

Semiótica de la protesta : por un modelo de los movimientos sociales*

Elder Cuevas-Calderón y Eduardo Yalán Dongo

Grupo de Investigación Semiótica (GRIS),
Instituto de Investigación Científica (IDIC),
Universidad de Lima

Introducción

¿Cuál es el aporte de la semiótica al estudio sobre la protesta? ¿Qué mirada puede ofrecer sin que replique las ya formuladas por otras disciplinas? El abordaje de la protesta ha concentrado sus esfuerzos por responder *qué es una protesta*. Se ha interrogado por los antecedentes o las consecuencias, por las actas de nacimiento o deceso, por sus determinantes, por sus fuerzas, pasiones colectivas, que vienen desde la historia, la sociología o la psicología. En ese sentido, la literatura precedente ya formuló el ejercicio de reconocimiento, ha estudiado los modos de protestar (formas), las demarcaciones territoriales (trazos), la cantidad de personas (volumen) y las inclinaciones políticas (colores) con la esperanza de responder al *qué es*. Sin embargo, ¿basta responder al *qué es* para estudiarla? ¿Acaso no es necesario preguntarse también por el *cómo*?

El propósito de este trabajo es aportar desde la teoría semiótica un modelo teórico-metodológico que permita corregir la pregunta del *qué es una protesta* a *cómo estudiar* una protesta. En concordancia con Massimo Leone, el aporte de la semiótica versa en cómo los discursos y los textos toman cuerpo, en cómo

* Este trabajo fue realizado gracias al financiamiento y al soporte institucional del Instituto de Investigación Científica (IDIC) de la Universidad de Lima.

“sale del espacio interior de los individuos y se vuelve experiencia sensible revistiéndose de palabras, sonidos, colores, formas, gestos”¹. Es decir, en cómo la protesta va adquiriendo un lenguaje, y cómo se va volviendo un fenómeno de significación, cómo los eslóganes, las pancartas, los comunicados, las posturas, los movimientos, las modificaciones, los sonidos, los ruidos, las relaciones y dentro de este, las performances, todas estas se tornan *ex nunciis* que salen de los individuos y las colectividades para convertirse en mensajes.

Adoptamos, como hipótesis de trabajo, que la protesta cuenta con dos posiciones de enunciación : el *giro ético* y la *emancipación radical*, cuyas hexis son la *víctima* y el *héroe*, respectivamente². Cada posición se encuentra compuesta de tres capas que pueden ser abordadas desde tres preguntas ¿Quién? ¿Cómo? y ¿Dónde-cuándo? Para responder a dichas interrogantes analizaremos, i) las subjetividades (*Yo, Nos[otros], Todos, Yosotros*) que responden a *quién*, ii) el espacio-tiempo (concentrado, centrado, descentrado, desparramado) que responden al *cómo*, y iii) las prácticas (momento, movimiento, movilización, revolución) que responden al *dónde-cuándo*. Este modelo pretende ser apto para crear una reproducción e imitación hacia la descripción de las dinámicas de protesta como fenómeno social significativo³.

Después de repasar cada uno de sus posiciones de enunciación colectiva, presentaremos las conclusiones que serán expuestas a modo de cuadrado semiótico que sistematice visualmente el modelo presentado, generando así una tipología que ofrezca una aproximación desde adentro y desde cerca.

Antes de explicar nuestro modelo necesitamos hacer una aclaración, aunque podría parecer más una advertencia. Tenemos un reto a cuestas : el metalenguaje semiótico. Si bien en nuestra disciplina los textos suelen guardar un halo de dificultad, nuestra apuesta procura que su contenido se acerque tanto para el científico social como para el semiotista de otras escuelas de cara a la interpretación de la acción colectiva contenciosa desarrolladas en plataformas urbanas como digitales, sin por ello, perder el rigor que nuestra disciplina implica. El modelo propuesto no marcha solo ni ha salido del aire. Por el contrario, recoge las indagaciones de semiotistas post-greimasianos que han permitido extremar nuestra posición. Así, es evidente que a lo largo de este trabajo aparezcan los conceptos de intensidad-extensidad propios de la semiótica tensiva de Claude Zilberberg, la propuesta predicativa de las prácticas de Jacques Fontanille, y la motivación de una semiótica política marcada en los regímenes de interacción de Eric Landowski⁴.

1 M. Leone, “Breve introducción a la semiótica de protesta”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, 17, 2012, p. 162.

2 Estas dos posiciones se ha inspirado en la elaboración teórica de Juan Carlos Ubilluz : cf. *Sobre héroes y víctimas. Ensayos para superar la memoria del conflicto armado*, Lima, Taurus, 2021. No obstante, el trabajo realizado en este artículo la amplía (y tergiversa) de cara a una semiótica de la protesta.

3 Cf. A.J. Greimas y J. Courtés, “Modèle”, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, pp. 232-233.

4 Cf. C. Zilberberg, *La estructura tensiva*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima (F.E.U.L.), 2015 ; *id.*, *De las formas de vida a los valores*, F.E.U.L., 2016. J. Fontanille, *Prácticas semióticas*, F.E.U.L., 2014 ; *id.*, *Formas de vida*, F.E.U.L., 2017. E. Landowski, *Interacciones arriesgadas*, F.E.U.L., 2009.

Sin embargo, las direccionalidades de este texto también tienen reinterpretaciones forjadas al calor de las enseñanzas de Desiderio Blanco y Óscar Quezada Macchiavello que, desde el grupo de Lima (GRIS), forjan más temeraria que tímidamente una lectura fidedigna. Los autores asumen su responsabilidad y no ocultan que escriben desde un espectro latinoamericano pero que, no por eso, se deslindan de los esfuerzos teóricos realizados por los compañeros semiotistas alrededor del mundo⁵. Pensamientos que van en paralelo pero que piensan la idea de lo común y la posibilidad comunal del sentido.

1. El giro ético

¿Cuándo se decide protestar? La literatura es enfática, ya sea en los espacios urbanos⁶ como en los digitales⁷ donde existe por un lado un componente de objetualidad, en el que la protesta versa sobre un algo específico (nunca abstracto), y por otro un componente de antagonismo, pues se realiza en contra de alguien o algo, que puede ir desde un personaje, un régimen, hasta una fuerza “divina”, y por fin un componente de asimetría de poder, ya que son los más débiles los que elevan su voz para protegerse de un abuso⁸. En ese sentido, protestar implica

5 Aunque los esfuerzos son varios, nos interesa destacar los realizados por Eric Landowski, Franciscu Sedda, Claude Calame, José Luiz Fiorin, Paolo Demuru, Yvanna Fehine, Pierluigi Cervelli, Roberto Pellerey, Francesco Galofaro, Pekka Sulkunen, y que han sido publicados progresivamente en la revista *Actes Sémiotiques*. Cabe resaltar que, lejos de proponer que nuestro modelo teórico-metodológico sea único, nuestra búsqueda es inscribirnos en lo que los autores mencionados ya comenzaron, claro está, cada uno en sus líneas de investigación, pero siempre con la preocupación por generar avances por una semiótica política.

6 P. Bacallao y P. Sanz Hernández, “Creatividad, conflictividad y cambio”, *Andamios*, 2017. R. Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*, Madrid, Alianza, 2015. J. Courtés, *Analyse sémiotique du discours*, Paris, Hachette, 1991. O. Fillieule, *Les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997; *id.* et al., *La manifestación*, Siglo Veintiuno, 2015. M. Leone, “Breve introducción a la Semiótica de protesta”, *CIC*, 17, 2012. Ó. Quezada Macchiavello, “Poder y medio ambiente”, in *id.* (ed.), *Fronteras de la semiótica*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 1999. R. Rosenmann, *La criminalización del pensamiento*, Lima, Escolar y Mayo, 2018. C. Tilly, *From mobilization to revolution*, New York, Newbery Award Records, 1978.

7 Y. Bacallao-Pino, “Social media mobilisations?”, *Cyberpsychology*, 8, 3, 2014. S. Lijtmaer, “Sobre la criminalización de la protesta”, *Anagrama*, 2019. A. Muro-Ampuero y S. Bach, “Twitter: #Virtualagora of political participation and (re)production of public opinion”, *Circulo de Linguística Aplicada a La Comunicación*, 78, 2019. A. Sandoval-Almazan y Ramon Gil-García, “Towards cyberactivism 2.0?”, *Government Information Quarterly*, 31, 3, 2014. B. Sola-Morales y C. Hernández-Santaolalla, “Voter turnout and new forms of political participation of young people”, *Revista Latina de Comunicación Social*, 72, 2017. J. Yang y C. DeHart, “Social Media Use and Online Political Participation”, *Social Media and Society*, 2, 1, 2016.

8 En semiótica, estas características son formuladas desde la formalidad narrativa en tres momentos o estados: i) los actantes de conflicto: la brigada (las fuerzas del orden, el aparato policial, la máquina de guerra del aparato estatal, los agentes de represión) y los manifestantes coludidos en un sujeto colectivo se construyen a medida que su enunciación progresa en el trayecto y territorialización, sea como sujetos de deseo o como destinatarios, destinatarios y anti-destinatarios; ii) la prueba: la movilización masiva provoca respuestas estratégicas (persuasivas o polémicas, como acciones extrainstitucionales, entiéndase como arrestos, censura, prohibición de organizaciones políticas y asesinatos), del Estado como de opositores organizados a la manifestación para reterritorializar o des-intensificar la protesta social; iii) la resolución: el carácter resolutivo de la escena narrativa donde los manifestantes (S1) pueden resultar derrotados, iniciar una negociación colectiva con el régimen político (S2) o concretar la reformulación de los gobiernos en favor de la ley rebelde. En todos estos casos, dos sujetos (S1 y S2) pugnan por un objeto concreto de deseo. Cf. J. Courtés, “Étude d’une configuration discursive: la grève”, *Analyse sémiotique du discours*, *op. cit.*, pp. 123-136.

defender con las manos una causa clara, contra alguien visiblemente definido y cuyo poder es avasallador.

No es gratuito, entonces, que los trabajos anteriores dediquen su reflexión en torno a la conceptualización de la *víctima*, que no solo se ha convertido en “el héroe de nuestro tiempo”⁹ sino que también ha adquirido un estatuto que no acepta cuestionamientos¹⁰. La víctima, al estar en una posición de desventaja, deviene actor principal de la protesta. Y con ello, adquiere la legitimidad para ser escuchada, prometiendo y fomentando su reconocimiento, activando una identidad, un derecho, una representación, una autoestima, ser inmunizada contra cualquier crítica, en breve, ser comprendida como una entidad que no ha hecho sino le han hecho, y a causa de ello, padece.

Esa aproximación a la protesta desde la víctima permite que ocurran dos efectos discursivos. El primero, en el que aquellos que no han sufrido, por lo general los poderosos, ubican su demanda en las coordenadas de representación de las víctimas (*aliquid stat pro aliquo*), para así mostrarse vulnerables y legítimos en su pedido¹¹. Y el segundo, en el que solamente se permite que la demanda sea generada a un tipo, muy específico, de víctima, cincelada bajo los criterios de singularizar sus peticiones, sacarlas de la esfera de debate para trasladarlas a un estatuto de armonía y discreción que desestabilice regímenes más no cambie las estructuras¹². En cualquiera de los casos, se crea un espacio sacralizado, en el que se saca del derecho comunitario a la víctima para privatizarlo, y con ello, es sustraída de la esfera pública para pasar a una arena separada y dividida, en donde no se puede entrar, ni siquiera a interrogar¹³. Al ser un campo minado, solo se puede callar o hacer callar, recurrir a frases hechas, estereotipadas o políticamente correctas.

Es en nombre de las víctimas que se permite la injerencia sobre espacios, ya sean físicos como simbólicos, para luego declarar la “guerra contra algo”. Es decir, un tipo de estrategia de sentido que se basa en una ética que suspende a la política, empleada cada vez que se vulnera la soberanía de algo en nombre de

9 D. Giglioni, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder, 2017, p. 11.

10 A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 1998.

11 Hacia este punto los autores debemos agradecer el aporte de Eric Landowski, editor de *Acta Semiótica*, quien nos sugirió contemplar el proceso completo de la enunciación. A saber, aunque sostenemos que víctima es aquella por la cual se realiza las protestas, también cabe la posibilidad que sea aquella contra la que se realiza una protesta. Véase cómo en el caso francés de los chalecos amarillos (*gilets jaunes*), la mayoría de los ciudadanos consideraban que el gobierno (y no los chalecos amarillos) era la víctima; una aquejada por una “masa de protestantes irresponsables”. En ese sentido, este ejemplo sugerido por Landowski a los autores nos permite abrir una ventana de trabajo que será abordado en una próxima investigación.

