

# Máquinas de aclamar

## Una indagación sobre aclamación política y virtualidad

Por Gabriel Muro\*

**Resumen:** Las democracias occidentales han erigido dos métodos principales de selección política: por votación y por aclamación. Mientras que el voto se asocia con la legalidad y se ejerce de manera individual en el secreto de un *cuarto oscuro*, la aclamación se asocia con la legitimidad y se practica a *viva voz*, junto a otros y en el espacio público. Pero lejos de convivir pacíficamente, voto y aclamación guardan relaciones muchas veces antagónicas, condensando un sistema de oposiciones más vasto que polariza entre representación y presencia, escritura y voz, cálculo y espontaneidad o individuo y pueblo. En este orden de cosas, ¿qué sucede cuando la aclamación, proveniente de las antiguas arenas romanas, se traslada a las arenas del ciberespacio, reuniendo voces que aclaman a distancia y a través de la escritura cibernética? La crisis permanente que hoy afecta a las democracias occidentales, ¿es una crisis de representación o una crisis de la presencia? Para abordar estas incógnitas ensayamos un recorrido a través de los modos en que ha sido pensada la aclamación popular en sus vertientes política, litúrgica y comunicacional, con el fin de dirigir la indagación hacia la reconfiguración de la aclamación en la época de las redes sociales corporativas, dispositivos cuyo funcionamiento proponemos precisar al considerarlos *máquinas de aclamar*.

**Palabras clave:** aclamación; redes sociales; masa y poder.

---

\* Sociólogo y ensayista. Co-editor de Espectros, Revista Cultural.

En 1982, Raymond Williams vio la guerra de Malvinas por televisión. De esa experiencia televisiva surgió un artículo titulado *Distance*, publicado en la London Review of Books. Allí, el iniciador de los estudios culturales sostenía que la guerra acentuaba lo que llamaba “cultura de la distancia”. Por un lado, la distancia geográfica del archipiélago británico respecto de las Islas Malvinas. Por el otro, la experiencia de informarse acerca de la guerra por televisión, aparato con el poder de volver próximo lo que está distante. Desde el punto de vista bélico, la guerra de Malvinas fue, para Inglaterra, una *guerra a distancia*, hecha de radares, misiles teledirigidos e incluso armas nucleares disuasorias. La guerra de Malvinas fue hecha a una *distancia segura* muy semejante -anota Williams- a la que, por aquel entonces, ya comenzaba a arraigarse en la cultura occidental a través de las salas de juegos electrónicos.

A diferencia de la guerra de Vietnam, que los estadounidenses narraron a través de innumerables films, la guerra de Malvinas fue relatada, vía satélite, por la televisión británica, lo que dotaba a la conflagración de un aire de irrealidad. Aunque Raymond Williams no vio *la misma guerra* que vieron los argentinos, este aire de irrealidad resultó aún más enrarecido para el público nacional, a la vez víctima y cómplice de la televisión galtierista. Mientras Galtieri era *aclamado* en la Plaza de Mayo, los ingleses experimentaban la guerra de Malvinas como un *juego de guerra*, un *ensayo* o un experimento no solo acerca de nuevos modos de guerrear, sino, más aún, de gobernar a distancia. Durante la guerra, los debates fueron sustituidos por un gabinete con poderes soberanos, por encuestas de opinión y por paneles televisivos que catalogaban toda voz alternativa como disidente:

*“Los sistemas modernos, como la televisión y las encuestas de opinión, son los únicos que corresponden a esta urgencia inducida. Es una nueva forma política, latente durante muchos años pero que ahora, al menos temporalmente, se ha hecho realidad. Su nombre es autoritarismo constitucional”*.<sup>1</sup>

Esta *cultura de la distancia*, magnificada por la urgencia de la guerra de Malvinas, conformaría una “cultura de la alienación” dentro de la cual hombres y mujeres eran reducidos a modelos y figuras, y la televisión obliteraba la distancia ya no sólo geográfica, sino también la distancia política, aquella que separa a representantes de representados. Mediante el efecto de lo “live”, de lo *en vivo* o de la vivencia, de lo inmediato o de la presencia, la precipitación de la guerra hacía coincidir a los mandos político-militares y a la ciudadanía en el mismo momento en que volvía infranqueable su separación, cristalizando un “autoritarismo constitucional”.

---

<sup>1</sup> Raymond Williams, *Distance*, London Review of Book, vol. 4, N° 12, 1 julio de 1982.

En estas observaciones, Raymond Williams se anticipaba a la célebre descripción de la primera guerra del Golfo según Jean Baudrillard, transmitida por la CNN recurriendo a cámaras colocadas sobre las “smart bombs”, confundiendo la mirada del espectador con la trayectoria de los proyectiles. Nuevamente como en un videojuego, la cobertura de la guerra se llenaba de mapas electrónicos, infografías e imágenes tomadas con visión nocturna, invisibilizando los cadáveres iraquíes. Según Baudrillard, la guerra del Golfo *no había tenido lugar* no por haber sido un mero engaño, sino por estar prevista y calibrada de antemano, sin *representar* riesgo alguno para Estados Unidos. Por lo tanto, no calificaba como un auténtico acontecimiento.

Sin embargo, algo parece estar cambiando en las coberturas bélicas de los últimos años. Como puede verse a través de las imágenes provenientes de Ucrania y de Gaza -y antes de Abu Ghraib- ya no estamos ante imágenes controladas y restringidas por los complejos militares. Las redes sociales han desplazado a la televisión de su sitial privilegiado como transmisora de eventos, haciendo proliferar un flujo de imágenes continuo e incontrolado, con visiones desde el aire y al ras del suelo. Así como los gráficos toscos de los videojuegos pertenecientes a la época de la “Operación Tormenta del Desierto” no guardan relación con la alta resolución de los videojuegos actuales, ya no es posible decir, con Baudrillard, “la guerra no ha tenido lugar”. Por el contrario, ahora la guerra, por obra de la viralidad de las imágenes informáticas, “tiene lugar todo el tiempo”.<sup>2</sup> La guerra deja de ser un simulacro que se mira por televisión, tornándose una *representación* explícita, constante e inmersiva, donde el campo de batalla es a la vez trinchera y pantalla.

El efecto anestésico de la cultura de la distancia ya no parece provenir de la restricción o curaduría militar de las imágenes, sino de su exceso. La “niebla de guerra” de la que hablaba Clausewitz se llena de imágenes tomadas con drones de combate e informaciones falsas que impiden conocer el estatus real de la guerra, pero posibilitan dirigir las armas hacia un otro *target*: la opinión de los internautas.

\*\*\*

Al terminar la Primera Guerra Mundial, la Constitución liberal de la República de Weimar encontró toda clase de escollos, debiendo enfrentarse a múltiples enemigos, que iban desde los que deseaban volver al sistema monárquico anterior, pasando por la extrema derecha, hasta la dictadura del proletariado pregonada por la izquierda. Desde diferentes posiciones, los

---

<sup>2</sup> Kong De Gang, *Esta guerra nunca sucedió/siempre sucedió: el frágil estatus posmoderno de los simulacros de guerra*. Artículo en chino traducido automáticamente de: [https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_16994798](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_16994798)

críticos del parlamentarismo liberal coincidían en advertir que, en los hechos, el parlamento no funcionaba como prometían sus defensores. Según este cuestionamiento, los partidos no discutían para intercambiar opiniones y ponerse de acuerdo sobre asuntos de interés público, sino para calcular sus relaciones de fuerza e impactar sobre una audiencia que se encontraba fuera del palacio, imponiendo los intereses de determinados *lobbies* corporativos. La democracia deliberativa, así, aparecía como un formalismo vacío.

En este contexto, Carl Schmitt publica *La crisis de la democracia parlamentaria*. Al final de su prefacio de 1926 a la segunda edición del libro, Schmitt plantea por primera vez la cuestión de la aclamación y su relación con la democracia. Para Schmitt, el parlamentarismo, el “gobierno por discusión”, pertenece al horizonte intelectual del liberalismo, pero no necesariamente al de la democracia, por lo que liberalismo y democracia, que guardan numerosas relaciones -incluso numerosas relaciones de compromiso-, deben distinguirse.

Según Schmitt, toda democracia real se basa en el principio de que *no sólo los iguales son iguales, sino que los desiguales no serán tratados por igual*. La democracia requiere homogeneidad y erradicación de la heterogeneidad. La democracia no sería un mero asunto de aritmética política, de sumar los votos de individuos aislados, sino de distinguir entre la comunidad democrática y los que son extranjeros a ella, con miras a conservar una homogeneidad comunitaria que puede ser de tipo moral, religiosa, lingüística o “física”. Este último sesgo fisionómico o racial de la concepción democrática de Schmitt se hace evidente en los múltiples casos que menciona como democracias ejemplares: el nacionalismo turco, con su expulsión radical de los griegos, y la *Commonwealth australiana*, que sólo aceptaba inmigrantes que se ajustasen a la noción de un “tipo correcto” de colonos. Avanzado el argumento, Schmitt interroga:

*“¿Se basa el Imperio Británico en derechos de voto universales e iguales para todos sus habitantes? No podría sobrevivir ni una semana sobre esta base; con su terrible mayoría, los de color dominarían a los blancos. A pesar de eso, el Imperio Británico es una democracia. Lo mismo se aplica a Francia y las demás potencias”.*<sup>3</sup>

Una comunidad democrática se define por trazar límites precisos entre su adentro y su afuera, delineando la *figura* precisa de un pueblo, así como el *contorno* claramente delimitado, sin esfumado ni matices, del amigo y del enemigo. Dado que la democracia liberal defiende la igualdad de las personas en tanto personas individuales y no como miembros de una comunidad homogénea, corre el riesgo, en nombre de una igualdad universal inhallable en ninguna parte de la Tierra, de negar las desigualdades constitutivas que diferencian a un Estado de otro Estado, así como a un pueblo de otro pueblo. Por lo tanto, vacía de sustancia

<sup>3</sup> Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, pág. 10, MIT Press, 1988.

a la igualdad política, dejando que la desigualdad se traslade a otras esferas, como la esfera económica, que así acaba dominando a la esfera estatal.

Según Schmitt, las crisis que, en la década del veinte, afectaban al parlamentarismo y a la democracia, no eran crisis idénticas. La crisis de la democracia se debía a la pérdida de homogeneidad de la comunidad política y la crisis del parlamentarismo a la falta de unidad en la toma de decisiones. Por eso, el jurista alemán podía sostener que bolchevismo y fascismo son dictatoriales y antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos. La razón estribaría en que el liberalismo impuso una concepción antidemocrática de la democracia, según la cual un pueblo sólo puede expresar su voluntad cuando cada ciudadano vota en secreto y en completo aislamiento, es decir, sin salir de la esfera de lo privado. Pero la democracia sería algo más que un sistema de registro de votos secretos a partir del cual se *computa* una mayoría. La democracia liberal habría olvidado que el pueblo sólo existe en la esfera de la publicidad y de la opinión pública, no en la contabilidad estadística de las opiniones particulares. El pueblo sólo existe como pueblo reunido que se expresa a través de gritos de aprobación o rechazo. Por eso, más que por el voto, la voluntad del pueblo se expresa mediante la palabra latina *acclamatio*, ya sea la aclamación que tenía lugar en la *ekklesia* de la polis griega, donde los ciudadanos votaban a viva voz y en presencia de los demás, ya sea la congregación del pueblo para aclamar a un César romano. Y aún cuando permanece en silencio y no aclama, el pueblo puede estar expresando su desacuerdo o rechazo de un líder. Así, según Schmitt, *no hay Estado sin pueblo, ni pueblo sin aclamación*.

Frente a estas formas de democracia pura, directa o plebiscitaria -que paradójicamente podrían ser democracias dictatoriales- el parlamento moderno aparece como una *“maquinaria artificial, producida por el razonamiento liberal”*. Contra semejante artilugio aparatoso, Schmitt destacaba la vitalidad de los métodos cesaristas, donde la aclamación del pueblo, en su irrupción acontecimental, opera como expresión constituyente de la sustancia democrática y de la auténtica opinión pública. Pero incluso si se suprimiese el bolchevismo y se mantuviese a raya el fascismo:

*“la crisis del parlamentarismo contemporáneo no se superará en lo más mínimo. Porque no ha aparecido como resultado de la aparición de esos dos oponentes; estaba ahí antes que ellos y persistirá después de ellos. Más bien, la crisis surge de las consecuencias de la democracia de masas moderna y, en última instancia, de la contradicción entre un individualismo liberal cargado de patetismo moral y un sentimiento democrático gobernado esencialmente por ideales políticos. Un siglo de alianza histórica y lucha común contra el absolutismo real ha oscurecido la conciencia de esta contradicción. Pero la crisis se desarrolla hoy de manera cada vez más sorprendente y ninguna retórica cosmopolita puede impedirla o eliminarla. Es, en lo más profundo, la contradicción ineludible del individualismo liberal y la homogeneidad democrática”*.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ibid., pág. 17.

\* \* \*

A lo largo de la historia occidental han surgido tres modos principales de selección política: por votación, por sorteo y por aclamación. Si bien el sorteo ha sido relegado y marginado de la esfera política, el voto y la aclamación constituyen el basamento de las democracias modernas. Pero voto y aclamación, tal como observó Schmitt, no se llevan bien entre sí. Mientras que el voto se asocia con la legalidad, la aclamación se asocia con la legitimidad. El voto se ejerce de manera individual, en el aislamiento y el secreto de un *cuarto oscuro*. La aclamación se practica a *viva voz*, junto a otros y en el espacio público, que es tanto un espacio visual como un espacio acústico. El voto se da o se realiza a partir de un cálculo electoral, mientras que la aclamación estalla espontáneamente, llenando las calles de un *entusiasmo* popular por el que la voz del pueblo se asocia con la voz divina. Si el voto constituye el fundamento de las democracias parlamentarias, la aclamación constituye el fundamento de las democracias plebiscitarias. Y no han sido pocas las ocasiones en las que las democracias plebiscitarias han censurado el voto, así como las democracias parlamentarias han controlado severamente las prácticas aclamatorias.<sup>5</sup>

Aclamación y voto pertenecerían a dos registros diferentes: el pueblo y el individuo, la presencia y la representación, la celebración y el deber, el “espíritu público” y la opinión electoral, el carisma y la rutina, la convicción política y la conformidad social, la posesión divina y el cálculo instrumental. Desde este punto de vista, el voto aparece como psicológicamente manipulable o manufacturable, como el producto de grandes *máquinas electorales* que invierten en propaganda, cartelería, giras de campaña y reparto de cargos, mientras que la aclamación sería un acto espontáneo donde el pueblo expresa su voluntad llenando las calles de banderas, entonando cánticos, lanzando “¡vivas!” y repartiendo chiflidos. No obstante, y como veremos, así como hay *máquinas electorales* existen *máquinas de aclamar*, las cuales hacen parecer espontáneos actos que no lo son en absoluto. La efervescencia colectiva es una realidad evidente, pero también es preparada y difundida a través del trabajo

---

<sup>5</sup> Este es un rasgo particularmente visible del *bonapartismo*. En este sentido, el modelo plebiscitario sentado por Napoleón III continúa siendo ejemplar. Tras el golpe de Estado de 1851, la “democracia imperial” pretendía conciliar el sufragio universal con expresiones tradicionales de aclamación, como exponerse a *vivats* durante los viajes a provincias y las inspecciones de tropas. Estos signos de aprobación pretendían establecer un vínculo directo entre el soberano y el pueblo. En contraste, durante la Segunda y la Tercera Repúblicas, cuando regía la democracia parlamentaria, la aclamación se consideró una práctica dañina. Incluso se perseguía muy severamente el enarbolar banderas y pancartas partidarias, consideradas formas de *aclamación visual* que amenazaban el secreto y el aislamiento de la *representación* electoral. Ver al respecto: Olivier Ihl, *Alternative representation: acclamation practices in France during the Second and Third Republics*, *Revue française de science politique*, Vol. 65, Nro. 3, 2015, pags. 381-403.

de movilización.<sup>6</sup> Algo especialmente cierto en el presente, cuando la aclamación se reconfigura y traslada, crecientemente, a las arenas del ciberespacio. Pero antes de llegar a ello revisemos algunos rasgos de la institución *acclamatio*, proveniente de la Roma antigua.

