

**LA LIMINALIDAD REVISITADA: CICLOS Y  
SUCESIONES EN EL CAJÓN  
(CATAMARCA, ARGENTINA)**

*Liminality revisited: cycles and successions in El Cajón (Catamarca,  
Argentina).*

**BÁRBARA MARTÍNEZ**

---

CONICET – UBA  
Puan 480 4º piso oficina 462, CABA  
[bmartinez@filo.uba.ar](mailto:bmartinez@filo.uba.ar)

Recibido: 11-5-2013

Aceptado: 8-7-2014

En este trabajo, combino los aportes de las investigaciones etnográficas que se ocupan de la muerte en el territorio geográfico andino en general, y en la Argentina en particular, con la vertiente disciplinar interesada en el estudio de los símbolos, sus aportes para el estudio de la *liminalidad*, y las principales críticas de que ha sido objeto. Mi análisis se centra en la acción ritual mortuoria que se lleva a cabo en la población de El Cajón, Catamarca, noroeste argentino. En particular, a partir del propio trabajo de campo, examino las contribuciones de estos estudios para el análisis de distintos tipos de transición en los rituales de muerte. Finalmente, realizo una propuesta analítica que permita dar cuenta de aquellos casos en los que el paso de un estado estructural al siguiente se reactualiza periódicamente, y que he denominado *liminalidad cíclica*.

**Palabras clave:** liminalidad cíclica – ritual – El Cajón

In this work, I combine the contributions of ethnographic research that deals with death in the Andean geographic region in general, and in Argentina in particular, with the disciplinary aspect interested in the study of symbols, its contributions for the study of liminality, and the main pieces of criticism it has received. My analysis is centered on the mortuary ritual action that occurs in the village of El Cajón, Catamarca, North-West Argentina. In particular, from the field work itself, I examine the contributions of these studies for the analysis of different kinds of transitions in death rituals. Finally, I make an analytical proposal that permits to give an account of those cases in which the passing from a structural state to the following one is periodically updated, and which I name cyclic liminality.

**Key words:** cyclic liminality – ritual – El Cajón

## INTRODUCCIÓN

En este artículo expongo algunas ideas para reflexionar, desde una perspectiva antropológica, acerca de la transición en los rituales de muerte. Retomando la tradición de los estudios etnográficos sobre la temática en las sociedades del área geográfica andina, combino esas aproximaciones con los lineamientos teóricos generales de los antropólogos que se interesaron por la noción de *liminalidad*, poniendo especial énfasis en los aportes de Victor Turner. Procuró discutir sus alcances, limitaciones y nuevas derivaciones en el estudio de los rituales de paso. Posteriormente relaciono estas perspectivas con el estudio de dos casos concretos y representativos, provenientes de mi trabajo de campo, que permiten iluminar algunos problemas y también expandir sus posibilidades explicativas.

Mi análisis etnográfico se centra en la población de El Cajón, Catamarca, noroeste argentino, donde realizo trabajo de campo etnográfico desde el año 2004. La observación participante y las entrevistas abiertas de sesiones múltiples han sido las herramientas metodológicas fundamentales.

La localidad, perteneciente al departamento de Santa María, se caracteriza por una economía agrícola y ganadera. Ésta se complementa con el trabajo en los sectores estatal y minero, en las cosechas estacionales y también con los planes de asistencia nacionales y provinciales. La distancia, de aproximadamente 120 km, que media hasta la cabecera político-administrativa y eclesiástica, es entendida en términos locales como “aislamiento”. Volviendo a lo revisado en otro sitio (Martínez, 2013), esta categoría se remite a una condensación simbólica, social e históricamente situada, respecto del pasado.

La agencia de los muertos en el mundo de los vivos puede advertirse tanto en el plano onírico, como en diversos momentos del ciclo ritual diario y anual (Martínez, 2011). En este artículo me centraré en el análisis de dos etapas socialmente relevantes para la discusión sobre la noción de *liminalidad*: las ceremonias que acompañan el deceso de un poblador, y la acción ritual del 1 y 2 de noviembre, es decir relacionada con el Día de Todos los Santos y de las Almas.

## **LA MUERTE EN LOS ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS ANDINOS**

Una serie de contribuciones mostraron que los muertos poseen una dimensión relevante en el universo simbólico de las poblaciones establecidas en el territorio geográfico andino, promoviendo una profusa cantidad de indagaciones sobre la temática. Entre ellos, por ejemplo, el trabajo clásico de Juan van Kessel (1978-1979) describió las prácticas mortuorias para el caso aymara del norte de Chile. La vertiente sociológica francesa, y en especial las ideas de Hertz sobre las representaciones colectivas acerca del alma, nutrieron la investigación de Olivia Harris (1983) sobre los muertos y los diablos en el *ayllu laymi* de Bolivia.

