



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Martínez, Bárbara

El juego de los carozos en El Cajón (Catamarca, Argentina). Ritual, memoria y antepasados

Revista Colombiana de Antropología, vol. 50, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 101-116

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105031747006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El juego de los carozos en El Cajón (Catamarca, Argentina).

Ritual, memoria y antepasados

The Juego de los Carozos in El Cajón (Catamarca, Argentina): Ritual, Memory and Ancestors

Bárbara Martínez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

bmartinez@filo.uba.ar

RESUMEN

En este artículo exploro cómo en El Cajón (Catamarca, Argentina) el juego de los carozos deviene rito ordenador de las relaciones entre vivos y muertos y soporte de la memoria genealógica local. El juego tiene como objetivo central identificar a cada difunto dentro de una red familiar más amplia. Mediante el recuerdo y el registro, la gente de El Cajón va distinguiendo a sus parientes lineales y colaterales, y determinando las alianzas matrimoniales posibles y prohibidas.

Palabras clave: ritual, antepasados, El Cajón, memoria genealógica.

ABSTRACT

In this article I explore how, in El Cajón (Catamarca, Argentina), the juego de los carozos turns into a ritual that organizes the relationships between the living and the dead, and supports the genealogical local memory. The game's aim is to identify each dead person inside a wider family network. Throughout the memory and the registration, people from El Cajón distinguish their lineal and collateral relatives, and determines the permitted and forbidden marriage alliances.

Keywords: ritual, ancestors, El Cajón, genealogical memory.

Introducción

En el 2008, me encontraba en medio de una indagación etnográfica cuya finalidad principal era la escritura de mi tesis doctoral, objetivo último de un proceso de investigación que había comenzado en el 2003. El propósito central era describir e interpretar la forma como los habitantes de la población campesina de El Cajón mantenían vínculos con sus muertos. Esta población está situada en el valle de El Cajón, en el departamento de Santa María de la provincia de Catamarca (noroeste argentino). En ese año, participé en las ceremonias que acompañaban la Semana Santa, durante el mes de marzo. Fue este un periodo de duelo, oscuridad y presencia de fuerzas siniestras, como la del *maligno*, figura emparentada con la idea cristiana del demonio. Analicé luego los rituales ofrecidos a la Pachamama (Madre Tierra) que se realizan en agosto. Desde la perspectiva local, este es considerado un mes aciago, pues la tierra se encuentra convulsionada y ello afecta la vida de los hombres y de los animales. Por su parte, los del Día de Todos los Santos y de las Almas, que tienen lugar durante los dos primeros días de noviembre, son rituales de muerte en los cuales se tornan porosas las fronteras que articulan el mundo de los vivos con el de los muertos. Los lazos recíprocos entre unos y otros se intensifican: los segundos son mediadores entre Dios, los santos y los humanos.

En el noroeste argentino, el periodo que va de finales de octubre a los primeros días de noviembre marca el inicio de una temporada lluviosa. Los hombres procuran satisfacer a sus difuntos brindándoles alimentos y rezos. En contraprestación, esperan que ellos promuevan la fertilidad y la abundancia mediante la lluvia. La gente de El Cajón interpreta que, si sus requerimientos no son satisfechos, sobreviene la sequía. Por eso, “hay que darles su comida completa para que vayan contentos” (entrevista con doña Lilia, 2004). La noche de Todos los Santos del 2008 fui invitada a presenciar un *juego de los carozos* en casa de doña Carlota, una amable anciana con la que solía conversar sobre diversos temas. Al caer la noche, las personas que iban llegando se sentaron formando un círculo. Al centro arrojaban por turnos los *carozos* (huesos o semillas de durazno), una fruta también conocida

como melocotón. Según la creencia que fundamenta esa práctica, la disposición de la semilla al caer determina el número de oraciones que los presentes deben rezar a sus muertos.

A través del juego de carozos, los participantes recitan en forma reiterada el nombre del difunto y su relación con el jugador, con el fin de recordar a sus parientes lineales y colaterales. Los ancianos se remontan al siglo XIX, para rememorar a sus propios abuelos o bisabuelos. El “juego” permite también identificar los candidatos a los matrimonios posibles o prohibidos, lo cual funda las bases sobre las que se regulan las relaciones conyugales (Lévi-Strauss 1993). Estas prácticas orales se combinan con la escritura para permitir que la memoria genealógica circule entre la comunidad de El Cajón (Howard-Malverde 1999).

A partir de la intervención en un ritual que es denominado “juego”, los muertos de El Cajón conforman un soporte para la memoria del grupo. Para ello, me interesa subrayar los aspectos simbólicos del ritual y, en particular, su rol de mediador con el mundo no humano. Esta perspectiva no es nueva. Ya en 1966, Edmund Leach sugirió que el ritual es un elemento capaz de transmitir o perpetuar el conocimiento socialmente adquirido. Al año siguiente, Victor Turner lo definió como una acción estrechamente vinculada a seres sagrados, llevada a cabo en ocasiones no dominadas por la “rutina tecnológica” (1980, 22). Ahora bien, como puntualiza Catherine Bell, la diversidad de los actos rituales que encontramos en las distintas sociedades revela la variedad de consideraciones locales acerca de qué es y qué no es un ritual. Sin embargo, lo que todos parecen tener en común es la puesta en marcha de procesos de ritualización o de acciones tendientes a distinguir las actividades cotidianas de las que no lo son, y la adjudicación de tal diferencia a una esfera que trasciende el poder de los hombres (Bell 1992, 164).

