

LA CREACIÓN DEL RITO: ANÁLISIS SEMIÓTICO DE LA PROTESTA SINDICAL A TRAVÉS DE LA RED SOCIAL TWITTER DURANTE EL ESTADO DE PANDEMIA

EDUARDO YALÁN DONGO*

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas
pcpueyal@upc.edu.pe

Recibido: 13/11/2020 Aceptado: 30/1/2021

doi: <https://doi.org/10.26439/contratexto2021.n035.4954>

RESUMEN. El objetivo de este artículo es analizar la práctica de la protesta como ritual registrado a través de la plataforma Twitter durante el estado de pandemia. Para ello, desde un enfoque cualitativo que asume técnicas de análisis sociosemiótico, la presente investigación toma como corpus o realidad empírica de análisis las publicaciones con material audiovisual hechas en Twitter por el Sindicato de Trabajadores Obreros/as de Limpieza Pública (SITOBUR) durante los meses de junio, julio, agosto y septiembre del 2020, marco temporal en el que las protestas laborales se exacerbaban durante la pandemia. Siendo el interés no el devenir protesta del rito, sino el devenir rito de la protesta, se considera a la semiótica del ritual como concepto vital para la producción de sentido de la práctica de la protesta, no solo desde la perspectiva de su desempeño estético, sino también como cooperante con la direccionalidad de dicha práctica. Los resultados del análisis sociosemiótico nos conducen al reconocimiento del acecho como forma significativa del rito presente en la protesta en su desarrollo espacial, temporal, actancial y práctico.

PALABRAS CLAVE: semiótica de la protesta / rito / protesta sindical / ciberprotesta / grupos sociales subalternos

* Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (véase: <https://orcid.org/0000-0002-0143-4973>).

THE CREATION OF A RITE: A SEMIOTIC ANALYSIS OF A UNION PROTEST THROUGH THE TWITTER SOCIAL NETWORK DURING THE STATE OF PANDEMIC

ABSTRACT. This article aims to analyze protest practices as a ritual registered through the Twitter platform during the state of pandemic. To that end, from a qualitative approach using social semiotics analysis techniques, this research takes as corpus or empirical reality of analysis tweets with audiovisual content posted by the Sanitation Workers' Union (SITOBUR) from June to September 2020, the time frame during the pandemic in which labor protests were exacerbated. Since the interest is not the becoming protest from the rite but the becoming rite from the protest, the semiotics of the ritual is considered a vital concept for the production of meaning in protest practices, not only from the perspective of its aesthetic performance but also as an element cooperating with the directionality of such practice. The results of the social semiotics analysis lead us to recognize lurking as a significant form of rite which is present in the protests during their spatial, temporal, actantial and practical development.

KEYWORDS: semiotics of protest / rite / union protest / cyber protest / subaltern social groups

A CRIAÇÃO DO RITO: ANÁLISE SEMIÓTICA DO PROTESTO SINDICAL POR MEIO DA REDE SOCIAL TWITTER DURANTE O ESTADO DE PANDEMIA

RESUMO. O objetivo deste artigo é analisar a prática do protesto como ritual registrado por meio da rede social Twitter durante o estado de pandemia. Para tanto, a partir de uma abordagem qualitativa que pressupõe técnicas de análise sócio-semiótica, a presente pesquisa toma como *corpus* ou realidade empírica de análise as publicações com material audiovisual no Twitter do Sindicato de Trabalhadores da Limpeza Pública (SITOBUR) durante o mês de junho, julho, agosto e setembro de 2020, período em que os protestos trabalhistas foram exacerbados durante a pandemia. Uma vez que o interesse não é o devir protesto do rito, mas o devir rito do protesto, a semiótica do ritual é considerada um conceito vital para a produção de sentido na prática do protesto, não apenas do ponto de vista de sua performance estética, mas também cooperando com a direcionalidade da referida prática. Os resultados da análise sócio-semiótica nos levam ao reconhecimento da perseguição como uma forma significativa do rito presente no protesto em seu desenvolvimento espacial, temporal, actancial e prático.

PALAVRAS-CHAVE: semiótica do protesto / rito / protesto sindical / protesto cibernético / grupos sociais subalternos

INTRODUCCIÓN

La pandemia global por el nuevo virus SARS-CoV-2 fue el telón de significativas y transversales manifestaciones políticas, desde las protestas provocadas por el incidente de George Floyd en Estados Unidos (Valentine *et al.*, 2020) hasta las movilizaciones contra la vacancia presidencial y el breve gobierno de Manuel Merino en el Perú. Según la Defensoría del Pueblo (2020), los conflictos sociales registrados en nuestro país durante los dos primeros meses del año 2020 tuvieron como temáticas protagónicas asuntos de gobierno nacional (7,4 %), local (5,3 %) y en menor medida laboral (3,2 %). Asimismo, a pesar del cierto silencio de los conflictos sociales por el confinamiento colectivo, el número de protestas se incrementó entre los meses de mayo y junio, en los que se reportaron 54 casos, de los cuales el 43 % correspondía a asuntos de gobierno nacional y el 39 % era de tipo laboral. No obstante, y pese a su relevancia discursiva, los conflictos sociales sobre temáticas laborales (despido arbitrario durante la pandemia) no han adquirido la notoriedad mediática de las protestas que sí obtuvieron los asuntos de gobierno nacional.

A pesar de una fuerte restricción espacial y el impedimento de la movilización por parte de los gobiernos durante la pandemia, la protesta laboral se ha mantenido en un limitado desplazamiento en el espacio público. El estado de emergencia activo ha forzado a los sindicatos de trabajadores a permitir circular sus demandas a través de la convergencia entre los espacios digitales y la restringida ocupación del espacio público. El rol de las plataformas digitales (Twitter, Facebook, Instagram) ha permitido que las formas de realización de la protesta política en la plaza pública posean una cobertura mayor que las tradicionales formas de representación realizadas por los medios masivos (televisión, radio) (Creech, 2020). A raíz de esto, las interacciones y situaciones intersubjetivas de la protesta no solo encuentran realización en los espacios públicos que van configurando el desplazamiento intempestivo de los actores sociales, sino en la construcción convergente de una protesta *online* que repercute en sus prácticas y estrategias de interacción.

A partir de este contexto, nuestro objetivo es el análisis de las prácticas de protesta *offline* transmitidas a través de plataformas digitales por parte de sindicatos de trabajadores durante el estado de pandemia global (2020) en el Perú. Considerando a la protesta como práctica democrática, es decir, como un encadenamiento predicativo enmarcado en un proceso de enunciación colectiva en el que se confrontan diversas formas de vida (Oliveira, 2014; Greimas, 1980), el tipo de protesta que nos interesa analizar se realiza desde la perspectiva del rito.

Nuestro punto de partida asumirá la perspectiva del rito no para reconocer sus características étnicas como protesta social, sino, en un camino inverso, para aproximarnos a la protesta como rito. La literatura sobre la protesta digital (Panagiotopoulos, 2012;

Vaccari y Valeriani, 2015; Shenton, 2020) y la protesta en espacios públicos (Fillieule y Tartakowsky, 2015; Panfichi y Coronel, 2014; Osisanwo e Iyoha, 2020; Domínguez y Malca, 2019) es abundante y de gran actualidad. No obstante, presenta un vacío de investigación respecto a las consideraciones de la protesta como práctica ritual. Si bien existen estudios sobre el devenir protesta de la práctica ritual (Vigil, 2017; De los Ríos y Molina, 2020; Sokolova, 2020), no se ha encontrado ninguno sobre el devenir rito de la protesta. Siendo esta última la perspectiva del presente artículo, se reconoce al ritual como un concepto vital para la producción de sentido de la práctica de la protesta en el espacio público, el cual ha cobrado mayor sentido durante el estado de pandemia global.