Publicada primeramente como parte de un libro que compiló diversos estudios sobre las nociones de fertilidad y sexualidad relacionadas con las prácticas funerarias (Bloch y Parry, 1982), este trabajo contrastó fuentes de los siglos XVI y XVII con la etnografía realizada por la autora. Las influencias de esta corriente, en especial las ideas durkhemianas sobre la sociedad, y los enfoques simbolistas, parecen también haber contribuido a los trabajos de Gerardo Fernández Juárez (2001, 2006), quien sugiere similitudes en los modos en que el mundo de los muertos y el de los vivos se organizan.

Teniendo como marco general el problema de la tensión entre continuidad y cambio en los sistemas sociales, algunas investigaciones destacaron la persistencia del universo simbólico desde los tiempos prehispánicos hasta los actuales. Un ejemplo de ello es el trabajo de Francisco Gil García (2002), que resulta de la combinación de su etnografía con fuentes etnográficas y coloniales. En un ángulo distinto se sitúa la obra de Valérie Robin Azevedo (2008). Según la autora, el cristianismo en la región peruana posee un carácter singular, que no es “ni pâle copie du catholicisme européen, ni simple masque qui occulterait le maintien de croyances plus anciennes et *plus authentiques*” (2008: 14). Algo parecido parece ocurrir en relación con las creencias sobre los muertos.

La literatura académica argentina ha realizado contribuciones no menos creativas. Al promediar la década de 1910, Juan Bautista Ambrosetti (2001) publicó su libro *Supersticiones y leyendas*. Concebido como un trabajo folklórico, compiló, entre otras, las celebraciones vinculadas con las prácticas funerarias. El campo de los estudios del folklore, signado por obras que identifican, distinguen y “rescatan” manifestaciones culturales,

---

<sup>1</sup> Itálica en original.

implicó la aparición de una serie de trabajos que se interesaron por el estudio de “costumbres”, dentro de cuyo conjunto están aquellas relacionadas con la muerte (Fortuny, 1951; Coluccio 1954a, 1954b). Continuando con estos supuestos, en 1994 la Universidad Nacional de Tucumán editó póstumamente una serie de manuscritos de Tobías Rosemberg, íntegramente abocados a la revisión folklórica sobre la temática.

En lo relacionado con publicaciones contemporáneas, teniendo como marco general una relectura de la hermenéutica, e inspirada en otros estudios etnográficos del área geográfica andina (por ejemplo van der Berg 1991, Urbano 1993, citados en Rubinelli, 1995), María Luisa Rubinelli (1995) planteó una aproximación a la condición del fallecido. Su estudio, centrado en el caso de la quebrada de Humahuaca, se concentra en la inserción del difunto en el ciclo cósmico “explicado como organizado en distintos niveles de realidad interrelacionados fluidamente, al pensar la realidad como existencia de opuestos que se equilibran mediante la intencionalidad del sujeto social, sin superarse dialécticamente” (1995: 229). Como antecedente directo, la investigación de María de Hoyos (2001) sobre los rituales de muerte en La Hoyada, Valle del Cajón, Catamarca, combina una perspectiva etnográfica con la utilización del método comparativo, con el objeto de revisar “costumbres similares en el Área Andina” (2001: 249). En el marco general de las discusiones acerca del cambio o continuidad, y partiendo de un abordaje que le permite comparar su material de campo etnográfico con fuentes documentales y evidencia arqueológica, Mario Vilca (2009) analiza las ceremonias del 1 y 2 de noviembre en Llamerías, Jujuy, identificando ciertas permanencias. En este último conjunto de trabajos podemos encontrar, más que una corriente circunscripta y definida en términos teóricos que los englobe, un amplio abanico de tendencias en las que el tópico central es el interés en los procesos relacionados con la muerte. Finalmente, dentro de esta línea de

exploración temática, influidos por las ideas sobre la sociedad de la escuela durkheimiana, los enfoques simbólicos de Mary Douglas y Victor Turner, y los aportes de Thomas Abercrombie acerca de las formas de creatividad cultural que las sociedades ponen en práctica, algunos estudios revisaron la reciprocidad (Martínez, 2010) y la acción ritual (Martínez, 2011) en El Cajón, Catamarca.

La apretada síntesis de trabajos previos, que no pretende ser exhaustiva, muestra los tópicos sobresalientes sobre la temática de la muerte que han interesado a los investigadores, pero la cuestión de la *liminalidad* no ha sido un lineamiento de gran atracción para las indagaciones anteriores. En este sentido, el modo en que se desarrolla la transición de viviente a fallecido, cuáles son sus implicancias, cuáles son los cambios dentro de su posición estructural y sus derivaciones para el resto del conjunto social son interrogantes que persisten. En las últimas décadas los antropólogos han producido amplia evidencia acerca de estos procesos. En las páginas que siguen exploraremos estas discusiones, con el objeto de incorporar herramientas teóricas que permitan profundizar críticamente la transición en el contexto mortuario de El Cajón.