\* \* \*

Según se cree, la aclamación tiene un origen semítico-iraní y se extendió a través de Egipto hacia Europa. Pero fue en la Roma imperial donde el aclamar como expresión de deseos o creencias dichas al unísono adquirió una dignidad y una codificación inéditas, volviéndose una institución muy importante en la vida antigua. El ascenso de los emperadores romanos solo quedaba legalizado una vez que fuesen aclamados por el senado y el ejército, que hacían oír la *vox populi*. Como mostraron los dos mayores investigadores del papel de la *acclamatio* en la Antigüedad y el Medioevo, Erik Peterson y Ernst Kantorowicz, las aclamaciones tienen dos vertientes, una religiosa y otra jurídico-política.<sup>7</sup> Estas dos vertientes se interrelacionaron de tal forma que la costumbre de aclamar al emperador, proveniente de los cultos del poder orientales, se transmitió del ámbito pagano al ámbito litúrgico de la Iglesia católica, configurando una mezcla teológico-política donde el culto de los emperadores se fusionó con el de Cristo. Al arreciar las grandes manifestaciones políticas de la época moderna, la aclamación volvió a trasplantarse desde la esfera de lo sagrado al ámbito secular.

En latín, la aclamación no se nombraba solamente como *acclamatio* (de *ad* y *clamare*: clamar hacia). También se usaban otras palabras, como *conclamatio* y *vox*. Del mismo modo, en griego se encuentra un amplio abanico de términos relativos al aclamar, como *phoné*, *ekboesis* y *eufemia*. Pero a diferencia de las ciudades griegas, que eran “sociedades cara a cara”, el imperio romano, por su mayor tamaño, se vio conminado a hacer un uso más codificado de la *acclamatio*, aunque no siempre se han comprendido las ocasiones en que se aclamaba. Sólo el análisis de una amplia variedad de textos ha echado luz sobre el fenómeno.<sup>8</sup> Y esto ha sido posible gracias a una de las características más sorprendentes de la *acclamatio* antigua: si bien se trataba de actos locutivos donde la voz (*vox* o *phoné*) era protagonista, se tendía a registrarlas e inscribirlas, tanto en las actas notariales de asambleas, concilios y sínodos, como en monedas, mojones, altares y columnas que sostenían edificios públicos.

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Montserrat Herrero, *Acclamations: a Theological-Political Topic in the Crossed Dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt*, History of European Ideas, 2019.

<sup>8</sup> Charlotte Roueché, *Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias*, The Journal of Roman Studies, Vol. 74 (1984), pp. 181-199.

Los emperadores eran aclamados en diversas reuniones, pero sobre todo en el teatro y en el circo, donde la multitud ya estaba acostumbrada a gritar frases de manera rítmica, repetitiva y al unísono, en apoyo de actores y competidores. Cabe recordar que organizar espectáculos era un deber de los magistrados romanos, y que este deber era conocido como *munera gladiatoria*. Aquí encontramos una de las más importantes expresiones de los *munera*, el plural de *munus*, palabra que significaba función, así como don que debe devolverse, y por lo tanto cargo o servicio. A cambio de los privilegios que traía su *cargo*, el magistrado romano estaba obligado a devolver, o mejor, a *re-munerar*, al pueblo con juegos y espectáculos, como parte del *círculo* de *dones* y *contradones*, de beneficios y deberes, que hacen a toda *co-munidad*.<sup>9</sup> Estas reuniones públicas, donde el magistrado mostraba su *muni-ficencia*, también brindaron la oportunidad para dar a conocer deseos y quejas proferidas por el pueblo.<sup>10</sup> Es decir, el magistrado estaba obligado a devolver al pueblo espectáculos, pero de este modo se *exponía* a las exigencias del pueblo, de las que buscaba *in-munizarse* controlando las aclamaciones de antemano y con métodos que veremos enseguida.<sup>11</sup>

Según la historiadora Charlotte Roueché, las inscripciones aclamativas se hicieron cada vez más usuales desde el siglo II d. C., lo que pudo haber sido resultado de avances tecnológicos. Entre las habilidades que se difundieron bajo el Imperio Romano se encontraba la taquigrafía.<sup>12</sup> Desde el siglo II, algunos taquígrafos alcanzaron grandes alturas en el servicio gubernamental, encargados de registrar sesiones del Senado, asistir a poetas o transcribir sermones. Esta tendencia general a considerar las expresiones aclamativas dignas de ser conservadas supo ser articulada por el emperador Constantino, que puso en funcionamiento un sistema donde se organizaban reuniones populares para elogiar o criticar a los gobernadores de las provincias, haciendo obligatorio que las aclamaciones transcriptas fueran enviadas al emperador con el fin de elaborar un *dossier* y determinar el castigo o ascenso apropiado a sus funcionarios.

<sup>9</sup> Ver al respecto: Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, pág. 64, Ediciones Taurus, Madrid, 1983.

<sup>10</sup> Según Roueché, el caso más habitual del uso de aclamaciones por parte de una asamblea era el de obtener un castigo; de ahí los gritos de la multitud en los relatos evangélicos de los juicios de Jesús, o el uso de la frase *Christianos ad leones* (cristianos a los leones) en la *damnatio ad bestias* del circo romano.

<sup>11</sup> Según se observa en un excelente estudio sobre el término latino *munus*, en la Antigua Roma también se consideraba *civis immunis* (ciudadano inmune) a aquel ciudadano que se libraba unilateralmente del *munus* o deber de reciprocidad, y no daba la parte que debería dar a quien lo necesitase. El ciudadano inmune sería un tacaño que no ejerce la función de *municipencia* propia de los ricos. Ver: Gerardo Pereira-Menaut, *¿Qué es un munus?* Revista Mainake, XXVII, 2005, pp. 395-431, Málaga.

<sup>12</sup> Ibid.



No obstante, estos *reportes de aclamaciones* podían estar manipulados. No solamente al fraguarse registros falsos, sino porque las asambleas aclamatorias de la Antigüedad muchas veces estaban intervenidas por *clagues*: grupos humanos contratados por un organizador para aclamar con un fin prefijado y controlar a las multitudes (tal como los *augustiani*, la claqué encargada de aplaudir a Nerón como poeta y cantante<sup>13</sup>), por lo que se hacía necesario recurrir a procedimientos de verificación para establecer la autenticidad de los registros aclamativos. Este tipo de *aplausos contratados*, comprados por los gobernadores y organizados por expertos en medir el estado de ánimo de las audiencias, era algo más peculiar al teatro antiguo que al hipódromo, donde, por su mayor tamaño, era más difícil influir en el ánimo del público. Aunque con el tiempo los artífices del *cheerleading* antiguo aprenderían a actuar sobre audiencias grandes, fue del teatro de pantomimas -donde el aplauso del público depende menos del resultado que de la popularidad del *performer*- de donde provino el modelo aplicado a las asambleas políticas.<sup>14</sup>

Pero las aclamaciones antiguas no eran concebidas solamente como expresiones de opinión. El hecho de que fuesen unánimes y no plurales debía conferirles una inspiración divina, de donde proviene la célebre frase *vox populi, vox Dei*. Los numerosos relatos de aclamaciones subrayan la equivalencia entre el unísono de la *phoné* y la unanimidad de la *psyché*, alma o soplo del pueblo que, al aclamar, forma una sola voz. Fue esta función como validación y refuerzo religioso de la autoridad la que sobrevivió hasta el período medieval, cuando su papel en la expresión de solicitudes públicas se había atrofiado.<sup>15</sup>

En cualquier caso, al fomentar aclamaciones para fortalecer su propio poder, las autoridades romanas se vieron obligadas a aceptar reuniones públicas que no siempre podían controlar, basculando en un juego complejo entre *contención* y *contienda*. Razón por la que intentaban dirigir las ceremonias aclamativas apelando a artilugios como las claques y la obligación de transcribirlas, evitando, con distinta suerte, que la multitud asuma *en sus propias manos* el papel que los poderosos le asignaba de manera subordinada. De hecho, las revueltas de la Antigüedad tardía muchas veces estallaban al grito de peticiones aclamativas, como la célebre revuelta del 532 que tuvo epicentro en el hipódromo de Constantinopla y tomó su nombre del grito lanzado por la facción rebelde: “Niká”, que significa “¡vence!” en griego.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Thomas Kruse, *The Magistrate and the Ocean: Acclamations and Ritualised Communication in Town Gatherings in Roman Egypt*, en: *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Presses universitaires de Liège, 2006.

<sup>14</sup> Alan Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, pág. 236, Oxford University Press, 1976, New York.

<sup>15</sup> Charlotte Roueché, *Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias*.

<sup>16</sup> *Ibid.*

\* \* \*

La vida cotidiana está hecha de distancias infranqueables. Los hombres y las mujeres, especialmente en las ciudades modernas, tienden a mantenerse alejados de todo el que se acerca sin previo aviso. La casa protege del mundo exterior y en el espacio público rigen toda clase de reglas de cortesía -explícitas e implícitas- que regulan el contacto entre extraños, sea el contacto visual, el roce físico o el intercambio de palabras. Como mostró Elias Canetti en *Masa y poder*, nada se teme más que ser tocado por un desconocido, o por lo desconocido:

*“Nada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido. En todas partes el hombre elude el contacto con lo extraño. Aun cuando nos mezclamos con la gente en la calle, evitamos cualquier contacto físico. Si lo llegamos a hacer, es porque alguien nos ha caído en gracia. La rapidez con que nos disculpamos cuando se produce un contacto físico involuntario, pone en evidencia esta aversión al contacto.”*<sup>17</sup>

Este *temor a ser tocado* refiere, psicológicamente, a uno de los terrores más atávicos, aquel que nos invade en nuestras peores pesadillas: el temor a ser agarrado, asido, arrestado, apresado y devorado por un ser más poderoso, de cuyas manos no podemos liberarnos. Los actos primordiales del poder, tanto en el reino animal como en el reino humano, serían el poder de agarrar y de no dejarse agarrar. Por eso, todo poderoso busca evitar que se le aproximen demasiado, haciendo dificultoso acercarse a su morada. Pero el poderoso, como un predador y desde su distante seguridad, puede hacer agarrar a cualquiera.<sup>18</sup> De aquí proviene la relación íntima entre poseer algo y *tomarlo, aferrarlo, arrancarlo*, en un acto violento de apropiación e incorporación.<sup>19</sup> Si bien el agarrar pertenecen a la esfera de la fuerza, que es algo menos vasto y menos complejo que el poder, este haya su basamento primordial en la fuerza física. Y cuando la fuerza dura más tiempo, se transforma en poder.

Las jerarquías sociales refuerzan las distancias entre las personas. No hay *orden social* sin un sistema de escalafones basado en la transmisión de órdenes que deben ser obedecidas. Sin embargo, los mecanismos civiles de *distanciamiento*, que protegen a cada cuerpo del contacto imprevisto con el otro, hacen a los individuos más rígidos y más toscos. A su vez, el respeto a las jerarquías sociales va dejando huellas y marcas. Cada orden que el individuo se ve obligado a obedecer se vive con rencor, un rencor silencioso que se va *almacenando* con cada nueva orden recibida, y que habitualmente es *descargado* transmitiéndole órdenes a seres

<sup>17</sup> Elias Canetti, *Masa y poder*, pág. 9, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 203.

<sup>19</sup> Ver al respecto: Roberto Esposito, *Immunitas*, págs. 44 y 45, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

más subordinados. Pero según Canetti, la liberación más poderosa respecto de la carga de rencor acumulado sólo se alcanza en la masa, cuando miles de cuerpos que jamás se han juntado de pronto se apegan y desechan su temor habitual al contacto físico con desconocidos, *descargándose* de las tensiones acumuladas en la vida cotidiana. En la masa, los muchos se apretujan para liberarse, en común, de las órdenes a las que, individualmente, están entregados sin esperanza.

Una de las características más salientes de la masa consiste en que, como el fuego, quiere crecer con rapidez y devorar todo a su paso. La masa quiere hacerse más, quiere multiplicarse, ganando en autoconfianza. Por eso, afirma Canetti, *la masa ama la densidad*. Muestra gran apetito por incorporar hombres y mujeres a su propio ser. De ahí otro de sus rasgos más característicos: su sentimiento de persecución. En todo aquel que se le opone, o que tan sólo titubea frente a ella, la masa señala, con hipersensibilidad, a un enemigo que turba su unidad y su tendencia al crecimiento. Pero dado que el mayor temor de la masa es a desintegrarse, necesita una dirección. Sin una meta que sumerja las metas privadas, la masa no puede subsistir.

Con todo, y a diferencia de la visión exclusivamente negativa que Freud tenía del comportamiento de masa, vinculándolo a la horda primitiva y a la psicopatología colectiva, Canetti elabora una vasta clasificación de tipos de masa, como la *masa abierta*, la *masa cerrada*, la *masa rápida* y la *masa lenta*, señalando con ello que *la masa no es una sola*, sino que es *plástica* y multifacética. Incluso, en pasajes desbordantes de belleza, Canetti sostiene que la masa también se encuentra en fenómenos no humanos como el fuego, el viento, el río, el bosque o las manadas de animales. Fenómenos que recuerdan a la masa humana y la representan simbólicamente en sueños, en mitos y en poesías.

Masa y poder se relacionan con el contacto. En la masa se trata de perder el miedo al contacto con el otro y en el poder se trata del agarrar y apoderarse de una presa. Por este motivo, para Canetti, la mano es la fuente de todo poder, así como su mayor modelo. Sea porque, bien entrenados, los dedos tienen el poder de producir los objetos más finos y sofisticados, sea porque la mano tiene el poder de matar “por mano propia” o manipulando “armas de mano”. Incluso, muchas armas primigenias, como el puñal, serían extensiones simbólicas de una mano con el dedo índice extendido y endurecido.

