Peri psychés. Notas para una discusión sobre revuelta y carnaval

Zeto Bórquez

Libro sin igual en el profuso caudal de escritos sobre la revuelta chilena de octubre de 2019, *La (re) vuelta del carnaval* (ed. Aguaderramada, 2026), de Sergio Guerra, plantea problemas que otras publicaciones recientes sobre el mismo trasfondo siquiera podrían *soñar* (como *Ocurrió en octubre* [2025], de Sergio Micco), o que calando bastante hondo no logran especificar (como *Dignos. Crónica del estallido social* [2025], de Pablo Ortúzar).

La tesis de Guerra podría comenzar a plantearse así: la mayor potencia insurreccional de la revuelta chilena de octubre de 2019 habría sido la fiesta popular. *Fuerza* reprimida desde los orígenes de la formación de la República que se consumaría a comienzos del s. XX. El autor no escatima en datos al respecto: 1816. Prohibición de los carnavales (carnestolendas) ordenada por el último gobernador de la corona española en Chile, Casimiro Marco del Pont, aduciendo "acreditada por la experiencia, las fatales y frecuentes desgracias que resultan de los graves abusos que se ejecutan en las calles y plazas de la Capital" (cit., p. 35) durante esa clase de festividades. O 1821. Ordenanza de Bernardo O'Higgins en la Gazeta Ministerial de Chile "contra los juegos carnavalescos", donde se lee: "El juego nombrado Challa que se usa en tiempo de recreaciones, es una imitación de los que se llamaban bacanales en tiempos del gentilismo, y que se ha introducido en la América por los españoles. Él abre campo a la embriaguez y a toda clase de disolución, y expone a lances peligrosos por la licencia que se toman las gentes en jugar arrojando harina, afrecho, aguas y muchas veces materias inmundas, y otras capaces de causar heridas y contusiones, sin hacer distinciones de las clases, edades y sexos contra quienes se arrojan. No debe pues, tolerarse por más tiempo una diversión tan bárbara, como contraria a la buena moral, costumbres y tranquilidad pública" (cit., p. 36)[2].

Según Guerra, se podría hablar derechamente de una "negación del carnaval chileno" por parte de las esferas oligárquicas y gobernantes, durante el siglo XIX hasta su relegamiento casi completo o a ámbitos restringidos a comienzos del XX (por ejemplo, a determinados sectores, como el barrio de la Chimba en Santiago).

No obstante, para Guerra, el argumento para prohibir "las fiestas de la challa o carnavales" se da en el Chile de aquel período no solo como un reclamo contra el ocio o el decaimiento moral, "sino también bajo el argumento de una potencial revuelta" (p. 41), y nos instruye con nuevos ejemplos al respecto, como la "lluvia de piedras" lanzada "sobre la procesión del Santo Sepulcro" el 21 de abril de 1905: "La challa, influida por la agitación anarquista, movilizó una turba de personas que challaron a piedrazos a la policía que acompañaba a la procesión y a uno que otro aristócrata católico como Guillermo o Antonio Subercaseaux" (p. 41). Explicitación entonces de esta tesis central del libro de Guerra: en la bisagra entre los siglos XIX y XX en Chile, el carácter intrínseco de la prohibición del carnaval estribaría en última instancia en el temor a que su "violencia potencial contenida" (es de hecho por su tendencia al desorden, a las grescas –a veces con resultado fatal– y a las *incivilidades*, que se aúpan prohibiciones) se vuelva "revuelta social" (p. 41).

Por mi parte, añadiría que progresivamente (desde el siglo XIV) el ocio adquiere una dimensión imputable en ciudades europeas, así como el concepto de vagabundaje un carácter policial, siendo la contraparte de la sospecha que genera el ocioso (la cual llega hasta su encierro) la imposición al trabajo asalariado[3]. La Ilustración española en América instala en efecto la premisa de que la vagancia es disfuncional a la cohesión social y a una laboriosidad que se plantea con tintes de "reformismo". Pero la disgregación territorial propia al vagabundaje marca la época de las *aventuras* españolas de conquista durante el siglo XVI y por lo tanto una "vida fronteriza" que solo muy

paulatinamente se estabilizará. Este fenómeno –de dispersión geográfica en estricto rigor– se caracteriza por un privilegio del riesgo por sobre el cálculo (signo característico del *pathos* aventurero)[4]. Pero antes que la ensoñación romántica, lo que queda como pregunta es cómo surge en estos territorios la población flotante y cómo se instaura en general la errancia en formaciones urbanas concentradas. Como ha visto Ángel Rama en un libro célebre, ciudad y orden son equivalentes para la razón colonizadora, si bien con una elevación ideal (criterio de "abstracción") que no posee parangón en las distribuciones urbanas europeas de los siglos XV y XVI: para el colonizador el pasado en América no es historia, por tanto, la ciudad se piensa antes en vistas al futuro que atendiendo a una tradición, aun cuando los "principios reguladores" son los de la época (la geometrización vitruviano-renacentista) con su premisa de correspondencia entre el orden espacial y la "jerarquía social". Rama recuerda la importancia "del principio postulado por el Rey [de España, instrucciones enviadas a Pedro Arias Dávila en 1513 'para la conquista de Tierra Firme']: con anterioridad a toda realización, se debe pensar la ciudad, lo que permitiría evitar las irrupciones circunstanciales ajenas a las normas establecidas, entorpeciéndolas o destruyéndolas. El orden debe quedar estatuido antes que la ciudad exista, para así impedir todo futuro desorden"[5].

Pero si cabe hablar de dispersión urbana entre los siglos XVII y XIX, ha de verse, en efecto, como una respuesta frente a la imposición de un orden concentrado y una usura productiva (concentración del trabajo como contraparte a una penalización de la improductividad). Pero esto querría decir que los fenómenos de "desorganización parcial" y las experiencias "fronterizas" tuvieron que acentuarse en el continente, lo cual se ha vinculado por lo general con una tendencia local al desbarajuste cuya relación con la historia continental del trabajo quizá no se ha enfatizado lo suficiente. Y así también es precisamente lo que configura un "espíritu festivo" que tal vez no habría que precipitarse en volver conmensurable con la "fiesta medieval" y sus correlatos específicos de disrupción social. Al respecto, me permito tomar distancia de la lectura de Guerra, quien de hecho establece este antecedente. Aunque, como él también advierte, el recurso a lo festivo en América Latina ha de leerse en directa relación con el poder del Estado y en buena medida en disputa con él, atendiendo a una problemática en particular: en relación con la pervivencia de tradiciones previas a la colonización en algunos casos, o con costumbres de las clases populares y el campesinado que los aparatos de gobierno, o intentan borrar según urgencias de diverso tipo, como la instalación de nuevas "escalas de valores" o en función de ideales desarrollistas; o en ocasiones recuperan en virtud de las mismas o semejantes premisas[6]. Qué es lo que un Estado considera debe *celebrarse* –y, por extensión, *conmemorarse*– y qué no, constituye una pregunta bastante decisiva para el caso. En efecto, en su alcance más genérico (y tesis muy recurrente), la fiesta permitiría una "regeneración de la habitualidad del trabajo" por la vía de una "abstracción de la vida corriente"[7]. Pero lo que sin duda más dificultades sugiere es la problemática de la "intervención estatal" en las festividades (sus formas de censura y prohibición en relación con aquellas "expresiones" que no son funcionales "a sus fines de auto-afirmación" nacional[8]). En este sentido, la embriaguez por ingesta alcohólica (aspecto relevante, si seguimos a Guerra, de la dinámica carnavalesca) aparece como un rasgo paradigmático en lo que atañe al caso chileno. En su artículo "Borracheras siderales de la raza" (1924), Joaquín Edwards Bello se hace eco de ello al punto que declara haber "muchas veces" insistido en que "una de las mayores calamidades nacionales es el alcoholismo, y que, de no atajarlo a tiempo, se perderán las cualidades de resistencia y vigor celebradas en el pueblo chileno"[9]. En este sentido, como allí se aprecia, la intervención estatal en la fiesta es en rigor una asepsia (moral, pero con manifestaciones de orden material bien concretas). En esta dirección, y atendiendo al reparto medieval sobre el carnaval, Guerra hablará de "tiempo de cuaresma": "En la Edad Media, durante los cuarenta días de la cuaresma, que comenzaban con el Miércoles de Ceniza y terminaban con la Semana Santa, se rememoraba la resurrección de Cristo, lo que implicaba la prohibición de comer carne. De esto se derivaba la restricción a saciar todo apetito carnal. Se impone un recogimiento espiritual y un periodo de meditación mística. Abstinencia. El carnaval en la era cristiana antecede a la cuaresma. Son dos o más días en que todos los contornos se difuminan y la fiesta se vuelve una orgía de los sentidos" (p. 21).

En efecto, en *lo festivo* –o, más precisamente y como veremos más en detalle, en *lo carnavalesco*– Guerra toma la posta de aquello que por definición y tradicionalmente se opone al orden instituido, pues se trata de una dimensión que ha sido reprimida en todo proceso de construcción estatal-nacional moderno, dada la necesidad de "control del tiempo productivo" asociada a una ética "ética del trabajo"

consecuente (p. 98). Como él mismo recuerda: "Si la cultura popular poseía una temporalidad cíclica, basada en celebraciones y fiestas (ritos), la modernización le impondrá una temporalidad lineal" (p. 98), y cita a Peter Burke (*La cultura popular en la Europa moderna* [1978]), allí donde este señala que "la fiesta no se constituye … en oposición a la cotidianidad; es más bien [premisa, como ya aludíamos, de una 'regeneración de la habitualidad del trabajo'] lo que renueva su sentido" (cit., p. 99).

Por su parte, Massimiliano Casu, en una tesis sobre fiesta y producción de espacio social (abocada al contexto europeo) señala acertadamente: "El debate en torno a la fiesta es, probablemente, tan antiguo como la fiesta misma y ha construido una idea de lo festivo como campo de batalla (generacional, político, de clase). Esta visión ha marcado un camino que con el paso de los años ha cruzado el *rock'n roll*, el movimiento *beat*, *hípster* y *hippie*, el *punk*, la *house music*, el *techno* y la cultura *rave*, para citar solo unos pocos ejemplos, desarrollando y multiplicando los frentes de conflicto entre fiesteros y resto de la sociedad. A lo largo del siglo XX, el derecho a la fiesta ha constituido la principal reivindicación de movimientos muy diversos, que no solo lo han reivindicado, sino que se han apropiado directamente de él, materializando micro utopías, *zonas temporalmente autónomas* … y nuevas subjetividades. A partir de la mitad de los años 90, sin embargo, con el *Criminal Justice and Public Order Act* (1994) en el Reino Unido y las campañas de ataque a la Ruta Destroy en España, pasando por las polémicas que han seguido el desastre de la *Love Parade* de Duisburg en Alemania y el endurecimiento de las leyes posterior al incidente del Madrid Arena en el 2012 en España, hemos vivido un ciclo especialmente intenso de desacreditación y estigmatización de todos aquellos tipos de fiesta y festejos que de alguna manera divergen de lo socialmente pactado y aceptado"[10] . De manera que si Guerra se ha abocado a buscar una suerte de "principio festivo" en la revuelta chilena de octubre de 2019 ha sido precisamente porque en general lo festivo y la fiesta constituyen, siguiendo a Casu, un verdadero "campo de batalla".

Así mismo, es preciso notar que la existencia cíclico-festiva o cíclico-conmemorativa es la que rige la vida en común hasta el presente. Expresiones de esto hay muchísimas en diferentes culturas. Por ejemplo, el Lördagsgodis ("Dulces de sábado"), en Suecia, pues, tradicionalmente, los niños solo comen dulces ese día de la semana, costumbre que se mantiene en la adultez y que se podría ver llevado (como he podido acreditar en investigación de campo) a otras áreas de regulación del deseo. En relación con Peter Burke (quien, recordemos, es una de las fuentes importantes en que se basa Guerra), una tradición de ese tipo también se encontraría bajo el signo de la "fiesta", tomando en cuenta que lo que esta haría es proporcionar "a la colectividad tiempos periódicos para descargar las tensiones, para desahogar el capital de angustia acumulado y, mediante rituales 'económicos'" (cit., p. 99) garantizar el buen curso de la producción. A propósito, Guerra adhiere a la tesis de que "el carnaval sirve como una válvula de escape para liberar las tensiones que se producen en el cotidiano de la explotación social", y añade que "[t]odo aquel malestar acumulado por reprimir los apetitos de la carne, por la imposición de dogmas y una moral mediante el miedo, puede encontrar una distensión en el tiempo permitido del carnaval" (p. 95).

Pero Guerra está mirando más bien de reojo las pequeñas aventuras cíclicas de la cotidianidad, o más bien como un resabio, ecos un tanto tenues de algo más desbordante. Porque lo cierto es que las transgresiones del tiempo productivo están a la orden del día, y más aún, la regulación económica de la vida depende de las más diversas manifestaciones de *descarga de tensiones*. Piénsese por ejemplo en el disciplinado oficinista que de camino en el transporte público vive catastróficamente el ir con retraso a una cita y se indispone tanto física como mentalmente a raíz de ello: *indisposición* que le dañaría demasiado de vivirla como un proceso interior, de modo que la echa afuera en quien tuvo la ocurrencia de escribirle en ese preciso instante para recordarle una deuda, derrochando hostilidad y descargándola finalmente con otro pasajero que en el vaivén involuntariamente le empuja. He ahí su manera de saborear el dulce néctar del tiempo inútil y ante una escena de ese tipo, el insulto o la agresión serían la explicitación de una economía del gasto improductivo, aunque ya el mismo padecimiento y el trastorno ofrecido por ese regusto del sufrimiento (que rompen el tiempo del cálculo útil) lo son. Pero ¿cómo entender ese *cálculo*?

Aquí tengo de fondo a Georges Bataille y su "noción de gasto"[11], que creo permitiría captar en su máxima heterogeneidad lo que Guerra denomina, con Burke, "la teoría de la válvula de escape". Lo que quizá no es exactamente lo mismo que consigna como "la multiplicidad de lo carnavalesco": "La multiplicidad de lo carnavalesco mantuvo su fuerza de manera subterránea, sobreviviendo en el humor popular, en las pequeñas fiestas, en la alegría de vivir, en los giros

humorísticos del habla, en las artes y literatura que lo reivindicaron, en las invocaciones dionisiacas, ritos y fiestas programadas en el calendario, fiestas a la bandera, al conejo de pascua, al árbol de navidad, a la primavera, a la Conchinchina, entre otras" (p. 98).