En esta línea, nos interesa presentar al rito no solo como parte del desempeño estético de la protesta, sino como cooperante con la direccionalidad de dicha práctica. En este camino, se define y tipifica el concepto de actante en la protesta, así como la presentación de una semiótica del rito, como marco conceptual para el desarrollo de la investigación. Asimismo, se asume como corpus o realidad empírica de análisis el caso del Sindicato de Trabajadores Obreros/as de Limpieza Pública (SITOBUR), a propósito de un despido masivo de 800 obreras por parte de la Municipalidad de Lima durante el mes de julio del 2020, que desembocó en un enfrentamiento con las *figuras de autoridad* municipal (Landowski, 1993) tanto en el espacio físico como digital (Twitter del sindicato). La metodología que guía el estudio es la hermenéutica cuyas técnicas de análisis serán propias de la sociosemiótica (Greimas, 1980; Landowski, 2012) interesada en las presentificaciones del sentido, la circulación de los valores en el campo social y los modos de personificación de las interacciones y situaciones en formas de vida. Los documentos de análisis reunidos de la protesta fueron producidos por la cuenta de Twitter de SITOBUR durante los meses de junio, julio, agosto y septiembre del 2020. También se atenderán específicamente las interacciones digitales audiovisuales como objeto de estudio (50 interacciones audiovisuales en su cuenta de Twitter entre *threads*, *live-streaming*, *retuits* y *tuits*). En este sentido, la investigación asume una semiótica de las interacciones (y sus modos de lo aleatorio) y del espacio, detenida en la descripción de la confrontación de formas de vida y la convergencia de distintos regímenes espaciales en la protesta.

ACTANTES DE LA PROTESTA ONLINE Y OFFLINE

Desde la semiótica, la práctica es una interacción presentada como productora de valor en el espacio social; su diferencia epistemológica frente a otras disciplinas es el hacer narrativo y la articulación sintagmática de un proceso ligado al espacio-tiempo (Fontanille, 2014). Esto quiere decir que la práctica se presenta como un encadenamiento predicativo enmarcado en un proceso de enunciación colectiva en el que se confrontan diversas formas de vida, miradas, acciones, gestos y enunciados (Oliveira, 2014; Greimas, 1980). Desde este punto de vista, la protesta es entendida como una práctica que puede

ser estudiada desde sus dinámicas y motivos narrativos vivos en la interacción en el espacio público. Uno de los estudios más importantes desde esta perspectiva es el de Landowski (1993), quien desarrolla una tipología conflictual que va desde el debate, la lucha, la usurpación, el consenso y la discordia, entre otras interacciones narrativas, como productos del conflicto de figuras de autoridad (gobierno y ciudadanía). Por ello, al considerarla narrativa viva de la experiencia, la protesta presenta no solo componentes predicativos que dinamizan la práctica, sino actantes sociales que ejecutan y dramatizan las acciones contenciosas.

En su breve introducción a la semiótica de la protesta, Leone (2012) propone cuatro núcleos semánticos de la protesta expresados narrativamente (en escenas y principalmente en actantes): la objetividad, el antagonismo, la asimetría de las agentividades y la comunicación o expresividad. Sobre la primera característica, se afirma una objetualidad del deseo de la protesta, así como una teleología que moviliza las acciones de la protesta. El objeto de la protesta es preciso, no es abstracto. El segundo núcleo semántico, el antagonismo, presenta a la protesta como una relación entre dos actantes que ejecutan una dinámica narrativa, el sujeto de protesta y el objeto de deseo preciso. Esta descripción es compartida por Panfichi y Coronel (2014), quienes sugieren la siguiente definición: "El conflicto social es una relación de oposición entre actores que buscan controlar el mismo objeto" (p. 15). Por su parte, la asimetría de las agentividades coloca ritmo a estas entidades retratándolas como lo alto y lo bajo, lo mayor y lo menor, pues quien protesta se encuentra generalmente en menor capacidad y competencia de actuar. Finalmente, se reconoce la comunicación o expresividad de la protesta como la abstención, el silencio, el grito, el grafiti, etcétera. Esta última se convierte en la pretensión primera cuando los canales democráticos instituidos son escasos o nulos, lo cual puede motivar una expresividad y comunicación intensificadas como parte de una acción colectiva contenciosa (Panfichi y Coronel, 2014).

Los roles actanciales presentados por Leone (2012) pueden ser contrastados o reconocidos en el marco de una literatura más vasta. Para Fillieule y Tartakowsky (2015), el espacio de la lucha acoge no solo a los manifestantes y a las fuerzas del orden que se reúnen para animar la confrontación; también cumplen un rol importante el público y los observadores. Por un lado, los manifestantes se presentan como el grupo potencial, aquellos que pueden participar dentro de una democracia directa, participativa, pero también sujetos representados por roles instituidos. Entre los manifestantes conviven las personalidades encargadas de la interacción directa con las fuerzas del orden y los demandados directos; los organizadores, agentes estratégicos que componen los recorridos y las dinámicas de interacción; y, finalmente, los manifestantes sin grupo, los cuales pueden endosar sus simpatías sin que, por ello, formen parte de la organización sindical o el movimiento concreto. Este esquema es convergente con el propuesto por Tilly (1978), quien reconoce dos principales actores: el gobierno y los contendientes; los primeros

controlan y concentran los sistemas de coerción; los segundos son definidos como retadores en tanto poseen recursos materiales para asumir la confrontación. Dentro de estos antagonismos, la prensa desarrolla un programa de metas específicas. Su funcionalidad depende de la naturaleza de la mediación, perspectivización y perfilamiento (Domínguez y Malca, 2019), a veces motivada por la mercantilización de la protesta como historia que pueda circular y generar un retorno de inversión; otras veces, su modelo independiente permite registrar puntos de vista de la protesta que no se encuentran en la circulación mediática, atender la demanda del discurso y no tanto los efectos prácticos de este. De estas mediaciones depende la representación de los manifestantes como “luchadores por la libertad”, “saboteadores” o “ciudadanos respetuosos de la ley” (Osisanwo e Iyoha, 2020). En cuanto al público o a la también denominada “opinión pública”, su programa es definido como una nebulosa, sujetos que pueden adoptar un rol escópico, fisgón en algunos casos o conservador y lejano en otros. Así, el público se convierte en un actante que puede construir futuros endoses o empatías con el movimiento de protesta, desde la participación de manifestantes sin grupo definido que ejecutan roles activos de la lucha hasta sujetos reactivos e indiferentes a la práctica.

