

Czarne skrzynki i Czarny Protest. O roli artefaktów w mobilizacjach społecznych

Bartosz Śłosarski

Od 2009 roku na świecie wzrasta liczba protestów, które stają się coraz powszechniejszą formą artykulacji roszczeń zbiorowych. Protestów społecznych jest nie tylko coraz więcej, ale także coraz częściej są narzędziem w rękach zwykłych obywateli, a nie związków zawodowych czy też wyspecjalizowanych aktywistów. Zmienia się również oblicze jakościowe samego protestu – to już nie tylko artykulacja żądań, ale również odpowiednia estetyczna, wizualna i materialna oprawa wydarzenia. W coraz większym stopniu, by zyskać uwagę, należy zmobilizować nie tylko ludzi, ale również artefakty, które wchodzi w skład wydarzenia kontestacyjnego. Wraz ze zmianą oblicza protestu powinniśmy rozszerzyć nasze definicje kultury protestu – traktując to, co nieożywione, jako Latourowskie „czarne skrzynki”, które po otwarciu wprowadzają nas w zupełnie nowe zagadnienia. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na kluczowe aspekty związane z rolą artefaktów w mobilizacjach społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem polskiego Czarnego Protestu w 2016 roku.

Artefakty jako czarne skrzynki

W socjologii ruchów społecznych kulturę protestu postrzegano przede wszystkim w kontekście wartości oraz działania. Pierwszy z wariantów zakładał, że kultury protestu wyłaniają się emergentnie jako reakcja na stan anomii i dezintegracji społecznej¹. Rozumienie kultury wyłącznie jako czynnika determinującego działania kontestacyjne było tyleż kontrowersyjne, co niewystarczające – dlatego badacze ruchów społecznych w większym stopniu skupili się na kulturze jako orientacji poznawczej, za sprawą której ludzie mogą funkcjonować w świecie

Praca naukowa nad artykułem jest finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2016–2019 jako projekt badawczy w ramach programu „Diamentowy Grant” („Przedmioty protestu. Kultury materialne współczesnych ruchów społecznych”, nr DI2015 013445).

¹ D. della Porta, M. Diani, *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*, przekł. A. Sadza, Kraków 2009, s. 74–82.

– w kontekście protestu odnosi się to do repertuaru narzędzi jako nawyków, umiejętności i stylów, na podstawie których ludzie konstruują swoje strategie działania².

Ruchy ulicznej kontestacji mają współcześnie charakter dokamerowy³ – są intencjonalnie zapośredniczone, prowadzi się je w celu uzyskania zainteresowania mediów, a w konsekwencji określonych grup odbiorców. Przestrzeń protestu jest zatem zmedializowana: uwidzialnienie protestujących to uwidzialnienie ruchu oraz podejmowanych przez niego problemów. Pierwsze protesty ruchu robotniczego na początku XIX wieku nie uwzględniały takich artefaktów, jak transparenty, slogany czy muzyka, robotnicy szli w linii, cicho i w sposób zdyscyplinowany⁴. Współcześnie – wobec natłoku informacji oraz obrazów – ruchy protestu muszą walczyć o widzialność, jednakże działając w przestrzeni publicznej, działa się również w obrębie przyzwyczajaję patrzenia, które wynikają z hierarchicznych relacji władzy – kiedy niektóre sądy postrzeżeniowe są wspólne dla większości, inne są filtrowane przez hegemoniczne dyskursy⁵.

Walka o widzialność powoduje, iż największe mobilizacje społeczne (takie akcje jak fala demonstracji przeciwko ACTA w 2012 r., Czarny Protest w 2016 r., regularne kampanie EuroMayDay czy protesty alterglobalistyczne w kontekście szczytów międzynarodowej elity polityczno-finansowej) stają się skarnawalizowane⁶. Oznacza to mniej więcej tyle, że coraz trudniej oddzielić działania polityczne w przestrzeni publicznej od odświętnej celebracji czy spektaklu – cechą zaś takich protestów jest brak rozróżnienia między celem estetycznym a instrumentalnym, w obu przypadkach bowiem chodzi o uzyskanie widzialności (w oczach mediów, władz, postronnych obserwatorów). Widzialność zbiorowej kontestacji na ulicy jest warunkiem skuteczności zastosowanych repertuarów działania – w innym

razie kolektywnie stawiane żądania pozostaną bez oddźwięku społecznego⁷.