Es decir, aquí habría que tomar una decisión heurística: o inscribimos todas esas manifestaciones que Guerra enumera (cuyo repertorio es sin duda inmenso: todas las que permitan interrumpir, desviar, poner entre paréntesis, el tiempo de la producción) a lo "carnavalesco", o asumimos que esa dimensión pudiera estar tal vez comprendida en una economía más *general*. Si fuera lo último, el "carnaval" sería una manifestación entre otras posibles de tal *economía* o *principio económico*. Si fuera lo primero, toda manifestación de una economía del gasto improductivo tendría que ser "carnavalesca" (aquí sería imprescindible tener a la vista a Bataille en cuanto a una economía de la dilapidación, de la prodigalidad). Porque lo cierto es que tanto el Lördagsgodis, como los huevos (y conejos) de chocolate de Semana Santa, o las parejas que suelen discutir a los gritos los domingos por la mañana (y donde es fundamental que *se escuche* «hacia afuera»), o quienquiera que –dado el caso– acabe encontrando un secreto placer en *no tener tiempo*, entre un trabajo donde hace más de lo que debiese hacer (elige la vida del sacrificio o del mártir) y un incombustible calendario cargado de cumpleaños, matrimonios, bautizos, primeras comuniones, *comidas* a las que *ir* o que es preciso *ofrecer* para saldar alguna deuda filial… todo aquello remite más bien a lo que con Bataille podríamos llamar una "lógica del gasto". Una gran pensadora del gasto –Simone Weil– describe esta *lógica* de manera muy certera (en *La gravedad y la gracia*), por ejemplo en el plano de las compensaciones lacerantes: "Mecánica humana. Quien sufre trata de comunicar su sufrimiento –ya sea zahiriendo a otro, ya sea provocando su piedad– con el fin de disminuirlo, y a fe que lo consigue. A quien está abajo del todo, al cual nadie compadece, ni tiene poder para maltratar a nadie (por no tener hijos ni otras personas que lo amen), el sufrimiento se le queda dentro y le envenena"[12]. Podría haber en esto (la "[t]tendencia a extender el dolor más allá de uno mismo", según Simone Weil) incluso una suerte de *iconoclasia* (que a Guerra por cierto no se le escapa respecto a la revuelta del «18-O», parte del "carácter destructivo" que pone en ristre) entendido un "instante en la vida de un ser humano", nos sugiere la autora, como una "estatua griega" o un "fresco del Giotto".

Al respecto, se podría también pensar en el carácter expiatorio que tiene la práctica deportiva o la gimnástica ante la productividad grisácea de las jornadas laborales (… pensado ello en los márgenes de una "economía neoliberal"). Estas prácticas implican una restitución compensatoria (sobrecarga calórica o ascética nutricional) y en varios casos el esfuerzo físico será reintegrado sin ningún tipo de preocupación alimentaria, pues antes que la búsqueda de un beneficio a la salud, el efecto del *deporte* tiene para el asalariado o la asalariada un uso espiritual: tanto un escape como una satisfacción productiva-improductiva que su tráfago normalizado no tolera. Pero también cada vez más se han incorporado distintas dietéticas y ascéticas en cuanto esfuerzo y expiación, teniendo al cabo el mismo efecto "purificador" por respecto al trabajo. Como nunca, se deposita la superstición milagrosa en los alimentos, como antes se depositó *en la técnica*, y antes, *en Dios*.

Ahora bien, este ámbito de indagación –el del gasto improductivo– es en cualquier caso amplísimo, pero no es el foco de Sergio Guerra, incluso si el fenómeno que estudia es parte importante de él, dándole por su parte –insistir en este punto– una atención encomiable y muy esclarecedora. El énfasis de Guerra está más bien puesto sobre el lazo colectivo e insurreccional que implica el carnaval y ello le da pie para hablar respecto de la revuelta chilena de 2019 de "neocarnaval", en tanto que retorno de aquello obturado desde una cierta génesis republicana.

No obstante, a mi modo de ver, el gasto improductivo supone relacionarse de una manera mucho más compleja con la *negatividad* implicada en la *oposición* (así como también en la *adhesión*) al "modelo neoliberal"[13], que pudiera ser un elemento con el cual Guerra alcanza solo muy ligeramente a medirse. Esto se puede observar al menos en dos niveles. 1) Como el propio Guerra nos propone, "matizando las ideas de transgresión" propuestas por autores como Mijaíl Bajtín "que consideran al carnaval como una victoria popular", en vistas de un necesario reconocimiento de "la poca incidencia política" del estrépito carnavalesco "una vez restaurado el tiempo histórico" (p. 95), aunque no dejando de reconocer que "los carnavales han derivado en ocasiones también en violentas revueltas sociales" (p. 96). A propósito cita extensamente a Burke (ejemplos de entre los siglos XVI a XVIII en Europa): *tal* carnaval "se transformó en una revuelta"; tal *otro* "devino en una masacre"; tal *otro* "se convirtió en un motín" (cit. p. 97). Antes que el *hecho*, subrayo esta vez el "convertirse en", lo que 2) nos confronta

con una negatividad que habría que preguntarse qué tanto se puede soportar (parafraseando a Nietzsche: «… pregúntate al respecto cuanta *negatividad* –en una "revuelta"– estás dispuesto a soportar»), ya que esa suerte de *plus* insurreccional pone en un *medio de indefinición* (y proximidad) no *la revuelta y el carnaval*, sino *la revuelta y la aniquilación*. O dicho de otro modo, el punto complejo no es que la *negatividad* del carnaval se convierta *en revuelta* (más bien, ello implicaría todavía su afirmación), sino que, *volviéndose revuelta* acabe volviéndose *masacre*. Esta *cuestión* –a la que habría que dedicar mucho más espacio– es lo que podríamos llamar aquí «*negatividad*».

Una referencia clave para Guerra (y no solo para él, *huelga decir*) es el libro de Furio Jesi, *Spartakus. Simbología de la revuelta* (2014). En efecto, de él extrae una posible distinción entre "revolución" y "revuelta": allí donde la revolución es *cálculo* y *estrategia*, la revuelta carece de otra consistencia que su propio despliegue. Como explica Guerra: "La revuelta podría ser usada como estrategia dentro de la revolución, en la medida en que las insurrecciones violentas se pueden capitalizar en una secuencia organizada del tiempo de la historia. Pero también puede ser utilizada con fines reaccionarios. La estigmatización de la muchedumbre, la criminalización de la protesta mediante leyes que persiguen a los líderes y luchadores sociales, la constante lumpenización de la revuelta por parte de los medios de comunicación, son entre otras, técnicas de apropiación que realiza el poder para neutralizar la fuerza revolucionaria de la revuelta" (p. 63).

Valga consignarlo (parafraseando a Guerra): el tipo de *insurrección* que sería «la revuelta» tiene "fuerza revolucionaria", pero carece de la estrategia, coordinación y deliberación política que una revolución supone. Por ello él mismo reconocerá que, *sin embargo*, "hace falta un proyecto revolucionario para que las fuerzas de la revuelta puedan utilizarse según sus fines. Sin este proyecto, la revuelta es, solo y únicamente, una revuelta con consecuencias reaccionarias" (p. 63). Pero entendiendo –nuevamente, y entramos a un *loop* aparentemente sin salida– que "[l]a revuelta en sí misma no tiene otro sentido que ella misma y lo que ocurra en el lapso de interrupción que implica" (p. 63). Y por ello entonces la conexión, pues "[l]o mismo podría decirse del carnaval, ya que este no tiene otro propósito más que aquello que sucede en su duración" (p. 64). O bien, el lazo más estrecho con la *tesis* planteada al comienzo: "De ahí que la relación entre carnaval y revuelta [a propósito de las consideraciones de Burke sobre el *devenir* 'motín', 'masacre', antes mencionado] sea más vieja que el hilo negro, y podamos entonces estudiar, los acontecimientos visuales y estéticos de las últimas revueltas sociales en Chile, bajo esta óptica particular que tensiona las fuerzas de lo carnavalesco y la revuelta desde el momento mismo en que el carnaval fue prohibido desencadenando la violencia en la calles. El carnaval sucumbe ante una lluvia de lumas y disparos a principios del siglo XX y resurge con posterioridad en medio de un escenario de violencia social análogo" (p. 98).

En otro plano, es evidente que ya en este mismo comentario el término «revuelta» podría resultar algo fatigoso… y tal vez en el propio libro de Guerra no menos, repetido, literalmente, *hasta el cansancio*. Pero esto tiene una justificación, ya que, en las medianías del libro, digamos así, él *entifica* el concepto. No se puede sino celebrar el riesgo que asume, pues se interesa por «*la revuelta*» en cuanto "*organismo social en revuelta*", lo que implica otorgarle medios "propios" de "(auto)reflexión" (p. 66).

No obstante, esta idea de *organismo* tiene su modelo en un tipo de "encarnación": el de la "obra de arte". Si el principio que Guerra ve desarticularse con las vanguardias del s. XX ("el arte encarna en una obra"), en tal caso ese *organismo (auto)reflexivo* llamado "revuelta" sería "ella misma" "obra", *arte encarnado*. Luego, cabe preguntarte qué sería en tal caso "arte" y está de manifiesto en el libro (siguiendo a *Creación y anarquía*, de Giorgio Agamben): "*performance* y actividad creativa o conceptual del artista" (p. 65), aquí desplazado entonces a los "sujetos en revuelta", que Guerra observa germinando desde un "arte de calle o arte público" que sitúa en Chile en 2011 (coincidente con el movimiento estudiantil cifrado en esa fecha, aunque en cuanto a la irrupción de tal "arte" el libro no pormenoriza). Como plantea Guerra: "Hay arte cuando vemos aparecer dos millones de personas en las calles, tanto como en la danza particular de una bailarina frente a un escuadrón policial. El constante movimiento de cuerpos, formas, colores, banderas, ritmos, voces, que orbitaron al monumento del General Baquedano son la obra de un arte cuyo artista es la revuelta misma. Viejo paradigma vanguardista, unificar arte y vida" (p. 66).

De manera que, más allá incluso de lo que el libro explicita, de las consideraciones de Guerra cabe desprender que *la revuelta es un sujeto*, en un sentido, por cierto, ampliado, suerte de «cuerpo de hormiga» del cual es difícil saber *dónde comienza* y *dónde termina* (se extiende en el medio o en conexión con otros cuerpos llegando a formar *un solo cuerpo* y un cierto

sujeto)[14]. U *obra… de un sujeto-organismo* que sería al cabo "artista". Reconozco que la *estetización* que imprime Guerra a sus análisis me parece complicada (en el sentido que los problemas en juego muy probablemente desbordan –y esto requeriría otra discusión– el análogo con la "obra de arte"… por ejemplo: "la muerte del autor" [p. 77]; y por otra parte, porque, de mantenerse en esos lindes la apuesta por el "neocarnaval" queda un tanto retenida por una tendencia "neovanguardista" que Guerra sin duda conoce muy bien). De cualquier modo, *sujeto*, mejor dicho, *asubjetivo*, pues pudiera según Guerra tratarse de una suerte de "pensamiento" tramado en principio en una *escritura* (o al menos esto aparece –y cómo no– como el rasgo ejemplar para pensar esa suerte de *reflexividad asubjetiva* que se parapetaría bajo el machacón término de «revuelta»): "¿Podemos decir que no hay autor en las escrituras rayadas en los muros durante la revuelta? ¿Nos podría resultar útil llamar autor a esa entidad colectiva y anónima que se expresó durante el estallido? ¿Qué articulaciones críticas podemos levantar a partir de la noción de un autor colectivo? Uno podría considerar que todo lo que se hizo durante la revuelta poseía autoría colectiva, o era una obra de la revuelta; función-autor como despliegue colectivo. Es más o menos sencillo llegar a esta idea ya que el anonimato que predominó empujó a esto. En una segunda fase de restauración del tiempo neoliberal, las lógicas de propiedad se restablecieron. En aquel momento, la fuerza del pensamiento de la revuelta fue abandonada" (p. 79).

Solo que la cosa se pone cada vez más enmarañada, cual rizos de esa "creatividad asociativa, solidaria, combativa, como arte" (p. 66) que Guerra declara querer "entender". Si acaso asubjetividad (auto)reflexiva, entonces, evidentemente, no "sujeto histórico" (… lo que entraría en discusión por ejemplo con la tesis –ampliamente divulgada y que generó cierta aquiescencia– de Gabriel Salazar en cuanto a que el "sujeto histórico" de la revuelta chilena sería el "mestizo"), sino un "sujeto" que –es una apreciación reiterada por Guerra– "interrumpe" el "tiempo histórico" (también llamado "tiempo neoliberal"), *efímero*, por tanto, o cuya *identidad* (habría que pensar) perdura lo que perdura la asonada. ¿Entonces qué hacer con los *efectos de firma* de eso que Guerra denomina un "pensamiento"?

Aquí estoy sondeando muy subrepticiamente otro aspecto que me acerca al libro de Guerra, pero cuya delimitación me aleja de él. Porque el *riesgo* de esta proclamación del "anonimato" en que ha insistido (lo cual también cabe designarse como lo "colectivo") es que eso que se llama «la revuelta» quede como "ininterpretable", hasta cierto punto como *inexplicable*. Es lo que ocurre cuando una violencia que se plantea como *no conservadora* del derecho existente rechaza cualquier reflejo posible. Por ejemplo, una *firma*. No obstante, acaso contra todo pronóstico, el gesto de Sergio Guerra en *La (re)vuelta del carnaval* acaba siendo una suerte de resistencia ante esa posibilidad.

Tengo de fondo una discusión sobre la que quizá valdría la pena volver: la que entabla Jacques Derrida con la "violencia pura" planteada por Walter Benjamin. En "Nombre de pila de Benjamin", Derrida hará notar que lo que le parece "temible, incluso insoportable" en el texto *Para una crítica de la violencia* –"más allá de las afinidades que guarda con lo peor": una posición resueltamente anti-ilustrada, una teoría de la autenticidad y la caída, y una polarización del lenguaje entre "originario" y "caído" que de ahí se sigue, así como una "crítica de la representación y de la democracia parlamentaria"–, sería lo que denomina como "una tentación". "¿Cuál tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina", como una "exterminación que sería expiadora porque no sangrienta", o dicho más precisamente: "la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable *(indéchiffrable signature)* de la justa y violenta cólera de Dios"[15]. Digamos aquí, el "holocausto" como caso límite de una fuerza aniquiladora que se quisiera *ininterpretable*. El símil podría resultar chocante, fastidioso tal vez. Pero no lo es tanto si pensamos qué significaría anonimizar la *violencia*. O la *negatividad*. Muy ilustrativo al respecto resulta una suerte de *Sermo mortuorum* o *voz póstuma* (precedido por una Presentación y un Prólogo), de Alberto Mayol en su libro *Big Bang. Estallido Social 2019* (2019):

> El héroe de esta historia no existe. Hay algo que estalló y algo que se derrumbó. Ambas cosas son la misma cosa. Y cuando ocurrió, todo se llenó de asombro, como si un dios hubiese dictado sus leyes, como si un apocalipsis hubiese sido convocado. Es el *big bang*, caos y creación a la vez. El protagonista se llama Escombro, el protagonista se llama Fuego, el Dios exige Humildad, el Dios exige Rendición. Todos los nombres propios desfilan entre los derrotados. Dante los observa, círculo por círculo, reseñando sus pecados. Usted los puede ver. Le dicen que saben descifrar el mensaje,

> gimen pidiendo clemencia, esperan que el fin del mundo tenga la gentileza de no aniquilar sus privilegios. Esto es por el lado de la derrota. Pero por el lado de la victoria no hay nombre alguno, por el lado de la victoria el autor es desconocido, el autor es silente, el autor es anónimo, el autor somos todos, el autor no es nadie. Y es que por el lado de la victoria solo pasó Abadón con la llave del abismo[16].