En esta investigación, integro estas perspectivas del ritual con los estudios acerca del contexto mortuario en diversas sociedades ubicadas en los Andes sudamericanos. En estas, los rituales dedicados a los difuntos constituyen una característica central que expresa interrelaciones complejas y cambiantes entre la esfera de los vivos y la de los muertos. En esta línea, se ha explorado la confrontación entre fuentes etnohistóricas e información etnográfica sobre las creencias y prácticas (Harris 1983), la acción ritual (De Hoyos 2001; Fernández Juárez 2006, 2007; Vilca 2009), la inserción del difunto en el ciclo cosmológico (Rubinelli 1995) y el rol de las narraciones sobre los muertos como soporte para la historia y la memoria social (Robin 2008). Son de especial interés las investigaciones que se ocuparon de resaltar las relaciones entre juego y muerte (Carter 1968; Gentile Lafaille 1998; Van Kessel 2001, Ordóñez Carpio 2004).

En los Andes sudamericanos, técnicas de memoria social oral como el juego de los carozos han sido un recurso utilizado desde tiempos remotos, no obstante

los procesos históricos cambiantes que han generado nuevas formas y contenidos (Abercrombie 2006). En la primera sección de este artículo, describiré sintéticamente los acontecimientos del 1.º y el 2 de noviembre, tiempo socialmente relevante en el que se inserta el ritual. En la segunda sección, me ocupo de ilustrar su dinámica y de exponer cómo los vivientes se vinculan con sus ascendientes fallecidos, situándolos en relaciones de alianza o filiación. Finalmente, en la tercera sección, postulo que en El Cajón existe una memoria genealógica expresada a través del juego de los carozos.

En la localidad de El Cajón realicé trabajo de campo etnográfico entre el 2004 y el 2010. En el primer periodo, hice una descripción general de la sociedad local y de sus articulaciones con las poblaciones vecinas. Estudié las distintas etapas del ciclo ritual anual, la cotidianidad y las nociones nativas sobre cuerpo y persona. Finalmente, analicé el modo en que los mitos y la historia se inscriben en el territorio a través de las narraciones de la gente. La descripción analítica de estos ejes excede el marco de este trabajo, aunque algunos de ellos aparecen sintetizados en las páginas que siguen. A lo largo del proceso de investigación, la observación participante y las entrevistas abiertas y de sesiones múltiples fueron los métodos privilegiados para abordar los tópicos mencionados.

El Cajón

El Cajón es una localidad ubicada en el valle que lleva el mismo nombre, estrechamente vinculada con Santa María, centro político, administrativo y eclesiástico de las localidades que integran el departamento (figura 1). La economía de El Cajón se sustenta en la agricultura y la ganadería. A finales del siglo XIX e inicios del XX, los pobladores incrementaron su participación en mercados regionales vendiendo su fuerza de trabajo en ingenios azucareros y minas y, recientemente, como asalariados en cosechas de frutales (Martínez 2013a). Pese a las dificultades geográficas que han limitado el acceso y las conexiones, la localidad ha estado articulada con otras poblaciones circunvecinas. Son muchas las personas que han migrado y que viven en ciudades como Santa María o Buenos Aires, pero que suelen retornar al poblado para participar en festejos del ciclo ritual anual, como la Semana Santa.

El lugar no cuenta con un sacerdote estable. El religioso vive en Santa María y visita el poblado en dos momentos del año: durante la Misión Anual, en la que celebra bautizos, comuniones y casamientos, y para la misa del 13 de junio, día de san Antonio, patrono del lugar. La exhortación a la exogamia es un tópico importante en



esos encuentros. Muchas veces presencié reuniones organizadas por el sacerdote y sus ayudantes en las que le recordaban a la gente de El Cajón que debían casarse con mujeres y hombres de lugares alejados. Las prácticas endogámicas hacen parte de un conjunto de ideas estereotipadas que tiene la gente de la ciudad (en especial, la de Santa María) sobre los campesinos como personas que “se casan entre ellos, adolecen de falta de higiene y, sobre todo, viven del pastoreo, la siembra y la recolección como hace siglos” (Martínez 2011, 127). Sin embargo, su producción agrícola y ganadera suele ser muy valorada por los habitantes de los centros urbanos y de la ciudad capital que suele visitar El Cajón durante la fiesta del santo patrono. Muchos aprovechan para proveerse de los alimentos que pueden adquirir allí (Martínez 2013a).