W związku z powyższymi procesami do życia zostały powołane artefakty mobilizacji społecznych. Artefaktualizacja protestów jest wymogiem medialnego środowiska oraz konsekwencją założenia celu, jakim jest uzyskanie uwagi instytucji władzy, potencjalnych zwolenników bądź innych znaczących dla mobilizacji grup społecznych. Artefaktualizacja objawia się przede wszystkim na dwa sposoby: po pierwsze, poprzez znaczący udział w trakcie zorganizowanych protestów ulicznych artefaktów (o charakterze materialnym, wizualnym, dyskursywnym, technologicznym itd.), których celem jest przyciągnięcie wzroku; po drugie, sam protest staje się artefaktem, ponieważ zamiast być dostępny wyłącznie dla bezpośrednich uczestników, jest zapisywany fotograficznie bądź audiowizualnie, udostępniany na YouTube, Facebooku oraz Twitterze⁸. Artefakty zmieniają zatem oblicze protestów ulicznych, ale także zwiększają możliwości badania protestów z niedalekiej przeszłości bądź z odległych miejsc.

Artefakty pełnią dwoistą funkcję w działaniach kontestacyjnych, ponieważ są wytworzone na użytek tego typu działań, ale też odgrywają rolę aktywnego uczestnika. W najogólniejszym sensie artefakty są wyprodukowanymi – zbiorowo lub indywidualnie – przedmiotami kultury, zewnętrznymi względem człowieka oraz dostępnymi dla innych ludzi poza sytuacją, dla której zostały wyprodukowane⁹. Artefakty są sztuczne; wyposażone w znaczenia symboliczne; same kształtują działania poprzez zestaw zakodowanych w nich sposobów użycia; często wymagają aktywnego współdziałania innych aktorów społecznych, by realizować w pełni swój potencjał¹⁰. Należy również dodać, że artefakty posiadają swoją społeczną biografię – rozumianą jako otwartość na ciągłą redefinicję, umiejscowienie w kolejnych kontekstach kulturowych i historycznych, które wydobywają nowe sensy, znaczenia i sposoby użycia¹¹.

² A. Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „American Sociological Review” 51/1986, s. 273–286.

³ R. Drozdowski, *Stara i nowa polityczność sztuki publicznej*, [w:] E. Rewers, A. Skórzyńska (red.), *Sztuka – kapitał kulturowy polskich miast*, Poznań 2010, s. 267–276.

⁴ N. Doerr, A. Mattoni, S. Teune, *Towards Visual Analysis of Social Movements, Conflict and Political Mobilization*, „Research in Social Movements, Conflict and Change” 35/2013, s. XI–XXVI.

⁵ M. Szcześniak, *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*, Warszawa 2016.

⁶ M. Kowalewski, *Protest miejski. Przestrzeń, tożsamość i praktyki niezadowolonych obywateli miast*, Kraków 2016.

⁷ C. Tilly, *Regimes and Repertoires*, Chicago 2006.

⁸ H. Johnston, *Protest Cultures: Performance, Artifacts and Ideations*, [w:] H. Johnston (red.), *Culture, Social Movements, and Protest*, London 2009, s. 3–32.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ M. Krajewski, *Są w życiu rzeczy... Szkice z socjologii przedmiotów*, Warszawa 2013, s. 64–70.

Artefakty mogą zmieniać swoje umiejscowienie, ale same również zmieniają swoje formy istnienia – materialna maska Gya Fawkesa może stać się symbolem całego cyklicznego protestu (Marsz Miliona Masek), symbol może stać się rekwizytem protestu i swoistym materialnym obciążeniem dla władzy (wieszak w Czarnym Proteście). Slogan przewodni demonstracji może wokalnie wybrzmieć w jej trakcie. Przedmiot codziennego użytku może być umiejscowiony w różnych kontekstach ideologicznych (rower w ruchu socjalistycznym oraz ekologicznym). Obrazy z silnym ładunkiem emocjonalnym mogą stać się elementami popkultury bądź swoistym logo, które trafi na koszulki, przypinki i tym podobne (jak to się stało z wizerunkiem Che Guevary). Częstokroć artefakt, w postaci na przykład transparentu, stanowi prosty komunikat, jednakże niekiedy wizualne i materialne artefakty dekonstruują konwencje kultury dominującej. Są podatne na przechwylenia i inne użycia (również komercyjne), ale stanowią także źródło zmian, jakie starają się implementować ruchy protestu. Biorą udział w budowaniu kontestacyjnych tożsamości, partycypują w procesie uspołecznienia oraz w interakcjach między ludźmi.

