

Ritualidad secular, prácticas populares y videocultura en la ciudad de México*

RAÚL NIETO**

Este trabajo trata de explorar las relaciones existentes entre elementos formales de la ritualidad secular que son llevados a cabo por los sectores populares de la ciudad de México y diversos formatos de videocultura. La idea general que se quiere sostener es que existe un diálogo específico entre la cultura de masas y los ritos seculares que elaboran de manera significativa la construcción del sentido. Para ello proponemos el análisis de la transformación de lo que hemos denominado la cadena ritual entre los sectores populares, la cual reproduce en la dimensión simbólica no sólo el cambio de las percepciones de lo real, sino que pone en acto las nuevas prácticas sociales.

She's got the grown up blues
Tight dress and lipstick
She's sporting high heel shoes
Oh, but tomorrow morning
She'll have to change her trend
And be sweet sixteen
And back in class again
Chuckberry, Sweet little sixteen

permiten también que una colectividad reelabore su sentido en el tiempo y el espacio; que asuma nuevas etapas y situaciones; que puedan, tales colectividades, transitar por sus ciclos anuales y por la historia.

En una dimensión individual, la ritualidad permite que las personas transiten de un estado o etapa de su ciclo vital a otro construido socialmente mediante un dispositivo cultural: *el rito*. Es más, podemos afirmar que para que los sujetos puedan ser parte de la cultura, no basta con que nazcan biológicamente: es necesario que nazcan dentro de *una* cultura, que en ella adquieran su naturaleza humana; por así decirlo, que dejen de ser seres biológicos, bebés indiferenciados genéricamente y anónimos y se conviertan, mediante el rito del bautismo, en miembros de esa cultura, en hijos de alguna mujer, en portadores de un nombre, lo que a veces implica ya una disposición genérica. Pero el bautismo religioso o el registro del niño o niña ante

1. Lo ritual

En las sociedades occidentales la dimensión ritual cumple las mismas funciones que en las sociedades que han sido objeto de etnografía por parte de la antropología. En efecto, en todas las sociedades los rituales permiten que los grupos sociales se desplacen de un estado a otro, de una situación vital a una distinta;

* Este trabajo es un avance parcial del Proyecto *Ciudad imaginaria y usos sociales del espacio*, que actualmente dirijo, con apoyo de la UAM y el Conacyt. Una versión preliminar de este artículo fue presentada y discutida en el *II Encuentro de Investigación México-Colombia: Medios, cultura y democracia en México y Colombia*, organizado por Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini en Bogotá Colombia, del 7 al 10 de marzo de 2000. Quiero agradecerles a ambos sus comentarios así como a la antropóloga Edith Calderón sus observaciones y críticas.

** Profesor investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

una autoridad civil sólo marca el inicio de una larga cadena ritual que acompañará a la persona durante toda su vida: “las ceremonias rituales —escribía Leach— se ocupan de movimientos a través de los límites sociales, de un *status* social a otro, de hombre vivo a antepasado muerto, de soltera a esposa, de enfermo y contaminado a sano y limpio, etcétera” (1986: 107). No sobra reiterar que es también mediante un ritual —el funerario— que salimos del mundo, pero no necesariamente de la cultura. Los rituales son dispositivos que incluyen en una cultura, pero al mismo tiempo admiten la exclusión de ella o de parte de ella.

El estudio antropológico del ritual estuvo en su origen ligado a la reflexión que se hacía sobre la magia y la religión; sin embargo, es a partir de los años sesenta cuando empieza a ser seriamente considerado también como parte de lo laico, como perteneciente igualmente al dominio de lo secular. Lo ritual no solamente articula lo sagrado con lo profano, sino que puede ser considerado como una dimensión que da cuenta de otros procesos (tales como los políticos, por ejemplo). En efecto, en 1966 Mary Douglas y diez años después Leach propusieron explícitamente que la ritualidad no es patrimonio exclusivo de las sociedades no occidentales o territorio privilegiado para estudiar las creencias místicas donde se vinculan relaciones complejas entre lo sagrado y lo profano. Por su parte, Max Gluckman y Victor Turner establecerán la diferencia entre el dominio ritual y el ceremonial; su argumentación sostendrá que mientras la ceremonia *confirma* un estado, una situación, el rito implica necesariamente un proceso de *transformación* (cf. Díaz, 1998).

¿Cumple la ritualidad las mismas funciones en las sociedades occidentales que las descritas por la antropología para otro tipo de sociedades? Líneas arriba respondimos afirmativamente a esta interrogante, no obstante, ahora agregaríamos que no lo hace de igual manera que en aquellas otras sociedades. Podríamos establecer, de manera tentativa, que la ritualidad, lo ritual, adquiere otras propiedades en nuestra sociedad, donde la secularización no es un proceso que definitivamente haya acabado con el mundo de las creencias. Giner ha apuntado que “por fin nadie sostiene la secularización general, simple y unívoca como corolario al proceso de modernización (...) Pocos arguyen aún que las fes sobrenaturales sean sólo reliquias del pretérito” (1994: 131).