El ritual mortuorio

Cada una de las etapas del ciclo anual incluye momentos de gran densidad simbólica en los que el repertorio de acciones adquiere una dimensión ritual. Ello conduce a una diferenciación entre el periodo de tiempo centrado en la acción de los vivos y una época del año en que intervienen intensamente otros seres, como los muertos. Es en este momento que tiene lugar el juego de los carozos. Otras actividades lúdicas se llevan a cabo durante los velorios (Carter 1968; Ordóñez Carpio 2004). A diferencia de estas actividades, el juego de los carozos no se realiza cuando muere una persona, sino en el momento preciso del calendario ritual que conmemora a los muertos de cada familia y al conjunto total de difuntos, especialmente aquellos olvidados por sus parientes. Según la gente de El Cajón, las *almas*¹ retornan al poblado al mediodía del 1.º de noviembre, para retirarse al día siguiente. Como dije, el comienzo de la estación de lluvias coincide con los ritos de muerte de Todos los Santos y el Día de las Almas. El tiempo en que la siembra termina y comienza la cosecha requiere de la acción de las fuerzas regeneradoras de los difuntos. Las fronteras lábiles de este periodo facilitan la comunicación entre los niveles cosmológicos, lo cual favorece la recepción de las demandas humanas. Pero el aumento en la fluidez del contacto entre vivos y muertos comienza un tiempo antes y finaliza días después. Si bien ambas fechas son centrales en el calendario ritual, las *almas* vagan entre los vivos durante una etapa un poco más prolongada². En este lapso, es frecuente encontrarse con ellas en los cerros, durante el pastoreo y por la noche, si alguien circula solo fuera de su casa. La gente sabe de su llegada por el aullido de sus perros o los silbidos que se escuchan. Las fuerzas de los difuntos pueden ser devastadoras si no se cumplen las obligaciones recíprocas entre ellos y los vivos. Sus necesidades son similares a las que tenían cuando vivían. De ahí que las personas las reciban como visitas privilegiadas. Los cajonistas se preocupan por las posibles consecuencias de un descuido en las ofrendas que deben dar a los difuntos. Los muertos intervienen en el ciclo productivo y actúan como mediadores. Vivos, muertos y deidades están, así, mutuamente ligados, mediante un pacto de asistencia recíproca que incluye

-
- 1 El *alma* forma parte central de la estructura ontológica cajonista. Se trata de una noción ambivalente. Es corporal, porque su ausencia temporal implica que la persona está incompleta, no funciona adecuadamente sin ella. Pero, a la par, es extracorpórea, debido a que es independiente del cuerpo: puede vagar fuera de él antes y después de la muerte. Se trata de un concepto complejo que no puede ser explicado a partir de ideas como material/inmaterial o interior/exterior, derivadas del dualismo cartesiano (Martínez 2011).
 - 2 Además de Todos los Santos, Semana Santa es otro momento en que aumenta la fluidez de la comunicación entre los vivos y sus difuntos. Este proceso ha sido estudiado por Fernández Juárez (1996) en la población aymara que habita en el cantón Allajta Grande y en La Paz (Bolivia). También ha sido analizado en mi investigación doctoral sobre la gente de El Cajón (Martínez 2011).

oraciones y bienes agradables a las almas, mientras ellas interceden en los procesos que están fuera del dominio humano.

En la víspera de la llegada de las *almas*, los vivos marcan con señales a los animales que son de su propiedad, con el fin de hacerles saber que tienen dueño. Una tarde de noviembre del 2008, me encontraba en el corral de don González observando cómo él *señalaba* unas pocas llamas. La seña consistía en decorar a los animales con flores de lana para significar la pertenencia. Cuando divisamos en el horizonte los remolinos de viento y tierra que se aproximaban hacia nosotros, doña Juliana, la esposa de don González, comenzó a agitar desesperadamente unos paños. La mujer invocó el alma de su madre y otras almas ligadas a la familia y el conjuro surtió efecto. Más tarde, doña Juliana me explicó que las *almas* pueden llevar el ganado consigo al mundo de los muertos si creen que este no tiene dueño porque no está señalado.

La novena inicia el 1.º de noviembre en la capilla y las casas. En la capilla, un ámbito público, los devotos rezan a todos los muertos del poblado y al conjunto universal de las almas. En la casa, las personas se reúnen alrededor del altar familiar para dedicar a las almas oraciones y una mesa repleta de víveres. Esta es una práctica que ocurre en otras poblaciones de los Andes sudamericanos (Fernández Juárez 2006). Los preparativos comienzan semanas antes, con la compra de materiales provenientes de la ciudad de Santa María para la elaboración de coronas de flores de papel y de ingredientes para los alimentos. Debido a la relevancia que tienen los muertos, han proliferado especialistas en la confección y comercialización de las ofrendas florales. Esta es una tarea que las personas también realizan en el hogar.

El juego ocurre siempre en casa de alguien. Una familia que lo practica hace partícipes a otras personas. La noche en que doña Carlota nos convidó a participar del ritual en su casa, por ejemplo, me encontraba con don Fuenzalida, chofer de la camioneta que transporta bienes y personas entre Santa María y El Cajón, quien también fue invitado. Además, estaban los sobrinos de la dueña de casa y cinco ocasionales viajeros provenientes de la provincia de Córdoba (Argentina), quienes, como plan personal, colectaban ropa y luego la distribuían en caseríos elegidos al azar, adonde iban específicamente con ese fin. En este caso, se habían enterado de la existencia del poblado a partir de la lectura en Internet de un artículo científico. Estuve con el mismo conjunto de personas en otra partida del juego que se realizó en casa de don Reino, yerno de doña Carlota.

