



# **Nuestra época como umbral: rendimientos críticos de la liminalidad en el mundo contemporáneo**

Informe final de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Estudiante: Damián Franco Castillo

Profesor guía: Sergio Rojas Contreras

## **Agradecimientos**

Sin el aporte de mi querida Florencia, de mi siempre presente madre, de las conversaciones que, con el tiempo, se transformarán en los motores de un mundo nuevo que sostuve con Sebastián, Tomás, Agustín, Diego, Emilio y una miríada de actores que han, en mayor o menor medida, existido auténticamente para mí, sería impensable esta propuesta filosófica que viene directo del corazón. A su vez, de no haber sido por la inspiración que me brindó el filosofar más libre de Sergio Rojas, profesor guía durante este proceso, tal vez no habría podido transformar en palabras terminadas lo que hace rato venía retumbando en mi mente.

A ustedes.

## Índice

### Tabla de contenido

<i>Resumen</i> .....	4
<i>Introducción: ¿Qué ha sido la liminalidad?</i> .....	6
<i>La dualidad de un pasillo: Liminalidad afirmativa/negativa</i> .....	21
<i>¿Dónde poner los límites? Las tres liminalidades globales</i> .....	31
<i>Conclusión</i> .....	46
<i>Referencias</i> .....	48

## Resumen

En este ensayo abordaremos lo que ha venido a conocerse como “liminalidad”, es decir, la situación que surge en el medio de dos momentos, espacios, sensaciones o formas de vida consideradas como normales o esperables que se caracteriza por la ambigüedad, el potencial libertario y la disolución de las normas estructurales. Desde sus comienzos, la liminalidad ha servido a la antropología para comprender cómo es que las culturas y sus habitantes manejaban la incertidumbre y el cambio, lo que se representa en los ritos de paso tanto como en los estudios etnográficos más modernos de tribus urbanas, discotecas y minorías culturales.

Sin embargo, es el caso de nuestro tiempo que la posibilidad de liminalidad, ósea, de transicionar de una forma social a otra mediante la formación de nuevos sujetos, se encuentra congelada o inhabilitada; nuestro tiempo es un tiempo anti-liminal en tanto que no podemos imaginar un mundo que no esté gobernado por el capitalismo, el Estado y la guerra constante. Mediante una exposición monográfica del concepto de liminoide de Victor Turner (1974, 1988, 2013) y limivoide de Bjørn Thomassen (2009, 2014), argumentaremos en pos de una nueva forma de mirar las situaciones liminales para la teoría crítica filosófica: desde la afirmación de la transición, que da cuenta que la presencia de liminalidad ya hace necesaria una nueva forma de existir, o, por el contrario, desde la negación, que no resuelve la liminalidad de su tiempo y propone en su lugar la inamovilidad de las estructuras imperantes. Consideraremos críticamente dos situaciones modernas de liminalidad que han sido escasamente pensadas desde este marco: el cambio climático como el momento entre una sociedad capitalista derrochadora y el futuro incierto de colapso ecológico que, potencialmente, habrá desarmado buena parte de las estructuras y modos sociales que mantenemos; el género y lo transgénero como la liminalidad llevada al cuerpo, lo sexual y el deseo, que se representa en los sujetos que no se asocian con el binarismo heteronormado de hombre-mujer y que, por su situación en los intersticios, viven entremedio de lo que es aceptable y lo que es repudiable para nuestras estructuras. Razonaremos a favor de una solución afirmativa a ambos problemas, es decir, de que solamente podremos transicionar a un mundo donde no exista crisis ecológica ni discriminación de género cuando aceptemos la necesidad de que nuestra forma de entender, de construir, de hacer y de vivir requiere de novedad, de transicionar a algo distinto y más justo.

*Palabras clave:* Liminalidad, Rito de paso, Modernidad, Temporalidad, Antropoceno,  
Género

## Introducción: ¿Qué ha sido la liminalidad?

Quién sea que se encuentre viviendo en el principio del siglo XXI, en casi cualquier sector del globo y participando de todo tipo de contextos particulares, con total seguridad, se encontrará en mayor o menor medida ansioso, afligido por una amenaza conceptualmente indeterminada que suele llevar el nombre de crisis climática, capitalismo tardío, crisis del sujeto, sociedad patológica y una miríada de otros términos que buscan entender, diagnosticar e, idealmente, sanar o derribar las causas del malestar contemporáneo.

Sin embargo, por más que se concentre progresivamente más la academia en este punto con cada año que pasa, las soluciones entregadas no resuenan ni en las élites, ni en el público y, muchas veces, ni en los mismos filósofos que las promulgan. Se ha transformado en un tema utópico el imaginar mundos distintos y, en cambio, caemos en la tiranía del presentismo; ¿cómo incrementamos el PIB? ¿Cómo llegamos a fin de mes?

Estamos en un tiempo a la vez acelerado, feroz, frenético y congelado, estático, inamovible; un tiempo liminal. Lo que en la antropología se llama “liminalidad”, es decir, situaciones entre dos polos que adquieren el carácter de excepcionales, de únicas y distintas, se asocia a ritos u actos culturales cuyo objetivo final es manejar y paliar los efectos destructivos o desterritorializantes de la vida a través de la transformación efectiva de quienes participan dentro de estos escenarios. La liminalidad es un umbral que demarca el fin del mundo como lo conocemos y el principio de otro desconocido. Umbral, y no límite, porque sus efectos ocurren justamente *entre* el antes y el después, en los intersticios de lo que es reconocible, aceptable y normal y lo irreconocible, inaceptable y extraño. Un ejemplo de ello es la muerte, etapa absoluta para los humanos, que está plagada por rituales transformativos que le otorgan sentido al proceso mismo; hay un *viaje hacia otro lado* en la muerte que aterriza y conforta al mismo tiempo. Estos rituales aparentan estar clausurados en el siglo XXI: el futuro está plagado por las representaciones distópicas de plagas, derrumbes y guerras que imposibilitarían soñar un mañana político, cultural, económico, ecológico, etc., que sea profundamente distinto y un ser humano, colectivo e individual, que permita las necesarias metamorfosis que le dan significado a su existencia.

Por ello, para comenzar a trazar una ruta hacia lo que, algún día, se volverá en una salida, interrogaremos en esta primera parte de la tesis a este concepto clausurado y sus orígenes para ver cómo se ha transformado, perdido, recuperado y re-estructurado en el transcurso de la historia a

través de tres fases: la liminalidad “primitiva” de Arnold van Gennep, basada en sus estudios de los ritos de paso en los pueblos preindustriales; la liminalidad “moderna” o lo “liminoide” de Victor Turner, basada en su trasposición de la estructura trifásica a contextos de ocio, como los carnavales, las protestas o las revoluciones; la liminalidad “posmoderna” o lo “limivoide” de Bjørn Thomassen, la cual critica el alcance transformador positivo o liberador en pos de una versión más somera y crítica de las pérdidas de estructuras de sentido en nuestra sociedad de consumo contemporánea. Esta genealogía conceptual tiene por objetivo explicitar no tan solo la evolución que la liminalidad como herramienta teórica ha tenido en la historia, sino que, a su vez, busca trazar una evolución histórica de la propia experiencia humana frente a situaciones de desarraigo, lo que puede iluminar el porqué de nuestra condición contemporánea mejor que otras teorías históricas.

En base a ello, en la segunda parte de la tesis encontraremos que, al ver el historial de la liminalidad, surgen dos conceptos acompañantes a la distinción trifásica antes vista: la liminalidad “afirmativa” y “negativa”. Estas significaciones se desplegarán de la secuencia trifásica y apuntarán a la forma en que la liminalidad puede volverse consciente como sujeto de estudio para, importantemente, afirmar o negar la necesidad de transicionar a un momento posliminal; nuestra condición contemporánea se sustenta, esencialmente, en negar la posliminalidad y la mutación de los sujetos implicados a favor de una liminalidad constante, ininterrumpida y acelerada, lo que corroe la esencia de la política, de la racionalidad, de la creatividad y de la vida como la habíamos entendido hasta ahora. Esta podrá verse, en la tercera parte, en las dos esferas liminales del siglo XXI, caracterizadas por su similitud con los ritos de pasaje pero, a estas alturas, a una escala global: el cambio climático, enfrentándonos ante un mundo capitalista que no quiere terminar y la catástrofe ecológica generalizada; el género y su cuestionamiento cada vez más potente del binarismo y el heteropatriarcado que ha dado cuenta de personas no-binarias y trans, las cuales muchas veces se consideran como entremedio o, incluso, más allá de hombre-mujer. Estas dos secciones son traídas a colación en base a proyectos filosóficos internos que, utilizando la liminalidad como herramienta, volverán presente las transiciones que apoyan o niegan sin la posibilidad de esconderse “en lo macro”.

El objetivo final de esta tesis, entonces, será esclarecer con esta genealogía conceptual sumada a la propuesta de la liminalidad afirmativa/negativa de qué forma existe, en estas dos

esferas, la posibilidad de una transición que no está siendo pensada por muchas personas y cómo, como investigadores, es nuestra responsabilidad afirmar esta posibilidad.

### *Origen de la Liminalidad*

El término “liminalidad” fue introducido a la existencia por el etnólogo francés Arnold van Gennep (1873-1957) en su obra de 1909, *Rites de Passage*, en el que comparó sistemáticamente las ceremonias que celebran la transición de un individuo de un estatus a otro dentro de una sociedad determinada, los denominados ritos de paso. “Aseguraba que estas ceremonias marcantes, ayudadoras o que celebraban los pasajes individuales o colectivos a través del ciclo de la vida o de la naturaleza existían en todas las culturas” (Szokolczai, 2014, p. 141). Haciendo un análisis de Europa a comienzos del siglo XX, van Gennep apuntó a la importancia ignorada que cumplía la transición para comprender la formación interna de las estructuras sociales, pero enfocándose en lo espiritual o sagrado. En efecto, aseguraba que la transición entre, por ejemplo, un peón a un albañil podía resumirse en la adquisición de determinadas condiciones de carácter únicamente intelectual, económico, físico, etc., pero no así para lo anímico:

(...) en este caso (lo sagrado), es preciso realizar ceremonias, es decir, actos de un tipo especial, que suponen una cierta inclinación de la sensibilidad y una cierta orientación mental. Entre el mundo profano y el mundo sagrado hay incompatibilidad; hasta tal punto que la transición del uno al otro precisa de un período intermediario. (van Gennep, 2008, p. 14).

Esta necesidad del período intermediario, continúa, se encuentra progresivamente más presente en sociedades “menos” civilizadas, donde los lazos de parentesco, es decir, la familia mágico-religiosa, juegan un rol más fundamental en la construcción de la vida social y su día a día. Y, a pesar de ello, ningún antropólogo coetáneo al autor decidió adentrarse en el tema como él: “Existen excelentes trabajos sobre este o aquel elemento de una secuencia, pero pueden citarse muy pocos que persigan de principio a fin una secuencia entera, y menos aún que estudien esas secuencias relacionándolas unas con otras” (p. 24), lo que da paso a la elaboración de su teoría de los ritos de paso y de la liminalidad como herramienta teórica como tal.

Así, encontró una secuencia tripartita en la observancia ritual: separación o “ritos preliminares”, donde la muerte simbólica y la desposesión se usan para desarmar al iniciado de su identidad previa. “La fase que demarca claramente el espacio y tiempo sagrado del espacio y tiempo profano o secular” (Turner, 1974, pp. 56-57), lo que incluye no solamente el aspecto físico

(la entrada a un templo), sino también actitudes, relaciones o acciones simbólicas que diluyen la identidad social previa; transición o “rito liminal”, cuya naturaleza destructiva y distinguida de la cotidianeidad permiten la disolución de la identidad previa a través de pruebas, aislamiento, entre otros, que mantienen al individuo o grupo en un estado de incertidumbre sostenida y posibilidad irrestricta; incorporación o “rito posliminal”, donde el iniciado se reincorpora a la sociedad con una nueva identidad y la normalidad, junto a sus leyes, es restablecida (van Gennep, 2008, p. 25). Este rito intermedio adquirió el nombre de liminal del latín *limen* (umbral o límite), “y simplemente significó una situación donde, para facilitar el ‘pasaje’, ritual y temporalmente todos los límites eran removidos” (Szokolczai, 2014, p. 142). Límites, bajo este hilo, que demarcaban la geografía de la vida social e individual; es decir, lo que podríamos denominar en nuestro tiempo como las instituciones, la ideología, lo que Husserl llama “mundo-hogar” (Gavriliuță y Mocrei-Rebrean, 2023, p. 7), la subjetividad, etc. Por ello, “Tales cambios de estado no ocurren sin que se perturbe la vida social y la vida individual, siendo precisamente el objetivo de un buen número de ritos de paso el aminorar los efectos nocivos de esas perturbaciones” (van Gennep, 2008, p. 28). La liminalidad juega un rol existencialmente normativo en la antropología en tanto que permite mantener la cohesión de las agrupaciones no solo a pesar de, sino que específicamente dentro de los momentos en que esta podría quebrarse, como en una situación de guerra externa, de catástrofe ecológica, de agitación social, entre otros.

Sin embargo, el aporte de van Gennep se mantuvo en las sombras del marco teórico de Durkheim por medio siglo debido a la popularidad de este último, cuyo pensamiento le atribuía una naturaleza meramente reflexiva del orden establecido a los rituales. En lugar de pasar por la enseñanza de Durkheim y de la escuela sociológica francesa, (van Gennep) prefirió un tipo de estudios para-universitarios que le permitiera una formación en varias disciplinas (...). Esto lo colocó fuera del circuito de la reproducción universitaria: permaneció a lo largo de su carrera científica, al margen de las universidades francesas y sólo ocupó una cátedra (...). (Jáuregui, 2002, pp. 61-62). La obra de van Gennep fue mayoritariamente ignorada y olvidada por la antropología debido a este conflicto teórico.