Masa, poder y mano también son rasgos cruciales de la *acclamatio* antigua. Especialmente en el circo romano, donde las masas se congregaban alrededor de una arena, *alentaban* a los gladiadores y se pronunciaban sobre el destino del luchador caído no solamente a través de la voz, sino haciendo un gesto con el dedo pulgar. Y entre las muchas formas de masa que Canetti recoge y clasifica, encontramos la masa reunida en torno de la arena romana:

*“En la arena se luchaba ante los ojos del pueblo reunido, sin consecuencias políticas y, sin embargo, no sin sentido, pues era una forma de volver a despertar el sentimiento de la victoria y mantenerlo despierto. Los romanos, en cuanto espectadores, no luchaban ellos mismos, pero decidían en masa quién era el vencedor y lo aclamaban como en los viejos tiempos. Era exclusivamente este sentimiento de victoria lo que importaba. Las mismas guerras, que ya no parecían tan necesarias, perdían importancia al lado de la importancia de estos acontecimientos”.*<sup>20</sup>

A esta masa reunida en torno de un espectáculo Canetti la denominó *masa como anillo*. A diferencia de la *masa abierta*, que es una masa que se expande sin límites, la formación en anillo es típica de la *masa cerrada*, aquella que se agrupa en un recinto o edificio. Esta formación de masa, además de tener frente a sí un espectáculo, se tiene a sí misma como espectáculo, con lo que la visible excitación de la masa aumenta la de cada uno de sus integrantes. Pero este admirarse de la masa a sí misma también la determina como *masa retenida*. Se contempla a sí misma mientras contempla un combate o espera una cabeza que le ha de ser exhibida. Mientras contempla, se toma su tiempo para aumentar su propia densidad. Las ganas de acción se reprimen y rompen al fin, con violencia, en un grito común. Es el momento de la *descarga*, donde se expresa la verdadera *voz de la masa*:

*“Su espontaneidad es de la mayor importancia. Los gritos aprendidos y repetidos a intervalos regulares aún no son signo de que la masa haya logrado su vida propia. Han de llevar a ello, pero pueden ser exteriores como los ejercicios tácticos de una división militar. En cambio, el grito espontáneo que la masa no puede predecir con exactitud es inequívoco, su efecto suele ser imprevisible. Puede expresar afectos de cualquier especie; con frecuencia tienen menos importancia los afectos de que se trate, que su fuerza y diversidad y la libertad en su sucesión. Son éstos los que conceden a la masa su espacio espiritual”.*<sup>21</sup>

La masa experimenta la sensación de máxima densidad en el instante de la descarga física. sea el aullido que estalla durante una ejecución pública, la aclamación del gladiador victorioso, el grito de gol en un estadio de fútbol, el *pogo* en un recital de rock y hasta los aplausos al final de un concierto de música clásica, de cuya intensidad se deduce cuán densa ha llegado a ser la masa del público. De hecho, para medir estos “espacios espirituales” se han inventado aparatos como el aplausómetro, utilizado a mediados del siglo XX para decidir el resultado de competiciones televisivas en función de la popularidad de los concursantes. Pero

<sup>20</sup> Ibid., pág. 136.

<sup>21</sup> Ibid., pág. 32.

un día, vaticina Canetti, será posible determinar y medir la densidad de la masa con mayor precisión.<sup>22</sup>

\* \* \*

El hecho de que la masa pueda aclamar y descargarse emitiendo ruidos realizados con las manos exige que nos detengamos en el gesto manual perteneciente al ámbito del circo romano. Este famosísimo gesto, reproducido en incontables películas, es, sin embargo, mal conocido. Efectivamente, las masas del circo daban su veredicto haciendo un gesto llamado *pollice verso* (pulgar girado) o *infesto pollice* (pulgar hostil), por el que la mano, con un movimiento mínimo, parecía adquirir un poder de vida y de muerte. Pero dado que no sobrevive ninguna evidencia visual que describa con claridad cuál era el gesto del pulgar, se desconoce la dirección a la que apuntaba el dígito durante aquellos instantes en los que se decidía el golpe mortal.

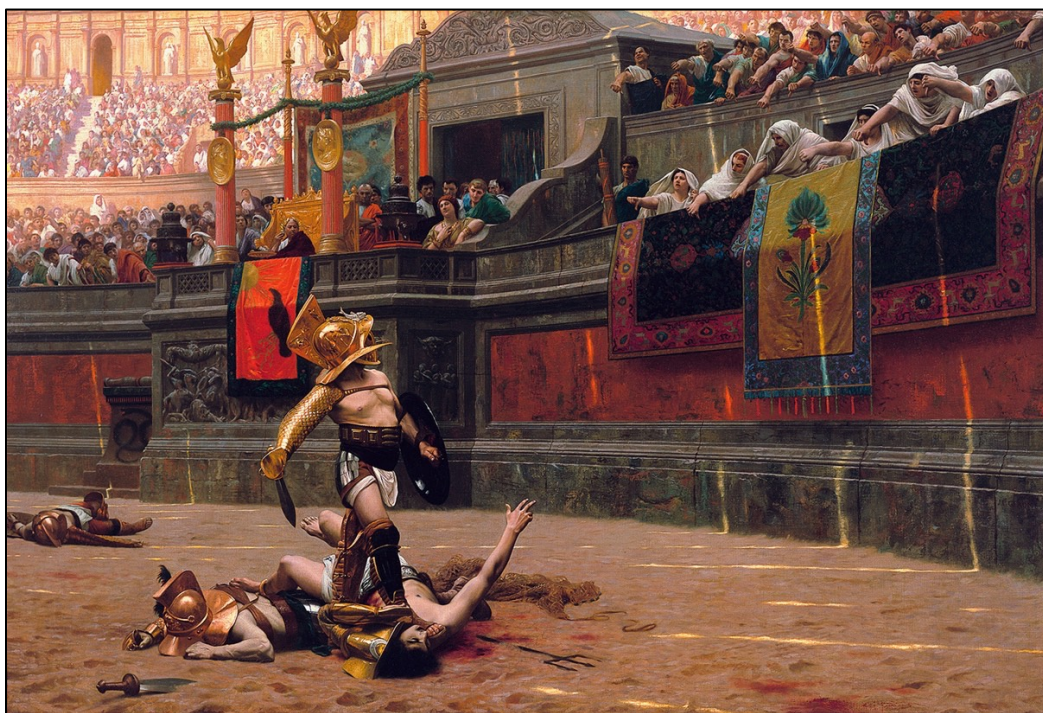
De lo que no quedan dudas es que los romanos consideraban al pulgar el más importante de los dedos, lo cual se expresa en su etimología: *pollex* proviene del verbo *polleo*: “ser poderoso”, “poder”, “ser eficaz”, porque es el dedo más hábil y más fuerte. Por su mayor gordura y por ser el dedo oponible permite a la mano humana la mayor parte de sus movimientos, especialmente el de agarrar. Según Macrobio, el *pollex* es el más singular de los dígitos porque desdeña las ornamentaciones lujosas como los anillos, lo cual le confiere una superioridad moral sobre el resto de los dedos.<sup>23</sup>

El malentendido sobre la orientación del pulgar de vida o muerte se inició a raíz de un cuadro de Jean-Léon Gérôme pintado en 1872 titulado *Pollice verso*, el cual representa una arena abarrotada de público bajándole el pulgar a un gladiador que pisa la garganta de su contrincante. Desde entonces, se *masificó* la noción de que, en el circo romano, el gesto del *digitus pollex* apuntando hacia abajo indicaba veredicto de muerte y el gesto del pulgar hacia

<sup>22</sup> Ibid., pág. 23. Cabe mencionar que el aplausómetro televisivo del siglo XX tiene un singular antecedente espartano. En la Esparta de Licurgo, Plutarco relata que los miembros del consejo de ancianos (*Gerusia*) eran elegidos mediante un tipo especial de voto aprobatorio. Al momento de la elección, los candidatos desfilaban por turnos y en silencio frente a la asamblea popular, donde cada elector debía gritar lo más alto posible ante la aparición del candidato de su preferencia. Otro grupo de hombres, los árbitros, eran situados en un edificio separado donde no tenían posibilidad de ver por quién se gritaba, pero escuchaban la intensidad de los gritos y determinaban al ganador según cuál había recibido el mayor griterío. En el libro II de la *Política*, Aristóteles criticó esta forma de elección de los gerontes considerándola “pueril”. Para el estagirita, se trataba de un modo inapropiado de elegir a los magistrados, los cuales no deberían tener que competir en concursos de popularidad que “excitan la ambición de los ciudadanos”, sino ser seleccionados según su mérito y virtud.

<sup>23</sup> Anthony Corbeill, *Thumbs in Ancient Rome: Pollix as Index*, *Memoirs of the American Academy in Rome* 42 (1997): 1–21.

arriba veredicto de salvación. Sin embargo, hace pocos años, Anthony Corbeill, profesor de latín en la Universidad de Virginia, demostró que el gesto de misericordia hacia el gladiador caído que había luchado con suficiente coraje para justificar la conservación de su vida era el del pulgar presionado sobre el puño cerrado (gesto conocido como *pollices premere*), mientras que el gesto de desaprobación, hostilidad y condena se formaba con el pulgar erguido apuntando hacia el cielo.<sup>24</sup> En cambio, el gesto de “pulgares arriba” como señal de que todo está bien es mucho más reciente. Parece haberse originado entre los primeros pilotos de avión para comunicarse con los asistentes de pista cuando el ruido de la hélice impedía escucharse.<sup>25</sup>



Jean-Léon Gérôme, *Pollice verso* (1872)

Resulta asombroso que, en la actual iconografía de las redes sociales, el ícono de pulgar hacia arriba para indicar “like” o aclamación positiva sea una evocación invertida de la *acclamatio* antigua, donde el pulgar hacia arriba en realidad significaba *acclamatio adversa* y sentencia de muerte. Como veremos más adelante, en esta mezcla de *distancia* y *cercanía* entre los giros de los pulgares podemos encontrar un *índice* que *señala* las coincidencias y divergencias entre la aclamación antigua y la *aclamación digital*. Denominación esta, la de lo *digital*, que, por cierto, remite a los dígitos y a los dedos.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Merrill Fabry, *Where Does the ‘Thumbs-Up’ Gesture Really Come From?*, Revista Time, 25/10/2017.

\* \* \*

Para proteger a cada individuo del contacto no querido con el otro, la democracia hace entrar en vigor un sistema de garantías cuyo objetivo primario es garantizar que personas, cosas y opiniones no sean violadas. El objetivo de la democracia sería proteger a los individuos de posibles daños, incluso cometidos por el Estado que debe protegerlos. En este sentido, la democracia sería un sistema inmunitario que promete proteger a todos los individuos por igual, sin discriminarlos según su género, etnia o riqueza. Pero, para ello, la democracia se ve obligada a aislar y separar a los individuos que protege, replicando la fobia al contacto comunitario que Canetti sitúa en el origen de la civilización humana.

Como muestra Roberto Esposito en su reciente libro *Inmunidad común*, el nexo intrínseco entre democracia e inmunidad se remonta a los orígenes de las democracias modernas, refiriendo a un par de polos en tensión inconciliable: los polos de la libertad y de la igualdad. Suele suceder que, para preservar la igualdad, sea necesario *sacrificar* la libertad, y que para hacer efectiva la libertad sea preciso perder la igualdad. El hecho de que libertad e igualdad se contradigan constantemente afecta o *infecta* a la democracia en una suerte de síndrome autoinmunitario, vuelto especialmente manifiesto cuando la democracia, debiendo enfrentarse a los que atentan contra ella, se ve obligada a tratarlos no democráticamente, es decir, declarando un estado de excepción por el que la democracia se protege negándose.<sup>26</sup>

Para hacer frente a este nudo antinómico se han erigido dos modelos de democracia radicalmente diferentes: el de la delegación representativa y el de la democracia directa. La democracia representativa exige que muchos elijan a unos pocos. Pero de este modo sacrifica el polo de la igualdad, ya que se forma, necesariamente, una suerte de aristocracia o “casta” política donde los elegidos se separan de los electores. Ni siquiera la gran conquista de la democracia moderna, el sufragio universal, pudo salvar a la democracia de su deriva aristocrática, sea porque las campañas políticas solo pueden ser costeadas por los más pudientes o en su beneficio, sea porque el proceso electoral lleva a elegir a aquellas personas que, en lugar de ser similares a los electores, se diferencian de estos por sus cualidades extraordinarias, como un carisma personal.

Pero la opción opuesta, la que sacrifica el polo de la libertad para soldar una igualdad absoluta entre gobernantes y gobernados, también provoca efectos autoinmunitarios. Su más ilustre intérprete, Rousseau, fue un severo crítico de la representación en general, desde la representación política hasta la representación lingüística, e incluso la teatral. Dado que la voluntad general no puede ser representada y el pueblo debe ser a la vez sujeto y objeto de

---

<sup>26</sup> Roberto Esposito, *Inmunidad común*, Herder, Barcelona, 2023.

gobierno, todas las divisiones que surcan el cuerpo social —legislativo y ejecutivo, público y privado, voluntad particular y voluntad general— se anulan a favor de una identidad absoluta. Si el modelo representativo supone la presencia del representante y la ausencia del representado, el modelo directo supone la pura presencia de una comunidad coincidente consigo misma.<sup>27</sup> Claro que esta coincidencia del todo político corre el riesgo de la deriva totalitaria, sacrificando toda diferencia en el altar de una *metafísica de la presencia* que homogeniza las existencias individuales y declara un enemigo común para unificar el frente interno.

En este sentido, Rousseau y Schmitt guardan una relación de *proximidad* y de *contacto*, puesto que, como vimos, Schmitt recusaba el mecanismo electivo por considerarlo una privatización que neutraliza lo político, recusación que, por cierto, también encontramos entre las izquierdas radicales, como el anarquismo.<sup>28</sup> Mucho más efectiva sería la aclamación, cuando aclamados y aclamadores se vuelven presentes el uno para el otro, constituyendo, a viva voz y de cuerpo presente, la opinión pública y la soberanía popular. Pero Schmitt también observaba que la aclamación no puede ser un fenómeno continuo. En política, las aclamaciones pertenecen al momento de lo excepcional, del acontecimiento y hasta de la fiesta, siendo innecesarias en tiempos normales, cuando la representación puede cumplir sus funciones de manera satisfactoria. En estas condiciones, no habría una teología política de la aclamación, sino una diferenciación entre sus usos teológicos y sus usos políticos, e incluso entre las fiestas religiosas y las fiestas políticas. Mientras que en la esfera de la liturgia la aclamación se repite de manera rutinaria y refiere a un tiempo circular, en la esfera de lo político encuentra su mayor necesidad cuando se trata de sentir el *aliento* del pueblo ante una situación crítica.

No obstante, en un pasaje clarividente de su Teoría de la Constitución, Schmitt llega a atisbar la posibilidad de que, gracias a las tecnologías comunicacionales, la aclamación deje de ser esporádica y pase a volverse continua:

*“En los Estados Unidos de América y en otros países anglosajones se han inventado complicadas máquinas con registros y teclas para no sólo garantizar institucionalmente el secreto del sufragio, sino darle también garantías mecánicas. Podría imaginarse que un día, por medio de inventos apropiados, cada hombre particular, sin abandonar su domicilio, pudiera dar expresión continuamente a sus opiniones sobre cuestiones políticas, y que todas estas opiniones fueran registradas automáticamente por una central donde sólo hiciera falta darles lectura. Eso no sería una Democracia especialmente intensa, sino una demostración de que el Estado y lo público se habían privatizado en su integridad. No sería opinión pública, porque no resulta*

<sup>27</sup> Ibid, pág. 68.

<sup>28</sup> Ernesto C. Sferrazza Papa, *Acclaiming: notes for a political philosophy of the choral voice*, revista Soft Power, volumen 8, número 2, julio-diciembre, 2021.



