

#ENSAYANDO

## Gobierno, veridicción y ritual

**Dra. Laura Navallo**

[lauranavallo@yahoo.com.ar](mailto:lauranavallo@yahoo.com.ar)

Universidad Nacional de Salta  
Facultad de Humanidades  
Salta - Argentina

**Dr. Hernán Ulm**

[hernan\\_ulm@yahoo.com](mailto:hernan_ulm@yahoo.com)

Universidad Nacional de Salta  
Facultad de Humanidades  
Salta - Argentina

Recibido: 22 de septiembre de 2017

Cómo citar esta obra

Navallo L., y Ulm, H. (2017). "Gobierno, veridicción y ritual". En: *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, N. 1. Córdoba: UNC. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/22666>



Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.



## Gobierno, veridicción y ritual

Según lo indicara Marcel Mauss (1979), un ritual es un conjunto de reglas prácticas, de carácter colectivo, que tienen por fin la producción de una creencia intersubjetivamente compartida, y por el cual se modifica un estado de cosas (sea una transformación en el estatuto de los agentes que lo practican, sea una mutación en el mundo en que esa práctica se realiza).

Como lo han mostrado María Laura Viveros de Cavalcanti (2013) y Marisa Peirano (2000), entre otras, el concepto de “ritual”, en confluencia con los estudios complementares de la performance y de lo performativo, ha sido releído en la antropología contemporánea ampliando su extensión más allá del ámbito limitado de la religión y de lo sagrado, de manera de recubrir cualquier tipo de conducta o proceso social, sea ésta de tipo “ordinario” (como afeitarse frente a un espejo) o “extraordinario” (como una conjura revolucionaria). Según la primera categoría (la de los estudios de la performance) no hay conducta que se dé “por primera vez”, sino que ella siempre es el efecto de una repetición, de una cita estrictamente pautada por un conjunto de disposiciones que la prescriben (sobre el carácter de esta prescripción volveremos enseguida). Según la segunda categoría -derivada de las cuestiones vinculadas a la performatividad-, los rituales producen efectos que transforman el estatuto de los agentes y de los estados de cosas modificando los contextos y los entornos en que las conductas se realizan (Turner y Schechner, 1988). En este sentido, los rituales, a través de las acciones y de las palabras que los expresan, no son verdaderos o falsos sino eficaces o ineficaces en la producción de las creencias que les son propias: un ritual que no es capaz de producir una tal creencia, un conjunto de reglas que no sirve ni para modificar un estado de cosas ni para transformar el estatuto de los agentes involucrados en él, un sistema de acciones que no logra persuadir a aquellos a los que se dirige, se mostrará ineficaz y será así tenido por inútil (como veremos luego, este “devenir inútil” de los



rituales marca, en ellos, un orden posible de escansiones y discontinuidades). Solo en la inmanencia de su propio hacer el ritual manifiesta la condición de su legitimidad: para los rituales no hay trascendencia. De esta manera, los objetos y las creencias del ritual no existen por fuera o más allá del propio ritual sino que son producidos por él como su propia condición. En este sentido un enunciado científico, una práctica política o una intervención comunicacional no son verdaderas o falsas, correctas o incorrectas, legítimas o ilegítimas por relación a los “objetos” a los que se refieren sino eficaces o ineficaces en relación al grado de creencia que producen y a los objetos que instituyen. Sea un enunciado científico, su eficacia estará determinada por la fuerza con la cual es capaz de delimitar los contornos de un “objeto”; sea una acción política, su legitimidad o ilegitimidad estará condicionada por la eficacia o ineficacia del dispositivo que convoca y de las subjetividades que produce; sea una intervención comunicacional, su visibilidad dependerá de su capacidad para la creación de eventos (Navarro, 2014).

En este sentido, si bien buena parte de estas consideraciones sobre el ritual han tenido su punto de desarrollo emblemático en el ámbito de las artes escénicas (Fischer-Lichte, 2011), queremos mostrar que la expansión de la teoría de los rituales, a partir de la confluencia ya señalada de la performance y la performatividad, viene a expresar una mutación de lo que con Foucault (1994) podríamos llamar el orden de las veridicciones. A través de esta noción, el filósofo francés intentaba definir uno de los sentidos posibles de su proyecto teórico: estudiar el orden de las veridicciones, decía, permite analizar en primer lugar la forma en que un agenciamiento social determina, en el orden del saber, la diferencia entre lo que puede ser considerado verdadero o falso; en segundo lugar, permite analizar cómo, en el orden de las relaciones de poder, emergen nuevos dispositivos; y, finalmente, permite revelar la manera en que, en el orden de las problematizaciones éticas, se producen nuevas formas de subjetividad. Creemos que sería necesario estudiar más extensamente las condiciones por las que la teoría de los rituales ha ocupado el espacio de distribución epistemológica de nuestros saberes como un paso inicial para pensar una “ontología histórica de nosotros mismos” (al respecto, Foucault, 1984). Tales cuestiones, que exceden el marco de esta presentación quedarán apenas esbozadas.

