

Reflexões metodológicas sobre a transnacionalização da dança *conchera* que apontam para o estudo de novos vetores de disputa pelo significado religioso

Renée De la Torre¹

Não importa quão remoto seja o local onde realizamos a pesquisa de campo, muitos dos símbolos, ideias, cerimônias, rituais e até mesmo especialistas religiosos estão articulados — em graus variados — com fluxos transnacionais. E indo ainda mais longe, podemos nos esforçar para reconhecê-los dentro dos campos transnacionais (Levitt e Glick Schiler, 2004). O estudo de diferentes religiões durante minha longa carreira de pesquisa me fez perceber isso, e, em várias ocasiões, assumi a tarefa de explicar as diferentes maneiras pelas quais essa articulação influencia os estudos de caso.

Um dos tópicos que chamou minha atenção nos últimos anos foi a dinâmica transnacional vivenciada por algumas tradições religiosas, que, por um lado, são extremamente importantes para a continuidade da herança ancestral das culturas pré-hispânicas do México, mas que, por outro lado, foram reculturalizadas pela dinâmica da transnacionalização. Estou referindo-me, em particular, à dança ritual asteca, ao *temazcal*, aos novos rituais em sítios arqueológicos ou ao uso de enteógenos, que fazem parte da tradição dos povos antigos.

Minha jornada no estudo da transnacionalização religiosa começou em 2004, junto de minha colega francesa Kali Argyriadis. Ela havia

¹ Investigadora do CIESAS Occidente, Guadalajara, México

estudado a santeria cubana em Havana, e eu, o ritual de peregrinação popular ao santuário da Virgem de Zapopan.² Dois temas diametralmente diferentes e aparentemente incomparáveis, mas que coincidiam no fato de serem sistemas religiosos sincréticos, que possibilitavam as resistências culturais de grupos étnicos subalternos. Conforme desenvolvido por Gallinier (2008, p. 1), o “indígena” estava se abrindo “para uma comunicação transcontinental, por meio do contato com o turismo étnico e místico e, conseqüentemente, para a fetichização desse tipo de comunicação”. Algo semelhante aconteceu com o “afro” (Argyriadis, 2005) em sua realocação para o México (Juárez-Huet, 2014). Ambos os sistemas religiosos foram considerados patrimônios culturais intangíveis (a peregrinação da Virgem Zapopan em escala local, e a Santeria nacional de Cuba) como práticas sincréticas nas quais culturas com raízes étnicas antigas foram salvaguardadas. Para Kali obter uma bolsa de residência para pesquisa no México, precisava ter um projeto conjunto com um pesquisador mexicano. Assim, decidimos analisar comparativamente a dinâmica da realocação de duas religiões vernáculas com raízes afro e indo-americanas praticadas no México como um elemento compartilhado que nos permitiu superar as diferenças temáticas.³

2 Chama-se Romería a la Virgen de Zapopan. Realiza-se no dia 12 de outubro no trajeto que liga a Catedral de Guadalajara à Basílica da Virgem de Zapopan. Essa cerimônia é a maior celebração católica do oeste do país. Atrai cerca de 2 milhões de peregrinos. Mas é sobretudo famosa porque envolve danças rituais sincréticas de todo o país.

3 De 2004 a 2007, coordenamos o projeto “Translocalización y relocalización de las religiones (a partir de México), CIESAS / ICANH / IRD Idymov”, no qual comparamos seu impacto em duas tradições: as danças conchera-azteca e a santeria cubana (Argyridis e De la Torre, 2007).