12 Hacia este punto es necesario hacer una aclaración, a fin de no generar malentendidos. Nuestro argumento no busca minimizar o, peor aún, negar la posibilidad de ser víctima de algo o alguien. Por el contrario, esta discusión pretende señalar la instrumentalización de la víctima a fin de legitimar discursos que vienen de cualquier lugar, menos del quien sufrió un agravio, o del empleo de la víctima como objeto-causa del tutelaje, en el que solo se le otorga un derecho mientras se identifique (o se deje identificar) con un ser mortal que sufre. Reducido a ser un humano en estado de bestia sufriente, de moribundo descarnado (cf. J.C. Ubilluz, *op. cit.*) o en términos de Badiou, una entidad condenada a su pura y simple identidad de ser viviente (cf. *L'éthique, op. cit.*).

13 G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Milán, Nottetempo, 2006. D. Giglioni, *Crítica de la víctima, op. cit.*

alguien. Basta con evocar reiteradas ocasiones en el que se han usurpados países en medio oriente, siempre con el estandarte de la víctima, para comprender que el enunciado “lo hacemos por la libertad” es el mecanismo articulado dentro de una ética que suspende a la política.

No obstante, la producción de sentido de la protesta no se hace solo desde la víctima, sino también se invoca a un defensor que la representa¹⁴. Es la combinación de estas dos figuras la que permite definir mejor el lugar de producción de sentido de este tipo de protesta. En consecuencia, se articula a modo de binomio en el que, para una víctima pasiva, patética y reflexiva, existe un sujeto humanitario que la nombra, que se muestre ilustrado, compasivo, y que acoge el testimonio de la víctima para educar al público, para impedir el Mal y su constante retorno¹⁵. En armonía con Juan Carlos Ubilluz, todo mal puede volverse ese Mal ejemplar, una imitación del Mal de ayer, e incluso con lógicas muy distintas¹⁶. Por eso, se suele afirmar que algo que pasó en otro tiempo, espacio, región, territorio inevitablemente ocurrirá en otra con otras características y con otras dimensiones. No es gratuito entonces que se suele utilizar el mote *chavistas* o *comunistas* frente a cualquier protesta desde un sector, o *fascistas* cuando las banderas que ondean tienen otro tinte. A pesar de la diferencia de colores políticos, ambos recurren al mismo sustrato discursivo: el Mal que acecha, que amenaza con repetirse, y contra el que se realiza un “bien” defensor que lo impida o contenga. En breve, frente al Mal inminente y repetitivo, existe un “bien” cuya teleología es la acción reparadora o intento de contención.

De allí que surjan, casi a modo de reflejo muscular, las protestas cuyas campañas y eslóganes evocan el “nunca más”. Una estrategia discursiva que realza la posición reactiva (víctima) sobre la activa (agentes), que priorice el desastre sobre la gesta emancipadora, el gulag sobre la revolución, la esclavitud sobre las agencias anticolonialistas. O, dicho de otro modo, que sean protestas más preocupadas por lo “que les pueda pasar a las víctimas” más que “lo que estas puedan hacer”. En consecuencia, no es gratuito que ante cualquier protesta cuyo estandarte sea más bien el de la agencia, versada en lo “que les puedan hacer los caídos” sea proscrita, criminalizada o sea tildada de “subversiva”.

Así podemos comprender que existe un lugar recurrente de enunciación, que desde las elaboraciones de J. Rancière y de A. Badiou, denominan el *giro ético*, aquel lugar en el que las protestas son erigidas sobre los derechos de las víctimas, la prevención del Mal, el dolor y el tiempo cíclico-repetitivo¹⁷. Razón por el cual,

14 Cf. E. Cuevas-Calderón, “Terror(m)ismo”, *El Comercio*, 2021 (<https://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/terrorismo-por-elder-cuevas-calderon-noticia/>).

15 Si hemos empleado “Mal” con la mayúscula es principalmente porque queremos diferenciarlo del término mal con minúscula. En breve, un uso invertido de la fórmula agustiniana sobre el Bien. A saber, si para Agustín de Hipona, el Bien (o Dios) es un principio activo y el mal (con minúsculas) no es más que la ausencia del Bien. Para este tipo de protesta cuyo norte es la víctima, el Mal es el principio activo, y el Bien, es la ausencia de mal.

16 Cf. *Sobre héroes y víctimas*, *op. cit.*

17 Cf. J. Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, y *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004. A. Badiou, *L'éthique*, *op. cit.*

el modo de interpretar la protesta sea vía la inscripción de un objeto modalizado, generando el contrato, la negociación, la conciliación y la resolución a través de extraprocesos que pretendan arbitrajes factibles (y viables). Esto quiere decir que los actores sociales participantes de este tipo de protesta huyen al objeto imposible. Incluso comprenden que su presencia en la protesta tiene más un carácter de “marchar por algo en específico”. Razón por la cual este tipo de actores contienen su accionar apenas detectan que una solución (modal) está *ad portas*. Es decir, pugnas que muchas veces escapan a la arena del debate, demandas que no tienen lugar, son traducidas (o respetando a la etimología, son trasladadas) de un lugar espinoso, desgarrador y punzante del discurso hegemónico hacia uno amable, acogedor, liso que acepta las diferencias culturales siempre y cuando no cuestionen el *sentido* regente. No es gratuita la nominación de “marcha” que privilegian cuando se refieren a la protesta. O, dicho de otro modo, haciendo encajar una lucha sin-lugar en una singular, integrándose a objetos modales, desconociendo así la semiosfera de la que parten. Nuevamente, pensando junto con Ubilluz, no es difícil entender que el giro ético deviene en lugar de enunciación que vuelca la atención de la propuesta política en una sospecha sobre una amenaza letal, del grito de guerra al encendido de una alarma, de la emancipación a la prohibición. Sin embargo, ¿acaso el giro ético es un elemento compacto y unificador en el que la víctima es un elemento unitario e indivisible? Hacia este punto. Ya tenemos claro que la *hexis* dominante en el giro ético es la víctima. A su vez, ya hemos explicado las implicancias que conlleva.

Sin embargo, la pregunta formulada al inicio del texto sigue pendiente. Para dar respuesta necesitamos partir la mirada en tres diferentes capas ¿quién?, ¿dónde-cuándo? y ¿cómo? La primera, enfocada en la *subjetividad* para poder dar cuenta de la toma de posición de los sujetos en el discurso, y a partir de los cuales se formulan las demandas. La segunda, enfocada en el *espacio-tiempo* que permite comprender los modos de aglutinación en las superficies, su organización, la coreografía que emplean y el modo de ocupación de un espacio ya sea urbano o virtual. La tercera, enfocada en las prácticas basadas en los modos de integración de las performances.

1.1. Subjetividad : yo y nos[otros]

Para comprender la subjetividad, hagamos un ejercicio de memoria. ¿Cuántas veces se ha visto envuelto o ha presenciado una discusión entre dos fuegos? Ahora trate de recordar las frases que se emplean, pero más aún, concéntrese en los posesivos que se emplean. “Nadie ha vivido mi dolor”, “no puedes imaginar por lo que he pasado”, “nosotros perdimos más gente” o “nuestro pueblo fue más saqueado” son tal vez las frases más recurrentes que nos permitirán ilustrar la construcción de la subjetividad en la protesta desde el giro ético.

En cualquiera de las frases guardan un componente en común : la competición. Devenir víctima no implica estar solo bajo la mirada del sujeto humano, sino también, demanda un lugar específico para ser comprendido. La competición, se gesta para saber sobre quién recayó con mayor dureza, fuerza,

o implacabilidad el Mal. De ese modo, enunciar una protesta desde el giro ético, teniendo como *hexis* a la víctima, no solo emplea al Mal como principio activo, sino también, lo convoca a modo de competencia.

En ese sentido, dicha competición genera estrategias asociativas. Redes de vinculación que purifican o agrupan a las víctimas. Pero que, en cualquiera de los casos, siempre se está en competencia por elucidar el lugar de enunciación. Por eso, no son iguales las protestas que enunciadas desde un *Yo* (“nadie ha vivido mi dolor”, “no te puedes imaginar por lo que he pasado”) de aquellas desde el *Nos[otros]* (“nosotros perdimos más gente” o “nuestro pueblo fue más saqueado”). Ensayemos unas ideas para estudiar las formas de subjetivación ya que, al estar basados en la competición, desencadena con ello, la acumulación, la desigualdad, el despojo, y el poder. Ergo, no es lo mismo competir con una víctima que se repliega en el *Yo*, que aquella que lo hace desde el *Nos[otros]*.

1.1.1. Yo

Ya sabemos que el dolor es algo que los vuelve víctimas, y que a su vez los une. Sin embargo, este dolor no es homogéneo. Separa a las víctimas. Razón por la cual, aquellas protestas en el giro ético, aunque estén consagradas a las víctimas, son a partir de la profundidad del dolor o del agravio que se organizan a modo de víctimas *químicamente puras* o *mezcladas*. Proponemos entonces que las víctimas químicamente puras están inscritas en las coordenadas subjetivas del *Yo*. El *Yo* es aquel lugar en el que el reclamo es privatizado. Es producido desde la aficción individual, de la propia carne, desde lo más íntimo, desde la aficción individual¹⁸. Así un problema general es tamizado, contado y entendido desde la óptica del *Yo*; de allí que, en vez de reclamar por la lucha de clases, esta coordenada la proponga como “*Yo* lucho de clases”. Un problema social que es formulado desde lo más particular e individual.

Razón por la cual, su tipo de protesta se erige como aquella que encarna o está por encima de todas, sea inapelable, absoluta e inimputable. Moralmente superior que el resto, y sin comparación. Es la razón absoluta. De allí que tenga semejanzas con los modos clientelistas, en el que la palabra del cliente está por encima de cualquiera. Porque al final, “el cliente siempre tiene la razón”.

Ahora bien, las coordenadas del *Yo* encuentran eco o tienen como destinatario-cómplice a alguien que comparta su dolor, que lo sienta como algo encarnado, alguien que proteste en igualdad de inimputabilidad; alguien que pueda adscribirse al dicho popular: en el dolor, hermanos. En consecuencia, las coordenadas del *Yo* producen víctimas químicamente puras, que forjan redes de parentesco intenso, que se unen en hermandad para salir a reclamar. Claro está, su dolor vivido y enunciado como particular (familiar), produce sentido desde la experiencia individual, y con ello se vuelve una protesta que se incompatibiliza

18 A fin de alinear al lector con nuestro metalenguaje, cuando sostenemos que la protesta se enuncia desde el *Yo*, no significa que sea exclusivamente una persona contra otra, sino que a pesar de ser plural (más personas agrupadas desde el mismo lugar) se refugia en el *Yo* como productor de sentido.

con otros, se desconecta del cuerpo social. Y a su vez, es fácilmente suplido con un objeto.

1.1.2. Nos[otros]

Con el Yo, el aprecio de la protesta se identifica en la concentración de los enfrentamientos y la determinación excluyente de la organización social. No obstante, el trayecto de la protesta desarrolla también acciones contenciosas más apaciguadas en masa y desenvueltas en volumen. Es el caso del *Nos[otros]*, coordinada de la protesta social determinada por la negación de los valores universales y la afirmación de la protesta como una actividad selectiva de su territorio de desplazamiento. El *Nos[otros]* marca en los discursos la direccionalidad de su demanda fielmente construida sobre un conjunto de creencias orientadas al reclamo selectivo y a la atención de su entorno familiar extensivo (o comunal). En consecuencia, el sentido de la víctima que reclama amplía su espectro a una víctima que también contempla aquellos a los que no se les había otorgado el sitio, pero cuyo estatuto está, igualmente, escindido por el dolor, y el reclamo.