De manera que aquella idea de Guerra de la anonimia autoral –y explicitada por Mayol de una manera tan sintomática– es algo que en efecto arrastra la tentación por hacer de aquel *estallido* una suerte de "firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios", o el paso de Abadón, el ángel destructor o el abismo insondable.

De cualquier modo, cuando sugiero que el libro de Guerra *resiste* a ello es en la medida en que piensa el "neocarnaval" (es decir, la revuelta chilena de octubre) en cuanto *reflejo*. Y es sobre este *reflejo* donde creo se podrían realizar muchas más precisiones.

Apoyándose en José Carlos Mariátegui, quien comenta la situación del carnaval en Lima (en *Serpentinas* [1925] y en *Motivos de carnaval* [1928]), Guerra consigna que "la parodia que hace su aparición en las calles es indicio de la decadencia que asola al sistema político que es objeto del humor carnavalesco" (p. 89), lo que lleva a sostener que son los "ideales republicanos" (dado un contexto de s. XX o XXI) los que mostrarían su caducidad en la parodia y el humorismo carnavalescos. Habría que preguntarse en efecto si dar una fuerte palmada en la espalda al jefe mientras se le suelta una ironía significa que su autoridad está en crisis. Es posible, aunque, mientras pueda ejercer algún poder, siempre tendrá cómo responder ejerciendo *la fuerza*… por ejemplo, cobrándose tras bastidores del desliz. Pero es interesante plantearlo así: lo que Guerra denomina "neocarnaval", ciertamente podría estar sacando a flote la descomposición de un sistema: "¿Serán los signos de parodia que aparecen en el neocarnaval consustanciales a la decadencia del sistema económico y político? Por lo menos, eso nos parece cada vez que su lenguaje es una demostración de negatividad simbólica. Si esto es así, las formas del neocarnaval sugieren una textura capaz de ser leídas como la voz de la revuelta. Y el humor del neocarnaval se apropia de los símbolos de la cultura de masas, para poner en escena personajes capaces de interpretar el guion prefigurado en la negatividad neoliberal" (p. 90).

Un orden político *parodiado* sería en este sentido un orden *decadente.* En tal caso, el neocarnaval sería *reflejo*… y reflejo *negativo*. No un *nuevo* orden, sino expresión *deformada* del orden existente. El gesto de dibujar dientes de vampiro a un galán de cine en una revista de espectáculos: me río de esa *belleza*. No obstante, no es una *destitución* de la forma, más bien hay que *mantenerse* en ella. Este aspecto de la lectura de Guerra es lo que se llamaría una resistencia a la *destitución completa* de la forma política, es decir, a lo que en la discusión medios/fines y conservación/fundación del derecho equivaldría a la "violencia pura" (… e insistir en que este punto da, y a ha dado para mucho debate). Pero es no obstante incierto si es *eso* lo que Guerra querría mostrar. Más aún, todo lo que ha *afirmado* al inicio acerca de "la fuerza de la potencia sin contorno o potencia pura del carnaval", *fuerza* entonces de "interrupción" del "tiempo histórico", o "intemporal potencia mítica de las revueltas sociales" (p. 47), se encuentra constantemente amenazado por una *tentación* de *borrar su propia huella*.

A mi parecer, para pensar la cuestión del *reflejo* en el contexto de la revuelta chilena de octubre es necesario hacerlo en términos de una "*psyché*". Hago una solicitud de indulgencia a quien se anime a leer este texto para explicitar un tanto ese concepto, sin el cual me es imposible no solo mostrar hacia dónde estoy apuntando, sino también por qué me parece tan fundamental el tipo de incursión que ha propuesto –entre montañas y montañas de libros y artículos sobre *el mismo tema*– Sergio Guerra.

*

En el contexto de un seminario impartido en 1988 en la EHESS con el título "Kant, el judío, el alemán: nacionalidad y nacionalismos filosóficos" (de donde extraerá una conferencia pronunciada en Jerusalén el mismo año), Derrida problematiza el nacionalismo del filósofo judeo-alemán Hermann Cohen en un texto de 1915 (*Germanidad y judeidad*), leído retrospectivamente a la luz del exterminio, pues Cohen, que no llegó a presenciar la irrupción del nazismo (muere en 1918), apela a una "simbiosis" entre las tradiciones judaica y germánica que se podría retrotraer a una dimensión histórica más arraigada donde lo "judeo-alemán" aparece no como una unidad genealógica *natural* sino como un dispositivo instituido (*artificial*) de interpretación que funciona al modo de un *espejo* donde lo alemán se explica –o ha debido inevitablemente explicarse desde muy atrás–

con el judaísmo. El caso alemán es interesante porque muestra que este tipo de *estructura* o de *institución* es fruto de una unidad disociada o dicotómica (*reflexión especular* que acaba siendo a la vez síntesis y disyunción), y, por añadidura, el lugar de una "'fantasmática pulsional' (amor, odio, locura, proyección, aversión, etc.)"[17]. Según Derrida, "[e]n cada giro, en cada viraje, en cada punto de viraje, en cada vuelta o sesgo del espíritu alemán, una 'fuerza' original, a saber, la genealogía o la ascendencia judía ha tenido que jugar un papel destacado. El alemán se explica con el judío en cada giro decisivo de su historia, en la historia del espíritu, y de manera ejemplar, como historia del espíritu alemán. Al explicarse con el judío el alemán se explica consigo mismo en la medida en que lleva consigo y refleja el judaísmo: no en la sangre sino en el alma. O en el espíritu. No en la sangre, pues esta genealogía no es natural, sino institucional, cultural, espiritual, y psíquica"[18]. De ahí también que la proyección del reflejo en la precipitación de una unidad disyuntiva pudiera implicar, entre otras cosas, el deseo de la aniquilación total.

Otro modo de encarar este planteamiento es haciendo constar la necesidad en general para la auto-afirmación nacionalista de una posición de *ejemplaridad*, pues un "pueblo" o una "nación" que se presenta como "ejemplar" en cualquier sentido (que se declare encargada "en su singularidad misma, de una misión, de un testimonio y de una responsabilidad ejemplares" – y por ello la interpelación de Derrida es también al nacionalismo israelí en el contexto en que presenta estas ideas), en efecto dependería de "una estructura de interpretación y de institución, de reflexión 'artificial'", a lo cual se podría llamar una "*psyché*"[19].

Una "*psyché*" no se refiere a una "*psique"* (o "*psiquis"*), sino a un objeto que tiene ese nombre: un tipo de espejo giratorio vertical que se sostiene sobre un marco apoyado en el suelo (aun cuando Derrida hace resonar el término griego de "*psyché*", como "alma", relativo por extensión a los procesos psicológicos). Pero estamos hablando de la operación de un espejo giratorio, y donde, por lo tanto, se trata de un *reflejo* que *da vueltas* (espejo que, al girar, refleja *por lado y lado*).

Generalizada entonces aquella operación, una *psyché* está remitiendo a una estructura especular donde los dos lados de una oposición se reflejan de manera dicotómica como dos apariciones ligadas y disociadas a la vez, *enfrentadas*, no remitiendo ni a una *subjetividad* ni un *sujeto histórico* sino a un "lugar psíquico"[20], en cuanto –como veíamos– la remisión no es a la "psique" en un sentido psicologista[21].

Derrida indica que se trata de "una estructura de interpretación y de institución, de reflexión 'artificial'". ¿Qué significa eso? En principio, que en ese "lugar psíquico" *especular* que se puede llamar *psyché* aquello que pretende identificarse consigo mismo *se explica* con el otro o con lo otro en lo que se refleja (…y ello, "en cada giro" donde se pretende una "sui-referencialidad" o "auto-referencialidad" [*self-referentiality*]). Por ejemplo, el alemán *con* el judío o el judío *con* el alemán. Dispositivo artificial (y *reflejante*) de interpretación porque lo que se llama allí *reflexión* es ya un *reflejo*. Pero *reflejo* en relación con el otro o con lo otro en un movimiento indeterminado –e inseparable– *de apego y aversión*. No es lo que denominaríamos la *especularidad clásica* de los opuestos confrontados (por ejemplo, polarización política) o de la diferencia reprimida (por ejemplo, homofobia enmascarada).

Transcribo dos pasajes del seminario (inédito) de Derrida, "Kant, el judío, el alemán: nacionalidad y nacionalismo filosóficos IV (1987-1988)", desde donde sale en efecto –y también el texto que estaba citando– la tesis de la "*psyché* judeo-alemana". Derrida está aquí comentando a Nietzsche:

> … me gustaría subrayar una paradoja interesante, sin duda lo más significativo para lo que nos importa aquí. Nietzsche no nombra al Judío en ese pasaje [*Más allá del bien y del mal*, §244]. Pero atendamos a la lógica de su caracterización del Alemán: si el Alemán se pregunta siempre de manera obsesiva: 'Was ist deutsch', y busca (es una raíz de su nacionalismo) recobrar una identidad, algo propio del alemán, una originalidad inaprehensible del Alemán, es precisamente porque no tiene una, porque escapa a la definición, a este límite, a esta determinación, a esta finidad que permite la definición. Bien digo a esta finidad, más bien que finitud, porque la proposición puede invertirse: solo la infinidad de Dios puede permitirle ser idéntico a lo que es, ser lo que es sin inadecuación a sí, y solo una existencia finita puede ser inadecuada a ella misma y separada de su esencia, sin esencia ['problema lógico y metafísico']"[22].
>
> Pero si Nietzsche define de algún modo al Alemán por lo indefinible, la no-propiedad,

> la no-identidad consigo mismo y una cierta infinitud, por más que lo haga irónicamente, sarcásticamente, y por más que oponga con frecuencia al judío con el alemán, su definición del Alemán se parece mucho a la que con frecuencia se da del Judío, que el Judío, algunos Judíos dan con frecuencia de ellos mismos: la esencia del Judío es no tener esencia, lo propio del Judío es la no propiedad[23].

Según Derrida, el "amor-odio" que aquí se pone en juego da cuenta de una *psyché*. Habla de una "capitalización "abisal", "en double bind": "aterradora proposición implícita: lo propio de X es no tener propiedad, el carácter esencial del Judío o del Alemán es no tener carácter esencial, estable en suma, no tener esencia, sustancia estable, subjetividad entonces: no hay sujeto judío o alemán, el sujeto judío o alemán es la desconstitución del sujeto, etc." ("… indivisión entre propio e impropio ... aterradora lógica") ("incremento de especularidad o de especulación infinita")[24].

O bien: "Porque si el Judío y el Alemán son *ejemplares* en el hecho que no tienen propiedad, esto quiere decir que no son ejemplares, ya que todos los otros pueblos, todas las otras razas tienen en ellas esa impropiedad innata, esa falta que les permite también –y que deben– disimular bajo el suplemento del otro"[25].

Se trata por cierto de una *síntesis disyuntiva*, de lo que permaneciendo unido permanece separado. Derrida cita una carta de Rosenzweig a H. Sommer (16 de enero de 1918… y estas fechas son importantes si se trata de lo *judeo-alemán*): "Seamos pues (imperativo y no descriptivo: prescriptivo) alemanes y judíos. Los dos a la vez, sin preocuparnos del *y*, sin hablar mucho de él, sino verdaderamente los dos" (p. 18). Y de ahí "esta conjunción impensable e imposible que tendrá lugar sin tener lugar, que es 'homo-hetero' libidinal también y que diera lugar a dos discursos tan incompatibles"[26].

Esta *psyché* sería según Derrida una "odd couple" (pareja dispareja); una "estructura de odd couple"; "… incluso en la medida en que lo dual está constituido ahí por una doble fascinación, una especularización abisal, se ve lo que quiero decir cuando subrayo al mismo tiempo que no sé lo que quiere decir pareja y semejanza en este caso; ni lo que quiere decir dos y dual para dos entidades tan poco identificables o tan poco idénticas a sí mismas"[27].

Ahora bien, el hecho que una *psyché* no sea una mera oposición reflejante radica en el hecho de que es un *emparejamiento artificial* que tiene un espesor genealógico (es decir, que *explica* hacia atrás y hacia adelante a través del *ejemplo*). Según Derrida, a propósito de la psyché judeo-alemana que observa abrirse desde Filón de Alejandría hasta Kant: "Psyché porque la genealogía –que empareja de alguna manera al judío y al alemán para culminar con Kant– no tiene nada de una genealogía natural, física, genética. Pasa por esa alianza de lo religioso y de lo filosófico, por ese contrato de las lenguas que consigna la herencia judeo-helénica según la mediación esencial del *logos* en la forma de un logocentrismo absoluto. Realmente se trata de una psyché porque esa alianza no es natural, sino que está sellada en toda la familia semántica del *logos:* razón, discurso o palabra, unión, etc. Realmente se trata también de una psyché, no solamente de un espejo, sino de un alma que mira el espíritu, el espíritu santo, sin implicar necesariamente la conciencia o el conocimiento representativo. Cohen habla de una fuerza que actúa en los grandes giros de la historia del espíritu alemán, pero una fuerza de la que no son necesariamente conscientes los 'sujetos' judíos o alemanes"[28].

La psyché judeo-alemana remite para Derrida nada menos que a la genealogía del *logos*: "El *logos* neoplatónico sella pues la alianza judeo-helénica. Es también aquello sin lo que la Iglesia, la institución del cristianismo si no el cristianismo mismo, es impensable. Pero al mismo tiempo, en el elemento del *logos* y del cristianismo, Grecia deviene la fuente fundamental (*Grundquelle*) de la germanidad. Lo sepan o no, lo quieran o no, los alemanes son judíos…"[29]. A tal punto que declara "evocar una psyché que ha tenido que actuar realmente, hasta llegar al genocidio, como una última y mortífera denegación del origen o de la semejanza"[30]

Pero lo que me interesa recoger de esta idea de *psyché* es esa "fuerza sintética" (o más precisamente sintético-disyuntiva) y genealógica susceptible de actuar en los giros históricos de una comunidad nacional, de unos sujetos que se identifican con una determinada *ejemplaridad*. Adelantando el punto que quisiera marcar en el caso chileno: es la *ejemplaridad* de lo que se denomina "modelo neoliberal" lo que podría pensarse como una *psyché*, y no sin los problemas de una denegación "mortífera" de la semejanza.

