

Octubre fue Carnaval: De la *Fiesta de los locos* a la *Fiesta de los que sobran* en el escenario de la revuelta social de octubre-19 en Chile

Ignacio Barrales Parra
Universidad de Chile ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/tret.94229>

Recibido: 31 de enero de 2024 • Aceptado: 29 de abril de 2024

ES Resumen: Ante el pasado reciente y turbulento de lo acaecido en el llamado Estallido Social, se analizará, a partir de una perspectiva performativa del escenario histórico carnavalesco, el malestar social expresado en Chile durante octubre de 2019. Con ello, pretendemos abordar la evidente crisis de representatividad de una aglomeración sin sujeto en su coeficiente de revuelta en tanto comprende un “repertorio” (Taylor, 2015) que ha logrado ser transmitido, pese a todos los intentos de represión hegemónica, bajo diversas formas de expresión festiva de la idiosincrasia chilena. Esto nos lleva a pensar en un desplazamiento de raigambre histórica-popular (es decir, la otrora *fiesta de los locos*, ahora *fiesta de los que sobran*) que daría cuenta de las materialidades de las posibles luchas sociales no necesariamente inscritas a un sector político determinado. En este sentido, revisaremos de manera general la discusión teórica sobre el carnaval en Europa y Latinoamérica y su potencial disruptivo político. Luego, mediante un estudio situado, reflexionaremos sobre los elementos que descubre el escenario de la revuelta *octubrista*, tanto en su plena participación como en su intento de distanciamiento analítico.

Palabras clave: Carnaval, Estallido Social, Resistencia Popular, Estudios de Performance, Crisis Representacional

ENG October was Carnival: From the *Crazy people's party* to the *Party of those who are left over* on the stage of the social revolt of October-19 in Chile

Abstract: Given the recent and turbulent past of what happened in the so-called Social Outbreak, the following article will analyse, from a performative perspective, the historical and carnivalesque scenario of social unrest expressed in Chile during October 2019. With this we intend to address the evident crisis of representativeness of an agglomeration without a subject in its coefficient of revolt, insofar as it comprises a “repertoire” (Taylor, 2015) that has managed to be transmitted, despite all attempts of hegemonic repression, under various forms of festive expression of Chilean idiosyncrasy. This leads us to think about a displacement of historical-popular roots (that is, the once *crazy people's party*, now the *party of those who are left over*) that would account for the materialities of possible social struggles not necessarily inscribed in a specific political sector. In this sense, we will review in a general way the theoretical discussion about carnival in Europe and Latin America and its political disruptive potential. Then, through a situated study we will reflect on the elements that reveal the scenario of the *octobrist* revolt, both in its full participation and in its attempt of analytical distancing.

Keywords: Carnival, Social Outbreak, Popular Resistance, Performance Studies, Representational Crisis

Sumario: 1. Introducción. El despertar del gigante. 2. *La Fiesta de los locos*. 3. *La Fiesta de los que sobran*. 3.1. El gigante sin nombre. 3.2. El motín a pasos agigantados. 3.3. Un grito de y por la vida. 4. Conclusión. A la sombra del gigante. Bibliografía.

Cómo citar: Barrales Parra, I. (2024). “Octubre fue Carnaval: De la *Fiesta de los locos* a la *Fiesta de los que sobran* en el escenario de la revuelta social de octubre-19 en Chile”, en *Talía. Revista de estudios teatrales*, 6, 75-83.

1. Introducción. El despertar del gigante

En octubre-19¹ el malestar, la rabia y la indignación se apoderaron de las calles chilenas como enunciado de lo insostenible. Desde los bajos fondos de la historia se escuchaba el murmullo de un gigante que, despertando de su vegetación, celebraba su retorno chocando con todo a su paso: la jaula que le habían construido hace más de cuatro décadas comenzaba, por fin, a incomodarle. Desplegado a lo largo y ancho del país, este gigante daba zancadas que retumbaban los sedimentos del progreso y la descreída prosperidad. Empero, su mera presencia nos dejaba absortos: ¿cómo llamar aquello que se creía extinto? ¿Por qué volvimos a cantar “El derecho de vivir en paz” y “El baile de los que sobran”, casi de manera orgánica, como el ritornelo propio de aquel gigante? ¿Cómo era posible reír y estar juntos pese a la represión policial cada vez más brutal ante aquel coloso? Quizá lo más inquietante fuese que, al día de hoy, no sabríamos responder si aquel gigante se trató o de un conjunto uniforme de soberanía, o más bien de una multitud desperdigada en su individualidad: he allí el enigma, lo irresoluto. “Nos volvemos a llamar pueblo”², se decía en las calles, sin embargo, inspirando una nostálgica revancha.

De cualquier modo, los miembros desbordados de aquel gigante que volvía a llamarse *pueblo* servían para toda causa y finalidad, ya hubiesen sido para conducir discursos progresistas o reaccionarios. Frases, canciones, memes, dibujos, fotografías, corpóreos, inversiones de orden simbólica y moral..., daban lugar a un cuerpo anacrónico, sobrante y ambiguo. No exento de violencia, octubre-19 produjo su propia poética atiborrada de signos que, pese a su variada procedencia, nos ofrecen pistas sobre una identidad chilena soterrada por aquella fuerza histórica que moviliza su apareamiento. Por ello, nos parece injusto denominar lo sucedido en su pura noción de *estallido* siendo, por otra parte, su categoría de revuelta mucho más cercana al movimiento popular que, según nos cuenta Salazar [2012], comprende ciclos de irrupción pública subalternas [262]. Es, sin embargo, la condición carnavalesca la que en el siguiente artículo pretendemos reflexionar en torno a lo acaecido en la revuelta “octubrista”³, puesto que aquella condición daría cuenta de una forma de producción y transferencia de conocimiento solo posible en su asistencia *hic et nunc*. Sin embargo, ante una presumible idealización bajtiniana, es dable preguntarse si aquello es suficiente para dinamizar la correspondencia a ciertos aspectos, independiente de la materialidad festiva evidente, que darían cuenta de una especie de continuidad de su principio fundante. Por este motivo, en un sentido diacrónico y flexible, analizaremos el desplazamiento del escenario carnavalesco que levanta octubre-19 en tanto que “hace visible, aunque de nuevo, lo que ya estaba

ahí: los fantasmas, las imágenes, los estereotipos” [Taylor 2015: 66]. En definitiva, revisitaremos algunas cuestiones sobre el Carnaval, sus principales características e hipótesis con el fin de establecer la razón que conformaría uno y otro suceso, a saber: la otrora *Fiesta de los locos*, ahora *Fiesta de los que sobran*.