No meu caso pessoal, o estudo começou com a etnografia de um grupo de dança ritual conchera — asteca dedicado à Virgem de Zapopan, Jalisco,⁴ que, por ser considerado o mais popular e autêntico, também atraiu buscadores espirituais da Nova Era que desejavam conectar-se com a dança como um meio ritual valorizado como um repositório da cultura de uma civilização antiga. Vários movimentos mexicanos alegavam que os astecas haviam armazenado e escondido seu conhecimento na prática da dança conchero asteca. Esse ritual pretendia ser uma prática católica sincrética, mas, em seu âmago, salvaguardava significados e indícios culturais ancestrais e espirituais (De la Peña, 1992). A ideia de valorizar rituais antigos como repositórios de culturas antigas era uma crença compartilhada entre os movimentos esotéricos (por exemplo, gnósticos e rosacruzes), espirituais da Nova Era (como o movimento da Commonwealth of Solar Initiatic Amerika — M.A.I.S. — inspirado na Grande Fraternidade Universal) e neo-mexicanos (González Torres, 2005). Esses movimentos eram formados por populações mestiças, urbanas, de classe média e alta, lideradas por intelectuais e artistas.

A primeira fase do trabalho foi explicar as idas e vindas históricas das danças conchero-astecas que influenciaram a hibridização estética e de identidade (De la Torre, 2008b). As danças rituais eram muito importantes nas culturas pré-hispânicas e, mais tarde, foram assimiladas pela cultura da conquista (Warman, 1972) no sistema de festivais católicos como um instrumento de aculturação. Mas elas também eram uma expressão ritual barroca de resistência e imaginação criativa para manter simultaneamente elementos de sua cosmologia indígena (González, 1996). No início do século XX, foram adotadas pelo projeto nacionalista do movimento Mexicanidad

4 As danças concheras ou astecas são tradições que salvaguardam sistemas de crenças pré-hispânicos que ainda hoje são praticadas no âmbito do sistema festivo católico. Existem diferentes modalidades, desde as que são praticadas no âmbito do sistema votivo católico até as que se opõem ao sincretismo e procuram recuperar a cultura dos antepassados mexicanos e astecas. As danças como expressão de identidade étnica podem ser encontradas em De la Torre, 2008a e 2009a.

para restaurar a sociedade atual, resgatando e valorizando a cultura da civilização pré-hispânica.⁵ Mais recentemente, elas foram apreciadas pelos buscadores da Nova Era, que consideravam os dançarinos como autênticos guardiões de tradições antigas que salvaguardavam sabedorias místicas que mais tarde foram ressignificadas e incorporadas como rotas ou técnicas para provocar uma mudança de consciência. Os novos adeptos polinizaram as danças criando expressões híbridas conhecidas como neomexicanas, como a dança da Citlalmina (uma hibridação cultural entre a tradição indígena e a espiritualidade tibetana) ou o mito do despertar espiritual dos vulcões (promovida por um grupo de bailarinos neomexicanos que dançavam para dar reiki aos chakras de Gaia e, assim, despertar a sua consciência adormecida).

O valor heurístico do conceito de transnacionalização

Durante os seminários do projeto, houve discussões teóricas muito ricas. Uma que considero muito produtiva foi uma revisão crítica do conceito mais apropriado para o estudo. Foram analisados os conceitos muito em voga de globalização, mundialização e transnacionalização. Escolhemos o último porque a globalização baseia-se em uma visão unidirecional que limita a atenção a pequenos fluxos (Csordas, 2009), mas também porque sua visão abrangente neutraliza a direcionalidade e desconsidera a direcionalidade dos fluxos de poder (Pratt, 2016). Por outro lado, consideramos que o conceito de transnacionalização fornece maior valor heurístico porque contempla o cruzamento de fronteiras (na maioria das vezes como cruzamentos de tensão ou redefinição ontológica da categoria étnica e de cidadania dos sujeitos e de suas produções culturais), mas também porque possibilita levar em conta as diferentes fases da dinâmica do fluxo, a

5 A análise das fotografias foi muito importante para reconstruir a memória da estetização da dança porque suas narrativas reproduziam o imaginário essencialista da herança dos ancestrais (De la Torre, 2011).

direcionalidade de seus fluxos e sua ligação com as direcionalidades do poder, e os significados refinados da deslocalização (desenraizamento local), sua translocalização (fluxo e circulação) e sua realocação (enraizamento, apropriação e usos culturais nos locais de destino).