De manera que se trataría de la explicación *con* la economía.

Al respecto, hay que decir que el «modelo económico» neoliberal, no ha existido en Chile *desde siempre*: se instituye el 11 de septiembre de 1979,

con el anuncio de Pinochet del programa las "Siete Modernizaciones", aunque se prefigura ya desde abril de 1975 con el "Plan de recuperación económica" y lo que se ha llamado el "tratamiento de *shock*" (a sugerencia de Milton Friedman, quien visita el país en marzo de ese año).

Comenzar a entrever al respecto una *psyché*, tiene que ver por ejemplo con esta cuestión *doble*: "Las políticas impulsadas por los Chicago Boys a partir de 1975, bajo el liderazgo de Sergio Castro, hicieron posibles los míticos 'treinta años' que transformaron a Chile en el país más próspero de América Latina. Pero también fueron políticas que produjeron desasosiego, desilusión y rabia"[31].

En general, sea que lo analicemos superficialmente o en detalle, se trata de un «modelo» que genera relaciones de *apego* y *aversión*, y donde se podría pensar a través de todos los *giros* de la época que define, la sociedad chilena se explica a sí misma. Es decir, una sociedad que depende de los *modos de vida* que ese modelo impone. Por lo cual –tomando el aliciente de método– se trataría de indagar "a propósito de lo que a veces duerme y a veces se despierta en esta psyché"[32].

*

Durante los diecisiete años de dictadura, los primeros economistas chilenos graduados en la escuela de Chicago –que tendrán importante incidencia en las políticas económicas del período– se remontan a 1958. Como señala Sebastián Edwards en su libro *El proyecto Chile* (2024), durante esos diecisiete años "tuvieron carta blanca para experimentar con la economía chilena. Liberaron precios y tasas de interés, bajaron tarifas de importación, privatizaron cientos de empresas estatales, instituyeron subvenciones escolares, crearon cuentas de ahorro individual para pensiones, desregularon negocios y bancos, y promovieron el mercado en todos los ámbitos. Aplicaron un 'tratamiento de shock' para balancear el presupuesto y reducir la inflación, reformaron la legislación laboral, contuvieron el poder de los sindicatos, atrajeron a inversionistas extranjeros y fortalecieron el imperio de la ley"[33].

Ahora bien, se puede aprovechar un libro como el Edwards para formular la pregunta obvia (que tal vez no lo sea): *¿de qué hablamos cuando hablamos* de "sistema neoliberal"? Y es que uno de los emblemas del estallido de 2019 era –precisamente– *acabar con el "modelo neoliberal"*. Los grafitis como "El neoliberalismo nació y va a morir en Chile" o "No más Chicago Boys", afirmaban de hecho ese *pensamiento*[34].

Pregunta en cualquier caso relevante para desplegar la hipótesis de que ese "modelo" pondrá de hecho en juego una "fantasmática pulsional" (amor, odio, locura, proyección, rechazo, apego, aversión). Y ello, dado que su propia estructura es de "odd couple" (es decir: funciona como una *psyché*), pues en él conviven, para empezar, dos valores que se oponen y cuya "síntesis disyuntiva" desconcertó a sesudos analistas hacia octubre de 2019: el *éxito económico* y el *descontento social*[35]. En el libro de Edwards lo encontramos enunciado de la manera más llana (en el momento en que está analizando la premisa del "fin del modelo" entre octubre 2019 y la primera propuesta de una nueva Constitución en 2022 (a la postre, como se sabe, rechazada en plebiscito): "mientras cada indicador tradicional mostraba que Chile era un gran éxito y se movía a paso firme hacia la categoría de las naciones avanzadas, porciones sustanciales de la sociedad estaban profundamente insatisfechas y demandaban cambios importantes"[36].

Ahora bien, y dada esa misma coyuntura, en Chile podemos hablar de una "época neoliberal" y –a medio siglo de su punto de inicio– es incluso posible plantear una "historia chilena del neoliberalismo". Solo que, insistiendo con lo mismo, esta se desplegaría como una *psyché*:

> En menos de dos décadas [1990, reinstalación de la democracia], los Chicago Boys habían creado una economía capitalista moderna que, luego de algunos vaivenes y una profunda crisis monetaria en 1982, generó una aceleración en eficiencia, productividad y crecimiento. En los círculos financieros se hablaba de un "milagro chileno" en ciernes.
> El milagro, sin embargo, tenía un pecado original: fue instalado por una dictadura, un régimen que violó los derechos humanos y persiguió, torturó y asesinó a sus oponentes de manera sistemática[37].

En efecto, tal *modelo* está tomado por una duplicidad donde se oponen lo próspero, lo triunfante, lo boyante, lo lujoso, lo preciado… con lo abatido, lo precario, lo humillante, lo escaso, lo abyecto. De modo tal que, *en cada giro* de esa *historia*, ese *doble reflejo* ciertamente ha tenido que jugar un rol. Pero, por otra parte, y cuestión que es preciso *demostrar*, pero donde el libro de Sergio Guerra resulta muy útil,

la oposición que estaría a la base de esa cadena (la cual podemos saber dónde comienza, pero no dónde acaba)[38] es bien posible que sea la de reserva y producción frente al gasto y lo improductivo. O dicho de otro modo: *trabajo y distensión*.

Según Edwards, "[n]o fue sino hasta fines de los años noventa que neoliberalismo se usó, sobre todo en la prensa popular y en escritura política no académica, para denotar 'fundamentalismo de mercado', o una doctrina que pone al mercado y a los individuos por encima de todo lo demás, y se basa en la creencia de que el comportamiento humano y las interacciones sociales son guiadas por la avaricia, las ganancias y las consideraciones económicas"[39].

De hecho, es ese concepto el que, desde 2006 en adelante, moviliza en Chile demandas y consignas como el "fin al lucro" (en la educación), "no más AFP", "salud digna", "no son 30 pesos, son 30 años", "soberanía territorial" (de los pueblos indígenas), "igual salario por igual trabajo", "mi cuerpo, mi decisión" (derechos reproductivos), y también por supuesto (dada la dependencia constitucional de ese neoliberalismo), "asamblea constituyente" y "nueva constitución".

A su vez, hay que tomar en cuenta que tal «neoliberalismo» es algo que *se vive*. O más precisamente, para el caso que nos ocupa: es aquello que desde hace medio siglo ordena en Chile la existencia cotidiana. Repitamos cuestiones que ya están más que repetidas a propósito de lo que se llamaría la "base económica" (en general) de una sociedad capitalista: 1) El trabajo asalariado define horarios, descansos, vacaciones, consumo y ocio; 2) La alienación del trabajo (trabajar para otros, no para uno mismo) condiciona también la vida emocional y social; 3) La posición en la estructura de clases determina la vida diaria (esas posiciones se definen según se esté más cerca de la gestión del capital o bajo mayor presión de salario, jornada laboral y supervivencia).

Así, respecto de aquel *modelo*, cabría añadir que, sumados los factores de base señalados, se trata de una "economía de mercado" donde la propiedad privada y la libre competencia son sus principios fundamentales, siendo esto lo que *ordena* las existencias que se ponen bajo su alero a través de: 1) la precarización laboral (contratos temporales, subempleo); 2) reducción del papel del Estado en servicios públicos; 3) la privatización de educación, salud y pensiones: 4) posicionamiento del consumo como eje de la vida cotidiana (mediada por la deuda y el crédito); 5) estratificación social altamente desigual (inequidad insalvable entre elites y otros estratos sociales); 6) énfasis en la explotación de recursos y patrimonio antes que en su conservación… *entre otros*.

Ahora bien, en ese mismo suelo, puede darse que: 1) se produzca un crecimiento económico dependiente de la expansión de los mercados financieros y de consumo (acceso a más bienes y servicios); 2) mercados abiertos y desregulados que "atraen" capital extranjero; 3) la competencia en el mercado promueva la innovación y mejora de productos y servicios; 4) sea un medio afín a la economía globalizada y que facilite la integración en cadenas internacionales de producción.

En la experiencia cotidiana ello podría redundar en que: 1) haya en efecto más acceso a "bienes": tecnología, vestuario, servicios, experiencias gastronómicas, viajes; 2) sea posible *comprar*, aunque no se tenga dinero inmediato (uso extendido del crédito), presentándose a su vez la eventualidad *de hacer realidad* –si se tienen los medios para costearlo o por un golpe de la fortuna– lo otrora *imposible*; 3) más empresas mutinacionales amplía la oferta laboral en cargos de baja especialización (rentas estables, pero limitadas, lo que, con todo, permite comprar bienes de opulencia temporal, como televisores, automóviles, electrodomésticos, tecnologías de audio, vídeo, telefonía); 4) cambia el paisaje urbano: malls, cadenas, servicios globales, edificios que proyectan un estilo que podríamos llamar "lujoso" de modernización (de esto se pueden hacer análisis muy minuciosos) u otros que generan proyecciones onírico-cosmológicas (como los restaurantes chinos, objeto etnográfico de gran potencial de estudio, sobre todo durante los años 80 y 90 en Chile); 5) se impone la idea de que "todo tiene precio" y ello desata –por ejemplo– un deseo superlativo por lo que, ataviado como un bien de consumo, se ofrece "gratis" (el caos de los tulipanes[40], o expresiones como, y aunque actualmente se ve muy poco, las "degustaciones" en los supermercados); 6) la *educación* es bien de consumo (muy preciado): en el caso de la escolar, a mayor costo mejor calidad; en el de la universitaria, el alto costo no asegura nada, salvo obtener el diploma, que de cualquier modo se puede hacer valer en el mercado (y se producen fenómenos como que el hijo o la hija de un matrimonio de asalariados con escolaridad incompleta vuelva a su casa en la periferia leyendo la *Odisea* de Homero o el Código Civil); 7) a quienes provienen de estratos bajos y medio bajos (y en particular, en el caso chileno, 2da generación de "neoliberales" [es decir, que han tenido que *hacer sus vidas* bajo ese *modelo*]) se les ofrecen

diversas formas de redención, como: a) la ya mencionada educación universitaria dada sus herramientas para una más cultivada apreciación intelectual y estética (el hijo de un obrero fanático de Tarkovski que puede hablar sobre Bach o Wagner); b) ascenso en la escala social, no excluyendo diversas formas de arribismo, como la "vía hípster al socialismo" (arribismo intelectualizado y de refinado gusto cultural, en ocasiones impostado); c) ya en plenos años 2000 (más propio de una 3era generación de "neoliberales", aunque no excluyente en los de la 2da), posibilidad de proyectos "alternativos" de vida vinculados a factores alimentarios (vegetarianismo, veganismo, u otros) o ecológicos (algunos de carácter utópico, como la idea de radicarse en el sur de Chile y *vivir de la tierra*, tan propia del capitalino), o la vida en comunidad anti-capitalista (no desligado de la tradición de la okupa), y entre estos "proyectos alternativos" también habría que considerar la *vida narco* (que es expresión del lujo), con todos sus aparatos, también de *reconciliación estética*, como la "música urbana".

En cuanto a los estratos más acomodados, como las familias castrenses, los profesionales con patrimonio y parentela acomodada, los dueños de fundo (literal o simbólicamente), la elite empresarial, la oligarquía política, la aristocracia venida a menos pero que siempre cae bien parada, entre otras figuras (algunas de ellas intercambiables entre sí), el acceso a la abundancia y al lujo es algo más relacionado con la sociabilidad: si se ha estudiado en colegios de elite es algo que en primer lugar define la posición de clase, e igualmente con los bienes de opulencia temporal (muy importante aquí la vestimenta, el lugar donde se habita, la decoración del hogar, el paladar culinario sofisticado, la interminable eventualidad de compromisos sociales con los familiares de tercer y cuarto grado de consanguinidad). O, cuestión más arraigada, desde la (entiéndase que esta periodicidad es más bien operatoria) "1era generación", la experiencia de la contradicción entre sus propios intereses con los del resto de la sociedad (neoliberal).

Ahora bien, esas *dos esferas* en Chile pueden llegar a entablar muy pocos vínculos y en cualquier caso en espacios de sociabilidad más bien marginales (aquí un buen ejemplo podría la práctica literaria o artística hasta cierto punto y sus espacios culturales, también mercantiles). Por otra parte, si el estrato neoliberal acomodado padece algo del "modelo", es su fácil reproducción simbólica: la antipatía ante los «*rotos*» que "veranean" en balnearios de clase alta, o ante una *mimética* que puede llegar a producirse con las vestimentas, las viviendas, en la "invasión" en general de lugares. La diferencia de clase, por cierto, se preserva también en discriminaciones de orden genético o lingüístico (la manera de hablar), pero hay algo que se borra o se tiende a borrar (cierta "facultad mimética" sobre la que hace falta ahondar) que perturba a ese elitismo neoliberal. Por otra parte, y fenómeno que se puede apreciar muy marcadamente en la elite neoliberal de 3era generación, se ha producido una verdadera fascinación por la cultura urbana marginal (bien expresada en la adhesión a la "música urbana", así como en la adopción de modismos propios de ese segmento social). Esta *fascinación* no debiese pasarse por alto, pues es parte de la *psyché* neoliberal chilena. U otro tanto habría que decir de los fenómenos de apostasía de clase.

Tomando el caso de Carlos Peña en su libro *Pensar el malestar* (2020), invita a "[h]acer el esfuerzo de explicar, siquiera en términos teóricos, por qué una sociedad cuyo bienestar se había venido incrementando entra, de pronto, en una espiral de protesta hasta el extremo de experimentar, como el taxista del paseo Ahumada [anécdota que el autor viene de referir], que después del 18 de octubre todo está permitido"[41].

A este *rasgo* se le podría denominar "fuerza disyuntiva" (que aquel *modelo* en efecto comprende):

> La fuerza disyuntiva no puede ponerse en obra arquitectural sino en el instante en que, por alguna sinergia secreta o denegada, ella se deja integrar en el orden de un relato, cualquiera que sea la dimensión, en una historia ininterrumpida, entre el principio y el fin, el basamento fundador y el caballete, el sótano y el techo, el suelo y la punta de la pirámide…[42].

Podríamos desplazar esta idea hacia la *arquitectura del modelo*. En Edwards encontramos una descripción bastante precisa desde el punto de vista del *economista*:

> A mediados de 2019, solo unas semanas antes del estallido, había dos relatos sobre Chile: uno de éxito y uno de desolación. El primero estaba construido alrededor de los datos presentados en las figuras 12.1 y 12.2 e indicaba que Chile era el país más próspero de América Latina.