*opinión pública ni aun de la opinión concorde de millones de personas; el resultado es sólo una suma de opiniones privadas. Así, no aparece ninguna voluntad general, ninguna voluntad générale, sino sólo la suma de todas las voluntades individuales, una voluntad de tous*".<sup>29</sup>

Una situación tal, donde la aclamación se haría a distancia y apretando botones, no significaría una ampliación de la democracia plebiscitaria, sino, por el contrario, una neutralización de la aclamación como expresión constituyente de la esfera de la publicidad, volviéndola, al igual que el voto, mera suma de opiniones privadas. Algo muy semejante nota Roberto Esposito respecto a la masa de Canetti, la cual ya no parece constituir el antídoto contra el distanciamiento individual. Al contrario, lo que domina el escenario contemporáneo, donde las tecnologías políticas sobre las que especulaba Schmitt se han vuelto realidad, es una masa de individuos separados por dispositivos al mismo tiempo de comunicación e inmunización. Las redes telemáticas son potentes productoras de aislamiento. Unen en la distancia, separando a los que aparentemente junta, proceso que, con la pandemia de Covid-19, alcanzó su más evidente exasperación, diseminando el léxico del "distanciamiento social".<sup>30</sup> De este modo, el miedo a ser tocado ya no es descargado, predominantemente, estrechándose junto a cuerpos desconocidos, sino presionando y siendo presionado por *pantallas táctiles*, formando un nuevo tipo de masa envuelta en caparazones cibernéticos, a la que proponemos llamar *masa reticular*.

Tenemos entonces que la absolutización del régimen directo o plebiscitario, privado del polo de la libertad, corre el riesgo de anular la democracia en una dictadura. Pero la absolutización del régimen delegativo, privado del polo de la igualdad, corre el riesgo de disolver la democracia en una oligarquía que hace perder toda cercanía entre representantes y representados. Para Esposito, estas antinomias de la democracia -tal como la antinomia entre lo inmunitario y lo comunitario, que en este libro es resuelta a través de la fórmula "inmunidad común"- solo pueden enfrentarse evitando que un polo se absolutice y excluya al otro, articulando instituciones intermedias donde la divisibilidad del poder y el conflicto con la oposición no sean lo que debilite a la democracia, sino lo que la fortalezca.

Pero a estas antinomias de larga data ahora es preciso sumar las antinomias engendradas por la comunicación digital, donde las reuniones más inmediatas coinciden con el aislamiento más rotundo. Quizá, frente a estas antinomias digitales, también se trate de contrarrestar la tendencia de uno de los polos a absolutizarse. Pero antes de abordar este nuevo escenario, revisemos más en detalle la índole de la relación entre Schmitt y Rousseau.

<sup>29</sup> Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*, pág. 240, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

<sup>30</sup> Roberto Esposito, *Inmunidad común*, pág. 174.

\* \* \*

En *De la gramatología*, Derrida observó con meticulosidad que, para Rousseau, la historia de la civilización es la de la primacía progresiva de la representación en detrimento de la presencia.<sup>31</sup> Esta historia del aumento de los poderes de la re-representación, en la que la escritura habría primado sobre el habla y la ley sobre el estado de naturaleza, sería para Rousseau una historia de alienación, degradación y desapropiación del hombre respecto de sí mismo. Y en política, la reapropiación pasaría por el elogio del pueblo reunido. La gran fuente de legitimidad política, el origen sagrado de la soberanía, sería lo representado presente en persona, mientras que la perversidad consiste en sacralizar al representante: “*en el instante en que un Pueblo se da Representantes, ya no es libre; ya no es más*”.<sup>32</sup>

La soberanía es el goce de la presencia asamblearia e irrepresentable. Por eso, todo representante político sería para Rousseau un corrupto y un principio corruptor: por él, la voluntad general corre el riesgo de volverse voluntad particular, preferencia, desigualdad. Y si bien Rousseau evoca un “contrato social”, este se fundaría en un momento anterior a la escritura, que sería el origen de la desigualdad. No en poca medida debido a la redacción de leyes o decretos, que someten al pueblo a un ordenamiento del que no puede despojarse *a voluntad*. Por consiguiente, la voluntad general se expresa sólo por medio de la voz indivisible del pueblo, única hacedora de la ley.

Pero Jean-Jacques, aunque deplorándola, también admitía la necesidad práctica de representantes o *suplementos* que acerquen al representante y lo representado. En política, es preciso que el soberano se muestre al pueblo con frecuencia, así como garantizar una renovación muy rápida de los representantes para hacer su “*seducción más costosa y más difícil*”.<sup>33</sup> Para limitar los poderes del mal representativo, Rousseau acude a una lógica homeopática o inmunitaria según la cual es preciso esforzarse por “*obtener del mismo mal el remedio que debe curarlo*”.<sup>34</sup> De aquí, en lingüística, la preferencia de Rousseau por la escritura alfabética sobre la pictográfica y la ideográfica. La escritura fonética, por obra de un paradójico artificio, representa la oralidad de manera más fiel y menos lejana. Si bien, como toda escritura, es culpable de hacer perder el tono, el timbre, la cadencia y el ritmo particular de cada voz, es, de todos los sistemas de escritura, el mejor representante de la voz como emanación de la presencia pura. No obstante, y como el representante político, el representante lingüístico

<sup>31</sup> Jacques Derrida, *De la gramatología*, especialmente el apartado titulado *El alfabeto y la representación absoluta*.

<sup>32</sup> Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, citado en *ibid.*

<sup>33</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, citado en *ibid.*

<sup>34</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Fragment sur l'état de nature*, citado en *ibid.*

solo puede ser admitido en tanto suplemento homeopático, en tanto *phármakon*, por lo que debe ser acogido con reserva y desconfianza. Es, como tantos otros en Rousseau, un “suplemento peligroso”.

De aquí también la ambivalencia del ginebrino respecto a los espectáculos. Por un lado, el teatro permite la reunión unánime del pueblo y su relación por medio del habla. Por otro lado, el teatro está trabajado por el mal profundo de la representación. De hecho, es “pura representación”, y por lo tanto una fuerza de corrupción que promueve el vicio, con todo su gusto antinatural por el maquillaje, los afeites, el lujo y la disipación. A diferencia del orador público, el actor o comediante no está *inspirado* o *animado* por su propia voz, sino que *presta su voz* a un libreto. Es un *vocero* que, contrariamente al predicador que habla *en su propio nombre*, puede desentenderse de la responsabilidad ética de su hablar. Entonces, contra las máscaras de los espectáculos teatrales, Rousseau defiende la inocencia de los espectáculos populares, con sus cánticos y sus danzas en ronda. Contra el teatro, Rousseau defiende una escena al aire libre sin el rodeo, las mediaciones y el juego de la representación. En la fiesta popular ya no hay mirados y mirones, sino una *comuni3n* en la que el pueblo está próximo a sí mismo, en contacto franco con la naturaleza. Esta fiesta edificante tiene una forma análoga a la de los comicios del pueblo reunido que legisla libremente.

Como se ve, el deseo de hacer desaparecer la representación *en nombre* de la presencia es equivalente al rechazo de lo artificial a favor de lo natural y de lo inorgánico a favor de lo orgánico, haciendo proliferar toda una serie de oposiciones donde se reprime la relación de la vida con la muerte. Por eso, si Rousseau sospechaba de la escritura alfabética sin condenarla absolutamente, es porque hay algo peor. La escritura alfabética al menos remite a la *phoné*. Conserva una relación esencial con la presencia de un aliento. El mal absoluto, en cambio, es la escritura algebraica, aquella que es pura convención, ha perdido toda relación con el habla viviente y hace posible una “característica universal”, una escritura científica como la de Leibniz, la de Raimundo Lulio o la de los lenguajes binarios.<sup>35</sup> Estas *artes combinatorias*, donde el razonar se confunde con el calcular, serían representaciones absolutas que habrían

---

<sup>35</sup> En una asombrosa carta donde pide dinero para subsidiar su característica universal, Leibniz escribe: “Si Dios *inspirase a Vuestra Alteza Serenísima el pensamiento de concederme tan sólo que los 1.200 escudos que habéis tenido la bondad de fijar se convirtieran en una renta perpetua, sería feliz como Ramón Llull, y quizá con mayor merecimiento (...)* porque *mi invención comprende el uso de la razón entera, un juicio para las controversias, un intérprete de las nociones, una balanza para las probabilidades, una brújula que nos guiará a través del océano de las experiencias, un inventario de las cosas, una tabla de los pensamientos, un microscopio para examinar las cosas presentes, un telescopio para adivinar las lejanas, un cálculo general, una magia inocente, una cábala no quimérica, una escritura que cada uno leerá en su propia lengua; y, finalmente, una lengua que se podrá aprender en pocas semanas, y que en seguida se extendería por todo el mundo. Y que llevaría consigo, adonde quiera que fuese, la verdadera religión*”. Carta de 1679, citada por Umberto Eco en *La búsqueda de la lengua perfecta*, Crítica (Grijalbo-Mondadori), Barcelona 1993, p. 11-12.

perdido toda relación con lo representado, con la pasión, con el soplo, con el origen viviente, con la vida presente. Son, *literalmente*, “lenguas muertas”, suplementos autonomizados que ya no suplen la ausencia de lo representado en el representante. Puede tratarse incluso de una inteligencia artificial, pero no de una vida artificial. La escritura tecnocientífica es una convención absoluta, y por lo tanto la muerte y la alienación perfecta de la civilización.<sup>36</sup>

Salta a la vista la cercanía entre esta metafísica de la presencia y los pasajes de Carl Schmitt sobre la *acclamatio*. En especial su definición del voto mayoritario como una “*maquinaria artificial, producida por el razonamiento liberal*”, donde, por contraste, la aclamación del pueblo aparecía cargada de vitalidad. Pero, como vimos, la *acclamatio* antigua no estaba libre de artificios.<sup>37</sup> Era una *tecnología política* que provenía tanto del teatro como del circo y recurría a claqueos, a registros escritos y a fórmulas ensayadas. La *acclamatio* era un dispositivo y una disposición que no se agotaba en el momento del clamor: debía *dejar una huella* para ser rememorada en el futuro. Y si bien Schmitt reconocía que la aclamación corre el peligro de ser manipulada, replicaba que se trata de un peligro menor mientras exista la homogeneidad del pueblo. Pero si la sustancia homogénea del pueblo preexiste al momento de la reunión aclamativa, ¿no sería la aclamación un acto superficial? Y si en cambio el momento de la aclamación constituye al pueblo como pueblo homogéneo, ¿cómo dejar de lado el problema de la manipulación de la opinión pública y su infiltración por la propaganda, la ingeniería social y el marketing político, que hacen de toda homogeneidad una heterogeneidad?<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Como observa Derrida, no es por azar que, en su *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau, como Platón en el *Fedro*, condene al dios egipcio Tot, el dios de las ciencias y de las técnicas que también era el dios de la escritura, así como Hermes, su homólogo griego, era el dios de la astucia, del comercio y de los ladrones. Para Rousseau, estas divinidades, incluyendo al titán Prometeo, serían culpables de haber perturbado el descanso de los hombres. Razón por la que sería lícito asociar las escrituras científicas, como el lenguaje binario, con los jeroglíficos egipcios.

<sup>37</sup> La palabra *voto* también hace referencia a la voz. Etimológicamente, voto significa promesa solemne dicha en voz alta. Refiere al comprometerse, al prometerse, al dedicarse, de ahí términos como *ex voto*, *devoto*, *voto de silencio* o *boda*. Si bien en la antigüedad romana se utilizaba la palabra *suffragium* y no voto, a fines de la Edad Media comenzó a ser utilizada para elecciones asamblearias donde cada voto era expresado en voz alta, mucho antes que sea establecido el voto secreto y expresado por escrito. Pero el voto escrito no era desconocido en la Antigüedad: piénsese en la práctica griega del *ostracismo*, elección negativa que se convocaba una vez al año y donde el *démos* era consultado acerca de si suponía que alguien aspiraba a la tiranía. El proceso de elección antitiránico requería que cada uno de los asistentes a la asamblea inscribiera en un trozo de cerámica, llamado *óstrakon*, el nombre del individuo al que consideraba un potencial tirano. Aquel que aparecía más veces en el recuento final debía alejarse de la ciudad durante un decenio, en el cual sus derechos de ciudadanía quedaban en suspenso (*atimia*), y sus bienes pasaban a ser administrados por un magistrado de la *pólis*.

<sup>38</sup> De hecho, y como bien se sabe, la aclamación moderna *reanimada* por el nazifascismo tampoco estaba libre de artificios, ya que la reunión del pueblo conllevaba *ornamentos de masas* y teatralizaciones

Tanto en Rousseau como en Schmitt hace falta añadir un suplemento de presencia a la presencia sustraída, para así reapropiarla. Pero estos *peligrosos suplementos* hacen correr el riesgo de arruinar aquello que deben proteger. Tal es la situación en el fragmento clarividente de Schmitt sobre los inventos que permitirán a cada ciudadano dar expresión a sus opiniones *sin abandonar su domicilio*. Un suplemento tal permitiría practicar la aclamación en sociedades donde los electores son millones de ciudadanos. Sin embargo, este suplemento terminaría siendo una trampa, porque, al facilitar la reunión del pueblo a distancia, anula su presencia, haciendo enmudecer la voz de la unanimidad.

\* \* \*

En 1977, el economista canadiense Dallas Smythe publicó su artículo *Comunicaciones: punto ciego del marxismo occidental*. En este artículo fundacional de lo que ha llegado a conocerse como *economía política de la comunicación*, Smythe criticaba la crítica marxista, afirmando que el marxismo ha descuidado el análisis de la función económica que cumplen los medios de comunicación masiva por concentrarse solamente en sus efectos ideológicos. Ni siquiera Raymond Williams quedaría a salvo de esta ceguera, ya que, a pesar de haber cuestionado la dicotomía base y superestructura, no percibió la necesidad de la publicidad como viga central de la industria cultural. A los *estudios culturales*, entonces, les faltaría la *economía política de la comunicación*.

Smythe se propuso echar luz sobre este punto ciego introduciendo la noción de “mercancía de audiencia”, según la cual las audiencias son algo que se vende como mercancía a los anunciantes. Contra la tradición marxista, este canadiense también crítico de su compatriota McLuhan tuvo el atrevimiento de postular que la publicidad masiva es productiva, y no un apéndice de los costos de circulación. Sin negar que los medios tengan un importante rol propagandístico y de *agenda-setting*, su función principal no sería producir noticias o entretenimiento, sino audiencias para vender a los anunciantes.

Los programas ofrecidos por los medios pueden no requerir de un pago por parte de las audiencias, como en la radio y en la TV de aire, o bien, como en el caso de diarios y revistas, ofrecerse por precios que cubren los costos de entrega y no los costos de producción.

---

espectaculares, haciendo imposible distinguir, como en Rousseau, al orador político que habla sinceramente del comediante que sigue un libreto. Estos espectáculos también impresionaron a Ernst Kantorowicz, el mayor estudioso de la aclamación en el Medioevo. Al final de su ensayo *Laudes Regiae* señala que el himno medieval de alabanza así titulado, entonado en eventos solemnes como la investidura del papa y la coronación del sacro emperador, desapareció del ámbito litúrgico-político europeo a partir del siglo XIV, pero experimentó un renovado esplendor en los regímenes totalitarios del siglo XX, cuando los dictadores modernos establecieron un nuevo culto al líder y una nueva devoción fascista.