Podríamos ser más atrevidos y formular la hipótesis de que en la cultura occidental, antes que asistir a una secularización definitiva de la sociedad, estamos asistiendo a una expansión del dominio de lo sagrado. Que el proceso de individualización —preconizado por Locke y Hobbes— que ha acompañado la historia de Occidente, ha hecho más compleja la tensión entre lo sagrado y lo secular al ubicar precisamente al sujeto, a la persona, en el territorio de lo sacro. Por así decirlo, en nuestra sociedad —de manera imaginaria— el individuo representa lo sagrado, y por ello es comprensible que los procesos de constitución de subjetividad, de personas, de mujeres y hombres, sean mediados por actos rituales. De este modo, un bautizo, una confirmación, una ceremonia de quince años o una boda son puntos *críticos* donde el sujeto se hace mediante un dispositivo social: el ritual.

Por ello se ha llegado a afirmar que ante la pérdida de centralidad de las religiones tradicionales¹ asistimos al surgimiento de una especie de *religión civil* que consistiría:

...en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia (Giner, 1994: 133).

Pero, además de estos rituales de naturaleza comunitaria o colectiva, que consolidan a los grupos sociales, también existe lo que podemos denominar una *cadena ritual* de naturaleza individual, mediante la cual transcurren los tránsitos significativos a lo largo de la vida de cualquier sujeto: “En todas las sociedades humanas —escribía Leach— la gran mayoría de los momentos ceremoniales son ‘ritos de paso’, que marcan el cruce de límites entre una categoría social y otra: ceremonias de pubertad, bodas, funerales, ritos iniciáticos de todas las especies, son los ejemplos más evidentes” (1986: 49).

A la hipótesis que propusimos, respecto de la centralidad del proceso de constitución del sujeto, que es también un proceso de individuación, podemos agregar que, además de los ritos de pasaje mencionados, exis-

¹ “La vigencia de la religión no entraña negar los notorios retrocesos sufridos por ella en ámbitos cruciales de la vida social. Como mínimo ha perdido el lugar cabal que ocupaba en el mundo preindustrial. En él la religión no sólo atañía a vivencias, hábitos y conciencia del hombre, sino que, además, constituía la legitimación de la ley, la sanción moral, el soporte de la autoridad y la explicación de la naturaleza de las cosas y los acontecimientos” (Giner, 1994: 131).

ten otros dispositivos ceremoniales mucho más seculares que se articulan a los primeros y que, por así decirlo, los potencian, dándoles una especie de redundancia simbólica. Por ejemplo, en la sociedad mexicana, a una ceremonia de bautismo religioso o de registro de un menor ante una autoridad civil, a una boda (civil o religiosa) o a una *primera comunión* o un *te deum*, casi siempre le sigue algún tipo de festejo, con el que concluye el momento ceremonial-solemne y se da inicio al tiempo profano-festivo con el que finaliza el ritual. Agregaría que la arquitectura de la cadena ritual en sí misma porta esta suerte de redundancia ceremonial confirmatoria: así podemos observar que al rito del bautizo solía sumársele, años más tarde, tanto una ceremonia de *confirmación*, como otra de *primera comunión* y que, antecediendo al rito matrimonial, en el caso de las mujeres de los sectores populares urbanos, suele actualmente haber una ceremonia-festejo de quince años. No está de más advertir que en fechas recientes —no más de diez años— han empezado a multiplicarse ceremonias-festejos de *tres años* entre las niñas también de los sectores populares. Esta proliferación será parte de lo que discutiremos líneas abajo.

Pero el aumento y extensión de la cadena ritual asociada al ciclo vital de los sujetos no se agota en los procesos ligados a la dimensión religiosa. Podemos señalar que en el terreno propiamente laico es posible ubicar distintos momentos ceremoniales que se eslabonan en una dimensión ritual secular: tal es el caso de las celebraciones (*fiestas*) de *graduación* escolar que marcan no sólo dónde se concluye algún nivel educativo (primaria, secundaria, bachillerato, universidad) para dar inicio a otro superior, sino que también acompañan los tránsitos —no siempre con límites sociales muy claros— de un niño hacia la adolescencia y más tarde hacia el estado adulto. En estos festejos, que los sectores populares realizan en ámbitos familiares y veci-

nales, es difícil no advertir una suerte de orgullo por el grado escolar obtenido por los hijos (casi siempre superior al de los padres), que encierra cierta promesa de ascenso social, o bien el reconocimiento del fin de la infancia y del juego, que marca la entrada al mundo del trabajo adulto.

Este proceso de hacerse un adulto en la cultura mexicana, como en muchas otras, se desarrolla en un ámbito familiar mediante festejos anuales de cumpleaños y de días onomásticos; celebraciones que, aunadas a las anteriores, nos evocan mucho del contenido de los ritos de pubertad presentes en otras culturas.