## **PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE LA LIMINALIDAD**

En los años sesenta irrumpieron en la escena académica los trabajos de Victor Turner, quien desde una perspectiva simbólico-interpretativa se ocupó, por una parte, de analizar los aspectos simbólicos del ritual entre los *ndembu* de Zambia y, por otra parte, desarrolló estrategias para su interpretación, que han influenciado a generaciones de antropólogos (Turner, 1980, 1988). Formado en el estructural-funcionalismo, rompió con él al proponer un tipo de análisis centrado en los aspectos dinámicos

de las sociedades. El cambio de foco desde la idea del ritual como una noción estática, propia del estructural funcionalismo, hacia un abordaje centrado en el proceso social, donde el conflicto ocupa un rol central, parece estar influido por la formación de Turner en la Escuela de Manchester, junto a Max Gluckman. A partir de estas ideas, el autor sugirió que el orden no podía encontrarse en la estructura social sino en las mismas luchas por el poder. Con el propósito de explicarlo, propuso la noción de *dramas sociales* (1974), entendidos como episodios de tensión que se desarrollan en las *fases disarmónicas* de los procesos sociales. En ellas, una violación al orden da lugar a una crisis, lo que puede derivar en una acción reparadora y finalmente en una reintegración. En este punto, es interesante notar las influencias del funcionalismo en la conformación de un modelo homeostático que, pese a estar focalizado a analizar el cisma, se limita a reproducir la sociedad ndembu. Allí, la estabilidad no se halla en la organización social sino en el complejo de ideas religiosas expresadas en el ritual.

Además, Turner retomó el esquema propuesto en *Les Rites de Passage*, publicado por Arnold van Gennep en 1909 (Gennep, 1960) –uno de los primeros trabajos que analiza sociológicamente los ritos como expresiones de la dinámica social- aplicándolo a las formas concretas en que se produce la transición. *Separación, limen* y *agregación* conforman tres fases que acompañan el cambio en los momentos críticos culturalmente definidos. Aquí la noción de *liminalidad* es entendida como un estado interestructural, ambiguo y paradójico, un proceso que desafía a un sistema concebido como fijo. Yendo un poco más allá, estudios de orientación simbólica fuertemente influenciados por el estructuralismo, relacionaron la *liminalidad* con lo impuro, desordenado, confuso, aquello que está fuera de lugar, mediando entre posiciones contrastantes (Douglas, 2007: 115; Leach, 1976:

33 y 77) y, de modo similar al enfoque de Turner, llamaron la atención sobre la *liminalidad* como germen de poderes peligrosos.

Nos encontramos quizás frente a una de las nociones más empleadas en estudios ulteriores, extendiéndose por fuera del campo de la antropología. Este concepto, sin embargo, también ha sufrido fuertes embates críticos, generalmente centrados en la amplitud de su poder explicativo, que le permite ser aplicado a un sinfín de fenómenos sociales. Así, por ejemplo, en el terreno de las investigaciones históricas, los estudios de Caroline Bynum (1984) sobre hagiografías femeninas medievales cuestionó la pertinencia de la tesis de Turner para el estudio de las narrativas de conversión y transformación que las santas experimentan y describen. La fragmentación de sus cuerpos en reliquias parecería ser otro ejemplo de los límites de su alcance explicativo (Bynum, 1995). La autora, además, subrayó que en el contexto de la tradición del cristianismo occidental y sus vinculaciones con el misticismo, la noción de *liminalidad* sólo puede emplearse para analizar a los hombres, y dentro de éstos, sólo a los pertenecientes a una elite (Bynum, 1991).

Por otra parte, un aporte central del trabajo de Van Gennep reside en que permitió deslizar el foco de atención desde un abordaje de los rituales de pasaje que priorizaba los aspectos distintivos de cada caso, hacia un patrón universal. En este punto, sin embargo, el modelo también mostró limitaciones. Sobre ello, Vincent Crapanzano (1981) escribió que estos estadios reflejan más el punto de vista del investigador, que lo que en efecto ocurre en el ritual. En su estudio sobre las ceremonias de circuncisión en Marruecos, propuso prestar atención al punto de vista de las personas que atraviesan esta experiencia, con el objeto de ilustrar que las teorías en las que el ritual conforma un mecanismo legitimante para la incorporación a un individuo a un nuevo grupo son engañosas. La indagación etnográfica de Crapanzano muestra que, en este contexto, el ritual no implica un pasaje

drástico, pues en este caso la trayectoria de la infancia a la edad adulta deviene como una lenta progresión.

En relación con los aspectos relativos a la aversión, Roberto Da Matta (2000) subrayó que Turner, Douglas y Leach interpretaron la *liminalidad* como algo paradójico, ambiguo y “negativo”, desafiando un sistema social entendido como fijo. Sin embargo, en la sociedad brasileña que él estudia, sustentada según apunta, en tipos *liminales* como su música popular, las ceremonias *liminales* como el carnaval se caracterizan por una alegría “positiva”, en la que lo paradójico e intermediario nada tienen de repulsivo. Además, señala una aparente diagramación tipológica y, en última instancia, estática, de los estados *liminales*, sugiriendo que estos procesos pueden variar en los distintos sistemas sociales. Por último, apunta que en la *liminalidad*, la individualidad puede ser vivenciada no como el relajamiento de las reglas o un aumento de la privacidad, sino como un momento de aislamiento y autonomía respecto del grupo, mientras se está inmerso en él (Da Matta, 2000: 17).