Las interacciones digitales en la protesta suponen la participación de distintos actantes o personajes que animan el relato del acto político de la protesta. Por una parte, se encuentran los manifestantes (sindicatos, movimientos identitarios, partidos emergentes) y su movilización colectiva digitalizada, que buscan aprovechar las oportunidades posibles para comunicarse con sus miembros y escuchar sus preocupaciones por los cambios laborales y socioeconómicos, o bien sus demandas políticas concretas (Panagiotopoulos, 2012). Por otra parte, se tienen dos roles concretos en redes sociales de participantes no solo con el discurso de sindicatos y organizaciones de trabajadores, sino en protestas coyunturales específicas: los roles activos y los roles semiactivos, también denominados *posters* y *lurkers*. Los *posters* son actantes activos de las interacciones digitales, quienes expresan sus roles políticos a través del uso de memes, *hashtags* u otras publicaciones. Como sujetos activos productores de discursos, se someten a la polarización que refuerza el antagonismo de la práctica y la oposición de la lucha. En este sentido, se pueden distinguir *posters* partidarios, defensores, liberales y conservadores (Shenton, 2020), según la práctica. Por su parte, los *lurkers* son mayorías silenciosas que interactúan, leen la información publicada por las organizaciones de protesta, pero no publican o emiten enunciados de apoyo en sus interacciones digitales (Sun, Rau y Ma, 2014). Presentes también en procesos no políticos como el *e-commerce* (Nonnecke, Preece y Andrews, 2004), en su calidad de roles semiactivos de la protesta, los *lurkers* (acechadores, merodeadores digitales), generalmente jóvenes (Panagiotopoulos, 2012), pueden movilizar al movimiento social sin necesariamente producir contenidos o discursos claros (Neumayer y Schoßböck, 2011). Autores ocupados en el estudio de las dinámicas de estos dos actantes digitales (*posters* y *lurkers*) apoyan esta tendencia en

la protesta política afirmando una mayor participación de los *lurkers* como acechadores que, si bien no crean contenido digitalmente, producen interacciones más frecuentes (Williams *et al.*, 2012). A partir de esta característica potencial de los *lurkers*, su acecho ha motivado un replanteamiento de su categoría como *listeners* (Crawford, 2009), actantes digitales que escuchan, ven y circulan con ello demandas, enunciados y posturas políticas. Al definirse como *listeners*, los actantes participantes producen efectos de sentido de atención a los enunciados y prácticas digitales de la protesta organizada por los sujetos de deseo, esto es, los manifestantes, quienes atienden al sentimiento de ser escuchados por una comunidad más grande que difunde las ideas sindicales o del movimiento manifestante (Vaccari y Valeriani, 2015).

SEMIÓTICA DEL RITUAL

Tal como es presentado dentro de la teoría semiótica, el rito forma parte de la perspectiva etnosemiótica (Greimas y Courtés, 1991, p. 128). Esta última funciona como una disposición metodológica orientada hacia la observación de la producción del sentido en prácticas sociales cuyas expresiones no necesariamente son lingüísticas (Marsciani, 2007). Como parte de la etnosemiótica, el semiotista se ocupa del análisis de los rituales, las ceremonias colectivas y los comportamientos corporales en el espacio de cara a habilitar modelos generales de significación (Greimas y Courtés, 1982). En este espectro metodológico, el rito se comporta como la realización somática y la repetición diferencial comprendida en un sintagma activo en un espacio y dependiente de una semiótica del mundo natural (Greimas y Courtés, 1991, p. 129).

La construcción del rito compromete una doble manifestación. Por un lado, la programación del rito, es decir, en una práctica susceptible a ser narrativizada. Al ser una escena codificada o estable, el rito presenta características en la organización secuencial del sintagma de la interacción. Según Fontanille (2014), en este nivel, el ritual se presenta en un curso de acción, un encadenamiento y ordenamiento de gestualidades, acciones y enunciados determinados narrativamente por la creencia entre dos sujetos. Por ejemplo, en el ritual funerario: el velorio, el entierro y el posentierro (Finol y Fernández, 1999). Los encadenamientos se convierten en estrategias semióticas convergentes a los desenvolvimientos del cuerpo y el espacio que acoge sus desplazamientos (y que a la vez son producidos por estos) (Finol, 2006) y que pueden ser asegurados por conjuros, palabras-valija, encantamientos o enunciados que aseguran la transformación del mito (Knowlton, 2015).

Por otro lado, el rito comporta una experiencia fenoménica e intensiva donde los participantes de la práctica se encuentran relacionados por el eje de la creencia. Si bien la creencia ejecuta no solo la relación de estabilidad hacia un atavismo o norma expresada en el rito, también, en algunos casos, puede construir un escenario evenemencial,

una creencia de los participantes de estar comprometidos con un acontecimiento no retratado del espectáculo habitual (Fontanille, 2014, p. 144). Es a diversos grados de ejecución del acontecimiento en la práctica del rito que los participantes producen efectos de sentido distintos, desde prácticas rutinarias (el “almuerzo familiar” o “la salida de los domingos”) hasta puntos más extremos de la ritualización en prácticas inauditas (el sacrificio, el rito funerario). De aquí que se entiendan como rituales automáticos o microrrituales a aquellas prácticas cuya creencia no exige un despliegue intensivo más que extensivo (Quezada Macchiavello, 2009), mientras que son rituales evenemenciales aquellos que precisan un repunte y despliegue de la intensidad en la creencia.

El ritual propicia la transformación y devenir de un estado a otro, de una manifestación a otra. Es decir, de una fase liminar (no ser), donde toda identidad queda suspendida (fractura), hasta una fase de agregación (ser), determinada hacia un fin (Solís y Fontanille, 2012). En el decir de Quezada Macchiavello (2009): “El ‘acontecimiento’ hace, pues, la resistencia de la significación, pero, a la vez, la provoca” (p. 90). De manera más específica, la semiótica propone comprender el rito como práctica atravesada por estas dos fases comprometidas con un despliegue del tiempo de la experiencia social en sus dos manifestaciones fenomenológicas. En primer lugar, como tiempo cronológico (pasado, presente, futuro) y, en segundo lugar, como tiempo sentido o subjetivo (profundidad). De la interacción entre ambas semióticas temporales se produce una temporalidad del ritual de manifestaciones cíclicas, grupales y nómadas (Solís y Fontanille, 2012). De ahí que no solo la repetición, la lentitud y la celeridad sean las dinámicas del tiempo del ritual (sosiego), sino también la fractura, la intensificación y la expansión (Solís, 2016).

En este sentido, el rito no solo transparenta las normas sociales hacia niveles de creencia organizados, sino que también produce, compone y sostiene el creer de la práctica ritual (Finol, 2006; Solís y Fontanille, 2012). Esta presentación del acontecimiento en el rito es desarrollada por Geist (2006), quien estudia los festejos de hikurineixa y tateineixa en el pueblo huichol de San Andrés Cohamiata, los cuales sofocan el tiempo rutinario para construir una profundidad temporal y rítmica del acontecimiento en la práctica. Este es importante porque presenta el devenir indiscernible del rito a partir de la semiótica de la fractura de Greimas (1997) y la fisonomía semiótica del desastre de Zilberberg (2006).

Para Geist (2006), el orden de la fractura en Greimas (1997) permite una inversión epistemológica del sujeto hacia la eventualidad del objeto que rebasa, excede y descompone la sobriedad del hacer del sujeto, creando efectos de sentido como la desmesura, el silencio envuelto en un sentir y la imposibilidad de conversión lingüística de lo acontecido (Greimas, 1997, p. 33). Este esquema de conmoción subjetal o fractura del hacer en un no-hacer se consigue a través de prácticas rituales que borran las distinciones sujeto-objeto por medio de la disciplina rítmica y la celeridad (Geist, 2006, p. 279). De

aquí la injerencia de la semiótica del desastre de Zilberberg (2006) en el trabajo de Geist (2006), quien ofrece una atención más detenida a la fractura y la conmoción greimasiana a través del estudio del desarrollo de los modos de existencia de las magnitudes del tiempo y la tonicidad (valencias de la intensidad) como determinantes de la temporalidad y la espacialidad del fenómeno (Zilberberg, 2006, p. 190).

Las relaciones entre la protesta y el ritual suelen ser abordadas orientando el ritual —étnico, por ejemplo— hacia su devenir político, en forma de movilización contenciosa y protesta social (De los Ríos y Molina, 2020). Desde este punto de vista, el rito se trata como una práctica de protesta alternativa de participantes que buscan autorrepresentarse ante una falta de acceso a la esfera pública instituida (Sokolova, 2020). Así, por ejemplo, el ritual funerario adquiere una potencia contrahegemónica al reconocerse elementos de una cultura oral, autorrepresentativa y participativa (Vigil, 2017), pero también representa un punto de fuga emocional para los participantes respecto de la enajenación afectiva de las prácticas rutinarias y mundanas (Sokolova, 2020). No obstante, existe un vacío de la investigación respecto a las consideraciones de la protesta como práctica ritual. Aquí se estudia al ritual como concepto vital de la práctica de la protesta, no solo desde la perspectiva de su desempeño estético, sino de su direccionalidad, capaz de durar en el tiempo, es decir, potencialidad de permanencia desligada de un mero desahogo de la intensidad (más cercana a la queja).