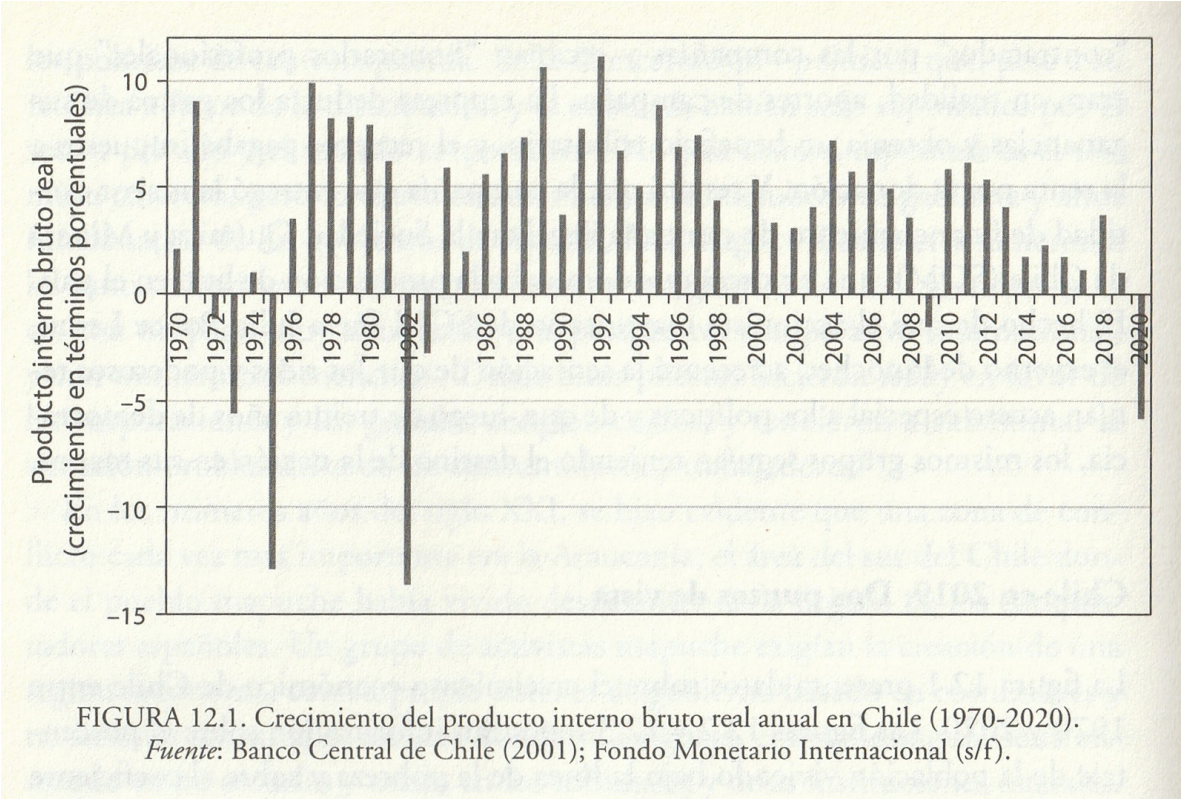


FIGURA 12.1. Crecimiento del producto interno bruto real anual en Chile (1970-2020).
Fuente: Banco Central de Chile (2001); Fondo Monetario Internacional (s/f).

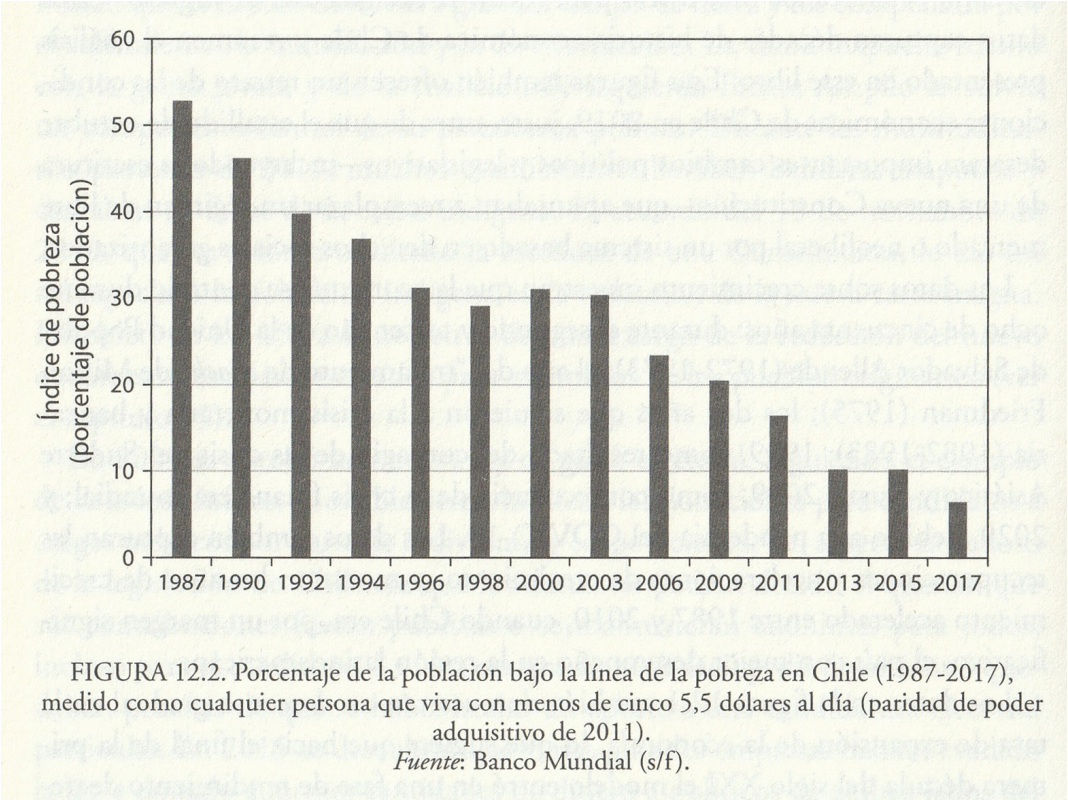


FIGURA 12.2. Porcentaje de la población bajo la línea de la pobreza en Chile (1987-2017), medido como cualquier persona que viva con menos de cinco 5,5 dólares al día (paridad de poder adquisitivo de 2011).
Fuente: Banco Mundial (s/f).

> De acuerdo con esta historia, aquel éxito se basaba en las reformas promercado iniciadas por los Chicago Boys en 1974 y perpetuadas, con mejoras, por la coalición de centroizquierda, la Concertación. Había, por supuesto, algunas variaciones dentro de esta historia general: los conservadores querían más mercados, menos regulaciones e impuestos más bajos; de hecho, culpaban a las regulaciones restantes por la desaceleración del crecimiento luego de 2010. La centroizquierda, por otro lado, quería añadir más políticas socialdemócratas, sin abandonar la apertura, los mercados, la moderación fiscal y la competencia.
>
> En paralelo a este "relato de éxito" había una historia completamente diferente, una impulsada por los activistas progresistas de izquierda, en su mayoría políticos jóvenes que se habían iniciado durante las protestas estudiantiles de 2006 y 2011. Este relato alternativo se basaba en la idea de que los líderes de la transición democrática se habían vendido al gran capital. Este era el "relato de malestar, desolación y desigualdad", el relato que se volvió dominante hacia fines de la segunda década del siglo XXI y que permitió la creación de una Convención Constitucional dominada por activistas de género, medioambientales e indígenas. En 2021, este fue también el relato que catapultó a Gabriel Boric a la presidencia[43].

Por cierto, podría haber aquí dos "relatos". Pero estos son en rigor expresiones socializadas del *modelo*. O bien, aquellas son las que le darían *contenido* al *relato*. En este punto, y en cuanto a lo que tal vez haría falta indagar, sigo al Benjamin de *El libro de los pasajes*, en la propuesta de buscar no "el entramado causal entre la economía y la cultura" ("la génesis económica de la cultura"), sino "el entramado expresivo" propiamente tal ("la expresión de la economía en su cultura")[44]. Pero lo que hay, de fondo, es, en cuanto *psyché*, una suerte de "medio de confusión": donde los opuestos *pasan* del uno al otro, el uno en el otro[45].

Dicho esto, y volviendo a lo que veíamos anunciarse a través del libro de Sergio Guerra: ¿qué ocurre cuando «la revuelta» (de octubre de 2019) se piensa *sin reflejo*? Esto, es lo que haría falta avizorar, *no es posible*, a menos que todo indicio de *especularidad reflejante* sea aniquilado. De ahí entonces la importancia de la incursión de Guerra (por lo mismo, muy singular, a pesar de todas sus intransables fidelidades). Porque se diría que su propuesta está llena de *reflejos*, estando el libro mismo en el *espejo giratorio*, en la *psyché* (e incluso si no problematiza de momento esa estructura "*psychética*").

Ahora bien, desde la dictadura militar parece imposible (o en cualquier caso *inevitable*) no explicarse con eso que se llama "modelo económico" (*neoliberal*… el mismo libro de Guerra pone en escena la especularidad: "tiempo de la revuelta"/"tiempo neoliberal"… aunque sin duda está pensando en el "neoliberalismo" *globalizado*, concepto que en este punto podría no ser un buen aliado ya que –pasando rápidamente como "capitalismo globalizado"– tiende a diluir aspectos que, incluso si no están desligados de su dominio, es probable sean más *específicos*, o que haría falta darse la tarea de reconocer). De cualquier modo, el punto a considerar es que *allí* se encontraría la "institución de interpretación" a tener en cuenta y donde el *reflejo oposicional* al cabo más gravitante se jugaría – y es lo que un libro como el de Guerra nos permite reafirmar– en los polos *producción* e *improductividad*. Es decir, al cabo, esa estructura de "odd couple" del modelo neoliberal chileno –esa *psyché*– encontraría allí su fuente oposicional. Este constituye otro *paso* en la lectura que intento proponer: no solo "*psyché* chilena neoliberal" sino "*psyché* chilena del gasto".

Para decirlo sucintamente (y retomando algunas cuestiones ya señaladas), la extensión de la *psyché* chilena del gasto estaría arraigada en un acontecimiento: la instauración de una institución económica, que funge de intérprete de los modos de vida nacionales. En esa *psyché* sería la dicotomía entre productividad e improductividad la que más ampliamente *se refleja*, con la cual eso que se denomina muy reiteradamente (en la literatura especializada o en los medios de prensa) como el "modelo económico chileno", se pone a sí mismo como *ejemplar*. Pero también es lo que *estructura* una especularidad de la sujeción. En efecto, la *psyché* chilena del gasto arrastraría una potencia de disrupción que es su propio *carácter destructivo*, y en cuanto es también una fantasmática de la productividad no está escindida de un deseo del control estricto de la vida social e individual, todo lo cual se intrinca con lo que desde Georges Bataille podríamos reconocer como "gasto social improductivo", es decir, *las formas sociales de la dilapidación*, que creo habría que llevar hacia algunas dimensiones específicas, como –de hecho– la fiesta, la economía suntuaria de la industria televisiva (con elementos como lo milagroso, lo lujoso y también lo festivo), los accesos a lo

sobrenatural, la excedencia deportiva, las economías sacrificiales o la hilaridad. Dicho de otro modo: para entender en que consiste la "*psyché* chilena neoliberal" (o entendiendo que en el modelo económico neoliberal chileno hay una *psyché* en juego) habría que ir a una economía de la dilapidación y la reserva y sus expresiones socializadas (es decir, a una "lógica del gasto" o, más precisamente aún, a una "*psyché* chilena del gasto").

Es de hecho Bataille quien publica en 1933 un texto fundamental para su trabajo posterior con el título "La noción de gasto", del cual intento tomar algo más que el estímulo de una paráfrasis. Dicha *noción* es difícil de cernir pues no es el equivalente a la destrucción descontrolada, así como lo "improductivo" no se corresponde necesariamente con lo inútil. Como él sostendrá, "[e]s solamente una mirada superficial el que un *valor* improductivo aparezca como una simple negación … Ella niega la negación, ya hecha, del instante presente … De hecho, la actividad improductiva en general es siempre positiva. Es evidentemente una pérdida, pero el sentido de esta palabra no es realmente negativo más que si la sustancia perdida hace falta a quien la ha perdido. Esto no es así, y en general no puede ser así"[46]. Una formulación interesante de este principio, aunque sin duda algo enigmática, Bataille la expone en forma de pregunta en una carta al físico Georges Ambrosino: "¿Cuál es la diferencia entre la suma del excedente de energía producida por una oveja alimentándose y reproduciéndose y aquella producida por la misma oveja devorada por un león?"[47]. Interrogación que, por cifrada que esté, constituye una enunciación precisa de un ciclo de producción y dilapidación un poco más enrevesado que una simple división de positividad/negatividad.

La *psyché* chilena del gasto se desarrollaría así –y es por ello que, como veíamos antes, convendría hablar de "*psyché*", de un "lugar psíquico" y no de "subjetividad" o de un "sujeto histórico"– como la gran potencia disruptiva frente a la economía de la conservación y la ganancia que instala en los modos de vida el modelo de libre mercado y que aún se mantiene a más de treinta años del "retorno a la democracia". En cuanto estructura especular y dicotómica, en ella la oposición producción/improductividad se refleja, junto a sus valores asociados e intercambiables: el ahorro y la dilapidación, la escasez y el lujo, el trabajo y el descanso, la laboriosidad y la dispersión, la continencia y el desenfreno, la gravedad y la hilaridad, la sobriedad y la embriaguez, la monotonía y la novedad, la inhibición y la excitación, etc.

Cuestiones que, por su parte, o en su gran mayoría, ha puesto en escena Sergio Guerra bajo la égida de la idea de "neocarnaval".

*

Guerra tiene el denuedo de introducir un concepto que –al menos en la literatura que he podido revisar– no aparece en las exégesis o relatos del estallido social: el "hueveo". "Mientras el combate en las calles aledañas mantenía a la policía alejada de la plaza [de la rebautizada 'Plaza Dignidad'], en ésta corría el alcohol, los bailes, tambores, y, al son del hueveo, los elementos característicos del carnaval que son los trajes y máscaras" (p. 70).

Pero se podría preguntar, a las alturas del 2019, ¿dónde *se refleja* el *hueveo chileno*? O más circunspectamente: ¿dónde o en qué se refleja el tono "carnavalesco" del "18-O"? ¿Es en una potencia casi atávica, reprimida en los orígenes de la república, pero –cuestión que es preciso anotar– todavía no *interpretable* por la institución económica neoliberal? ¿O es acaso en aquello que, siendo todavía fiesta, *desborde y jolgorio* solo puede ser *interpretable* por aquella institución? Es decir, en su *reflejo*. Dicho de otro modo: ¿es en el espejo de la "challa" del s. XIX –convocado por Guerra– que ese despliegue festivo *se* interpreta? ¿O tal vez en *otra fiesta*? El asunto es bien complejo. Si seguimos a Guerra, parece inevitable no caer en un holismo a la hora de explicar el *reflejo festivo*. Es decir, del estallido a la challa, de la challa a la fiesta medieval, y aunque Guerra se detenga en esa fuente, podríamos llegar –por ejemplo, con el propio Bataille– hasta el *potlacht* de algunos pueblos indígenas de América del Norte, o prácticas sacrificiales desde los comienzos de las culturas humanas. ¿Por qué la quema de una iglesia durante la revuelta chilena tendría que responder antes a una práctica carnavalesca reconocible en los albores de la república que a algún modo arcaico de gasto sin reserva?