A este conjunto ya abigarrado de ritos, ceremonias y festejos es necesario agregar aquellas otras conmemoraciones públicas, cívicas y laicas, que organizan, frecuentemente desde el calendario escolar, el sentido del tiempo anual; tal es el caso de las celebraciones referentes a la épica patria, a las madres, padres y maestros. Vale destacar que en este caso el origen de tales conmemoraciones —que muchas veces adquieren un tono festivo— es nacional.²

Tales festejos laicos, promovidos desde las instituciones escolares mexicanas con el fin de garantizar una formación cívica, actualmente se suman a los tradicionales de la religiosidad popular mexicana, que durante siglos organizaron el sentido con el que transcurría el tiempo anual: la Navidad, la Candelaria, el Carnaval, la Semana Santa, la Guadalupana.³ Asimismo, podemos ubicar otras fechas o periodos festivos a lo largo del año que son resultado del encuentro de distintos calendarios festivos tradicionales mexicanos —casi siempre pertenecientes a la agenda de la religiosidad popular— con otros provenientes de los Estados Unidos: tal es el caso de las celebraciones del día de reyes (cuyo contenido simbólico sin duda está asociado no sólo a los festejos de Navidad sino a Santa Claus); en esta tesitura de sincretismo festivo podemos ubicar

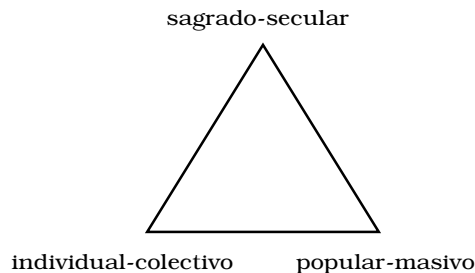
² Desde la agenda cívica, que rememora la épica histórica mexicana, se pueden ubicar a lo largo del año los días *de la Constitución* y *de la Bandera* (5 y 24 de febrero respectivamente), *de la Expropiación petrolera* y nacimiento *de Benito Juárez* (18 y 21 de marzo), *del Trabajo* y *de la Batalla de Puebla* (1º y 5 de mayo), *de los Niños Héroes* y *de la Independencia* (13 y 15-16 de septiembre), *de la Raza* (12 de octubre) y *de la Revolución Mexicana* (20 de noviembre). Al lado de estos días cívicos, existen otros solamente laicos como el de *año nuevo* (31 de diciembre y 1º de enero), el *día del niño* (30 de abril), el *día de las madres* y el *del maestro* (10 y 15 de mayo) y el *día del padre* (de fecha variable en junio). Finalmente, en un terreno más público o político, podríamos agregar el *día del Informe Presidencial*, cuya fecha ha variado.

³ Para ver el papel de la religiosidad popular en la cultura mexicana véase Giménez, 1978. Nótese además que la Navidad en realidad es un periodo que se inicia con las posadas el 16 de diciembre y que concluye el 6 de enero *día de los reyes magos*; sin embargo desde cierto imaginario festivo no termina sino hasta el *día de la Candelaria* (2 de febrero); la Semana Santa se celebra —como en todo el mundo católico— en un lapso que oscila entre el 22 de marzo y el 25 de abril. El 12 de diciembre se recuerda a la virgen de Guadalupe, la *Guadalupana* y ésta es por excelencia *la fiesta* de la religiosidad popular que condensa la mayor carga simbólica. Por cierto, a diferencia de las celebraciones anteriores que son de escala nacional y no sólo de la ciudad de México, podemos ubicar en un plano local innumerables fechas de santos patronos y vírgenes que dan lugar a festejos parroquiales locales y, en muchos casos, a pequeñas ferias anuales; lo mismo vale para el carnaval que se celebra en zonas restringidas del área metropolitana de la ciudad de México.

el acontecido entre el tradicional *día de muertos* —de origen prehispánico— y *Halloween*, que ha cambiado la naturaleza solemne del primero y ha retomado parte del sentido carnavalesco del segundo. Finalmente, es útil recordar la facilidad con que la sociedad mexicana adoptó al *Valentine's Day* como día del *amor y la amistad*.⁴

¿Estoy proponiendo que cualquier festejo es un ritual secular? No, lo que quiero decir es que existe una *dimensión ritual* social que articula el ciclo anual de ceremonias y festejos con el ciclo vital de los sujetos. Que en esta dimensión se produce una red de símbolos que sostiene el sentido del tiempo y del cambio tanto de sujetos como de colectividades. Que es obvio que hay una diferencia entre ceremonia, ritual, festejo y reunión. Que suscribo la diferencia tajante entre los dos primeros: la ceremonia *confirma* un estado, una situación, una posición; mientras que el rito implica necesariamente un proceso de *transformación*, un tránsito, un cambio. Lo festivo, por su parte, está más relacionado con el momento final del ritual y con la dimensión lúdica de la vida social y cotidiana. La reunión —de amigos, parientes, vecinos, compañeros de trabajo, etcétera— pertenece al dominio de la sociabilidad y de la socialización secundaria. Tanto la reunión como la fiesta suelen ser parte de los rituales seculares, pero por sí solas no bastan para definir la textura ritual de un fenómeno.