Enquanto os conceitos de globalização e mundialização ofereciam um caráter totalizante, o de transnacionalização possibilitou a diferenciação de diferentes deslocamentos (nem sempre voluntários, mas também forçados) e (por exemplo, o Sul-Norte), pode transformar o sentido político da relação ao detectar a direcionalidade de uma jornada na direção oposta dos eixos de poder. Por exemplo, por meio do trabalho de campo, percebemos que usando o eixo Norte-Sul, proposto por Boaventura Santos (2009), para reconhecer a globalização do poder, uma religião que segue o caminho Norte-Sul poderia muito bem ser considerada como uma extensão de um exercício missionário colonial ou do imperialismo. Em contraste, a inversão da direcionalidade dos fluxos de religiões subalternas vernáculas ou etnicamente carregadas na direção Sul-Norte (que no projeto incluía a América Latina e a África), ao colocar o foco de atenção nos processos de realocação, permitiu o reconhecimento de reivindicações descolonizadoras ou movimentos contra-hegemônicos emergentes de classes subalternas e classificações raciais e étnicas historicamente subjugadas, como afro-latino-americanos e nativos americanos.

Como sugeriu Thomas Csordas, o deslocamento das espiritualidades vernáculas pratica uma contradirecionalidade que emerge das periferias em direção aos centros ou às capitais cosmopolitas da globalização. A direção oposta não é uma direção geográfica, mas uma direção contra-hegemônica que vai do sul para o norte, do campo para a cidade, do leste para o oeste, dos países periféricos para as capitais do mundo cosmopolita (Csordas, 2009). Metodologicamente, foi necessário traçar suas trajetórias, os circuitos pelos quais viajaram e as redes que foram tecendo ao longo do caminho para escalar internacionalmente a partir do sul — África e América Latina — a fim de avançar na direção oposta ao longo das rotas

históricas da dominação colonial e do imperialismo moderno (Argyriadis *et al.*, 2016).

Operacionalização da rede: agentes nodais, lugares-chave e cerimônias

Em um segundo momento, Kali e eu embarcamos em um novo projeto coletivo e internacional que se concentrava na transnacionalização e realocação das religiões indo e afro-americanas. O projeto envolvia uma antropologia colaborativa e multissituada baseada em missões etnográficas transnacionais que seguiam os vetores para onde as tradições viajavam.⁶ O Projeto Relitrans – como o chamamos – reuniu pesquisadores da Europa, da América Latina e da África em três eixos temáticos principais: as redes transnacionais das religiões afro-americanas; os empreendimentos missionários dos profetismos evangélicos americanos e brasileiros; e as redes indo-americanas e suas relações com as redes de espiritualidades da Nova Era. A seguir, limitar-me-ei a esta última, da qual participei como pesquisadora juntamente com Cristina Gutiérrez Zúñiga.

O estudo do subprojeto de Nova Era e tradições indo-americanas concentrou-se na dinâmica da transnacionalização da dança conchera. Projetamos uma metodologia para o estudo da rede. Primeiro, detectamos os circuitos especializados (Magnani, 1999) que traçavam rotas para os líderes religiosos da neomexicanidade que, como buscadores espirituais, estabeleciam intercâmbios cerimoniais entre diferentes povos e correntes espirituais, ao mesmo tempo em que incorporavam os elementos que retiravam de diferentes tradições em suas ofertas espirituais.⁷

6 Esse projeto transnacional foi codirigido por Kali Argyriadis e Renée De la Torre. A primeira atuou como gerente do financiamento da ANR (França), e a segunda, do CONACYT. O projeto iniciou em 2008 e finalizou em 2011.

7 Sobre os circuitos da neomexicanidade dos dançarinos, consultar De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2011.