### *Liminal a Liminoide: Los intersticios en el advenimiento de la modernidad*

Fue recién en los sesenta, medio siglo más tarde, cuando Victor Turner redescubriría el valor de *Rites de Passage*, esta vez liberando su estructura “de las camisas de fuerza del funcionalismo y el estructuralismo, insertando el libro de van Gennep donde realmente pertenece: un acercamiento procesal” (Thomassen, 2009, p. 14). En efecto, fue en su obra donde se desenfocaron las sociedades a pequeña escala y la etnografía, y por ende de un área de las ciencias sociales fuertemente influenciada por el estructuralismo de Durkheim y, a esas alturas, de Levi-Strauss, para dar paso a un análisis liminal de las sociedades postribales, industriales y de mayor complejidad, así expandiendo los alcances del concepto liminal fuera de su especialización antropológica, como, con equivalente importancia, historizando su utilidad.

Turner repetidamente identificó paralelismos con las sociedades no-tribales o ‘modernas’. (...) Turner se dio cuenta de que la ‘liminalidad’ servía no solo para identificar la importancia de los períodos en el medio, pero también para entender las reacciones humanas a las experiencias liminales. (*Ibid.*)

Este cambio fue traído, en un principio, por su obra esencial “Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual” (Turner, 1974), donde descubrió la evolución que la estructura liminal misma adquirió en el paso entre la sociedad tribal, principalmente agraria y de pequeña escala, con la industrial, de masas y centralizada. La distinción entre sociedad profana y sagrada que van Gennep haría en el principio de su obra está analizada de lleno acá. La liminalidad, dirá en este trabajo: “es un interfaz temporal cuyas propiedades parcialmente invierten aquel orden ya consolidado que constituye un ‘cosmos’ cultural específico” (p. 73), lo que implica una serie de derechos y deberes que recaen sobre los participantes del ritual. Por un lado, los iniciados deben despojarse de sus conocimientos previos y acatar una serie de mandamientos, pruebas y castigos que sus maestros les harán, destruyendo la estructura mental y física que habían venido a obviar durante su vida. Equivale a el rito preliminar y liminal descrito por van Gennep, como, por ejemplo, los ritos de transformación religiosa que llevan a los iniciados a un nuevo rango espiritual en su comunidad. Por otro lado, se les concede una libertad sin precedentes, pudiendo actuar por fuera de las normas y leyes sociales sin las consecuencias usuales por el transcurso del ritual. Aquí, el rito liminal propiamente tal, donde los límites comúnmente acordados o impuestos son elevados a forma de simulacro y el o los neófitos alcanzan un estatus supra social, desenraizado de las normas constitutivas. “Pero una cosa debe mantenerse presente: *todos* estos actos son símbolos de *obligación*. Incluso *romper* las reglas *debe* ser hecho durante la iniciación. Esta es una de las

formas distintivas en la cual la liminalidad es separada de lo liminoide” (Ibid.). Utilizando como ejemplo el festival de *La Have*, donde grupos de hombres jóvenes entretienen, molestan y asustan a la población, Turner nota que muchas veces las personas deciden no participar del festival, impidiendo que los hombres entren a sus casas cuando llaman a sus puertas. “Optar impregna el fenómeno *liminoide*, la obligación lo liminal” (p. 74). Esta diferenciación del ritual ocurre, dirá, exactamente en ese paso histórico entre sociedades donde el trabajo y el juego están intrínsecamente conectadas a través de rituales míticos y la complementariedad, y en las que, separados los dos campos por la posibilidad de (teóricamente) elegir el trabajo que uno hace y la diferencia de este con el tiempo de ocio, las obligaciones comunes del rito se vuelven difusas o, de lleno, desaparecen (pp. 67-68); donde la estructura de familia mágico-religiosa ya no juega un papel hegemónico en la construcción de la vida social. A pesar de que apunta tentativamente a las ciudades-estado en vías de volverse imperio y las sociedades feudales de todo el globo como apertura genealógica de este cambio debido a la separación que contenían entre la sociabilidad con la vida familiar (es decir, el comienzo de la política occidentalmente hablando), donde mejor puede visualizarse esta separación es en la sociedad capitalista occidental (p. 84):

La sociedad posindustrial está demasiado fracturada para tales experiencias rituales ‘unificadas’; la especialización y la racionalización han roto el tejido social a través del proceso general de individuación. El significado se ha vuelto personal. (Thomassen, 2014, 186).

Lo liminoide, entonces, es el resultado del proceso creciente de individualización de la sociedad industrial y posindustrial que transforma la sustancia del rito liminal, donde actores, muchas veces atómicos, *crean* los fenómenos liminoides a partir de sus experiencias fuera del trabajo en vez de participar involuntariamente de ritos culturalmente determinados. No son cíclicos, atados a procesos naturales como el clima o el ambiente, sino que implican su continua generación fuera de los espacios laborales en lugares muchas veces específicamente designados para lo liminoide. A su vez, son más idiosincráticos a agrupaciones pequeñas o individuos, a veces otorgándoles la unidad comunitaria que carecen, diferente de los rituales liminales que presuponen una comunidad previa al acto.

Sin embargo, esta división comunal-individual no es blanca y negra. Como nota Turner, una primera aproximación a las sociedades tribales puede traer el error de concluir que tienen un énfasis extremo en lo colectivo en perjuicio de lo personal y viceversa para las industriales, pero:

Entre los *ndembu*, a pesar de que a los novicios se les arranca el nombre, el rango y la ropa, cada uno emergió como un individuo distintivo; y había un elemento de competitividad personal en el hecho de

que los cuatro mejores (...) eran otorgados títulos en los ritos que marcaban su reagregación a la sociedad profana. (Turner, 1974, p. 75).

Esto indicó, para Turner, que las semillas de lo liminoide (el énfasis individual de la experiencia, en particular) ya existían dentro de los rituales liminales clásicos y que solo necesitaban de cambios socioculturales extensos para volverse prevalentes. Asimismo, la sociedad contemporánea no habría perdido la liminalidad, sino que se habría transformado y desvinculado de su efecto principalmente social, comunitario y normativo; ya no abarca la sociedad entera, sino que solo sectores y grupos específicos. Lo liminoide se encontraría en experiencias de mucha menor escala, a veces individuales, de autorrealización y entretenimiento, como los carnavales, los bares o las discotecas (p, 86)<sup>1</sup>. “En ver las discotecas como una experiencia liminoide, identificamos constructos cuantificables (como) la antiestructura, la *communitas* espontánea y la opcionalidad” (Taheri *et al.*, 2016, p. 21).

Pero, viceversa, dirá que el individualismo liminoide fácilmente se puede transformar en sucesos masivos o colectivos (Turner, 1974, p. 85). Esto es bastante importante para su consideración de los fenómenos liminoides como “usualmente parte de críticas sociales o incluso de manifiestos revolucionarios – libros, obras, pinturas, películas, etc., que exponen las injusticias, ineficiencias e immoralidades de las estructuras y organizaciones económicas y políticas hegemónicas” (p. 86). En las sociedades preindustriales, donde los flujos sociales son generalmente dominados por los flujos naturales del clima, el tiempo y las estaciones, la posibilidad de revolución está, de antemano, jerárquicamente manejada o, incluso más allá, cancelada por la liminalidad. Es a través del desfondamiento planificado y organizado de los rituales de paso que la “organización mecánica”, como diría Durkheim, es justamente mantenida frente a los imprevistos de la individualidad rebelde que amenaza a la comunidad tanto como el riesgo de caer en la necesidad por la escasez material. Es con la liminalidad que el mundo, siempre lleno de sentido, logra mantener su sentido en la mente de la cultura, puesto que es siempre guiado por un maestro de ceremonias que conoce el camino hacia el otro lado. Lo liminoide, interesantemente, también encuentra el mundo lleno de sentido, pero esta vez es para lanzarlo,

---

<sup>1</sup> Para investigaciones más a fondo sobre lo liminoide, véase Farris (2017) y Kyriakopoulos (2021).

romperlo, recombinarlo y, sobre todo, reimaginarlo. No es un nuevo mundo de absoluta posibilidad en el sentido de un desdibujamiento total de los límites y las reglas; son *otros* los límites y las reglas. Esto puede verse muy bien en las fiestas clandestinas como las *raves*, las cuales se caracterizan por ser un encuentro nocturno y a menudo al aire libre, donde se reproduce música electrónica, como *techno*, *trance*, *house*, y otros géneros similares a un alto volumen. Las *raves* suelen durar varias horas o incluso días, y atraen a una gran cantidad de personas que bailan, socializan y disfrutan de la música en un ambiente festivo. A menudo, las luces estroboscópicas, efectos visuales y decoraciones psicodélicas son parte integral de la experiencia rave:

(...), aunque tengan elementos que podrían ser considerados contraculturales, como un consumo de drogas pervertido, la *rave* de hecho actúa para reforzar los lazos sociales que conectan al individuo a la subcultura liminal del *rave*, muy parecido a la forma en que los lazos familiares una vez crearon el sentimiento de conexión con la sociedad hegemónica. La función de la *rave* bajo este análisis es, por ende, **prevenir la desconexión seria** de la cultura hegemónica externa y alentar la cohesión social a través de estructuras de apoyo que la vinculación social con los pares promueve como resultado de comprometerse con la *rave* y la cultura *rave*. (Carter Owen, 2020, Cap. 3, Párr. 3).

Esto se debe a lo que Turner denomina *Communitas*, concepto que es fácilmente visible en la sociabilidad liminal preindustrial pero igualmente presente en la liminoide. Es una forma de relacionarse entre los humanos y de entender el mundo, o sea, una epistemología, que surge en los intersticios como una sensación de absoluta conexión, solidaridad o fraternidad entre los participantes que se siente como una trascendencia total respecto a las normas sociales predominantes. “La *communitas*, o ‘sociedad abierta’, difiere de la estructura firme, o ‘sociedad cerrada’, en que en potencia o idealmente se puede extender hasta los límites de la humanidad” (Turner, 1988, p. 118). En las sociedades preindustriales, suele asociarse al dominio de la brujería, de los muertos o de los espíritus, mientras que, en las sociedades complejas, a las situaciones extremas de las crisis existenciales, la guerra, el suicidio, la enfermedad, etc.; en ambos casos, se genera un lazo sentimental de especial firmeza entre los afectados. Sin embargo, no es un sentimiento de igualdad basado en la sublimación de las identidades personales, sino todo lo contrario: “(la *communitas*) preserva lo distintivo del individuo – no es ni una regresión a la infancia, ni es emocional, ni es una ‘mezcla’ fantástica” (Turner, 1974, p. 77), sino una verdadera unidad en diversidad. Un ejemplo de ello es la amistad surgida en las trincheras de la primera guerra mundial, donde soldados de diferentes nacionalidades se unían en completo entendimiento bajo la amenaza generalizada de la muerte próxima.

Pero lo más importante es que es un estado imposible de sostener por períodos de tiempo prolongados por su propia infraestructura, puesto que busca replicarse y mantenerse como una constante en el tiempo más allá de la situación contingente que la formó, efectivamente transformándola en una nueva estructura social.

La *communitas* no representa la borradura de las normas estructurales de la conciencia de aquellos participando en ella; es más que su propio estilo, en una comunidad dada, puede entenderse como dependiente de la forma en que simboliza la abrogación, la negación o la inversión de las estructuras normativas en la que los participantes están cotidianamente involucrados. En efecto, su disponibilidad a convertirse en estructura normativa indica la vulnerabilidad al ambiente estructural. (p. 78).

Es por ello por lo que, volviendo al caso del *rave*, las actividades presentes en el interior de los espacios de baile no son absolutamente novedosas u originales, sino que representan la liberación de trabas que la sociedad externa firmemente mantiene. Por eso mismo, también, se sustenta muchas veces en la separación dualista del nosotros-ellos basada en la vulnerabilidad del grupo liminal frente a los grupos que los rodean.

En resumidas cuentas, una de las motivaciones principales de lo liminoide, en contraste con lo liminal, es la motivación de escapar, normalmente del trabajo, las estructuras, las obligaciones y demás (Taheri *et al.*, 2016) que, ya en la sociedad de bienestar que conoció Turner, se solía asociar al consumo de productos y entretenimiento. Pero dada la naturaleza hipercapitalista del siglo XXI y su obsesión con el entretenimiento por sí y para sí mismo, la aparente radicalidad de lo liminoide tuvo que, nuevamente, pasar por otro cambio histórico.

### ***Liminoide a Limivoide: La modernidad agotada***

Thomassen (2009), cuya base es la antropología política, argumentará a través de las herramientas otorgadas por Turner que, todavía, la liminalidad podía ir aún más lejos de lo que él mismo pensó (p. 16). Aunque no es el primero en hacerlo (como en la obra “Power, Trust and Meaning” de Shmuel Eisenstadt), Thomassen busca transformar la liminalidad en una herramienta analítica sociológica que pueda estimular acercamientos teóricos distintos, agrandando su enfoque (2014, p. 108) y alcanzando nuevos campos de estudio que no sean estrictamente antropológicos. Veremos aquí dos consideraciones y adiciones a la discusión en el contexto de este ensayo y su utilidad para él: la liminalidad como aplicable al espacio, el tiempo y al sujeto en sentido metafísico,

y la crítica al concepto liminoide de Turner en pos de la contemporaneidad de lo “limivoide”. Con todo esto, veremos como la liminalidad puede convertirse en una herramienta de análisis filosófico crítico muy propio para nuestros tiempos.