W tym sensie badanie kultury protestu powinno zostać uzupełnione o studia nad artefaktami mobilizacji społecznych oraz ich społecznymi biografiami. Artefakty protestu stanowiły dotychczas „czarną skrzynkę” – będąc przejrzystymi i względnie mało kontrowersyjnymi obiektami¹². Artefaktualne badania nad protestem pozwalają nam otworzyć i zdekodować owe czarne skrzynki. Wychodząc od tego, co najbardziej widzialne (obrazy i filmy z protestów publicznych), i zmierzając w stronę tego, co najbardziej niewidzialne (a więc praktyk kulturowych, jakie toczą się wokół artefaktów, ich przekształceń – tego, co dzieje się przed wydarzeniem protestacyjnym i po nim).

Wieszaki i parasolki w Czarnym Proteście

Przykładem tego, jak artefakty bywają pragmatycznie, ale i spontanicznie konstruowane w ramach ruchu protestu, są dwa główne obiekty materialne w Czarnym Proteście – kiedy to 3 października 2016 roku kobiety w Polsce wyraziły swój sprzeciw wobec zaostrenia ustawy aborcyjnej. Zarówno wieszaki, jak i parasolki stały się atrybutem oraz symbolem nowej fali feministycznej w Polsce, jednakże każdy z tych przedmiotów ma zdecydowanie inną historię. Wieszak wpisany jest w długą tradycję indywidualnego oporu przeciwko penalizacji aborcji na świecie, będąc używany również jako rekwizyt na feministycznych demonstracjach ulicznych. Parasolka zaś stała się dla polskich feministek symbolem Czarnego Protestu wyłącznie za sprawą splotu niefortunnnych czynników: złej pogody, deszczu¹³, ale także afordancji (sposobów użycia) parasolki oraz jej uspołeczniającej funkcji. Wokół tych dwóch przedmiotów skupiona zostanie moja narracja w poniższej części.

Druciany wieszak jest w przestrzeni domowej *przedmiotem najniższej rangi*¹⁴, z gruntu niewidzialny, najczęściej pozamykany w szafach, mało kontrowersyjny pomocnik w służbie utrzymania porządku domowego – za jego sprawą można przechowywać wyprasowane ubrania, nie będąc zmuszonym do wykonania tej pracy tuż przed ich założeniem. Jednakże społeczna biografia wieszaka, podobnie jak historie kobiet w przestrzeni prywatnej, nie sprowadza się wyłącznie do niewidzialnej służby w domu, tylko wręcz przeciwnie, odnosi się do kulturowej i prawnej opresji, a także niewidzialnego oporu oraz (już widzialnej) walki o emancypację. W tym sensie wieszak można traktować jako „czarną skrzynkę”, czyli niekontrowersyjny przedmiot, który bezimiennie działa, ale po „otwarceniu” ujawnia nam

¹² K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka*, Kraków 2012, s. 136–137.

¹³ J. Kubisa, *Nie złożymy parasolek!*, *Obieg* 3/2017, http://obieg.u-jazdowski.pl/numery/polskosc/we-will-not-fold-we-will-not-fold-our-umbrellas-pl#_ftnref4 (10.07.2017).

¹⁴ T. Kantor, *Ambalaze*, Warszawa 1976.

konteksty dotyczące najbardziej elementarnych form walk społecznych w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku.