Encuentro adecuadas las posiciones críticas que intentan puntualizar y delimitar el concepto. Sin embargo, como veremos, dentro de las situaciones concretas de campo en El Cajón, ciertamente la noción resulta una herramienta analítica útil para revisar las trayectorias de mutación transicionales que ilustran tanto la muerte de una persona, como el retorno de los difuntos durante el ciclo ritual anual. En este sentido, además, complementando los estudios sobre la muerte en las sociedades del área geográfica andina, el enfoque centrado en el ritual como un cambio de posición estructural puede contribuir a recuperar la dimensión de la muerte en tanto proceso social, y no solamente como evento biológico.

Dos ejemplos provenientes de mi trabajo de campo ilustran situaciones que tensionan los alcances, delimitaciones y nuevas derivaciones de la noción de *liminalidad* que discutimos.

## RITUALES DE MUERTE EN EL CAJÓN

En El Cajón, con el objeto de encauzar los poderes de Dios, las personas evocan a una cohorte de entidades. Los santos y los muertos<sup>2</sup> ocupan aquí un lugar especial por ser los intermediarios y mensajeros más cercanos entre el plano cosmológico celeste<sup>3</sup> donde se sitúa el dominio de Dios, y la morada de los hombres en la tierra. Sin embargo, la cuestión de la transición en el contexto mortuario y de cómo ésta afecta al conjunto social es el resultante de la agencia humana. La clase de difuntos que las personas recuerdan dentro de la memoria genealógica son confiables aliados pues conocen y han participado de las vicisitudes que la vida campesina depara. Además también están ligados a los vivientes por relaciones mutuas de parentesco, compadrazgo y amistad.

---

<sup>2</sup> En el área la gente distingue tres categorías de muertos. Los *antiguos* son aquellos cuyos restos se encuentran hoy en los sitios arqueológicos. Los *consagrados* o *difuntos* forman parte de su presente, relacionados con ellos por lazos de parentesco, amistad, compadrazgo o simplemente por haber formado parte del poblado. A esta clase también pertenecen sus ancestros inmediatos. Finalmente, los *condenados* son quienes por alguna razón, generalmente relacionada con una muerte violenta, suicidio o por faltas graves al código moral local, permanecen vagando entre los vivos (Martínez, 2011). En este artículo me ocuparé de la acción ritual que compete al segundo tipo. A lo largo del texto utilizaré los términos difunto, fallecido o muerto como sinónimos.

<sup>3</sup> En este artículo, siguiendo a Pablo Wright, considero que la cosmología en sociedades como la estudiada se “refiere a una serie de ideas acerca de la realidad, la cual puede o no aparecer ordenada sistemáticamente en una teoría nativa general” (Wright, 2008: 127).

En el momento del deceso de un poblador<sup>4</sup>, comienzan a ponerse en juego una serie de acciones vinculadas con intercambios recíprocos y complejos rituales, destinados a transformar a quien hace horas era uno de ellos, en un *difunto*. Es a partir de éstos que los vivos pueden comenzar a establecer intercambios con sus fallecidos, especialmente en lo referido al ciclo de lluvias y la fertilidad agrícola y ganadera, haciéndolos reintegrarse a este mundo en momentos precisos del calendario ritual, como en Todos los Santos (Robin Azevedo, 2004). En la exégesis local, el sonido de algunos animales, como por ejemplo el carancho, son interpretados como eventos anticipatorios de la muerte de una persona (Martínez, 2011). Una vez declarado el deceso biológico, impulsados por las relaciones de reciprocidad que rigen los intercambios entre los pobladores, buena parte del poblado se acerca a la casa de los dolientes a colaborar en las tareas relacionadas con el velorio, como la elaboración del banquete ritual y la organización de los rezos. El cadáver y las pertenencias que tenía consigo en el momento de la muerte son temibles y altamente contaminantes. Por ejemplo, en 2010 participé de las exequias de Sabino, un pastor especializado en la caza de felinos. Luego de varios días de búsqueda, su cuerpo había aparecido en las cercanías de una peña, junto a algunas posesiones como la honda y las ojotas que llevaba con él en sus incursiones por los cerros. Estos objetos, considerados tan peligrosos como el cadáver, fueron enterrados en lugar de ser guardados o distribuidos como el resto de sus pertenencias.