Pero regresemos a nuestro problema. Los rituales seculares pueden ser pensados más allá de la oposición sagrado-profano. Nos revelan las tensiones y contradicciones del orden social. Representan un lugar privilegiado para entender la intersección de los distintos niveles de la realidad social. A este proceso podríamos representarlo como un triángulo en cuyos vértices podrían estar articuladas relaciones complejas, complementarias y contradictorias entre lo:



Esta simplificación esquemática no agota la complejidad de la dimensión ritual, sólo enfatiza algunas de sus dimensiones constitutivas. Bien sabemos que la eficacia simbólica de los rituales pasa sin duda por los sujetos, pero también es perceptible desde el dominio de lo público. Es indudable que en la dimensión ritual no reside el origen de la desigualdad social, pero, al ser dispositivos de orden, los rituales dramatizan, legitiman y negocian la desigualdad preexistente en la sociedad.

2. La transformación de la cadena ritual

En el caso que etnográficamente nos interesa ahora⁵ —los ritos de quince años— podemos observar que su propagación entre los sectores populares de la ciudad de México coincide con el abandono de esta práctica por parte de los sectores medios y altos de la sociedad. Estos últimos, sin duda vieron con horror cuando las familias de las jóvenes populares se apropiaban y cultivaban masivamente actividades consideradas hasta entonces como aristocráticas y *de sociedad*. Hipotéticamente me atrevo a afirmar que el acceso a la modernidad para los sectores altos de la sociedad implicaba el abandono de estas prácticas —ahora consideradas no sólo como provincianas, parroquiales o cursis, sino simplemente como *mal gusto*, *kitsch*, es decir *nacas*.

⁴ Me atrevería a firmar que parte de la vitalidad cultural mexicana reside precisamente en esta suerte de reelaboración sincrética de lo festivo y lo ceremonial: Santa Claus (St. Nicholas) no desplazó o sustituyó a los Reyes Magos; sólo se puso al lado del tradicional Niño Jesús, que traía regalos a los niños en Navidad. Es probable que a éste último si lo haya opacado. Las instituciones escolares, en particular la escuela primaria, sin duda jugaron su papel, junto con los medios, en la diseminación híbrida (García Canclini, 1990) de tales festejos, e hicieron otro tanto en la sincretización de *ofrendas* de día de muertos —mediante concursos— con la aceptación y promoción de fiestas, desfiles y manualidades referentes al Halloween. Monsiváis ha descrito, en el atrio de la Basílica de Guadalupe, este encuentro sincrético entre la religiosidad popular tradicional y la modernidad mediática, de la siguiente manera: "...Sea cual fuere la causa, los danzantes no se afligen por su heterodoxia, al Señor sólo le ofende la maldad de los corazones, y, en la práctica, el vestuario típico se agranda hasta comprender máscaras y trajes de luchadores, el Caballero Águila se asocia a Octagón, el Tlatoani es pareja de El Santo, el Enmascarado de Plata y el volador de Papanatla alternan con Spider Man. Si el motivo es piadoso, el uso de lo actual lleva su perdón a cuestras (...) El nuevo sincretismo es sencillo, admite las mezclas porque las considera variaciones de un tema del siglo XVI y no tiene sentimientos de culpa porque eso dificulta el matrimonio entre la industria cultural y el legado cósmico" (1995: 49).

⁵ Desde finales de los ochenta he realizado trabajo de campo en la ciudad de México, tanto en sus zonas centrales como en sus periferias. Muchos de los materiales empíricos que se mencionan fueron obtenidos bajo el amparo de distintos proyectos de investigación realizados en la UAM.

Por el contrario, y de manera complementaria, la modernidad urbana de masas de migrantes a la ciudad de México implicó adoptar como propia esta celebración. Para decirlo de otra manera: no fue el abandono de los sectores altos lo que permitió que proliferaran estas prácticas entre los sectores populares, sino que fue precisamente su proliferación entre los sectores populares lo que ocasionó el abandono de ellas entre los otros.

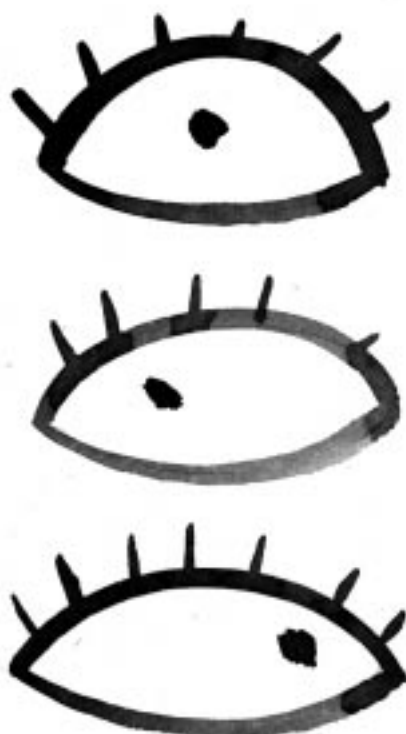
Tal abandono del ritual significaba, para quienes lo dejaban, mantener la diferenciación social intacta; por el contrario, su generalización en el otro lado de la sociedad, entre otros sectores, se puede explicar porque tal ritual representa una manera de resolver simbólicamente la desigualdad presente en la vida urbana; y esto puede ser así precisamente porque una de las propiedades genéricas del ritual consiste en que permite, mediante su desarrollo, ubicar simbólicamente al sujeto en un lugar distinto a aquel que poseía antes de iniciar el ritual. Los sectores altos, al abandonarla, deslegitiman esta práctica para mantener su distinción (Bourdieu, 1988); los sectores que se la apropian, al adoptarla, la preservan dotándola de nuevos significados culturales, no sólo masivos y urbanos sino populares. Martín-Barbero ya ha señalado que “lo que sucede en la cultura cuando emergen las masas no es pensable sino en su articulación a las rearticulaciones de la hegemonía que, desde el siglo XIX, hacen de la cultura un espacio estratégico en la reconciliación de las clases y reabsorción de las diferencias sociales” (1993: 153-154).