2. La Fiesta de los locos⁴

El Carnaval fue desborde, exceso, catástrofe. Etimológicamente, según la Real Academia Española, proviene del italiano *carnevale*, haplología del antiguo *carnelevare*, de *carne* (carne) y *levare* (quitar). Es decir, literalmente significaba *quitar-la-carne*, cuestión que hacía referencia a los días precedentes a la abstinencia religiosa de la Cuaresma. De allí su locución latina, respecto a “carnestolendas”, *Domenica Prima Carnes Tolendas*, a saber: “El primer domingo antes de quitar las carnes” [Carrizo 2008: 82]. Su raíz, por tanto, es profundamente cristiana, aunque su sentido ritual se remonta a tiempos preteritos (*Carrus navalis*, verbigracia). En este sentido, esconde una relación de extremos opuestos, bipolar, que confluye en una especie de “equilibrio dialéctico” entre Carne y Espíritu [Carrizo 2008]. Podríamos decir que el cuerpo acaece un vaciamiento de las pasiones que luego, mediante la penitencia, se llena de silenciosa espiritualidad.

Carrizo, en su ensayo *Cuando el público es el actor*, establece tres factores fundamentales que conformarían la sustancialidad del cosmos carnavalesco: 1) el erotismo, 2) la violencia y 3) la inversión ritual. El primero estaría relacionado a la inmanente fertilidad propia de los rituales agrícolas ante el anuncio de la primavera, portadora de un erotismo y sensualidad; es decir, la procreación de lo nuevo. El segundo, a los rituales de conservación a través del sacrificio y la guerra; a modo de reflejo, o efecto dominó del primer punto, sería la consumación de lo viejo. Y el tercero, a una *inversión ritual* en tanto que mediadora de ambos extremos (muerte/vida); citando a Carrizo [2008] “si muerte y nacimiento, los dos opuestos por excelencia, son dos fases de un mismo proceso, atañe a los ritos celebrar las inversiones en cuanto manifestaciones de que algo nuevo y distinto siempre ocupa el lugar de ‘otro’ en la corriente de la vida” [85]. En este sentido, podríamos decir que esta metamorfosis carnavalesca también responde a una necesidad de ser otro, y, por tanto, involucraría una inversión de los roles sociales y de género. En consecuencia, este factor contendría un coeficiente de transgresión del orden establecido.

Esto último es lo que Bajtín ha desarrollado en su estudio sobre Rabelais como una dicotomía entre *cultura oficial* y *cultura popular* en constante beligerancia. Para comprender aquello, debemos detenernos y revisar a qué se refiere con cada categoría. La primera hace referencia a esa cultura dogmática

¹ Utilizaremos la expresión “octubre-19” como abreviatura de octubre de 2019.

² “Nos volvemos a llamar pueblo” es también el nombre de un documental sobre la revuelta social de octubre (en proceso) del Colectivo Sabotaje. Más información en: <https://sabotaje.cl/nos-volvemos-a-llamar-pueblo/#teaser>

³ El término “octubrista” fue utilizado por variados cronistas chilenos que ofrecían una definición conforme a lo acontecido durante octubre-19 que justificaba el uso de la violencia para generar el derrocamiento del modelo imperante y la destitución presidencial. El antropólogo Pablo Ortúzar expresa la visión negativa que acarrea el término en la siguiente opinión pública: <https://www.ieschile.cl/2022/09/el-veneno-octubrista/>

⁴ Debemos aclarar que, si bien la *Fiesta de los locos* (*Fête de Fou*) no es precisamente el Carnaval sino una manifestación popular clerical con características carnavalescas, nos serviremos de la figura del *loco* en tanto sujeto por excelencia del Carnaval.

constituida en la Edad Media a partir de las escrituras clásicas y heroicas recopiladas en los monasterios que “comprendió y extravió a todo el universo, incluyendo a un fragmento de la conciencia humana” [Bajtín 2003: 222]. Y, la segunda, replicaría a esa cultura que en tiempos pretéritos al Renacimiento se presentaba latente, indirecta, difícil de discernir, y que es durante éste mismo cuando germina en todo su esplendor, indisolublemente relacionada con la fiesta y lo grotesco. Dicho esto, para Bajtín era menester la superación de la *cultura oficial*, pues sería dinamizadora de un culto perenne e inmutable de acuerdo con el orden existente, cuya cuestión sería inherente a un pensamiento enquistado de las clases dominantes. Si bien esta postura puede caer en un reduccionismo discursivo marxista, debemos reconocer que, a pesar de no focalizarse su función en torno a la dicotomía de clases, la burla a los sectores dominantes siempre será motivo preeminente de expresiones del descontento popular.

Es este descontento el que desencadena, según Bajtín, la posibilidad de una liberación. Este sería, por tanto, su presupuesto transgresor: hacer del malestar una pulsión de unificación popular. Aquel *malestar*, sin embargo, acaecería no en la rabia propiamente tal sino en la risa, elemento que solventa la función, por así decirlo, de *pegamento multitudinario*. Ante la seriedad expansiva y castradora del cristianismo primitivo que daba sus primeros pasos en el medievo, la risa popular se manifestó como una grieta sobre aquella porosidad que expresaba “la verdad, el bien, y, en general todo lo que era considerado importante y estimable. El miedo, la veneración, la docilidad, etc., constituían a su vez las variantes o matices de ese tono serio” [Bajtín 2003: 60]. Es decir, una seriedad que intenta aniquilar todo ápice de comicidad, pues en ella radica la amenaza de su soberanía; y es, por ello, una *seriedad cerrada*. De esta forma, la risa popular adquiere un carácter sagrado, purificador y abierto, pues irrumpe con su pluralidad al régimen dominante; en palabras de Bajtín [2003]:

La verdadera risa, ambivalente y universal, no excluye lo serio, sino que lo purifica y completa. Lo purifica de dogmatismo, de unilateralidad, de esclerosis, de fanatismo, y espíritu categórico, del miedo y la intimidación, del didactismo, de la ingenuidad y de las ilusiones, de la nefasta fijación a un único nivel, y el agotamiento [98].