El escenario es, por regla general, la mesa. En ocasiones, la acción se desarrolla contigua a esta, que aparece colmada de alimentos, preparada para el difunto de la familia y dispuesta a veces en otro recinto especial donde se encuentra el altar familiar. Este altar es el eje central cuando se instaura el nuevo hogar, erigido sobre una pequeña mesa en un rincón de la casa, e inaugurado a partir de la compra de la

estatuilla de un santo por el que la pareja que acaba de unirse guarda especial devoción. Con el paso del tiempo, suelen ir incorporándose nuevas figurillas y estampas de papel. De este modo, muchas casas tienen a san Bartolomé como personaje principal de su altar, a quien atribuyen el bienestar y la reproducción de las cabras. San Juan es considerado protector de las ovejas y san Antonio está dedicado al cuidado de las llamas. Se trata, pues, del lugar de protección de la casa, especialmente propicio para la comunicación con Dios, Cristo y los correspondientes santos.

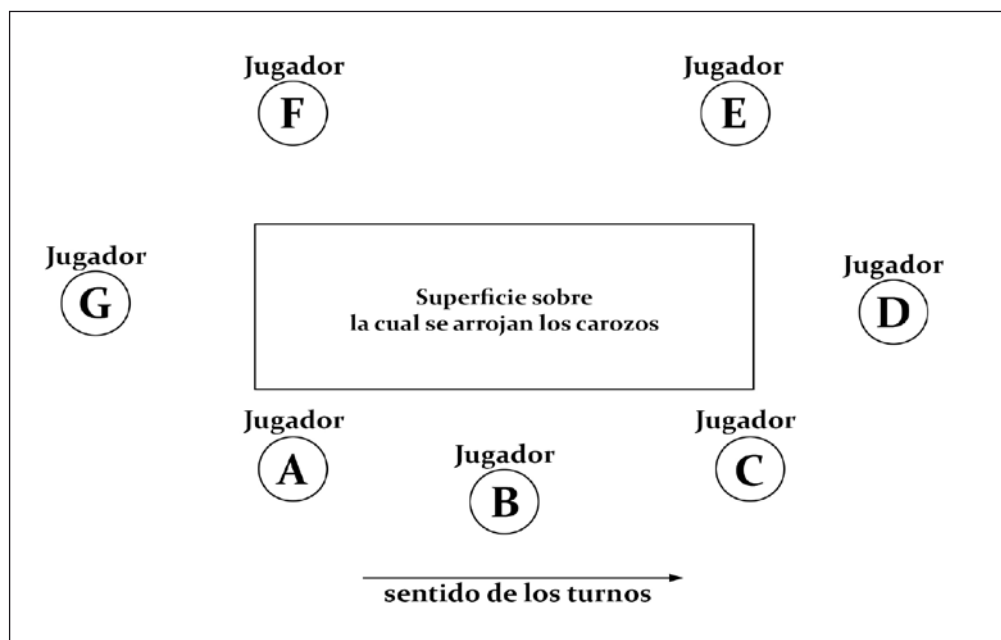
Otras partidas lúdicas se practican en El Cajón durante el ciclo ritual o en la vida diaria. La *taba*, por ejemplo, consiste en arrojar un hueso de vaca (el astrágalo) y se realiza el 25 de julio, día de Santiago Apóstol. Partidas de naipes como el *truco* son formas de honrar al santo. Quien obtiene la mayor cantidad de puntos utilizando las tres cartas de las que dispone gana las apuestas en dinero y las destina a la adquisición de nuevas ropas para el santo, que está a cargo de un síndico. ¿Qué distingue al juego de los carozos de otros juegos? En él no existen apuestas en dinero y puede decirse que nadie resulta vencedor ni vencido. Su meta no es el mero pasatiempo, sino ofrecer una cantidad precisa de oraciones a cada difunto pues es este, en última instancia y tal como analizaremos, el actor principal, ya que expresa su deseo a través de la manipulación de los carozos.

El juego de los carozos

Cuando se les consulta a las personas el porqué de la elección de los carozos de durazno, responden que las semillas facilitan la caída en mitades y la correcta interpretación de cada secuencia. No hay un vínculo entre el uso de los carozos de durazno y otros contextos rituales, aunque resulta sugerente que se utilicen cuatro mitades y que las interpretaciones que orientan el rezo a las *almas* sean siempre las que implican la distribución en pares. En El Cajón hay otros rituales que requieren de cuatro subunidades, como el barrido de las cuatro esquinas de la casa el día previo al 1.º de agosto y, también, cuando fallece una persona. Estos son criterios de cuadripartición, dualismo y dualismo alternante, los cuales han sido documentados en extenso para el territorio geográfico andino (Rivière 1983; Wachtel 2001).