Hacemos referencia al *Nos[otros]* cuando identificamos a los pocos, los determinados, los cercanos, los familiares, íntimos, regresivos, en suma, a aquellos forjados por lazos próximos. Por eso, sus formas de organización se sustentan en la interconexión: buscan conectar con los suyos, no como una conexión plena que unifica hacia la masificación, sino la simple unión de dos dispositivos o interfaces. En consecuencia, los marcos sociales que construye la personificación del *Nos[otros]* se establecen por relaciones de parentesco extensivo que desencadena la cofradía, que funciona renovando los lazos, las juntas con los compañeros cercanos y los amigos de jornada quienes construyen oportunidades de renovar creencias y fortalecer vínculos sobre la base de la rutina y el rito heterónimo. Las afinidades familiares construyen diversos tecnicismos y personificaciones como el “compañero” sindical, el “vecino” laboral cuyas afinidades descansan en lo que podríamos llamar formas de asociación por consanguinidad ideológica, es decir, afinidad selectiva a partir del lazo de la creencia. Pero justamente como aquello que los personifica como actantes de la protesta se sostiene sobre formas de parentesco ideológico o extensivo, el *Nos[otros]* presenta la prohibición del quiebre de estos saberes como condición de la sociabilidad. Por ello, la subjetividad del *Nos[otros]* está compuesta por actancias que sobrellevan la protesta de forma aún local, protestando por intereses concretos y particularidades ideológicas (grupos vecinales, sindicatos pequeños, o frentes de defensa). Ya no es “yo lucho de clases”, sino “nuestra lucha local de clases” frente a un tipo de antagonismo, y cuyo objeto es definido. De allí que estas demandas sean no-universales, locales y tiendan a fragmentarse en separaciones.

Una forma subjetiva del *Nos[otros]* se puede registrar en la protesta direccionada al consumo y asumida por sujetos-consumidores (*political consumerism*)

que ejecutan sus prácticas de protesta en favor del *buycot*¹⁹. Esta práctica se define en la abstención intencionada de comprar productos específicos de una marca o empresa ligada a prácticas o discursos contrarios a fines éticos, sociales o políticos de la categoría consumidor. En este caso, las formas de relación por solidaridad se establecen en el parentesco económico que asocia individuos movilizadas por la defensa ética de su consumo.

1.2. Espacio-tiempo : [concentrado y centrado]

La identificación de las subjetividades que aparecen en la protesta nos invita a profundizar en el lugar desde donde lo hacen. La subjetividad en la enunciación no se da en el aire, precisa de un espacio-tiempo que le permita tener lugar.

Entendemos desde la hipótesis greimasiana al espacio como objeto construido²⁰ pero también como algo que nos construye²¹. Este espacio, según como lo pensamos en el giro ético ha concebido a los determinantes o condicionantes territoriales en el par “centro” y “periferia”²², “aquí” y “en-otra-parte”²³. Según este par, el espacio tiene una forma centrípeta, succionante, que hace girar aquellos elementos que ingresan en su órbita en torno a una centralidad sana, incuestionada y programada. Aquí la nominación se hace más relevante, es precisamente un giro, una vuelta en círculos lo que define el giro ético (la vuelta del Mal, el retorno del fantasma, el revivir del fallecido). Las tensiones entre el centro y la periferia se representan en dos dinámicas ubicadas desde la enunciación del giro ético, dos espacios en el que cualquier actividad, aunque parezca dispersa o extendida recae en la misma dinámica, en el mismo punto centrípeto, en el que todas las fuerzas y movimientos vuelven al centro : la ética. Si para efecto de la subjetividad, sostuvimos que, en el giro ético, la ética suspendía a la política, para efectos del espacio-tiempo propondremos que, al ser centrípeto, la política gira alrededor de la ética, siendo el abordaje político la periferia del sentido, construyendo así la dicotomía centro-periferia. En consecuencia, si ya conocemos dos subjetividades en el giro ético, estas tienen, a su vez, dos lugares recurrentes que denominaremos *i) espacio-tiempo concentrado* y *ii) espacio-tiempo centrado*.

1.2.1. Espacio-tiempo concentrado

La concentración implica una mira pujante de las energías, un enfoque amenazador contra la encarnación del Mal. Los espacios concentrados son construidos por el desplazamiento del Yo y se refieren al llenado emocional del espacio pú-

19 Una ampliación de esta información puede ser consultada aquí mismo, en el dossier *Paradoxes du “post” consumérisme*, *Acta Semiótica*, I, 2, 2021.

20 Cf. A.J. Greimas y J. Courtés, *op. cit.*, p. 133.

21 Cf. A.J. Greimas, “Pour une sémiotique topologique”, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, p. 129.

22 I. Lotman, *La semiosfera*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2018.

23 *Sémiotique et sciences sociales*, *op. cit.*, p. 130.

blico, consiguiendo con ello no solo su privatización, sino también la iracunda defensa de un espacio invadido intempestivamente por el Mal. Es la experiencia de vivir el espacio urbano como digital, atravesado por una presencia del Yo. De allí que la forma de concebir este espacio concentrado sea “mi plaza”, “mi calle”, “mi lucha”. Si resumimos, estos serían los espacios poblados por individuos cuyos carteles dirían : *yo lucho de clases*.

En ese sentido, las oposiciones condicionantes que componen un espacio están dadas a partir de un [aquí] o centro de lo cultivado y programado y un [en-otra-parte] o periferia de lo caótico y salvaje. La concentración encarna topológicamente el Mal como algo cercano, fantasmático que acecha a la vuelta de la esquina, que respira en la nuca de las discretas individualidades. Lo cual exagera mucho más las intensidades y energías privadas pero bulliciosas de la protesta. Construye su /Aquí/ en espacios afectivizados, fragmentados, y su “en-otra-parte” o periferia como un Mal cercano instanciado en el espacio ocupado por el bien (la casa de una celebridad, etc.). Seamos enfáticos. El espacio afectivizado es el de la ética, su quehacer ético es la respuesta, la contención, el freno de mano ante el avance del Mal que viene de la periferia que es por lo general política. No es gratuito, entonces, que en este tipo de espacios las concentraciones sean alrededor de una máxima ética, que vacía la política de su centro.

En consecuencia, su ubicación y modos de agrupación responden al hacerle frente a algo o alguien. Por lo general, es una protesta que se hace contra un sujeto definido, al que se le acusa de ser el mal del Mal. Y ellos, al protestar, encarnan el bien contra el Mal. Una acción ética contra una propuesta política.

El vínculo social, tamizado desde la subjetividad del Yo, permite que las relaciones sean efímeras, inestables, seductivas, con un objeto delimitado y definido. De allí que su temporalidad sea, aunque breve, intensa. Ocurre en espacios concentrados, en el que su visibilidad cobra protagonismo debido a la intensidad que allí cunde o el efecto que produce. Es decir, este espacio se hace con la mira de avergonzar, exponer y cancelar.

Las motivaciones que congregan a los manifestantes en el espacio son la ira y la venganza. Se experimenta dicha protesta desde lo más profundo de su cuerpo. De allí que, el modo de nombrar a estas protestas sea constantemente con algún rastro del Yo en el nombre. Protestas que van desde el *con mis hijos no te metas* hasta el *#metoo*. Por eso este tipo de demandas tienen lugar en los espacios cuya teleología busca la protección de lo cerrado y lo efímero. O, dicho de otro modo, limitan aún más la restricción. Por eso, aunque pueda estar compuesto numéricamente por varios entes, aquí la unidad de medición no es la cantidad de personas, sino las formas de asociación.

Así, en el espacio concentrado, se dan cita las demandas de lo próximo, de lo propio, que excluye a la muchedumbre para concentrarse en la privatización del enemigo. Es la demanda del quiero mi paz y que el “otro” esté a la distancia. Por eso, estos espacios suelen tener confrontaciones caracterizadas por el *tête à tête*, un Yo contra otro Yo, incluso aunque el atacado pueda ser una corporación.

Nuevamente, no es cuestión de cantidad de personas sino de modo de concebir la protesta.

La singularización de la protesta genera una concentración de la demanda que decanta en un centro específico, su norte, su objeto, aunque suele parecer evidente, y necesario, deja de lado el beneficio social para agotarse en lo individual. En consecuencia, se torna fácil reconocer que estos espacios sean disueltos con facilidad a penas su objeto sea detectado. Es decir, la conciliación, el consenso, el acuerdo, es la moneda de cambio con la que opera. Y con esto se podría traducir el giro ético como proyecto cuya mirada despolitizada y sin conflictos, conduce al espacio a una experiencia asimétrica, que complica la vida, pero no la destruye.

A modo de resumen, el espacio concentrado prioriza el momento, la emoción, la descarga, el acting-out, la rabia o el cargamontón. Su mira está concentrada en horadar la honra, moralidad o confianza. Razón por la cual, estas protestas suelen tener un impacto profundo cuando se trata de marcas o personalidades. Es decir, estas son protestas que afectan la reputación.

En síntesis, proponemos que el efecto de sentido espacio-temporal que produce el giro ético en los espacio concentrados es cerrar lo cerrado.

1.2.2. Espacio-tiempo centrado

Más atento a los movimientos locales, el *Nos[otros]* deviene en la lucha por el bien de lo local y el rechazo del Mal encarnado en la cotidianidad burocrática de las instituciones. Su búsqueda es arrogarse la voz del otro victimizado en favor de la representación cotidiana y privada de sus derechos. No nos extraña que el *Nos[otros]* cargue con la ética cristianizada y las alegorías clientelistas de la política contemporánea. Todo en el *Nos[otros]* deviene en la protección de lo cercano. De aquí que sus demandas se planteen en torno a una espacialidad y temporalidad concreta del actante “algunos”, es decir, la espacialidad familiar fabricada en el tenor de la demanda de lo próximo-prójimo.

Denominamos a este tipo de espacialidad como centrada, porque no solo define a la protesta como aquella elaborada por “algunos”, por “pocos”, sino que restringe su desplazamiento hacia una centralidad centrípeta /Aquí/ que asume a su periferia /en-otra-parte/ como aquel otro representante del Mal al cual hay que acabar. Bajo esta lógica, la pelea del *Nos[otros]* excluye aquellos espacios excesivamente públicos que coloquen a su protesta al borde del abismo, en favor de perfilar su demanda local, específica y teledirigida hacia la institucionalidad. Básicamente es un juego del encuadre en el espacio urbano que debe su selección por criterios de proximidad y la familiaridad de la toma del lugar.

La espacialidad del *Nos[otros]* es el territorio urbano, la marcha citadina guiada por la policía vigilante y dirigida a los oídos institucionales. Son espacios creados por el *Nos[otros]* aquellos regresivos (marcados una y otra vez), seguros para la optimización de la demanda, estereotipados en cuanto el tiempo que construyen y cotidianos en tanto la protesta se vuelve una rutina. Es el número reducido que se pelea por el distrito, la ciudad y/o la región. Es decir,

un tiempo-espacio angulado o definido por el territorio. El centro laboral, por ejemplo, está familiarizado y des-intensificado por su estructura burocrática en la protesta sindical²⁴. En todos estos casos, las prácticas varían la gradualidad de la negociación colectiva no contenciosa, explicando desde el debate dialógico que arriesga poco en intensidad hasta el reclamo hacia un espacio exclusivo (la oficina de la empresa) o, finalmente, su extinción en el apaciguamiento individualista y retirado de los esquiroleros.

En síntesis, proponemos que el efecto de sentido espacio-tiempo que produce el giro ético en los espacios centrados es el efecto de abrir lo cerrado.

1.3. Prácticas : [momento-movimiento]

Entendemos por práctica el encadenamiento predicativo enmarcado en un proceso de enunciación colectiva en el que se confrontan diversas subjetividades²⁵. Esto quiere decir que las prácticas no son actividades aisladas, ni acciones sin agencia social, ya que están siempre ensamblando nuestras acciones en una cadena que otorga consistencia al fenómeno social. En este sentido, cuando remitimos a prácticas desde el giro ético, debemos pensar en actividades, interacciones y acciones que se producen desde la restricción efímera y la exclusividad conflictiva de la lucha contra el Mal personificado. ¿Cuál es la *praxis* más eficiente para exorcizar la maldad? ¿Qué *hacer* sería lo óptimo para despojar de malicia al otro? Dos son las respuestas a estas preguntas : las prácticas del momento y las del movimiento.