Resumiendo, en el orden de veridicción indicado por la teoría de los rituales ya no se trata de la Verdad y el Juicio sino de la Creencia y la Eficacia. Ante las reglas de un ritual poco vale la crítica que estructura sus juicios según el orden de lo verdadero o lo falso. Más bien se debe entender en qué medida y bajo qué mecanismos la Creencia ha desplazado al Juicio como operación discriminadora entre lo que es y lo que no es. No podemos dejar de recordar aquí que para la Modernidad, en torno a la cuestión del Juicio entendido como ejercicio libre de la Imaginación (*Einbildungskraft*) se jugaba la posibilidad de la Cultura en Kant; tampoco podemos dejar de recordar que Baudelaire anunciaba en “El público moderno y la fotografía”, que el ascenso de la técnica reemplazaría a la Imaginación, y marcaría la decadencia de la capacidad de juzgar y de sentir del pueblo francés: dicho esto para indicar que también la técnica impone las condiciones de creencia y eficacia como criterios de su legitimidad. Volviendo a nuestro argumento principal, el ascenso de las teorías del ritual como modo de comprensión de los procesos sociales contemporáneos viene acompañado del declive de las teorías de la verdad y del juicio (y por ello también de la crítica) que fueran parte del modelo Moderno de producción social de sentido. ¿De qué valdría hoy la crítica como discriminación entre lo verdadero de lo falso frente a un conjunto de reglas que se auto legitiman según el grado de eficacia o de ineficacia a la hora de producir actos de creencia? La obra de Gilles Deleuze no deja de acompañar de un modo oblicuo estas cuestiones. Sea en los *Escritos sobre cine*, sea en las entrevistas con Paolo Virno, el pensador francés señalaba que la gran cuestión para nuestro presente es devolvernos una creencia en el mundo, una vez que los vínculos que nos unían a él y que garantizaban la existencia de la comunidad (los vínculos de la acción y el trabajo) se han quebrado: “nuestras acciones ya no transforman las cosas”, “no creemos en lo que nos concierne”, “la utopía es un mal concepto” son frases que aquí y allá repite a lo largo de sus intervenciones y que diagnostican este abismo por el cual se trata, frente al devenir nihilista del capitalismo contemporáneo (para el que todo vale lo mismo, para el que todo es intercambiable y para el que no vale la pena creer en nada) de afirmar una “creencia en el mundo tal y como es” (Deleuze, 1987b). En fin, a partir de la emergencia de las cuestiones de la creencia y de la eficacia, nuestro desafío sería

crear una red conceptual capaz de dar cuenta de los modos de su articulación: las teorías de los rituales vendrían, tal vez, a ocupar ese lugar.

En este sentido, la generalización ya señalada del concepto de ritual permite pensar a éste como una noción central para la comprensión y análisis de todo tipo de conducta, en tanto y en cuanto estas pueden descomponerse en diferentes fases o estadios. En este contexto, la cuestión del ritual aparece pues estrechamente ligada a otra cuestión de sentido foucaultiano: la del gobierno. Para el filósofo francés, gobernar es, por un lado, conducir la conducta de los otros (se trata aquí de analizar cómo las relaciones de poder-saber que definen un dispositivo elaboran reglas de producción de subjetividad, lo que él llamará las “tecnologías de gobierno”), pero, por otro lado gobernar es, en los pliegues de ese mismo dispositivo (nosotros diríamos ahora, en los pliegues del ritual), abrir las líneas de fuga para nuevos procesos de subjetivación que escapen a las redes de saber-poder: lo que él llama gobernarnos a nosotros mismos o la producción de un “sí mismo” o la elaboración de una “estética del cuidado de sí” (al respecto AAVV, 2009; Foucault, 2003; Deleuze, 1987a). Podríamos, entonces, decir que si las conductas están regidas por reglas y éstas pueden ser descompuestas en formas de rituales, estos, por su lado, son la expresión de prácticas de saber-poder que organizan los modos de gobierno para cada dispositivo: al fin y al cabo, las subjetividades son un efecto performático que marcan el éxito o fracaso de las performance del dispositivo. De tal manera, es posible, a través del estudio de las reglas que ritualizan nuestras conductas, analizar las condiciones del ejercicio de gobierno. Para decirlo de otro modo, es posible estudiar cómo se ejerce un gobierno analizando las reglas que son prescriptas por los rituales correspondientes a esos gobiernos (de los otros y de nosotros mismos).