En consecuencia, la *risa abierta* en su acepción carnavalesca asiste al acaecer de lo nuevo, de lo que ha de venir, como instrumento de liberación, y por tanto también a la consumación de lo viejo. De allí, entonces, que los elementos esenciales de la fiesta popular sean la muerte y la resurrección, su presupuesto no prefabricado de la cultura oficial. En este sentido, el Carnaval deviene una *segunda vida* del pueblo, en contraposición de una vida cotidiana (o *primera vida*), “que temporalmente penetraba en el reino utópico de la universalidad, de la libertad, de la igualdad y de la abundancia” [Bajtín 2003: 9]. No obstante, Eco en su ensayo *Los marcos de la “libertad” cómica*, negará aquella cualidad liberadora de la risa cómica en cuanto que su intento de transgresión es lo que consagra, paradójicamente, el triunfo de los límites de éste. En otras palabras, aludiendo a Turner

[1973], correspondería más bien a una “ceremonia de confirmación” [54]. De apariencia supuestamente anárquicos, allí donde el bufón es coronado rey, se establece el margen de lo permitido. A saber, es la autoridad quien da permiso de su aparición, pues por medio de su paliativa ausencia es cuando más se hace presente: sin ley no hay qué transgredir. El Carnaval, por tanto, nos recuerda la existencia de la regla. Por ello, para disfrutarlo, “se debe saber hasta qué grado están prohibidos ciertos comportamientos y se debe sentir el dominio de la norma prohibitiva para apreciar la transgresión. Sin una ley válida que se pueda romper, es imposible el carnaval” [Eco 1998: 16]. No obstante, Eco reduce lo carnavalesco a lo llanamente ridículo, chistoso, espectacular de la risa, sin reparar en su fundamento esencial. Es decir, su crítica se focaliza, más bien, en una estetización de la vida mediante la carnavalización mediática de los poderes hegemónicos, suspendiendo toda índole originaria de tradición popular, en función de su dominio. Por tanto, lo que apela Eco es a un imposible en tanto liberación universal, lo cual no niega la posibilidad de una liberación particular de ciertos deseos reprimidos. Es decir, su presupuesto emancipador no carecería de corporeidad sino del ideal moderno, de universalidad.

Por otro lado, Burke en su libro *Cultura popular en la Europa Moderna*, si bien se distancia de una teoría de la liberación bajtiniana, reconoce la existencia de una dicotomía entre una cultura letrada y otra iletrada identificable durante el medievo. La transgresión de los límites impuestos por una cultura oficial, no así de élite, es lo que Burke rescatará de Bajtín. Es más, esta misma dinámica es la que constituye la figura de un posible actor popular “como ese rebelde que todos llevamos dentro (en palabras de Freud) más que como parte de un grupo social concreto” [Burke 2014: 19]. Esto vislumbra una singularidad carnavalesca: la del loco. Independiente de una exégesis psicoanalítica de su arquetipo, nos interesa la aparición de esta individualidad en tanto sujeto marginado, si bien suscrito a un sector social, disponible durante el tiempo festivo. Burke [2013] nos dice: “El carnaval era un periodo de desorden institucionalizado, un conjunto de rituales sobre la inversión del mundo [...], el tiempo de la *demencia*, en el que reinaba la locura” [324]. Los locos son identificados en el Carnaval como protagonistas: es su fiesta. Por tanto, allí donde la actuación del pueblo se lleva el protagonismo, todos hacen el papel de locos. Sin embargo, aquella locura remitía a un tipo en particular por excelencia, a saber: la del bufón. El bufón, quien participaba activamente de esta festividad, lo hacía también fuera de ésta (es decir, en el cotidiano, en la *primera vida*), pues por medio de la práctica bufonesca subsistía. Por ello, su actividad fue catalogada por la Iglesia como pagana y, por tanto, condenada al castigo y la tortura. En esta lógica, el rito al cual corresponde el bufón es el de la fecundidad, pero también al acto rebelde de conservar sus tradiciones heréticas: lo suyo es el morir y renacer permanente, obstinado, portador de mundo reversible. En este sentido, Von Barloewen [2016], en su libro *Clowns: una figura arquetípica*, afirma que “la Fiesta de los Locos germinó en un ambiente que evocaba lo anárquico, poniendo de manifiesto la conexión entre el orden divino y el contramundo diabólico” [31]. En consecuencia,

podríamos decir que, en el Carnaval, la posibilidad de la locura se manifiesta como posible salida de la norma en cuanto que es permitida: es un estar fuera, pero inclusivo. Es decir, en la festividad carnavalesca, se abre lugar al encuentro de los márgenes de todos sus participantes (independiente de los estratos sociales) por igual, en una especie de efecto de vasos comunicantes. Quizá por ello, en su relato de un viaje a Roma en 1788, Goethe habría observado desde su balcón que en el Carnaval “la libertad y la igualdad solo pueden disfrutarse en el delirio de la locura” [Von Barloewen 2016: 33].

No deja de ser curioso que un estadista como Goethe se haya impresionado de tal manera, dando cuenta de un factor positivo en su ejecución: la unidad material sensible y corpórea que acontece en un espacio público en temporal igualdad de condiciones a través de tradiciones populares. Tradiciones que, en su saneamiento, conducirían al espíritu democrático moderno. Por ello, cuando el padre del romanticismo alemán hace tal observación, no vemos sino otra cosa que el crepúsculo de la fiesta carnavalesca. Son algunos sectores populares italianos los que se encargan de mantener viva la tradición en contraste con el resto de Europa, que fue categóricamente influenciada por el triunfo del proyecto ilustrado. Es decir, no es que no se realicen más carnavales, sino que, en su aplicación secularizada, es despojado de su coeficiente ritual y, con ello, sentido fundante. La metáfora ha venido a ocupar el lugar concreto de lo que era otrora violencia desenfundada (acción desnuda, por ejemplo, del asesinato), no así el erotismo o la inversión de roles, que continúan siendo de gran atractivo para los participantes modernos⁵. Es mediante la alegorización de las acciones que la festividad logra ser transmitida, pues se instalan sus reglas de juego. Carrizo [2008] llama aquello el “guion básico” [86], para dar cuenta de una memoria o imaginario popular que hace del pueblo el actor principal. Nosotros, sin embargo, hablaremos más que de un guion, de un tejido (tejido, precisamente, por la locución italiana *canovaccio*, utilizada por los cómicos *dell'Arte*): un tejido común.