Posteriormente, decidimos criar uma metodologia sobre rotas de transnacionalização reconhecendo os principais agentes nodais que compunham um circuito de transnacionalização na vasta e densa rede de espiritualidades alternativas. Essa metodologia de operacionalização do conceito de nó (ponto de múltiplas convergências na rede) foi extraída da proposta de rede de Manuel Castells (1999). Ela provou ser uma importante contribuição metodológica que acabou sendo operacionalizada da seguinte forma:

- **Agentes nodais:** agentes líderes que condensam as relações transnacionais e articulam os diferentes circuitos da rede global. São agentes que desfrutam de liderança local, mas, ao mesmo tempo, de reconhecimento dentro da rede global. O agente nodal é um agente com intensa mobilidade que, devido as suas múltiplas jornadas “como buscador espiritual” ou como professor: 1) tece relações, articulações, trocas pontuais e alianças duradouras entre diferentes líderes, circuitos, comunidades e coletivos da rede; 2) constitui narrativas ecléticas que formam uma corrente de ensino ou um caminho particular de experimentação; 3) poliniza e hibridiza outros grupos e comunidades locais.
- **Lugares-nó:** espaços, lugares que são praticados de forma múltipla e que condensam sentidos fundacionais, proféticos ou de território sagrado. Geralmente são locais onde há escolas, ashrams ou calpulli, ou são considerados locais sagrados ou territórios de poder onde ocorrem cerimônias que reúnem diferentes atores espalhados pela rede global.
- **Cerimônias-chave:** são eventos de confluência multinacional, multirreligiosa ou ecumênica e multicultural, workshops, reuniões, encontros nos quais praticantes religiosos de diferentes origens étnicas e nacionais, diferentes fés ou identidades diferenciadas, se reúnem na mesma celebração ou ritual que lhes permite imaginar-se como uma comunidade. Há dois tipos: eventos localizados no mesmo local e eventos que ocorrem ao

mesmo tempo, mas em locais distantes na rede, por exemplo, cerimônias de tambor ou de equinócio.⁸

A combinação desses elementos nos permitiu posteriormente montar conjuntos dinâmicos (Latour, 2008). Por um lado, os agentes nodais nos permitiram observar a rede por meio das trajetórias que estabeleceram alianças, rupturas e refundações rituais. Mas a ideia de rastrear datas e locais instituídos para a convergência de membros da ampla rede permitiu-nos identificar pontos de confluência espacial e recorrência temporal. A detecção de cerimônias-chave permitiu-nos construir um mapa com temporalidade histórica para rastrear o início de novos movimentos, reconhecendo alianças, trocas rituais e simbólicas entre diferentes líderes de culturas espirituais a partir das quais surgiram projetos e movimentos ou novas redes.

A operacionalização dos nós permitiu-nos reconstruir o tecido das conexões que articulam a rede de praticantes transnacionais da dança conchera em uma sequência dinâmica de montagens, rupturas e refundações de escolas, coletivos, comunidades ou redes que ocorrem e explicam o escopo transnacional de uma prática ritual.⁹ Para nosso estudo, foi muito importante não perder de vista as rotas dos deslocamentos geográficos, reconhecendo, porém, “historicidades construídas e contestadas” (Clifford, 1999, p. 38).

Os vetores da transnacionalização religiosa

Apreendi a reconhecer que há diferentes vetores por meio dos quais ocorrem as assembleias transnacionais. Os vetores são os “condutores” que

8 A proposta metodológica para operacionalizar a rede está publicada em De la Torre, 2018a.

9 Para uma reflexão sobre os altos e baixos organizacionais desse projeto que reuniu pesquisadores europeus, africanos e latino-americanos, consultar Argyriadis, De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2016.

articulam um ponto a outro ponto distante em uma rede global (De la Torre, 2018b). Ou seja, eles canalizam fluxos de um lugar para outro e podem ser ativados por agentes de viagem, indústrias culturais, igrejas missionárias, remessas religiosas, mitos ou imagens que atraem populações transnacionais para um lugar sagrado específico reconvertido em turismo espiritual. A ideia de rastrear vetores ajudou-me a esclarecer o que articula, em uma prática transnacional, duas realidades anteriormente separadas por distâncias geográficas e fronteiras nacionais.