Aunque se preveía en Turner, el primer avance de Thomassen es entender que momentos singulares, períodos más largos o incluso épocas pueden ser liminales. Los espacios liminales pueden ser fronteras específicas; también pueden ser áreas más extendidas, como las zonas fronterizas o, posiblemente, países enteros, puestos en posiciones intermedias importantes entre dos civilizaciones mayores, como el medio Oriente, el Caribe, los Balcanes, por dar algunos ejemplos. La liminalidad también puede ser aplicada a individuos singulares y a grupos más grandes (cohortes o pueblos), o sociedades enteras, quizá civilizaciones enteras. (2009, p. 16). De esta manera, el autor diferencia tres dimensiones de la liminalidad que pueden aplicarse a cualquier fragmento de la historia que uno decida, a su vez divididas en tres coeficientes de tamaño: el **sujeto** (individuo-grupo-sociedad), el **tiempo** (momento-periodo-época) y el **espacio** (lugar-zona-región), cuyas partes funcionan en conjunto, así creando un análisis resumido de una situación liminal. Como ejemplo, un estado liminal individual y momentáneo se podría traducir en una enfermedad de corta duración, como una gripe, en el cual uno debe participar (a veces obligadamente, característico de lo propiamente liminal y no liminoide) de quedarse encamado, consumir cierto tipo de alimentos y drogas, como también de no-participar en las actividades comunes de la casa (de estar bajo cuidado), efectivamente adquiriendo un estatus simbólico distinto de los sanos; mientras que otro estado ya societal, periódico y regional podría ser la guerra civil rusa de 1917, donde facetas enteras del tejido social del imperio zarista se desconectaron, recombinaron y fragmentaron entre sí en una miríada de experimentos sociopolíticos solamente permitidos por la ambigüedad y diversidad del proceso, como el Territorio Libre de los anarquistas en Ucrania o las heterogéneas experiencias de autogobierno agrario del ejército verde, representaciones sociales que en el contexto amplio del siglo industrial no eran fácilmente pensadas, mucho menos practicadas. En ambos casos, sin perjuicio de su lejanía en nuestra conciencia, puede verse un momento intermedio entre dos polos de una cierta estabilidad previa y posterior marcados por la incertidumbre, la posibilidad y la particularidad.

Al nivel del individuo, (la liminalidad) es la destrucción de la identidad, mientras que al nivel de la sociedad implica una suspensión de la estructura del orden social. Sin embargo, sea en rituales o crisis, el objetivo es volver a las condiciones de estabilidad y normalidad. (Thomassen, 2014, p. 92).

Como el mismo Thomassen sugiere, esta simplificación de la liminalidad no demarca el rito de transición que van Gennep sugería, o si lo hace, no es de la manera tradicional. De todas maneras, los avances de Turner respecto de lo liminoide y su aplicación a la sociedad contemporánea pueden, tentativamente, solucionar este pequeño problema conceptual.

De esta forma, la eficacia del análisis liminal se vuelve inmensa, puesto que sus estructuras conceptuales (la secuencia tripartita, la condición de “flujo” y comunidad que se forma en estas situaciones, la fenomenología del punto de quiebre, entre otros) comienzan a aplicar a situaciones cada vez más separadas entre sí, puesto que comparten un factor considerable de no-estructura, “donde las necesidades a los desafíos que uno debe enfrentar simplemente no son ofrecidas por alguna ‘estructura’ predefinida” (Thomassen, 2009, p. 18); en efecto, la liminalidad y lo liminoide puede ocuparse como marco teórico para analizar el devenir (Phillips, 2015), donde “el devenir no es necesariamente biológico. Es, sin embargo, necesariamente liminal, operando entre nodos de poder dominante y reactivo” (p. 98), el turismo y los viajes más generalmente, entre cuyos viajeros...

...Somos más probables de encontrar evocaciones proféticas de espacios en donde ni la identidad, ni las relaciones ni la historia realmente hacen sentido alguno; espacios donde la soledad es experimentada como un sobrepeso o vaciamiento de la individualidad, en donde solo el movimiento de imágenes fugaces permite al observador hipotetizar la existencia del pasado y vislumbrar la posibilidad de un futuro. (Augé, 1995, p. 87).

A su vez, en la arquitectura, pues los espacios liminales “como ambiguos, extraños o espeluznantes calza con la predicción de los espacios físicos que causan miedo porque se desvían de la norma” (Diel y Lewis, 2022, p. 2), la estética, cuya bibliografía se ha expandido masivamente gracias a una miríada de video-ensayos en YouTube sobre los *liminal spaces*<sup>2</sup>, en fin; la misma atención que el marco teórico liminal ofrece a la no-estructura es lo que le permite su aplicabilidad masiva sin, por cierto, perder su eficiencia analítica.

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, el video de *Scrabbl* (2022) sobre el deseo de desaparecer que surge de la experiencia liminal estética, asociada a la pérdida de la juventud y el desarrollo de la ansiedad patológica de la generación Z (1990s-2000s) en contraste con un pasado de abundancia de sentido. Estas estéticas son expandidas por *Nightshade* (2022) en *Weirdcore*, *Dreamcore* y *Traumacore*; submovimientos artísticos que evocan precisamente esos pasados preliminales de la generación actual representando sueños, pesadillas o fotografías de espacios infantiles.

Ahora, volviendo al campo antropológico-sociológico del concepto. La evolución de la liminalidad a lo liminoide construida por Turner, basada en la progresiva individualización del período “en-el-medio” que la sociedad industrial causó, es criticada por Thomassen a través de su análisis del salto de bungee. Una situación liminoide *par excellence*, el salto en bungee y, en general, los deportes extremos, ofrecen experiencias intensas, de peligro y momentáneas que se pararelizan muy bien con los rituales liminales en tanto que involucran situaciones límite sin perjuicio de ser absolutamente optativos, lo que les otorgaría su atributo liminoide contemporáneo. Sin embargo, “saltar puede, en muchos casos, no estar conectado a un elemento autorreflexivo para nada. (...) La práctica del salto de bungee difícilmente involucra las características ‘anti-estructurales’ que Turner asegura que siguen presentes en lo liminoide” (p. 188). Lo Limivoide (*void* es abismo en inglés) se diferenciaría de lo liminal y liminoide en tanto que:

el ‘otro lado’ de la experiencia ya no es un ser humano transformado o regenerado; tampoco es una entrada a otra estación o periodo de un calendario cosmológico. El salto es a un vacío que es simplemente... un vacío sin fondo sin ningún otro significado. (...) La experiencia llena de adrenalina deja al sujeto saltante solo medio-satisfecho, deseoso de más, constantemente empujando los límites para excitarse más, cruzar otra frontera; esta búsqueda en sí misma no tiene límites. (Ibid.).

Esta proliferación de experiencias a medias, de situaciones falsamente al filo del abismo, han llevado tanto a un exceso violento de búsquedas limivoides tanto como al cercamiento cultural y social ante situaciones verdaderamente liminales o liminoides que puedan afectar las estructuras de poder fundamentales.

¿Por qué ocurre este avance? Mejor dicho, ¿de dónde nace la necesidad de añadir un tercer paso? ¿Cómo pudo la sociedad pasar de ritos esencialmente locales y particulares a la cultura de la cual uno era parte hacia la decisión personal y contingente del ocio, para luego devenir en mero simulacro de la transformación y transustanciación que alguna vez contuvo la experiencia liminal? Thomassen, como Augé, dirán que es el exceso epistémico y mercantil que caracteriza esencialmente a la experiencia contemporánea lo que ha vaciado de contenido las actividades que, en algún momento, fueron origen de verdaderas críticas liminales. La música, por ejemplo, ha pasado de ser un arma contracultural en la época de Turner a un producto de consumo que no solamente es masivo, sino que está constantemente disponible y a nuestra disposición a través de plataformas como Spotify o Apple Music sin ningún tipo de límite. Al contrario, es esta maximización de la disponibilidad lo que desfonda su contenido transformador:

Las experiencias límite que caracterizan la cultura de consumo contemporánea están todas conectadas con una maximización de las emociones, una titilación de los sentidos, un camino para libremente participar del placer, miedo, risa y el disfrute de los bienes. (...) Y así, un número creciente de personas dentro de este país de maravillas usan drogas y medicina para simplemente confrontar o *hacer real* las experiencias humanas más básicas: sentir alegría del todo, tratar con el sufrimiento, experimentar estimulación sexual. (Thomassen, 2014, p. 190).

La similitud acá con el concepto de “supermodernidad” que Augé (1995) genera es casi calcable. Augé utiliza este término para describir la era contemporánea, caracterizada por la proliferación de espacios y experiencias anónimas y homogéneas. Estos “no lugares” son áreas transitorias y estandarizadas, como aeropuertos, centros comerciales, estaciones de tren, donde las personas pasan, pero rara vez establecen conexiones significativas. Augé argumenta que esta supermodernidad ha llevado a una pérdida de identidad y sentido de pertenencia, y a una sensación de alienación en la vida cotidiana:

Lo que es nuevo no es que el mundo carezca de significado, o de que tenga poco significado, o menos de lo que solía tener; es que parecemos sentir una necesidad explícita, intensa y diaria de darle sentido: de darle sentido al mundo, no solo un pueblo o un linaje. Esta necesidad de darle sentido al presente, si no al pasado, es el precio que pagamos por la sobreabundancia de eventos correspondientes a la situación que podríamos llamar “supermoderna” para expresar su cualidad esencial: el exceso. (p. 29).

Y, a su vez, por el análisis que hace Francisco Berardi (2017) del “semicapitalismo”, la actual fase del sistema ideológico imperante. Berardi explora cómo el capitalismo se ha vuelto cada vez más dependiente de la producción de signos y comunicación, en lugar de la producción de bienes materiales. En el semicapitalismo, la información y la comunicación desempeñan un papel central en la creación de valor económico:

La sobreproducción que, según Karl Marx, condujo a crisis cíclicas en la era del capitalismo industrial se vuelve permanente en la esfera del semicapitalismo, dado que la proliferación de fuentes de estimulación nerviosa implica una infinita sobrecarga del mercado de la atención. (p. 49).

Realmente, tomados conjuntamente, estos tres conceptos nos muestran la muerte de Dios de Nietzsche: el nihilismo contemporáneo se basa en la pérdida de la razón de ser detrás de nuestras acciones, de la “espiritualidad”, como diría Georg F. Nicolai (2017) detrás del trabajo:

(que) es el único goce verdadero – visto que el estímulo en el plan quinquenal consiste sobremano en el deseo de hacer accesibles a la totalidad de las generaciones venideras estos placeres superiores y espirituales, terminando, por un último esfuerzo del trabajo, con la milenaria esclavitud del mismo. (p. 18).

Nuestra época es una época de sobreproducción porque la mera idea de que producimos de más viene de límites tanto conscientes como inconscientes de la falta de sensatez detrás de nuestra relación con el trabajo. Los seres humanos previos a la segunda mitad del siglo XX usaban la liminalidad para, esencialmente, comprender la siempre presente realidad de la contingencia de sus propias vidas, que muchas veces estaban marcadas por la escasez material más radical. Pero, una vez que esta escasez se elimina en potencia desde la revolución verde de los años cincuenta, permitiendo la abundancia de comida que se sumó a la revolución industrial que, a finales del siglo XIX, ya permitía una reducción del horario laboral en los países más avanzados, hay un giro importantísimo en la materialidad: la escasez debe ser *generada*.

(...) así el mercado comienza a ganar una vida propia y a extender sus bordes más allá de limitadas regiones hacia los vastos continentes profundos. El intercambio deja de ser primariamente un medio para proveer a sus modestas necesidades, subvirtiendo los límites que impusieron sobre él los gremios y las restricciones morales y religiosas. No sólo generó el lugar para técnicas mucho más elaboradas para incrementar la producción; también fue el creador de las necesidades, que le dieron un explosivo ímpetu al consumo y la tecnología, muchas de las cuales son simplemente inútiles. (...) Este crecimiento se deriva sobre todo de factores objetivos fuertemente estimulados por la expansión del mercado mismo, factores que son altamente permeables a las consideraciones morales y a los esfuerzos de la persuasión ética. (...) El capitalismo moderno es estructuralmente amoral. (Bookchin, 1993, pp. 367-368).

De la misma manera en que la situación trabajo/ocio definía lo liminal de lo liminoide, su reagregación en trabajo puro desde la reacción neoliberal en los setenta (Fisher, 2020) lleva a la desaparición del sentido, de lo liminal, detrás de la actividad humana que en este tiempo se vuelve constantemente presente. “El sobrepasar el capital debe estar fundamentalmente basado en la simple introspección de que, lejos de ser sobre ‘crear riqueza’, el capital necesariamente y siempre bloquea la producción de la **riqueza común**” (pp. 9-10). Esta riqueza común es la cultura, es la liminalidad. Las civilizaciones preindustriales comprendían que la contingencia de la vida siempre sería un ácido corrosivo de la estructura social, lo que requería de formas ordenadas pero permisivas de libertad radical fundadas en los ritos de pasaje; la sociedad contemporánea se basa en una negación absoluta de esta libertad radical, transformada ahora en el motor central de la estructura misma – el dinero, el consumo y la capitalización.

Pero, al igual que un río que se desvía de su cauce, la liminalidad no puede solo dejar de existir o desviarse, así como así. La vitalidad deja rastros en la estructura y es expresada a través de la subversión, de la rebeldía y del disenso con la forma de vivir actual. Aunque ahora nos deja con más preguntas que nada, esta subversión pudo verse claramente en las revueltas mundiales del 2019, 1968 y 1917 hasta llegar, incluso, a la Primavera de las Naciones de 1848. Por ello, esperando poder predecir lo venidero, en el capítulo siguiente veremos cómo este punto de término en realidad genera dos consideraciones que la filosofía debe tener presentes al momento de analizar nuestro tiempo: la liminalidad afirmativa y la liminalidad negativa. Todos estos momentos globales de rebeldía se vieron cortados y coartados por giros del pensamiento que no pudieron estar a la altura del momento que vivían: giros que, conscientemente o no, negaron la transición que su liminalidad demandaba.

## La dualidad de un pasillo: Liminalidad afirmativa/negativa

Las revoluciones, sean violentas o no violentas, puede que sean las fases liminales totalizantes para las cuales lo liminal de los ritos de pasos tribales eran meros presagios o premoniciones. (Turner, 1974, p. 76).

¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice que sí desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden. (...) “Hasta ahora, sí; en adelante, no”. (Camus, 2014, p. 22).