Este *tejido común* es el que se ha heredado de generación en generación, resistiendo a las vicisitudes de una secularización inminente al igual, podríamos inferir, que el concepto de repertorio utilizado por Taylor en su obra *El archivo y el repertorio*, en tanto comprende el apareamiento de una memoria corporal que “requiere de presencia, [en donde] la gente participa en la producción y reproducción de saber al ‘estar allí’ y ser parte de esa transmisión” [56]. A pesar de mantenerse la perspectiva estacional (primavera/verano) o religiosa (Cuaresma, Eucaristía, entre otras) y su perseverancia en sectores aislados de la metrópolis, la sociedad burguesa ha hecho de la fiesta carnavalesca un saneamiento de sus desbordes, focalizándose meramente en sus ganancias financieras por medio del turismo o ideales dominantes. En este sentido, en términos de Lipovetsky, podemos colegir que el Carnaval se ha folklorizado, a

saber: “los carnavales y fiestas solo tienen ahora una existencia folklórica, el principio de alteridad social que encarnaban ha sido pulverizado y curiosamente se nos presenta hoy bajo un aspecto humorístico” [Lipovetsky 2017: 137]. El tejido, por tanto, se ha visto expuesto a mutaciones o, mejor dicho, mutilaciones. En esta dinámica, la dotación de parches que solaparon las fisuras del tejido común constituyen, hoy, su forma moderna indiferenciada. En consecuencia, podríamos decir que el tejido generacional sobre el cual ha sobrevivido, de forma proteica e inasible, dolorosa y ambigua, es el resultado de un parchado invariable de la *segunda vida* bajtiniana. Aunque, lamentablemente, vaciado de esta.

3. La Fiesta de los que sobran⁶

En este apartado nos dedicaremos al análisis situado del *escenario* que acaece en octubre-19 en tanto comprende el reflujo de los presupuestos establecidos anteriormente sobre el Carnaval. En este sentido, si bien nos serviremos del concepto de Taylor puesto que haremos uso del *escenario* para comprender la estructura y comportamientos que operan en las manifestaciones *octubristas*, este, más que enfocarse en el estudio de casos específicos (el uso de máscaras que hacían referencia al *kusillo*, por ejemplo, o la quema del muñeco del exmandatario Piñera como reverberación de la quema del Judas en Semana Santa), se enfocará en su aspecto no mimético en cuanto evoca “situaciones pretéritas, a veces tan profundamente internalizadas por la sociedad que nadie recuerda el precedente [...]. Antes que una copia, el escenario constituye un ‘siempre otra vez’” [Taylor 2015: 71-72]. En otras palabras, la perspectiva de estudio del *escenario* nos permitirá entrever desde la dualidad participativa-analítica el conocimiento social constituido y transmitido en la revuelta social.

Por tanto, ahora correspondería pensar su desplazamiento en torno a la noción de *los que sobran* respecto a las posibles condiciones que desencadenaron el acontecer *octubrista* y su aparente coeficiente carnavalesco. En la medida de la reflexión de un cuerpo sobrante, colosal, hemos dividido este apartado en tres subsecciones; a saber: 3.1) El gigante sin nombre, 3.2) El motín a pasos agigantados, y 3.3) Un grito de y por la vida.

3.1. El gigante sin nombre

Martuccelli, en su libro *El estallido social en clave latinoamericana*, coloca el foco de atención más que en el inicio de los acontecimientos, en el día que hubo aproximadamente 1.200.000 personas conglomeradas en las calles de Santiago. Sin embargo, afirma que, ante aquel conjunto heterogéneo de demandas sociales, no existió un sujeto (es decir, una subjetividad común). Por tanto, lo que para él acaeció fue “la eclosión (más que la emergencia) de un gentío, una constelación de individualidades atravesadas por ciertas experiencias comunes (por sobre todo la

⁵ Ejemplo claro de esto es la descripción de la lucha de antorchas que, según nos indica Carrizo, se desplaza la batalla cuerpo a cuerpo a una acción simbólica de la vida y la muerte concentrada en la mantención del fuego (la luz), además de “representar la sucesión de las generaciones expresada por el juego de padres e hijos” [Carrizo 2008: 88].

⁶ La referencia es hacia la canción “El baile de los que sobran” de Los Prisioneros, compuesta por el músico chileno Jorge González a fines de los años ochenta, y que devino un verdadero himno durante las manifestaciones de octubre-19.

experiencia de la *vida dura* y sus *sofocaciones*), pero sin identidad colectiva” [Martuccelli 2021: 10]. En este sentido, lo que constata es la formación de un nuevo grupo social: las clases popular-intermediarias. Lo multitudinario irregular se ve así identificado en una imbricación indefinible entre clases medias tradicionales y viejos sectores populares. Es decir, mediante la mengua de popularidad del modelo neoliberal (sus adherentes no vislumbraban resultados favorables), erosiona un intersticio de insatisfacción común y creciente que da paso a un posicionamiento del malestar: un *estar mal* o, como diría Martuccelli [2021], “un conjunto de agobios con clara raíz *posicional*” [14].

Coincide Canales, en su libro *La pregunta de Octubre. Fundación, apogeo y crisis del Chile neoliberal*, cuando se comprende el origen de este conjunto de agobios ante el dictamen de que, simple y llanamente, el modelo no daba lo que había prometido. Es el exceso de expectativas subjetivas en contraste con una aplastante objetividad de oportunidades, lo que devela lo viciado del sistema en su base (es decir, el engaño): tanto en la educación como en las pensiones, incluso, en el consumo, la promesa de un porvenir exitoso y holgado solo se manifestó en unos cuantos; el resto siguió donde mismo, quizá peor. Por ello, el resquebrajamiento de la superficie neoliberal es algo propio de aquellos que lo habían constituido, es más, defendido, pues es esta “defensa” la que significó su principal fuente de descontento: la desilusión. Es decir, aquella posibilidad de *ser alguien*, “salir de ser número y del pueblo llano, dejar de ser fuerza simple y abstracta para convertirse en sujetos de capacidad compleja y diplomarse, adquirir título y rango” [Canales 2022: 142], se desmoronó (en parte) al momento de enfrentarse ante las escasas y discriminatorias ofertas laborales en su correspondiente campo. Aludiendo a la icónica canción de Los Prisioneros, replicada frente a la Biblioteca Nacional durante la revuelta, Canales nos dice que los anteriormente excluidos del naciente modelo, ahora no lo estaban más gracias a la industrialización de la educación superior. Sin embargo, esa posibilidad de “dejar de sobrar” no hizo más que invisibilizar un traslado a otra forma de *sobra*, a saber “ya no era la voz ni el baile de quienes sobran con su enseñanza secundaria, sino los/las de ahora, con sus carreras profesionales y sus títulos a costas” [Canales 2022: 139].