1.3.1. Prácticas de momento

¿Qué entendemos por prácticas del momento? En una frase : la singularización del reclamo. Aquí suele ocurrir que los movimientos burgueses liberales se apropien y privaticen lo colectivo. Ese parentesco intenso del yo, esa concentración espacio-tiempo, conlleva a que las demandas tengan una característica de individualización, y con ello, una exclusión de la arena política para entregarse a la metafísica del giro ético. Estas son prácticas que construyen momentos, no movimientos, aunque puedan ser enunciados como tales. Es decir, son momentos de protesta, excluyentes, en donde la víctima se superpone a todo, al punto de que su práctica no beneficia a un conjunto, a una población, sino a una experiencia individual.

Las prácticas del Yo se circunscriben a la realización del sentido en el momento. Un momento es la direccionalidad de las prácticas producidas desde lo efímero e inestable. Y no por ello dejan de ser transgresivas o conflictivas, ya que buscan despojar de toxicidad y maldad al otro periférico que acecha y se

24 E. Yalán Dongo, "La creación del rito : análisis semiótico de la protesta sindical a través de la red social Twitter durante el estado de pandemia", *Contratexto*, 35, 2021.

25 Cf. A.C. de Oliveira, "Interação e sentido nas práticas de vida", *Comunicação, Mídia e Consumo*, 11, 31, 2014, pp. 195-197. A.J. Greimas y E. Landowski, "Les parcours du savoir", *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette, 1979, pp. 26-27.

desplaza como fantasma familiar. La producción del hacer efímero pero intenso, inestable pero conflictivo. El momento marca el tono de la *praxis* y las relaciones de los individuos en la protesta, puede agudizar el enfoque de la demanda como depender más de la aniquilación de la encarnación del Mal. Si el Mal encarnado es aniquilado, vencido y despojado de su tierra, el Yo obtiene la satisfacción en esas prácticas de exorcismo, la legítima y confirma como parte de su inventario práctico. El “nunca más” se satisface con la confrontación directa, el grito al fantasma que no queremos que se revele, el atentado sin consistencia y la provocación al otro que exhibe el privilegio de la posición del Yo “¿Sabe usted con quién está hablando?”.

El reclamo de ventanilla y la queja al vecino estiran sus posibilidades hacia la protesta social del Yo. Con ello no estamos diciendo que las prácticas tengan siempre en su fin el hacer claramente armado, ya que también coexiste en éste el no-hacer como inoperatividad de los participantes. En este sentido se entiende la huelga de hambre, como el resultado de aquel que espera que su demanda singularizada obtenga el calor visual de la opinión pública, el no-hacer que seduce por su extremismo y voluptuosidad. Entramos en el territorio de la valoración por práctica de la desconexión, que empujan al otro fuera del territorio, que retienen, desconectan el Mal en favor de mantener las conexiones internalizadas de su semiosfera, de su espacio de sentido. Crear desconexiones en favor de las relaciones familiares, desconectarse con el Mal en favor de la conservación del programa de su territorio, del centro desde el cual gira su motivación ética.

No es gratuito que en este tipo de prácticas el cuerpo sea el protagonista, ya que es desde esta instancia que su posición sea atomizada, singularizada, concentrada, como un objeto puntual, y con ello, se pierde de vista el beneficio más allá de esa identidad. Dicho de otro modo, estas prácticas benefician a todos aquellos que luchan “como yo”, desde la misma posición del Yo.

Suele suceder que estas prácticas acogen, subsumen o sean reapropiadas por grupos con mayores privilegios, cambiando así el enfoque con el que fue construido. De ser una protesta que sacaba a la luz la miseria de su existencia diaria, constante, absoluta e ininterrumpida ; es decir, una protesta que intenta nombrar con el lenguaje y las herramientas del poder, aquello que no tiene lugar en el mundo en el que vivimos (la justicia, la solidaridad humana, el reinventar un mundo justo y de iguales), pasa a convertirse en algo momentáneo, casuístico, despolitizado e individualizado. De allí que, las personas gestoras de los movimientos de corte universalista desconozcan el estatuto de las protestas cuando se vuelven o son operadas a modo de prácticas excluyentes.

Si denominamos a estas prácticas como *incompatibles* no es por un juicio de los autores. Es porque el modo de aglutinación de estas prácticas las torna incompatibles con una popular, ya que, no apelan a una consigna mayor que la propia identidad e individualidad. Su modo de operación es la (in)tolerancia. Suele ser leído como prácticas que aceptan la tolerancia, pero su capacidad de soporte es muy reducida, ya que siempre están al borde del desborde. Si se dice una palabra o un comentario de más, la práctica se coloca al filo de la navaja, hacia el desba-

rajuste. Se cree que estas prácticas son muy radicales. Pero son solo demandas que tocan lo más evidente, la demanda inmediata, y no lo que la ha gestado.

Aquí hay hermanos, no vecinos, ni prójimos, ni colegas, ni camaradas. Pero en esta conexión subyace una violencia en torno a la cercanía, y todo lo que haga aquellos que excedan el pequeño núcleo de la hermandad, es experimentada como una agresión. En breve, quiero estar en paz (centro) y que el otro esté distante (periferia). Su queja no está destinada a ayudar a un colectivo, ni a un grupo social, ni a una especie viva, sino a simplemente a un individuo. O, dicho de otro modo, a hacer pasar el malestar individual como un problema social.

En el sustrato se entiende que son prácticas incompatibles con lo social porque no buscan resolver el problema sino *un* problema o *su* problema ya que, si *el* problema desapareciera, aquellos que enuncian desde el *Yo*, que se agrupan de forma concentrada, cuyos privilegios en tanto víctima son incuestionables tendrían que desaparecer. En breve, se apela a un momento ético, no a un movimiento político.

1.3.2. Prácticas de movimiento

Implicando los trayectos del *Yo* y negando al súbito *Yosotros*, la trayectoria del *Nos[otros]* constituye las coordenadas de un apaciguamiento y concreción de las prácticas e interacciones. Detenido en la negación de lo general, la categoría del *Nos[otros]* construye micro-comunidades debilitadas como movimientos locales que sustentan sus interacciones en la *segregación* como forma de relación privilegiada de su movilización.

El privilegio, a diferencia de las prácticas incompatibles que están dedicadas al *Yo*, es comunal, de casta, de colectivos o sindicatos. Con ello, se permite que la disociación con lo universal defina sus prácticas y formas de interacción motivadas por esta localidad. De aquí que el giro ético se actualice en el *Nos[otros]* a partir de interacciones como el reclamo puntual, el debate contra el Mal, la demanda institucional, la búsqueda del don, la negociación reactiva, así como prácticas tentadas en muchos casos a perder intensidad en su desplazamiento. Este es el caso de las interacciones rompehuelgas que se explican como una vuelta a la familiaridad y a la restitución de la semejanza de los ambientes de la manifestación.

Precisamente, el *Nos[otros]* define sus prácticas en torno a los diversos ejercicios de la ritualización de las interacciones, no obstante, dichos rituales que alegorizan sus prácticas son más heterónomos que autónomos. Prácticas locales, estables, rituales heterónomos, de la rutina, prácticas cooperativas, reguladas, correctas en tanto que esperan la legalidad y la atención de la demanda por parte de la burocracia institucional. En ese sentido las prácticas están interconectadas, es decir, el hacer de los protestantes está conectado al hacer de las instituciones, a la salida del vocero o representante de la institución, de la empresa, de la corporación. Es este ambiente el que signa a las prácticas de la protesta en la legalidad de su ejecución y en la búsqueda de generar presión de las instituciones a través de canales o mediadores externos que desempeñen un

rol arbitral. Se pueden advertir prácticas como la negociación, el debate, el envío de peticiones, cartas o solicitudes al gobierno de turno ya que son muy afines a la pretensión local de su movilización. Es en esta capa donde las negociaciones, conciliaciones y extraprocesos cobran sentido si son ejecutados frente o en la entidad administrativa.

Esto refuerza la creencia en que la resolución del conflicto se obtiene en aquellos espacios familiares, cerrados y tomados. Cabe señalar, finalmente que la posición del *Nos[otros]* también produce formas de protesta carnavalescas que son identificadas como condición para el llamamiento de lo conocido. Vemos reiteradas escenas de *happenings*, música, festejo, parafernalia coyuntural, sátira y humor que alegorizan la protesta en sentido de captarla como familiar, reiterativa y pacífica. Por eso, no necesariamente son prácticas celebratorias de una victoria revolucionaria, sino de la alegría de una negociación, la atención de la demanda o la abstinencia de alguna reforma. Justamente, hay una corrección en las prácticas de la protesta del *Nos[otros]*, un respeto que, a veces, es asumido por las fuerzas del orden como carne fresca para demostrar la asimetría de poder. No es de extrañar que en esta capa sobresale la violencia no directa y no letal con ánimos de exhibir quién manda en el espacio.

1.4. Coda

Visto hasta este punto pareciera que todas las protestas tuvieran la misma suerte. La nulidad del universalismo por el individualismo o no-universalismo, demandas particulares y demandas locales. Y con ello, una estructura paradigmática en el que se tiene o una u otra lucha, el (o...o...o...). Razón por la cual, al ser protestas de uno y no de otros, la solución, la presentación del objeto, sea el punto de inflexión.

Hasta este punto es lo que observan los trabajos precedentes, y más aún, el que logran detectar M. Leone y J. Courtés²⁶. Sin embargo, ¿acaso todas las protestas tienen un antagonismo definido? ¿Acaso todas las protestas se conforman con un objeto modal? ¿Acaso solo se puede protestar desde el lugar de la víctima o por la víctima? ¿Acaso toda protesta está condenada a la negatividad? ¿Pueden existir protestas que no sacralicen sino paganicen? ¿Pueden existir protestas que luchen por vincular antagonismos más que separarlos? ¿Pueden existir protestas que pugnen lo imposible? ¿Qué en vez del “nunca más” sean más bien del “una vez más”? Sí. Claro que existen. Y estas se inscriben en la emancipación radical.

2. La emancipación radical

Digámoslo enfáticamente. Si en las protestas del giro ético se ha evacuado la política del corazón de lo social desembocando en reformas, en las de la emancipación radical se toma a la política como su punto de partida para enfocarse en revoluciones.

²⁶ M. Leone, *art. cit.* J. Courtés, *op. cit.*

Entendemos por política al proceso por el cual la voluntad popular conquista la igualdad y la libertad, y conduce a la humanidad a un estadio histórico que implica la superación de las estructuras de dominación existentes. Busca el futuro de la comunidad, y un *desacuerdo*, a partir de un acontecimiento. Y es a partir de un acontecimiento porque es una ruptura de un estado de la realidad. Un hecho que alerta la lógica de una situación existente porque vive desde los agujeros dejados por el poder. En ese sentido, la emancipación radical es una lucha que no ha terminado —ni tendrá término—, que se asume como ilimitada y se evalúa solo en el durante.

En las protestas de la emancipación radical se yergue un canto, el del “Una vez más”, que invita a re-hacer los lazos, re-proponer los acuerdos, indagar en lo que se tiene en común sin borrarle su antagonismo. En ese sentido, en la emancipación radical implica, a diferencia del giro ético, un sujeto colectivo que sostiene un deseo más allá del instinto de supervivencia y de las necesidades del cuerpo finito, mortal (comida, seguridad, salud), para asumir que es parte de un sujeto in-mortal que sostiene una direccionalidad, un exceso. Es justamente esta direccionalidad la que gesta a los héroes. Así la lucha de los héroes no es por *tener* (poder, riqueza o gloria, en suma, un objeto de deseo determinado) o por la evitación del algún *Mal* (como la injusticia o la pobreza) —ambos según lo que la semiótica de las interacciones llama de “lógica de la junción”²⁷ —, sino por el Bien indefinido, en breve, un carácter afirmativo de “un mundo mejor” (más justo, más igual) a medida que se destruye el existente.