Embora os vetores mais estudados da transnacionalização tenham sido a migração ou a diáspora humana que leva os religiosos de um país para outro, e a missões eclesiais, é preciso reconhecer que há outros vetores que também circulam e transportam bens religiosos de um lugar para outro.

No caso da tradição ritual da dança conchera, o principal vetor de transnacionalização tem sido a circulação de buscadores espirituais em redes e circuitos de espiritualidades alternativas globais. Ao acompanhar as trajetórias dos promotores das espiritualidades neomexicanas, percebi que os gurus da neomexicanidade, assim como as abelhas, eram agentes de polinização da Nova Era em comunidades indígenas¹⁰ e agentes de polinização indígena em circuitos cosmopolitas de ofertas neoesotéricas globais, neopagãs e da Nova Era. Da mesma forma que as abelhas, ao visitarem mestres e gurus orientais e curandeiros de comunidades indígenas tradicionais, eles operavam como vetores de hibridização de diferentes culturas e comunidades articuladas na rede (De la Torre, 2014). Essas redes colocam em circulação global diferentes elementos de sistemas religiosos que são desenraizados de suas comunidades étnicas e contextos tradicionais para colocá-los em circulação como bens de consumo em um mercado que

10 Retomei o conceito de polinização religiosa proposto por Soares (2009) para abordar as transformações nas múltiplas trajetórias dos evangélicos, adaptando-o ao caso dos *newagers*.

vende bem-estar, saúde alternativa, experimentação com estados expandidos de consciência, produtos mágicos, e assim por diante.

Outro vetor é o que acontece nas fronteiras entre as diferentes nações, que são territórios liminares onde se encontram diferentes memórias étnicas e histórias fundadoras herdadas, resgatadas ou inventadas, ou antigos territórios pré-nacionais, ou o intenso fluxo de pessoas que se estabelecem de um lado ou de outro através da fronteira (fluxos migratórios), ou que, sem se deslocar, foram atravessadas pelos muros fronteiriços (como aconteceu com os mexicanos que viviam ali antes da fronteira), embora permaneçam unidos por sentimentos culturais, familiares e religiosos.

Outro vetor é dinamizado pelas indústrias culturais que fazem circular ideias, imaginários, estéticas e narrativas crentes. Hoje em dia, a mídia eletrônica, as chamadas redes sociais digitais e os mercados globais são vetores transnacionais pelos quais circulam ideias, símbolos, rituais e imaginários religiosos, dinamizando não apenas os fluxos virtuais de uma tradição, mas também sua circulação como parte de circuitos comerciais, turísticos, de entretenimento e outros. As indústrias culturais apropriam-se de elementos culturais de diferentes origens, disseminam e circulam esses elementos e geram continuamente novas apropriações que geram hibridações culturais disponíveis para qualquer pessoa de qualquer lugar do mundo. Um dos efeitos das indústrias culturais é gerar novos santuários de espiritualidades globais, como aconteceu com a atração turística internacional por aldeias indígenas tradicionais (por exemplo, a aldeia de Huautla, em Oaxaca, é famosa pela sua curandeira Maria Sabina e atrai psiconautas de todo o mundo para experimentar cogumelos mágicos e fazer viagens psicodélicas), por territórios sagrados de grupos étnicos (por exemplo, o deserto de Wirikuta é um território sagrado de peregrinação de peiote para os Wixarrica e recentemente foi visitado por milhares de psiconautas que participam de uma jornada mística com a usina). Essas tendências transnacionais têm efeitos locais. Algumas indústrias culturais produzem extrativismo espiritual; o turismo transnacional também tem implicações para a gentrificação das tradições religiosas; por outro lado, também há reações à

patrimonialização da cultura e dos bens religiosos. Em suma, o turismo e o espetáculo provocam novas arenas de tensão entre o consumo transnacional e os habitantes locais (De la Torre, Dansac e Gutiérrez Zúñiga, 2021).