Luego del velorio el cuerpo es enterrado en el cementerio local. La jornada de la muerte biológica marca el inicio de una serie de rezos que durará nueve días, la llamada *novena*. La acción ritual

---

<sup>4</sup> Para más detalles sobre los rituales que acompañan a la muerte de una persona y los realizados durante Todos los Santos y el Día de las Almas en El Cajón, puede consultarse Martínez (2011).

continúa con un nuevo velorio. Esta vez el conjunto de pertenencias del fallecido emulará la presencia del cadáver. Tal como ocurrió cuando el cuerpo estaba presente, los familiares ofrecen un banquete ritual extendido y los rezos continúan durante la noche.

Con posterioridad se realiza el *lavatorio*, que consiste en la limpieza de cada una de las prendas de vestir, los objetos personales y herramientas que componen el bulto velado. En las tareas de pastoreo, las personas suelen contar con varios perros que cumplen funciones de arreo y protección. Uno de ellos será muerto y enterrado con una *chuspa*<sup>5</sup>, alimentos, bebidas y una ración de coca, pues se le encomienda la tarea de que sirva de guía al *alma*<sup>6</sup> por la nueva geografía. Las cualidades del perro-guía en el mundo de los vivos se desplazan a un nuevo plano cosmológico, convirtiéndolo en un asistente de la trayectoria postmortuoria que implicará atravesar, en algunas versiones, el río Jordán. En esta nueva condición ontológica<sup>7</sup>, el muerto retornará durante las celebraciones del 1 y 2 de noviembre, es decir, el día de Todos los Santos y de las Almas.

---

<sup>5</sup> La *chuspa* es una pequeña bolsa tejida que las personas cotidianamente utilizan en sus incursiones por los cerros, especialmente para transportar hojas de coca.

<sup>6</sup> El *alma* forma parte central de la estructura ontológica cajonista. Esencialmente ambivalente, es corporal porque su ausencia temporal implica que la persona está incompleta, no funciona adecuadamente sin ella. Además, es extracorpórea pues en algunas ocasiones, como después de la muerte, puede actuar en forma independiente del cuerpo. Lo importante aquí es que nos encontramos frente a nociones que no pueden ser abordadas a partir de un dualismo cartesiano (Martínez, 2011).

<sup>7</sup> En este trabajo entiendo la ontología cajonista como una inquisición acerca de la naturaleza del *ser*, que implica una relación indisoluble en lo que el mundo occidental ha separado en dicotomías, como cuerpo/mente (Martínez, 2011).

El comienzo de la estación de lluvias<sup>8</sup> enlaza con los ritos de muerte del 1 y 2 de noviembre. Es que el tiempo en que la siembra termina y comienza la cosecha requiere de la acción de las fuerzas generadoras de las *almas*. Éstas también pueden ser devastadoras si no se cumple con las obligaciones recíprocas. Por eso los cajonistas las colman – pues han sido hombres – de dones alimenticios y los reciben como visitas privilegiadas. Las fronteras lábiles de este período facilitan la comunicación entre los niveles cosmológicos, favoreciendo la recepción de las demandas humanas.

Si bien los preparativos comienzan días antes con la compra de bienes en la ciudad y la preparación de las ofrendas, la gente dice que aproximadamente el 1 de noviembre las *almas* arriban a visitar a sus familiares. Ahora bien, las secuencias temporales son entendidas en términos de proceso. De modo que, aunque se estima que ese mediodía llegan, se sabe que, por ejemplo, puede que algunas de ellas alcancen el poblado días antes. Desde la mañana, las personas comienzan a preparar una mesa repleta de alimentos salados y dulces, como empanadas, asado, frutas, y jaleas. Puesto que las *almas* parecen seguir pautas alimenticias similares a las de los hombres, las bebidas son también dones centrales. En el banquete no deben faltar las gaseosas, cervezas y vino en abundancia. Esta similitud en la forma de alimentarse no sólo se expresa en el contenido de los alimentos, sino también en la secuencia temporal en que se los dispone, tal como los hombres las consumen. Así, la disposición de las ofrendas se inicia al amanecer, cuando se coloca el mate recién cebado y humeante, junto al pan con queso de cabra o algún otro alimento que en lo

---

<sup>8</sup> Se pueden encontrar interesantes contribuciones sobre la relación entre el calendario ritual y el productivo en la puna jujeña, por un lado, y la concepción indígena de la recreación del mundo contenida en la estética de las imágenes cristianas, por el otro, en Bugallo (2010).

cotidiano se utilice como desayuno. Paulatinamente, tal como sucede con la ingesta humana, se agregan hojas de coca y nuevos víveres, hasta llegar al almuerzo del mediodía, hora en que, se cree, culminan de arribar.

En otro lugar de la casa, en general la habitación más espaciosa para dar albergue a más gente, se sirve un convite ritual con abundantes comidas, bebidas y hojas de coca a los vecinos y parientes que se acerquen a acompañar al *alma*, a cambio de sus rezos. En principio todas las personas están invitadas, aunque en la práctica la participación se restringe a los más cercanos en relación con la distancia social.

