, entra en las Encrucijadas y en un estado llamado "Oscuridad" (**an-sum**), un estado "peligroso" en el que no está ni en este mundo ni en el mundo de los espíritus. En la "oscuridad" y en las "encrucijadas" de los dos mundos, el adivino recibe los mensajes de los espíritus.

En las prácticas adivinatorias de los Temne existe un terror asociado con los caminos como lugares de muerte y de desaparición y este miedo se da con tal intensidad que la gente evita pasar por ellos y así buscan el camino alternativo por el bosque.

El énfasis está en formas de memoria que no son explícitas en las que no se utiliza el discurso directo, sino que se accede a ella a través de otras formas de expresión. Tienen una relación fuerte con la experiencia y por lo tanto canalizan las emociones con gran fuerza.

Caso 2. El miedo de la noche que anula el día

La feminista italiana Alessandra Bocchetti (1996: 90-94) reflexiona sobre un sentimiento secreto como es el miedo a los hombres. Al hablar de la violencia sexual contra las mujeres se plantea la necesidad personal que tiene de "*reflexionar a partir de un lugar de cierta identidad de mujer, un lugar en el que no sea posible el olvido*". Ese punto de partida para su reflexión es un "*sentimiento más o menos secreto, más o menos negado, que es el miedo a los hombres*". En su proceso de identificar el tiempo donde situar su miedo, lo hace en el poder de la noche como resumen y evocación de todos ellos. Presenta su experiencia de la noche

como aquella donde se desvanecen los avances cotidianos y se anulan las experiencias positivas: *"Tendré que comenzar a contar que les tengo miedo de noche, cuando estoy en la calle sola, y que ese sentimiento destroza lo que, de día, estaba ilusionada con haber ganado: emancipación, seguridad en mí misma, control sobre mí misma; que la noche es mi viaje en el tiempo en el que reencuentro el mismo miedo de todas las mujeres que me han precedido; entonces me doy cuenta de lo terriblemente frágil que es todavía mi historia. Por la noche, cuando los hombres devienen sólo hombres y las mujeres devienen sólo mujeres, se me revela el último sentido, quizá el más profundo, de la relación entre los sexos que pertenece a nuestra cultura"* (Bocchetti, 1996: 94).

Encuentro en esta expresión un buen ejemplo de memoria encarnada. En ella juega un papel muy importante el poder evocador del espacio (la calle) y del tiempo (la noche).

El texto de Laura Restrepo en *El nombre del ángel* (1997), que vehicula la oscuridad con el origen del joven nacido de mujer violada, es igualmente poderoso: *"El padre de mi hijo fue sólo una sombra. Salió una noche de la oscuridad, sin cara ni nombre, me tumbó al suelo y después se volvió humo"* (Obiol, 1997: 16). En este texto la violación anula la transmisión de la identidad, aunque la figura del violador pueda haber quedado fija para la mujer sufriendo. Lo que queda claro es la fuerza de la noche, que posibilita por un lado el asalto, y la oscuridad como metáfora que permite la discontinuidad para que no quede rastro identitario en la generación siguiente. Para mí el texto refleja claramente un "no lugar" en el sentido que habla Augé como espacio donde no es posible la creación de identidad, ni las relaciones, ni la historia (Augé, 1995: 83).

Caso 3. Los espacios que nos negamos

En mi obra *Andamios para una nueva ciudad...* escojo una reflexión de la escritora Mariasun Landa que encaja con el tema que

estoy tratando. Habla del miedo latente que cada mujer transmite a la generación siguiente en una cadena inacabada. Así dice: *"Creo que me cuesta ser consciente de los espacios que me niego. Lo tengo tan asimilado –por ejemplo pasear por la playa de noche sola– que me resulta difícil mencionarlos aquí. Recuerdo que Simone de Beauvoir comentaba que para ser un artista como Van Gogh o cualquier otro hombre-artista, las mujeres deberíamos tener la libertad de movimientos que los hombres secularmente han tenido, la libertad de moverse y perderse por las calles me refiero. Me parece que en muchos casos, esta limitación está incrustada en nuestro 'estar en la vida'. Una especie de miedo atávico transmitido de abuelas a madre y a hijas, algo que en mi fuero interno, lo denominó como 'el síndrome Caperucita Roja'. Creo que para una mujer cobarde, como yo, esta limitación ha sido muy frustrante y dolorosa."* (Citado en Del Valle, 1997b: 198).