Zanim wieszak stał się jednym z symboli walki o prawa aborcyjne kobiet w Stanach Zjednoczonych, był przedmiotem cichego oporu w legislacyjnym kontekście penalizacji aborcji. W latach 40. i 50. XX wieku była to metoda „domowej” aborcji, wysoce niebezpieczna dla zdrowia i życia kobiety – druciany wieszak wprowadzano przez szyjkę macicy w celu rozerwania błon płodowych. Lekarz, który opisał swoje doświadczenia z nowojorskiego szpitala w latach 1948–1953, przedstawił kobiety zdeterminowane do zakończenia w ten sposób swojej ciąży pomimo wysokiego zagrożenia związanego z tą metodą (wieszakiem można było przebić się do jamy brzusznej). Wówczas utrzymywane było swoiste status quo, ponieważ nikt z personelu medycznego nie pytał kobiet, dlaczego umieściły druciany wieszak w macicy, ale każdy wiedział, że wynika to z braku dróg legalnej aborcji oraz z kulturowego przymusu tamtych czasów¹⁵. Oczywiście najbardziej poszkodowane były kobiety pochodzące z biedniejszych mniejszości etnicznych, na przykład 90 procent wszystkich zgonów z powodu nielegalnej aborcji to zgony Afroamerykanek oraz przedstawicielek mniejszości latynoskiej¹⁶. Nie jest jednak tak, że wieszaki nie są współcześnie używane w kontekście nielegalnej aborcji, media odnotowały takie przykłady również w ostatnich kilku latach¹⁷.

Wieszak jest symbolem amerykańskiej kultury feministycznej niemalże do dziś. Gdy w grudniu 2016 roku antyaborcyjni działacze Partii Republikańskiej zaproponowali, by dodać „poprawkę o prawach człowieka” (od zapłodnienia) do Konstytucji Stanów Zjednoczonych, wybuchły protesty kobiet, portal Huffington Post na głównej stronie umieścić – bez wyjaśnień – zdjęcie drucianego wieszaka, a portal Tumblr zmienił zwykły kursor widoczny na ekranie komputera na mały wieszak¹⁸. Radykalne feministki nie tylko posługują się tym symbolem jako rekwizytem na protestach bądź jako logotypem swoich działań, ale również tatuują (najczęściej na szyi) bardzo małe, czarne wieszaki.

W polskiej kulturze aborcyjnej częściej pojawiały się narzędzia do usuwania płodu w postaci szydek czy też drutów¹⁹, stąd też kluczową rolę w przyswojeniu symbolu drucianego wieszaka odgrywa aktywistyczny imperializm, co oznacza mniej więcej tyle, że znaczenie feminizmu amerykańskiego dla globalnego ruchu feministycznego wyraża się również w dominacji tamtejszej symboliki nad symbolikami lokalnymi.

Tym samym w okresie Czarnych Protestów w Polsce wieszaki przynoszono na demonstracje, umieszczano na drzewach, trzymano niczym niedyskursywny transparent uniesiony w górze, na portalu Facebook skoordynowano w kwietniu 2016 roku całą akcję wysyłania wieszaków do premier Beaty Szydło²⁰. W ankiecie podsumowującej akcję aż 400 osób kliknęło odpowiedź, że już wysłało wieszak. W trakcie akcji nieważny był już rodzaj wieszaka – wysyłano nie tylko druciane, ale też drewniane i plastikowe. W czasie kwietniowych demonstracji przeciwko antyaborcyjnym pomysłom rządu w różnych miastach Polski członkowie partii Razem zbierali wieszaki, które następne były albo wysyłane bezpośrednio do kancelarii premiera, albo przekazywane w lokalnych biurach

¹⁵ W.L. Fielding, *Repairing the Damage, Before Roe*, New York Times, 3.06.2008, http://www.nytimes.com/2008/06/03/health/views/03essa.html?_r=1& (10.07.2017).

¹⁶ J. Valenti, *Abortion by wire coat hanger is not a thing of the past in America*, The Guardian, 15.12.2015, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/15/wire-coat-hanger-abortion-stories-united-states> (10.07.2017).

¹⁷ P. Łopatniuk, *Pamiętajmy o wieszakach*, Patolodzy na klatce, 7.04.2016, <https://patolodzynaklatce.wordpress.com/2016/04/07/pamietajmy-o-wieszakach/> (10.07.2017).

¹⁸ R. Rosen, *Consider the Coat Hanger*, The Atlantic, 23.08.2012, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/08/consider-the-coat-hanger/261413/> (10.07.2017).

¹⁹ P. Łopatniuk, *Pamiętajmy o wieszakach...*

²⁰ *Wyślij wieszak Pani Premier*, Facebook, <https://web.facebook.com/events/760493544087118/> (10.07.2017).



Czarny Protest, Poznań 2016
fot. Barbara Sinica

Prawa i Sprawiedliwości²¹. Na wniosek Jakuba Gawrona o udostępnienie informacji publicznej na temat liczby wieszaków przesłanych do Kancelarii Prezesa Rady Ministrów odpowiedziano, że było ich 1313 sztuk.