Permítanme un ejercicio mental. Tomemos como caso hipotético una comunidad o barrio urbano donde se da un caso particularmente severo de delincuencia y tráfico de drogas. Los vecinos deben vivir constantemente con la inseguridad de que pueden ser asaltados o que sus colegios están siendo usados como núcleos de tráfico, realidad que difícilmente puede aceptarse sin sufrir una calidad de vida bastante limitada al resto de la ciudad. La municipalidad, decidiendo tomar el caso y defender a sus contribuyentes, buscará solucionar este problema lo antes posible, con la mayor eficiencia y el menor costo: aumento del presupuesto de seguridad que se otorgará a fuerzas del orden, a instalación de nuevas cámaras y faroles y a una campaña propagandística mostrando como estas primeras están trabajando para resguardar la estabilidad de la comunidad. Pero esto no es una verdadera solución, puesto que las causas de raíz de la delincuencia y el tráfico no son consideradas en ningún momento de este ejercicio. Más que avanzar en la solución del problema, esto solo podría considerarse como un parche, con la dificultad de que no hay necesariamente correlación entre mayor presencia policial y menos violencia si se ignora *cómo* se utilizan las fuerzas policiales (Rouse, 1985). Se justificará mil veces que es “utópico” pensar constantemente en la raíz de los problemas; las personas necesitan soluciones inmediatas a sus dificultades. Mil veces afirmaré que esto es correcto y aceptable, pero que lo que se considera comúnmente como “solución” no lo es para nada, y que este tipo de situaciones nos hacen ver la necesidad de una transición a una forma distinta de lidiar con los problemas. De este análisis, surgen las preguntas como ¿de dónde viene esta necesidad de delincuencia y tráfico? ¿Será que hay una complicación más a fondo acá? Cómo bien dice Franziska Hoppen (2021):

Privado del contacto con lo Real, las relaciones con otros miembros de las comunidades pueden volverse estáticas en el nivel de representación. De esta perspectiva, la actual priorización de la seguridad y el orden sobre la libertad y el creciente apoyo a políticas y visiones xenófobas y fascistas son vistas

como otro intento de osificación y miedo manifestado de lo Real y su potencial para dismantelar, también, el sistema social que se ha formado para sostener la auto aserción. (p. 11).

Esta estasis es sintomática de la sociedad contemporánea, basada en el eterno aplazamiento de los límites hacia el futuro en pos de la “libertad” actual. El objetivo de la presente sección es demostrar que la liminalidad, acarreado su historia desde el comienzo del siglo XX hasta nuestros días, contiene un dualismo poético dentro de sí que los autores previamente presentados demuestran leídos en conjunto: existe una liminalidad *afirmativa* y una *negativa*. Quiero promover acá la definición de afirmativo no necesariamente como positivo, bueno o útil, sino desde el afirmar que algo es, afirmar lo que es. Por el otro lado, lo negativo como negación, como el acto de olvidar o ignorar lo que está en frente. Como veremos inmediatamente, esta afirmación y negación no son normativas, pero sí son prescriptivas; no trascendentales sino inmanentes, y aparecen solamente una vez que se contrastan los autores aquí analizados.

### *Liminalidad afirmativa*

El sujeto de los ritos de paso, estructural, si no físicamente, es ‘invisible’ durante el período liminar. En cuanto miembros de la sociedad, la mayor parte de nosotros vemos sólo lo que esperamos ver, y lo que esperamos ver no es otra cosa que aquello para lo que estamos condicionados. (Turner 2013, p. 105).

Al inventar nuevas hipótesis filosóficas y trabajar con conceptos ya inventados, muchas veces solemos reinterpretar situaciones novedosas en el campo social con herramientas que forzamos a que calcen con la realidad que experimentamos. Por ejemplo, la necesidad de un feminismo propiamente marxista se dio por la creciente alienación que las mujeres de izquierda sentían dentro de sus propios movimientos por no ser los sujetos proletarios clásicos descritos por Marx. Así, este grupo de personas eran esencialmente liminales y, de la misma manera, invisibles para la lucha que asumían como propia. A su vez, el giro existencialista que se dio en Europa después de las dos guerras mundiales puede entenderse desde el quejo del sujeto individual por su invisibilización a causa de las estructuras jerárquicas de la modernidad que llevaron, dentro de otras cosas, a la muerte de millones de personas en su nombre.

Pero, si son invisibles, ¿cómo se pueden encontrar? Nuevamente, afirmar la presencia de un estado liminal nos otorga otra cualidad que encontró Turner:

Desde este punto de vista habría que considerar que los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio. (...) Las *personae* liminares son casi siempre y en todas partes consideradas como contaminantes para aquellos que, por decirlo de alguna manera, no han sido ‘vacunados’ contra ellas, pasando por el mismo período iniciático que ellas. (p. 108).

Y también su separación espacial:

Generalmente se dice de los neófitos que se encuentran ‘en otro lugar’. Tienen una ‘realidad’ física, pero no social, de ahí que tengan que permanecer escondidos, puesto que sería un escándalo, una paradoja, tener ante la vista lo que no debería tener existencia. Cuando no se los traslada a un escondite sagrado, se los disfraza, colocándoles máscaras o extrañas vestimentas, o pintándolos con rayas de arcilla blanca, roja y negra, y así por el estilo. (p. 109).

Es decir, hay una inherente tensión en el proceso liminal tanto desde adentro como desde fuera que se representa en la invisibilidad/contaminación de los sujetos participantes. Por un lado, su identidad se esfuma en la vaguedad y la posibilidad de la incertidumbre puesto que esta no puede ser determinada por las estructuras sociales imperantes de su contexto específico, pero, por el otro, afectan indirecta o directamente a las personas “normales” o profanas de su alrededor por su condición alienígena y exterior. Las feministas marxistas eran totalmente parte de la ideología obrera en tanto que sus objetivos teóricos calzaban con la idea de liberación total, y aun así externas al accionar del día a día de sus compañeros, de su *obrerismo*. Sin embargo, los cómplices liminales contienen la *communitas* que Turner (1974) describió. Como ya vimos, este concepto se atribuye a la sensación de unidad que surge en el medio de las situaciones liminales, como los peregrinajes, donde la disolución y a la vez afirmación de la identidad típica del paso es sostenida por varios a la vez. Es caracterizada por una súbita lucidez racional y emocional tanto como un rechazo a la exterioridad estructurada, de una sensación de camaradería totalizante y de conjunción de las acciones (pp. 79-80). De esta forma, las feministas marxistas pudieron ver que existía una cierta unidad particular a estar a favor de la revolución y de ser mujer en una sociedad patriarcal, lo que dio paso a una pugna teórica que terminó por, con algunas reservas, agregando la liberación femenina al corazón de la lucha revolucionaria. Pero esto requirió no solamente de sentirse externas, sino que de *afirmar* que eran externas.

La liminalidad afirmativa hace dos cosas que son esenciales a lo que la conforman como concepto y que la diferencian de ser meramente parte de la secuencia tripartita liminal-liminoide-

limivoide, puesto que no es la evolución lineal de estos conceptos más que una fuerza partícipe dentro de ellos:

1. **Concientizar o volver presente la existencia de un estado liminal:** Como herramienta filosófica y teórica, comenzar por asegurar la objetividad de un estado liminal pareciera ser tautológico. Está claro que, para analizar la liminalidad, necesitamos de liminalidad. Sin embargo, como muy bien encontró Augé, los no-lugares solo son parte de esa categoría después del trabajo humano de catalogarlos como tal, no porque acarreen este estatus en sí mismos, como si se tratara de su esencia. La liminalidad, de la misma manera, solamente puede ser aprehendida cuando, de forma hipotética, conectamos los sucesos de creciente ambigüedad, ansiedad y multiplicidad en las personas y sus comunidades con un espacio-tiempo desterritorializante que lo permite. De esta forma, no podemos solamente llamar a cualquier continuo de tres partes liminalidad (como Mauss criticó a van Gennep en su momento), sino que es imperativo primero enfocar todos los elementos necesarios para la aparición del estadio de transición.

Un estado liminal puede ser encontrado en situaciones u objetos que estén entremedio de otros dos, ósea, cuya existencia sea contingente y dependa de estos dos polos y al mismo tiempo muestre una nueva forma de ser que no es propia de ninguno de ellos. De manera que debemos comenzar por los polos, es decir, el contexto individual y/o social del objeto en cuestión. Por lo tanto, la liminalidad necesita de conceptos éticos, filosóficos, políticos, etc., que sean esencialmente exclusivos, aislantes, binaristas y relativamente homogéneos para crear un tercer grupo propiamente “liminal”. Como ejemplo, el binarismo de género: primero, acordamos la prevalencia de dos géneros hegemónicos en nuestro mundo, hombre y mujer, para, en segundo lugar, agrupar a todas las personas que no caen cómodamente entre esas dos categorías y, así, ver que *podrían ser* liminales. Para asegurarnos de que efectivamente lo sean, su existencia requiere a la vez la subversión y la reinención, la incorporación y el rechazo, en fin, una exclusión de lo que es ideológicamente hegemónico. De ello que las historias de amor sean constantemente heterosexuales, pero cuando no lo son se especifica su cualidad “liminal” agregando la sigla LGBTQ+ y, evidentemente, señalando su diferencia

de lo “normal”. Por supuesto, esto proviene y se mantiene en un contexto de exclusión violenta.

Vale agregar, por ende, que la separación triádica no es ni **arbitraria** (no es liminal la clase baja porque es distinta de la media y la alta, puesto que no está “entremedio” de estas dos, lo que quiere decir que no es suficiente una división en tres de un concepto para volver liminal a cualquiera de ellos) ni **omniabarcante** (las mulas son resultado de una mezcla entre una yegua y un burro, pero no por ello se sienten “en el medio” de estos dos ni cuestionan o perciben su existencia híbrida, hasta donde sabemos). Es absolutamente **contextual** (las mujeres son normales dentro del binarismo de género, pero liminales en cuanto sujetos políticos), puesto que, en el ámbito social, es predominante la necesidad de un análisis de jerarquía (el desempleado aparece como “entremedio” de dos trabajos, definido por la falta más que por otra cosa), pero en otros aspectos, como la arquitectura, suele asociarse a la funcionalidad (los pasillos, los aeropuertos o las salas de estar son liminales puesto que no cumplen en sí mismas una función, sino que actúan como zonas de tránsito).

2. **Afirmar la exigencia de la transición:** Como vimos precedentemente, cuando los sucesos liminales/liminoides pierden su coeficiente transformador en los individuos y grupos deviene lo limivoide, la situación límite sin transformación alguna que insta a los consumidores a seguir consumiendo sin fin. La liminalidad positiva, como herramienta teórica, debe buscar en el mismo período liminal que está investigando las huellas de su realización y finalización para cerrar el ciclo. Como Marx quiso predecir, el proletariado sería quién, con las mismas fuerzas productivas desarrolladas bajo el capitalismo, terminaría con este último para construir la sociedad comunista. Aunque su predicción no haya llegado nunca, de la misma manera cualquier fase liminal que ocurra encuentra, dentro de sus confines, las semillas de su fin, sea esto por el mero paso del tiempo, el cansancio, la necesidad o el actuar de sus (no)sujetos suspendidos. Esto no es necesariamente un acto filosófico normativo, sino todo lo contrario; buscar la salida de la liminalidad es darse cuenta de que el momento presente del individuo o el grupo, marcado por la vaguedad, se debe a una *necesidad* de transición que no está siendo pensada y que,

sin embargo, está ocurriendo ahora mismo. Los seres humanos no entran en periodos liminales o liminoides por mero gusto (cosa que, quizá, podría decirse de lo limivoide), sino por una cierta obligatoriedad vital de transformación a la par con los procesos naturales o con el propio entramado de la vida personal. La separación que Turner encuentra entre lo liminal y lo liminoide expresado en la obligatoriedad o libertad de participar en un ritual es más un análisis estructural que psicológico, lo que no quita su veracidad más que no cuenta todo el cuento. Las personas no van a discotecas porque es, meramente, lo socialmente correcto después de una semana de trabajo de la misma forma que no ignoran la importancia del cumpleaños de sus hijos; los ritos son una manera transversal y universal de lidiar con una vida marcada por la contingencia, sean estos vistos como una necesidad cultural tanto como parte del libre albedrío de cada cual. Cuando hablamos del deber de afirmar la transición, hablamos de encontrar de qué maneras los grupos liminales están demarcando nuevas salidas de lo preexistente hacia novedosas formas de vida, sea desde el arte más personal hasta las movilizaciones más globales que podemos ver en nuestra época, muchas veces en perjuicio de las estructuras sociales hegemónicas.

### ***Liminalidad negativa***

La contraparte de la liminalidad positiva se basa, esencialmente, en negar el segundo punto de esta primera. Siendo parte del marco teórico liminal, la liminalidad negativa también considera sus objetos de estudio dentro del proceso de rito de paso, de la *communitas*, del entremedio, pero se diferencia en que niega la necesidad de una finalización, de una transición cerrada, del paso hacia lo posliminal. Parecido a lo limivoide de Thomassen, la negación acá se basa, paradójicamente, en consentir a una cierta falta de evolución o transformación de los sujetos liminales que se estudian, incluso cuando se proponen salidas o transiciones en un principio. A esto nos referíamos con “no normativo, sino que prescriptivo”: la liminalidad negativa aboga, generalmente indirectamente y no necesariamente a propósito, por un estado liminal congelado e inmovilizado en el corazón de sus ritos de paso que no hacen justicia a la obligatoriedad de su finalización propia.

Aunque definirlo más profundamente se escapa de los límites de este ensayo, Thomassen (2014) entendería este concepto como parte del desarrollo mismo de la modernidad, puesto “que el mundo contemporáneo ha problemáticamente incorporado la liminalidad en su núcleo” (p. 216). La idea de progreso indefinido, por ejemplo, llamaría a una cierta falta de límites ontológicos o éticos de la razón que, por las kinemáticas internas del proyecto moderno, no tendrían sentido. El interés individual, imposible de determinar a priori y necesitando de un sistema político abstracto e imparcial, supone inmediatamente que estos intereses son eternos o eternamente encontrables. La actualidad, entendida como una red de intereses hegemónicamente animados, es inherentemente liminal y, por ende, congelada:

Una característica central de la globalización económica, en la forma en que comenzó a esparcirse desde el fin de la Guerra Fría, es su indefinición y falta de límites. No hay límites para el espacio o el tiempo; los mercados se mantienen abiertos las 24 horas del día. (...) Sería más correcto decir que el tiempo ha sido disuelto. (...) Cualquier intento político de ‘regular’ corre contra no solo el poder y los desafíos técnicos, pero también una actitud resignada hacia la enormidad del problema que se desliza entre nuestros dedos. (p. 218).