METODOLOGÍA

La presente investigación es de carácter cualitativo y su método es el hermenéutico, pues busca comprender el desarrollo de la significación a través del análisis e interpretación de un corpus de estudio delimitado. El análisis de la práctica del rito en la protesta se basó en el modelo sociosemiótico planteado por Landowski (1993, 2007, 2012), Greimas (1980, 1997), Fontanille (2014), y está vinculado de forma transversal al punto de vista tensivo de Zilberberg (2006, 2018). A partir de este modelo, la indagación se posicionó en el concepto de representatividad, cuyo propósito comprende la selección de un conjunto finito de enunciados (lingüísticos y comportamentales) relacionados para someterlos a una descripción exhaustiva y coherente con la temática de investigación. En este mismo sentido, el corpus delimitado (semiótica-objeto) permite una proyección en categorías de sentido que aspiren a la proposición de un modelo (Greimas y Courtés, 1982).

El corpus de esta investigación es sintagmático (Greimas y Courtés, 1982), es decir, un número de data como conjunto de variantes pertenecientes a un mismo autor, en este caso, el Sindicato de Trabajadores Obreros/as de Limpieza Pública de Lima (SITOBUR). La pertinencia del caso se debe a que, en el Perú, según la Defensoría del Pueblo, las protestas laborales son constantes, pero menores en porcentaje (3,2 %) respecto a otro tipo de protestas como las coyunturales (7,4 %), ambientales (68 %) y políticas (10,6 %). No

obstante, la situación de pandemia en el Perú ha colocado a las temáticas laborales en el primer lugar de la agenda de conflictos coyunturales (Defensoría del Pueblo, 2020). Es importante recordar que durante este período SITO BUR solicitaba que la Municipalidad de Lima acatara la sentencia del Poder Judicial del Perú que ordenaba pasar a planilla de la entidad edil a 709 obreras de limpieza pública. La pandemia logró refrenar las protestas por la imposibilidad de las manifestantes de acceder al espacio público; sin embargo, las estrategias prácticas de la protesta se reanudaron a partir de junio.

A través de la herramienta de análisis Twitonomy, se logró identificar las principales interacciones durante los meses de junio, julio, agosto y septiembre del 2020, período en el que se registraron más incidencias en la protesta por parte del sindicato, debido a la intensidad de sus relaciones con la municipalidad. Asimismo, se asumieron los meses de agosto y septiembre como continuidades que, si bien no tuvieron una intensidad de publicación de contenidos por parte del sindicato, permiten apreciar el registro posterior a la intensidad de la protesta.

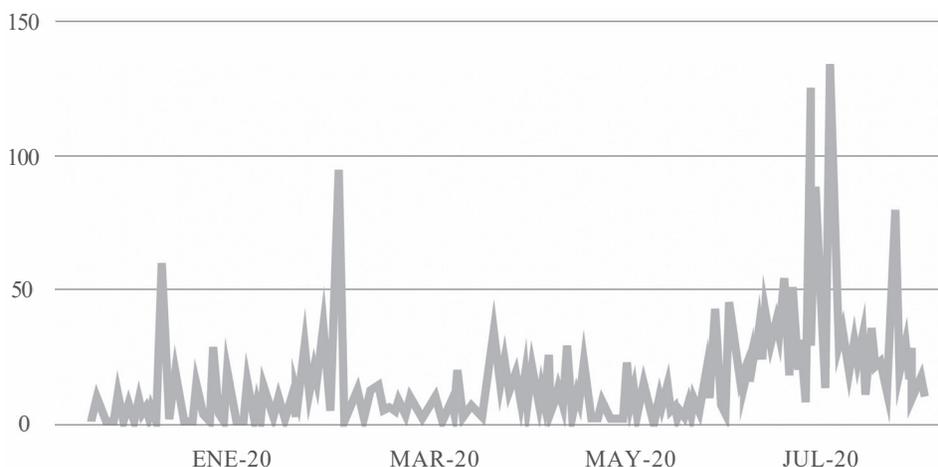


Figura 1. Registro de producción de contenido en Twitter por parte de SITO BUR

Fuente: elaboración con la herramienta de análisis de data Twitonomy

La cuenta en Twitter de SITO BUR posee un total de 11,53 tuits por día, 2647 menciones, 2168 retuits, 401 réplicas y 952 *hashtags*. Igualmente, se registra un nivel de publicación alto, especialmente en horas no laborales: de 12 a. m. a 7 a. m. y de 5 p. m. a 8 p. m., considerando el tiempo libre de la jornada laboral para la producción de contenido. La muestra de piezas seleccionadas está compuesta por 50 interacciones de la cuenta

oficial en la red social Twitter de SITOBUR entre *live-streaming*, retuits y tuits, las cuales cumplen los siguientes criterios: la naturaleza audiovisual del contenido, el registro de la práctica *offline* a través de las redes sociales y la saturación teórica relacionada con el objetivo de la investigación, que es analizar la práctica del ritual en la protesta a través de las plataformas digitales durante la pandemia. Se ha considerado solo aquellos tuits con material audiovisual, ya que permiten una apreciación más concreta del desempeño de la protesta en el espacio público, así como de sus intencionalidades digitales al reproducirla en la red social oficial del sindicato. Finalmente, la selección del número de interacciones audiovisuales estuvo determinada por la saturación del modelo teórico, es decir, la redundancia de datos del universo semántico de la muestra a medida que se aplicó y realizó el modelo teórico en la investigación (Greimas y Courtés, 1982; Strauss y Corbin, 2002).

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Para el análisis se ha considerado específicamente el material audiovisual subido en la cuenta oficial de Twitter de SITOBUR. Asimismo, se pueden reconocer al menos tres usos concretos de la red social registrados por el sindicato: (i) el uso del *live-streaming* para retratar la intervención de los manifestantes en la plaza periférica, (ii) el uso del *live-streaming* para retratar el enfrentamiento violento entre la policía y los manifestantes, y (iii) el uso de testimoniales por parte de la/el líder sindical para explicar las demandas del discurso de la protesta. A diferencia de los dos primeros, el uso de testimoniales se identifica como una protesta “antes de tiempo”, es decir, una confrontación discursiva con la institución u organismo demandado, previa al desplazamiento en el espacio público. Además, los registros audiovisuales van generalmente acompañados de un anclaje lingüístico que prioriza el hacer-saber sobre el deber-hacer, es decir, la preeminencia del traslado de información como objeto-cognitivo del discurso de la denuncia que consolida la protesta sindical sobre la convocatoria a la opinión pública:

800 obreras de limpieza pública de Lima piden ser tomadas en cuenta y que se respeten sus derechos ganados y el alcalde de Lima @jorge MuñozAP responde con bombas lacrimógenas. #NoSomosObjetosDescartables #TRABAJO derechohumano. (Tuit del 29 de junio del 2020)

De igual modo, el uso de los *hashtags* se orienta hacia el hacer-saber: #NoSomosObjetosDescartables #CorrupciónMunicipal (tuit del 6 de julio del 2020), identificando el deber-hacer solo cuando la práctica desencadena violencia y coerción: #LiberenACHabelita.