Esta etapa del calendario ritual se desarrolla en un clima de gran exaltación. Algunas personas circulan durante toda la noche, de casa en casa, brindando con los vecinos y sus *almas*, orando. Idealmente, las familias que no tienen fallecidos también preparan su altar ceremonial y se reúnen, aunque su obligación es menor. Sin embargo, esto raramente ocurre pues generalmente las personas escogen sus parejas dentro del valle, de modo que casi todos los pobladores se encuentran vinculados entre sí.

La mesa de víveres está destinada al *alma* agasajada, aunque también se ruega por las que han sido olvidadas por su familia, y por todas las *almas* en su conjunto. Las pautas de reciprocidad alcanzan a la totalidad de los muertos.

El día 2 comienza su regreso. Como hemos sugerido, las secuencias temporales implican un progreso paulatino, de modo que, aunque se estima que ese mediodía se retirarán, se sabe que algunas de ellas comienzan su partida antes, y que es posible que las jornadas subsiguientes todavía alguna permanezca rezagada. En cuanto a la mesa de víveres, una porción de ella se entierra en el patio de la casa, la otra arde en una fogata. En este caso, y en la quema de las ropas del difunto con posterioridad a su muerte, el

humo es un vehículo privilegiado para que los dones alcancen a los destinatarios.

Por la tarde, la gente acude masivamente al cementerio que, si bien es eludido durante el resto del año<sup>9</sup>, se convierte en este momento en un espacio de socialización<sup>10</sup>. Los familiares riegan las tumbas, las adornan con flores de papel, depositan vasos con agua destinado a que las *almas* beban, encienden velas y colocan hojas de coca. Finalmente, los festejos en el cementerio culminan cuando el *animador de la fe*<sup>11</sup> oficia una ceremonia dedicada a las *almas*. Cada familia retorna a su casa y en ocasiones distribuyen entre sus parientes el resto de los alimentos.

## **REPENSANDO LA LIMINALIDAD: CICLOS Y SUCESIONES**

Por supuesto que la construcción social de un muerto es el resultado directo del deceso físico, pero también de un amplio conjunto de acciones rituales que hacen de quien hasta hace poco residía con los vivos, un ser con nuevas características ontológicas y una flamante posición estructural. Confirmando que la acción ritual nada tiene de estática, sino que se trata de eventos de gran dinamismo, el velorio y los rituales asociados conducen

---

<sup>9</sup> Es necesario relativizar esta afirmación, señalando que he visto a algunos pobladores encender velas en las tumbas de sus familiares el lunes, que en el terreno del simbolismo calendárico es el día de las *almas*. Sin embargo muy pocos lo hacen y el resto de la semana virtualmente nadie ingresa al cementerio, a menos que sea con el propósito de llevar a cabo algunas tareas específicas, como por ejemplo realizar reparaciones.

<sup>10</sup> Cfr. Harris (1983).

<sup>11</sup> Los *animadores de la fe* son pobladores especialmente entrenados, que cumplen algunas funciones religiosas ante la ausencia de sacerdotes, como la administración de la prédica.

paulatinamente al difunto, y también a sus deudos, a un nuevo estatus entre sus pares. Así, por ejemplo, quien antes era un esposo o un hijo, a partir de entonces se convertirá en un viudo o un huérfano. Entonces, el tejido social deberá rearticularse, y junto con él los deberes y obligaciones de cada persona relacionada con el fallecido.

Hemos visto que el proceso que involucra a la muerte de un cajonista comienza con anuncios sobre lo que acontecerá, mediante señales como el sonido emitido por algunos animales. De modo que quien luego será un difunto deja paulatinamente de ser viviente antes de su deceso físico, aunque es evidente que posee aún los atributos del resto de las personas con las que todavía cohabita. Ingresando en un estado interestructural y ambiguo, el deceso biológico conduce a la pérdida de algunos atributos anteriores y la obtención de otros nuevos. El fallecido, sin embargo, aún no posee el conjunto de características que lo definirán como difunto.

La acertada observación de Da Matta (2000) sobre los atributos “positivos” de la *liminalidad*, no explican el ritual cajonista. Si bien las bromas forman parte de un contexto jocoso<sup>12</sup> que transcurre en paralelo con expresiones de dolor, mostré que este período es considerado peligroso. Lo mismo ocurre con el cadáver. En este contexto, el contacto indirecto también genera contaminación. Así, el ejemplo de las exequias de Sabino ilustra cómo las pertenencias que se hallaron cerca suyo simbolizan lo repulsivo, aquello que no debe siquiera tocarse. Del mismo modo que su cuerpo, esos bienes son transmisores de la impureza ligada al evento mortuorio (Douglas, 2007: 52). Expresando un proceso que paulatinamente vuelve las cosas a su lugar, el velatorio de los

---

<sup>12</sup> Cfr. Carter y Mamani (1982); Robin Azevedo (2008).

objetos del muerto y posteriormente su lavado, tienden a la descontaminación.