Esses últimos vetores estiveram presentes marcando diferentes rotas de apropriação cultural da diáspora transnacional da dança conchera-azteca (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017), um ritual que tem sido extremamente importante para a projeção do patrimônio asteca, mas que no presente tem sido colocado em circulação transnacional por diferentes atores com diferentes projetos. A seguir, destacarei os aprendizados como contribuições para o estudo de tradições religiosas com um forte senso de enraizamento étnico-nacional.

Implementação: missões etnográficas

O trabalho de campo consistiu em missões etnográficas curtas que seguiram as rotas da tradição conchera praticada por agentes-chave da rede de espiritualidade holística até seus locais-nó (escolas, ashrams, calpullis, centros holísticos e escolas) em contextos transnacionais. Para isso, seguimos as jornadas dos agentes nodais que teceram as rotas dos circuitos espirituais,¹¹ o que nos permitiu rastrear suas conexões e alianças permanentes e registrar os processos de translocalização. Posteriormente, tendo detectado os destinos da dança, empreendemos missões etnográficas para explicar os significados com os quais outros atores, em diferentes contextos culturais, apropriaram-se e usaram os elementos da dança. Distinguimos isso como a fase do processo de relocalização.

Juntamente com Cristina Gutiérrez Zúñiga, estudamos a transnacionalização das danças conchero-aztecas. A pesquisa começou com uma etnografia aprofundada de um grupo de dança tradicional conchero-azteca

11 A metodologia que usamos para o estudo de redes transnacionais de movimentos religiosos pode ser encontrada na seção introdutória do livro (Argyriadis, De la Torre, Capone, Mary, 2012).

dedicado à Virgem de Zapopan (De la Torre, 2016). Minha imersão durante cinco anos foi como pesquisadora-dançarina. Estar e praticar dança diariamente permitiu-me estabelecer vínculos com outros grupos transnacionais que levaram a tradição de volta a seus locais de origem para praticá-la, ressignificá-la e enraizá-la em outros contextos distantes e em circuitos fora dos tradicionais. Mas também uma perspectiva fenomenológica do ritual.

Seguimos seus vínculos de transnacionalização com o circuito espiritual dos “Reginos”, um movimento híbrido tibetano-Nova Era-conchero que se apropriou dele para reativar os chakras energéticos do planeta.¹² A transnacionalização nos fez viajar para descobrir como ela foi relocada além das fronteiras. Encontramos a dança praticada pelos chicanos (mexicanos nascidos nos Estados Unidos) localizados na fronteira oeste do México-EUA (Tijuana, Los Angeles, San Diego (Ca)) e Taos (NM) (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012) que, por meio da dança, obtiveram o reconhecimento dos grupos nativos americanos da região e forneceram a eles elementos para reivindicar sua cidadania cultural como colonizadores originais. Sem ter de sair do México, deparamo-nos com a atração do turismo espiritual internacional nos principais sítios arqueológicos, onde suas cerimônias cruzam-se com a lógica do patrimônio, do turismo e do resgate das tradições pré-hispânicas (por exemplo, os sítios arqueológicos de Teotihuacán e Chichen Itzá) (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2021). Mas, como os circuitos da neomexicanidade empreenderam a reconquista espiritual da Europa, visitamos a Espanha (Valência, Zaragoza e Santiago de Compostela), onde uma comunidade de recém-chegados chamada “Red Iberoamericana de Luz” fundou a primeira mesa de dança conchera na Europa, chamando-se “Hispanekas” (uma identidade ambivalente entre hispânicos e astecas), emulando o sentido de recuperação das raízes do movimento da mexicanidade para recuperar suas próprias raízes

12 Sobre os intercâmbios e a apreciação da dança ritual pelos buscadores das espiritualidades da Nova Era, consulte De la Torre, 2012.