Este miedo puede remontarse a la socialización tanto por parte de las mujeres para con sus hijas como por parte de los varones respecto a ellas. Es importante prestar atención a la configuración mental que tienen las personas de las distintas zonas y se puede acceder a ello mediante los comentarios que hace la gente en una comunidad respecto a los lugares que se consideran seguros o inseguros para niñas y niños. Geógrafas feministas señalan que muchas veces las mujeres prefieren una calle para que jueguen los menores por ser un sitio cercano y de fácil acceso que un parque lejano que pudiera evaluarse como un espacio más saludable y tranquilo (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995: 299). He observado en mi trabajo de campo en Donostia que en muchos casos las mujeres seleccionan lugares para los juegos de los pequeños que puedan controlarlos desde las ventanas de sus casas. Las plazas duras que abundan en muchas urbanizaciones recientes son con frecuencia lugares donde los juegos se desarrollan bajo este control remoto. Basándose en aportaciones de Gill Valentine hablan también del desajuste respecto a los

lugares del miedo y los de la violencia, ya que la agresión sexual ocurre con mucha mayor frecuencia en el espacio doméstico que fuera de éste (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995.) Por ello, me parece importante ahondar en esta interiorización del miedo fuera del espacio doméstico, ya que forma parte de un proceso de desplazamiento del miedo del interior de lo doméstico a lo exterior de lo público.

La conquista de la noche

El mapa afectivo de las personas se manifiesta en la calidad de su relación con el espacio. La atención o el rechazo, las sensaciones placenteras, la seguridad o inseguridad se expresan en relación a ciertos lugares. Las mujeres expresamos un mayor miedo a la oscuridad en la que se encierra la posibilidad de la agresión sexual. En una discusión sobre el tema con mujeres y hombres jóvenes, estos últimos manifestaban que en su mapa cognitivo cuando se encontraban de noche en un lugar solitario sí que entraba la posibilidad de la agresión física, pero sin identificarla con la agresión sexual. Por el contrario era el primer miedo que afloraba en el caso de las jóvenes.⁷ En algunas tiene un efecto paralizante, mientras que hay mujeres que se sobreponen a ello de manera que no les condicionen en sus movimientos y en la libertad de experimentar la amplitud de los itinerarios.

Entre las reivindicaciones elaboradas por distintos sectores del Movimiento Feminista, una muy importante ha sido el control de la calle, de la noche, que se expresa en la consigna coreada en distintos momentos, especialmente en manifestaciones: "*La calle, la noche también son nuestras*"⁸. Quedó muy bien expresada en la acción realizada por un grupo de mujeres en la ciudad de Ginebra el año 1995. Distintas mujeres seleccionaron enclaves estratégicos de la ciudad y sacaron prácticamente las alcobas a la calle: camas, mesillas, alfombras. Iba dirigido a reivindicar para las mujeres la fuerza del derecho a la seguridad tanto en la calle de noche

como en casa. Y para ello no era lo mismo levantar una tienda de campaña o dormir en un saco de dormir en plena calle que invadir la calzada con la representación del mundo íntimo del espacio doméstico. Así se plasmaba en las miradas de sorpresa de las personas que transitaban por la ciudad.⁹ El resultado del efecto transgresor se basaba en el desplazamiento de la intimidad, de la sexualidad de las alcobas al exterior, a la calle. Me queda por ahondar en las causas que promueven el desplazamiento, pero resulta evidente la incidencia que dicho desplazamiento tiene en la memoria social; el maltrato en la intimidad se incrusta en la memoria del cuerpo de muchas mujeres, pero no trasciende. Por el contrario la amenaza de la noche, de la violencia oscura permanece. Los periódicos incluyen en sus crónicas de sucesos ataques a mujeres que generalmente se dan a plena luz del día y que en muchos casos están relacionados con situaciones de violencia cotidiana.

Es evidente que hay mujeres que han superado ese miedo, se sienten seguras en la ciudad de noche, aun en lugares solitarios, y experimentan el espacio con libertad. Sin embargo puedo afirmar que es dominante el sentimiento contrario, aun entre personas comprendidas entre los 20-30. Logros obtenidos en el terreno educativo, laboral, reproductivo y sexual deberían haber incidido de manera positiva en la superación del miedo. Sin embargo, el peso de una socialización temerosa y el hecho de que en los medios de comunicación se hace mucho más hincapié en las agresiones sexuales que ocurren fuera, que dentro del ámbito doméstico, influye en ello. Datos estadísticos muestran que la mayoría de los casos de violencia ocurren en el ámbito doméstico y de éstos se denuncian sólo un porcentaje muy pequeño. "*Una de las formas más comunes de malos tratos es el denominado 'maltrato doméstico' (tanto conyugal como familiar) que sufren las mujeres y que se manifiesta tanto en agresiones físicas como psíquicas, siendo este un problema que se produce en todos los grupos de edades, niveles educativos*

(7) La discusión tuvo lugar en el curso de doctorado "Sistemas de género y nexos espacio-tiempo" que impartí en 1998 dentro del Programa de doctorado del Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la Universidad del País Vasco/EHU.