De manera también hipotética, y a reserva de que se pueda sostener esto con fundamentos demográficos más sólidos, propongo que la proliferación ritual

de los quince años y más tarde el desarrollo de las celebraciones de tres años tiene además otros orígenes: tal expansión de rituales está también relacionada con el decaimiento de las bodas entre los sectores populares. Efectivamente, al realizar genealogías de familias populares se observa un decaimiento en el número de matrimonios, civiles y religiosos, y un aumento del número de uniones libres. Esto nos permite pensar que probablemente asistimos a un acendrado proceso de secularización que implica, por una parte, que los sujetos se autorizan a sí mismos para fundar parejas y familias, sin la autorización previa del Estado o de la Iglesia y, por la otra, que existe una mayor tolerancia de las familias de estos sectores frente a las prácticas matrimoniales que realizan sus hijos.⁶

Este fenómeno sociológico podría explicarse en términos de su razón práctica: el alto costo que implica una boda dificulta su realización. Sin embargo esto no es cierto, y resultaría inexplicable el por qué aún se siguen realizando numerosas bodas si no exploramos su *razón simbólica* (Sahlins, 1988). En este sentido, se puede afirmar que la expansión secular de la dimensión ritual y el decaimiento de otras prácticas rituales se explican parcialmente por la proliferación ceremonial y festiva que describí páginas arriba; no obstante, tal explicación encierra una tautología: unos rituales se expanden porque otros se contraen. Prefiero

proponer otra lectura de estos hechos: que en esta expansión y contracción de prácticas rituales a lo que realmente estamos asistiendo es al traslado de los dominios semánticos que poseía la boda, que eran propios del matrimonio, hacia la ceremonia de quince años y que, además, en fechas recientes el contenido simbólico



⁶ Tal vez esto merezca un matiz. No estoy insinuando que ahora las parejas ya no se casan como lo hacían antes. De hecho estoy seguro que ahora se casan muchas más veces a lo largo de su vida; en todo caso lo que ahora se puede observar es que un sinnúmero de parejas se casan después de vivir varios años juntos y tener incluso hijos. Esto no es algo privativo de los sectores populares, pareciera que asistimos a un nuevo modelo de matrimonio que implicara antes de cualquier ceremonia un periodo prolongado de convivencia en común que garantice la estabilidad de la pareja y la viabilidad de la familia fundada. Estudios entre sectores populares de otras ciudades mexicanas confirman este patrón (cf. Román, 1999).

que esta última tenía se ha desplazado hacia la *presentación de tres años*. Veamos este asunto con más detenimiento.

¿Cuál es el contenido simbólico de una ceremonia de quince años? Se trata de una práctica ritual antigua que existía en diversas culturas occidentales con el fin de marcar el tránsito de una niña —hija de familia, responsabilidad del padre— a mujer casadera.⁷ Está relacionada con lo que Lévi-Strauss ha denominado el intercambio de mujeres. Es el momento en que el padre, de manera simbólica, renuncia públicamente a su hija y autoriza a los otros hombres a acceder a ella. Entre los sectores altos de la sociedad mexicana se presentaba a la púber *en sociedad*, y era el momento a partir del cual ya podía tener novio. La operación de renuncia simbólica a la hija era un proceso que no terminaba sino hasta que el padre la dejaba en el altar donde se casaba o cuando asistía en su calidad de padre a la ceremonia de matrimonio civil. Como se ve, rito de matrimonio y celebración de quince años están emparentados simbólicamente.

En el momento en que disminuyen las bodas, como *Dios manda* o el Estado autoriza, y se multiplican las uniones libres, los divorcios y las madres solteras, se pone en cuestión precisamente la parte final de esa renuncia; el único recurso simbólico con que cuentan las familias populares para resarcir tal pérdida es tratar de prevenirse concluyendo esta operación simbólica en la etapa de los quince años. Esto explica el por qué actualmente, cuando asistimos a uno de estos festejos, pareciera que asistiésemos a una boda (donde la quinceañera, y toda la parafernalia que la acompaña, la convierten en una suerte de novia) y por qué la familia invierte tantos recursos, materiales y simbólicos, en tal festejo.