En este juego, hombres, mujeres y niños arrojan las mitades de carozos de durazno. Inicia cerca de las ocho de la noche, cuando se oculta por completo el sol a principios del mes de noviembre. Durante su ejecución, invocan a las *almas* que vivieron o fallecieron dentro y fuera del poblado de El Cajón. La noche es principalmente el dominio de los muertos. Frecuentemente, durante su transcurso es cuando

Figura 2. Distribución de los participantes y sentido de los turnos del juego



Fuente: Elaboración de Joaquín Izaquirre.

ellos pueden presentarse frente a los vivos y provocarles una enfermedad llamada *susto*. Esta consiste en la pérdida temporal del *alma*, que momentáneamente pasa a ser dominio del *maligno*, y que debe ser integrada por un especialista ritual. De ahí que las caminatas nocturnas suelen evitarse.

Para practicar el juego no son necesarios tableros ni casillas, sino apenas una mesa despojada de todo tipo de objetos y con bancos de madera. Las personas se sientan allí de forma espontánea, sin seguir ninguna pauta de ordenamiento específico (figura 2). Cada difunto que es mencionado tiene un grado de parentesco con el jugador, quien expresa en voz alta el nombre y el tipo de vínculo con el antepasado que recuerda.

La partida moviliza a los miembros de la familia consanguínea, sea que habiten o no en el hogar en donde tiene lugar la reunión, y a invitados ocasionales. A su vez, participan las personas incorporadas a la familia por alianzas matrimoniales, quienes integran al esquema la información proveniente de sus propios antepasados. La familia dueña de la casa donde el juego se realiza nombra una cantidad mayor de antepasados que los invitados y las personas unidas a ellos por alianza matrimonial. Esto sucede dentro de la propia dinámica de reproducción de cada hogar, de modo que el número de hermanos, tíos, etc. puede variar. El juego continúa

hasta que todas las personas hayan invocado la totalidad de fallecidos que recuerdan. Por eso, cuando un participante ya ha nombrado a todos sus ascendientes fallecidos y le toca un nuevo turno para arrojar las mitades de carozos, puede pedir autorización para invocar al familiar muerto de otro asistente. También está permitido integrar un difunto con el que se guardaron relaciones de amistad e, incluso, muertos recientes de la realidad contemporánea. Por ejemplo, durante la partida que se desarrolló en casa de doña Carlota en el 2008, don Fuenzalida rezó por Pedro Pompilio, por entonces presidente del Club Atlético Boca Juniors, quien había fallecido días antes. Esto condujo a risas generalizadas, porque el clima social no es solemne sino alegre y de cierta camaradería.

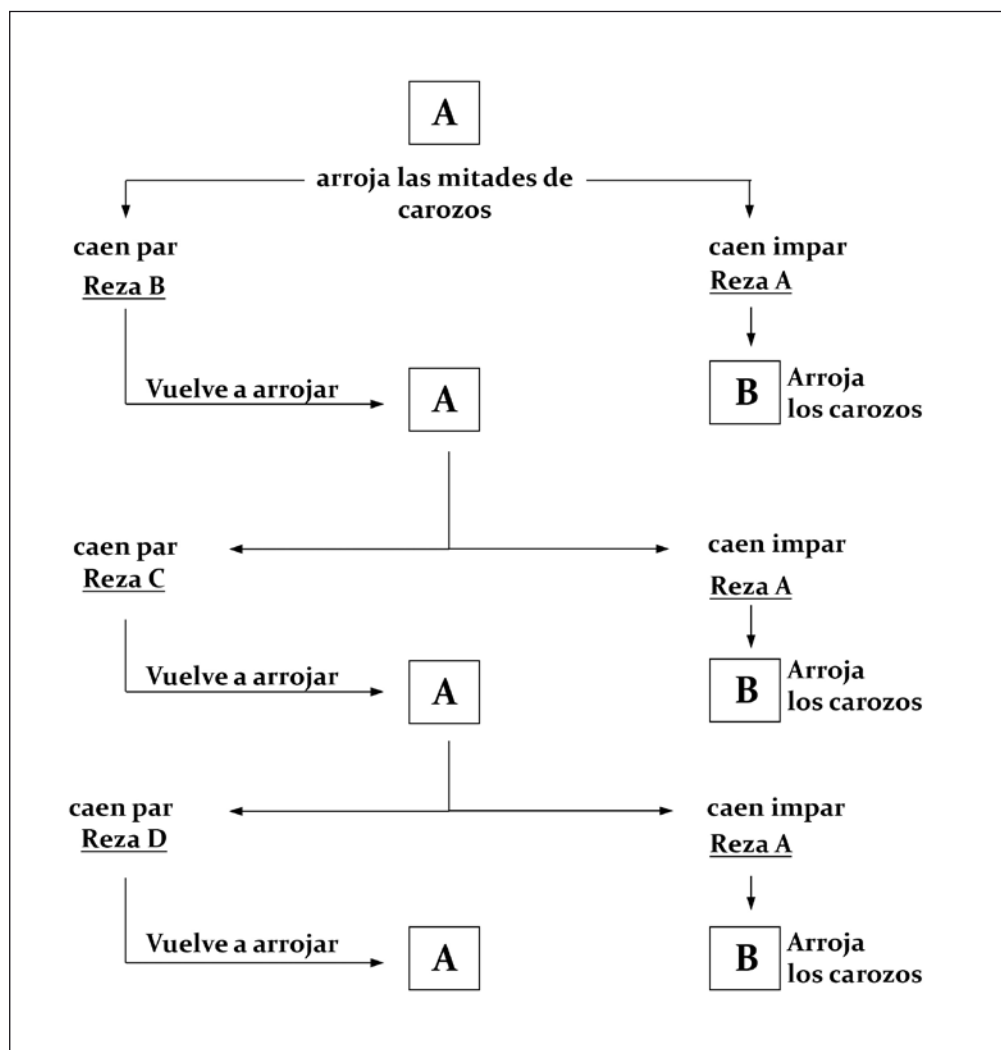
Previo al inicio, los participantes pactan qué oraciones del ritual cristiano se rezarán. Por regla general, se trata del padrenuestro y el avemaría. El juego comienza cuando un asistente se ofrece a iniciarlo. El voluntario toma en sus manos cuatro mitades de carozos idénticas y las agita entre su manos mientras enuncia la fórmula “Para mi abuelo...” y, acto seguido, arroja las mitades de carozos sobre la mesa. Al caer de una manera específica, estas expresan la voluntad del muerto en lo referido a la cantidad de oraciones que espera se le brinden.