(8) Es una consigna que se ha coreado con frecuencia. Sundman (1998: 64) también lo menciona en sus observaciones acerca de la manifestación del 8 de marzo en Madrid en 1989.

(9) Información proporcionada por la antropóloga Beatriz Moral.

y socioeconómicos" (EMAKUNDE, 1997: 2).

El hecho de que se dé en el ámbito doméstico en una sociedad que sacraliza la familia y la imbuye de intimidad hace que la gente tenga dificultades para enfrentarse a la transgresión. La intimidad se erige en un bien que en muchos casos lleva al aislamiento social (EMAKUNDE, 1997). Por lo tanto se ve que no responde a una visión realista de lo que pueda suceder, sino de autolimitaciones interiorizadas que a mi entender sólo podrían superarse mediante nuevas socializaciones. ¿Pero qué características tendrían que tener? Recogéremos este tema más adelante.

Los significados del miedo

A pesar de la diferencia que existe entre los tres ejemplos, tienen en común que en la evocación del espacio y del tiempo (oscuridad, la noche) se expresa la conciencia de una situación de opresión que nos remite a relaciones asimétricas de poder. Landa reconoce la necesidad de explorar espacios, pero también incide en la exclusión de antemano de ciertos espacios que no entran en las posibilidades de experimentarlos, recorrerlos. El origen de todo ello lo sitúa más allá de su experiencia en una transmisión ya establecida, acordada por la vivencia de la exclusión de ciertos recorridos, de manera que no entran como posibilidades placenteras a no ser en la imaginación.

A pesar de que diferentes estudios prueban que los hombres jóvenes están más expuestos a la violencia en general, sin embargo, las mujeres interiorizan el miedo, ya que se trata de un miedo que surge de sentirse posibles víctimas de la violencia sexual (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995). Y es un miedo que se concreta en espacios. Las mujeres "*experimentan mayor aprensión hacia lugares aislados –parques, callejones, aparcamientos, suburbano– y, por tanto, su ansiedad restringe sus movimientos y su uso independiente del espacio, especialmente durante la noche*" (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995: 299).

Puede decirse que una parte importante de la inspiración de los modelos (constructos que junto

con los valores nos sirven de referencia) proviene del mundo de la experiencia narrada. Muchas de las evocaciones nacidas de los relatos literarios cobran fuerza en tanto que enlazan con la experiencia o con las emociones, porque amplían la vivencia al darse un proceso de identificación, porque suplen carencias ya que el recuerdo crea modelos. Sin embargo, la negación del espacio a que alude Landa está vinculada a la transmisión de experiencias que se han interiorizado como tales, no simplemente como narrativas. De ahí que la negación del espacio como experiencia o de la posesión corporal de la noche es asimismo la negación de la memoria. ¿Cómo vamos a poder recordar aquello que no hemos vivido? Me atrevo a sugerir que a mayor corporeidad de la experiencia mayor recuerdo. La memoria en el sentido no discursivo es pasado incorporado, encarnado. La reconstrucción de la vivencia negada sería imaginación, pero no memoria. Luego la reducción de la memoria hay que verla desde la identificación de los espacios, de los tiempos que nos negamos, que por no haber tenido la oportunidad de vivirlos tampoco están dotados de corporeidad. La superación del miedo asociado al cronotopos genérico del espacio solitario y oscuro, supondría una apertura a vivencias más libres y por lo tanto más profundas de la corporeidad. La memoria tanto individual como social se enriquecería con ello.

En cuanto a la reflexión sobre la relación entre miedo y "no lugar" encuentro que el miedo se sitúa en el no lugar, en aquel donde al amparo de la oscuridad, de la noche, se da el anonimato. Allí donde se desvanece la identidad personal para pasar a ser un mero objeto de la agresión. La experiencia del miedo en un no lugar bien sea real o imaginario repercute en las generalizaciones que elaboran las mujeres en las que engloban a todos los hombres en el anonimato de "los agresores" por encima de identidades concretas, aquellas que se generan en los lugares. Esa pérdida de identidad ha quedado magníficamente expresada en el texto de Alessandra Bocchetti al que he aludido anteriormente.