Para la lectura del contenido simbólico de la *presentación de tres años* de las niñas, me atrevo a proponer que esta ceremonia se generó como consecuencia de la construcción de un nuevo momento, simbólicamente equivalente al que tenían las anteriores celebraciones de quince años. Cuando uno asiste a una de estas presentaciones no deja de observar que todos sus elementos formales se difundieron desde las fiestas de quince años: hay chambelanes, coreografías y banquetes similares a los de aquellas fiestas. Este nuevo espacio ritual surgió cuando dejaron de auspiciarse de manera masiva las confirmaciones religiosas católicas a edad temprana. Tal espacio religioso fue reciclado simbólicamente por los sectores populares y ellos le dieron un

nuevo contenido distinto al de la presentación ante el templo: se convirtió en una ceremonia de presentación del menor ante familiares, vecinos, amigos y demás pares con quienes la familia popular se siente identificada. En este punto es necesario señalar que las ceremonias religiosas que anteceden a los festejos de tres o quince años son casi una mera formalidad. En el mejor de los casos son un asunto *privado*, al que sólo asisten los familiares más cercanos y amigos. La mayor parte de los invitados a estas ceremonias se disculpan por no ir al templo y sólo asisten al festejo que se realiza después del evento religioso. En ambos casos la dimensión *pública* de estos rituales seculares se verifica en la fiesta y no en el templo. Esto lo confirma el hecho de que, aunque no es común aún, pueda haber una fiesta de quince años sin ceremonia religiosa previa.

En síntesis estoy estableciendo que el dominio semiótico de la boda no ha desaparecido (y seguramente tampoco su centralidad); lo que ha sucedido con la expansión de la cadena ritual es la extensión de ese dominio a otros momentos rituales en el ciclo vital de los sectores populares de la ciudad de México. Este proceso se dio fundamentalmente en el terreno secular cuando los sujetos —masivamente— se hicieron cargo de sus propias vidas.

3. Ritual y videocultura: formas y formatos

El rito, al igual que la *langue* de Saussure, es esa parte social “exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; sólo existe en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad” (1996: 41). Modificar el contenido de una práctica cultural o generar el contenido de un nuevo rito no es tarea de un hombre ni se hace de un día para otro. En el caso que nos ocupa es el resultado de un proceso en el que la sociedad mexicana, al urbanizarse, se hizo masiva y amplió su desigualdad social. El rito es obra de distintas generaciones o cohortes. El interjuego de miradas entre diferentes clases, a lo largo de décadas, hizo lo propio: así, mucho del formato de los quince años actuales fue retomado de las imágenes que el cine mexicano difundía a través de la televisión. El televisor fue un verdadero pedagogo en el arte de organizar y difundir un imaginario ritual que se desconocía. Los medios impresos nacionales hasta los años setenta tenían una obligada sección de eventos *socia-*

⁷ Tal es el caso de los antiguos festejos de *Sweet sixteen* en las culturas anglosajonas o el antiguo *bal des débutant* en la francesa.

les, donde casi etnográficamente se describían bodas, quince años y bautizos. Martín-Barbero ya ha señalado que los medios están situados:

...en el ámbito de las mediaciones, esto es, en un proceso de transformación cultural que no arranca ni dimana de ellos, pero en el que a partir de un momento —los años veinte— ellos van a tener un papel importante [...] nos guste o no y para bien o para mal, es la noción misma de cultura, su significación social, la que está siendo modificada por lo que se produce en y por el modo de reproducir de la televisión (1993: 154 y 238).

Es en este sentido que nos atrevemos a proponer que, en buena medida, el formato actual de los festejos de quince años de los sectores populares de la ciudad de México ha sido retomado de un imaginario mediático que reproduce las propuestas —readecuándolas— de ceremonia y fiesta presentes en los medios, particularmente el cine, la televisión y en menor medida los medios impresos. Gran parte de la pompa con que se celebran estos festejos reelabora versiones filmicas de bodas y presentaciones en sociedad de los años cuarenta y cincuenta. Cabe señalar que muchos de los salones de fiestas populares de los setenta poseían en su arquitectura largas escalinatas por donde se reescenificaban entradas suntuosas de las quinceañeras que reeditaban versiones similares aprendidas del cine. En la actualidad, cuando estos bailes se celebran en la calle, la salida de la quinceañera de su casa para dirigirse al centro de la pista de baile improvisada en la vía pública no pierde este aire dramático.

Los sectores populares se apropian de esas formas, pero su contenido y origen pasa muchas veces inadvertido, tal es el caso de los *sonideros locales*, quienes proporcionan el repertorio musical de estos festejos y reproducen, mediante el uso de altavoces, formas discursivas y retóricas que emulan a los maestros de ceremonias de algún espectáculo público; en sus intervenciones discursivas (dado que casi nunca se hacen visibles) en no pocas ocasiones parodian estilos de conocidos locutores o cronistas deportivos de la televisión. Vale comentar que la música que difunden es la que se encuentra en boga en los medios electrónicos (cf. Sevilla, 2000: 100-101). Los *invitados* al ritual se convierten, o mejor dicho se metamorfosean, mediante este dispositivo, en *público* que asiste más que a un rito a un espectáculo que ha sido diseñado de esa manera y bajo esa lógica.