Esquemataré este proceso. Llamaré A a quien inicia la partida y, sucesivamente, B, C, D, etc. a quienes la continúan. La interpretación es sencilla: si las mitades de carozos arrojados por A caen en número impar, es decir, tres *antarquitos* (con el lado cóncavo hacia arriba) y uno *volcadito* (con el lado cóncavo hacia abajo), o bien tres volcaditos y uno antarquito, A reza a su familiar. En cambio, si caen en número par (ya sea antarquitos o volcaditos), B reza al familiar de A cuyo nombre fue enunciado. Si A obtuvo cuatro antarquitos o cuatro volcaditos, B deberá rezar dos padrenuestros. B se encuentra ubicado a la derecha de A. De este modo, la dirección de los turnos es hacia el lado derecho y en el sentido contrario a las agujas del reloj³. Ahora bien, A conserva el turno de tiro y arroja nuevamente los carozos. Si los términos pares persisten, continúa rezando C. El mismo procedimiento sigue con D, E, etc., y se interrumpe cuando A obtenga términos impares (también denominado *nones* por la gente de El Cajón). Entonces, cede el turno de tiro a B, quien inicia el proceso nuevamente. La secuencia sigue en círculos, en patrón continuo, durante un lapso de tiempo indefinido. El juego concluye cuando las personas han podido enunciar a todos sus antepasados y rezar por cada uno de ellos (figura 3).

Por lo general, las personas pueden recordar hasta tres o cuatro grados de parentesco, pues, siguiendo el esquema del juego que puntualizamos, frecuentemente

3 En El Cajón, el lado derecho está relacionado con la fertilidad, la abundancia y la efectividad en las prácticas curativas. A su vez, diversos rituales se realizan en sentido contrario a las agujas del reloj, por ejemplo, las procesiones.

Figura 3. Dinámica del juego



Fuente: Elaboración de Joaquín Izaguirre.

rememoran los datos de sus bisabuelos. Algunas veces, esta información llega a alcanzar los datos de personas que vivieron durante el siglo XIX.

Este ritual es un mecanismo por el cual los vivos recuerdan a sus muertos. Asimismo, es expresión de la voluntad de las *almas* en lo referido a la cantidad de oraciones que esperan. De ellas depende la distribución de las mitades de carozos sobre el espacio donde se arrojan. También a ellas se les atribuyen las lluvias, interpretadas como las lágrimas de los muertos frente al incumplimiento de las pautas

de reciprocidad por parte de los vivos (Alberti y Mayer 1974). Si la flama de las velas que los hombres ofrendan en las tumbas el 2 de noviembre se enciende, el hecho es interpretado como una señal de satisfacción de las *almas*. Por el contrario, el hecho de que se apaguen expresaría su disgusto ante fallas de las personas en cuanto a la reciprocidad debida, como el incumplimiento de las visitas a los cementerios que deben realizar los días lunes. Cuando las fronteras que separan el mundo de los vivos del de los muertos se vuelven más permeables, este tipo de indicios son considerados como el dictamen mediante el cual los muertos expresan su satisfacción (o su disgusto) por el cumplimiento (o incumplimiento) en lo que respecta a los dones en alimentos, bebidas y oraciones recibidos el año anterior.

El juego de los carozos no es una ocasión para la competencia o la rivalidad. No se considera relevante reparar en el número de oraciones que pronunció cada participante ni en la cantidad de ascendientes que invocó. Tampoco se desarrolla de manera tal que existan ganadores o perdedores. El propósito o finalidad es, más bien, hacer visible ante la sociedad quiénes son los candidatos permitidos y prohibidos para establecer alianzas matrimoniales.