La diferencia con la experiencia de los Temne que

presenta Shaw es que aquéllos se protegen, elaboran sus amuletos, instauran un orden donde pueden protegerse de las fuerzas extrañas. Sienten que tienen posibilidades de control, de estar por encima de los espíritus malignos. Hay mujeres que elaboran estrategias para superar los miedos a la oscuridad, a la soledad que se percibe preñada de amenazas: sentir la seguridad que da el spray en el bolso, las llaves en el puño apretado, acelerar el paso o contener la necesidad de hacerlo según las circunstancias, silbar, cantar.

La necesidad de nuevas socializaciones para trascender el cronotopo genérico de la oscuridad solitaria

Identificar los mapas afectivos y su incidencia

En la experiencia de las encrucijadas en las que se vive el miedo sería interesante explorar si luego esos miedos han influido en coartar decisiones, pasos hacia adelante. No me refiero con ello a incursiones psicoanalíticas que no entrarían en el ámbito de la investigación que realizo, sino verlo a través de datos de la historia de vida y siempre en relación a si para la mujer ha incidido positivamente o de forma negativa en su autoestima, en una experiencia liberadora o no.

La relación de atracción y/o rechazo hacia un espacio tiene que ver con la emotividad que provoca. *"El miedo a la agresión física constituye un elemento considerable en la formación de los 'mapas afectivos' de los individuos"* (Sabaté Martínez, Rodríguez Moya y Díaz Muñoz, 1995: 299). Por un lado, se trataría de identificar los mapas afectivos que tenemos las personas, los distintos grupos, para poder trabajar desde esa realidad. Estos datos son importantes, a su vez, a la hora de plantear un análisis feminista de una ciudad de cara a erradicar la inseguridad ciudadana. Para la superación del miedo es clave la identificación de sus orígenes. Se pasaría después a relacionar las percepciones, compararlas, contrastarlas, pero siempre sin dejar de lado el valor real de las percepciones que ya en sí producen comportamientos reales.

La superación del miedo a la violación

Conviene establecer una diferenciación entre lugares de miedo y lugares de violencia, seguido de una consideración de lo que implican unos y otros a lo que ayudará la estadística. Será necesario pasar a analizar formas concretas de hacer frente a situaciones reales de acoso sexual. Si como se ha recalcado anteriormente, mucho de ello proviene de la socialización, todo ello debe abarcar a personas de distintas edades y a mujeres lo mismo que a varones.

Sopesar experiencias positivas de dominio espacial exterior

Una forma de equilibrar el peso que han tenido para muchas mujeres las limitaciones espaciales se haya en el conocimiento de lo que han supuesto las experiencias positivas de recorrer espacios, de familiarizarse con la soledad, sentirse a gusto en la noche. Hay múltiples narrativas que nunca se han incorporado a partir de viajes en solitario o en grupo, recorridos celebrados de ocios nocturnos, experiencias de trabajo que incorporan recorridos inusuales, descubrimientos de lugares, superación de miedos, itinerarios que partiendo del espacio interior fluyen hacia lo exterior sin que se establezcan dicotomías entre lo privado y lo público. Curiosamente, esa memoria que también ha pasado por la experiencia corporal ha quedado marginada, mientras que la otra, la del miedo, sobresale de continuo y se enriquece en la transmisión.

Conclusiones

A través del análisis de cronotopos específicos y de uno general donde se negocian identidades y alteridades he presentado el camino para llegar a la memoria no discursiva. Con frecuencia las negociaciones de identidades deben superar la negatividad con que frecuentemente se presenta la sexualidad como algo incontrolado vinculado al desorden y el caos sin que aparentemente aflore la intolerancia profunda que se encierra en esta ideología.

El cronotopo general del miedo a la oscuridad solitaria nos remite a premisas que actúan a un nivel de abstracción mayor que el propio cronotopo. A pesar de las diferencias entre el caso de los Temne y el que he llamado "los espacios que nos negamos", ambos tienen en común que a través de la evocación del espacio y el tiempo (oscuridad, noche), los dos comunican la conciencia de la opresión surgida de relaciones asimétricas: la primera de la esclavitud y la segunda de la desigualdad de género.