También es cierto que la cuenta de Twitter comparte información audiovisual de medios periodísticos, como resúmenes didácticos del caso, reportajes y formatos de estilo *playground*. Sin embargo, no se consideran estos materiales para el análisis, pues su

producción no es exclusiva del sindicato. En su lugar, los tuits que comparten *live-streams* de la intervención de los manifestantes en la plaza periférica Santo Domingo o frente a la Corte Superior de Justicia de Lima buscan (a veces acompañados de un mensaje que resume la demanda o a veces solo el video en cuestión) repetir la ejecución de la protesta *offline*. Cabe notar que se trata de una repetición y no de una representación, ya que, si se mide a las redes sociales desde esta última lógica, la práctica digital quedaría reducida a una única función de transparentar la acción colectiva en los lugares públicos. No obstante, la ciberprotesta encuentra en la repetición una diferencia que produce una manifestación diferente en redes sociales, una protesta donde los participantes —la opinión pública— comentan, participan, se adhieren, pero también discrepan e impugnan.

Si bien la protesta es en realidad una laminación de prácticas, agenciamiento de interacciones distintas, atenderemos a una estrategia práctica concreta vinculada al tema de nuestra investigación y que se presenta como motor vital de la protesta como rito. Desde la perspectiva del rito, proponemos dos fases de la protesta relacionadas con las dos fases del rito (separación y agregación); estas son el *acecho* y el *asecho* (Solís y Fontanille, 2012). Si la separación es el desplazamiento más allá de la vida social circundante, la agregación es su reincorporación. Desde esta perspectiva, denominamos *acecho* a la práctica propia de la protesta como fase del ritual de separación, mientras que su presentación parónima *asecho* corresponde a la fase de agregación del ritual.

Según la definición del *Diccionario de la lengua española* (RAE, 2020), el *acecho* se trata de la práctica de observar, aguardar cautelosamente con algún propósito, mientras que el *asecho* es una práctica de maquinación, engaño o artificio para dañar directamente a alguien. Ambas fases de la protesta como ritual comportan un despliegue temporal. Por un lado, el *acecho* se desprende de una temporalización cronológica de la existencia social, comprometiéndose con una semiótica de la espera. La espera (Greimas, 1997) es un fenómeno de sentido vinculado a una experiencia temporal y espacial que, en cuanto distancia tensiva, es productora de valores estéticos, como, por ejemplo, la esperanza. Por otro lado, el *asecho* resuelve la etapa liminar del rito de la protesta (aquella que la arroja al conflicto directo) en el restablecimiento de las cosas, hacia la reforma y a la negociación.

Considerando ambas fases de la protesta como ritual, estipulamos las principales características:

Tabla 1

Diferencias semióticas del ritual del acecho y el asecho en la protesta sindical

	Prácticas de acecho	Prácticas de asecho
Fórmula tensiva	aún no → ya	ya → aún no
Significante topológico	Centro → frontera (Lotman, 1990)	Frontera → centro (Lotman, 1990)
Morfología práxica <i>offline</i>	Marchas recurrentes, piquete, carpas, huelgas cortas, ocupación de la plaza, bloqueo de carretera, toma de tierras, movilización en el espacio público.	Cese al bloqueo de carretera, negociación del espacio público, acción colectiva no contenciosa, debate a través de canales externos al espacio público, búsqueda de la conciliación.
Morfología práxica <i>online</i>	<i>Live-streaming</i> de la participación en el espacio público, tuits de invitación a la protesta, reporte constante de la toma del espacio público, uso y reiteración de <i>hashtags</i> para motivar la participación, convocatorias.	Testimonios de los/las líderes sindicales tras el término del conflicto ("lo logramos"), preguntas o interrogaciones a la opinión pública sobre la demanda, <i>threads</i> que explican la demanda del sindicato, exigencia de la resolución del conflicto.
Destino de la espera	Prolongación de la espera.	Resolución de la espera.

Elaboración propia

El entrelazamiento de esos dos regímenes de la protesta como rito produce efectos tensivos que superan la programación de una práctica. Se denomina *etapa liminar del rito* (Solís y Fontanille, 2012) a la suspensión de la determinación social (roles sociales, tiempo socializado, identidades, clases) que se produce como etapa intermedia entre la etapa de separación (acecho) y agregación (asecho). Las prácticas de la protesta encaminadas a la liminaridad provocan despliegues intensos de violencia y subversión: destrucción de propiedad privada, confrontaciones en el espacio público, conflicto directo con la policía, quema de equipos y conflagración. Así, lo liminar es el intervalo intensivo entre el acecho y el asecho como prácticas de la protesta como ritual.

Ambos regímenes del rito de la protesta, el acecho y el asecho, se sustentan sobre la base de una creencia en la eficiencia de la práctica de la protesta, una repetición y conducta que es compartida por los agentes contendientes (Fontanille, 2014) durante la protesta. Para revelar las dimensiones de penetración del rito del acecho y el asecho en la protesta, diseccionaremos en tres dimensiones el análisis: (i) el carácter topológico desde donde se ejecuta el rito, (ii) la relación contractual de creencia entre los actantes y (iii) el nivel intensivo del rito en tanto rompe su propia programación (liminaridad).

EL CARÁCTER TOPOLÓGICO DEL RITO

Sobre el primer nivel, el espacial, el material audiovisual presente en la cuenta de Twitter de SITOBUR generalmente guarda registros que van desde los 45 segundos hasta los 17 minutos, cada uno ocupado por grabar el transcurso de la protesta en la plazuela Santo Domingo, ubicada en el Cercado de Lima y frente a la Corte Superior de Justicia de Lima, en la avenida Abancay. Durante los meses de junio y julio, las protestas se concentraban directamente en la plazuela Santo Domingo, que se encuentra a unas cuadras del Palacio Municipal de Lima. Sobre este particular, sería un error para nuestro análisis considerar como una “ocupación momentánea del espacio” la estancia de los manifestantes en el espacio público; tampoco podríamos afirmar que estos “llenen un territorio”. Desde la perspectiva de la semiótica (Greimas, 1980), el espacio es una construcción y creación variante, perspectiva metodológica distinta de la urbanista (lo dado, lo posible). Esto quiere decir que el espacio de la protesta aparece por distorsión significativa; en otras palabras, los manifestantes no ocupan un espacio, crean uno (lo inaudito), inventan una periferia como posición de acecho que es reproducida en su circulación digital.

En este sentido, las protestantes construyen una topología lograda en la articulación semiótica [aquí] vs. [en otra parte] (Greimas, 1980), una imagen centrada e instituida que funciona como punto de observación (ubicada frente a la plaza) y una periferia observante (la plazuela Santo Domingo de “espaldas” al Palacio Municipal), acechante, como espacio semiótico de la protesta. Es este lugar de enunciación de los videos registrados en Twitter el que habilita una serie de juegos ópticos (Landowski, 1993) conducidos por el antagonismo de la manifestación. En principio, un edificio que guarda la institucionalidad municipal como un querer ser visto y una protesta a espaldas de la institución, sostenida por trabajadoras que no quieren no ser vistas. Es decir, las trabajadoras buscan revertir la desatención y borramiento por parte de la municipalidad (querer no ver). Esta distribución del espacio es presentada como característica de iniciación del rito (Finol, 2006); su colocación en el espacio es estratégica, ya que, en vez de fortalecer la espacialidad del aquí —el centro de la semiosfera espacial—, la protesta se coloca en el *en otra parte* como posición de acecho a la centralidad espacial. Dice Finol (2006): “De igual modo, la interrupción del discurso de un subalterno por parte de su superior jerárquico es relativamente tolerable, mientras que la inversa podría constituir un reto a la autoridad constituida” (p. 40). Esta descripción se emparenta con la presentación de las subjetividades semióticas elaborada por Landowski (2007), quien, por un lado, presenta al yo como identidad amenazada y, por el otro, a la alteridad protestante como identidad amenazante. Dicho esto, consideramos la colocación espacial como primera característica de la morfología praxica de los manifestantes que busca reproducirse, repetirse en sus redes sociales, para lograr un apoyo mediático.