### **Rituales de la percepción: estética y técnica**

En este sentido, queremos afirmar que ejercer un gobierno (en el sentido foucaultiano que hemos esbozado) es, antes que otra cosa, un modo de distribución del espacio y el tiempo en el que las cosas, los objetos y el mundo pueden ser percibidos. Es decir que un agenciamiento social comienza ritualizando

los modos en que se percibe lo que pertenece o no pertenece al orden de lo común, estableciendo las fronteras de lo que formará parte o será denegado por las reglas que configuran la pertenencia a una comunidad: quien no participa del ritual de la percepción no forma parte de la comunidad que éste crea. En este sentido, todo gobierno se define por una estética (entendida esta en su etimología griega como “lógica de la sensación”). Para aparecer, para formar parte, para ser tenido en la cuenta de lo que pertenece debemos, primero, conformarnos según las reglas que permiten que la sensibilidad se organice en una percepción. Una percepción es, en este sentido, un efecto de normalización de las sensaciones producido por las reglas rituales. Nuestras percepciones son el efecto performativo de un ritual cuyas reglas, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, debemos aceptar. No hay una percepción neutra, pasiva, inocente, trascendental, dada. Percibir el mundo, percibir que hay un cuerpo (que eventualmente es “nuestro” cuerpo, nuestro cuerpo “propio” y que puede diferenciarse de otros cuerpos) que está arrojado en un mundo, implica que seamos capaces de seguir un conjunto de reglas compartidas a las que debemos someternos. Para pertenecer a lo que es común, para ser parte de una comunidad, debemos aceptar reglas que nos conminan a aparecer en el espacio de lo público. Solo como resultado de tal performance normalizada nos haremos perceptibles para la comunidad. En este sentido, los rituales de la percepción ofrecen modelos de subjetividad (nos indican qué debemos hacer para formar parte de lo público, para pertenecer a lo común) y delimitan la frontera en que se abre la zona de lo que no tiene forma. Volvemos “imperceptibles” es, tal vez, la afirmación por la cual no queremos tomar parte, por la que no queremos ser parte de eso común que define la comunidad fuera del juego reglado de lo establecido: volverse imperceptibles (Deleuze-Guattari, 1992) es, en este sentido, escapar a la polaridad de la aparición y la desaparición a las que nos conminan los rituales de la percepción que expresan nuestros agenciamientos sociales; como lo decía Foucault (1976): la visibilidad es una trampa.

Ahora bien, ¿cómo se expresan estos rituales por los que se prescribe lo que debemos y no debemos percibir? Para decirlo sintéticamente, los aparatos técnicos expresan los rituales de la percepción que definen agenciamientos sociales diferentes. Un aparato técnico es la expresión de reglas discursivas y no discursivas que normalizan las sensaciones articulando las relaciones de poder y



saber y la producción de subjetividad. Sea, por ejemplo, el cuadro renacentista: en él se determinan las condiciones bajo las cuales algo puede aparecer en el orden de la representación encerrado en las fronteras de un marco; hacerse visible, hacerse contable, es entrar en el marco de la representación y ofrecerse a un punto de vista que produce el espacio y el tiempo como homogeneidad y sucesión: fuera del cuadro no hay nada. Sea el aparato fotográfico: en él se expresa un agenciamiento en el que el espacio y el tiempo se han fragmentado, produciendo una disyunción del aquí y el ahora. En el agenciamiento que expresan los aparatos técnicos de producción de imagen lo perceptible emerge como efecto de relaciones desagregadas y extrínsecas de los fragmentos: si en el agenciamiento Moderno, la Historia definía los modos en que el tiempo acumulado desde el pasado se proyectaba en el futuro, con la emergencia del agenciamiento poscapitalista es la Memoria quien debe, a través de diversos procedimientos de montaje, elaborar las relaciones con el pasado para imaginar un porvenir (tal vez por eso el cine haya sido el aparato técnico emblemático del siglo XX, así como el cuadro lo fue el de los siglos XIV a XIX). En el mismo sentido, la voluntad que se expresa en los procedimientos técnicos de producción de imagen exige que todo pueda ser presentado. No hay representación, ya que la imagen rompe sus lazos con lo “real” o, para decirlo de otro modo, la imagen misma constituye un “real”: una imagen técnica no es verdadera o falsa por relación a un objeto del cual sería la “copia”, sino eficaz o ineficaz en su modo de producir creencia en el acontecimiento que por ella se expresa. Y otro tanto sucede con nuestro cuerpo: éste hace la experiencia de la fragmentación, ya no tenemos un cuerpo unificado, somos cuerpos “desorganizados” cuya unidad sensorial se define extrínsecamente. La unidad perceptible que seguimos llamando “nuestro cuerpo” es el resultado de un montaje de sensaciones. Y también lo es el “cuerpo político”: la unidad del estado-nación que encontraba en la representación histórica el marco común de su aparición deja lugar a una experiencia desagregada de la polis en que los miembros que la conforman no encuentran la identidad dada en un pasado común, sino que tienen que inventarla bajo diferentes montajes o modos de apropiación e invención de identidades sin pasado común. Cabría aquí preguntarnos si estos modos de organizar lo sensible son todavía los nuestros, si en los aparatos algorítmicos de producción de subjetividad y de interconectividad, el montaje