Los vales tradicionales de principios de siglo, que eran bailados por el padre y la púber y que suponían la presencia de quince *damas* y otros tantos *chambelanes*, muchas veces como mudos testigos o comparsas de ese baile principal, han sido lentamente reelaborados y en la actualidad son el plato fuerte de estos festejos. En ellos las nuevas y complicadas coreografías de los sectores populares se organizan introduciendo la diversidad de los géneros musicales de moda que la quinceañera debe ejecutar acompañada de un número variable de chambelanes. A veces se debe repetir la coreografía hasta dos veces, dado que así se solicita y es obligado obsequiar al público con un *encore*.

Parte del formato, e incluso el orden y número de los elementos del ritual pueden variar de manera notable entre un festejo y otro. Sin embargo, varios de los elementos observados provienen del cine difundido por la televisión, bástenos por ahora señalar tres:

1. El primero es el caso del *brindis* de la quinceañera con los asistentes a la fiesta y que, en fechas recientes, implica posteriormente el arrojar las copas para que sean destruidas, en el mejor estilo hollywoodense. Cabe señalar que el asunto de las copas no es un asunto menor: recordaría que tradicionalmente éstas han sido parte de la parafernalia de las bodas mexicanas y solían ser preservadas como una suerte de cáliz.
2. Otros elementos formales del mundo filmico están presentes en el *cambio de zapatillas* que se realiza en algún momento de las coreografías o antecedendo al brindis, con el auxilio de alguna dama o madrina. Este cambio no puede dejar de evocarnos la pérdida y posterior recuperación de la zapatilla en la versión filmica de la Cenicienta de Disney.⁸
3. Por otra parte, existe un momento dramático en el festejo: la denominada *coronación de la quinceañera*; en esta etapa, alguna madrina o dama principal ciñe en la cabeza de la joven una diadema y en muchas ocasiones le obsequia un cetro que porta orgullosa la festejada. Al observar uno esta escena no es difícil asociarla con la infinidad de concursos de belleza que difunde la televisión.

Finalmente, la coreografía y el brindis concluyen y, después de algunas palabras improvisadas del padre anfitrión (auxiliado por el maestro de ceremonias), tiene lugar una cena que antecede al baile colectivo.

⁸ No sobra advertir que existen diversos formatos para transitar entre el templo y el lugar de la fiesta pero uno de ellos confirma la existencia de esta suerte de Cindirella sublimada: para su traslado la quinceañera utiliza un vehículo con forma de calabaza.

Cuando estas fiestas se realizan en salones especiales que se rentan para estos fines, en ocasiones se ofrece a sus clientes, como parte de sus servicios, un espectáculo *ad hoc* que sirva de acompañamiento de los alimentos. Estos suelen incluir repertorios de grupos e imitaciones de personajes musicales que todo mundo puede identificar gracias a los medios. Asistimos pues a un evento similar a un show formal en vivo, que a veces incluye recursos como el *play back* o la utilización de pistas musicales muy conocidas por su presencia en la radio, e incluso videos musicales proyectados en pantallas.

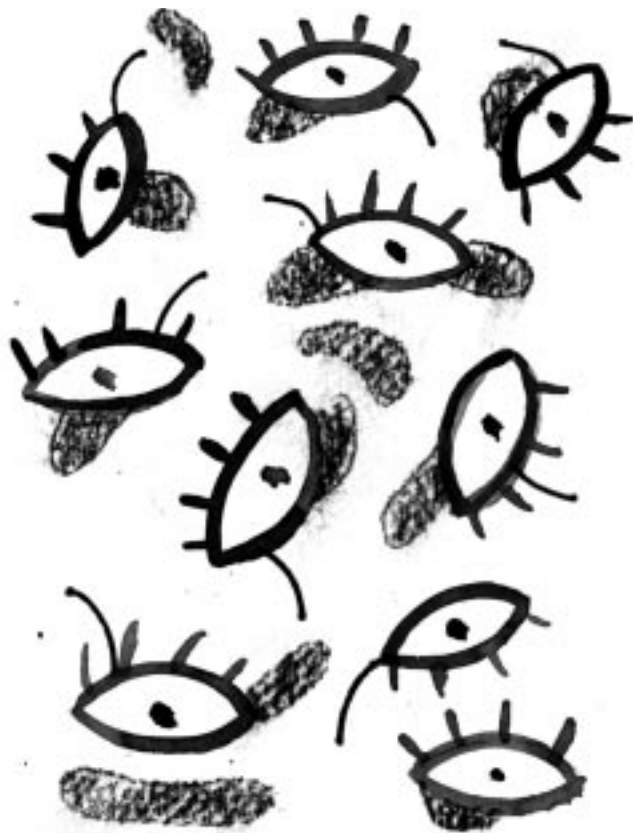
Por último, no sobra recordar que estas celebraciones casi siempre son videograbadas por la misma familia o, cuando los recursos económicos lo permiten, por “profesionales” que proporcionan este servicio. Tales cintas suelen incluir procesos de edición y titulación que remedan el formato y lenguaje filmico o televisivo. Esta videograbación del ritual tiene múltiples efectos, pero quisiera subrayar uno muy importante: confirma a los asistentes la naturaleza excepcional del evento y los ubica como público de un espectáculo en vivo en el que ellos mismos son los actores que deben improvisar muchas veces parlamentos, actitudes y comportamientos frente a una cámara que deja registro en cintas con imágenes y sonidos cada vez de mejor calidad.