Un ejemplo propio de esta falta de límites pudo verse muy claramente en la crisis del mercado de la vivienda del 2008, cuando la burbuja inmobiliaria que venía surgiendo de finales de los noventa finalmente explotó, causando una de las peores recesiones vistas en la historia actual. La irrealidad de la propaganda masiva que surgió en torno al mercado inmobiliario, que prometía hogares ideales para una fuerte clase media occidental, terminó por afectar la realidad de la experiencia del habitar un lugar. Lo que se llamó “crisis” era, en realidad, una situación impensable para la mentalidad capitalista moderna: la gente estaba *habitando* sus hogares en vez de comprarlos, revenderlos e invertir en el mercado, por lo que menos personas vendían y compraban. “El hecho de que esto sea visto automáticamente como una crisis *es* la verdadera crisis, una clara indicación de que la cultura contemporánea es problemáticamente *oikofóbica* en su núcleo” (p. 223).

En el contexto político, Hoppen (2021) analiza este congelamiento desde lo que ella llama el “discurso de crisis”, donde la verdad como categoría ha quedado deslegitimada y desprestigiada por los representantes políticos a la vez que por sus seguidores, lo que se denomina a veces como “posverdad”. A diferencia de mentir, que presupone una verdad de fondo, la posverdad elimina la

necesidad de que siquiera existan hechos en un principio (p. 1), lo que se ha vuelto el discurso imperante en los medios desde, por lo menos, la mitad de los 2010.

Ha sido asignado a Donald Trump acusando a los medios de *fake news*, a ciertos aspectos de la campaña de referéndum Brexit, a la insistencia de Vladimir Putin de que no hay ocupación rusa de Crimea o en el énfasis del partido alemán AfD en los sentimientos de los ciudadanos por sobre pruebas estadísticas y factuales. (*Ibid.*)

El discurso en sí mismo de la pospolítica, posverdad, anti-política, infrapolítica, etc., es demostrativo, para Hoppen de la misma forma que Thomassen, de la situación paradójica en la que la modernidad se ha inscrito políticamente. El sistema político occidental e ilustrado, es decir, el Estado legalista, liberal y capitalista,

se ha transformado en un sistema cuyo propósito es la evasión de la realidad del antagonismo social, que fomenta más auto evasión, donde la identidad es externalizada a un mundo de apariencias para que el *Yo* sea prevenido de confrontarse *a sí mismo* frente a la diferencia, de participar en los procesos dinámicos y complejos de la autorrealización de forma autónoma y responsable. (p. 8).

Esto ha llevado a que las categorías tradicionales como política, representación, participación, ciudadanía e incluso democracia han quedado profundamente cuestionadas y suspendidas como herramientas conceptuales certeras para entender nuestro tiempo y, de todas formas, siguen siendo utilizadas, lo que puede verse en, por ejemplo, “un incremento del *management* y la burocratización; por el otro lado, más y más áreas de la vida son politizadas” (p. 8). Un buen caso de esto es la creación de derechos a la naturaleza hasta el punto de, en algunos casos, considerarla sujeto político (como ocurre en Ecuador, Colombia y Nueva Zelanda, con distintos niveles de profundidad), lo que la subsume a la estructura ideológica del constitucionalismo, el sujeto liberal de derecho y, más profundamente, al contractualismo. Pero cabe agregar, como bien critica Huber (1991):

Tampoco define (los sujetos aplicados a la naturaleza) hasta qué punto deben respetarse estos derechos cuando entran en conflicto con los intereses humanos. Debe haber un titular del derecho claramente definido. El derecho debe ser reconocido y hecho valer por alguien. ¿Podemos hablar de ‘derechos de la naturaleza’ cuando no se sabe a ciencia cierta quién o qué puede ser titular de tales derechos? ¿Y podemos hacerlo cuando es evidente que la propia naturaleza no está en condiciones de hacer valer esos derechos en procedimientos legales? (p. 46).

Esto vendría siendo lo que ella llama “externalización” en lo político: la naturaleza se vuelve un sujeto político establecido, inamovible y con acceso a representación y, sin embargo,

incapaz de mirarse a sí mismo y actuar por su propia trama de vida. Hoppen encuentra que la autorrealización, entendida como “confrontarse a uno mismo”, está desplazada por la externalización que está en el centro de la política moderna, puesto que el trabajo y procesos complejos que deben ocurrir cuando uno desea relacionarse con otros tanto en libertad como responsabilidad son deferidos a estructuras conceptuales de identidad ya construidas por “categorías, atributos y representaciones, reglas y normas del día a día. Así, la vida interna es representada externamente” (p. 7).

Esta negación de la transición también puede notarse cuando se niega la liminalidad propiamente tal. Usando la noción de estructura y antiestructura de Turner, la liminalidad como antiestructura es la fuerza de la vida misma que surge, interrumpe, problematiza y juega con la jerarquía en la estructura que veníamos a aceptar como inamovible. De esta manera, nuestro tiempo bien podría afirmarse tanto liminalmente congelado como liminalmente nulo debido a su ausencia violenta de estructuras que permitan la transformación de los sujetos, lo que nos llevaría a la estructura por la estructura misma, es decir, al nihilismo. Es el caso de la educación secundaria en Chile, por ejemplo, donde es un objetivo en sí mismo el tener estudios secundarios, independiente de los intereses o la falta de ellos que pueda tener el estudiante. Mucha gente entra a la universidad sin realmente tener interés por lo que estará estudiando o, que es generalmente el caso, con la expectativa de ascender socialmente a través del trabajo, sin realmente preocuparse por la plenitud existencial que podría traerle un área que le interese. Naturalmente, esto no es un error cuya causa esté en la ignorancia de los individuos; es el repudio de *lo otro*, de *la diferencia* y de *lo sin estructura* de la liminalidad negativa lo que obliga, paradójicamente, a una homogenización atómica de las personas, estandarizando sus vidas, pero aun así dejándolas individualizadas. Así, el nihilismo se expresa, más que como la creencia en nada, como un no-creer que está en el seno del motor del capitalismo tardío, como bien propone Fisher (2019) en su obra *Realismo Capitalista*:

Lo nuevo se define en respuesta a lo ya establecido; al mismo tiempo, lo establecido debe reconfigurarse en respuesta a lo nuevo. La consecuencia (...) es que el agotamiento de lo nuevo nos priva hasta del pasado. La tradición pierde sentido una vez que nada la desafía o modifica. Una cultura que solo se preserva no es una cultura en absoluto. (...) El capitalismo es lo que queda en pie cuando las creencias colapsan en el nivel de la elaboración ritual o simbólica, dejando como resto solamente al consumidor-espectador que camina a tientas entre reliquias y ruinas (pp. 11-12).

Toda respuesta liminalmente negativa, entonces, consistiría en este movimiento negatorio de lo distinto que no es meramente distinto, sino que *disruptivamente* distinto. Pero para que exista esta negación en un principio, debe haber una liminalidad que esté presentándose como tal y que ponga en cuestión los cimientos más fundamentales del presente. El capitalismo como orden epistémico, cuyo principio de autorregulación cancela todo tipo de trascendencia de este mismo (Rojas, 2014, p. 10), requiere, ontológicamente hablando, de algo que cancelar, de algo que esté siendo olvidado o bloqueado. Encontrar eso es el ejercicio cuyo fruto nos da la liminalidad afirmativa; la necesidad de transición.

## ¿Dónde poner los límites? Las tres liminalidades globales

Ahora, después de haber pasado por esta introducción; ¿de qué nos sirve realmente estos conceptos relativamente desconocidos para entender nuestro tiempo, el contexto contemporáneo? Si pensamos en las usuales herramientas de análisis filosófico y social guardadas en el maletín filosófico occidental, podríamos perfectamente entender nuestra época desde el marxismo, la fenomenología, el feminismo, la teoría crítica y una miríada de otras estructuras conceptuales que, lejos de ser ineficientes, construyen un relato perfectamente lógico y consistente de cómo funciona el sujeto neoliberal. Basta, por ejemplo, utilizar los avances de Butler al respecto de la teoría queer para concebir el constructivismo de género y sus efectos nocivos sobre la conformación del sujeto. Basta el ecologismo, con sus aproximaciones colapsológicas de la economía, la sociedad, la psiquis misma, para atenerse a un plan de acción radicalmente contrario a la economía capitalista. En este mismo caso, el marxismo puede guiarnos hacia las contradicciones concretas y cada vez más presentes del sistema neoliberal para continuar el legado de la crítica económica. Las respuestas clásicas abundan en la academia, y sería un descriterio pensar que se equivocan o que no están viendo el problema de fondo. Verdaderamente creo que, más tarde que nunca, los marcos teóricos “hegemónicos” siguen siendo estudiados y aprendidos por una simple razón: funcionan. Pero que algo funcione como explicación es solamente una parte del trabajo. De lo que se trata es que de que basten.

¿A qué queremos llegar cuando decimos esto? De la misma manera en que el marco teórico liminal pudo responder cuestiones antropológicas que el estructuralismo clásico o la teoría de conflicto marxista no pudieron, podemos trazar las primeras formas en que esta evolución podría darse en la filosofía propiamente tal para responder a sus problemas contemporáneos.

Los diálogos entre la antropología y la teoría social han tendido a desarrollarse dentro y entre los paradigmas dominantes del siglo veinte. (...) Aunque esto no es sorprendente, tiende a limitar el enfoque de los debates por una razón muy simple: los antropólogos a los que se le ocurrieron estas ideas genuinamente novedosas eran precisamente los que rechazaron fuertemente estos paradigmas dominantes y cuyos trabajos no pueden ser entendidos dentro de ellos. (Thomassen, 2014, p. 109).

El marxismo clásico y la teoría de conflicto social son un buen ejemplo como las herramientas filosóficas pueden mejorarse utilizando la liminalidad afirmativa y negativa. Siendo una ideología totalmente radical y contestataria, el marxismo, desde por lo menos 1848 hasta 1917, se construyó en torno a la idea del comunismo entendido como la sociedad sin estado, sin clases,

sin economía mercantilizada o de consumo como la entendemos hoy en día y a favor de la socialización de los medios de producción, la nacionalización de los recursos, la industrialización y la educación gratuita e universal, entre una miríada de otras propuestas. Afirmaba, en efecto, la transición entre la sociedad capitalista hacia el comunismo como un camino arduo pero necesario, en el cual los fundamentos materiales de la propiedad privada irían eliminándose a través de la democratización de estos mismos hasta volver la dominación política innecesaria. Por supuesto, desde 1917, esto no se dio de tal manera. Los “socialismos reales”, a pesar de sus ignorados avances en áreas económicas, sociales y culturales, fueron despóticas dictaduras donde la centralización del poder, la burocratización de la política y la propiedad privada, ahora manejada estatalmente, marcaron una fuerte disonancia respecto de los objetivos originales de la ideología. Como afirma Richard Sakwa (Horvath, 2015), “Para los finales del siglo XX, sin embargo, la noción de revolucionismo emancipatorio ya había perdido cualquier resonancia popular que alguna vez pudo haber tenido en los países que afirmaban estar construyendo el comunismo” (p. 208). Justamente esto final, el afirmar “construir el comunismo”, es donde la liminalidad negativa jugaba su rol bajo el marxismo-leninismo comenzado por Stalin donde la transición hacia esa época era eternamente aplazada hacia el futuro. Se confundía nacionalización y estatización con democratización y cooperativismo, pactos de defensa e imperialismo por internacionalismo y guerra por lucha de clases.

Sin embargo, esto podía ya verse en la dialéctica materialista de Marx mismo. Como expone introductoriamente Silvia Federici (2020) en *Reencantar el mundo*, la lógica de la acumulación originaria, por la cual se funda el capitalismo moderno a través de los cercenamientos de las tierras feudales, monárquicas y plebeyas, es un paso necesario para la eventual proletarización, toma de conciencia y revolución socialista que basaría su eficiencia en la centralización de la producción agraria en la mano de un puñado de burgueses, lo que haría rápida la expropiación. En efecto, considerando un país industrial como a priori de la posibilidad de revolución proletaria, Marx y el comunismo del siglo XIX y principios del XX era irreparablemente anti agrario. Sin embargo:

El problema con este análisis es simple: los nuevos cercamientos (y muchos de los antiguos) no van a por los pequeños productores privados y sus propiedades. Su objetivo es destruir las tierras y espacios comunales en los que se basa el poder proletario. (...) En realidad, sería absurdo considerar que la desaparición de esas aldeas, tierras y barrios es un sacrificio necesario y, a fin de cuentas, positivo para el desarrollo de un proletariado verdaderamente ‘universal’. Los proletarios de carne y hueso tienen que

poner sus pies en alguna parte, tienen que hacer huelga en algún trabajo, tienen que descansar en algún lugar tienen que retirarse a algún lugar. La guerra de clases no ocurre en un tablero abstracto en el que se apuntan las ganancias y las pérdidas, necesita un terreno. (pp. 59-60).

Y, por ello, ocurre lo que bien podría ser llamado liminalidad negativa cuando:

Los marxistas del ‘tercer mundo’ siguen hablando del carácter progresista de la acumulación originaria. En consecuencia, aunque oficialmente luchan contra los nuevos cercamientos del capital, visualizan un futuro en el que su partido y su Estado llevarán a cabo sus propios cercamientos, de manera incluso más eficiente que los capitalistas. (*Ibid.*)

Entonces, el corolario que surge hace ya tiempo en la academia y en la filosofía particularmente: las herramientas que tenemos, los conceptos que manejamos y los enfoques que hacemos como investigadores ya hacen notar su caducidad cuando nos enfrentamos al mundo del siglo XXI, cuyas claves de ingreso todavía no se nos hacen presentes ni se inventan. Lo que viene será, justamente, un intento de ingresar propositivamente en los problemas que atañen a la humanidad entera y a escala global bajo el marco teórico liminal que aquí expusimos en pos de ver de qué formas no solamente nos estamos equivocando al proponer soluciones, sino que, más importantemente, donde se encuentran las verdaderas salidas. Puesto que los consideramos, al menos tentativamente, como los dos campos de batalla que se están librando en nuestro siglo, estas salidas serán buscadas en las herramientas que se utilizan para analizar el cambio climático y el género, viendo de qué maneras caemos en los mismos errores o, por el contrario, que tan posible es una solución efectiva a nuestra liminalidad contemporánea.