Sintetizando, la transformación de un *poblador* en un *difunto* es posible en virtud de una serie de ritos que persiguen un orden secuencial. En él, un estado da paso al siguiente, y la transición no conlleva una vuelta atrás. Naturalmente, un fallecido jamás será nuevamente un viviente. Tampoco serán iguales sus lazos con los vivos. A partir de entonces, tocará a ellos realizar ofrendas, mientras el difunto devolvía recíprocamente siguiendo las normas que rigen los intercambios entre ambas partes.

Hasta aquí, el esquema de Turner se ajusta de manera evidente al pasaje del difunto tal como lo describimos. Pero en El Cajón, esta *liminalidad* se alterna con una de otro tipo, que a diferencia de los casos abordados por los estudios influenciados por las perspectivas simbólicas que mencionamos al inicio, no persiguen un orden lineal de transformación. Aunque las *almas* conservan durante el año cierta presencia, por ejemplo en cada banquete ritual<sup>13</sup>, es durante el período cercano al 1 y 2 de noviembre cuando recuperan el carácter interestructural que los caracterizó entre la anticipación de su muerte biológica y la expulsión del mundo de los vivos gracias a la acción ritual. Sugiero que la *liminalidad* es, en este caso, de otro tipo que la señalada por Van Gennep y Turner, quienes distinguen el paso de un sujeto de una condición a otra en momentos fijos del ciclo vital, como los rituales que marcan el paso a la adultez. Las *almas* cajonistas, sin embargo, anualmente y en este momento clave del ciclo ritual anual, vuelven a estar entre “lo uno y lo otro”, recuperando algunos atributos de su estado pre-mortuorio (hambre, sed) y

---

<sup>13</sup> A nivel familiar, algunas celebraciones como el natalicio de una persona, u otras fechas que se consideren relevantes son acompañadas por banquetes rituales. En varias ocasiones presencié cómo una pequeña porción de la comida allí suministrada es arrojada al fuego “para las *almas*”.

conservando otros obtenidos luego de la muerte (“inmaterialidad”, ubicuidad).

A diferencia de los rituales que acompañan a la muerte de una persona, de carácter individual, y aunque los destinatarios de las mesas rituales sean los difuntos, como pobladores identificables de cada familia, durante este periodo la identidad individual se complementa con una dimensión colectiva, pues desde una perspectiva cosmológica, aunque en ocasiones se realizan peticiones entre una familia y su difunto, los que interceden ante Dios y los santos a favor de los hombres son el conjunto total de *almas*, entendidas como un conjunto social. Es por eso que, con el propósito de garantizar sus favores, los hombres rezan a sus familiares y amigos fallecidos. También lo hacen a las *almas* que no tienen quien les rece, y al conjunto total de *almas*.

Entonces, tal como sucede con el ciclo agrícola, los difuntos forman parte de un retorno permanente, que resulta clave para reactualizar los vínculos de reciprocidad con los vivos, promoviendo los procesos de fecundidad y abundancia.

Se trata pues, de un estado que no se establece de una vez y para siempre, sino que se reactualiza cada año. Por ello, proponemos denominarlo *liminalidad cíclica*. Este planteo tiene la ventaja de superar los aspectos lineales del concepto tal como es definido por los enfoques simbólicos que mencionamos, centrándose en sus posibilidades explicativas alternativas. De este modo, se desplaza la atención desde una sucesión que implique cambios invariables, hacia una perspectiva flexible que permita explicar la periódica pérdida y adquisición de atributos – como las necesidades físicas humanas – al compás de la dinámica del ciclo ritual anual y de las contingencias cosmológicas.

## CONSIDERACIONES FINALES

En este artículo he analizado la noción de *liminalidad* tal como fue planteada por autores como Van Gennep, y las perspectivas que lo retomaron y sucedieron. También me centré sintéticamente en el conjunto de críticas que analizaron distintos aspectos de sus posibilidades explicativas.

Para ilustrarlo, he revisado dos casos etnográficos provenientes de mi propio trabajo de campo en El Cajón. Como adelanté antes, cuando ocurre el deceso de un poblador, éste adquiere un estatus ontológico y cosmológico diferente, atendiendo a una ritualidad evidentemente progresiva, donde un cambio da lugar a una posición estructural nueva. También he descrito la interacción y el complejo despliegue de la acción ritual del 1 y 2 de noviembre, con el objetivo de mostrar cómo los difuntos retornan, esta vez siendo parte de una entidad colectiva enlazada desde una perspectiva cosmológica con Dios y los santos. Esta articulación de partes implicadas en ciclos rituales y agrícolas anuales, puntualicé, tiene consecuencias directas en la fertilidad y abundancia de recursos agrícolas y ganaderos.

Utilizando la idea de *liminalidad cíclica*, también he tratado de superar los aspectos lineales de la noción de *liminalidad*. Este aporte conceptual tiene la ventaja de ser una herramienta analítica que permite abordar aquellos rituales, como los que acompañan al 1 y 2 de noviembre, que si bien implican cambios de un estado a otro y la obtención de algunos atributos paralelamente a la pérdida de otros, no se ajustan a un proceso que sucede de una vez y para siempre.