Teniendo en cuenta la práctica mencionada, la celeridad de la quietud (sentarse en el piso por parte de los manifestantes) puede precisar dos recorridos espaciales de la protesta: por un lado, la continuidad y, por el otro, la discontinuidad; dicho de otro modo, el recorrer y el permanecer. Sobre el recorrido, este es la evidencia de la continuidad registrada en Twitter, recorrer la ciudad, sopesar su historicidad, grabar la marcha, recorrer lo que ya está hecho, bloquear de forma transitoria el flujo de automóviles y transporte público. No obstante, el permanecer sentado construye el espacio de otra forma, como posibilidad de quedarse para colocar la mira en una intensidad alta sobre ciertos edificios, instituciones. En este sentido, si la circulación es redundar en el rol de la calle y su posibilidad, permanecer se revela como la condición de posibilidad de la tensión: posición de defensa (*defendere*, verbo latino que lleva al posterior *manifestatio* 'manifestación'). En este sentido, el quedarse quieto forma parte de la práctica del rito que territorializa de manera momentánea y que permite el efecto de sentido de estar acechando lo que aún no se realiza.

LA RELACIÓN CONTRACTUAL DE CREENCIA ENTRE LOS ACTANTES DEL RITO

Para reconocer el carácter sincrético del acecho y el asecho (y habiendo destacado su dimensión topológica periférica), es importante desplazarse hacia la creencia entre los actantes y la práctica. Aquello que circula en el formato audiovisual en Twitter es el rito logrado de la protesta, el programa y protocolo de los manifestantes que protestan en la calle volcando su creencia en la manifestación. En el video de 0:44 segundos del 9 de julio del 2020, se puede apreciar a las manifestantes, las obreras de limpieza pública, sentadas, respetando la disposición de distancia entre cada una de ellas a causa de la pandemia, a la vez que arengan cánticos como efecto del ejercicio de la creencia. Como figura práctica, el estar sentando afirma una semántica de lo inoperativo y lo improductivo, que es dramatizada a través de una narrativa del no hacer-hacer, es decir, el relato que cuenta la incapacidad de producir, de ejecutar el trabajo, porque precisamente las condiciones para hacerlo se han agotado. Consideramos que esta práctica se endosa con el ritual del acecho, en tanto que sentarse no solo afirma el espacio periférico como contestatario, sino el *aún no* como fórmula tensiva que espera convocar, conjurar el rito político.

Precisamente estar al acecho es el sentido de la protesta, porque cuando los manifestantes apelan a una interpelación directa a los responsables políticos, lo hacen en el nivel semiótico, frente al rostro de la municipalidad, frente a los edificios institucionales, frente a los monumentos (tal como sucede en los videos del 10 de julio del 2020 en la cuenta de SITOBUR, cuya duración es de 10 segundos). Esto hace a la manifestación alcanzar el último episodio del acecho o, al menos, un lado, un acecho o dependencia en el demandado ausente. Si se aprecia de cerca la práctica, no es la ausencia la que hace

que las manifestantes se levanten, sino el acontecimiento de la llegada de una personalidad (el alcalde). En palabras de Fillieule y Tartakowsky (2015): “La existencia misma de la manifestación depende del advenimiento de ese hecho exterior, que es la llegada de una personalidad” (p. 81). Por ello, el ritual del acecho funciona igual a la llamada de la deidad o del diablo. La existencia misma de la protesta depende del juego de este ritual de convocación, el llamamiento y la llegada de la personalidad. Lo que acechan las manifestantes es el milagro político estético.

Sobre su expresión figurativa y plástica, el ritual del acecho en la protesta política hace notar en las grabaciones un privilegio del espacio sonoro. Tal como aparecen en los registros audiovisuales de las protestantes a través de Twitter, la construcción sonora es reiterativa en la protesta: cánticos¹ que funcionan como parte del rito del acecho, el conjuro que espera que suceda el acontecimiento (Knowlton, 2015). En palabras de Greimas (1997): “La espera precede de manera figurativa al acontecimiento” (p. 33). La reiteración de los cánticos, uno tras otro sin aparente fatiga, produce no solo una sensibilidad reactiva en la opinión pública (llegan personas, mujeres de la misma edad, arengan y después se van), un contagio de sensaciones (Landowski, 2012) con el que no se puede dejar de interactuar visualmente; también se presenta un segundo efecto de sentido de molestia por la repetición y la intensidad del canto. Esta última interacción es independiente de una semántica, en tanto encuentra su fisonomía de sentido en los devenires plásticos de los tonos y ritmos del cántico, a veces simples arengas, otras veces poseídos por ritmos andinos (breves huainos) que ante todo buscan provocar marcas-huellas corporales, respuestas directas orientadas a parar, frenar (hacer-no hacer) los cánticos de la protesta. Este segundo efecto de sentido se materializa en la cercanía de la policía durante la protesta.

En este punto, se debe contrastar la tesis de Leone (2012), quien, recordemos, propone cuatro núcleos semánticos de la protesta, considerando que uno de ellos afirma que la objetualidad del deseo de la protesta es determinado y no indeterminado. Sin embargo, el análisis desde la perspectiva de la protesta como rito del acecho a través de los videos *streaming* registrados en la cuenta de Twitter de SITOBUR, plantea un camino interpretativo contrario. Para Leone (2012), el no objetualizar el objeto de deseo en la protesta descalifica a la protesta como tal; no obstante, desde el acecho, el objeto que compone la narrativa y la motivación de los actantes de la protesta no se

1 Entre los principales cánticos se identifican los siguientes: “juez o juzgado, pedimos justicia”, “500 obreras se quedan sin trabajo”, “500 obreras serán las despedidas”, “trabajo, trabajo, derecho humano”, “(líder) juzgado constitucional: (todos) defiende mi trabajo”, “obreras de limpieza se quedan en las calles”, “en plena pandemia nos dejan sin trabajo”, “el trabajo no se vende, el trabajo se defiende”, “la tercerización afecta mi trabajo”, “obreras unidas, jamás serán vencidas”, “queremos trabajar, despido arbitrario”, “acción de amparo, contra los despidos”, “basta de despidos, basta ya, carajo”, “son discriminadas 500 obreras”.

somete en la pura determinación, sino que legitima su persistencia a medida que se revela indeterminado. Si, por un lado, el objeto determinado es reconocido, discursivo y concreto con respecto a los representantes (una demanda concreta), el objeto indeterminado es indiscernible porque juega en el intervalo de (i) los niveles o tonicidades y (ii) de las valencias (entre lo utópico: “hay que cambiar el sistema”, y lo práctico: “hay que cambiar este problema concreto”, sin saber con precisión el devenir de aquello).

“Pedir lo imposible”, axioma de las arengas en las protestas de Mayo del 68, se comporta como aquello que no se le pueda dar al actante que protesta. En este sentido, no es la objetualización de una indeterminación, sino lo inobjetualizable en el objeto, la liminaridad del ritual desarrollada en la separación (Solís y Fontanille, 2012). “Pedir lo imposible” o la agramaticalidad “I would prefer not not-to” (Kang, 2020) pueden ser presentados como un grado de separación del estado de cosas, no una objetualidad reducida a la forma, sino lo imposible como gradualidad intensiva (Zilberberg, 2006) y, por ello, irrealizable (antiutópico). No obstante, se identifica en el caso de SITOBUR una ausencia de este desarrollo agramatical del acecho hacia lo liminar. En el sindicato de trabajadores de limpieza pública, las arengas, *hashtags* y pancartas buscan el asecho como resolución del conflicto, la delimitación de un objeto de deseo enfocado (la restitución de las trabajadoras destituidas), lo que provoca rituales más relacionados con la maniobra del discurso, la petición directa al alcalde y a los funcionarios de la Municipalidad de Lima.