Pero a cambio de recibir contenidos gratuitos o a bajo costo, las audiencias deben trabajar, también gratuitamente, en función de los anuncios comerciales dispuestos por el medio. Los programas serían un “incentivo”, un “obsequio” o un “almuerzo gratis”: materiales que abren el apetito de los miembros de la audiencia, cultivando un estado de ánimo propicio para una reacción favorable a los mensajes explícitos e implícitos enviados por los *patrocinadores*. Después de todo, con las *audiencias* también estamos frente a una situación de *audición* y de *escucha*, pero a las *locuciones* que recomiendan un nuevo producto.

Estos asertos obligaban a Smythe a relativizar la separación entre tiempo de trabajo y tiempo libre, llegando a afirmar que *todo el tiempo que la mayoría de la población no dedica al sueño es tiempo de trabajo*. Marx no pudo tenerlo en cuenta porque, *en su tiempo*, predominaban las mercancías sin marca y la fuerza de trabajo era reproducida por el trabajador y su familia de manera casera. Aún no existían las marcas dominantes ni la publicidad masiva ni los medios de comunicación electrónicos. Al respecto, Smythe puntualiza que entre 1890 y 1929 la publicidad, en los países del núcleo capitalista, creció en un factor de diez, crecimiento que la tradición marxista no ha podido explicar. La razón de este crecimiento estribaría en que desde fines del siglo XIX comenzó a desplegarse una fase del capitalismo a la que -siguiendo a Baran y Sweezy pero rechazando su teoría de la irracionalidad en el uso de los excedentes- Smythe llama *capitalismo monopolista*, por el que cada vez más productos fueron lanzados al mercado.

Contra el mito de que la reducción de la jornada laboral ha redundado en una mayor ganancia de tiempo libre, Smythe observaba que, a lo largo del siglo XX, la reproducción de la fuerza de trabajo se ha vuelto más *trabajosa* y compleja. En su *tiempo libre*, los individuos y las familias se han visto cada vez más compelidos a hacer el trabajo de decidir qué productos van a comprar, así como a ocuparse de su mantenimiento y reparación una vez comprados. Aquel que va de compras se enfrenta a miles de opciones comparativas, siendo incapaz de conocer la calidad o la base científica de los bienes que se exhiben en las góndolas. La función de la publicidad masiva será entonces no tanto ofrecer productos, sino soluciones a problemas (ropa sucia, insomnio, caída del pelo, etc.), dirigiendo la toma de decisiones de los consumidores al enseñarles que hay productos que resolverán sus problemas, y que personas como él o ella usan esa clase de productos:

*“En la época de Marx y en su análisis, el aspecto principal de la producción capitalista era la alienación de los trabajadores respecto de los medios de producción de mercancías en general. Hoy en día, el aspecto principal de la producción capitalista ha pasado a ser la alienación de los trabajadores respecto de los medios de producción y reproducción de sí mismos”.*<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Dallas Smythe, *Communications: Blindspot of Western Marxism*, pág. 273. En: *Counterclockwise: perspectives on communication*, Westview Press, Boulder, Oxford, 1994.

Al recolectar y agregar datos referidos a comportamientos de consumo, los medios masivos de comunicación producen audiencias con especificaciones predecibles. Como colectividades que implican trabajo, especialmente el de aprender a comprar determinados bienes de consumo, las audiencias son mercancías negociadas en mercados específicos, donde su tiempo es comercializado en transacciones que involucran a los medios y los anunciantes. A esta “extraña mercancía”, Smythe, equiparándola con la fuerza de trabajo, también la llamó *poder o fuerza de audiencia (audience power)*, aunque el trabajo que realizan las audiencias sea trabajo no remunerado. De hecho, todo un subsector de la industria de las comunicaciones, el que abarca a las agencias de rating y a las investigaciones de mercado, se ha encargado de medir y predecir el poder de las audiencias, recopilando datos psicodemográficos para elaborar muestreos científicos y extrapolarlos a estimaciones de audiencias totales.<sup>40</sup> Por medio de estos instrumentos estadísticos pueden diferenciarse precios de audiencia según el poder de cada una, distinguiendo entre audiencias chicas y audiencias grandes, o entre audiencias de bajo y alto poder adquisitivo.

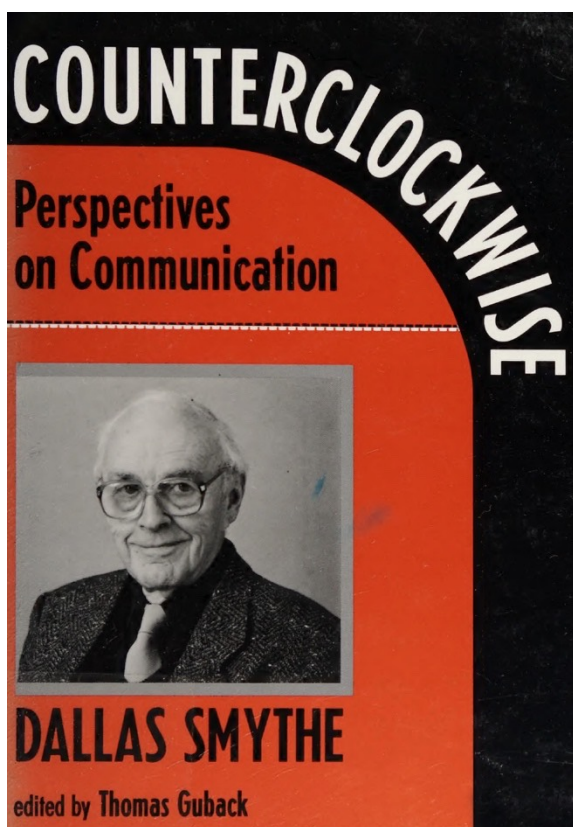
Los *mercados de audiencias* funcionan de un modo análogo a los mercados de futuros: un fuerte aumento del rating de un programa puede elevar el precio de su espacio publicitario, y toda inversión en publicidad tiene algo de apuesta, tal como lo tiene, del lado del consumidor, comprar y probar un producto nuevo. Por eso, para Smythe, conviene evitar la trampa de una explicación manipuladora: si bien el objetivo de los anunciantes es crear demanda y lealtad hacia sus marcas, los consumidores responden a condiciones realistas que pueden sorprender y decepcionar a los anunciantes. Precisamente porque las personas rara vez están totalmente manipuladas por la *industria de la conciencia*, dado que las mercancías comercializadas casi nunca carecen de algún valor de uso, entre anunciantes y audiencias existen relaciones de poder provisionarias y reversibles.

A la publicación de este artículo le siguió, en la década del ochenta, un debate que llegó a conocerse como “el debate sobre el punto ciego”, y que se ha *revalorizado* a partir del auge de las redes sociales. Así como los programas masivos eran el incentivo por el que la atención de las audiencias podía ser vendida a los anunciantes, los usuarios de redes sociales reciben acceso gratuito a medios de comunicación que definen grupos de consumidores con un nivel de precisión muy superior al que proporcionaban las agencias de rating televisivo. La *publicidad dirigida* muestra diferentes anuncios a diferentes grupos de usuarios en función de su comportamiento en línea, aumentando la productividad de la publicidad de forma tal que

---

<sup>40</sup> Dallas W. Smythe, *On the Audience Commodity and its Work*. En: Meenakshi Gigi Durham y Douglas M. Kellner, *Media and Cultural Studies: Keywords*, Blackwell Publishing, UK, 2009.

los anunciantes pueden mostrar más anuncios en el mismo período de tiempo que en la publicidad no dirigida.



*CounterClockwise, libro de anticipación que aún aguarda su traducción al castellano.*

proviene de masas que no están presentes en un mismo lugar. Sea en la época del *broadcasting* o en la de las redes sociales, las audiencias de los medios electrónicos son *representaciones estadísticas*. Contrariamente a las audiencias de las salas de cine o de espectáculos en vivo, conforman *masas abstractas* que se agrupan a espaldas de cada uno de sus integrantes y son enajenadas a favor de los anunciantes. No obstante, que sean abstracciones no significa que no tengan entidad alguna, ni tampoco que no produzcan efectos y estados de ánimo reales. Como el propio Smythe observaba, basta recordar la histeria colectiva precipitada por la emisión radial de Orson Welles, o bien, el hecho de que la industria discográfica dependía de las radios para producir listas de éxitos que movilizaban a los fans a comprar discos en escala

En las plataformas digitales cada usuario es a la vez miembro de una audiencia, productor de contenidos y potencial anunciante. Como miembro de una audiencia y productor de contenidos, genera datos que contribuyen a realizar la ganancia de los anunciantes. Podrá argumentarse que, a diferencia del trabajo asalariado, las redes sociales son de uso libre y participar de ellas queda librado al albedrío de cada cual. No obstante, cuanto más poder monopólico concentran, más enajenan el poder de comunicación de cada persona, obligándolas a conectarse bajo la coerción de tener menos relaciones sociales si no lo hacen, reforzando así la mercantilización de las audiencias.<sup>41</sup>

Pero a diferencia de la relación entre masa y poder en Canetti, donde el poder le venía a la masa del repentino estrechamiento de un conjunto de individuos, el poder de audiencia

<sup>41</sup> Christian Fuchs, *Digital Labour and Karl Marx*, pág. 91. Routledge, NY, 2014.



masiva.<sup>42</sup> De hecho, la eficacia de las redes sociales consiste en que son capaces de clasificar a las audiencias con un nivel de exactitud estadística mucho mayor a la de los medios tradicionales, empujándolas a realizar acciones dentro y fuera del mundo online.

La mercancía audiencia es un tipo de masa que desafía las dicotomías tradicionales, sea entre tiempo de trabajo y tiempo libre, trabajo y consumo, base y superestructura, presencia y representación o voto y aclamación. Por eso, ha sido poco comprendida. Surgió a fines del siglo XIX con el fin de que los anunciantes utilicen su poder para completar la comercialización de sus productos, pero también ha cambiado el comportamiento de los partidos políticos, creando un *mercado electoral*:

*“Una transformación análoga del proceso electoral tuvo lugar en los Estados Unidos y Canadá entre mediados de los años 1930 y 1960, cuando las campañas políticas y la publicidad a través de la radiodifusión, las encuestas de opinión pública y los intereses entrelazados de propiedad en las estaciones de radio (y más tarde de televisión) entre políticos y editores de periódicos, sustituyeron a los modos decimonónicos de movilizar a la gente para las elecciones. La rotunda declaración de Richard Nixon en 1957 de que los candidatos políticos ahora deben comercializarse como cualquier otro producto de consumo reconoció la realidad”.*<sup>43</sup>

Pero aún es preciso señalar otra diferencia crucial entre las audiencias de los medios de comunicación tradicionales y las audiencias cibernéticas. Si en el caso de las primeras el “engagement” pasaba por el “almuerzo gratis” servido como programa de entretenimiento o noticiero, las redes sociales han creado un nuevo tipo de aperitivo: la posibilidad de aclamar, insultar o *cancelar* a distancia y en tiempo real. Las audiencias online no precisan esperar a que sus opiniones se publiquen en correos de lectores o sean filtradas por un productor radial. El entremés gratuito que las retiene consiste en aclamar o repudiar los contenidos subidos por otros, así como entregar los contenidos propios a la aclamación o el abucheo de los demás, potenciando el poder o la fuerza que aportan a las plataformas para vender audiencias en los mercados comerciales y electorales.

\* \* \*

En las redes sociales se trata de seguir y ser seguido, de ser amigo y dejar de ser amigo, de gustar y disgustar, eslabonando *efectos de red* que difieren según el diseño de cada plataforma. En Facebook, ambas cuentas tienen que aceptar ser “amigos” para conectarse, mientras que en Twitter e Instagram la conexión no siempre es recíproca y las personas que siguen una

<sup>42</sup> Dallas W. Smythe, *On the Audience Commodity and its Work*, pág. 251.

<sup>43</sup> Ibid., pág. 252.

cuenta son “seguidores”. Así, se ha puesto en marcha toda una “economía del *like*” donde cada *view*, cada *share*, cada *follow*, es cuantificado, contabilizado y monetizado, cubriendo de *gloria* a aquellas cuentas con mejores resultados.

Para analizar el modo en que las redes sociales reconfiguran la dimensión de la aclamación es preciso tener en cuenta que cada red social contiene millones de redes particulares: la red de contactos de cada usuario. Cada usuario puede dar y recibir microaclamaciones, conservando o aumentando su capital social. Pero seguir una cuenta no es simplemente abrir un canal para recibir información, sino un acto públicamente visible: el número de seguidores indica cuán aclamada es una cuenta, así como perder seguidores suministra un índice de su devaluación. A la vez, cada red puede describirse como una “red de mundo pequeño”: un tipo de grafo que, aplicado a las redes sociales, muestra que, con solo seis grados de distancia, todos los usuarios están conectados con todos los demás y, lo que es más importante, que algunos nodos (usuarios) llegan a tener muchos más bordes (conexiones) que el promedio.<sup>44</sup> Si bien a cada uno se le concede “voz”, sólo unos pocos usuarios, hiperconectados e hiperactivos, son “escuchados”, provocando “cámaras de eco” en las que la información se concentra y polariza. Basta entonces con analizar la red de amistades de un usuario para predecir su orientación política.<sup>45</sup>

Pero aquí encontramos una diferencia crucial entre la *acclamatio* antigua y el “*social listening*” de las redes sociales. *Dar voz, escuchar, cámaras de eco*, son todas modalidades de expresión que, solo figuradamente, pueden asociarse con la dimensión de la *phoné* o de la *vox*. A pesar de su nombre, el *smart-phone* es un aparato que está al servicio de la escritura, y por lo tanto de la representación. No solo de la escritura de mensajes de texto, sino, más aún, de la *pro-gramación* de las plataformas, así como de *grafos* que organizan y direccionan los efectos de red. Si bien los dispositivos digitales llevan incorporados micrófonos que permiten grabar y subir mensajes de audio, la preminencia no la tiene el *logos* de la voz, sino el *graphein* o el *gramma*, palabra griega que significa grafía, letra, escrito, grabado, rayado y huella (de donde también proviene, por una asociación medieval entre gramática y hechicería, la palabra *glamour*). Si en la *acclamatio* antigua la voz del pueblo podía ser ritualizada de antemano era porque se buscaba contrarrestar el carácter evanescente de la voz. En cambio, en el “*social listening*” del ciberespacio, cada voz emitida es simultáneamente grabada, transcrita, encriptada, almacenada e incluso simulada como *habla artificial* a través de *catterbots* y

<sup>44</sup> De hecho, *SixDegrees* fue el nombre de una de las primeras redes sociales, activa entre 1997 y 2000.

<sup>45</sup> Para este apartado recuperamos las observaciones hechas en el clarificador artículo: *Twitter as political acclamation*, por Simon Hegelich, Saurabh Dhawan y Habiba Sarha. En: *Frontiers in Political Science*, Vol. 5, 2023.

*deepfakes* de audio, volviendo a la voz una *huella digital* que es posible acumular, analizar y valorizar, haciendo legible una verdadera *gramática de la multitud*.