La emancipación radical reclama un tiempo lineal, que no vuelve al ciclo inicial, sino que destruye las estructuras existentes y crea otras relaciones radicalmente nuevas. Es un tiempo que paganiza, no que sacraliza, que devuelve a la esfera de lo público²⁸. No es “recuperar este mundo” porque eso significaría volver a la nostalgia de lo perdido (lógica de la junción). Es superar el mundo para encontrar uno mejor, partiendo de lo ya dado, desde lo conocido. Hacer resonar un conjunto de antiguas palabras con la finalidad de activar nuevos deseos de transformación social²⁹. Es decir, hacer desde lo ya conocido justamente para advertir su propia potencia emancipatoria y luego instarlos a sacar las consecuencias, a superar los anquilosados presupuestos, y a trabajar sobre la estrategia a seguir. Aquí se encuentra la gran diferencia con el giro ético, que traduce esto en dolor que condensa, que atemoriza. Aquí se usa el dolor para el *una vez más*, y no el “nunca más”, una vez más, hagámoslo de nuevo, y no “nunca más lo volveremos a hacer”. Por ello, no es reformar sino revolucionar, rehacer la praxis de la emancipación radical. En contraste, si en el giro ético se anuncia el final de los tiempos, en la emancipación radical aparece el tiempo final. Un tiempo que se contrae y empieza a acabarse. Es mesiánico porque avanza, no

27 E. Landowski, *Pasiones sin nombre*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2015 (cap. 3, “Junción versus Union”).

28 G. Agamben, *op. cit.*, pp. 26-28.

29 V. Vich, *César Vallejo : un poeta del acontecimiento*, Lima, Horizonte, 2021.

paraliza, ofrece “un nuevo trato” a lo anterior, lidia con lo anterior, en vez de quemarlo en la hoguera.

Y es tan así que invita a ofrecerle un nuevo trato al que odia, no por filantropía, sino porque en este tipo de protesta se entiende que la falta de unos también es de todos, una falta compartida que acoge al rico como al pobre. Por eso se busca ofrecer un nuevo vínculo social, para la reconexión de una solidaridad humana. En breve, procura la acción de las masas para así instaurar la comuna de los iguales, en el que ellos que supuestamente no pueden gobernar (la parte sin parte) irrumpen en la escena pública.

En las protestas de la emancipación radical no hay víctimas, o como afirmaba Badiou³⁰ bestias dolientes, aquí hay revolucionarios y revolucionarias del presente que admiran a los del pasado, pero no por haber sido golpeados o vulnerados, ni mucho menos por las vejaciones que sufrieron, sino que encuentra en ellos los errores para reconfigurarlos. En el decir de Deleuze : inmaculada concepción de engendrar con lo pasado un monstruo nuevo³¹. Con esto se redime al vencido (no a la víctima). Enarbolar a la víctima, en el giro ético, desencadena un impedimento de pensar / hablar / hacer algo de nuevo. Por el contrario, generar un muro, duro, sólido, impenetrable y que deje en claro que “ya no hay más camino”.

La emancipación radical más bien sostiene que es necesario diseccionar las derrotas y tácticas caídas, las estrategias fallidas, para entender-hacer algo una vez más. Enarbolar a la víctima, más que al vencido, implica afirmar que *ya no debemos volver a hacerlo*, de allí la arenga favorita del giro ético : “*nunca más*”. La emancipación radical es todo lo contrario, es la pretensión de retomar las derrotas, su grito es “lamentemos las caídas, pero es en nombre de los vencidos que debemos hacer algo de nuevo, y no devenir magdalenas en la tumba”. Pensar / hacer / hablar así es abdicar todo, coludirse con lo instaurado, denegar que existe una salida. Es bloquear a todo nivel una *otra* salida, un modelo sin-lugar, y preferir opciones singulares. Por eso, el vencido, es a diferencia de la víctima, un personaje que permite entender que en las revoluciones siempre hay derrotas parciales, nunca finales, porque el tiempo es lineal, se rehace, es de lo que viene. El giro ético se obsesiona con el fin de un período, con el apocalipsis, porque “ya no hay más camino”, porque volveremos a ser algo, volveremos a ser un modelo fallido, volveremos al desastre inevitablemente. De allí que Ubilluz sostenga cómo los blockbusters estadounidenses escenifiquen bien la idea de que es más fácil pensar en el fin del capitalismo (en el muro y sus fronteras) que en un nuevo modelo económico (el camino más allá del muro)³². La emancipación radical procura el más allá, lo que viene, porque entiende que mirando atrás solo hay repetición sin diferencia, inacción, conformidad, colusión con lo establecido. Así lo que busca es revolucionar, ofrecer un nuevo acuerdo, generar una síntesis

30 A. Badiou, *op. cit.*, cap. “L’Homme existe-t-il ?”.

31 G. Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

32 J.C. Ubilluz, *art. cit.*

disyuntiva, alianza-lucha. Por eso es un tiempo en formación, abierto a la posibilidad, un tiempo que —en concordancia con Agamben— es de lo que resta, en el que no se tiene representación, solo presentación³³. Por eso, es tan marcado el disenso en la emancipación radical frente al consenso, que no es un mero acuerdo global.

Apoyémonos en la poesía de Jean Cocteau para ilustrar nuestro punto. El autor escribió : “Si el fuego quemara mi casa, ¿qué salvaría? Salvaría el fuego”. ¿Qué implica salvarlo? El giro ético usa a los libertarios para obrar con el miedo. La emancipación radical emplea el miedo, y lo transforma en rabia, para ir hacia adelante, para tumbar el muro, para salvar el fuego, para rehacer, no para contentarse con las pertenencias u horrorizarse y luego paralizarse con el fuego. Es todo lo contrario, es usarlo para algo nuevo.

En consecuencia, las protestas enunciadas desde la emancipación radical están compuestas por los que no tienen miedo, los rabiosos, los desposeídos, los actores conflictivos que aspiran a reorganizar la comunidad, el orden consensual, el *outsider* (sin-lugar). Y si pierden, son los vencidos.

En el giro ético, los sin miedo, rabiosos, desposeídos, son entendidos, como víctimas, lo que quedaron afuera por error, por falta de iniciativa, o por falta de conocimientos necesarios, o por algún efecto de la gestión estatal. Son las víctimas del “sistema”. De allí que mientras que la emancipación radical procure políticas en base al “qué se puede hacer”, el giro ético se engolosine con el “cómo los podemos proteger” (que implícitamente afirma : cómo protegerlos para que no pierdan el miedo, cómo protegerlos para que sigan viviendo en el miedo, cómo enunciar su dilema como una catástrofe inevitable, un miedo acechante).

El giro ético negocia con el miedo, de cara a la reforma, para que la salida sea la menos espinosa, la que desestabiliza regímenes más no cambia la estructura de poder. La emancipación radical, lidia con miedo de cara a la revolución. E incluso lo pierde porque entiende que no posee nada, que no hay vida, no hay futuro, porque solo hay fango. ¿Por qué se tiene *miedo* en el giro ético? Porque no podrían sobrevivir fuera de ese miedo.

No es gratuito entonces que el giro ético esté obsesionado en *comprender* al otro, que no es otra cosa más que, hacerlo encajar en un modelo cognitivo. La emancipación radical, por el contrario, se avoca al reto de la *interpretación*, de la contradicción, de la síntesis disyuntiva, el exceso, lidiar con las diferencias, los antagonismos, descubrir la lógica sin-lugar de dicho fenómeno, aunque subvierta el esquema cognitivo. Ergo, la emancipación radical no niega el exceso, sino lo acepta con dignidad pues entiende que se trata, inevitablemente, de una fuerza motora de la existencia humana³⁴.

La emancipación radical implica una reconciliación con la vida, una apuesta por convertirse en alguien activo y responsable ante la presencia del otro. Genera un sentimiento que no es individual sino político, una acción que está

33 G. Agamben, *op. cit.*

34 V. Vich, *op. cit.*

directamente relacionada con el sentido de la comunidad, y por eso mismo, con la voluntad por transformar las relaciones sociales existentes. Apela a actos de solidaridad, humildad y universalismo. Y con ello, surge una interpelación profunda, un cuestionamiento radical. Lo ético no puede ser un ideal metafísico, sino una práctica constante anclada en lo cotidiano. Esta ética opta por aquello que se ha quedado sin-lugar en el sistema y no se preocupa por lo singular de este. No es la irrupción de algo extra-ordinario, sino en algo que debe ocurrir día a día, porque se hace desde lo que ya sabemos, es para hacerle un hueco al saber, es dar un lenguaje para desestructurar al mundo ordinario. La emancipación radical solo puede sostenerse desde una opción que ha decidido salir de aquel discurso que fantasea con el equilibrio armónico, que no tiene miedo de aferrarse a lo abrumador y exuberante.

Así la emancipación procura el Bien, que es entendido como una justicia, una solidaridad humana, reinventar un mundo justo y de iguales. El giro ético busca la competencia, la acumulación, la desigualdad y el despojo. Para mantenerlo incólume, inventan el Mal, que impide el Bien, y además realizan un “bien” contra el Mal. En breve, tal como sintetiza Ubilluz, “la emancipación radical se basa en el héroe (in-mortal), la afirmación del Bien, el relato de emancipación, la memoria/estratégica de los héroes vencidos y el tiempo lineal y/o mesiánico”³⁵. Si la fórmula presentada en el giro ético correspondía a la ética que suspendía a la política, en la emancipación radical la política suspende a la ética.

La emancipación radical implica tipos de protestas que tienen demandas imposibles, porque justamente lo establecido no basta. Ni tampoco un objetivo necesariamente definido. Procuran el exceso. Son protestas que, a diferencia de la observación de Leone, vienen sin poder, desde las grietas y los huecos, desde la precariedad de lo simbólico pero también desde un conjunto de políticas siempre latentes³⁶. La protesta de la emancipación es el arte de la presentación y no de la representación, de interpretación, y no de la comprensión, de la sin-lugaridad y no de la singularidad. Si las protestas desde la emancipación apelan a revoluciones es porque, viene sin poder, desde el sin-lugar, y su demanda exige lo imposible porque no está contemplado ni negociado en la cultura, pide algo no-simbolizado para desde ahí. En armonía con A. Zupančič³⁷, se trata de promover —o más específicamente, remover— un nuevo acto que resulte traumático o irracional.

La máxima hazaña del giro ético es la crítica. Por el contrario, en la emancipación radical se trazan rutas para el pensamiento. Rutas hacia lo indeterminado. Si las protestas de la emancipación radical son determinantes, es porque, parafraseando a Nietzsche³⁸, son interpretadas como un mal, como una enfermedad y como un vicio. Pero ese vicio precisa ser examinado a detalle, por eso,

35 *Op. cit.*, p. 28.

36 V. Vich, *op. cit.*

37 A. Zupančič, *Ética de lo real: Kant, Lacan*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

38 F. Nietzsche, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 2004, p. 54.

retomamos nuestro esquema inicial ya que, no todo dentro de la emancipación radical se da de forma homogénea, tiene bemoles que solo podremos apreciar a partir de las capas de subjetividad, espacio-tiempo, y prácticas.

2.1. Subjetividad [todos y yosotros]

Desde el punto de vista de la emancipación radical, la subjetividad se asume como problema de la organización de las masas. La individualidad y privatización de las voces son disueltas en el movimiento de las formas de asambleas comunitarias. En este sentido, sobresalen las subjetividades del *Todos* y el *Yosotros*, la primera convocando la figura actancial de la multitud y la segunda la manada que revoluciona el espacio social. Mientras la multitud se forma en relaciones programáticas con el héroe monumental, la manada se afianza con el héroe animalizado, entidad que nace del propio acontecimiento de la subjetividad. Así, mientras en el giro ético el Yo quiere desconexión del Otro (Mal) en favor del *hermano* y el *Nos[otros]*, y desea la inter-conexión para privilegiar al *cofrade*, en la emancipación radical, el Todos aspira a la conexión con el *camarada* y el Yosotros a la reconexión en favor del *prójimo*, la guerra, el término de las conexiones dominantes. Aclaremos estas características principales.