Carente de una subjetividad unívoca, podríamos decir que lo que aparece es la figura de un *nuevo pueblo*. Inhallable, convergen los comunes y corrientes desde todos los márgenes para entrar en acción, para ser protagonistas de algo que el modelo creía superado. La frase “No lo vimos venir”⁷, por parte de los sectores políticos dominantes (además de delatar su ignorancia histórica), patenta aquello. No obstante, Canales nos dice que, si bien es un pueblo nuevo encabezado por las generaciones autóctonas del régimen, su presencia no es nueva: tan solo se le había perdido el rastro -o quizá éste lo había perdido- hace ya cuatro décadas. Afirma Canales [2022] que “retumbó en la sociedad algo

que se creía descansado en la tumba de la historia. Aparece ante sí mismo y ante el conjunto como una masa que toma forma y peso al mismo tiempo, número y nombre en dos movimientos articulados, un conjunto que quiso llamarse de nuevo” [150]; esta sería la diferencia con la antigua noción de *pueblo*: su presencia en puro acaecer, pues nadie hablaba en nombre de nadie. Precisamente, es lo que acusa Salazar, en su conferencia *La Nueva Historia y Los Nuevos Movimientos Sociales*, respecto a la “capitalización” de las movilizaciones como mecanismo de sujeción democrática. Esto no es gratuito y se ha constituido desde un borramiento del coeficiente rebelde de los movimientos a partir de la violencia legítima y fundante de la clase dirigente. Por ello, sentenciaba Salazar [2002] que “el gigante popular está pulverizado, disperso y ‘allegado’ en sus casas, esquinas y escondrijos. Por tanto, como los metros cuadrados de pavimento no resuenen ya con las grandes marchas de antaño, no hay ya movimientos sociales” [260]. No obstante, es consciente de la cualidad proteica e indetectable de los mismos, quienes fluctúan en un plano soterrado, cambiando de apariencia constantemente. Es esto a lo que se refiere Salazar cuando habla, ya no del Pueblo con P mayúscula, sino del *bajo pueblo* (la clase popular). La revuelta, en tal caso, sería algo propio de la conducta magmática de éste.

En consecuencia, la aparición de este *gigante* no es novedad, solo que no sabemos cómo llamarle. Sabemos, eso sí, que registra una larga data de ciclos de irrupción en la historia republicana chilena, temible por dónde se le mire, de al menos cinco oportunidades, siempre vuelto a sumergir por medio de la violencia represiva de Estado. Es decir, el orden hegemónico que contiene la fuerza *destituyente* de este gigante, derrotado y excluido de la lucha del poder, le es inmanente a la condición de la clase dominante: nace amenazada por su advenimiento. En palabras de Hobbes [2020], está sujeta al miedo latente de abandonarse a *la guerra de todos contra todos*; por ende, “la única forma razonable de protección ante esta inseguridad mutua es la anticipación: haber ya dominado por medio de la fuerza o el ingenio a la mayor cantidad posible de personas” [49]. En cuyo caso, aquella *anticipación* que se creía consolidada con el modelo, devino su propia destrucción: octubre es la prueba infalible de aquella capacidad adormecida de los poderosos. Lo otro que sabemos es que, así las cosas, no podemos reducir su aparición al concepto tradicional de Pueblo. Sin embargo, siguiendo a Martuccelli, su lugar de encuentro es común: el *mal-estar*. En aquellas experiencias compartidas de frustración, desigualdad y endeudamiento se posiciona mutuamente la multiplicidad de su organismo, pues las fronteras que antes escindían a las clases medias de los sectores populares se han borroneado progresivamente a causa de lo que él denomina: la *vida dura*. Por ello,

El pueblo no es más el gran referente hegemónico de la interpelación política [...], tiene

⁷ Siendo la opinión generalizada de un sector de la clase política chilena, fue el exmandatario Sebastián Piñera quien consagró la frase ante el medio español Radio Cadena Ser en la antesala de la votación en la Cámara de Diputados por la acusación constitucional en su contra el año 2019. Más información en: <https://www.latercera.com/politica/noticia/pinera-confiesa-no-vio-venir-estallido-social-acusa-ola-violencia-sistemica-profesional-organizada/935757/>

de ahora en adelante que compartir su función de interpelación, con o sin regañadientes, con las clases medias, la ciudadanía, la sociedad civil [Martuccelli 2021: 121]

Esta sentencia se ve ratificada con el plebiscito de salida. El rechazo contundente a la propuesta constitucional, independiente de las especulaciones, confirma que su traducción en tanto presupuesto revolucionario del resurgimiento de un “pueblo unificado” no era, precisamente, lo que significaba. Esto daría como resultado, no solo el fracaso de una nueva forma de vida, sino también la condición irrepresentable de lo acontecido en octubre. Reverbera, entonces, lo que Salazar [2002] manifiesta cuando nos dice que “ninguno de ellos (historiadores, políticos y militares) sabe qué ocurre *bajo la superficie*” [261], allí donde las fuerzas plurales se mueven, soterradas, en una inmovilidad visible, antes de volver a salir. Por tanto, el concepto “pueblo” constituiría una especie de metáfora irrepresentable, ya que, al intentar representarlo, se le somete, o bien fagocita: aquella representación deja de ser el pueblo mismo. No obstante, pese a no representar un partido o movimiento político (es decir, un sujeto determinado), se caracteriza desde su negatividad. En otras palabras, “pueblo” sería aquello que se constituye en contraposición con el poder, o de quienes lo poseen, excluido de la lucha por el mismo, en una confrontación irreductible. En definitiva, se define contra un enemigo. Esto es lo que conforma su condición de *derrotado* y, su sustancia, una acumulación de malestar insondable.