FASE LIMINAR DEL RITO

En el video subido a la cuenta de Twitter del sindicato el 21 de agosto del 2020, se registran las interacciones liminares de la protesta. El estado liminar del ritual consiste en la exasperación de la espera que desarrolla la fórmula tensiva del *aún no*, para construir progresivamente el “ya”, el acontecimiento del enfrentamiento entre los oponentes. El video subido en un tuit de SITOBUR es acompañado por la siguiente redacción: “#viernes21deagosto continúa la lucha y la policía como siempre amedrentando”. La escena muestra un número importante de policías acompañados de un camión lanzaagua o camión de chorros (coloquialmente denominado “rochabús”), acordonando a las manifestantes, población de 40, 50 y 60 años. Las fuerzas del orden impiden el desplazamiento, lo cual implica una provocación directa; los acechadores se sienten asechados.

En el video del 21 de agosto, cuya duración es de 21 segundos, se registra a las manifestantes optando por retirarse ante el acecho expresado en la alarma del camión lanzaagua: “Ya nos vamos, más tarde regresamos” (en un cántico repetido dos veces en forma unísona por las protestantes). La duración corta del video, si bien comprime la narrativa de la práctica en la plataforma digital, permite también transmitir el sentido del rito acechante de la interacción *offline*. No obstante, en el video del 11 de agosto, se

retratan los efectos de la violencia y represión; es aquí donde las interacciones digitales incrementan su número de respuestas e interacciones hasta llegar a 1,4 K retuits y 1,4 K likes con 83 comentarios. La objetualidad del estado liminar permite una circulación prominente respecto de todas las interacciones del sindicato, pero también la reducción de la protesta en “espectacularización” política.

El denominado “rochabús” ingresa a la plaza y lanza potentes chorros de agua para dispersar a las manifestantes. Asimismo, se registran en otros videos de esta fecha las escenas predicativas que complementan el ritual de la protesta: encarcelamiento de 30 obreras, forcejeos entre policía femenina y las manifestantes, golpes a las líderes sindicales por parte de policías hombres y mujeres. Los videos del 10 de agosto registraban que, con el pasar de las horas, la tensión se revela más transparente; el contacto con la noche, la cercanía entre las manifestantes y la policía era más evidente. Se abandona la estrategia de la permanencia, del acecho y del *aún no* como fórmula tensiva para permanecer en la expectante crepitación de la violencia del *ya*, el acontecimiento físico del conflicto, lo liminar. Aquí nos parece importante recuperar el análisis de Geist (2006) sobre el agotamiento físico en el ritual, condición de la experiencia real del desprendimiento y desprogramación de los roles del protestante.

A medida que se ven acorralados, la inminencia del ritual llega a su presentación más intensificada. Precisamente, existe un agotamiento de los roles programados, una desprogramación que permite no solo un accidente (Landowski, 2012), sino la figura de un desbarajuste. El concepto semiótico es introducido por Quezada Macchiavello (2013, 2017) y considera que las interacciones deben ser observadas como magnitudes (atenuaciones, aminoraciones) que juegan en el nivel del sentido, siendo el sin-sentido o desbarajuste una indeterminación absoluta y accidental de las interacciones, el estado de disolución máxima de los programas e interacciones. El apunte de Quezada Macchiavello (2013) es que, al ser la personificación un grado, su fluidez implica la aparición de interacciones imposibles: “[...] esos grados del intervalo en los que encontramos toda una gama de interacciones sin nombre” (p. 652). Siguiendo esta intuición, la escena predicativa del ritual se compone en el siguiente sintagma práxico del acecho: insurrección / revuelta > levantamiento > concentración intensiva. En este sentido, el desbarajuste se alimenta del concepto de umbrales, es decir, en la ruptura del espacio y la presentación de un tiempo inaudito. Compuesto por el semiótico Claude Zilberberg (2018), el concepto de umbral es presentado como un exceso que sobrepasa al límite. Si, por un lado, el límite es una determinación, una demarcación e intransitividad, el segundo, el umbral, funciona como una duratividad, una transformación. Generalmente, en el terreno de la protesta, el límite se presenta como la zona de lo legítimo, mientras que el umbral conduce a la práctica hacia la ambigüedad, el estado de violencia y confrontación. Justamente, las reglas contractuales del ritual se encuentran en constante reajuste porque las normas que determinan la protesta dependen de

las prácticas y estrategias del rito del acecho y el asecho que se tienden en la calle y que son reproducidas intensivamente en las redes sociales.

CONTRIBUCIÓN

¿Cómo se desarrolla la práctica de la protesta como ritual a través de la plataforma Twitter de sindicatos durante el estado de pandemia? De todos los procesos de la manifestación, se han considerado aquellos que atienden su devenir rito, no solo porque este circunscribe a la protesta en el territorio de la creencia y la fiducia, sino porque nos permite apreciarla desde la experiencia cualitativa de su narrativa. El rito permite aproximar la semiótica de la protesta hacia experiencias como la inmovilidad de quien espera, contenciosamente, el protocolo crepitante de una acción, la experiencia del acorralamiento, acecho y despliegue de los ánimos y fuerzas.

Dentro del acecho, consideramos a la espera como fenómeno temporal de la protesta que precede siempre al comentario y al discurso sindical. La espera de un movimiento siguiente, el trastorno del sujeto que se encuentra en posición de acecho, la espera de una conjunción por venir, la espera y lo in-esperado, lo abrupto. A esta insurgencia, se revela también la pertinencia de los medios y tecnologías que convergen con las formas políticas de acción. Tanto las redes sociales como las micropantallas han formado parte de movimientos ciudadanos definidos por una intensidad de indignación popular que se perdía en los medios tradicionales y masivos. Los sindicatos han encontrado formas de circulación del rito independientes de las representaciones masificadas de los medios tradicionales.

Se ha buscado insistir en la pertinencia de la mediatización y digitalización de lo que antes solo era una práctica en las plazas y calles. De este modo, los medios digitales han permitido una circulación mayor de las prácticas *offline* de la protesta política frente a la crisis de representación, ya sea para extender su trama o para comprimirla en la multiplataforma. Con ello, se ha asumido la protesta como práctica que permite la creación política en el espacio público y, por tanto, también como posibilidad semiótica, en tanto desarrolla la vitalidad del sentido social. Es a partir de esta aproximación de la protesta y su devenir rito que nos permitimos las siguientes preguntas para una posterior evaluación: ¿cómo se comporta el acecho en la protesta sobre temáticas de gobierno nacional asumida por jóvenes sin una organización clara como la del sindicato? Y ¿en qué medida el espacio público mercantilizado (informal, económico) afecta al acecho en la protesta como rito?