Por eso, es preciso prestar especial atención a las relaciones *icono-gráficas* de las redes sociales con la *acclamatio* antigua. Como vimos, el ícono del pulgar hacia arriba utilizado en Facebook proviene de una interpretación invertida del dígito romano, mientras que el corazón utilizado en Twitter e Instagram puede *conectarse* con la *alabanza* cristiana, donde el corazón de Jesús, que representa su amor por la humanidad, se volvió objeto de adoración. También aquí se trata de suplementos de presencia que compensan una presencia sustraída.<sup>46</sup> Más aún cuando, a diferencia de la *acclamatio* antigua, que tenía lugar en espacios públicos como plazas, teatros, coliseos e iglesias, la *acclamatio* visual de la época digital tiene lugar en espacios virtuales donde no hay contacto físico entre los participantes, y en donde las plataformas gestionan sistemas de recomendación automática que maximizan sus propias ganancias. La *escritura algebraica*, los algoritmos, las redes de aprendizaje profundo -cuyos detalles operativos permanecen guardados en el ámbito del secreto corporativo- son los que deciden el contenido que verá cada usuario, priorizando, sobre todo, aquellas publicaciones con el potencial de provocar más reacciones.

El hecho de que las redes sociales, con toda su *gestualidad digital*, sean tanto máquinas de aclamar como máquinas de informar, o bien, máquinas que se informan a través de las aclamaciones positivas u adversas que recolectan, explica el fenómeno imparable de las *fake news* y los “discursos de odio”, capaces de difundirse de un modo más rápido que la información fehaciente. Siendo el objetivo de las redes sociales provocar efectos aclamativos de red, es irrelevante si las noticias negativas que se atribuyen a un candidato son ciertas. El rumor de la *tribuna virtual* ignora los *tribunales* ordinarios. Pero no se trata de un defecto de las plataformas: las falsedades, el odio enardecido, la difamación, el escándalo, resultan funcionales a los sistemas de comunicación reticular, favoreciendo las reacciones en cadena. Desde ya, este funcionalismo afecta profundamente la plausibilidad de la vida democrática, razón por la que las plataformas se han visto impelidas por los gobiernos a bloquear el flujo de informaciones falsas y “contenidos dañinos”. De este modo, las plataformas se arrojan un papel de *policía de la aclamación*, reglamentando sus propias normas para moderar contenidos.

---

<sup>46</sup> En su excelente artículo *Three Forms of Democratic Political Acclamation*, Mitchell Dean observa que, dado que en las redes sociales se trata de gestionar no tanto la opinión pública, sino los *humores públicos*, la ausencia del botón “no me gusta”, debida a la preferencia de los especialistas en marketing por las emociones felices, llevó a la necesidad de ampliar los menús de *emojis* de reacción, incluyendo expresiones de lamento, de asombro y de diversión, entre otros. (Artículo publicado en Telos, Nro. 179, 9-32, 2017).

\* \* \*

Contar con muchos *followers* confiere un poder sobre los flujos de información, razón por la que muchas personas desean convertirse en *influencers*, y también por la que los usuarios hiperactivos difunden noticias falsas. A diferencia de la promesa inicial de la web 2.0, que apuntaba a permitir que todos pudieran expresarse, hoy unos pocos tienen el poder de *hacerse oír* en las redes sociales.<sup>47</sup> Esto ha trastornado por completo los modos en que se solían seleccionar liderazgos políticos, haciendo posible que *outsiders* como Javier Milei, ajenos a una determinada estructura partidaria y carentes de todo antecedente en la función pública, puedan, de un día para otro, acceder a la presidencia de un Estado, contando solamente con la aclamación obtenida, a golpes de efecto, en las redes sociales.

Aquí reencontramos la íntima trabazón entre aclamación y carisma. Como mencionamos antes, Carl Schmitt afirmaba que la aclamación política es especialmente oportuna en momentos de excepción, pero no en momentos de dominación normal. Lo mismo observaba Max Weber en referencia al nacimiento de una dominación carismática, que suele nacer en una situación de crisis o de revolución, cuando se pone en cuestión un orden establecido:

*“La creación de una dominación carismática en el sentido “puro” antes descrito es siempre el resultado de situaciones singularmente extremadas —especialmente de situaciones políticas o económicas, o psíquicas internas, sobre todo religiosas—, y se origina por una excitación común a un grupo de hombres, excitación surgida de lo extraordinario y tendiente a la consagración al heroísmo, de cualquier clase que sea. (...) Si el movimiento que ha arrancado a un grupo dirigido carismáticamente del círculo de lo cotidiano refluye otra vez en este último, el puro dominio del carisma queda cuando menos refrenado, trasladado al campo de lo “institucional” y falseado. Entonces, es sometido a una mecanización, o es sustituido por principios enteramente diferentes o confundido y combinado con ellos en las formas más diversas, de suerte que sólo la consideración teórica puede destacarlo como un componente de la realidad empírica.”*<sup>48</sup>

Según Weber, el gran problema que se le presenta a todo dominio basado en el carisma de un líder es el de transformarse en una institución permanente, cristalizando en dominación tradicional o burocrática. De este problema general se deriva un problema particular: la cuestión del sucesor del cabecilla, del profeta, del héroe, del maestro o del jefe de partido. Y en no pocas ocasiones, el principal mecanismo que se ha utilizado para designar sucesores del jefe carismático ha sido la aclamación:

<sup>47</sup> Saurabh Dhawana, Simon Hegelicha, Cornelia Sindermannb, Christian Montag, *Re-start social media, but how?*, Telematics and Informatics Reports 8 (2022).

<sup>48</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, pág. 1626, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

*“La designación por medio de los secuaces más próximos y más poderosos, la aclamación por los dominados, constituye, por tanto, la forma normal en que funciona esta manera de nombrar a los sucesores. (...) No era, consiguientemente, ninguna “elección” en el sentido de la elección moderna de presidente o diputados, sino, por lo menos de acuerdo con el sentido auténtico de este hecho, algo enteramente heterogéneo: conocimiento o reconocimiento de la presencia de una facultad no surgida sólo por elección, sino preexistente, de un carisma a cuyo reconocimiento, por el contrario, tiene derecho la persona que ha de ser elegida. Por eso no puede haber en principio ninguna elección por mayoría, pues una minoría, por reducida que sea, puede tener tanta razón en el reconocimiento del primer carisma como puede equivocarse en este respecto la mayoría más numerosa. Sólo una persona puede ser la adecuada; los electores que disienten cometen, por consiguiente, un sacrilegio. Todas las normas de la elección de papa intentan conseguir la unanimidad”*<sup>49</sup>

Para Weber, las aclamaciones populares difieren de la votación en dos aspectos centrales: en primer lugar, no son una cuestión de elección entre alternativas, sino de aceptación de un poder carismático. En segundo lugar, las aclamaciones no expresan mayorías ni una pluralidad de opiniones, sino la unanimidad comunitaria. Pero a diferencia de Schmitt, Weber observaba que la forma aclamativa de determinar al sucesor del jefe carismático abre el camino a un sistema electoral. Allí donde las comunidades originariamente carismáticas inician el camino de la elección del jefe, surge, a la larga, una sumisión a normas de procedimiento electivo y un progreso racional en la consideración acerca de la sucesión del jefe. Pasa entonces, cada vez más a segundo plano, la aclamación de los dominados y se origina una agrupación electoral oligárquica. Así ha ocurrido en la Iglesia católica, en el Sacro Imperio Romano y en todas aquellas ocasiones en que un grupo con experiencia ha logrado el derecho de presentación de candidatura, arrancado a los soberanos de su posición exclusiva para transformarlos en un *primus inter pares* (arconte, cónsul, dogo).<sup>50</sup>

En la democracia directa griega, donde prevalecía la elección por sorteo y la idea de turno más que la de representación, el elegido era un servidor de sus electores, no su jefe, abandonando con ello la estructura del fundamento carismático, así como la distancia excesiva entre gobernantes y gobernados. Pero dado que la democracia directa, a no ser de modo fragmentario, es imposible de practicar en los grandes cuerpos administrativos modernos, en Occidente se ha desarrollado, gradualmente, el sistema representativo. En estas condiciones, solamente la mediación de los partidos puede designar un candidato que entre en la consideración del pueblo, organizando la lucha en torno al sufragio. Así, todos los partidos suelen comenzar como una agrupación carismática en torno a un pretendiente legítimo o de un demagogo, para luego desembocar en una organización permanente dirigida por notables

<sup>49</sup> Ibid., pág. 1633.

<sup>50</sup> Ibid., pág. 1634.

y burócratas de partido, encargados de repartir puestos y prebendas, así como financiar al partido con las donaciones de empresas e instituciones interesadas.

Por la complejidad de la administración moderna, donde la repetición frecuente de elecciones resulta demasiado onerosa, el mandato del representante sólo puede ser ejercido de un modo imperfecto. Y aunque la revisión de acuerdos parlamentarios por medio de un *referéndum* deja espacio para el sometimiento del representante a los representados, la tendencia general es que el representante sea “señor” y no “servidor” de los representados. Sobre este telón de fondo, Max Weber llega a observar que, en las elecciones modernas, junto al poder del dinero resurge el “carisma retórico”, un poder que se haya en todas las fases de la civilización. En épocas de “gran excitación” puede suceder que una “personalidad impresionante” se imponga sobre la burocracia. En esos casos, el heroísmo carismático entra en disputa con el poder rutinario ejercido por la maquinaria del partido, creando un conflicto entre la obediencia al carisma del jefe y la obediencia a los notables o políticos profesionales:

*“El hecho de que la impresión emocional sobre las masas ofrezca necesariamente ciertos rasgos “carismáticos” hace también que la creciente burocratización de los partidos y del negocio electoral, justamente cuando alcanza su auge, se tenga que poner súbitamente al servicio de la adoración carismática de los héroes”.*<sup>51</sup>

Pero si la burocratización de los partidos puede ser desbaratada por la “impresión emocional sobre las masas” es porque la emoción, el asombro, el entusiasmo y la experiencia de lo sagrado nunca fueron del todo destituidos por el proceso de racionalización política. Tanto en la aclamación antigua como en la aclamación moderna se revela el carácter performativo del lenguaje, desplazando a un segundo plano su carácter denotativo. Esta es la razón por la que, en el ciberespacio, decir la verdad cuenta menos que movilizar afectos, así como se atestigua una suerte de retorno del poder carismático. Como las muchas *comunidades carismáticas* mencionadas por Weber, las *comunidades online* forman séquitos que reclaman un señor. No obstante, al volver la aclamación algo constante y no excepcional, las plataformas digitales también producen una *rutinización* o una *cotidianización* del carisma. Una *rutinización* que sin embargo entorpece el tránsito desde el periodo de excitación carismática a la estabilización de máquinas burocráticas gobernadas por técnicos y especialistas de partido, provocando más fragmentación y disonancia que unanimidad y unísono.

Así como McLuhan, en la década del sesenta, ya advertía que los medios electrónicos engendran una crisis de la cultura letrada y un retorno mediatizado o protético a la cultura oral, la aclamación cibernética suscita una preminencia del emocionalismo político, revirtiendo la racionalización weberiana. En las redes sociales se trata de gestionar humores

---

<sup>51</sup> Ibid., pág. 1638.

públicos más que de medir la opinión pública, exasperando la parte emotiva del “negocio electoral”. Mientras que la opinión pública presupone una distancia temporal entre el evento y la información, las redes sociales cierran la brecha entre evento y reacción para convertirse en un barómetro exhaustivo, inmediato y no representativo del estado de ánimo del público.<sup>52</sup> De este modo, la aclamación digital realimenta la crisis de representación como crisis de las estructuras partidarias, confiriendo mayor poder ya no solo al dinero, es decir, a los financistas y los lobistas de partido, sino al poder tecnológico de los propietarios de medios de aclamación.

\* \* \*

Se ha vuelto un *lugar común* afirmar que sin Facebook, Twitter y YouTube la primavera árabe no hubiera *tenido lugar*. Durante la década del 2010, el ascenso de la Internet móvil coincidió con el florecimiento de los movimientos *Occupy*. Este torrente de ocupaciones fue acompañado por el primer uso masivo de los smartphones y de las redes sociales, no solo para informarse acerca de lo que estaba pasando, sino para organizar las protestas, llegando Mubarak a ordenar el corte de Internet en todo Egipto. Por su capacidad para saltarse las *mediaciones* de los aparatos comunicacionales tradicionales, las redes sociales promovían una novedosa sensación de conectividad y acción directa. De Túnez y Egipto a España y Estados Unidos, los activistas aprendían nuevas formas de protesta viéndolas por YouTube y en ausencia de contactos personales entre los transmisores. En esto radicó a la vez la fuerza y la debilidad de aquellos movimientos, que descubrían el potencial político de las redes sociales y que, sin embargo, por su rechazo de toda forma de representación, no lograron convertirse en organizaciones duraderas.<sup>53</sup>

En verdad, muchos aspectos de las redes sociales corporativas provienen de prácticas inventadas por las redes sociales activistas de fines de los años noventa. En 1999, meses antes de las protestas de Seattle, los militantes antiglobalización programaron un software en línea que se utilizó para crear el sitio web Indymedia.org, con el lema “*No odies a los medios, sé los medios*”. A diferencia de la mayoría de los sitios web de la época, Indymedia permitía a cualquier usuario subir textos y fotos, volviéndose un sitio pionero en las *actualizaciones de estado* y los *feeds de noticias* aportados por los usuarios, lo que más tarde se generalizó como Web 2.0. Pero las actualizaciones de estado de Indymedia no se presentaban según perfiles individuales, sino como una línea de tiempo donde las contribuciones eran anónimas, con las

<sup>52</sup> Mitchell Dean, *Three Forms of Democratic Political Acclamation*, pág. 26.

<sup>53</sup> Eduardo Romanos, *De Tabrir a Wall Street por la Puerta del Sol: la difusión transnacional de los movimientos sociales en perspectiva comparada*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 154: 103-118, 2016.

actualizaciones más recientes apareciendo en la parte superior del sitio. Este modelo, que hoy retoman redes alternativas como Mastodon, valoraba las noticias colectivas en lugar de las microcelebridades, permitiendo que cada colectivo local administrara su propia política de moderación de contenido.<sup>54</sup>

Pero si bien vehicularizaron el movimiento *Occupy*, las plataformas digitales corporativas terminaron ocupando, ellas mismas, el espacio público, mientras que los manifestantes recibieron lo opuesto de lo que parecían exigir: en Egipto, Mubarak fue derrocado, pero le siguieron los Hermanos Musulmanes y el régimen de Al-Sisi; en Brasil, se logró bajar el boleto del subte, pero Dilma Rousseff fue destituida y Bolsonaro llegó a la presidencia; en Twitter, la junta directiva fue disuelta tras su compra por Elon Musk, nueva personificación del empresario carismático. Invirtiendo el camino weberiano desde el carisma a la institucionalización, las redes sociales, durante década del 2010 y a medida que perdían su carácter descentralizado, pasaron de ser nuevos medios de autoorganización y se tornaron nuevos medios de aclamación, *viralizando* el populismo digital de derecha y su propio discurso anti-elites.