3.2. El motín a pasos agigantados

Un motín a pasos agigantados es un motín que, por su cualidad de anuncio, debería fracasar. No obstante, el *golpe* que en octubre se dio desafió las lógicas de lo inesperado. Fue una sorpresa que solo sorprendió a una clase política anestesiada de poder. Esto lo sabía bien la así denominada cultura oficial del alto medievo y, posteriormente, del Renacimiento. De allí, entonces, la teoría del Carnaval en tanto *válvula de escape*. Relacionada a la capacidad de anticipación del principio de conservación hobbesiano por parte de las clases dominantes, los periodos de fiesta se planteaban no solo como estrategias de reivindicación normativa, sino también como lapsus en donde el desborde y las tentativas subversivas podían ser canalizadas, incluso, estudiadas. Por ello, Burke se pregunta si en realidad el Carnaval es un mero dispositivo de control social, o bien podría contener un coeficiente transgresor en tanto protesta. Nos dice que, tanto en los estudios antropológicos de Gluckman como de Turner, se da la lógica del permiso (señalada en la sección anterior) en tanto *licencia ritual*, ya que “aunque aparentemente se trate de protestas contra el orden social, estas acciones son en realidad un intento de preservar, e incluso de reforzar, el orden establecido” [Burke 2014: 340]. En este sentido, los Carnavales en cuanto válvulas de escape, cumplen la función de permitir “a las clases

subordinadas purgar su resentimiento y compensar sus frustraciones” [Burke 2014: 340]: era una manera de equiparar las apabullantes desigualdades sociales de la época, de apaciguar el ruido.

Sin embargo, la teoría tiene puntos de fuga, no siempre podía ser controlado el escape. A pesar de existir una alegorización de los impulsos sexuales o agresivos (símbolos fálicos, canciones de doble sentido, utilización de máscaras, violencia metafórica, etc.), que otorgaban un distanciamiento/amenguamiento de la acción impugnativa, la formalidad ritualizada de la protesta no siempre bastaba para contenerla: *a veces, el barril de vino estallaba*. Es conocido, por ejemplo, el periodo de revueltas del año 1647-48 en Italia que fue clasificado como de revolución; o el Carnaval de Dijon en 1630 que se convirtió en motín; o la gran revuelta de Cataluña durante el Corpus Christi en 1640; o en 1376 en Basilea en el denominado Carnaval malvado (*böse Fastnacht*); entre otros. En este sentido, los Carnavales, si bien contaban con el permiso de las autoridades, no dejaban de contener un coeficiente soterrado de transgresión real, de ser una ocasión para la rebeldía. Enuncia Burke [2014] al respecto:

Es probable que en ese momento se produjese una ‘alteración’ en los códigos y se pasara del lenguaje del ritual al de la rebelión. Si pasamos del punto de vista de las autoridades al más inaprehensible del pueblo, es muy posible que los que estaban excluidos del poder considerasen que el carnaval era una oportunidad para expresar sus propias ideas y lograr así algún cambio [343].

Por tanto, en el intento de pasar a una acción no simbólica, el Carnaval deviene sublevación: su forma extraordinaria de la inversión ritual. Es decir, el acontecer carnavalesco, por su cualidad transformadora de relaciones mutuas, gozaría de una potencia de “conjunción”⁸; es decir, en términos de Berardi [2017], de un lugar de “colectividad afectiva consciente” [244] entre los participantes del mismo: aparecen los murmullos salazarianos, el idioma del bajo pueblo, con la fuerza de su oleaje subterráneo. No obstante, aquella transgresión solo se limitaría a su acontecer, no tendría mirada en prospección: la *Fiesta de los locos* jamás deja de oscilar entre el mantenimiento y el desbarajuste. En consecuencia, la abolición de su práctica (al menos ritualizada) es cuestión que las clases dirigentes se toman con prontitud; no tardan en prosperar reformas que cristalicen su potencial rebelde: el triunfo definitivo de doña Cuaresma.

Si pensamos esto en relación con la *Fiesta de los que sobran*, la frase “No lo vimos venir” adquiere un nuevo sentido. No solo no lo anticiparon, sino que creyeron que podían hacerlo. Estaban tan anquilosados a la creencia de un modelo de atomización social, que olvidaron que existía tal posibilidad. Sin embargo, a la inversa del motín carnavalesco, es la rebelión misma la que deviene Carnaval, como si aquel cuerpo heterogéneo obedeciera a fuerzas trascendentales de acción, siguiendo los bordes de un tejido común que no termina de exhumar. La

⁸ Si bien Berardi desarrolla este concepto a partir de su contraparte digital (la conectividad del enjambre) en un panorama regido por el *semicapitalismo*, o bien *absolutismo capitalista*, nos serviremos de éste en cuanto que “surge de una atracción sin motivo y lógicamente innecesaria, cuyo propósito no está implícito en su patrón” [Berardi 2017: 244]. Es decir, a partir de su cualidad de inesperado.

ocasión de fiesta y celebración aparece en el acontecer de la revuelta en tanto liberación del malestar acumulado de una memoria fragmentada, pero aun así compartida. Este es el factor inesperado del motín, pues tiene que ver con un repliegue, como la marea que se contrae hacia el horizonte antes de liberar su gran ola, luego de hallarse la multitud con una certeza: somos más. Contrastamos esta idea con la conservación de la historicidad que pondera Salazar en tanto que memoria social acumulada, precisamente aquello que el poder militar no pudo destruir. Así pues, el descontento desbordado deviene recuperación: es el inicio del motín en reclamo de una deuda impaga. Sin embargo, pareciera ser que es la superación del mismo jolgorio festivo, el que introduciría verdaderas transformaciones en el orden imperante. Pues, como mencionaría Salazar [2002], “la identidad y la rebeldía producen un licor fuerte, embriagador. Tanto, que se puede gozar, cantar, bailar, celebrar, carnavalizándose. Y esta plenitud pentecostal puede tener mayor magnetismo que la *tediosa tarea política* de construir a partir de ella una sociedad” [265]. No es sospechoso lo evidente: los que sobran no dejaron nunca de sobrar, en octubre tan solo se hicieron de la fiesta, pues se aburrían de esperar una invitación. Cabe preguntarse, ahora que la tarea tediosa lo fue aún más luego de su frustrada resolución, si el motín terminó en banquete o, más bien, en mercado negro.