Można powiedzieć, że wieszak przeszedł drogę od niewidzialnego narzędzia, które pierwotnie służyło do dbania o garderobę, a następnie stało się częścią feministycznej kontrkultury materialnej – najpierw jako przyrząd do wykonywania aborcji w warunkach skrajnych i niebezpiecznych dla kobiet, a później jako symbol/logo ruchu pro-choice i rekwizyt protestu. W kontekście akcji z kwietnia 2016 roku należy zwrócić uwagę na to, jak wieszaki zostały spożytkowane, ponieważ w tym czasie doszło do niemalże pełnego wykorzystania wieszaka jako narzędzia walki politycznej: jako symbolu demonstracji, jako transparentu (niekiedy przekształcanego poprzez dołączenie kartki tudzież innych elementów), jako sterty pokazującej siłę ilościową demonstracji oraz skalę zaangażowania uczestników, ale także jako materialnego ciężaru, którym partia Razem obciążyla w wielu miastach Polski lokalnych polityków Prawa i Sprawiedliwości.

O ile znaczenie wieszaka dla protestów w pierwszej połowie 2016 roku wynikało z jawnych wpływów amerykańskiej kultury feministycznej i skoordynowanych akcji w mediach społecznościowych, o tyle czarna parasolka pojawiła się przypadkiem w ramach przygodnej sytuacji, gdy masowa mobilizacja kobiet w trakcie „czarnego poniedziałku” musiała zmierzyć się nie tyle z kontrmanifestacjami ruchu pro-life (które były mało liczne), ile przede wszystkim z deszczową pogodą przez niemalże cały dzień. Po tym wydarzeniu czarna parasolka urosła do rangi symbolu oraz zawołania bojowego wśród polskich feministek.

Gdy spojrzymy na zdjęcia przedstawiające skalę Czarnego Protestu na placu Zamkowym w Warszawie, widzimy, że masa ludzi została przykryta przez parasolki w różnych kolorach – dominują czarne, ponieważ takie są najbardziej powszechne w drogeriach i innych sklepach, w których można je zakupić (były również takie protestujące, które w pośpiechu przed demonstracją zakupiły czarną parasolkę).

Parasolka urosła do rangi przedmiotu, który wyraża poświęcenie protestujących kobiet – ale też sygnalizuje możliwość pomocy wzajemnej i ochrony przed tym, co nam zagraża. Co oczywiste, skala „czarnego poniedziałku”, przy niesprzyjających warunkach pogodowych, mogłaby być mniejsza, gdyby nie bazowe afordancje parasola, za sprawą których tłum protestujących kobiet i parasolek świadczył o ich determinacji do zmanifestowania sprzeciwu. Inną, mniej oczywistą funkcją tego przedmiotu jest uspołecznienie w trakcie protestu – deszcz padający w październikowe południe skłonił obcych sobie ludzi do dzielenia się miejscem pod parasolką, by razem można było partycypować w wydarzeniu, zamiast szybko się rozejść. Dlatego też możemy traktować parasolkę nie tylko jako ochronę przed deszczem, ale również narzędzie podtrzymujące mobilizację na miejscu protestu.

Parasolki w proteście pojawiły się również w 2014 roku w Hongkongu, gdy stały się narzędziem oporu, pozwalając w trakcie ataków policji osłaniać się przed ostrzałem gazem pieprzowym. Odbyło się to w trakcie fali demonstracji demokratycznych w tym mieście. Po tych wydarzeniach nazwano ten ruch Umbrella Movement, a jego swoistym logo ruchu stała się żółta parasolka²². Całkowicie inne miejsce, inny ruch oraz forma kontestacji (starcia na ulicach) pokazuje, że ochronne funkcje parasolek mogą być znaczeniowo elastyczne.