Estos apreciados bienes suelen ser una bitácora que sirve de testimonio de lo excepcional del evento y que puede ser vista y (re)vista infinidad de veces, incluso por parientes que no asistieron por no residir en el país. Ellos, aunque lejanos físicamente, son cercanos y significativos y, por este medio, se pueden incorporar al rito. Escenas jocosas registradas por las videocámaras darán lugar a infinidad de comentarios y bromas. La fiesta continúa mediada por el video. (A estas alturas es menester mencionar la infinidad de fragmentos de cintas de video domésticas de este tipo que la televisión comercial adquiere y difunde con fines de sarcasmo cruel.) En la actualidad es posible documentar por medio del video todos los momentos significativos —ritualmente marcados— en la vida de muchos sujetos de los sectores populares. Tal registro de imágenes ha sustituido de manera paulatina y parcial al álbum de fotografías familiar. Sin embargo, la imagen de la quinceañera obtenida en algún estudio fotográfico sigue decorando muchas de las salas de las viviendas de los sectores populares.

A manera de colofón

Los rituales de quince años implican la inversión de una gran cantidad de energía y recursos sociales, muchas veces acumulados durante largos años, que se gastan para una fiesta que dura a lo sumo dos días.⁹ Tal experiencia activa la red familiar y de amigos y redefine las lealtades vecinales y laborales; implica construir y negociar consensos en la familia, conciliar las múltiples versiones de los padres y amigos, y supervisar una infinidad de momentos, detalles y toda la parafernalia. Se trata pues de la puesta en acto de un gran deseo que se reelabora, paso a paso, ensayo a ensayo, hasta obtener la versión soñada, anhelada, única e irrepetible en la vida de la joven mujer y de su familia.

En este proceso los medios proporcionan nuevas formas a los viejos contenidos culturales. Los medios hacen al mismo tiempo una propuesta estética, establecen lo que está de moda y lo que ya es *démodé*, ayudan a establecer lo correcto y lo incorrecto, lo permitido y



⁹ Aunque no es la regla, en muchas ocasiones el pastel se comparte de manera íntima con los familiares y amigos más cercanos al día siguiente de la fiesta masiva.

lo no permitido. La estética popular retoma de manera permanente las propuestas de los medios, la tradición se reelabora y actualiza en cada acto de ritualización. Si no queremos ver los rituales de quince años como un simple ejemplo más de consumo suntuario, que devora de manera irracional los escasos recursos de los sectores populares, debemos indagar por qué se hace tan grande inversión en estos festejos.¹⁰

Finalmente, la transformación de la cadena ritual reelabora las tensiones entre una modernidad que no acaba de llegar y una tradición que no acaba de irse (cf. García Canclini, 1990). Tal transformación nos ubica en un escenario donde la ciudadanía es construida de manera cotidiana. En un solo proceso se constituyen distintas formas de ciudadanía cultural y maneras diferentes de cultura ciudadana que incluyen al ritual como un elemento central en sus procesos de secularización.

Bibliografía

- BOURDIEU, PIERRE
1988 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- DÍAZ CRUZ, RODRIGO
1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.
- DOUGLAS, MARY
1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid [1966].
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México.
- GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO
1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- GINER, SALVADOR
1994 "La religión civil", en Díaz-Salazar, Giner y Velasco, eds., *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 129-171.
- LEACH, EDMUND RONALD
1986 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología*, Siglo XXI, México [1976].
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS
1993 *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México.
- MONSIVÁIS, CARLOS
1995 *Los rituales del caos*, Era, México.
- ROMÁN PÉREZ, ROSARIO
1999 *Del primer vals al primer bebé: vivencias del embarazo en mujeres adolescentes de colonias populares de Hermosillo, Sonora*, tesis de Maestría, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- SAHLINS, MARSHAL
1988 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, México [1976].
- SAUSSURE, FERDINAND DE
1996 *Curso de lingüística general*, Fontamara, México [1922].
- SEVILLA, AMPARO
2000 "El baile y la cultura global", en *Nueva Antropología*, vol. 17, núm. 57, pp. 89-107.
- STEPHEN, LYNN
1990 "The Politics of Ritual: The Mexican State and Zapotec Autonomy", en L. Stephen y J. Dow, eds., *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*, Society for Latin American Anthropology and American Anthropological Association, Washington, pp. 43-60.
- THOMPSON, JOHN
1993 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México [1990].

¹⁰ Desde principios de los noventa se pudo apreciar, en el medio rural mexicano, un desplazamiento de la importancia que tenía la ritualidad tradicional (las mayordomías, por ejemplo) hacia los eventos presentes en el ciclo vital de los sujetos (cumpleaños, graduaciones y confirmaciones) en donde se confirmaba la naturaleza redistributiva de estos eventos (cf. Stephen, 1990: 51-57).