2.1.1. Todos

Si en el giro ético eran la víctima y el sujeto humanitario los que encabezan la protesta social, en el Todos surge la muchedumbre, la masa o multitud. ¿Qué implica la emancipación radical desde la perspectiva del *Todos*? Desde el Todos la emancipación radical construye la reivindicación de la protesta desde la disciplina revolucionaria, la preocupación por asegurar la posibilidad de la emancipación a través de una fuerza programática que vincule la acción de las masas con la toma de poder ; instaurar la comuna de los iguales. En este sentido, el *Todos* no es una subjetividad que se forma por las eventualidades de la protesta, sino que supone una originalidad programática que siempre arrastra formas de reunión disciplinadas. La masa en reunión está vinculada por un manojo de capacidades históricamente producidas, de ideas concertadas que son internalizadas para favorecer a la multitud. Son estas relaciones fabricadas por afinidades extensivas, es decir, formas de vinculación entre las partes desde el programa político partidario. De este modo, el crecimiento de la autonomía y la fuerza comunal de la protesta se constituyen sobre la base de las afinidades por competencias, a partir de las capacidades adquiridas que permiten a la multitud vincularse.

La vinculación de la multitud crea la actancia del camarada, el compañero del gran partido y la gran masa programada. El camarada funciona dentro de la lógica de la organización. Vale decir que la subjetividad del *Todos* no aparece como efecto de una eventualidad, sino por la vinculación de una serie de nociones que han creado la necesidad de la reunión y asamblea : la nación, el territorio, el simbolismo patrio y la cooperatividad de una identidad histórica o religiosa. El

camarada se hace en las vinculaciones que se establecen por afinidad que une a los conocidos y los no-conocidos, la centralidad de una semiosfera conectada con la periferia de otra.

Todos apela al padre totémico como líder trascendente que compone las tácticas y formas de relación por admisión de otras formas de vida desemejantes pero capacitadas por vínculos abstractos internalizados. La subjetividad del *Todos* se da a partir de la reunión alrededor de un maestro que sabe las respuestas, al que se le pregunta : ¿y ahora qué? Es importante este retrato hobbesiano del *Todos* como convergente a la figura del líder mesiánico o monumental ya que la muchedumbre organizada rehúye a la falta de la soberanía, de patria dirigente y autoridad política. El héroe monumental se alza solidificando el territorio y el Estado-nación o, inclusive, el suelo religioso³⁹. En este sentido, la protesta encuentra direccionalidad cuando la voz de la patria, la palabra del héroe monumental o del representante de Dios en la tierra se alzan como padre totémico que unifica a la muchedumbre. El *Todos* se reúne en un conjunto cerrado alrededor del líder, en donde todos se identifican horizontalmente, pero a su vez, verticalmente con el Uno que está más allá de la ley. Por lo tanto, la emancipación radical desde el *Todos* se encuentra conectada con la representación a través de la soberanía y la voluntad del Uno que puede encarnarse en el líder militar, el jefe de Estado, el representante divino o incluso la propia Patria como líder abstracto e internalizado. Aquí están los líderes y padres sabios, los sacerdotes y dirigentes tácticos que se encargan de la estrategia, y de los cuadros inexpertos.

2.1.2. Yosotros

En el marco del giro ético, la protesta social compone su organización hacia la determinación excluyente y la concreción selectiva de la movilización. Pero, si el parentesco ideológico en la formación de las subjetividades y las formas familiares de desplazamiento en el espacio se encuentran guiados por la ética humanitarista y la conservación de los rituales heterónomos, el desborde y la guerra apuesta por otras coordenadas. Es este el marco final de nuestro modelo, la concepción de lo que denominamos *Yosotros*. Esta extraña denominación proviene del uso del quechua andino ayacuchano donde la referencia de un “nosotros inclusivo” es expresada con el término *ñuqanchik*, que refiere a lo que es de uno (yo = *ñuqa*) y a la vez de todos. *Yosotros* refiere a la paradoja de la unidad y la multiplicidad no sólo subjetiva, sino también temporal : fusión de presente y futuro (mesiánico), cruzamiento imborrable entre el aquí y en-otra-parte⁴⁰. Desde una consigna local, hemos identificado que el giro ético opera en el desconocimiento de la mezcla con aquellas alteridades que en principio rechaza.

39 Por su carácter trascendente, su encarnación de la Patria, y, frecuentemente, su carga revolucionaria, esa figura se aproxima de la del “héroe mediador” de Landowski. Cf. *Presencias del otro*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2007 (cap. 7).

40 Configuraciones complejas de un tipo comparable son evocadas, en el presente dossier, por T. Padoan, “Recalcitrant Interactions : Semiotic Reflections on Fieldwork among Mountain Ascetics”, *Acta Semiotica*, I, 2, 2021 (sección 6.2). (Nota del editor).

La oposición a esta categoría ética construye la protesta del *Yosotros* que es ya de naturaleza revolucionaria e implica las coordenadas de la emancipación a través de un desvío de la representación. Nadie habla por el *Yosotros*, su desarrollo es más genético, por afinidades desparramadas y devenires animales, por combinación aberrante y en negación de los valores locales.

Yosotros permite que los disímiles se encuentren en vía de la asimilación, es decir, que permitan que el cuerpo de los protestantes pueda fundirse entre sí, en donde no se sabe dónde empiezan las demandas de unos y otros, combinándolas. El *Yosotros* puede dibujarse dentro del marco antropológico de Viveiros de Castro⁴¹, quién identifica una afinidad intensiva o virtual capaz de fusionar miradas (animal-humano), crear alianzas exógamas y rarezas intercomunitarias en los pueblos amerindios. En esta lógica general identificamos la subjetividad del *Yosotros*, término que permite la asociación del *Yo* indistinguible y fundido en la expresión conectiva. Así, si por un lado el *Yo* pertenece a la construcción de una mirada objetiva y excluyente que se programa en la relación de parentesco, por otro lado, el *Yosotros* pertenece a aquello que Viveiros de Castro denomina afinidad intensiva, es decir, la síntesis disyuntiva que une a los diferentes, la asimilación que atrae una lógica de las afinidades o de contagio⁴². A diferencia del *Todos* cuya subjetividad se define en la multitud, el *Yosotros* lo hace en la figura de la manada. Así, sus búsquedas se encontrarán direccionadas hacia la realización de una acción revolucionaria que permita a los sujetos devenir en manada. En el *Yosotros* se trata de no excluir a nadie, de formar una comunidad de anónimos, de reconocer que todos, a pesar de las diversas fatalidades, somos iguales. A pensar en sintagma, pensar en un gesto que abandona la idea liberal que sustrae al sujeto de la comunidad para devolverlo al gesto abrumado por su relación inédita con el otro.

Si hacemos referencia al trabajo de Viveiros de Castro es porque el *Yosotros* es esotérico y el giro ético es exotérico. Esto porque el hombre de guerra asume el secreto, lo oscuro e indeterminado como forma para producir su demanda. El *Yosotros* es anonimato mientras que el giro ético exaspera la obsesión por comprender, y eso significa hacer encajar un fenómeno dentro de un esquema cognitivo pre-existente (un saber tradicional, un método probado, una ideología). No puede ser confundido con un sujeto empírico reconocido en la protesta, un administrador, un gestor que lleva a costas la revolución, alguien que de morir acabaría con el proyecto, sino como una entidad sin rostro, pero simbólico que desplaza su rol hacia otro conforme la movilización se enardece. El héroe animalizado desprivatiza el rostro, lo multiplica y lo hace polívoco, es un fantasma que está en todos lados, su galope acecha en todas las direcciones, y cuya presencia es recordar más por los eventos que por las personalidades. De aquí la inevitable caracterización animal del líder en el *Yosotros*, monstruo que va en manada y

41 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structuraliste*, Paris, P.U.F., 2009.

42 E. Landowski, "Más acá o más allá de las estrategias, la presencia contagiosa", *Pasiones sin nombre*, op. cit.

que posee características indefinidas entre el animal y lo humano. A diferencia del héroe monumental del *Todos*, el héroe animalizado del *Yosotros* no se separa ni eleva de la manada, más bien nace de ella y se mantiene en ella como entidad esotérica que alimenta de intensidad la subjetividad.

Las formas de organización del *Yosotros* se producen en red. En esta red nace el héroe, la bestia dirigente y la revolución anónima. Como red no debe entenderse una simple conexión de dos términos para amplificar o extender relaciones, sino como resultado de un traslocamiento o reconexión. La multiplicidad de *Yosotros* se construye sin la necesidad de un centro organizador que afirme una estructura piramidal de las relaciones. El *Yosotros* es múltiple evitando la trascendencia del líder carismático y el jefe monumental. El *Yosotros* implica el vaciamiento del lugar del líder, del Uno. En este sentido, en el *Yosotros* hay una carne viviente que se gobierna a sí misma ; el enjambre que no es cuerpo sólido, sino movimiento intenso y en devenir.

2.2. Espacio-tiempo [descentrado y desparramado]

De Deleuze y Guattari conocemos dos formas de concebir el espacio, como mapa o cartografía⁴³. Mientras el mapa es la radiografía *a priori* de un espacio internalizado sobre el cual solo podemos recorrer, la cartografía es la producción del espacio en tanto que éste se desborda de la programación del mapa, el palimpsesto que se reconstruye en el acto político. Así, mapa y cartografía marcan la tensión y oposición que nos permite diferenciar la espacialidad del *Todos* y el *Yosotros*. Si el *Todos* construye sus lazos y organizaciones en un espacio descentrado que funciona como espacio abierto que conecta siempre todos los puntos organizados existentes (extensivo), el espacio desparramado del *Yosotros* abre el espacio a partir del transcurso, acontecimiento y devenir de la protesta social (intensivo). A diferencia del giro ético que privilegia los espacios centrípetos (centrados y concentrados), los espacios de la emancipación radical construyen espacios centrífugos (descentrados y desparramados).

2.2.1. Espacio-tiempo descentrado

El *Todos* se desplaza sobre el espacio como si la multitud solo tuviera que recorrer y unir todos los puntos desconectados por el giro ético. Se unen unos puntos con otros para crear el drama de la ocupación y el multiescalonamiento, es decir, la capacidad de facilitar el recorrido por el espacio público. Denominamos a este tipo de espacios como descentramiento en tanto que consigue habilitar las formas de organización perdidas en el giro ético. El espacio descentrado se extiende a través de diversos puntos de un mapa, consiguiendo desorbitar la protesta hacia múltiples nodos que posicionan la enunciación del discurso emancipatorio. En este sentido el espacio descentrado une puntos del mapa, vincula otros centros desconcentrados para apelar a la masificación de la protesta y su globalidad.

43 G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2012.

A diferencia del espacio centrado, institucionalizado y ritualizado del *Nos[otros]*, el espacio descentrado que define al Todos se establece hacia la idea o construcción del monumento, del patrimonio y el sitio histórico bañado con los emblemas de la nación. El estilo de ocupación del espacio es dejar una huella, es decir, hacer devenir el espacio en hito o convertirlo en monumento. El tiempo ejecutado en la concepción del espacio apela a la historia, la composición de aquello que vuelve para ser afirmado, la materia de lo cíclico y solemne. Se temporaliza el espacio hacia lo paradójico y la paralización que eterniza el lugar en monumento, huella histórica del lugar. Dicho esto, no se trata de intervenir el monumento empírico, sino de crear el registro semiótico del monumento, del patrimonio, un espacio que se convierte en monumental. A partir de estos desplazamientos los lugares de peregrinación se convierten en lugares de paganización porque devuelven la protesta a lo público. Los individuos construyen el lugar reapropiando y renovando los votos con aquellos objetos topológicos perdidos en la rutina urbana, hacen resignificar el espacio convocando aquellos puntos patrios esparcidos en el mapa. En suma, el espacio descentrado es la reterritorialización del espacio en tenor de lo que es propio, patrio o nacional. El espacio social se construye reforzando el orden moral, el código.

El descentramiento conjunta los nodos de la protesta creando la fantasía de la revolución y el desborde. No obstante, es importante evitar la confusión entre la descentralización de las rutas y la diversificación de los lugares, con el desparramamiento o el espacio revolucionario de la protesta. Descentrar los puntos de reunión permanece aún en la lógica extensiva, medible, de un volumen que crece pero que no necesariamente agita. Sur, Norte, Este y Oeste pueden estar en una conjunción incomparable, pero no lo suficientemente rizomática e intensificada como para hablar de un espacio desparramado. Aunque busca el movimiento, y pueden ser liberados varios lugares en la ciudad, los espacios abiertos en el *Todos* son leídos como mero volumen, sin obstrucción, sin límites, transparentes, sin que nada estuviese oculto. De aquí la diferencia con los espacios desparramados que tejen el secreto.