### ***Leyendo la liminalidad en el cambio climático: ¿Antropoceno o Capitaloceno?***

Una de las situaciones liminales principales de nuestro tiempo es, sin duda, el cambio climático y la ansiedad ecológica. Como Renaud García (2021) bien argumenta, es casi una esencia de la juventud contemporánea el presentismo catastrófico derivado del constante asedio de malos augurios para el planeta (p. 28). La posibilidad o actualidad de la guerra, de que esta se vuelva nuclear, el calentamiento de los mares y la subida de nivel de estos por el derretimiento de los glaciares, nuevas y antiguas enfermedades que surgen o renacen, afectando a continentes enteros, el desecamiento de las tierras y los refugiados climáticos que estos causan; en fin, un caos generalizado se ha establecido como norma en el siglo XXI, afectando ya no solo física, sino que

social, monetaria, cultural y hasta fenomenológicamente a una vasta parte de la población global en tanto que, transversalmente, se siente existir en un tiempo que no es normal:

Una gran proporción de niños y jóvenes de todo el mundo manifiestan un malestar emocional significativo y una amplia gama de emociones dolorosas y complejas (tristeza, miedo, rabia, impotencia, desamparo, culpa, vergüenza, desesperación, dolor, pena, depresión). Del mismo modo, un gran número de personas afirman experimentar algún tipo de impacto funcional, e identifican creencias pesimistas sobre el futuro (la gente no ha cuidado el planeta, el futuro es aterrador, la humanidad está condenada; no tendrán acceso a las mismas oportunidades que tuvieron sus padres; las cosas que valoran serán destruidas; la seguridad está amenazada; y dudan en tener hijos). Estos resultados refuerzan las conclusiones de investigaciones empíricas anteriores y las amplían al demostrar la extensiva y global naturaleza de esta angustia, así como su impacto en el buen funcionamiento. Los resultados muestran que la angustia parece ser mayor cuando las personas creen que la respuesta del gobierno es inadecuada. La angustia climática es claramente evidente tanto en países que ya están experimentando el cambio climático, como en países donde los efectos directos son aún menos graves (Marks et al, 2021, p. 3).

Esta última consideración, sobre la respuesta inadecuada del gobierno, es retomada más adelante:

Entre los factores que se sabe que protegen contra los problemas de salud mental figuran los recursos psicosociales, las habilidades de afrontamiento y la "agencia" para abordar y mitigar los factores estresantes. En el contexto de la ansiedad climática, esto se relacionaría con que se escuchen, validen, respeten y se actúe en consecuencia con los propios sentimientos y opiniones, sobre todo por parte de quienes ocupan posiciones de poder y de quienes dependemos, acompañadas de acciones colectivas proambientales. Sin embargo, esta encuesta demuestra que un gran número de jóvenes de todo el mundo considera que los gobiernos no reconocen la crisis, no actúan de forma coherente y urgente y no responden a su alarma. Esto se percibe como una traición y un abandono, no sólo del individuo, sino de los jóvenes y de las generaciones futuras en general. (p. 8).

Que los gobiernos no reconozcan la crisis es evidencia de que nos encontramos saliendo de una época. Venimos de una sociedad industrial y posindustrial basada en su centro en la percepción del mundo natural, ósea, de la naturaleza no-humana, como ontológicamente inferior y dispuesta a ser utilizada como bienes, materia prima o recursos en vías de la satisfacción económica. Se piensa la naturaleza como esencialmente modificable, intercambiable, explotable; un mero obstáculo que el avance técnico eliminaría progresivamente para llegar a un mundo netamente "humanizado"; el fin lógico de la figura ilustrada del Estado, una institución suprema cuyo fin es ordenar y organizar el funcionamiento de la sociedad en pos del bien común de sus

individuos que, a su vez, se entienden como separados del mundo. Los intersticios se expresan cuando esta percepción supremacista se encuentra, de pronto, con la conciencia ecológica en la cual todo el mundo natural se encuentra conectado y, por lo tanto, connaturalmente afectado por cambios drásticos en sus partes. La conciencia ecológica (en occidente), entre cuyos precursores se encuentra a Schopenhauer, a Darwin, a Fourier y a Kropotkin entre los pensadores y a los luditas, los amish o los plebeyos en la sociedad, realmente comienza a generalizarse en el siglo XX para llegar a su cénit en el XXI, cuando los efectos catastróficos de la contaminación abrieron un agujero en la capa de ozono, generaron una isla de basura en el océano pacífico y volvieron infértiles tierras disecadas, quemadas o inundadas, amenazando a toda la vida planetaria. La liminalidad se ha basado en los ciclos naturales desde el comienzo de la cultura humana; repudiarlos como innecesarios o contrarios a la civilización y sus ritmos nos ha llevado a un progresivo olvido de *cómo lidiar con el cambio*. Esto ha resultado en:

(El presentismo), la experiencia angustiante de un presente perpetuo, desprovisto de base en el pasado, incapaz de dar paso a un porvenir y sin embargo arrollado constantemente por el futuro inmediato. (...) En consecuencia, no hay un pasado memorable. Pero tampoco un provenir significativo, ya que una civilización fundada en el derroche, la obsolescencia programada y las agendas políticas y económicas a corto plazo, en suma, en la ‘destrucción creadora’, no pueden más que girar siempre en el mismo círculo. (...) En el corazón del presentismo se carece de tiempo, mientras que se experimenta el presente como una coerción objetiva permanente: hay que hacer esto, luego aquello, y una vez más esto, **en una yuxtaposición de instantes congelados, sin lazos entre ellos y sin consistencia para el individuo.** (García, 2021, pp. 37-42).

Este mundo caótico bien podría analizarse como liminal puesto que el presentismo es sintomático de un agotamiento o pérdida del sentido de las estructuras sociales y culturales que (no) lidiaban con la naturaleza hasta entonces, deviniendo en un terror generalizado por el futuro característico de una falta del saber, como, a su vez, búsquedas de alternativas al problema. Las personas, especialmente las que son directamente afectadas, perciben tanto el futuro como el presente como incertidumbre y caos. Obviamente, no es que el mundo de un día para otro se haya vuelto caótico, sino que la percepción misma del cambio es lo que ha llegado de súbito. “La conciencia perceptual del hecho de que el mundo alrededor nuestro es un ambiente cambiante es suficiente para gatillar experiencias liminales espontáneas que pueden llevar a efectos defamiliarizantes” (Gavriliuță y Mocrei-Rebrean, 2023, p. 5). Inviernos cada vez más calientes y veranos más extremos que antes, un clima esporádico y peores y mayores cantidades de catástrofes

climáticas son sentidas, si no personalmente, a través de los medios masivos por todo el planeta al mismo tiempo. Pero, a pesar de ello, la inmensa mayoría de las personas continúa funcionando socialmente, en el trabajo, en sus hogares y en la vida en general como si no estuviera en el medio de una catástrofe sin precedentes en la humanidad. Gavriluță y Mocrei-Rebrean asocian esta desconexión al hecho de que, a menos que uno personalmente esté sintiendo los efectos, difícilmente instará a la acción el conocimiento del cambio climático por el mero conocimiento de él:

Como mundo de naturaleza y cultura a la vez, nuestro mundo-vida es psicológicamente la tierra o el piso de toda nuestra actividad cognitiva, sea la práctica familiar del día a día o el conocimiento científico más abstracto. Por ende, aunque las consecuencias del cambio climático pueden posiblemente ser científicamente argumentadas a nosotros, sus significados solo serán entendidos o interpretados frente a un trasfondo epistemológico de nuestro propio mundo-vida. (p. 6).

Pero hay algo conflictivo con esta percepción en tanto que reduce al discurso ecologista al efecto que pueda tener en nosotros como sujetos individuales. Considerar que el cambio climático solo puede ser aprehendido una vez que se sienta directamente el efecto reduce a la ecología a “una manifestación de una lógica de Edipo en donde somos, al mismo tiempo, culpables y detectives en un drama anticipado” (p. 8), asociado a la idea del Antropoceno, “creado en un principio por el biólogo estadounidense Eugene F. Stoermer para designar la época en la que las actividades del **hombre** empezaron a provocar cambios biológicos y geofísicos a escala mundial” (Issberner, L-R y Léna, P, 2018, párr. 2). El Antropoceno, como diagnosis de la liminalidad ecológica que sufrimos, considera los efectos de la humanidad sobre la naturaleza como la causa principal de la catástrofe sin discriminar ni especificar bien por qué ocurren estos efectos en un primer lugar ni de qué tipo de humanidad estamos hablando. Esto, para Moore (2015), solamente puede ocurrir cuando se atiende al problema desde un consecuencialismo ingenuo, donde “el supuesto de la dominación de la tierra por la Humanidad se construye casi por completo sobre la base de un significativo catálogo de consecuencias biosféricas, (...) típicamente reducidos a categorías muy amplias de tipo ‘caja negra’: industrialización, urbanización, población, etcétera” (p. 203) o, por otro lado, desde una homogenización de las personas en agentes colectivos que hace caso omiso de las distintas configuraciones materiales que toma el cuerpo social, en particular, la formación de familias, los movimientos poblaciones, las diferencias socioeconómicas y sus particulares patrones de consumo-gasto, todo esto abstrayendo al capitalismo, el imperialismo y la sociedad de clase como origen del por qué detrás de la explotación de la naturaleza (*Ibid.*).

¿Pero qué se esconde detrás la homogenización de la humanidad? Se mantiene, sin duda, el dualismo humano-naturaleza que pone como dominante uno u otro de los lados sin considerar la realidad de que son parte de la misma red vital, que la humanidad *es* naturaleza; el Antropoceno es liminalmente negativo en tanto que desaparece la idea de algo fuera de esta manera de existir intrínsecamente enemistada con nosotros mismos. Las consecuencias de esta forma de pensamiento no están sin serios peligros éticos. La perspectiva antropocéntrica de la crisis climática, al poner al centro del problema al ser humano como ente indiferenciado, llega a matematizar de forma utilitaria la cantidad de personas sobre la tierra (de esta forma, utilizando el modelo individualista de la sociedad neoliberal en tanto que cada cual es un agente racional, independiente y egoísta de su propio destino) y, de esta manera, inevitablemente virando cualquier solución hacia respuestas de control poblacional. En efecto, cuando la forma de vida capitalista se transforma en *la* forma de vida, desaparecen los seres humanos y surgen los consumidores/contribuyentes cuya única forma de identificación es su individualidad basada en qué están comprando. Es similar a lo que Taibo (2017), sin exagerar, llama *Ecofascismo*, el cual “se asienta en la intuición de que para encarar de manera eficiente el problema general de la escasez no queda otro horizonte que propiciar un rápido y contundente descenso en el número de seres humanos que pueblan el planeta” (p. 149). Ecofascismo es un nombre que no exagera porque la única forma de que este “control”, más bien exterminio, sea planificado, es que sea por una entidad institucional autoritaria que tenga bajo su poder la vida de miles de millones de personas que, bajo este estándar, sobran. Este autoritarismo verde, desafortunadamente, no es algo que jamás hayamos presenciado: Alemania Nazi, desde sus reformas en 1933 de reforestación, leyes animalistas y limitaciones al desarrollo industrial a, en 1935, pasar a justificarlas en torno a la idea de “monumento natural” de la nación (p. 151) hasta llegar, limitándose en 1945, al genocidio de todas las razas que fueran inferiores *biológicamente* a la alemana son un claro ejemplo de una no-solución a la liminalidad. “Las instituciones resultantes – agrego yo –, ¿no es razonable concluir que lo que harían, lejos de abrazar cualquier procedimiento encaminado a afrontar la crisis ecológica, sería dar rienda suelta – ahí está la Alemania hitleriana para ilustrarlo – al lado negativo de la naturaleza humana?” (p. 160)

Cualquier encuadre de esta cuestión que deje fuera de aprietos al capitalismo obviamente peca de miope e insuficiente. El hecho no es que la crisis climática surja de una falta de sintonía entre el sistema económico con los ritmos naturales del mundo no-humano, como si estos fueran

independientes entre sí, sino que nuestra sistema económico es fundamentalmente arrítmico, presentista y canibalístico, sin la posibilidad de sincronizarse con nada que no sea su propio destino constante: la producción del valor. De esta forma, podemos ver que:

Semejante capacidad de rebote (del capitalismo) permite comprender por qué la situación de agotamiento ecológico se convierte en la ocasión de una profundización del desastre social y humano ligado al capitalismo industrial. (...) El agotamiento de la naturaleza no es un punto de llegada, se trata solamente de un obstáculo para un sistema económico y tecnológico cuya tendencia fundamental es vampirizar hasta la Tierra misma, para transformarla en mercancías. (...) No se podría decir si ‘el capitalismo nunca estuvo tan bien de salud’. El caso es que el derrumbe ecológico le da la ocasión de recuperar la salud, ofreciendo nuevos mercados a su pulsión de artificialización y de poder. (...) Allí donde ‘el desperdicio y la degradación son habitualmente considerados como efectos secundarios de la producción de valores’, la crítica del capitalismo industrial por la noción de disvalor sostiene que “el valor económico no se acumula sino en virtud de la devastación previa de la cultura (García, 2021, pp. 68-78)

Esta noción explicaría notablemente lo liminalmente negativo de las soluciones capitalistas a la crisis climática. En efecto, para siquiera poder defender derechos como el de caminar sin miedo al tráfico, el acceso a agua potable o a un hogar, el capitalismo debe previamente haber destruido la posibilidad natural de acceder a estas realidades por el solo hecho de que no existía el mercado automovilístico ni la privatización del agua ni la de la vivienda. El desastre ecológico se sustenta en la producción desmedida del capital, a lo que los gobiernos del mundo responden con mayor desregulación mercantil, expropiaciones de tierras comunales, deudas e incentivos a la inversión, como si producir aún más nos fuera a salvar.

La dimensión productivista del capitalismo, pues, es estructural. (...) El capital está consagrado a dejar suelos arrasados e infértiles, al igual que campesinos echados de sus tierras y separados de formas de subsistencia que constituyen formas ricas de vida cultural. (...) Al verse atrapados por la industria y la mecanización de sus tareas, campesinos y criadores resultan no solo desprovistos de su saber de oficio, de su conocimiento íntimo de los ciclos naturales, de una relación de cuidado y de atención respecto del animal, sino también del medio cultural y de la organización social autónoma en la cual estaban *tomados*, en el sentido de *visceralmente comprometidos*. (pp. 34-35).