sigue siendo el operador general. Tal vez, la idea misma de “programa” indica un nuevo desplazamiento: ya no es posible pro-yectar, sino tan solo pro-gramar -es decir, determinar un conjunto de posibilidades a partir de un estado dado de cosas inscripto en el presente y si en tal caso, la crítica no ha dejado su lugar al “diagnóstico”.

En este sentido, un aparato técnico organiza las prescripciones rituales de un agenciamiento social en tres sentidos complementarios: por las reglas que indican lo que debemos hacer con él (como cuando en un recetario se nos dice cómo tomar un remedio), por las reglas que prohíben lo que debemos hacer (como cuando en un conjunto de instrucción se nos enseña cómo no usar un producto), por el modo en que determinan el tiempo en que esas reglas tiene validez (como quien dice que una causa está prescripta). Resumiendo, un ritual prescribe ordenando la percepción, marcando un límite para lo perceptible, y expresando el agotamiento de los modos de organizar y marcar los límites. Por ello, la aparición de un nuevo aparato técnico sirve para diagnosticar el término de un agenciamiento social expresando un cambio en el orden de las reglas que hará con que la percepción (y la creencia en el mundo sensible que en ella se organizaba), entre en crisis, “prescriba”, reclamando un esfuerzo por restaurar las condiciones de lo perceptible haciendo necesaria la invención de nuevas reglas (nuevas prescripciones) de la percepción. La crisis puede estar referida a la insatisfacción de los agentes frente a las creencias que el ritual instituye o frente a la incapacidad de las reglas para resolver alguna incongruencia de lo perceptible derivada de un conflicto en el orden del aparecer. O, en fin, puede ser sentida como un agotamiento de las creencias que eran construidas por el ritual: alcanzando los modos en que algo aparece en el horizonte de lo perceptible y los modelos de subjetividad que eran aceptados en el ritual. En todo caso, la emergencia de un nuevo aparato técnico indica una disrupción, un corte, una discontinuidad con los órdenes perceptivos que organizaban un agenciamiento pasado y anuncian la necesidad de elaborar un nuevo sistema de reglas que permita, nuevamente, normalizar la percepción: tal vez una ontología histórica de nosotros mismos deba comenzar por un análisis de estos nuevos aparatos bajo la perspectiva de los rituales que ellos expresan y de las reglas perceptivas que ellos prescriben. Un estudio etnográfico de las reglas rituales que se inscriben en nuestros aparatos de





producción de percepción puede ser un modo de señalar las fuerzas que constituyen “lo que estamos siendo” y también “aquello que podemos llegar a ser” (Deleuze y Guattari, 1992).

### **Bibliografía**

AAVV. (2009). *Michel Foucault filósofo*. España: Gedisa.

Deleuze, G. (1987a). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1987b). *Escritos sobre cine 2. La imagen tiempo*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1992). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Anagrama.

Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Fischer-Lichte, E. (2011). *Estética de lo performático*. Madrid: Abada.

9

---

Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad vol. II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. France: Gallimard.

Foucault, M. (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: Biblioteca de la Mirada.

Navarro, L. (2014). *Estar na dança contemporânea: fazer festivais, dançarinos e públicos. Brasil, século XXI*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Inédita.



Peirano, M. (2000). *A análise antropológica dos rituais*. Brasília: Universidade de Brasília.

Turner, V., y Schechner, R. (1988). *The anthropology of performance*. New York: Paj Publications.

Viveiros de Castro Cavalcanti, M. L. (2013). "Drama, ritual e performance em Victor Turner". En: *Sociologia & Antropologia*, V. 03-06, pp. 411-440. Río de Janeiro.



## Sobre los autores

LAURA NAVALLO es Doctora y Magíster en Antropología por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional) y Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Salta. Es docente de Metodología de la Investigación en la Carrera de Comunicación Social de la Universidad Nacional de Salta. Miembro fundadora del Instituto de Investigaciones en Cultura y Arte (IICA), dependiente de la Secretaría de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Salta.

HERNÁN ULM es Doctor en Literatura Comparada por la Universidade Federal Fluminense y Magíster y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Salta. Es docente de Estética e Historia del Arte en la carrera de Filosofía. Miembro fundador del Instituto de Investigaciones en Cultura y Arte (IICA), dependiente de la Secretaría de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de Salta.