Al respecto, algunos puntos que tal vez habría que tener en cuenta:

1-. La fuerza insurreccional del «octubre chileno», el *grito disidente*, de protesta, tiene su fondo en la dictadura, y en cierto modo, es todavía *contra Pinochet* (con todas sus expresiones y aparatos represores). Esto lo dice Patricio Fernández, en un libro cuyo estilo ha sido bastante reiterado (el del reporteo callejero): "En muchísimos barrios de la ciudad, incluso algunos del sector más acomodado,

la gente salió a tocar sus cacerolas, o lo hizo desde el interior de sus casas y departamentos, como en tiempos de la dictadura"[48]. Cuestión adicional: habría que observar si es posible que un segmento de los manifestantes nacidos si no en los años 90, ya en los años 2000, pudieran no estar concernidos.as por ese *reflejo*. Si, por ejemplo, ante la declaración de "estado de emergencia" (anunciado por el presidente Piñera pasada la medianoche del 18 de octubre) y la consecuente autorización para "sacar a los militares a la calle" se pueda *no estar* en el *reflejo* de la *época* dictatorial.

2-. A las alturas de octubre de 2019 se ha consolidado en Chile la dimensión *auto-inmunitaria* propia de las democracias representativas (es decir, el "retorno de la democracia" se encuentra ya más que asentado). Aquí sigo a Derrida (*Canallas*), para entender que la democracia debe poder tolerar a quienes la impugnan o están en contra de ella: es decir, debe *proteger* (también) incluso a quienes están dispuestos a destruirla. Como él señala: "Porque lo que yo llamo lo autoinmunitario no consiste solamente en hacerse daño o arruinarse, incluso en destruir las propias defensas, y hacerlo uno mismo, en suicidarse o en amenazar con hacerlo, sino más gravemente –y por ello mismo– en amenazar al yo o al sí mismo, al *ego* o al *autos*, a la ipseidad misma, en socavar la inmunidad del *autos* mismo: no solo en auto-lesionarse, sino en afectar al *autos*, y por tanto también a la mismidad. No solo en suicidarse, sino en comprometer la sui-referencialidad, el sí mismo del propio suicidio. La autoinmunidad es más o menos suicida, pero es aún más grave: la autoinmunidad siempre amenaza con privar al propio suicidio de su sentido y de su supuesta integridad"[49].

3-. Esto da pie a un interesante fenómeno: allí donde se intenta describir lo más fielmente posible la experiencia de la revuelta popular, es singular la reiterada apelación al derecho. En medio del descalabro de los enfrentamientos callejeros, la medida del exceso por supuesto se pierde. No obstante, vuelve cuando la fuerza policial transgrede el derecho (corpus jurídico que es inevitablemente contradicho por el despliegue mismo de la movilización y su secreción de rupturas: destrucción, saqueos, reyerta con las fuerzas policiales). La idea de *manifestación pacífica* es poco ajustada a los hechos y quizá convendría hablar más bien de *dispersión latente*. Se suele evocar con disgusto la "criminalización de la revuelta", lo que mediáticamente por cierto no contribuye a poner en liza lo que la motiva. Pero aunque su pretensión no sea contravenir la ley, debe contravenirla en la práctica. Esto pudo llegar incluso a niveles bastante retorcidos en su escenificación durante los meses del estallido, como es el caso de los manifestantes que entre percusiones y con el canto "el que baila, pasa", interrumpían el tránsito y obligaban a los conductores a bajar de sus vehículos y, en efecto, *bailar* para poder continuar: hay quienes asumen con fidelidad el papel asignado y llegan hasta el *breakdance* o a subir al techo de la carrocería, incrementando la temperatura del instante (los gritos de fascinación –como los que se profieren cuando un artista entra al escenario– no se hacen de hecho esperar); otros.as (detractores en amplio margen, aunque no solo) lo padecen como una tortura, al punto que se supo de un conductor que, en Reñaca (conocido balneario costero de clase alta), descargó su pistola al ser *impelido al baile*. El carácter redentor de esa *dinámica* es bastante evidente en su superficie –cuestión repetida en distintos contextos, ya lo hemos visto: desde la bufonería medieval al presente–, intento de subvertir o tal vez invertir el orden soberano: el pueblo *pone las reglas*, *ordena* según la lógica de la subversión. Pero lo interesante –para estos efectos– es que escenifica muy bien la necesidad de transgredir el derecho, o la inviabilidad de una *revuelta* (digna de ese *nombre*) que no lo quebrantase (la idea misma de *desobediencia civil* lo supone). Y en este sentido la pregunta sería por –a pesar de todo– la necesidad del *estado de derecho*. Si un policía balea a un.a manifestante obviamente hay una transgresión de derecho, lo mismo que si se detiene a alguien y se le somete a vejación, o si se le detiene sin argumento *legítimo*, etc. El exceso por parte de las fuerzas policiales se vuelve un problema cotidiano en ese contexto y el abogado de la revuelta adquiere un papel destacado: antes que querellante será en primer lugar un *defensor*. El abogado defensor pulula por las manifestaciones mostrando sus credenciales ante la zafiedad policial ("… soy abogado") y a los efectivos rápidamente les generará tirria su aparición. En efecto, una revuelta popular en el presente siglo requiere el estado de derecho vigente para no ser presa de exterminio, aunque allí radicaría el lado *conservador* de esos movimientos: es conocida la distinción (precitada) de Benjamin entre violen-

cia *fundadora* y *conservadora* del derecho, y más allá de lecturas algo superficiales de esa distinción, con la revuelta chilena (de 2019) estamos en la segunda (efecto también de una estructura *auto-inmunitaria*). En efecto, en esa coyuntura es preciso llevar la ley en la punta de la lengua y ello se pone de manifiesto en la literatura sobre el estallido que se sitúa *en la calle*. Por cierto, los excesos policiales al menos en parte lograron someterse a escrutinio jurídico –precisamente gracias a la labor de abogados.as y de denuncias ciudadanas que movilizaron ese tipo de corrección– y en algunos casos llegar al fallo judicial; otros no pudieron pasar a esa instancia o siguen en espera de hacerlo. No obstante, la pregunta más difícil (e incómoda) es otra: ¿cómo lidia un alma escindida entre –al mismo tiempo– la impugnación y el requerimiento del derecho? Es una pregunta por la *psyché* de esa *revuelta*.

4-. Así mismo, los.as manifestantes indudablemente se ponen en riesgo (desde ser lesionados o incluso muertos, hasta ser detenidos con desenlace incierto). Pero habría que diferenciar *ese contexto* del de la dictadura en cuanto a que –precisamente– son modos diferentes de tratar con la transgresión del derecho. El aparato policial de la dictadura se encuentra por definición *fuera de la ley*. «Después» de la dictadura es que recién podrá transgredirla cuando se excede. A su vez, para protestar en dictadura (y es preciso pensar sobre todo en las Jornadas de Protesta Nacional [1983-1986]) lo primero que hay que vencer es el factor del miedo del aparato represivo (que asesina y tortura, con una crueldad espeluznante, como es a estas alturas de público conocimiento). El caso de Rodrigo Rojas de Negri y Carmen Gloria Quintana, detenidos y quemados vivos por militares durante una protesta en el año 86 es, en toda la crudeza del acto, la *norma* y no la *excepción*. En esas circunstancias, lo que hace falta sin duda es *recuperar* el derecho, al punto que los criminales del caso de Rojas de Negri y Quintana han sido condenados recién el año 2022. Dicho de otro modo, no es posible para los.as manifestantes "transgredir" el derecho en dictadura, pues su ejercicio está viciado de principio (para romper una norma hace falta algo más que su positividad *de hecho*). Más bien lo que se transgrede es el *status quo*, y, del otro lado, lo que se ejerce es *represión* en vistas del resguardo, no del estado de derecho (que existe solo de facto) sino precisamente del *status quo*. El caso de la revuelta de 2019 es por tanto diferente, a pesar de que la brutalidad policial hizo estragos. Y la *diferencia* que haría falta subrayar (pensar) tiene que ver precisamente con la interrupción de la ley cuando esta –como en ese caso y bajo influjo auto-inmunitario– debe regir y no regir al mismo tiempo: debe no hacerlo en vistas de su interrupción, y debe hacerlo cuando, en vistas de su interrupción, ha de poder todavía *amparar* y *defender*. De qué modo *hay que contar* con el amparo de la Ley durante el acto de resistencia no es una cuestión sencilla, qué tan hondo es el *abismo* cuando se blande una cacerola, se lanza una piedra, se levanta una barricada. Cuando los primeros estudiantes saltan los torniquetes para octubre de 2019, existen sin duda formas del desamparo jurídico, pero tal vez no pueda ser tan insondable como el del régimen dictatorial. De ahí que durante este último la ley y Dios hayan estado tan cerca, pues la resistencia jurídica pasó en buena parte por organismos eclesiales. El poder social de la iglesia (que el conservadurismo católico del régimen no podía desautorizar del todo) hizo que su peso moral adquiriese peso jurídico, cuando menos en la gestión de las causas, su paso al poder judicial, cosa nada fácil de lograr. Es por ello que, durante la dictadura militar chilena, *Dios aún no ha muerto*. Y quizá tampoco, todavía, aunque ahora en cuanto a su violencia expiatoria, durante el "estallido" de 2019.

Dicho esto, se podría volver sobre la estructura reflejante –"neocarnavalesca" en los términos de Guerra– que él llama "estética de la revuelta":

> La estética de la revuelta se encuentra nutrida por la cultura de masas, y en cuanto a la apropiación que la revuelta realiza, hay que preguntarnos si acaso ejerce una réplica de su estructura, o le es dada la descontextualización como procedimiento antropofágico efectivo. Pienso en el Sensual Spiderman, que sale de la pantalla para bailar en las marchas y luego desplazarse con éxito a las redes sociales … ¿Hay aquí una transgresión simbólica o es la continuación de la estética neoliberal que promueve las ideas norteamericanas de los súper héroes basados a su vez en la idea del mesías dispuesto al sacrificio por los demás? Spiderman fuera de la pantalla, Pikachu dentro del Ex Congreso, un superhéroe que usa un disco pare como es-

> cudo en la primera línea, los múltiples disfraces en las marchas que semejan un Halloween permanente, las secuencias de cuerpos en las poses de la Yeguada Latinoamericana, la aparición reminiscente de las canciones sesenteras y ochenteras de protesta, la ilusoria conciliación entre barras bravas, la proyección lumínica de frases en Plaza Dignidad y el edificio de la Telefónica. O en el 2011 con los *flashmob*, "*Thriller* por la educación", o el "Genkidama por la educación2 … o los martillos de Pink Floyd transitando en medio de la marcha, o la parodia de un Transantiago, o los lienzos desplegados en la fachada de la casa central de la Universidad de Chile, o los miles de cuerpos pintados, o los símbolos como la silla gigante, el guanaco de cartón, la justicia en llamas, o Cazueli y su bandera gigante, entre otros (pp. 73-74).

Aquí habría que preguntarse *de dónde viene* en efecto todo eso. A mi parecer, esta extraordinaria especularidad en efecto no puede *interpretarse* sin la institución neoliberal: global, pero también local. Pero, ¿por qué Pikachu y no Chuck Norris (aunque en alguna manifestación de Chile pudo haber *un* "Chuck Norris")? El personaje animado tiene algo de tierno y de colorinche que podría ser privilegiado por su impronta. Aunque, ¿acaso *se trata de eso*? La Genkidama –se diría– por la fuerza colectiva[50]. Y no habría que olvidar otras expresiones como la "besatón por la educación", de 2011, cuya pregnancia dice también relación con el vínculo colectivo, no sin implicar una erótica azarosa vinculada al flirt. Sería necesario analizar uno a uno los casos: todos son elecciones que responden a genealogías y proyectan efectos en consecuencia. Como se desprende de Guerra, la celebración de Halloween, con no poca adherencia colectiva desde los años 2000, pudo tener un influjo en el uso del disfraz para el estallido de 2019. Pero cada aproximación nos revelará factores *múltiples*. No obstante, el caso de los "superhéroes" que Guerra acentúa pudiera ser del mayor interés, pues responde a una institución de interpretación que de hecho proviene de la época dictatorial. Igualmente con Michael Jackson y la estética zombi de *Thriller*. En cuanto a *Dragon Ball Z*, fue muy popular en Chile a fines de los 90 y comienzos de los 2000. No carece de antecedentes (en cuanto animación japonesa) en dictadura, por ejemplo, *Ultraman* o *Mazinger-Z*, entre varios otros, aunque en esos casos la fuente de los superpoderes es robótica y cibernética (en el caso de *Dragon Ball Z*, obedece más bien a una *physis*). Al respecto, es notable que los movimientos convocados por *Thriller* sean una mezcla entre robótica y vida de ultratumba: un cuerpo humano en *Thriller* se vuelve "superpoderoso" en un sentido criptotecnológico. A esos factores, que se expresan muy nítidamente en el imaginario de superhéroes y las series animadas cibernéticas podría tal vez llamársele: "utopía hiperespecial", y entra en conexión con los accesos a la fortuna, al milagro, a la magia y a lo sobrenatural (en general, a los eventos de interrupción del "curso normal" de las cosas, muy afín a las inclemencias del territorio chileno: terremotos, diluvios estacionales, entre los más recurrentes). Se trata en cualquier caso de una cuestión muy abigarrada como para sintetizarla en espacio tan reducido[51].