En síntesis, proponemos que el efecto de sentido espacio-tiempo que produce la emancipación radical en los espacios descentrados es el efecto de cerrar lo abierto.

2.2.2. Espacio-tiempo desparramado

En la protesta del *Yosotros* el espacio es el resultado de la reescritura y el desborde. Esto quiere decir que el espacio es producido, creado y dotado de una animalidad que exaspera a la ciudad como mapa. Contrario a las concentraciones selectivas del Yo, el espacio desparramado no se encuentra delimitado, sino más bien está sujeto a la variabilidad de las reconexiones y conexiones. Desparramar el espacio quiere decir destronar su centralidad y giro centrípeto por la valoración centrífuga de aquello que se esparce más allá del /aquí/. Desparramar quiere decir abrir y crear múltiples direcciones de la huida, superar el desplazamiento de límite en límite para acelerar o ralentizar el espacio a través

de umbrales. En este sentido, el *Yosotros* se pone como objeto elusivo, un valor algebraico, que mueve a la masa a re-encontrarlo. Es un vacío que hace que el movimiento se desparrame.

En el *Yosotros*, la agrupación se confirma en red que agita constantemente para producir un cortocircuito. La organización está definida por la alegría de la reconexión entre las subjetividades que ensancha las capacidades del grupo informe (molecular). El *Yosotros* es transformación, asimetría, conspiración, interrupción, en suma, el Afuera.

El tiempo que se gesta en el desparramamiento es un tiempo múltiple, paralelo, valorado por el juego y lo fluidificado que nos presenta el recorrido del huésped, el nómada, la máquina de guerra. Es porque se profana el espacio capturado por vallas, cordones y muros policiales que el desparramamiento devuelve al espacio su carácter de valor de uso, funcional y práctico en orden del desempeño de la vida en curso. De aquí la vitalidad de las barricadas y las callejuelas infinitas.

En la emancipación radical del *Yosotros* el tiempo se dirige hacia el final, es decir, un tiempo que se contrae y empieza a acabarse en la guerra en curso. Por ello es un tiempo mesiánico ya que avanza (des)acelera, no paraliza, ofrece “un nuevo trato” a lo anterior, lidia con lo anterior, en vez de quemarlo en la hoguera. Lejos de romper con las viejas estructuras tradicionales, el espacio desparramado reconecta a través de la visión de resquebrajamiento como una reinterpretación de la solidez, una condensación del espacio generalmente esfumado por las lógicas mercantiles. El espacio desparramado resignifica, reapropia⁴⁴ y escarba en su descentramiento en las vidas pasadas del espacio-tiempo para hacer nuevas formas de vida.

Recordemos el proyecto de una nueva ciudad parisina conseguido en el modelo arquitectónico de Georges-Eugène Haussmann, los barrios y calles que cambiaron laberintos revolucionarios por largas avenidas, ratoneras por senderos amplios en favor del desplazamiento de la milicia y del héroe monumental. Precisamente, esas calles barrocas abolidas en la reforma de clase efectuada por Haussmann eran ductos de las ratas, desplazamiento de la animalidad que fabuló la revolución y se desparramó en los laberintos pantanosos de la ciudad intensiva. París pre-Haussmann era el cuerpo social devenido en tornarse en manada, un mirón colectivo embotellado de violencia, liberado de responsabilidad y en donde el espacio reescrito liberaba de cualquier compromiso. En este sentido, consideramos a los espacios desparramados, como fabricaciones y palimpsestos del espacio resumido quizá en la arenga favorita de los jóvenes del perdido mayo del 68 francés : “Bajo el adoquín, la playa”. Con ello, mientras el *Todos* hace conjunto abierto que conecta lugares realizados, el *Yosotros* hace conjunto abierto (El Afuera) que conecta lugares virtualizados, suma sin-lugaridades y espacios fluidificados⁴⁵.

44 E. Yalán Dongo y E.L. Verástegui, *La reapropiación del sentido. Introducción a la semiótica marxista*, Lima, LANCOS, 2021.

45 P. Basso-Fossali, “L’espace du jeu”, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 112, 2009.

En síntesis, proponemos que el efecto de sentido espacio-tiempo que produce la emancipación radical en los espacios descentrados produce el efecto de abrirlo abierto.

2.3. Prácticas [movilización y revolución]

Los mecanismos prácticos que desarrolla la emancipación radical trabajan en torno a la sublevación direccionada hacia los fines políticos. Bajo la gestión de la *praxis* revolucionaria, la protesta social ejecuta rituales y actividades orientadas a la reformulación del estado hegemónico de las cosas. No obstante, los rituales de la acechanza y la subversión adquieren matices distintos en el *Todos* y el *Yosotros*. Mientras el primero ejecuta prácticas de la movilización programática, el segundo se inmiscuye con la revolución, esto es, la construcción de la conspiración y una moderada cantidad de espontaneidad. Las prácticas del *Todos* acechan el poder, las del *Yosotros* el cortocircuito. Extensivo e intensivo, programático y espontáneo, trascendente e inmanente, se asumen como pares y contrapuntos que distinguen al *Todos* y el *Yosotros*, respectivamente.

2.3.1. Prácticas de movilización

Recorrer, permanecer, esperar : la categoría del *Todos* valora la *praxis* de movilización. El poder-hacer se ciñe al ámbito de la gestión, el movimiento de ajedrez y la coordinación de la agrupación hacia prácticas que refuercen la asamblea dentro del programa político. Precisamente, el *Todos* construye su poder-hacer dentro de la narrativa política que reverbera los algoritmos legislativos, jurídicos, políticos y canónicos. En este sentido, la *praxis* emancipadora del *Todos* mira desde la distancia de las ejecuciones, todavía con la cautela que permite ver aún los futuros desplazamientos y los efectos de las estrategias enunciadas. Mirar desde lejos los actos lanzados y desarrollados programáticamente para poder acechar al poder en curso.

El *Todos* encuentra en la lentitud y reiteración la forma de ritualizar sus tácticas. Las prácticas de movilización no son espontáneas, están totalmente programadas de acuerdo con la idea internalizada de la soberanía. La marcha larga, la marcha corta, las vigilias, el plantón. Solo cuando el entorno se ha dosificado y sometido a la prevención del programa, el ritual práctico del *Todos* adquiere sentido. Dicho de otro modo, el *Todos* no adquiere un conocimiento inmediato del entorno para materializar sus prácticas, construye sus revueltas en la lógica de la movilización programática. Las revueltas, aunque expresan el descontento y hasta la destrucción de un gobernante, no han podido afectar lo que ocurre en el Estado. En este sentido, el *Todos* construye su ritual porque acecha el poder y espera al padre totémico, ya sea a modo de Estado o a modo de Mesías.

La emancipación radical del *Todos* se nutre de una fuerza del cambio de las estructuras del poder, no obstante, a diferencia de lo que veremos en el *Yosotros*, el fin no es destruir, sino transformar el Estado, cambiarlo de dueño. Por ello, el

Todos busca estar conformado por los desposeídos (aunque también debe saber nutrirse o apropiarse de iniciativas de los de arriba), reivindicar sus acciones con un nombre unificador, compararse (sin ser imitativo) con otras revoluciones para ubicar su novedad, y ser ilimitada, nunca llegar a su fin, de allí que sea el “una vez más, el poder”, la construcción de un “nuevo igual” antes de la destrucción de lo viejo. Dicho esto, la emancipación radical trae una utopía, a modo de imagen de lo que vendrá, y por ello un lugar existente que se sustrae de la globalización.

2.3.2. Prácticas de revolución

El *Yosotros* valora la *praxis* revolucionaria. En este proceso asume la pluralidad de las luchas sin intentar reducirla a la lucha de clases del *Todos*, encabezada por el proletariado y dirigida por el líder. En las prácticas revolucionarias, lo interesante no es advertir las diferencias, sino que están vinculadas por un *Mismo* (una causa, una idea, una verdad, la justicia, la solidaridad humana, un mundo justo y de iguales) que no pertenece a ninguna cultura. De ahí que sean sintagmáticas, del (y...y...y), que permite las contradicciones creadoras, una síntesis disyuntiva (juntos-separados), dos que andan juntos, pero no revueltos, no fundidos en un cuerpo, dos en disputa constante que producen algo común, sociosemióticamente se diría un *ajuste*⁴⁶, en *alianza y lucha*, en igualdad, refutando o denegando las diferencias.

Es un motivador a desconocer lo conocido, a re-mover lo movido, es hacer desde lo ya conocido. Hurgar en aquello que no se quiere saber o en lo que no se quiere meter. Por eso, es preciso corregir la pregunta a la masa, de ¿qué es lo que quieres con este objeto? a ¿por qué lo quieres? ¿Qué significa para ti? Razón por la cual, las prácticas que frecuentemente tienen lugar en el *Yosotros* son paros, bloqueos, conflagraciones y disturbios que se postulan hacia fines indeterminados. Conjuntamente, dichos arcos espacio temporales y prácticas influyen en los modos de encuentro. No es gratuito entonces comprender que aquí aparezca la revolución, algo potencialmente emancipatorio, que permite experimentar el disenso, el sinsentido de un proyecto político y construirse como un paso hacia un nuevo proyecto, transformar, re-volucionar, proponer utopías, para pensar el más allá de algo. Con ello, lo imposible, porque expande lo posible e inspira en los demás el deseo de ser mejor de lo que creen ser, que no se queda en la mera crítica, sino que pasa a la acción, que construye algo nuevo con las formas anteriores, y no importando nuevas materias para el cambio. Las acciones organizadas se relacionan generalmente con respuestas extrainstitucionales del gobierno y desenlaces predicativos como la represión, la deportación, la suspensión de garantías, los disturbios, la promulgación de estado de excepción y los fallecimientos generalmente del lado de los manifestantes.

En este sentido, las prácticas ocurren cuando quienes supuestamente no pueden gobernar (la parte sin parte, los de abajo) irrumpen en la escena

46 E. Landowski, *Interacciones arriesgadas*, op. cit. (cap. 4).

pública galopando hacia la desprogramación. En el *Yosotros* hay revoluciones que conducen desprogramaciones. Desprogramación de las conexiones que sostienen el flujo actual de las cosas, pero también las que siguen sosteniendo la red de la cultura pasada. El progreso implica emanciparse de la tradición. Malevich decía que la vanguardia rusa fue la direccionalidad más poderosa contra la cultura de la nostalgia y la tradición valorada como monumental. *Yosotros* : hace la guerra a la creencia del estado actual del Estado. Por ello, la emancipación radical del *Yosotros* no pretende una demanda determinada, sino la destrucción de la creencia. La demanda no es un descubrimiento, sino el resultado de la guerra, de la catástrofe en curso.

Esto no quiere decir que no sobrevivan especies y semióticas de la catástrofe más radical. En este sentido, es hacer desde lo conocido, es decir, la capacidad de encarnar un movimiento desde lo que no saben de sí mismos, y no del “borrón y cuenta nueva”. Cuando en el *Yosotros* se sostiene que es revolucionario con aquello que ya sabemos, eso significa que hagamos resonar un conjunto de antiguas palabras con la finalidad de activar nuevos deseos de transformación social⁴⁷.

Hacer desde lo ya conocido es advertir la propia potencia emancipatoria y luego instar a sacar las consecuencias, a superar los anquilosados presupuestos, y a trabajar sobre la estrategia a seguir. Aquí la gran diferencia con el giro ético, que traduce esto en dolor que condensa, que atemoriza. Mientras en el *Yosotros* esto genera ira, y conlleva a explosión, a usar el dolor para el *una vez más*, y no el “nunca más”, para el hagámoslo de nuevo, y no “nunca más lo volveremos a hacer”. En este sentido, *Yosotros* construye sus interacciones y prácticas desde la reconexión. El *Yosotros* no pertenece a la lógica de conexiones, sino de reconexión, de desconexiones, busca romper con las conexiones. Una conexión es extensiva, una reconexión es intensiva⁴⁸.