El miedo en el que se inscriben las experiencias de muchas mujeres tiene muchos matices que se concretan en espacios, tiempos y a veces también en rostros. En este sentido es un miedo que puede llegar a controlarse, tal como lo demuestran mujeres que son capaces de moverse con la soltura y libertad que generalmente se atribuyen a los hombres. Sin embargo, para muchas mujeres existe la experiencia de un miedo que por su amplitud y poder sobrepasa lo concreto y que se ha venido alimentando por la posibilidad del ataque sexual. Es un miedo en el que la mujer se ve envuelta a través de la pérdida de identidad como individuo. De esa concreción que va vinculada a referencias de experiencias vitales, se pasa a una referencia más general diseñada por el peso que para ellas tiene el destino, como si irremediablemente estuvieran sometidas a su trazo. Es un diseño vital que se puede sintetizar como **el poder de la evocación de las fuerzas incontrolables**, algo que me recuerda la tragedia de Edipo en cuanto que ilustra el poder del destino como fuerza que está por encima de la experiencia, de los deseos y esfuerzos de los seres humanos. A todo ello se puede llegar a través de las prohibiciones, normativas comunicadas de formas muy diversas en las que con mucha frecuencia se encuentra la referencia última al miedo que comunicamos tanto mujeres como hombres: la violación. La violación es un buitre que planea de continuo. La memoria rompe con la linealidad del tiempo. Mientras que experiencias que afloran pueden en el presente actuar de elemento castrante y paralizador, en otras ocasiones nos puede ayudar a dar pasos hacia adelante. Por ejemplo, el recuerdo de

un acto de coraje interior puede provocar una reacción de valentía que hace que la actora, el actor vean decisiones de su futuro bajo otro prisma. Pero la memoria también produce placer y nos posiciona frente al futuro de otras maneras. Así en aquellos momentos en los que el tiempo y el espacio en convergencia catalizan una evocación a través de referencias al o del pasado o a través de reinterpretaciones de momentos de ese pasado, puede haber una sintonía emocional con los contenidos de ese recuerdo. Por ejemplo algo que era agradable, emerge en relación a experiencias sensoriales: en una relación sexual placentera en la edad adulta puede estar impresa la emoción de la caricia del primer amor adolescente. Otras veces, aquello que no estuvo presente durante mucho tiempo se trae a la memoria sin que aparentemente exista una asociación entre el momento presente y el pasado: como por ejemplo, ante una frustración, el recuerdo de personas que salieron airoso de situaciones difíciles. En un momento de dolor en el que el sentimiento abrumador del presente ante la pérdida de alguien querido parece insuperable, el recuerdo de una herida de abandono superada puede servir de bálsamo.

Volviendo a lo que he planteado al comienzo, a partir de la propuesta de Shaw en los ejemplos a los que he aludido vemos una forma de memoria densa, vinculada a la experiencia, enriquecida por el peso, en el que las imágenes, las prácticas actúan de mecanismo evocador. Es distinta de la historia en cuanto que el énfasis no está en recordarla como tal, sino en evocarla por distintas razones. Los cronotopos genéricos aparecen como repositorios y catalizadores de imágenes y prácticas más amplias.

El miedo a los espacios solitarios y oscuros es un mecanismo poderoso para mantener a las mujeres en espacios más seguros. El proceso de transmisión de dichos miedos se basa en muchos casos en vínculos genealógicos y por lo tanto adquiere cualidades naturalizadoras. El reconocimiento del poder de este cronotopo general es ya en sí un paso subversivo.

BIBLIOGRAFIA

- AUGE, M. (1995): *Los "no lugares". Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- AUGE, M. (1996a): *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós.
- AUGE, M. (1996b): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- 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.
- BULLEN, M. (1997b): "Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún", *Arenal, Revista de historia de las mujeres*, Vol. 4, nº 1, pp. 123-145.
- BULLEN, M. (1997c): "Identidad y género en los Alardes de Hondarribia e Irún", *Ankulegi*, nº 1, pp. 37-40.
- BULLEN, M. (1998): "Hombres, mujeres, ritos y mitos: Los Alardes de Irún y Hondarribia", en Teresa del Valle, ed., *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel.
- 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.
- DEL VALLE, T. (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.
- DEL VALLE, T. (1995b): "Identidad, memoria y juegos de poder", *Deva*, nº 2.
- DEL VALLE, T. (1996): "Incidencia de las nuevas socializaciones en la elaboración de la memoria individual y social", en A. González Echevarría (Coord.), *Epistemología y método*, VIII Simposio, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, pp. 145-152.
- DEL VALLE, T. (1997a): "La memoria del cuerpo", *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, Vol. 4, nº1, enero-junio, pp. 59-74.
- DEL VALLE, T. (1997b): *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*, Madrid, Cátedra.
- DEL VALLE, T. (ed.), (1998): *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel.
- DIEZ, 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 (Suplemento Babelia).
- RESTREPO, L. (1997): *Dulce compañía*, Barcelona, Ediciones B.
- SABATE MARTINEZ, A., RODRIGUEZ MOYA, J.Mª., DIAZ MUÑOZ Mª.A. (1995): *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*, Madrid, Síntesis.
- 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, part 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.