Ahora bien, la serie *Pokemon* llega a Chile como ampliando el marco narrativo "tipo" de *Dragon Ball Z*, aunque resulta algo decepcionante para el margen etario que allí se inscribe, dando pie a otra deriva: la denominada "cultura pokemon", que pronto pasará al reconocimiento colectivo, por lo cual, a las alturas de 2019 se trata, en su figura más mediática en la criatura Pikachu, de un ícono popular de alta pregnancia. Así mismo, hace falta constatar que el elemento de los *superpoderes* es el que atraviesa todas las particularidades (se podría ver también en animaciones más orientadas a un público femenino como *Sailor Moon* o *Las chicas superpoderosas*). Pero en todas estas animaciones podría haber incluso una suerte de *regresión* o un *confinamiento* a la institución interpretativa que de hecho marca el período dictatorial. Esto, porque el gran quiebre con ella en cuanto a animaciones televisadas (donde lo que importaba, durante los 80, era la curiosidad que despierta lo nuevo, "la extrañeza, lo paradójico de los acontecimientos y no la catarsis"[52]), se ha producido durante los 90 con series fundadas sobre una complejidad de las relaciones sociales como *Rugrats* (1991-2004) o *Hey Arnold!* (1996-2004), de tal modo que se carga la trama narrativa más hacia la ironía que a la técnica. Una entrevistada, del hermoso pueblo de Iswood, sugiere que se trata de «series con *problemas de adultos* adaptados a un escenario infantil»[53]. Es decir, ya no estaría en juego el poder milagroso o interestelar. De acuerdo con Radoslav Ivelic, "[l]os dibujos animados de ciencia-ficción son los cuentos de hadas, pero presentados bajo otro signo: proponen una mitificación y hasta una deificación de la ciencia y la técnica. El héroe debe sus poderes a la 'magia' de la tecnología y no a los poderes celestia-

les"[54]. En efecto, es con series estilo *Hey Arnold!*, que se abandona el milagro cibernético. Pero es un abandono hasta cierto punto paradójico, ya que coincide con la cibernetización de la vida post internet (aquí habría que analizar el influjo de los videojuegos y las variadas manifestaciones de la "realidad virtual"). Por de pronto, lo que importaría consignar es que los grupos etarios que *salen a la calle* desde 2006 en adelante (con la "Revolución pingüina") provienen de un fondo donde lo milagroso tiene un estatus más bien difícil de determinar: desprendido hasta cierto punto de la ciencia ficción, pero no abandonando del todo una dimensión que cabría llamar "cristiana", donde se encripta en las proyecciones tecnológicas, siendo este elemento el que retrotrae hacia los años 80. Aunque, con todo, se podría hablar en este sentido de un "salto irónico" o "ironista", en la medida en que los combates ante la adversidad y la desgracia se librarán en el terreno de las abstracciones de la astucia, ya no por interpósita sobrenatural. Todo lo cual, y hacia allá apunta semejante digresión, tal vez tendría que resultar relevante para examinar la dimensión *reflejante* de la revuelta chilena de 2019 que está trayendo a colación Sergio Guerra.

Por último, y aunque dejo de lado muchos aspectos del libro de Guerra a los que habrá que volver (por ejemplo, la cuestión del "retorno del tiempo mítico" [pp. 101-102], o la "telepatía" social [pp. 103-104], que suscitan preguntas acerca de una suerte de "ilustración oscura" que podría estar allí asomando[55]), el carácter de la "fiesta popular" en relación con la revuelta chilena es una cuestión que, a pesar de los esfuerzos genealógicos del propio Guerra, quedaría completamente por determinar.

A propósito, en un excelente estudio sobre el popular programa de TV *Sábado Gigante* (situado en la década de los 80), Juan Carlos Altamirano señala que "las representaciones publicitarias [del programa] se caracterizan por invocar un mundo 'deseable', 'mágico', 'hermoso', un 'paraíso terrenal'", lo que no va sin escenificación de lo festivo. Según Altamirano, "[d]e la misma manera en que [en el programa] hay espacios que son representados y otros no, se discrimina también en los conflictos presentes en esos espacios. En este sentido, lo doctrinario-político privilegia lo que se refiere a los conflictos laborales, políticos y económicos y, en general, los que se dan al interior de las relaciones sociales de poder; el discurso del show, por el contrario, los ignora, privilegiando el mundo del tiempo libre, del descanso, de las expresiones de libertad individual: los hobbies, la conversación, la entretención; vale decir, interpela la tradición de la fiesta, el carnaval, el circo, la parranda"[56].

Como sugiere Altamirano, y profundiza Sergio Durán, para analizar el fenómeno *Sábado Gigante* es necesario abandonar la perspectiva unilateral del emisor (idea bastante difundida de "espectáculo", donde se enfatiza la "contemplación" pasiva de individuos aislados en una "multitud atomizada"), que con un énfasis demasiado tajante sobre elementos como los de la "manipulación" y la "evasión" en el contexto dictatorial "descuidan el papel activo del 'receptor'", fundamental en un programa de este tipo[57].

En esa dirección, Durán describe la atmósfera de un programa-concurso de baile de alta convocatoria en la época [*Baila Domingo* (Canal 13, 1981-1984)], lo que *al menos*, podría entrañar una *inquietante semejanza* con las descripciones que realiza a ratos Guerra: "En buena medida, el ánimo festivo que caracterizaba al programa corría en buena parte por cuenta de los propios concursantes, su singular presentación personal y la desenvoltura de sus movimientos. A la competencia 'disco' llegaban jóvenes ataviados con extravagantes vestimentas: 'algunos se disfrazan de robots, por ejemplo, con un plástico de color y otros se colocan antifaces o llevan en sus manos varillas para bailar al estilo *Fiebre de Sábado por la Noche*' [cita de un pasquín de espectáculos de la época, la revista *Vea*]"[58]

Ahora bien, si tiene sentido plantear una "*psyché* chilena del gasto" que pudiese ocupar la extensión semántica de lo que se ha llamado "modelo neoliberal", al contrario de *superarse* o *abandonarse*, ha constituido el *reflejo* sobre el cual la sociedad chilena se ha explicado a sí misma durante medio siglo… *y más allá*, siendo en consecuencia lo que dirige (también, o *por cierto*) sus instancias de ruptura. En ese sentido lo que se llama «la revuelta» (de octubre de 2019) pudiera ser la *expresión* más formidable de esa *psyché*. Aunque todavía es necesario decir *en qué sentido*[59].

Considerar por ejemplo la hilaridad (que interesa de hecho a Guerra), pero también el padecimiento o la excedencia deportiva tienen un papel determinante para delimitar una *psyché* chilena del gasto. Sobre lo primero, la broma rápida y en contextos cambiantes (que autoriza incluso el insulto o la burla en la desenvoltura que supone su tono) es en Chile una verdadera institución social y marca casi cualquier conversación –irrumpiendo hasta en la más formal como intervalo–, basándose algunas solo en ese tipo de uso o reemplazando a la metaforización o a los ejemplos. Podría ser considerada como un tipo peculiar de apóstrofe y una de sus funciones tiene que ver con

la dispersión ante la contención, con la necesidad de moverse y eventualmente de gritar (son alocuciones cuya tonalidad en general es ascendente y culmina en un remezón mental y fisiológico). Por otra parte, es un recurso de duplicidad moral (como siempre ha sido la bufonada y el chiste), pero que en el caso chileno podría tener una dimensión sistemática: sin duda funcionó en los peores momentos de sujeción militar como una artimaña críptica, vinculada a otros rasgos como el embuste y la patraña que definen de manera importante la sociabilidad local y las relaciones comerciales, pero por sobre todo constituye un tipo de *negación de lo evidente* que permite (o ha permitido durante mucho tiempo) tolerar el abuso y maquillar lo que no va bien: posibilidad de desentenderse provisionalmente mediante desvíos de formalizar la incomodidad. La figura del humorista profesional ha sido de hecho muy importante en el país. El fenómeno no se ha detenido y conoce reformulaciones (como el abandono del encriptamiento en procura de la desnudez de un retorcimiento paródico o de una escatología que no se quiere metafórica y que apunta al sujeto concreto antes que al estereotipo; del mismo modo que la escatología sigue el principio catártico de *cuánta verdad* las audiencias son capaces de soportar, facultad que deja de ser únicamente masculina). En efecto, la hilaridad, como parte de la *psyché* chilena del gasto (toda esa arquitectónica de vueltas y tabiques que van a dar a un desborde fulminante) es lo que igualmente se ha escenificado en el "estallido" del octubre chileno y cuyas reverberaciones se dejan todavía percibir.

De modo que el libro *La (re)vuelta del carnaval*, bien podría ser una puerta de ingreso (mucho menos retorcida y abstrusa que la que yo mismo podría proponer) en esa dirección.

Pero también, habría que pensar que Guerra tal vez hace concernir en el "carnaval" una deriva de la –difundida– "hipótesis del malestar". No obstante, lo que señala en sordina es algo tal vez más interesante: hay una *lógica de la improductividad* en el estallido chileno de 2019, y es una suerte de *hecho de la causa*. Por cierto, la propuesta de Guerra al respecto es buscar allí la *obra* (y no sin un *analogon* "estético"). Se esté de acuerdo o no con su encuadre, lo cierto es que deja abierto un terreno a analizar, que ha consignado de una manera bastante más aguda que bajo una mera consigna del "destruir para construir". Dicho de otro modo, eso que Guerra denomina "neocarnavalesco" tal vez sea algo más que reflejo hacia una fuente festiva reprimida en la historia de la nación y que efectivamente *reaparecería* en la protesta social del s. XXI… con una fuerza inusitada para octubre de 2019. Guerra sin duda no yerra en la constatación, pero quizá sí un tanto en el diagnóstico, pues si en efecto «la revuelta» no puede pensarse *sin lo festivo*, pudiera ser porque es parte de algo más arraigado en aquello que esa misma apuesta colectiva buscaba eliminar. Ese rasgo tendría que ver más bien, a mi parecer, e *insistiendo otra vez*, con lo «improductivo», o, para decirlo más precisamente, con una «lógica del gasto improductivo». Pero, incluso si algo así pudiese encontrarse (como en cualquier comunidad humana) en la génesis de la república chilena y en una dimensión "carnavalesca" susceptible de tensionar el orden oligárquico impuesto desde su fundación, aquella *lógica* –es decir, aquella donde la «revuelta» de 2019 *se refleja*– se encontraría más bien en la institución del modelo económico neoliberal y en sus formas de socialización de la producción y la dilapidación: terreno amplísimo, estudiado de momento de un modo, podríamos decir, *epifenomenal*. En ese sentido, un mérito del libro de Guerra es que no afirma que el "neocarnaval" sea un efecto de los despliegues masivos o de algo más, sino ***la cosa misma***. He ahí un estilo de indagación novedoso en su planteamiento para un "tema" que, a algunos años del *acontecimiento*, aún enciende el debate y plantea preguntas que, o tienden a ser respondidas con ligereza, o quedan expuestas bajo el signo del enigma.

Así también, lo que «la revuelta» (dándole ese sentido *auto-reflexivo* que nos propone Guerra), *lo sepa o no, lo quiera o no*, ha buscado destruir, no sería algo así como el «modelo neoliberal»: es la *psyché* que instituye. Sin embargo, para ello parecen haber solo dos caminos: uno, aniquilarse el exterminador mismo en el acto de aniquilación, lo que la auto-inmunidad democrática tolera pero que no puede consumar. El otro, es "salirse" de esa estructura auto-inmunitaria y con ello aniquilar *sin rastro* el reflejo. Solo que aquello no se logra a menos que «la revuelta» se vuelva «violencia pura»: negatividad anónima e ininterpretable. De manera que el "estallido" chileno de octubre de 2019 lo que *habría hecho*, y al no poder llevar a cabo ninguna de esas dos alternativas, que serían al cabo las de la denegación mortífera de la semejanza (e incluso si ha llevado al límite la posibilidad de la segunda), es *abrir* un ojo del huracán, el de los múltiples giros de una *psyché*. O dicho de otro modo, lo que nos muestra ese "estallido" es que, quienes hemos organizado nuestra vida bajo el signo del "modelo" neoliberal chileno (es decir, en la *época* que institu-

ye) nos encontramos en una *psyché* de la que sabemos *todo*, ya que es algo así como el *elemento*, y *nada*, ya que se ha mantenido parapetada de manera cíclica sin ser –digamos así– *fabulada* (… en el sentido, tal vez, de Francis Ponge):

FÁBULA

Por la palabra "por" comienza, pues, este texto,
Cuya primera línea dice la verdad,
Pero ese fondo del espejo [*tain*] bajo una y otra
¿Puede ser tolerado?
Querido lector, ya juzgas
Ahí nuestras dificultades…

(DESPUÉS *de siete años de desgracias*
Ella rompió su espejo).

en *Proêmes* (1948).

APÉNDICES

A. "Preocupado por los 'vicios' del carácter popular chileno, [Bravo Lira] cree que la habitual desobediencia a las leyes procede de la convicción de que ellas fueron dictadas en beneficio de 'los señores feudales', y por eso el pueblo las burla. Las opiniones sostenidas en este libro han hecho escuela. Sin embargo, podemos decir que elucubraciones semejantes sobre la psicología popular son francamente postizas. Todo el mundo sabe que el verdadero motivo de la desobediencia es que en las sociedades hispánicas existe la tendencia, incluso en los rangos más humildes, a considerarse de alguna manera nobles, y exentos por ello de las leyes generales"[60].

Hay aquí una cuestión sugerente de pensar: ¿qué hay de este *pathos* de no dejarse alcanzar por las leyes humanas?

Y cabe consignar que la "superioridad" de la cultura española obedecería "principalmente a que es portadora de los valores centrales del cristianismo"[61] (*superioridad* "valórica" antes que temporal).

B. Como subraya Jorge Larraín, "[c]ontrariamente a la ética protestante y a la necesidad de ahorrar e invertir como una prueba de salvación, el modelo barroco o simbólico-dramático pone el énfasis en el trabajo como sacrificio y en las festividades religiosas como despilfarro ritual"[62].

Incluso dejando de lado una discusión más amplia sobre el "barroco latinoamericano", la tensión eventual entre una concepción del trabajo vinculada al sacrificio y al despilfarro, frente a una más concentrada en el ahorro y la inversión (que se podría llamar "ilustrada"), puede ser interesante de analizar, pues "es el protestantismo calvinista y no el catolicismo lo que conduce al racionalismo económico"[63].

En este sentido, si el epítome *chileno* de ese "racionalismo" es el que se implantará con posterioridad a 1973, habría que tomar en cuenta que no podrá dejar de ser sacrificial, y confirmación o no de la tesis "barroca", lo cierto es que es una economía *anti-ilustrada* por el hecho de estar transida por una concepción que podríamos llamar "cristiana" –o más precisamente cristiana-medieval– del trabajo donde el esfuerzo tiene un rol *expiatorio* y a la cual el gasto dilapidante le es indisociable. En la Edad Media, por cierto, el esfuerzo que expía está vinculado en un primer momento solo al combate y al viaje redentor[64].

Pero pudiera no ser del todo una concepción "cristiano-medieval". Más bien, se podría decir, "ma-

lebranchiana": es decir, perteneciente a una época que ha superado el medioevo (por la vía cartesiana) pero que todavía no ha asumido la "ilustración". Es decir, una época *racionalmente supersticiosa*. De ahí que el verdadero nombre de la dictadura militar chilena ha de ser: **"La época de Malebranche"**.