La memoria sobre los antepasados

Para la gente de El Cajón, es importante determinar entre quiénes es posible escoger pareja. En otra investigación (Martínez 2013b), he sugerido que, aunque la endogamia y el adulterio pueden ser tolerados, en El Cajón existe una serie de mecanismos (como el rumor) tendientes a controlar los actos individuales con el objeto de vigilar los intercambios sexuales entre parientes. En algunas ocasiones, las inculpaciones de incesto llevan a una ruptura de los lazos sociales entre el acusado y el grupo (Martínez 2013b).

La endogamia, el adulterio y el incesto son tópicos frecuentes en las conversaciones de la gente de El Cajón, en especial si sus interlocutores son foráneos. Por ejemplo, una tarde de febrero del 2007, Reino y yo hablábamos sentados en la entrada de su casa. Él me contaba que había nacido en Chaupimayo, camino a Ovejería (hacia el norte, siguiendo la dirección del valle de El Cajón), y que había migrado a El Cajón para casarse con Teresa, una mujer de allí. Después de describir varias viñetas sobre su niñez, dijo que su yerno Ricardo lleva, al igual que él mismo, el apellido Condorí. Y sentenció: “Ricardo es Condorí pero ha nacido en La Hoyada⁴. Los Condorí

4 Esta localidad se sitúa al sur de El Cajón.

de La Hoyada son morochos y petisos. Nosotros somos rubios y más altos. Ellos son otra raza de Condoríes”.

Este modo en que la gente de El Cajón se describe frecuentemente a sí misma frente a personas de otros sitios podría estar vinculado con dos acciones que mencioné al inicio. Una refiere a las políticas de la iglesia local, tendientes a sugerirles que se casen con parejas de otros poblados. La otra, con el modo en que son conceptualizados por la gente de la ciudad, como campesinos “atrasados”, carentes de principios básicos, como la elección de parejas entre personas que no son sus parientes. Pero, aunque es posible proponer hipótesis acerca del modo en que estos factores están influyendo, las conclusiones al respecto serían apresuradas. Afirmarlas requeriría de una investigación exhaustiva que, en rigor, estoy realizando en este momento.

Lo que sí puedo sostener, sin embargo, es que la gente del lugar ha elaborado una serie de estrategias para enfrentar los prejuicios externos relacionados con los intercambios sexuales no permitidos. Por ejemplo, la documentación del registro civil puede incluir, de ser necesario, una pequeña “modificación”. Así, los hijos *naturales*⁵ de padres que han pasado un corto tiempo en el lugar y migraron reciben el apellido de ellos. Pero los progenitores masculinos no siempre conocen la inscripción de estos niños como sus hijos. El proceso de esa anotación en el Registro Civil se realiza bajo el argumento de que es necesario evitar que los pequeños vayan a casarse con sus parientes sin notarlo, una vez hayan crecido y migrado. La “amnesia genealógica” u “olvido consensuado” (Abercrombie 2006, 425) de la relación de parentesco que une a una pareja es un recurso al que siempre se puede acudir para sostener una familia ya constituida de hecho.

Entonces, en este contexto y en relación con el juego de los carozos, ¿cuál es el sentido de ordenar a los antepasados en complejas secuencias una vez al año, a lo largo de un ritual que se extiende durante casi toda la noche? El juego es una clase de memoria genealógica que tiene como objetivo central identificar la posición estructural de cada difunto dentro de la red social, relacionándolo con otros dentro de un sistema de parentesco más amplio. De este modo, todo el grupo que está participando puede identificar, a partir de su enunciación o la del resto de la familia, cuáles son sus parientes lineales y colaterales y, con ello, sentar las bases sobre las que se regulan las uniones prohibidas (Lévi-Strauss 1993). Se trata de un canal de transmisión que, frecuentemente, alcanza tres o cuatro grados de parentesco, más allá del cual el recuerdo comienza a vacilar. No tiene, por supuesto, un objetivo estrictamente de entretenimiento. Por ello es que no se practica en el contexto funerario ni en ningún otro momento que no sea el lapso que transcurre entre la noche del 1.º de noviembre y la madrugada del 2. Ese es el tiempo ritual en que las *almas* de cada familia —es

5 Con esta palabra se designa a los niños cuyas madres no tienen una pareja conocida a la que pueda adscribirse la paternidad del infante.

decir, la totalidad de los antepasados muertos de la gente de El Cajón— retornan a visitar a los vivos, y se renuevan así los lazos de reciprocidad que los unen.

Esta forma de recordar a los antepasados, junto con otros casos, como las complejas secuencias rituales dedicadas al rayo que también se realizan en el noroeste argentino (Bugallo 2009), son mecanismos de memoria sustentados en dispositivos que no necesariamente apelan a la escritura en papel (Abercrombie 2006). En el contexto de El Cajón, la memoria se sostiene en la práctica ritual, como es el caso del juego de los carozos, pero también en un soporte material, como la documentación del Registro Civil, pues ambos sistemas se complementan (Howard-Malverde 1999).