“pré-hispânicas” (celtas, judaicas, muçulmanas, vigentes antes da unificação da Espanha no século XV pelos reis católicos) (De la Torre, 2012a). E também traçamos sua passagem por novos territórios imaginados e praticados nas redes da web (De la Torre e Campechano 2013).

O principal produto desse projeto é o livro *Mismos Pasos. Nuevos Caminos. Transnacionalización de la Danza Conchera Azteca* (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017). O estudo da transnacionalização das danças permitiu-nos reconhecer sua capacidade holística e transversal a outras questões atuais que estão entrelaçadas com a prática ritual, tais como: patrimônio cultural e nacionalismo; questões fronteiriças e a diáspora mexicana, o surgimento de nações espirituais das margens do Estado, as novas espiritualidades alternativas como a Nova Era, seus usos terapêuticos na rede neopagã, chamada Camino Rojo (Caminho Vermelho) e práticas religiosas em tempos de internet.

A direcionalidade do poder na direção oposta

O estudo sobre as redes de espiritualidades indo-americanas decidiu seguir o movimento de grupos de dançarinos conchero, astecas e mexicas, que buscavam retornar às raízes pré-hispânicas da cultura mexicana. No México, as danças foram o ritual mais apreciado pelo movimento Mexicanidad para a restauração da cultura asteca no país (De la Peña, 1992; González, 1996). Francisco Tlakaheel, o principal líder do movimento Mexicanidad, obteve permissão para importar os antigos rituais de raiz uto-asteca da Dança do Sol, do Inipi (banho temazcal) e da Busca da Visão, que haviam sido preservados pela tribo Lakota Sioux. Mas no México, a mexicanidade também estabeleceu intercâmbios com gurus da espiritualidade da Nova Era, como Domingo Diaz Porta, mestre da Grande Fraternidade Universal, que, em suas buscas iniciáticas com tradições indígenas, desenvolveu hibridações renovadas em novos movimentos de espiritualidades neoíndias, como a M.A.I.S. (Mancomunidad de la America India Solar). Esses fluxos procuraram reforçar as raízes da espiritualidade

mexicana, mas, ao mesmo tempo, geraram novas hibridações resultantes da reinterpretação das tradições pré-hispânicas por meio de pistas culturais orientais.

Embora a transnacionalização desloque culturas, é importante prestar atenção à direcionalidade política de seus fluxos e às condições de realocação para definir seu curso em termos de relações de poder. Por exemplo, 1992 marcou o 500º aniversário da descoberta da América. Essa ação de reivindicação da memória foi a catapulta transnacional da dança conchero-azteca em direção à Europa, mas o interessante é que, dependendo dos projetos dos diferentes atores envolvidos, eles poderiam reconhecer diferentes concretizações de significado.

Em primeiro lugar, ela representou uma iniciativa para descolonizar a história ao empreender uma jornada de reconquista na direção oposta. Os guardiões da tradição, representados por Nanita Jiménez (uma conhecida capitã de dança que era uma curandeira espiritualista), concordaram em viajar para a Europa para reconstituir o poder colonial da conquista dançando na direção oposta da história. Uma peregrinação de dançarinos astecas percorreu os pontos importantes da geografia católica da Europa. Esse ato foi reconhecido como uma reconquista espiritual – não por meio da guerra, mas com as armas da tradição indígena para a Europa.