Entonces, si el capitalismo y el Antropoceno es liminalmente negativo, ¿qué propuesta sería afirmativa? Dado los límites del presente trabajo, una investigación suficiente a la miríada de tácticas que los activistas ambientales, las filosofías ecologistas tanto del pasado como del presente o los avances que la biología, la química, la física, la geología, en fin, todas las ciencias naturales

nos han otorgado es imposible de hacer sin dejar fuera demasiada información importante. De todas maneras, cualquier solución efectiva en esta línea debe considerar, primero, que el cambio climático, al ser una situación liminal que tanto individual, social y terrestremente está ocurriendo y, así, emanando una innumerable serie de distorsiones y quiebres culturales, políticos y económicos, nos manifiesta que hay un requerimiento existencial de cambio y de evolución a una forma de vida distinta, la cual pueda reconciliar la dislocación metafísica actual entre los humanos y la naturaleza (la situación ambivalente del proceso liminal, donde se es y a la vez no se es) a través de la realización de la interdependencia ontológica entre ambos mundos. Esto no puede hacerse sin, inmediatamente, hablar de un mundo poscapitalista y posescaez; un mundo más allá del imperativo de la supervivencia y que, en cambio, tenga en su corazón la simpatía como principio regulador de la sociedad. Esto, por supuesto, no puede lograrse sin, a su vez, construir esta simpatía inmediatamente y no después del colapso, como bien critica García. Cualquier respuesta afirmativa vendrá de una mirada crítica que no solamente cuestione el por qué detrás de la forma de vida actual sino que, reflejándola a su contrario, *presentemente* construya su antítesis mediante el fomento de la biodiversidad, la descomodificación de la economía mediante el uso de cooperativas, municipalidades e industrias organizadas democráticamente (Gerber y Gerber, 2016, p. 5) que eliminen de lleno la necesidad de confiar en un gobierno con intereses ajeno a sus ciudadanos.

### ***El género: afirmación y disolución en el control corporal***

Como resultado, el ‘yo’ que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantengan con ellas una relación crítica y transformadora. Esto no es fácil porque, en cierta medida, el ‘yo’ se convierte en algo que no puede conocerse, amenazado por su inviabilidad, con ser deshecho completamente en cuanto deje de incorporar la norma mediante la cual este ‘yo’ se convierte en totalmente reconocible. Hay un cierto nuevo rumbo de lo humano que se da con el fin de iniciar el proceso de rehacer lo humano. (...) es crucial darse cuenta de que una vida habitable requiere varios grados de estabilidad. De la misma manera que una vida para la cual no existen categorías de reconocimiento no es una vida habitable, tampoco es una opción aceptable una vida para la cual dichas categorías constituyen una restricción no llevadera. (Butler, 2018, pp. 16-23).

La liminalidad, como hemos visto, trata las formas en que la identidad humana transiciona de una fase, categoría o estatus a otra. El paso de ser socialmente un infante a parte del mundo

adulto en una comunidad está determinado más por asumir ciertas responsabilidades y actos que simbolizan la adultez a través de rituales culturalmente establecidos que por la mera mayoría de edad. Una de las más importantes estructuras con las que lidia la liminalidad es el género y la sexualidad, siendo el hogar de una multitud de rituales basados en el matrimonio, el nacimiento, la reproducción y la fertilidad, entre otros. Por esto, uno de los frentes liminales de nuestro tiempo que no puede omitirse en la discusión es el de la teoría de género, particularmente, la dificultosa pero aun así progresiva normalización de la transexualidad, lo transgénero y lo *queer*<sup>3</sup>, sumado a la crítica que deviene de esta de la idea heteropatriarcal de familia, del espacio y de la sociedad en general. Esta reformulación de la identidad desde el naturalismo/esencialismo hacia la performatividad ha tenido el efecto de desestabilizar procesos ritualistas arcaicos en occidente, generando tanto debate e interés desde la academia como discriminación y violencia en el día a día de estas personas que, por el mero hecho de ser en su hacer (*Ibid.*, p. 16), residen en los intersticios de lo aceptable y lo repudiable; un análisis desde la liminalidad es acorde, especialmente para entender de qué modos esta forma de vida hace presente la necesidad de una transición social tanto como personal.

La transexualidad, lo transgénero y lo *queer* representan una de las áreas más contingentemente actuales de liminalidad en lo que respecta al área de la identidad social. Individuos que se identifican con estas categorías suelen asociarse a una manera distinta de performatividad de género, encontrándose entremedio o fuera del binarismo hombre/mujer, o en el proceso de transicionar de uno al otro, lo que es expresado a través de cambios de nombres, cirugías de zonas sexualmente cargadas como los genitales, identidades sexuales no heteronormativas y muchas otras distinciones identitarias que no se ajustan a lo que Turner llamaría “estructura”. “La incomodidad y ansiedad alrededor de los espacios y sujetos liminales y el empuje hacia la estabilidad constituye temas que pueden urgirnos a acercarnos al espacio liminal desde teorizaciones queer y trans” (March, 2020, p. 4). Verdaderamente, la transición particular

---

<sup>3</sup> *Queer* (*cuir*, como se ha recuperado en el español en algunos casos) es, todavía, un término con varias significaciones distintas en contextos distintos, pero tomaremos dos principales para entenderlo. En particular, 1) Término paraguas representativo de la vasta matriz de identidades que están fuera del género heterosexuales o monógamas. Recuperado tras una historia de uso peyorativo a partir de la década de 1980. 2) Término paraguas que denota una falta de normalidad en cuanto a la propia sexualidad, el género o ideologías políticas en relación directa con el sexo, la sexualidad y el género. (Tomado de la ahora inaccesible página Heartland Trans\* Wellness Group).

de las personas trans y queer da harto para pensar a la liminalidad, en particular a la idea de marginalidad que esta puede generarles cuando entran en esta fase ambigua:

Durante el proceso de alinear sus cuerpos con sus mentes, los individuos transgénero pueden ser relegados a un estatus de segunda clase dentro de instituciones sociales como los colegios, el trabajo y el ejército; los que están enfocados en reglas de conformidad de género binario (Dentice y Dietert, 2015, p. 71).

Esta relegación puede verse especialmente en el aspecto médico, una vez que se acepta la transición, debido a la naturaleza incisiva y psiquiátrica del proceso. Estas personas deben, además del destierro social que sufren, aceptar ser cuestionados y examinados para asegurar a los profesionales (y las empresas de previsiones médicas) en un nivel ya identitario; deben ser puestos bajo la categoría de “enfermos”: “como resultado, los métodos diagnósticos mediante los cuales se atribuye la transexualidad implican una patologización, pero sufrir este proceso de patologización constituye una de las más importantes vías para satisfacer el deseo de cambiar de sexo” (Butler, 2018., p. 18). Podría hablarse, en este sentido, de un ritual liminal contemporáneo agresivo y negativo frente a los cuerpos trans y queer que, solo una vez que se pasa por la fase preliminar de desagregación de la identidad basada en la medicalización y problematización de la mera existencia de este sujeto, se les permitiría la transición socialmente sancionada. Aunque esto replica, por ejemplo, la idea del maestro de ceremonias representado en los doctores y psicólogos que acompañan durante este proceso como guías y aseguradores de un paso exitoso y seguro hacia el otro lado, como, a su vez, un potencial liminoide en la “decisión” que ocurre al entrar en este proceso, cabe recalcar la disonancia potente entre el deseo transicional y la obligación de la patologización que ejerce la sociedad actual como distinto de los rituales transicionales clásicos en tanto que esta medicalización no conlleva una “muerte en el mundo social” (Turner, 1974, p. 59), sino que, al contrario, *obliga a quedarse en* la estructura heteropatriarcal durante el proceso. Seguro, como dirá Butler:

Efectivamente, los individuos dependen de las instituciones de apoyo social para ejercer la autodeterminación con respecto a qué cuerpo y qué género tienen y mantienen, de manera que la autodeterminación se convierte en un concepto plausible únicamente en el contexto de un mundo social que apoya y posibilita la capacidad de ejercitar la agencia. (...) De esta forma, para tomar posesión de sí mismo el yo debe ser desposeído en la socialidad. (*Ibid.*, 21).

...pero, como bien vimos en las fases de la liminalidad, en particular lo limivoide, esto no necesariamente deviene en una solución que haga cuenta de todas las aristas de la liminalidad

actual. Un buen caso de esto es la obra de Paul B. Preciado (2020), *Testo Yonqui*, cuyo contenido trata sobre la evasión del contexto médico institucional en el proceso transicional de las personas trans. “Algunas toman hormonas siguiendo un protocolo de cambio de sexo, otros se administran hormonas y trafican con ellas sin esperar un cambio de sexo legal y sin pasar por un protocolo psiquiátrico, sin identificarse como ‘disfóricos de género’” (p. 33) Poniéndose del lado de estas últimas, relata de forma personal y a la vez filosófica los razonamientos detrás de una autoadministración de hormonas siendo “*hacker*” de género, pensando en que:

sé que van a juzgarme por tomar testosterona, los unos porque me voy a volver un hombre entre los hombres, porque estaba bien cuando era una chica, los otros por tomar testosterona fuera de un protocolo médico, por no querer tomar testosterona para volverme un hombre, por hacer de la testosterona una droga dura como cualquier otra, por darle mala prensa a la testosterona ahora que la legislación comenzaba a integrar a los transexuales, a garantizar que las dosis y las operaciones fueran pagadas por la seguridad social. (p. 34)

Ocurre, entonces, una liminalidad doble: existe la presencia de una identidad que no se ajusta al cuerpo o normas existentes tanto como, en ciertos casos, se necesita de transicionar para resolver esta liminalidad originaria. En ambas situaciones, la infraestructura médica y, por ende, cultural, no logran articular socialmente esta necesidad de paso sin fijar y congelar la estructura, lo que nos apunta a una liminalidad que no está siendo pensada y que, por el contrario, está siendo solucionada de forma negativa.

Este dilema es uno de los motivos por los que algunas personas que disponen de los medios necesarios prefieren evitar el diagnóstico oficial como forma de acceso a los tratamientos y tecnologías.

Al igual que ocurrió con la autoayuda feminista de los años setenta, una relación compleja con las infraestructuras de salud empuja a las personas a encontrar otros modos de acceder a la atención, a menudo ligados a la autoexperimentación dentro de redes de contención politizadas (Hester, 2018, p. 90)

Siguiendo este repudio a la medicalización, tanto dentro del movimiento trans como en el movimiento de personas intersexuadas hay también un desdén al dimorfismo de género que se mantiene en la cirugía de reasignación del sexo y en los deseos de algunas personas trans o queer. En vez de buscar llegar a ser hombre o mujer, la idea más bien sería romper estas categorías sociales mediante una actitud activa de androginia tanto en lo visual y/o en lo sexual (por ejemplo, en algunos casos de asexualidad, bisexualidad o pansexualidad) o, en el caso de las personas intersexuadas específicamente, literalmente permitirles existir con los órganos reproductores con los que nacieron, los cuales marcan una fuerte posición “entre medio” (y, por lo tanto, fuera) de la

estructura no-liminal. Ya que hay normas que establecen el esencialismo de género como calificador para la entrega de sustancias que afecten sexualmente al cuerpo (Butler, 2018, p. 107), la existencia de este otro grupo complejiza, como vemos en el caso de Preciado, la relación que existe entre el constructivismo y el esencialismo de género que, buscamos argumentar, es señal de una situación liminal dentro de la estructura social que regula la identidad de las personas. El rechazo de la medicalización se ve expresado en la tensión más transversal entre las investigaciones específicamente trans con las queer; las primeras se acercan más a afirmar la importancia de la experiencia subjetiva y la materialidad mientras que las segundas al proyecto posestructuralista de desestabilización del sujeto. “La academia trans apunta al riesgo de enfatizar acríticamente la liminalidad, la fluidez y el devenir en exclusión de sujetos trans cuyas vidas no son caracterizadas por los ‘cambios de formas’ libertinos presentado en algunas deconstrucciones sin matices posestructuralistas del género” (March, 2020, p. 6). Esto lo expresa Butler perfectamente:

Por una parte, no debemos subestimar los beneficios que ha traído la diagnosis, especialmente para los transexuales de medios económicos limitados, quienes, sin la asistencia del seguro médico, no podrían haber conseguido sus objetivos. Por otra parte, no debemos subestimar la fuerza de la patologización de la diagnosis, especialmente sobre gente joven que puede que no tenga los recursos críticos para resistir esta fuerza. En estos casos, la diagnosis puede ser debilitadora, si no homicida: a veces asesina el alma y a veces se convierte en un factor que contribuye al suicidio. Así que el debate es muy controvertido dado que, en resumidas cuentas, parece una cuestión de vida o muerte; de hecho, para algunas la diagnosis implica la vida mientras que para otros significa la muerte. Otros la consideran una bendición ambivalente o, más bien, una maldición ambivalente (pp. 116-117).