Consideraciones finales

En este artículo he descrito la centralidad de un juego para dar cuenta de la forma en que este se vincula con elementos de la organización social y la ceremonia religiosa, en un tiempo ritual en el que la totalidad de los difuntos del grupo es recordada por el poblado de El Cajón. El hecho de que el juego se inserte en este tiempo socialmente significativo es un elemento central para el análisis, porque permite repensar las prácticas lúdicas como fenómenos que simbolizan formas de relación social que afianzan ciertos valores asociados al parentesco.

Como he referido, esta forma lúdica asociada al parentesco redefine el horizonte genealógico entre los vivos y los muertos, al desplegar vínculos de alianza y filiación. De este modo, la memoria ordena el conocimiento de los difuntos y puede alcanzar los nombres de los antepasados nacidos en el siglo XIX. También incluye a las personas fallecidas en otros sitios geográficos. Como mencionamos, esta ilación, sin embargo, no sigue una secuencia fija en la que, por ejemplo, primero se mencione a los padres, luego a los abuelos, etc. Como resultado, el ritual permite actualizar el conocimiento de los antepasados más remotos que los vivos pueden recordar. Este orden, en el que los vivos mencionan a cada antepasado y su relación con él, permite organizar a las personas en su línea de ascendencia, lo cual pone en evidencia los candidatos adecuados para los intercambios matrimoniales. Aquí la participación de la totalidad de los miembros del grupo familiar, incluidos los niños, resulta central. Son ellos los que, principalmente, a partir de estas secuencias de enunciación, conocerán a los antepasados fallecidos con los que no convivieron y de los que, tal vez, no estén al tanto. Así, por ejemplo, un infante aprenderá quién es la hermana fallecida de su propio abuelo. A partir de otras secuencias de enunciación en las que esta misma mujer sea mencionada, ese niño podrá identificar a los descendientes de ella, que serán también sus parientes.

Se trata, entonces, de un mecanismo de identificación que ejercita la memoria genealógica, y esto le confiere un valor que desborda la concepción misma del juego como un acto poco serio, asociado al esparcimiento. Remite a una articulación entre los vivos y los muertos, a las consecuencias de las vinculaciones entre ambas partes, pero también, a pasajes importantes del mundo de los vivos, como los lazos matrimoniales posibles.

Referencias

- Abercrombie, Thomas.** 2006. *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA; IEB; ASDI.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer.** 1974. "Reciprocidad andina: ayer y hoy". En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer, 13-33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bell, Catherine.** 1992. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bugallo, Lucila.** 2009. "Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña". *Cuadernos de la Universidad Nacional de Jujuy* 36: 177-202.
- Carter, William.** 1968. "Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual". *American Anthropologist* 70: 238-263.
- De Hoyos, María.** 2001. "Saliendo el cajón por el río Jordán: costumbres funerarias en el valle del Cajón". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 33 (2): 249-252.
- Fernández Juárez, Gerardo.** 1996. "El mundo 'abierto': agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras". *Revista Española de Antropología Americana* 26: 205-229.
- . 2006. "Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia". *Revista Española de Antropología Americana* 36 (1): 165-182.
- . 2007. "Un difunto en el altar: los 'niños difuntos' y su relevancia ceremonial en los Andes". En *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, coordinado por Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad González, 183-208. Cuenca: Universidad de Castilla, La Mancha.
- Gentile Lafaille, Margarita.** 1998. "La pichca: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos)". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 27 (1): 75-131.
- Harris, Olivia.** 1983. "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 11: 135-152.
- Howard-Malverde, Rosaleen.** 1999. "Pautas teóricas y metodológicas para el estudio de la historia oral andina contemporánea". En *Tradición oral andina y amazónica*, compilado por Juan Carlos Godenzzi Alegre, 339-385. Cuzco: CERABC; Proeib Andes.
- Leach, Edmund.** 1966. "Ritualization in Man". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B* 251 (772): 403-408.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1993. *Las estructuras elementales del parentesco*. Vols. I y II. Barcelona: Planeta-DeAgostini.
- Martínez, Bárbara.** 2011. "Ríos de agua, ríos de leche y ríos de sangre. Travesías cosmológicas del alma cajonista". Tesis doctoral no publicada, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

—. 2013a. “Imaginarios, interrelación y transformación social: El Cajón entre la ‘modernidad’ y el ‘proteccionismo’”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 19 (38): 73-92.

—. 2013b. “Taxonomías de la muerte: suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina)”. *Nouveau Monde Mondes Nouveaux*. Consultado el 22 de diciembre de 2013. <http://nuevomundo.revues.org/65771>.

Ordóñez Carpio, Santiago. 2004. “El juego del huayru o pishca. Una aproximación a la reestructuración del cambio y la muerte en los Andes”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador; Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Quito. Consultado el 22 de diciembre de 2013. <http://flacsoandes.org/dspace/handle/10469/1712>.

Rivière, Gilles. 1983. “Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie)”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 12 (3-4): 41-62.

Robin Azevedo, Valérie. 2008. *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Rubinelli, María Luisa. 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, Victor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Van Kessel, Juan. 2001. “El ritual mortuario de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 33 (2): 221-234.

Vilca, Mario. 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.

Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.