Estas dos variantes, por lo tanto, no describen los mismos procesos. Más bien, se distinguen entre sí, aunque pueden convivir en el interior de los mismos sistemas sociales. Es en este sentido que coincido con Da Matta (2000: 16) cuando discute la visión en última instancia tipológica y relativamente estática de

los antropólogos de orientación simbólica, sugiriendo que “el proceso puede variar de sistema en sistema, asumiendo distintas connotaciones y adquiriendo sentidos diferentes”<sup>14</sup>. Por eso, agrego, distintas variantes en estas dinámicas de mutación también se producen, conviven y convergen *en el interior* de las sociedades, articulándose en sentidos similares y asumiendo con frecuencia direcciones divergentes (como por ejemplo las trayectorias lineales o cíclicas que ilustramos). En poblaciones como la de El Cajón, las transformaciones de hombres en difuntos, y las que posteriormente los caracterizan, no pueden ser encerradas en tipos ideales sino a costas de perder de vista las dinámicas que caracterizan la obtención o pérdida de atributos, los vaivenes ontológicos, y hasta los deberes y obligaciones con que se cristalizan las relaciones entre los vivos y sus difuntos.

Los dos casos presentados, y especialmente su articulación dentro de un mismo sistema social, ilustran que las reflexiones apuntadas en este trabajo se dirigen a revisar los límites, pero también algunas nuevas formas de pensar la *liminalidad* que permitan expandir sus posibilidades explicativas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ambrosetti, J. B. (2001) [1917]. *Supersticiones y leyendas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bloch, M. y Parry, J. (1982). *Death & the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bugallo, L. (2010). La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la Puna de Jujuy. En Bovisio, M. A. y Penhos, M. (Coord.), *Arte indígena. Categorías, prácticas, objetos* (85-102). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Bynum, C. (1984). Women's Stories, Women's Symbols: a critique of Victor Turner's Theory of liminality. En Moore, R. y Reynolds, F. (Eds.),

---

<sup>14</sup> Traducción propia.

- Anthropology and the Study of religion* (105-125). Chicago: Center of the Scientific Study of religion.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Urzone Publishers.
- \_\_\_\_\_ (1995). *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.
- Carter, W. y Mamani, M. (1982). *Irpa Chico: individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Librería-Editorial Juventud.
- Coluccio, F. (1954a). *Fiestas y costumbres de América*. Buenos Aires: Poseidón.
- \_\_\_\_\_ (1954b). *Diccionario del Folklore Americano*, Tomo 1. Buenos Aires: El Ateneo.
- Crapanzano, V. (1981). Rite of Return: Circumcision in Morocco. En Muensterbergerand, W. y Boyer, B. (Eds.), *The Psychoanalytic Study of Society* 9 (15-36). New York: Psychohistory Press.
- Da Matta, R. (2000). Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, 6(1), 7-29.
- de Hoyos, M. (2001). Saliendo el cajón por el Río Jordán: costumbres funerarias en el Valle del Cajón. *Chungara*, 33(2), 249-252.
- Douglas, M. (2007) [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fernández Juárez, G. (2001). Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungara*, 33(2), 201-219.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Apxatas* de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana*, 36(1), 165-182.
- Fortuny, P. (1951). *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires: Sofron.
- Gil García, F. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. *Anales del Museo de América* 10, 59-83.
- Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Chungara* 11, 135-152.
- Leach, E. (1976). *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martínez, B. (2010). Rituales de muerte en el sector sur de los Valles Calchaquíes. En Hidalgo, C. (Comp.), *Etnografías de la muerte. Rituales*,

- desapariciones, VIH/SIDA y resignificación de la vida (87-108). Buenos Aires: CLACSO/CICCUS.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Ríos de agua, ríos de leche y ríos de sangre. Travesías cosmológicas del alma cajonista*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2013). Imaginarios, interrelación y transformación social: El Cajón entre la “modernidad” y el “proteccionismo”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 38, 73-92.
- Robin Azevedo, V. (2004). Caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes peruanos meridionales. En Molinié, A. (Comp.), *Etnografías del Cuzco* (69-87). Cuzco: CBC/IFEA.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Rosemberg, T. (1994). *Upamarca. El país del silencio. El folklore de la muerte en Tucumán*. Tucumán: Editorial Universidad de Tucumán.
- Rubinelli, M. L. (1995). Reflexiones acerca del hombre que enfrenta su muerte. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy*, 5, 229-251.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1980) [1967]. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_ (1988) [1969]. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Van Gennep, A. (1960) [1909]. *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Van Kessel, J. (1978-1979). Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras. *Norte Grande*, 6, 77-93.
- Vilca, M. (2009). Los ojos cerrados a la espera del sol maduro. La celebración de las almas en Llamerías, Puna de Jujuy. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 11(1), 45-51.
- Wright, P. (2008). *Ser - en - el - sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.