REFERENCIAS

- Crawford, K. (2009). Following you: disciplines of listening in social media. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 23(4), 525-535. <https://doi.org/10.1080/10304310903003270>
- Creech, B. (2020). Exploring the politics of visibility: technology, digital representation, and the mediated workings of power. *Semiotica*, 2020(236-237), 123-139. <https://doi.org/10.1515/sem-2018-0043>
- Defensoría del Pueblo. (2020). *Prevención y gestión de conflictos sociales en el contexto de la pandemia por el COVID-19* [informe especial n.º 026-2020-DP]. <https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2020/07/Informe-Especial-026-2020-DP-Prevenci%C3%B3n-y-Gesti%C3%B3n-de-conflictos-APCSG.pdf>
- De los Ríos, C. V., y Molina, A. (2020). Literacies of refuge: "Pidiendo posada" as ritual of justice. *Journal of Literacy Research*, 52(1), 32-54. <https://doi.org/10.1177/1086296X19897840>
- Domínguez, F. J., y Malca, M. A. (2019). La representación discursiva del estudiante universitario sanmarquino por la prensa en el Perú: un enfoque desde la lingüística cognitiva. *Discurso & Sociedad*, 13(4), 576-594. [http://www.dissoc.org/ediciones/v13n04/DS13\(4\)Dominguez&Malca.html](http://www.dissoc.org/ediciones/v13n04/DS13(4)Dominguez&Malca.html)
- Fillieule, O., y Tartakowsky, D. (2015). *La manifestación. Cuando la acción colectiva toma las calles*. Siglo Veintiuno Editores.
- Finol, J. E. (2006). Rito, espacio y poder en la vida cotidiana. *DeSignis*, (9), 33-43.
- Finol, J. E., y Fernández, J. A. (1999). Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros. *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, 4(17), 173-186. <https://biblat.unam.mx/es/revista/cuicuilco/articulo/etnografia-del-rito-reciprocidad-y-ritual-funerario-entre-los-guajiros>
- Fontanille, J. (2014). *Prácticas semióticas* (Trad. D. Blanco). Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Geist, I. (2006). El ritual como sintagmática del sentido. *DeSignis*, (9), 269-286.
- Greimas, A. J. (1980). *Semiótica y ciencias sociales*. Fragua.
- Greimas, A. J. (1997). *De la imperfección* (Trad. R. Dorra). Fondo de Cultura Económica.
- Greimas, A. J., y Courtés, J. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Gredos.
- Greimas, A. J., y Courtés, J. (1991). *Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (tomo II, Trad. E. Ballón). Gredos.

- Kang, W. (2020). I would prefer not not-to: critical theory after Bartleby. *Interventions*, 23(3), 356-367. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1762696>
- Knowlton, T. W. (2015). Literacy and healing: semiotic ideologies and the entextualization of colonial Maya medical incantations. *Ethnohistory*, 62(3), 573-595. <https://doi.org/10.1215/00141801-2890247>
- Landowski, E. (1993). *La sociedad figurada. Ensayos de sociosemiótica*. Fondo de Cultura Económica.
- Landowski, E. (2007). *Presencias del otro*. Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Landowski, E. (2012). *Interacciones arriesgadas* (Trad. D. Blanco). Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Leone, M. (2012). Breve introducción a la semiótica de protesta. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 17, 161-173. https://doi.org/10.5209/rev_CIYC.2012.v17.39262
- Lotman, I. (1990). *Universe of the mind. A semiotic theory of culture* (Trad. A. Shukman). Tauris & Co. Ltd. [En español: Lotman, I. (2018). *La semiosfera* (Trad. D. Blanco). Universidad de Lima, Fondo Editorial].
- Marsciani, F. (2007). *Tracciati di etnosemiotica*. Franco Angeli.
- Neumayer, C., y Schoßböck, J. (2011). Political lurkers? Young people in Austria and their political life worlds online. En P. Peter, M. J. Kripp y E. Noealla (Eds.), *CeDEM11 Proceedings of the International Conference for E-Democracy and Open Government* (pp. 131-143). Edition Donau-Universität Krems. <https://bit.ly/2lmcTEZ>
- Nonnecke, B., Preece, J., y Andrews, D. (2004). What lurkers and posters think of each other. *Internet and the Digital Economy Track of the Thirty-Seventh Hawaii International Conference on System Sciences (HICSS-37)*. <https://doi.org/10.1109/HICSS.2004.1265462>
- Oliveira, A. C. (2014). Interação e sentido nas práticas de vida. *Comunicação, Mídia e Consumo*, 11(31), 179-198. <http://dx.doi.org/10.18568/cmc.v11i31.783>
- Osisanwo, A., e lyoha, O. (2020). "We are not terrorist, we are freedom fighters": discourse representation of the pro-Biafra protest in selected Nigerian newspapers. *Discourse & Society*, 31(6), 631-647. <https://doi.org/10.1177/0957926520939687>
- Panagiotopoulos, P. (2012). Towards unions 2.0: rethinking the audience of social media engagement. *New Technology, Work and Employment*, 27(3) 172-192. <https://doi.org/10.1111/j.1468-005X.2012.00287.x>

- Panfichi, A., y Coronel, O. (2014). Régimen político y conflicto social en el Perú: 1968-2011. En N. Henríquez (Ed.), *Conflicto social en los Andes: protestas en el Perú y Bolivia* (pp. 13-64). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Quezada Macchiavello, Ó. (2009). Fiducia: algunos de sus rituales. *Contratexto*, (017), 87-101. <https://doi.org/10.26439/contratexto2009.n017.795>
- Quezada Macchiavello, Ó. (2014). Interacciones sin nombre. Un caso emblemático: *Ne me quitte pas (Cirque du Soleil)*. *Contratexto*, (022), 109-125. <https://doi.org/10.26439/contratexto2014.n022.91>
- Quezada Macchiavello, Ó. (2017) *Mundo Mezquino. Arte semiótico filosófico*. Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Real Academia Española (RAE). (2020). *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/>
- Sayago, S. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. *Cinta de Moebio*, (49), 1-10. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2014000100001>
- Shenton, J. E. (2020). Divided we tweet: the social media poetics of public online shaming. *Cultural Dynamics*, 32(3), 170-195. <https://doi.org/10.1177/0921374020909516>
- Sokolova, A. (2020). When ritual becomes protest: crossing the bridge of Russian mourning. *Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 27(1), 48-64. <https://doi.org/10.1080/13183222.2020.1675424>
- Solís, M. (2016). El tiempo ritual. *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 25, 1119-1129.
- Solís, M., y Fontanille, J. (2012). El sosiego ritual. *Tópicos del Seminario*, 1(27), 15-34.
- Strauss, A., y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Sage Publications, Inc., Editorial Universidad de Antioquia.
- Sun, N., Rau, P. P. L., y Ma, L. (2014). Understanding lurkers in online communities: a literature review. *Computers in Human Behavior*, 38, 110-117. <http://dx.doi.org/10.1016/j.chb.2014.05.022>
- Tilly, C. (1978). *From mobilization to revolution*. Random House.
- Vaccari, C., y Valeriani, A. (2015). Follow the leader! Direct and indirect flows of political communication during the 2013 Italian general election campaign. *New Media & Society*, 17(7), 1025-1042. <https://doi.org/10.1177/1461444813511038>

- Valentine, R., Valentine, D., y Valentine, J. L. (2020). Relationship of George Floyd protests to increases in COVID-19 cases using event study methodology. *Journal of Public Health*, 42(4), 696-697. <https://doi.org/10.1093/pubmed/fdaa127>
- Vigil, N. (2017). Apuntes para una lectura semiótica del cementerio Nueva Esperanza de Villa María del Triunfo (Lima, Perú). *AdVersuS: Revista de Semiótica*, (32), 117-129.
- Williams, J., Heiser, R., y Chinn, S. J. (2012). Social media posters and lurkers: the impact on team identification and game attendance in minor league baseball. *Journal of Direct, Data and Digital Marketing Practice*, 13(4), 295-310. <https://doi.org/10.1057/dddmp.2011.44>
- Zilberberg, C. (2006). *Semiótica tensiva* (Trad. D. Blanco). Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Zilberberg, C. (2018). *Horizontes de la hipótesis tensiva* (Trad. D. Blanco). Universidad de Lima, Fondo Editorial.