Czarna parasolka również przeszła drogę od zwykłego narzędzia opierania się złej pogodzie do historycznej nieśmiertelności, stając się symbolem i zawołaniem całego ruchu, takim jak „parasolki w dłoń!” czy „nie składamy parasolek!”. Najpełniejszy wyraz dał temu wiersz udostępniany w mediach społecznościowych, którego autorką jest Beata Barańczuk. „Kto ty jesteś? – Młoda Polka. Jaki znak Twój? – Parasolka. [...] Czym więc walczysz? – Parasolką! Kim więc jesteś? – Wolną Polką!” W Krakowie już po zmroku 24 października 2016 roku uczestnicy protestu za pomocą kilkudziesięciu latarek wyświetlili parasol. W ciągu zaledwie trzech tygodni parasolka stała się logo nowej fali feministycznej w Polsce.

Czarne parasolki to nie tylko symbol determinacji, ale także kobiecej solidarności oraz bojowości w walce z próbami zmiany ustawy aborcyjnej. O ile

²¹ Stało się tak np. w Poznaniu, zob. P. Moszczerński, *Wieszaki przekazane posłom PiS. „Fundamentalisci nie będą nam mówić, jak żyć”*, Tęczowy Poznań, 7.04.2017, <http://teczowypoznan.pl/wieszaki-przekazane-poslom-pis-fundamentalisci-poznan-razem-aborcja/> (10.07.2017).

²² *Umbrella Movement*, Victoria and Albert Museum, 14.10.2014, <http://www.vam.ac.uk/blog/disobedient-objects/umbrella-movement> (10.07.2017).

wieszak był narzędziem i rekwizytem protestu, o tyle parasolki miały charakter uspołeczniający i budujący więzi między uczestniczkami protestu – pojawiły się przypadkowo w ramach feministycznej kontestacji, ale zostały twórczo zachowane. Parasolka i wieszak jako artefakty mobilizacji społecznych zmieniały się za sprawą nowych kontekstów sytuacyjnych – przechodząc od funkcji przedmiotów codziennych do rekwizytów działań kontestacyjnych – jak również zmieniając swoją postać z obiektu materialnego w element sfery wizualnej i symbolicznej, a także – jak stało się to w przypadku parasolki – dyskursywnej (w postaci hasła do skandowania i poezji protestacyjnej).

Artefakty kształtują przestrzenie kontestacji, stanowiąc element *skrzynki narzędziowej* ruchu protestu oraz wpływając na znaczenie polityczne danej grupy w społeczeństwie. Artefakty nadal jednak w dużej mierze pozostają „pojemnikami na znaczenia” i tak też są rozumiane przez protestujących – przypisuje się im wartości, buduje się za ich sprawą więzi i kolektywne tożsamości. Tworzą obrazy protestów, pozwalając rekrutować nowych zwolenników, uczestników, ale także współtworzyć negatywne obrazy medialne i tak dalej. Bez względu na to, czy artefakt jest niedyskursywnym oraz instrumentalnym, czy też dyskursywnym oraz znaczeniowym narzędziem walki politycznej, znajduje się w sieci relacji społecznych, wpływając na

sposoby wzajemnego percypowania różnych grup w ramach wydarzenia protestu (np. zmienia postrzeganie mediów lub policji) bądź w obrębie tych grup (kształtuje wzory przynależności, rozpoznawania się itd.) oraz je zmieniając.

„Życie” większości artefaktów kończy się najczęściej na śmietniku, ponieważ tracą swoją funkcjonalność ze względu na kontekst bądź z powodu utraty pierwotnych właściwości (np. zniszczenie), albo – jak w przypadku omawianych wieszaków i parasolek – mogą wrócić do swoich codziennych funkcji. Zdarzają się jednak przedmioty wielokrotnego użytku – trafiają na kolejne demonstracje, stają się trwalszym elementem ubioru, trofeum nad biurkiem – bądź też zostają przeniesione w kontekst innego protestu, poprzez kolejne translacje zmieniają się ich funkcje i znaczenia. Należy jednak stwierdzić, że artefakty protestu mogą sobie zapewnić społeczną nieśmiertelność właściwie tylko w jeden sposób – stając się symbolem. Jedynie wtedy przedmiot ma szansę zmienić swoją postać – stając się logo, memem, przypinką bądź innym identyfikatorem wizualnym. Artefakt jako symbol jest w stanie uzyskać wówczas swoistą indywidualność i jednoznaczność pod względem używania oraz kulturowego czytania przez poszczególne grupy ludzi. Wtedy może trwale zrosnąć się z kontekstem danego protestu (jak symbol parasolki dla Czarnego Protestu) bądź zagadnienia oporu (symbol wieszaka dla ruchu feministycznego).