3.3. Un grito de y por la vida

El fin del mundo no es algo nuevo: el imaginario universal está lleno de ocasos. La Peste Negra, por ejemplo, fue uno de ellos. Según Fumagalli, luego de la pandemia bubónica hubo un desplazamiento del sentido de la muerte, ya no solo expresado en el *ars moriendi*, sino sobre la vida misma y su destino físico. Personificada, ésta sobrevolaba las cabezas del hombre medieval como “un cadáver armado de coraza y espada o un caballero que causa desgracias en torno a sí, un irresistible poder” [Fumagalli 2012: 30]. Cuyo vuelo componía un tiempo trágico, arrasando no solo con vidas sino también con las proyecciones de la misma, sus esperanzas. En este sentido, dada las circunstancias, no es difícil vislumbrar ciertas similitudes con nuestro tiempo (antes, eso sí, subordinados por las supersticiones; ahora, en cambio, por las estadísticas). El pensamiento de catástrofe en las izquierdas más radicales lo evidencia: una izquierda apocalíptica que se rehúsa a negociar con la *mano invisible* del mercado, pues ve la aniquilación inminente del mundo como única frontera posible en su trato. John Holloway es uno de estos.

En su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, aplica la noción del grito como aquel “rechazo de un mundo al que sentimos equivocado, la negación de un mundo percibido como negativo” [Holloway 2010: 15]; lo cual es, por lo demás, punto de partido y asidero en la intemperie. Lo sísmico se hace presente en el grito en tanto que vibración crítica; es decir, desde una disonancia que no admite la coherencia de un mundo que hace de las injusticias pan de cada día, como si fuesen parte de una ley de atracción o mística casualidad, variando según el principio de esfuerzo individual. No obstante, este grito choca con los límites opresivos, arañando las paredes de

contención, del mismo modo en que el gentío multiforme de octubre desató su furia contra todo lo que representase el orden del malestar. Este choque puede provocar, en gran medida, dos cosas: 1) la disolución del grito mismo en cuanto se toma una distancia científica dada su imposibilidad [lo que implica la desaparición de toda negatividad]; o 2) robustecer nuestro grito, gritar aún más fuerte, seguir horadando las paredes hasta que éstas cedan. De allí, el carácter bidimensional del grito, a saber: “el grito de rabia que se eleva a partir de nuestra experiencia actual conlleva una esperanza, la proyección de una otredad posible. El grito es ex-tático, en el sentido literal de salirse de sí mismo hacia un futuro abierto” [Holloway 2010: 21]. Es decir, así como somos *moscas atrapadas en una telaraña* que nosotros mismos [humanidad] hemos creado, el único lugar en donde podemos hallar una salida es en ella misma, desbordándola/desbordándonos [Holloway 2010]. En este sentido, la resonancia esperanzadora del grito es una negación a aceptar la posibilidad de un no-escape, a enmudecer en una *melancolía de izquierda*. Por tanto, nos señala Holloway [2010], “el grito implica una tensión entre lo que existe y lo que podría posiblemente existir, entre el indicativo (lo que es) y el subjuntivo (lo que puede ser)” [21].

Si llevamos esto a la revuelta en tanto remembranza carnalesca, es decir, *Fiesta de los que sobran*, el reconocimiento de su dimensión dual se hace efectiva al pensar en la inversión ritual –dicho gramscianamente– entre lo viejo *que no termina de morir* y lo nuevo *que no acaba de nacer*. Es en esta hendidura sin reposo, esta tensión entre ambos extremos, en que el *repertorio* de la festividad popular se manifiesta: acontece fragmentado, mutilado, pero acontece. De alguna manera, ante el desborde del consentimiento que involucra el permiso de la protesta, así como antaño el de la festividad religiosa en vísperas navideñas en plena Alameda, no queda otra que el sometimiento por parte de las fuerzas represivas. Sin embargo, esta violencia legítima por parte de las autoridades en función del orden no involucra nacimiento alguno, es mera conservación de lo que no termina de morir. Por ello, la violencia carnalesca en la revuelta no representa ninguna *segunda vida*, es desangrado mismo de la *primera*, en su posibilidad aún en ciernes de un mundo distinto. El gigante no sabe lo que quiere, pero sabe lo que no quiere. Y así lo expresó, destruyéndolo todo a su paso.

Ahora bien, si consideramos que el loco es la otredad radical, aquello excluido por condición ontológica de la participación de lo normal, *Los que sobran*, por el contrario, no tendrían una diferencia ontológica sino de grado en tanto participación del modelo socioeconómico: son los que no lograron acceder a los privilegios porque la promesa de un *salir de donde estaban* fue la puerta de entrada a un *otro afuera*. Sin embargo, pareciera ser que el lugar para *estar bien*, ese lugar desde el cual *sobran* estos *otros*, es justamente el mismo lugar al que se aspira: el lugar del neoliberalismo. En consecuencia, la revuelta sería una expresión de disconformidad, no del modelo, sino de la no-posibilidad de participación de los beneficios del mismo. Aquello explicaría la heterogeneidad inasible de la multitud aglomerada en octubre, irreductiblemente atomizada (y así también lo dejó en claro el rechazo a la propuesta

constituyente el 4 de septiembre 2022 y el 17 de diciembre 2023). Sin embargo, esto no reniega el coeficiente carnavalesco de la revuelta; al contrario, lo evidencia con mayor firmeza. El gigante sin nombre sería, por tanto, aquella forma nueva de aparecer de esa pluralidad que se creía extinta, ahora diseñado por las molduras de un sistema de vida *acéfalo* y *con estómago de perro*, a saber: el capitalismo avanzado.