Tanto comercial como políticamente, el esfuerzo de quienes operan en las plataformas sociales consiste en provocar *efectos de red* a partir de contenidos mínimos, creando atmósferas afectivas multiplicadas por cadenas de eventos.<sup>55</sup> Pero estos efectos no permanecen confinados en el mundo virtual, sino que influyen sobre la dimensión física de la vida social, volviendo a revelar el carácter *plástico* de la masa también en el sentido de un *explosivo plástico*, como *una materia psicopolítica fácilmente inflamable*.<sup>56</sup> Un reenvío, un *retuit*, un meme, un video compartido, un ataque de *trolls*, el copiado y pegado imitativo de mensajes, definen la cultura mediática actual, formando masas que se dan una meta, se multiplican, hostilizan, estallan y se desintegran, descargando su energía a la manera de las masas analizadas por Elias Canetti.

En el ciberespacio, todo tiende hacia lo grande y hacia lo masivo: las *big tech* acumulan y procesan *masas de datos* (*big data*) en cantidades colosales, así como la inteligencia artificial eslabona *redes neuronales* que se cuentan por millones. Lo cual también se relaciona con el aclamar, ya que siempre que se aclama se *engrandece* al aclamado. De hecho, en las masas de Internet reencontramos otra de las características principales de las masas descriptas por

<sup>54</sup> Ver: Harry Halpin, *From Indymedia to Tahrir Square: The Revolutionary Origins of Status Updates on Twitter*, WWW '22: The ACM Web Conference 2022 Virtual Event, Lyon, 2022.

<sup>55</sup> Ravi Sundaram, *Hindu nationalism's crisis machine*, HAU: Journal of Ethnographic Theory 10 (3): 734–741, 2020.

<sup>56</sup> Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, pág. 31, Pre-textos, Valencia, 2002.



Canetti: *el sentimiento de acrecentamiento brusco*, que diferencia a la masa del lento crecimiento biológico del ser individual (en este sentido, la metáfora de la *viralización* digital es justa, ya que los virus y bacterias son aquellos seres biológicos capaces de multiplicarse a mayor velocidad). Pero son masas que no parecen dejarse agrupar ni en la categoría de *masas cerradas* ni en la de *masas abiertas*: las masas cibernéticas son *masas cerradas* que se estrechan a distancia, sin contacto físico y al interior de un espacio virtual, donde se les ofrecen toda clase de *descargas*. Pero en un *estallido*, pueden pasar rápidamente al estado de *masa abierta* y al aire libre, como en el asalto del Capitolio estadounidense del año 2021.

Este afán de crecer, este *apetito* por multiplicarse rápidamente, es satisfecho *con creces* por las redes sociales, constituyendo su principal negocio. Cada *influencer* busca multiplicar las masas de sus seguidores para multiplicarse él mismo, para *hacerse más* (a la vez hacerse muchos y aumentar su poder), dándole una dirección a las masas cibernéticas que lo siguen. De este modo, el *influencer* aporta el entremés con el que abrirá el apetito de las audiencias, *engordando y retroalimentando* a la plataforma que lo alberga, la cual ofrece *clagues* adaptadas al tamaño de todos los bolsillos, recurriendo, en no pocas ocasiones, a *granjas o fábricas de trolls* para direccionar hostilidades, distorsionar información y hacer un *uso público de la sinrazón*.

Precisamente porque lo representado nunca es exterior y anterior a la representación (sea política o lingüística), la esfera pública no se *esferiza* en todo tiempo histórico de la misma manera. La aclamación digital ya no se conjuga con la cultura liberal y parlamentaria, a la que le correspondía una esfera pública burguesa donde las discusiones se intercambiaban en cafés, salones, diarios y revistas. Por obra de las plataformas digitales, que han hecho de cada uno a la vez un productor y un consumidor de informaciones, la esfera pública se ha *extendido* enormemente, experimentado *un nuevo cambio estructural*. Pero este nuevo cambio estructural esfuma la distinción entre esfera pública y esfera privada, haciendo proliferar espacios *semipúblicos y semiprivados*<sup>57</sup> donde se exasperan los afectos y se desvanecen los estándares profesionales que guiaban la actividad periodística, disminuyendo también el influjo sobre el debate público irradiado por los intelectuales, cada vez más *desplazados y desoídos*.<sup>58</sup>

Es que el fragmento *clarividente* de Schmitt también padecía de un “punto ciego”: según vislumbraba el jurista alemán, algún día, “*por medio de inventos apropiados*”, cada persona podrá expresar continuamente sus opiniones políticas *sin abandonar su domicilio*. Pero la

<sup>57</sup> Es Jürgen Habermas el que, casi centenario, advierte estas transformaciones en su escrito reciente *Un nuevo cambio estructural en la esfera pública y la política deliberativa* (2022), suerte de puesta al día de su célebre libro de 1962: *Cambio estructural de la esfera pública*, que en castellano se publicó con el título *Historia y crítica de la opinión pública*.

<sup>58</sup> Sobre el pasaje de la esfera pública liberal a la esfera pública neoliberal, ver: Gabriel Muro, *Durán Barba, el sibilino*, Revista Espectros, nro. 4, 2018.

*infosfera* cibernética se ha engrandecido con la ayuda de aparatos *portátiles* que se llevan a todos lados, permitiendo emitir opiniones tanto dentro como fuera del domicilio, haciendo más porosos los límites entre la casa y la calle, así como entre lo nacional y lo extranjero, o entre el interior y el exterior de la esfera virtual.

Al mismo tiempo, la aclamación digital se conjuga con la cultura neoliberal de la competencia, el rendimiento, la performance, el ranking y hasta del *gaming*.<sup>59</sup> Poner puntajes, llevar la contabilidad de los *followers*, pero también abuchear y ensañarse con el luchador caído, son modalidades de la aclamación que reenvían a la esfera de los espectáculos circenses patrocinados por los detentadores del poder romano, adaptándola al culto neoliberal del rendimiento empresarial.<sup>60</sup> De este modo, las plataformas digitales vuelven a revelar la relación entre poder y agarrar, que en estas circunstancias significa mantener a los usuarios siempre *conectados*, de forma tal que trabajen gratuitamente para los anunciantes de las plataformas.

\* \* \*

En numerosas culturas hallamos mecanismos para evitar la concentración del poder y la formación de una distancia excesiva entre gobernantes y gobernados. No solamente en las “sociedades contra el Estado” interpretadas por Pierre Clastres<sup>61</sup>, sino también en la

---

<sup>59</sup> Ver al respecto: Gabriel Muro, *Juegos encriptados. Diseño de mercados y gamificación en el capitalismo cibernético*, revista Espectros Nro. 9, 2023.

<sup>60</sup> Respecto al neoliberalismo, cabe recordar, una vez más, que lo que se opone a la masa no es el individuo. De hecho, existe un *individualismo de masas* y cada régimen social requiere tanto de técnicas de totalización, por las cuales actúa sobre el conjunto de los individuos, como de técnicas de individualización, por las cuales actúa sobre cada uno. Apelar a la particularidad de cada individuo según gustos, estilos de vida y creencias también puede ser un modo de hacer lo que todos los demás hacen, promoviendo la uniformidad en el acto mismo de negarla. Como en el “se” heideggeriano -que es todos y nadie a la vez-, disfrutamos y nos divertimos allí donde “se” disfruta, y hasta nos apartamos de la multitud como uno “se” aparta de ella. Algo especialmente visible en el régimen de individualización a través de las redes sociales: cada cual comunica su particularidad, pero a la vez es clasificado por un sistema estadístico y totalizador que neutraliza lo particular de cada individuo. En este sentido, y contra la recurrente acusación contra Michel Foucault de neoliberal, las luchas *anárquicas* que el filósofo francés defendía no eran solamente aquellas que afirman al individuo contra las instituciones, sino también las que atacan lo que separa a los individuos entre sí, lo que rompe los lazos con otros y ata al individuo a su identidad de forma constrictiva. Por eso: “*El problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es el de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino el de liberarnos a nosotros del Estado y del tipo de individualización ligada a él.*” (M. Foucault, *El sujeto y el poder*). Ver al respecto: Reiner Schürmann, *De la constitución de uno mismo como sujeto anárquico*, revista Fractal, nro. 75. Disponible en la web.

<sup>61</sup> Nótese dos casos extremos de liderazgo restringido: por un lado, los jefes aché estudiados por Clastres, obligados por la comunidad a dar regalos y no acumular bienes. Por el otro, los antiguos reyes africanos

definición de democracia por Aristóteles: “no ser gobernado preferentemente por nadie, y si no es posible, sólo serlo por turnos.”<sup>62</sup> Como vimos, esta prescripción fue retomada por Rousseau, que exigía renovar los mandatos lo más rápido posible con el fin de evitar la perpetuación de los representantes. En este sentido, podría pensarse que, en política, la contribución de las plataformas digitales consistiría en proveer nuevos mecanismos de control popular orientados a reducir la distancia entre representantes y representados, obligando a los líderes o aspirantes al liderazgo a rendir cuentas permanentes sobre cada uno de sus actos, ya no ante los tribunales ordinarios, sino ante el pueblo reunido en las plazas y arenas del ciberespacio.

No obstante, y como vimos, la paradoja que encierra esta situación consiste en que la limitación de la representación política se obtiene apelando a sistemas en sí representativos, como son las tecnologías digitales. Se accede a la representación virtual con la ilusión de *desintermediar* todas las instituciones y reconstruir una presencia perdida, pero en el camino aumentan los poderes de la representación, ahora como poder tecnológico e intermediación digital. *La presencia produce una crisis de la representación y la representación provoca una crisis de la presencia*. Incluso, allí donde los políticos se ven obligados a obtener votos satisfaciendo las demandas inmediatas de los electores, apoyados ya no sólo en *máquinas electorales* sino en *máquinas de aclamar*, el esmerilamiento de la representación política resulta un gran escollo a la hora de sostener políticas de planificación a largo plazo. Pero no es que la aclamación antigua era espontánea y la aclamación digital sea puramente algorítmica: como también vimos, la *acclamatio* ya era una maquinaria política desarrollada con el fin de aportar una válvula de escape a las tensiones entre gobernantes y gobernados.

Ahora bien, ¿toda forma de irrupción popular es aclamativa? ¿Acaso una revuelta, una rebelión, una barricada, una huelga, una asamblea, pertenecen necesariamente a la dimensión de la *acclamatio*? Si, a la manera de Schmitt, la aclamación se define como grito de aprobación o rechazo emitido por la masa reunida, la aclamación es una respuesta del pueblo hacia una voz que lo antecede y lo inquiere: la voz del líder, del jefe, del soberano, del héroe, del cabecilla, del caudillo, del César, del *Führer*. En este sentido, más que constituir la homogeneidad del pueblo, la aclamación, que etimológicamente significa *clamar hacia*, está

---

mencionados por Canetti, que, antes de asumir un nuevo reinado, eran sometidos a insultos y golpizas propinadas por el pueblo. Incluso, en algunos casos, a los reyes africanos se les fijaba un plazo desde que asumían el trono hasta que debían ser sacrificados por los verdugos de la corte, para así evitar que se aferraran demasiado tiempo al poder.

<sup>62</sup> Aristóteles, *Política*, 13176 10-5. Citado en: Diego Paiaro, *Defendiendo la libertad del démos. Control popular y ostracismo de la democracia ateniense*, Anales de Historia antigua, medieval y moderna, vol. 44, 33-62, Buenos Aires, 2012.

hetero-dirigida.<sup>63</sup> Es cierto que, como nos ha mostrado el análisis de las inscripciones públicas antiguas, el pueblo, apropiándose de la cultura retórica antigua, aprendió a utilizar el poder de las aclamaciones para ejercer presión política.<sup>64</sup> Pero la aclamación, concebida como mera expresión de consenso o disenso, no expresa enteramente el dinamismo del pueblo, sino que lo reduce a un instrumento de confirmación o negación.<sup>65</sup>

\* \* \*

En *El reino y la gloria*, Giorgio Agamben realizó una gran genealogía de la aclamación en la política occidental, mostrando que la dimensión gestual nunca ha sido un simple ornamento del poder político, sino que lo funda y justifica. En esta genealogía teológica del gobierno moderno, la gloria ha ocupado un lugar central. La gloria es el esplendor divino aclamado tanto en las liturgias eclesíásticas como en el paraíso, donde los coros de ángeles no se dedicarían a otra cosa que a celebrar la gloria de Dios, en perpetuo regocijo y alabanza, repitiendo un amén eterno. La gloria es aquella luz misteriosa que, en un doble movimiento,

---

<sup>63</sup> Ernesto C. Sferrazza Papa, *Acclaiming: notes for a political philosophy of the choral voice*, revista *Soft Power*, volumen 8, número 2, julio-diciembre, 2021.

<sup>64</sup> También en esto el peronismo continúa siendo un fenómeno excepcional. Desde sus *orígenes*, el peronismo concedió una gran importancia a los actos de aclamación en la plaza pública. De hecho, nace como un clamor del pueblo por la liberación de Perón, y uno de los castigos infligidos por los golpistas después de 1955 fue impedir al pueblo aclamar al líder, llegando al extremo de prohibir pronunciar su nombre en público. Pero el 17 de octubre de 1945 no fue una movilización puramente espontánea. Primero, porque Perón ya le hablaba a las masas a través de la cadena nacional de radio; segundo, porque requirió de un trabajo de movilización no siempre reconocido: lo que le hizo decir a Cipriano Reyes, no sin cierta exageración: *“yo hice el 17 de octubre”*. Además, en el peronismo, la aclamación del líder por las masas muchas veces ha cobrado la forma de un diálogo, incluso de un duro contrapunto, como el que tuvo lugar el primero de mayo de 1974, cuando Perón destrató a la Tendencia y sus miembros se retiraron de la plaza en signo de protesta.

<sup>65</sup> Si algo muestra la vasta clasificación de masas realizada por Canetti es que la masa aclamadora es una forma de ser de la masa, pero no la única. La aclamación expresa el poder de la masa, pero también puede *representar* una forma de capturarla. En cambio, en la huelga, donde las masas adoptan una formación *negativa* o *de prohibición*, la masa se impone a sí misma la prohibición de trabajar, creándose una organización desde su interior. Contrariamente a las imágenes que han hecho de la masa huelguista una masa destructiva, la organización se encarga de una justa distribución de víveres o dinero, que hay que hacer durar hasta que las demandas sean atendidas. Pero no resulta fácil mantener la huelga en este estado. Apenas sientan que la unidad de su resistencia está amenazada, los huelguistas se mostrarán inclinados a la capitulación. Aquí comienza la tarea más difícil e importante de la organización: la de sostener la huelga aún en las peores circunstancias, así como reconocer el momento en que debe levantar la prohibición de trabajar. Ver: *Masa y poder*, pág. 62.

manifiesta y oculta el rostro de Dios, exteriorizado como un soberano majestuoso, oculto detrás de un brillo que deslumbra y enceguece.