Ahora, hay que hacer una aclaración sumamente importante para evitar malentendidos que nos lleven a posturas discriminatorias. Cuando aplicamos la liminalidad afirmativa/negativa al tema del género es fácil pensar que se está pensando en que la transición, representada en el ajuste de la persona al pasar de ser hombre a mujer o viceversa, es de alguna manera la opción preferida para “resolver” la existencia de personas en los intersticios de la identidad social, que sería una posible “solución” a las personas intersex, queer y trans que no buscan ajustarse a ninguna de las categorías existentes y que, por el contrario, *hacen* su identidad en la liminalidad, la cirugía sexual. Esto está lejos de lo que la liminalidad del género contemporánea deberían mostrarnos; el hecho es que las personas queer, independiente de si buscan ajustarse o no a las normas identitarias que rigen en sus culturas mediante la tecnología, la intervención científica, la auto modificación

genética o simplemente expresarse de maneras no convencionales nos revela que lo que está causando liminalidad *es el binarismo de género como expresión unitaria y homogénea de la humanidad*, sin ver que desde el comienzo de la cultura humana, esto no ha sido así (Mark, 2023). “El real potencial de la teoría queer yace no en posicionar un sujeto queer contra uno heteronormativo, sino en su crítica radical de como las normas y el poder son desplegados para producir estas categorías en primer lugar” (March, 2020, p. 4). Aunque algunos acercamientos trans si fomentan la transición como el epítome de la experiencia liberada y autónoma, otras personas ven su identidad como un “auto entendimiento que deliberadamente rehúsa cualquier posición estable en las categorías generizadas, sexualizadas y encarnadas contemporáneas” (*Ibid.*, p. 9). De nuevo, bien lo resume Butler (2001):

Para mí, ‘queer’ es una expresión que desea que uno no tenga que presentar una tarjeta de identidad antes de ingresar a una reunión. Los heterosexuales pueden unirse al movimiento queer. Los bisexuales pueden unirse al movimiento queer- Ser queer no es ser lesbiana. Ser queer no es ser gay. Es un argumento en contra de la especificidad lesbiana. Que si soy lesbiana tengo que desear de cierta forma, o si soy gay tengo que desear de cierta forma. Queer es un argumento en contra de cierta normativa, de lo que una adecuada identidad lesbiana o gay constituye (p. 277).

Así, pasaríamos de entender “queer” como una categoría personal e individual a entenderla como una expresión de la liminalidad que acarrearán las personas que no se ajustan a las normas del género, las cuales exceden sobremanera la mera atracción sexual. Una forma de acercarse a un análisis no individualista de la liminalidad que subyace a lo queer es a través de la topografía urbana. Como ya vimos, la liminalidad puede darse en el espacio/tiempo (por ejemplo, una discoteca de noche), cuya esencia ambigua permite la existencia de formas de vida no-estructurales sin el constante asedio de la violencia estructural (no, por ello, ajena a *toda* violencia). De esta forma, los espacios liminales son particularmente importantes para las personas trans y queer:

Es por (la liminalidad de la noche) que los primeros reductos del mundo queer – quefurtiva y clandestinamente en algunos casos – comenzaron a surgir en el periodo dictatorial (chileno) están asociados con actividades nocturnas, de esta manera las discotecas aparecieron tempranamente como uno de los sitios de encuentro más usuales de la comunidad queer, ellas han sido de las grandes administradoras de la vida nocturna. (...) De esta manera, cuando la ciudad heteroproductiva duerme, la noche surge como un tiempo liminal, un intervalo liberado de reglas y restricciones, en el cual es posible acceder a un protagonismo urbano, que durante el día es negado (Townsend, 2023, p. 110).

Sin embargo, a modo de propuesta muy acotada, pienso que la liminalidad tiene mucho más que contribuir al estudio de género que “moverse más allá de la liminalidad como subversión y moverse más acá de la conexión íntima con los cuerpos y las vidas” (March, 2020, p. 11). Efectivamente, cuando proponemos que la liminalidad afirmativa busca finalizar con la transición hacia una nueva forma de estructura, lo que estamos proponiendo es que es posible comenzar a imaginar un mundo donde la gente trans y queer *no son liminales*, sino que parte de lo que es considerado como “normal”. La liminalidad como espacio entremedio que desforma de manera potente pero peligrosa no denota, como bien argumentó Turner, una condición social que pueda durar en el tiempo sin que una estructura opresiva esté activamente generando las condiciones para la liminalidad /a través, como vimos en el caso queer, de la medicalización y la marginalización, a modo de ejemplo). Reitero: una liminalidad afirmativa sostendrá al mismo tiempo la existencia de personas fuera del binarismo de género como la necesidad de *salir del binarismo de género como estructura*, no de solo aceptar su liminalidad. Es esta, creo, uno de los posibles caminos en pos de finalizar la transición que la existencia de personas queer y trans nos demuestran como existente; un mundo donde “no sea necesario presentar una tarjeta de identidad antes de ingresar a una reunión”.

## Conclusión

El interés que debe suscitar nos la liminalidad, expresada en particular en este ensayo, pero más generalmente como forma de entendimiento para cualquier razonamiento, es la de filosofar el cambio: ¿cómo ocurre la transición de una manifestación de la realidad a otra? ¿cómo se *ve*?

Hago énfasis en el verbo *ver* con cierto objetivo: espero haber demostrado que la liminalidad es una herramienta válida para comprender la singular ceguera que sufre el siglo XXI, irónicamente causada por el camino que tomó la ilustración. Por un lado, venimos de una sociedad formada por doscientos años de creencia en la revolución, en la libertad e igualdad plena que puede ser conseguida con el alegre sacrificio de la vida actual por la de la utopía del mañana. Por el otro, nos encontramos de hecho en la versión ahuecada de ese mundo, donde esa utopía ha sido borrada por el futurismo siempre presente del ciclo interminable producción/consumo. El utopismo corría el riesgo de volverse una renunciación del buen vivir, mientras que el futurismo es la cancelación del futuro en pos del vivir *mejor*. El buen vivir no se acumula, se practica; vivir mejor es una posesión. A través de los dos ejemplos otorgados en este trabajo (una investigación posterior, espero, puede aportar muchos más), vimos como esta dualidad nos ha dejado en un punto medio que no puede ser entendido con las categorías de la modernidad ni, naturalmente, con claves de ingreso que aún no se hacen presentes; el nuestro es un tiempo de liminalidad.

Decir que es liminal es, indirectamente, desconfiar de su inamovilidad. Si estamos en un punto medio, ¿dónde recaen sus polos? La liminalidad nos hace presente que nunca ha existido ni jamás existirá una manera de existir congelada, eternamente custodiada por la mentalidad de una época, sino que, todo lo contrario: nuestra imposibilidad de imaginar una alternativa coherente al capitalismo, al Estado y a la guerra demuestran, quizá preconsciousmente, que un mundo distinto *ya está naciendo*. Como arma prefigurativa, la liminalidad nos obliga a relacionar y visualizar nuestro contexto en contraste con su pasado y futuro, sacudiendo el sopor aparentemente inquebrantable del presentismo al mostrarnos que el mundo fue y será distinto mediante todas esas personas, esos espacio-tiempos, esas formas de vida y de pensar que no caen, o no quieren caer, en la repetición.

Sin embargo, admitiré que este trabajo deja muchos puntos abiertos. No estudiamos a profundo las consecuencias negativas de la liminalidad o las condiciones de posibilidad de la negación de su carácter transicional. No argumentamos con más ejemplos contemporáneos y pasados las formas en que la metodología liminal aventaja a otras filosofías y por qué, a mi parecer,

debería tomar protagonismo en la teoría filosófica crítica. Dejamos tristemente fuera un análisis cultural de la liminalidad, desde el cine, el internet, la arquitectura, la escritura, la música y una mirada de otras instancias que pueden acercarnos a la experiencia encarnada y vivida de personas en estado de transitoriedad; la lista podría continuar y continuar...

De todas maneras, espero que el presente trabajo sirva como introducción a esas posibilidades futuras, como clave de ingreso del mundo que aún no es y que nos otorgue el impulso para empezar no solo a encontrar, sino que exigir y demandar, la necesidad de una nueva realidad.

## Referencias

- Augé, M. (1995). *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso.
- Berardi, F. (2017). *La Fenomenología del Fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra Editora.
- Bookchin, M. (1993). ¿What is social ecology? En Zimmerman, M. E. et al. *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology* (pp. 354-373). Prentice-Hall, Inc.
- Butler, J. (2001). El deseo como filosofía. *La Ventana. Revista de estudios de género*, N° 23, 2006, pp. 276-284
- \_\_\_\_\_. (2018). *Deshacer el género*. Editorial Paidós SAIFC.
- Camus, A. (2014). *El hombre rebelde*. Editorial Losada.
- Carter-Owen, G.E. (2020). How are you feeling after last night? An autoethnographic understanding of liminality within rave. *Criminology, Sociology and Policing at Hull*. Recuperado de <https://crimsoc.hull.ac.uk/2020/06/23/liminality-within-rave/>.
- Dentice, D. y Dietert, M. (2015). Liminal Spaces and the Transgender Experience. *Faculty Publications*, 7. <https://scholarworks.sfasu.edu/sca/7>.
- Diel, A., Lewis, M. (2022). Structural deviations drive an uncanny valley of physical places. *Journal of Environmental Psychology*, 82.
- Farris, A. (2017). Experimenting With the Occult: The Role of Liminality in Slumber Party Rituals. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 6(1), 154–179. <https://doi.org/10.5325/preternature.6.1.0154>.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón Ediciones.
- Fisher, M. (2019). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Titivillus.

- \_\_\_\_\_. (2020). *Acid Communism*. Pattern Books.
- García, R. (2021). *La colapsología o la ecología mutilada*. Editorial La Cebra.
- \_\_\_\_\_. (2022). *El sentido de los límites. Contra la abstracción capitalista*. Editorial La Cebra.
- Gavriliuță, N. y Mocrei-Rebrean, L. (2023). Climate Change as Liminal Experience – The Psychosocial Relevance of a Phenomenological Approach. *Sustainability*. 2023; 15(6):5407. <https://doi.org/10.3390/su15065407>.
- Gerber, J-D & Gerber, Ju-F. (2017). Decommodification as a foundation for ecological economics. *Ecological Economics*. 131. 551-556. 10.1016/j.ecolecon.2016.08.030.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Editorial Caja Negra.
- Hoppen, F. (2021). *Liminality and the Philosophy of Presence. A New Direction in Political Theory*. Routledge.
- Horvath et al. (2015). *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. Bérgahn Books.
- Huang, W. J., Xiao, H., & Wang, S. (2018). Airports as liminal space. *Annals of Tourism Research*, 70, 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2018.02.003>
- Huber, W. (1991). Rights of Nature or Dignity of Nature? *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 11, 43–60. <http://www.jstor.org/stable/23559576>.
- Issberner, L-R y Léna, P. (2018). Antropoceno: la problemática vital de un debate científico. *UNESCO*. <https://es.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-problematica-vital-debate-cientifico#:~:text=El%20t%C3%A9rmino%20Antropoceno%20se%20ha,consumo%20excesivo%20de%20recursos%20naturales>.

- Jáuregui, J. (2002). La teoría de los ritos de paso en la actualidad. *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, (68), 61–95. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/4971>.
- Kyriakopoulos, L. (2021). Liminality (Re-)Realized in the Psychedelic Rave. *Anthropology and Humanism*, 46: 226-243. <https://doi.org/10.1111/anh.12329>.
- March, L. (2020). Queer and trans\* geographies of liminality: A literature review. *Sage Journals. Progress in Human Geography*. 1-17. <https://doi.org/10.1177/0309132520913111>.
- Mark, J. J. (2023). LGBTQ+ in the ancient world. *World History Encyclopedia*. <https://www.worldhistory.org/article/1790/lgbtq-in-the-ancient-world/>.
- Marks, L. et al. (2021). Young people’s voices on climate anxiety, government betrayal and moral injury: A global phenomenon. *SSRN [Preprint]*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3918955>.
- Menning, N. (2018). Narrating climate change as a rite of passage. *Climatic change*, 147(1-2), 343-353. <https://doi.org/10.1007/s10584-017-2120-z>.
- Nicolai, G. F. (2017). *Liberación del trabajo. Ensayo acerca del desarrollo del trabajo humano*. Editorial Eleuterio.
- Nightshade. (2021, 17 de noviembre). *Weirdcore, Dreamcore, Traumacore – The Age of Internet Aesthetics*. [Video]. Youtube: [https://www.youtube.com/watch?v=v7D34Dp4vbI&ab\\_channel=Nightshade](https://www.youtube.com/watch?v=v7D34Dp4vbI&ab_channel=Nightshade)
- \_\_\_\_\_. (2022, 12 de febrero). *The Dreampools - Overanalyzing Jared Pike* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=snqYWulM3YA>
- Preciado, P. B. (2020). *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Editorial Anagrama.

- Phillips, T. (2015). *Becoming-Liminal*. In: *Liminal Fictions in Postmodern Culture*. Palgrave Macmillan, New York. [https://doi.org/10.1057/9781137548771\\_5](https://doi.org/10.1057/9781137548771_5).
- Rojas, S. (2014). *La sobrevivencia cínica de la subjetividad*. Cuadro de Tiza Ediciones.
- Rouse, J. J. (1985). The Relationship between Police Presence and Crime Deterrence. *The Police Journal*, 58(2), 118-131. <https://doi.org/10.1177/0032258X8505800204>.
- Scrabl. (2022, 4 de septiembre). *The Comfort of Liminal Spaces (and The Desire to Disappear)* [Vídeo]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=t9OgLEUjz\\_g](https://www.youtube.com/watch?v=t9OgLEUjz_g).
- Szakolczai, A. (2014). Liminality and experience: structuring transitory situations and transformative events. *ucc-ie*.  
[https://www.academia.edu/8343072/Liminality\\_and\\_Experience\\_Structuring\\_transitory\\_situations\\_and\\_transformative\\_events](https://www.academia.edu/8343072/Liminality_and_Experience_Structuring_transitory_situations_and_transformative_events).
- Taheri, B., Gori, K., O’Gorman, K. D., Hogg, G., & Farrington, T. (2016). Experiential liminoid consumption: the case of nightclubbing. *Journal of Marketing Management*, 32(1-2), 19-43. <https://doi.org/10.1080/0267257x.2015.1089309>.
- Taibo, C. (2017). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Libros de Anarres.
- Thomassen, B. (2009). The Uses and Meaning of Liminality. *International Political Anthropology*, 2(1), 5-28. <https://forskning.ruc.dk/en/publications/the-uses-and-meaning-of-liminality>.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Liminality and the Modern. Living Through the In-Between*. Ashgate Publishing Limited.
- Townsend, M. B. (2023). Chilean Sexcapes: Cartografías Liminales de la Posmodernidad Queer en Santiago de Chile. *Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*. pp. 105-120.

Turner, V. (1974). Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology. *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*.

<https://scholarship.rice.edu/handle/1911/63159>.

\_\_\_\_\_. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.

\_\_\_\_\_. (2013). *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Grupo editorial Siglo Veintiuno.

van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.