“Haz lo que quieras”, se leía sobre la puerta de la abadía de Theleme. Aquella era la consigna de la orden cuasi religiosa que fundó el gigante Gargantúa. Para Bajtín, en su lectura crítica de aquel momento rabelesiano, significaría no tanto una inversión ritual por negación cronotrópica (es decir, que toma el fenómeno de la inversión en su devenir, permutándolo), sino más bien a una noción abstracta y absoluta: el simple reemplazo de la negación por la afirmación [Bajtín 2003: 340]. No obstante, el “Haz lo que quieras” apela a un principio medular: al de libertad. Si llevamos esto al contexto chileno, podríamos decir que lo que ha hecho el modelo neoliberal es inscribir la misma consigna, pero sustituyendo el *hacer* por el *elegir*. En consecuencia, el principio de libertad deviene en libertad *a la carta* [Lipovsky 2017]. Ahora bien, entre todos los problemas que ha conllevado este principio, uno de los principales es la sobreproducción, pues de ella depende su sostén. En pocas palabras, si hay menos cosas que elegir, entonces seremos menos libres. Siendo lo anterior resultado de una sociedad capitalista globalizada, la formación de las relaciones por mera conveniencia o placer individual se torna la norma en función *de la carta* y, las posibilidades de encuentros reales (podríamos decir *de conjunciones* berardianas), una frontera indivisible. Sin embargo, aquellas mismas lógicas de producción son las que hoy están ocasionando la denominada crisis climática y, con ello, el borramiento de todo futuro: la anulación del principio de fertilidad por el de libertad⁹. En este sentido, el principio natural carnavalesco en cuanto inversión ritual se ve eclipsado en el momento de su absolutización. Lo *todo permitido* para el Carnaval secularizado es para el modelo neoliberal el libre mercado. Y esta es una de las causas del por qué el rito carnavalesco, en tanto presupuesto transgresor, solo es posible hoy en la revuelta: acontece como un *grito* de y por la vida.

4. Conclusión. A la sombra del gigante

Nos parece que pensar la revuelta en tanto carnaval y sus diversos factores permite comprender formas

de alzamiento social no solo enmarcadas desde un sujeto político determinado, sino más bien desde su ambigüedad, incluso carencia. Allende una incipiente teoría materialista dialéctica de la carnavalesización en tanto lucha de clases, lo que apreciamos es una serie de síntomas que erosionaron sobre la corteza de los cuerpos reunidos -o, mejor dicho, *revueltos*- que corresponderían a factores persistentes de lo carnavalesco. Esto podría explicar el hecho de que, si bien la revuelta fue la manifestación de un desborde en tanto acumulación de malestar, esta se vio expresada en un intercambio creativo de las individualidades y abandono de aquellas formas-de-estar-mal a partir de su devenir fiesta (lo cual no implica, en ningún caso, romantizar lo sucedido: en el Carnaval moría gente). Precisamente porque ese estallido de rabia y desborde negativo está ligado a un reservorio de acontecer popular, es que podemos formarnos una imagen de *pueblo* excedente a los universalismos, posicionado inmanentemente fuera, en los márgenes del poder. Es decir, la instancia de rebelión subversiva, de liberación momentánea de las estratificaciones hegemónicas, se nos presenta como reflujo de un lugar en donde se puede producir, reproducir y transmitir una forma redimida, en el sentido benjaminiano en tanto que “signo de una detención mesiánica del acaecer” [Benjamin 2008: 54], del Carnaval.

Han pasado ya cuatro años desde el acontecer *octubrista* y nos da la sensación de estar hospedados bajo la sombra de un cadáver enorme. Como ha propuesto el ex senador Ignacio Walker en un reciente texto llamado *Requiem por el Chile del Estallido Social*, el método de la transformación democrática pareciera radicar en la reforma y no así en la refundación y mucho menos en la revolución. Sin embargo, en un intento de distanciamiento con aquello en lo cual se estuvo inmerso hasta el fondo de sus entrañas, es decir, en medio de la revuelta, osamos concluir que la *Fiesta de los que sobran* da testimonio de lo que en otros tiempos fue la *Fiesta de los locos*, desplazada ahora sobre la porosidad histórica de aquellos que, encontrándose en el mal-estar, lograron dejar expuestas las costuras de un tejido común soterrado bajo el lodo y la sangre, el mismo que tiene como fundamento la continuidad de la vida. En este traslado de un punto a otro, los principios de igualdad democrática se ponen en cuestión y, el método que hoy triunfa, en la exigencia de responder dignamente.

Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl (2003): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial.
- Berardi, Franco (2017): *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Caja Negra Editora.
- Benjamin, Walter (2008): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, D. F., Editorial Itaca.
- Burke, Peter (2014): *Cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial.
- Canales, Manuel (2022): *La pregunta de Octubre. Fundación, apogeo y crisis del Chile neoliberal*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

⁹ No es extraño, pues, haber creído que octubre-19 significó más que la demanda por una causa específica, el *grito* por una cuestión universal: el derecho de vivir en paz (aunque fuese una paz sin proyecto político, es decir, dejando de lado a Víctor Jara).

- Carriso, Sofía (2008): "Cuando el público es el actor. Ritos, transformaciones y conflictos en la persistencia del Carnaval", en Jorge Dubatti (ed.), *Historia del actor: De la escena clásica al presente*, Buenos Aires, Ediciones Colihue: 81-100.
- Fumagalli, María (2012): *La estética medieval*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Holloway, John (2010): *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones.
- Hobbes, Tomas (2020): *El Leviatán*, Santiago de Chile, Ediciones Tácita.
- Von Barloewen, Constantin (2016): *Clowns: una figura arquetípica*, trad. Marta Torent López de Lamadrid, Barcelona, Editorial Kairós.
- Lipovetsky, Gilles (2017): *La era del vacío*, trad. Joan Vinyoli y Michéle Pendanx, D.F., Editorial Anagrama.
- Martuccelli, Danilo (2021): *El estallido social en clave latinoamericana. La formación de las clases popular-intermediaria*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- Eco, Umberto (1998): "Los marcos de la 'libertad' cómica". En Umberto Eco (ed.), *¡Carnaval!*, D.F., Fondo de Cultura Económica: 9-20.
- Salazar, Gabriel (2011): *En el nombre del poder popular constituyente (Chile, siglo XXI)*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- Salazar, Gabriel (2002): "La Nueva Historia y Los Nuevos Movimientos Sociales", *Revista chilena de temas sociológicos*, número 8: 253-266.
- Taylor, Diana (2015): *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Turner, Victor (1973): *Al margen del margen: el periodo liminal en los rituales de pasaje*, Lima, Pontificia Universidad Católica de Lima.