Abrevando en fuentes cristianas y judías, Agamben también recuerda que, según muchos teólogos, Dios, a pesar de su plenitud, tiene necesidad de ser glorificado. O, al decir de Émile Durkheim, así como los hombres no podrían vivir sin los dioses, es igualmente cierto que los dioses mueren si no reciben su culto.<sup>66</sup> Aquí se encuentra la paradoja de la gloria: si Dios se basta a sí mismo y al mismo tiempo necesita ser glorificado significa que detrás de su brillo hay un *trono vacío* (tema iconográfico conocido como *etimasia*). Hay una insutancialidad del poder que la gloria a la vez encubre y legitima, ocultando el hecho de que el hombre es “el creador del creador”, o, al menos, el que lo mantiene y repara continuamente. Tal como, en el mundo del espectáculo, el actor o el virtuoso se nutren de los aplausos y los “*bravo*” que recibe del público, obligándolos a reaparecer en escena, o, en la esfera política, el poderoso se “empodera” con las alabanzas que recibe de los dominados. Y en el momento en que disminuyen las alabanzas (hoy diríamos sus índices de aprobación), decrece su poder.

En un pasaje crucial, Agamben destaca que no puede ser mera coincidencia que *dóxa*, el término griego para gloria, sea el mismo que designa la opinión pública. Así como Peterson y Kantorowicz han mostrado que las aclamaciones litúrgicas tuvieron origen en las fórmulas proferidas durante los ceremoniales imperiales, el intercambio tuvo dos direcciones, pasando luego de la *doxología* religiosa a la *opinología* profana. En este sentido, el *gobierno por consenso* moderno, o gobierno basado en la opinión pública, sería un *gobierno glorioso*. Retomando la tesis schmittiana de la opinión pública como forma moderna de *acclamatio*, Agamben escribe:

*“lo que estaba confinado a los ámbitos de la liturgia y del ceremonial se ha concentrado en los medios de comunicación y, al mismo tiempo, a través de ellos se difunde y penetra en cada momento en todos los ámbitos de la sociedad, tanto públicos como privados”.*<sup>67</sup>

Habría entonces, en las sociedades modernas, una “economía de la gloria”, que bien podemos relacionar con la *economía política de la comunicación*. La función de los medios masivos de comunicación, sean unidireccionales o interactivos, sería producir, medir, aumentar y comerciar gloria, contando para ello, al decir de Gabriel Tarde, con verdaderos *gloriómetros*.<sup>68</sup> Pero de este modo también ocultan, por medio del gran *manto de luz* que irradia

<sup>66</sup> Citado en: Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria*, pág. 397, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pág. 256.

<sup>68</sup> *Gloriómetro* es el nombre de un instrumento nacido de la gran imaginación sociológica de Gabriel Tarde, según quien, en el futuro, la gloria o reputación de cada cual podría ser medida al detalle. *Tempranamente*, Tarde también llegó a vaticinar que *algún día las estadísticas serían tan fáciles de leer como los periódicos*, anticipándose al nuevo campo de la visualización de datos, hecho más accesible gracias a la digitalización.

el brillo de las pantallas, la insustancialidad del poder, el vacío constituyente en el centro de la máquina de gobierno.

En el contexto de nuestra indagación, que el trono está vacío significa que el poder político no es ni pura presencia, ni pura representación, sino el intersticio que se oculta en los *puntos ciegos y sordos*. Hay relaciones de poder y posibilidad de subvertirlas porque hay espacio vacío, es decir, porque el poder nunca está lleno, pleno ni colmado, abriendo al juego de sustituciones entre presencia y representación, voto y aclamación, voz y escritura.

\* \* \*

Al destacar la dimensión gráfica, escritural o gramatológica de la aclamación política no queremos negar la importancia de los *actos de habla* públicos. No hay acontecimiento político que no ponga en marcha *declaraciones y pronunciamientos*, especialmente en las situaciones revolucionarias, que son tanto *tomas del poder* como *tomas de la palabra* por parte de grupos que habían sido silenciados. Sólo que todo acto de habla público se da sobre un *soporte* o *plataforma de inscripción*, que repercute sobre lo *inscripto*. Además, el silencio no puede reducirse siempre a la falta de voz, ni tampoco a una *aclamación adversa*. En muchos casos, el silencio es una forma de resistencia a participar de una constelación comunicativa cuyas condiciones resultan inaceptables, como si se tratase, en el registro aclamativo, del equivalente al voto en blanco. De aquí el *dictum* acuñado en Francia a fines del siglo XVIII: *el silencio del pueblo es la lección de los reyes*. En política, el que calla no siempre otorga.<sup>69</sup>

Muchas veces, los detentadores del poder han temido el silencio del pueblo interpretándolo como una calma engañosa que antecede a la tormenta. El tropo de la “mayoría silenciosa” significa que la escena política puede estar dominada por minorías vociferantes que hablan alto, pero obturan una opinión mayoritaria que solamente murmura, hasta el momento que estalla y se descarga, *haciéndose oír*. Por eso, en 1778, cuando el pueblo francés mostraba su descontento volviéndose más silencioso ante las apariciones del rey, un inventor de autómatas, el abate Mical, presentó un par de cabezas parlantes a la Academia de Ciencias de París, con el fin de *automatizar las alabanzas*.

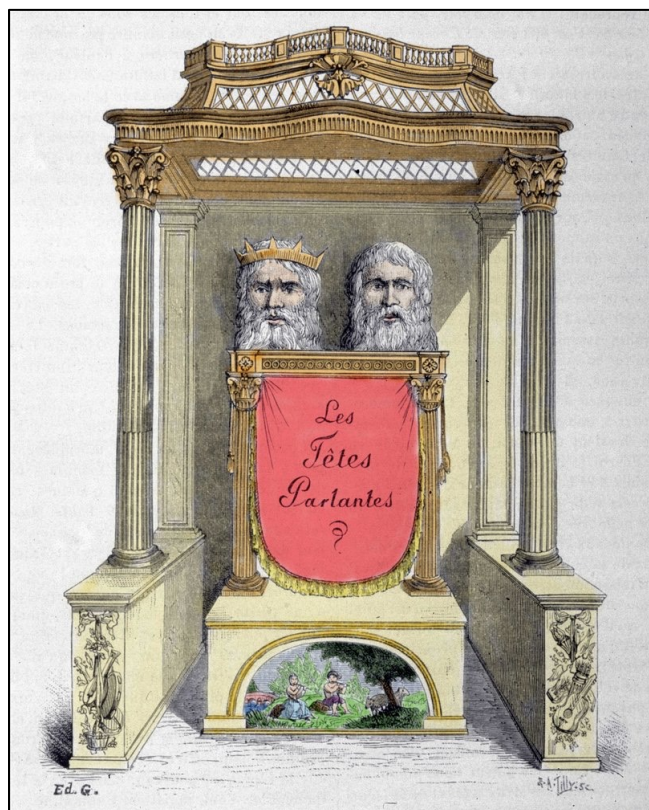
Las cabezas contenían glotis artificiales por medio de las que entonaban un diálogo en alabanza de Luis XVI: «*El Rey da la paz a Europa*», entonaba la primera cabeza; «*La paz corona de gloria al Rey*», respondía la segunda; «*y la paz hace la felicidad del pueblo*», añadía la primera; «*Oh Rey, Padre adorable de tu pueblo, su felicidad muestra a Europa la gloria de tu trono*»,

---

Ver al respecto: Bruno Latour, *Tarde's idea of quantification* (en: Mattei Candea -ed.-, *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*, Routledge, London, pp. 145-162, 2010).

<sup>69</sup> Theo Jung, *The Rhetoric of Silence During the French Revolution*, French History, Vol. 31, Nro. 4, 2017.

concluía la segunda cabeza. Estas primeras máquinas parlantes eran verdaderas *máquinas de aclamar*. Sin embargo, no lograron evitar aquella ceremonia pública donde el pueblo, reunido en torno a la guillotina, contuvo el aliento hasta que la cabeza del monarca fue cortada y prorrumpió un “*¡viva la República!*” multitudinario. Por medio de este *espectáculo político* se puso de manifiesto que *el trono había quedado vacío*, pero también que un nuevo actor iba a ocupar su lugar.<sup>70</sup>



*Las cabezas parlantes de Abbé Mical*

<sup>70</sup> El caso de las cabezas parlantes marca un hito en la historia de las tecnologías de habla artificial, muy anterior a los actuales *chatbots* y *deepfakes* de audio. Resulta notable que John Wilkins, el creador del idioma analítico rescatado por Borges, también haya diseñado un sistema de habla artificial que, a diferencia de lo que propondrían los diseñadores de autómatas del siglo XVIII, no suponía que una máquina parlante requiera órganos artificiales similares a la garganta y la boca. En 1648, Wilkins describió una estatua parlante que, en lugar de simular, sintetizaría el habla haciendo uso de “sonidos inarticulados”: “Podemos notar que el temblor del agua es como la letra L, el enfriamiento de cosas calientes, como la letra Z, el sonido de cuerdas, como la letra Ng [sic], el movimiento de un interruptor, como la letra Q, etc.”. Por otra parte, uno de los grandes hallazgos realizados por los inventores de autómatas parlantes del siglo XVIII consistió en percatarse de que, para que un habla artificial *suene natural*, es preciso calibrar no solamente cada sonido por separado, sino la relación de cada vocal y consonante con los sonidos precedentes y posteriores. Ver al respecto: Jessica Riskin, “You Are My Friend”. *Early Androids and Artificial Speech*, The Public Domain Review, disponible en la web.

El liberalismo aprendería la *lección* que no habían aprendido los reyes. El primer instructor de esta lección fue, una vez más, Jeremy Bentham, que defendía la libertad de expresión bajo el argumento de que, si los gobiernos esperan a que la protesta pública pase a la acción, las medidas preventivas serían imposibles.<sup>71</sup> Desde el siglo XIX, las tecnologías de gobierno liberales han puesto en marcha dispositivos destinados a dejar hablar, dando la posibilidad de expresar quejas dentro de ciertos límites o umbrales de tolerancia, como una válvula de seguridad que da salida a las tensiones políticas y previene las revueltas impidiendo que se formen zonas de sombra o murmullos inaudibles.

Pero, ¿cómo interpretar el silencio político en la época de las redes sociales, cuando se habla y escribe todo el tiempo? Las tecnologías digitales no solamente dejan hablar, sino que *hacen hablar*. Pueden retroalimentarse con toda clase de contenidos, sean ofensivos o políticamente correctos, pornográficos o discretos. Pueden retroalimentarse incluso del silencio, ya que, en su apelación al “*social listening*”, son capaces de inferir las preferencias de los usuarios sin que las expresen abiertamente, analizando su comportamiento online. De este modo, transforman el silencio en información y drenan la energía política desde la esfera pública hacia una esfera virtual que desdibuja las fronteras entre lo público y lo privado.

A diferencia de la inmunidad adquirida, consistente en absorber en dosis pequeñas el mal que se busca prevenir, la comunicación se inmuniza de lo que la amenaza a través de la sobrecarga de comunicación, causando *puntos ciegos* por exceso de exposición. Pero si es cierto que el único remedio de una tecnología es otra tecnología, burlar o desactivar las máquinas de aclamar no puede significar guardar silencio, abstenerse de toda forma de participación o retirarse a la quietud de una pura presencia que aguardaría fuera de las pantallas. Más aún, significará el esfuerzo de inventar nuevos modos emancipatorios del *estar juntos cibernético*,<sup>72</sup> para *desglorificar* las máquinas vigentes y dejar de inclinarse ante ellas.

---

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Catherine Malabou, *Morphing intelligence: from iq measurement to artificial brains*, Columbia University Press, NY, 2019.



## BIBLIOGRAFÍA

Alan Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford University Press, 1976, New York.

Anthony Corbeill, *Thumbs in Ancient Rome: Pollix as Index*, *Memoirs of the American Academy in Rome* 42 (1997): 1-21.

Bruno Latour, *Tarde's idea of quantification*. En: Mattei Candea -ed.-, *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessments*, Routledge, London, pp. 145-162, 2010.

Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, MIT Press, 1988.

Catherine Malabou, *Morphing intelligence: from iq measurement to artificial brains*, Columbia University Press, NY, 2019.

Charlotte Roueché, *Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias*, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 74 (1984), pp. 181-199.

Christian Fuchs, *Digital Labour and Karl Marx*, Routledge, NY, 2014.

Dallas W. Smythe, *Communications: Blindspot of Western Marxism*. En: *Counterclockwise: perspectives on communication*, Westview Press, Boulder, Oxford, 1994.

Dallas W. Smythe, *On the Audience Commodity and its Work*. En: Meenakshi Gigi Durham y Douglas

M. Kellner, *Media and Cultural Studies: Keywords*, Blackwell Publishing, UK, 2009.

Diego Paiaro, *Defendiendo la libertad del demos. Control popular y ostracismo de la democracia ateniense*, *Anales de Historia antigua, medieval y moderna*, vol. 44, 33-62, Buenos Aires, 2012.

Eduardo Romanos, *De Tahrir a Wall Street por la Puerta del Sol: la difusión transnacional de los movimientos sociales en perspectiva comparada*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 154: 103-118, 2016.

Elias Canetti, *Masa y poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Ediciones Taurus, Madrid, 1983.

Ernesto C. Sferrazza Papa, *Acclaiming: notes for a political philosophy of the choral voice*, revista *Soft Power*, volumen 8, número 2, julio-diciembre, 2021.

Gerardo Pereira-Menaut, *¿Qué es un munus?* *Revista Mainake*, XXVII, 2005, pp. 395-431, Málaga.

- Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011.
- Harry Halpin, *From Indymedia to Tahrir Square: The Revolutionary Origins of Status Updates on Twitter*, WWW '22: The ACM Web Conference 2022 Virtual Event, Lyon, 2022.  
[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_16994798](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_16994798)
- Jacques Derrida, *De la gramatología*, Frente a la Hoguera, 2017.
- Kong De Gang, *Esta guerra nunca sucedió/siempre sucedió: el frágil estatus posmoderno de los simulacros de guerra*. Artículo en chino traducido automáticamente de:
- Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Merrill Fabry, *Where Does the 'Thumbs-Up' Gesture Really Come From?*, Revista Time, 25/10/2017.
- Mitchell Dean, *Three Forms of Democratic Political Acclamation*, Telos, Nro. 179, 9-32, 2017.
- Montserrat Herrero, *Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt*, History of European Ideas, 2019.
- Olivier Ihl, *Alternative representation: acclamation practices in France during the Second and Third Republics*, Revue française de science politique, Vol. 65, Nro. 3, 2015, pags. 381-403.
- Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- Ravi Sundaram, *Hindu nationalism's crisis machine*, HAU: Journal of Ethnographic Theory 10 (3): 734-741, 2020.
- Raymond Williams, *Distance*, London Review of Book, vol. 4, N° 12, 1 julio de 1982.
- Reiner Schürmann, *De la constitución de uno mismo como sujeto anárquico*, revista Fractal, nro. 75. Disponible en la web.
- Roberto Esposito, *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Roberto Esposito, *Inmunidad común*, Herder, Barcelona, 2023.
- Saurabh Dhawana, Simon Hegelich, Cornelia Sindermannb, Christian Montag, *Re-start social media, but how?*, Telematics and Informatics Reports 8 (2022).
- Simon Hegelich, Saurabh Dhawan y Habiba Sarha, *Twitter as political acclamation*. En: Frontiers in Political Science, Vol. 5, 2023.

Theo Jung, *The Rhetoric of Silence During the French Revolution*, French History, Vol. 31, Nro. 4, 2017.

Thomas Kruse, *The Magistrate and the Ocean: Acclamations and Ritualised Communication in Town Gatherings in Roman Egypt*, en: *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Presses universitaires de Liège, 2006.