NOTAS

1. Algunos pasajes de este texto (si bien no demasiados) están tomados y reformulados de un libro ya publicado: *La noción (chilena) de gasto* (2021), que de todos modos se encuentra en reelaboración para una nueva versión este 2026.
2. Habría que decir que Guerra no está solo en este tipo de incursión. Por ejemplo, acerca de las protestas en Perú que estallaron tras la destitución y arresto de Pedro Castillo (7 de diciembre de 2022) tras un fallido intento de disolver el Congreso y gobernar por decreto, Dina Boluarte, quien era su vicepresidenta, asumió la presidencia de manera constitucional, lo que desató una serie de protestas y movilizaciones en todo el país, señala un texto atingente: "El hecho de que esta resistencia persista nos plantea el reto de reflexionar más sobre, por ejemplo, el uso contemporáneo de fiestas y rituales laicos y religiosos, así como de actos artísticos y diversas *performances* para darle continuidad a una protesta que ya no se manifiesta solo bajo la forma de marchas o bloqueo de carreteras, sino que despliega un conjunto de dispositivos con nuevos repertorios. Es eso lo que ocurre, por ejemplo, con la escultura lúdica de La Descarada en Cusco, censurada por retratar a la presidenta Boluarte como responsable de las matanzas –y que ha desatado una polémica entre el Gobierno y colectivos artísticos–, un caso interesante para dar cuenta de este tipo de resistencias locales. O con los carnavales en Ayacucho, que incluyeron coplas de claro rechazo al Gobierno Nacional y Regional, así como en alusión a una democracia que ya no es tal. Ante la violenta represión del Gobierno frente a las protestas, diferentes sectores encuentran la manera de seguir manifestando su descontento y oposición a él, a la vez que generan nuevas formas de registro de la memoria de los eventos ocurridos". Cf., María Luisa Burneo, Juan Luis Damertt, Carlos Monge, "El rol de la investigación rural para la comprensión del estallido social en el Perú", *Crisis política y estallido social en el Perú. Una mirada con perspectiva histórica y desde las regiones*, Lima: Sepia, 2024, p. 21.
3. Mario Góngora, *Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)*, Santiago: Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos (Facultad de Ciencias Económicas Universidad de Chile), 1966, p., 2.
4. Ibíd., p. 3 y ss.
5. Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo: ARCA, 1998, p. 20.
6. Alfred Hinrichsen, "Utilización política de la fiesta. Un análisis a su evolución en el Chile republicano durante el siglo XIX y primera mitad del siglo XX", *Raíces de Expresión*, 7, 2009, pp. 29-30. Como indica Hinrichsen, "el Estado de Chile, desde su establecimiento

como República Independiente, ha utilizado la 'fiesta' como un mecanismo de legitimación de sí mismo, y como una herramienta de promoción de sus valores civilizatorios".

7. Ibíd., p. 31. En este punto, Hinrischsen remite a trabajos sobre la fiesta y el "concepto de fiesta" de historiadores como Isabel Cruz de Amenabar y Marco González Pérez.
8. Ibíd., p. 32.
9. Citado por Hinrischsen en op. cit., p. 34.
10. Massimiliano Casu, *We should be dancing. Sobre la fiesta y la producción (social) del espacio (social)*, Tesis Master en Comunicación Arquitectónica, Escuela Superior de Arquitectura de Madrid, 2016, p. 73.
11. No me explayo aquí sobre este punto. Lo he abordado, aunque, como indicado, aquí sigue en reelaboración, en el libro *La noción (chilena) de gasto*.
12. Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 1994, p. 54.
13. Intento mostrar que tanto la oposición a tal "modelo" como su adhesión conviven en un mismo plano. O, como se verá, en una *psyché*.
14. Al respecto, véase, Dominique Lestel, "¿Dónde comienza y dónde termina un cuerpo de hormiga?", *Hacer las paces con el animal*, Santiago: Qual Quelle, 2018, pp. 107-124.
15. Jacques Derrida, "Prénom de Benjamin", *Force de loi*, Paris: Galilée, 1994, p. 145.
16. Alberto Mayol, *Big bang. Estallido social 2019. Modelo derrumbado – sociedad rota – política inútil*, Santiago: Catalonia, 2019, p. 15.
17. Jacques Derrida, "Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán", *Psyché. Invenciones del otro,* Adrogué: Ediciones La Cebra, 2016, p. 745.
18. Ibíd., p. 758.
19. Ibíd., p. 760.
20. Jacques Derrida, "Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán", p. 745.
21. No habría así que confundir la idea de *psyché* con un "estadio del espejo" (identidad que se construye al verse desde afuera, reflejada), de modo tal que no tendría que ver con la *irrealidad* de la imagen que se le devuelve a un *yo*, o donde aquella acaba siendo "más real" que una autoidentificación únicamente interior. Se trata en cualquier caso de un "lugar" en el yo, una suerte de zona o sitio especular. No lo que se llamaría "instancias psíquicas" (ello, yo, superyó), como tampoco una "cripta en el yo" (en el sentido de Nicolas Abraham y Maria Torok). El "lugar psíquico" especular de la *psyché* es más bien una ramificación reflejante, no se activa pues se encuentra *ya activa*.
22. Jacques Derrida, *Kant, le Juif, l'Allemand : Nationalité et nationalisme philosophiques IV* (1987-1988), 8 sesiones, Princenton University Library, I, p. 9.
23. Ibíd.
24. Ibíd.
25. Ibíd., p. 12.
26. Ibíd., p. 8.
27. Ibíd., p. 9.
28. Jacques Derrida, "Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán", pp. 758-759.
29. Ibíd., p. 757.
30. Ibíd., p. 758.
31. Sebastián Edwards, *El proyecto Chile. La historia de los Chicago Boys y el futuro del neoliberalismo*, Santiago: Ediciones UDP, 2024, p. 12.
32. Jacques Derrida, "Interpretations at war. Kant, el judío, el alemán", p. 759.
33. Ibíd., pp. 29 y 31.
34. Mencionados por Sebastián Edwards en *El proyecto Chile*., p. 37.
35. Véase, por ejemplo, Carlos Peña, *Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional*, Santiago: Taurus, 2020.
36. Ibíd., p. 37.
37. Ibíd., p. 31.
38. Es un *cogito*, que se puede seguir de una lectura del momento hiperbólico cartesiano (esa instancia hiperbólica respecto a lo que se podría llamar "movimiento"): "Digo *cuasi*-heideggeriano, pues *Dasein*, que en alemán significa en general 'existencia', es un término demasiado abstracto para captar una singularidad cada vez radical: 'cada vez', es decir, cada vez que hay pensamiento (en el sentido cartesiano, que es múltiple y del cual forman parte también la imaginación, así como el deseo, la voluntad, la palabra, etc.), y pensamiento *en primera persona*, asumido y sobre todo efectuado por un yo en primera línea. Ahora bien, por un lado, Heidegger no comprendió a Descartes (como muchos otros filósofos alemanes) y, por otro, cree haber eliminado mediante este giro todo concepto e incluso todo fantasma de subjetividad, sin advertir que en *sub-jectum* hay *arrojamiento* (*jet*), es decir, como vio Hegel, *movimiento*. 'Transformar la sustancia' (*sub-stare*) en 'sujeto', decía Hegel. Es este movimiento el que ya se encuentra, a mi juicio, en la hipérbole de la duda: ir más allá de todo lo que se da por sentado, hasta lo imposible (el Genio Maligno, al que hay que hacer vivir desde dentro), sin saber de antemano dónde se terminará cayendo. Y es este movimiento el que da testimonio del sí (en *primera persona*) como ese movimiento *mismo*, *sin contenido a priori*". Marc Richir*, L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble: Jérôme Millon, 2015, pp. 149-150. Así también, y a propósito del «octubre chileno», una investigación por hacer sería la del "*ego* en *primera línea*".
39. Sebastián Edwards, *El proyecto Chile*, p. 40.
40. Véase al respecto: https://www.cnnchile.com/pais/

sociologo-analiza-caos-tulipanes-gratuito-tiene-poder-desproporcionado-decision-personas_20240928/

41. Carlos Peña, *Pensar el malestar*, p. 9.
42. Jacques Derrida, Cincuenta y dos aforismos para un prólogo", *Psyché*, pp. 601-602.
43. Sebastián Edwards, *El proyecto Chile*, pp. 239-240.
44. Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2004, p. 462.
45. Este es un término (el de "medio de confusión") que se encuentra en el seminario (también inédito) de J. Derrida, *L'écriture et le théâtre. Mallarmé/Artaud* (1968-1969), 9 sesiones, Princenton University Library, III, p. 7. Derrida está hablando en este punto, a propósito de Mallarmé, de un "medio" (dicho en otros momentos "himen") donde los opuestos se confunden.
46. Georges Bataille, *De l'existentialisme au primat de l'économie* [Del existencialismo al primado de la economía], en *Œuvres complètes*, t. XI, Paris: Gallimard, 1988, p. 300.
47. Georges Bataille, "Carta del 21 de noviembre de 1945 a G. Ambrosino", en G. Bataille, *Choix de lettres (1917-1962)*, Paris: Gallimard, 1997, p. 255. Citada por Cédric Mong-Hy en *Bataille cosmique. Du système de la nature à la nature de la culture*, Paris: Lignes, 2012, p. 23.
48. Patricio Fernández, *Sobre la marcha. Notas sobre el estallido social en Chile*, Santiago: Debate, 2020, p. 30.
49. Jacques Derrida, *Voyous*, Paris: Galilée, 2003, p. 71.
50. En la ficción de *Dragon Ball Z*, la "Genkidama" es una técnica de ataque que funciona recolectando energía de seres vivos (personas, animales), plantas e incluso del entorno (como el aire o el agua). Goku (protagonista de la serie y quien domina esta técnica) levanta sus manos y pide a todos que le "presten" un poco de su energía. Esa energía se concentra en una gran esfera que luego lanza contra su enemigo.
51. Que he intentado sugerir, tanto en el libro ya mencionado (*La noción (chilena) de gasto*), como en el texto "Wang-tang y utopía. Notas sobre la experiencia dictatorial chilena", en Silvana Vëto y Nicolás González (eds,), *Espectros de la dictadura: a medio siglo del golpe*, Santiago: Alma Negra, 2024, pp. 193-232.
52. Radoslav Ivelic, "Televisión infantil y dibujos animados", *Aisthesis*, nº14, 1982, p. 63
53. Se puede consultar al respecto el siguiente vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=r4-4V-qQ-Gk
54. Radoslav Ivelic, op. cit., p. 63.
55. Queda la inquietud dadas proposiciones como esta: "Por esto es que tanto la revuelta como el carnaval coinciden en suspender el tiempo histórico y abrir un paréntesis de temporalidad mítica que trae a las cales los símbolos remotos del origen de la sociedad" (p. 101). Y es que la "revuelta" podría acabar sugiriéndose (y es una cuestión que no solo está en el libro de Sergio Guerra) como "comunidad privada" estilo Hans-Hermann Hoppe, o en cualquier caso, como experimento político *alternativo*, no lejos –en el fondo– de una propuesta de "seasteading" tipo Patri Friedman, quien propone crear ciudades flotantes autónomas para experimentar con nuevos sistemas políticos fuera de los estados tradicionales. Por ejemplo, cuando Guerra escribe: "El perro Matapacos es un quiltro con el cual se identificaron los manifestantes, que vieron el mestizaje champurria de la chilenidad representado, al mismo tiempo que cuestiona la centralidad de lo humano para pensar desde reflexiones chtulecénicas (Haraway), interespecies, incluso místicas, aquellas relaciones simbólicas que acaecen al entronizar un animal y desplazar así la simbología clásica de izquierdas desde el culto a la personalidad hacia el culto animalesco" (p. 84). ¿Acaso no se encuentra aquí el deseo implícito de una suerte de "ciudad flotante"? Sin duda esto se podría tensionar con una idea tal vez más afinada de lo que se llama "zonas de autonomía temporal". O dicho de otro modo, ¿el *seasteading* podría simplemente desligarse de la experiencia carnavalesca en los términos de Guerra?
56. Juan Carlos Altamirano, *Así, así se mueve Don Francisco*, Santiago: ILET, 1987, pp. 92-93 y 125.
57. Véase, Sergio Durán, *Ríe cuando todos estén tristes. El entretenimiento televisivo bajo la dictadura de Pinochet*, Santiago: LOM, 2012, p. 16. Y sobre la cuestión de la pasividad contemplativa, Guy Debord, *La Société du spectacle*, Paris: Gallimard, 1967, §§2 y 221
58. Sergio Durán, op. cit., p. 70.
59. Tratándose de una *psyché*, lo primero que hace falta abandonar es reducir su complejidad a la idea abstracta de "neoliberalismo" (… de ahí el interés por remitir a una "lógica del gasto", a las economías de la dilapidación y la reserva en la heterogeneidad de sus expresiones). Toma de distancia entonces con tesis como la de Lucy Oporto, quien sostiene que el "estallido social" no constituye la *impugnación* sino la *consumación* (horrorosa) del "neoliberalismo". Como sostiene en un escrito vuelto (horrorosamente) célebre: "En suma, la crisis social actualmente en curso no es un trasunto de la brotación incipiente de una nueva forma de vida debida a una auténtica transformación espiritual, ni una recuperación de auténticos y elevados valores humanos y culturales -si aún cabe invocarlos o declarar su existencia-, sino una *impostura insurreccional*, cuyo horizonte último y subyacente es la satisfacción de las apetencias de la sociedad de consumo y su barbarie: *tener, poseer, destruir*". O también: "No creo en la autenticidad de esta pretendida y 'espontánea antesala de la revolución', o 'prerrevolución' oportunista y sin otro horizonte que la destrucción de todo aquello que el 'pueblo soberano', y los insatisfechos consumidores aspiracionales –ignorantes, codiciosos, espurios simu-

lacros de sí mismos– no pueden *tener*. El llamado 'bajo pueblo', o los 'pobres y oprimidos', o 'los más vulnerables', o el 'pueblo mestizo', o el 'pueblo vandálico', además de los sectores llamados aspiracionales, que son una derivación de aquéllos, están lejos de guardar alguna autoridad moral para exigir equidad y justicia. Pues el foco de su interés es lo conveniente, y no lo justo". Cf., Lucy Oporto, "Lumpenconsumismo, saqueadores y escorias varias: tener, poseer, destruir", pp. 159 y 161. En efecto, quedaría por analizar todo lo que en Oporto conecta con una "Auseinandersetzung" (concepto también clave para pensar la cuestión de la *psyché*).

60. Mario Góngora, "Materialismo neocapitalista, el actual ídolo del foro", *Civilización de masas y esperanza y otros ensayos*, Santiago: Vivaria, 1987, p. 178.
61. Jorge Larraín, *Identidad chilena*, Santiago: LOM, 2001, pp. 189-190.
62. Ibíd., p. 185.
63. Ibíd., p. 184.
64. Georges Vigarello, *Histoire de la fatigue. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Seuil, 2020, p. 49.