Por ello, no todas las prácticas se ciñen a la confrontación bélica o a las barricadas urbanas. En el *Yosotros*, su práctica implica lo común del reparto y de la igualdad, la solidaridad enfrentada al cálculo egoísta y a la competencia generalizada, la defensa de los bienes comunes de la humanidad, naturales y culturales, la extensión a los bienes de primera necesidad de un espacio de gratuidad (desmercantilización) de los servicios, contra la rapiña generalizada y la privatización del mundo⁴⁹.

Conclusiones

Ya que hemos profundizado en cada modo de enunciación (giro ético y emancipación radical) y sus capas (subjetividad, espacio-tiempo, prácticas),

47 V. Vich, *op. cit.*

48 Aunque Zilberberg no emplea la tipología propuesta por los autores, esta se nutre a partir de su elaboración teórica sobre la relación entre intensidad y extensión como valores. Cf. *La estructura tensiva*, *op. cit.* (cap. 2, “El espacio tensivo”, cap. 4, “La deducción tensiva”).

49 Sobre este punto sugerimos revisar a R. Pellerrey, “Fuori mercato. Dissidenze inattuali e modernità obbligate”, *Actes Sémiotiques*, 119, 2016; *id.*, “Una dinamica organizzazionale dissidente”, *Actes Sémiotiques*, 122, 2019.

estamos en las condiciones de exponer el modelo de análisis en un cuadro semiótico que permita representar las dinámicas de los recorridos entre las capas que conforman la protesta (ver figura 1).



Figura 1. Capas semi3ticas de la protesta social :
 subjetividad, espacio-tiempo y prácticas

Como lo muestra ese esquema, los dos modos de enunciaci3n se convierten en dos deixis. La primera, compuesta por la relaci3n Yo-Nos[otros], alberga a las protestas inscritas en el giro ético. Y la segunda, compuesta por la relaci3n Yosotros-Todos, contiene a la emancipaci3n radical. Cada uno de los elementos del cuadrado est3 compuesto por tres capas superpuestas que a pesar de estar compactas no se diluyen entre s3. De ese modo, tenemos que el eje de los contrarios est3 articulado por la relaci3n S1 (Yo-Concentrado-Momento) y S2 (Yosotros-Desparramado-Revoluci3n). En el eje de los subcontrarios est3n el ~S2 (Nos[Otros], Centrado, Movimiento) y el ~S1 (Todos, Descentrado, Movilizaci3n).

Al estar vinculado a trav3s de la *hexis* de la v3ctima, el accionar en la protesta tanto del Yo como del Nos[otros] desemboca en proyectos de corto alcance, teniendo as3 momentos y movimientos. No es gratuito, entonces, vislumbrar que sus modos de lucha sean incompatibles o separados (no combinados) del cuerpo social. Huelga decir que, con este sealamiento no buscamos minimizar el agravio a un individuo. Lo que aqu3 buscamos es acusar el modo de (d)enunciar el agravio, el lugar de producci3n de sentido, que es particularizado, sacralizado, o mejor dicho, tamizado bajo la subjetividad del Yo y del Nos[Otros], tornando as3 un problema p3blico en un problema de unos cuantos.

En consecuencia, son protestas convocadas por fuerzas centrípetas, en cuyo centro está el giro ético, la víctima, el dolor, el sujeto humanista, en resumen : la inacción. Como hemos podido argumentar en las páginas precedentes, las protestas inscritas en el giro ético procuran la contención del dolor a fin de aplacarlo. Esto, principalmente, porque desde el giro ético se entiende que el dolor es potencialmente una chispa de movimiento. Piénsese, si no se quita la mano del fuego cuando este empieza a chamuscar la carne. El giro ético evade el dolor porque entiende que inevitablemente moverá algo incontrolable, generará actitudes, movimientos inesperados y desbordes. Por eso, crea las condiciones para que el dolor, y su amenaza de desbordar no aparezcan “nunca más”. El giro ético cauteriza el dolor, no por filantropía o benevolencia, sino porque cauterizándolo el cambio luciría imposible. Sin dolor no hay revoluciones o movilizaciones, solo luchas obsesionadas con los momentos y los movimientos, con la fugacidad, con lo intrascendente. Se crea y se cree en la víctima para evitar todo cambio. Evitar el dolor, ergo, evita el cambio de fuerzas.

Por otro lado, y con convicciones distintas, está la *deixis* opuesta que alberga a la emancipación radical. Aquí, la política suspende a la ética porque se ubica en el centro de su sociabilidad. Razón por la cual el modo de protesta convierte las distintas demandas en compatibles (no individuales) o combinadas en el cuerpo social. Procuran una síntesis disyuntiva, de alianza-lucha, no porque sean protestas filantrópicas sino porque se entiende que los antagonismos están formados por fallas estructurales.

En consecuencia, son protestas convocadas por fuerzas centrífugas, dejando así que se expandan, ya que su motricidad es proyectiva, aglutinante, convocante. De allí que se tenga al héroe como *hexis* dominante, ya que esta es la figura que incita al movimiento, a la acción, y no a la contención. Aquí también hay dolor, por los caídos, y se entiende que este sentimiento no es algo ajeno sino algo estructural y profundo. Sin embargo, la gran diferencia entre los dos lugares de enunciación versa en el modo de gestionar el dolor. La emancipación radical lo abraza, lo convierte en rabia, hace que la chispa incendie el bosque, que se convierte en problema de lo común⁵⁰ y no en el de unos cuantos, que lejos de dar una respuesta inmediata al *qué quieren*, reclama lo imposible, no porque sea inalcanzable, sino que se necesita lo imposible, demandar desde lo sin-lugar, para empezar de nuevo, para empezar *una vez más*. Ergo, incita a que la mano sea quemada, que se convierta en algo distinto, porque si esa mano se acercó o fue acercada al fuego era porque había algo que ya no daba para más, que se había mostrado finito, insuficiente.

A la luz de lo expuesto resta responder : ¿Cómo estudiar una protesta? Nuestro modelo busca esclarecer los lugares de producción de sentido. Así, a diferencias de otras disciplinas sociales que concentran su foco en los antecedentes y consecuentes, aquí buscamos aportar una óptica para estudiar la protesta desde

50 E. Cuevas-Calderón, “Salvar el fuego”, *El Comercio*, 12 nov. 2020. E. Yalán Dongo y E.L. Verástegui, *La reapropiación del sentido*, op. cit.

cerca y desde adentro. Así, a partir de la detección de la subjetividad, el espacio-tiempo, y las prácticas podemos encontrar lugares más precisos en el modo de protestar. Razón por la cual, aunque se pueda creer que una protesta procura un tipo de lucha, es en sus formas de producir el mensaje que podemos conocer mejor la intencionalidad del mensaje, y no quedándonos exclusivamente en lo que afirman sus autores.

Sin embargo, una duda queda a cuestas. ¿Las capas pueden intercalarse? ¿Podría una protesta construirse desde la subjetividad del Yo, agruparse en espacio-tiempos *descentrados*, y encarnando prácticas revolucionarias? Es decir, ¿podrían ser las capas, más que superpuestas, membranas articuladas en diferentes dimensiones, engranajes que permitan una interacción en simultáneo? Esta interrogante de segundo grado, que por cierto se plantea para la semiótica de la interacción en general, nos marca el camino para futuros trabajos.

Referencias

- Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Milán, Nottetempo, 2006.
- “La Iglesia y el Reino”, in *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Buenos Aires, Anagrama, 2015.
- Badiou, Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 1998.
- Basso-Fossali, Pierluigi, “L'espace du jeu”, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 112, 2009.
- Castells, Manuel, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*, Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- Courtés, Joseph, *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette, 1991.
- Cuevas-Calderón, Elder, “Salvar el fuego”, *El Comercio*, 12 nov. 2020. (<https://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/carlos-ezeta-ricardo-burga-salvar-el-fuego-por-elder-cuevas-calderon-noticia/>).
- “Terror(m)ismo”, *El Comercio*, 2021 (<https://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/terrormismo-por-elder-cuevas-calderon-noticia/>).
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2012.
- Fillieule, Olivier, *Les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.
- Fontanille, *Prácticas semióticas*, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2014.
- *Formas de vida*, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2017.
- Gigliani, Daniele, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder, 2017.
- Greimas, Algirdas J., *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976.
- y Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- y Eric Landowski, *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette, 1979.
- Landowski, Eric, *La Sociedad figurada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *Presencias del otro*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2007
- *Pasiones sin nombre* (2004), Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2015.

- *Interacciones arriesgadas* (2005), Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2009.
- Leone, Massimo, “Breve introducción a la Semiótica de protesta”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, 17, 2012.
- Lotman, Iuri, *La semiosfera*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2018.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 2004
- Oliveira, Ana Claudia de, “Interação e sentido nas práticas de vida”, *Comunicação, Mídia e Consumo*, 11, 31, 2014.
- Padoan, Tatsuma, “Recalcitrant Interactions : Semiotic Reflections on Fieldwork among Mountain Ascetics”, *Acta Semiotica*, I, 2, 2021.
- Pellerey, Roberto, “Fuori mercato. Dissidenze inattuali e modernità obbligate”, *Actes Sémiotiques*, 119, 2016.
- “Una dinamica organizzazionale dissidente”, *Actes Sémiotiques*, 122, 2019.
- Quezada Macchiavello, Óscar, “La pasión de la conservación : Poder y medio ambiente”, in *id.* (ed.), *Fronteras de la semiótica*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 1999.
- Rancière, Jacques, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004.
- Tilly, Charles, *From mobilization to revolution*, New York Newbery Award Records, 1978.
- Ubilluz, Juan Carlos, *Sobre héroes y víctimas. Ensayos para superar la memoria del conflicto armado*, Lima, Taurus, 2021.
- Vich, Víctor, *César Vallejo : un poeta del acontecimiento*, Lima, Horizonte, 2021.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structuraliste*, Paris, P.U.F., 2009.
- Yalán Dongo, Eduardo, “La creación del rito : análisis semiótico de la protesta sindical a través de la red social Twitter durante el estado de pandemia”, *Contratexto*, 35, 2021 (<https://doi.org/10.26439/contratexto2021.n035.4954>).
- y Enrique León Verástegui, *La reapropiación del sentido. Introducción a la semiótica marxista*, Lima, LANCOS, 2021.
- Zilberberg, Claude, *La estructura tensiva*, Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima, 2015.
- Zupančič, Alenka, *Ética de lo real : Kant, Lacan*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Résumé : El objetivo de este trabajo es proponer un modelo teórico-interpretativo de la protesta social a partir de la semiótica greimasiana y post greimasiana (semiótica tensiva y sociosemiótica de las interacciones). Empleamos como marco referencial la oposición entre dos configuraciones políticas de base : el giro ético (protesta dentro del sistema) y la emancipación radical (protesta que disloca al sistema), lo que nos permite comprender el alcance político de una variedad extensa de trayectos empíricos. De ese modo, salimos de la interpretación de la

protesta como un evento unívoco y condensado para comprenderla como algo plural y complejo. El análisis se sitúa en tres niveles de construcción del sentido, que son la subjetividad (Yo, Nos[otros], Todos y “Yosotros”), el espacio-tiempo (concentrado, centrado, descentrado, desparramado), y las prácticas (momento, movimiento, movilización, revolución).

Mots clefs : acción colectiva contenciosa, activismo, espacio público, manifestación, protesta, movilización

Auteurs cités : Giorgio Agamben, Alain Badiou, Joseph Courtés, Algirdas J. Greimas, Eric Landowski, Massimo Leone, Juan Carlos Ubilluz, Víctor Vich, Eduardo Viveiros de Castro, Claude Zilberberg

Plan :

Introducción

1. El giro ético

1. Subjetividades

1. Yo

2. Nos[otros]

2. Espacio-tiempo

1. Espacio-tiempo concentrado

2. Espacio-tiempo centrado

3. Prácticas

1. Prácticas de momento

2. Prácticas de movimiento

4. Coda

2. La emancipación radical

1. Subjetividades

1. Todos

2. Yosotros

2. Espacio-tiempo

1. Espacio-tiempo descentrado

2. Espacio-tiempo desparramado

3. Prácticas

1. Prácticas de movilización

2. Prácticas de revolución

Conclusiones