Em segundo lugar, dois importantes líderes de movimentos espirituais interpretaram isso como uma oportunidade de unir dois mundos (Europa e América), uma aliança chamada Puente Wirikuta, acordada por Alberto Ruz Buenfil (líder das famílias Aroiris e fundador da ecovila Huehuecoyotl, em Teoztlán, Morelos) e Emilio Fiel (líder da rede espiritual alternativa na Espanha e fundador da Crisgaia). A partir dessa iniciativa, foram fundadas as primeiras companhias de dança asteca na Europa, e foi dado um passo em direção à hibridização da tradição, vinculando-a a coletivos que praticavam espiritualidades alternativas, não apenas como uma ferramenta para o bem-estar pessoal, mas também para emular o resgate da mexicanidade, buscando recuperar as raízes étnicas, como foi o caso dos hispanekas na Espanha, que buscavam restaurar a Hispania ancestral.

Em terceiro lugar, deu origem ao movimento pan-indianista Caminho Vermelho. Em 1992, foram lançadas as Jornadas de Paz y Dignidad (Jornadas de Paz e Dignidade), uma corrida intercontinental de revezamento que percorreu todo o continente americano, visitando diferentes comunidades étnicas e realizando cerimônias que reuniam líderes indígenas de diferentes lugares. As corridas tinham como objetivo estabelecer uma consciência de unidade entre os povos de todo o continente, do Alasca à Patagônia, simbolizada pela águia (ao norte) e pelo condor (ao sul). Desde então, ele é realizado a cada quatro anos e promove o reencontro com os “irmãos originais” de todo o continente americano. Das Jornadas, surgiu o movimento Caminho Vermelho, que promoveu um pan-indianismo continental e circula entre as redes neopagãs internacionais, divulgando os rituais de iniciação neochamânicos e as alianças de medicinas sagradas (peiete, yajé ou ayahwasca, rapé etc.).

A direcionalidade das cerimônias postas em circulação pelo Caminho Vermelho no caso mexicano contribuiu para o resgate do que eles consideravam ser uma tradição asteca, essencializando ainda mais o sentimento mexicano. Mas, em outros casos, a reconexão com os ancestrais de forma genérica incentiva a busca de suas próprias memórias e raízes indígenas, como foi o caso estudado por Juan Scuro (2018) no Uruguai, que foi o germe de um movimento que buscava despertar a extinta nacionalidade Charrúa, e o caso de seu impacto na etnogênese de grupos de guaranis, que, devido à demanda ritual, tornaram-se especialistas em beber ayahwasca, embora essa tradição pertencesse aos índios amazônicos (Langdon e Santana, 2012). No entanto, o Caminho Vermelho também pode borrar as raízes étnicas ao colocar o ritual temazcal como uma terapia complementar aos grupos da Gestalt, como aconteceu com a apropriação do grupo Rapa Nuy, em Porto Alegre, Brasil. Esses são exemplos de como a direcionalidade da transnacionalização na direção oposta à história dos projetos colonialistas e imperiais gerou movimentos de descolonização da memória, mas também trouxe novos sentidos de hibridismo, diáspora ou, até mesmo, de projetos pan-indianistas.

O exemplo da atenção às direcionalidades dos projetos permite-nos perceber a importância do fato de que a direcionalidade dos agentes e de seus projetos não está alheia às assimetrias nas próprias competências da mobilidade e seus efeitos (Argyriadis e De la Torre, 2012).

Regimes de alteridade

Além do sentido histórico da direcionalidade dos fluxos, foi muito importante levar em conta o valor desta ou daquela identidade ou ritual para determinados atores cujas identidades buscam reivindicar reconhecimentos legítimos demarcados pelos “regimes de diferença” (Segato, 2009), que são diferentes em cada região, em cada país ou em cada lado da fronteira. Esse conceito nos fez entender a importância de reconhecer o valor da aceitação ou rejeição dos marcadores de identidade de gênero, raça, etnia ou nação que foram representados na encenação das apropriações da dança. A dança não é apenas uma prática corporal, mas é constantemente praticada para encenar o passado em diferentes territórios com memórias emendadas. Segundo Homi Bhabha, a dança praticada por diferentes grupos subalternos foi obtida porque “se vale do poder da tradição para se inscrever por meio das condições de contingência e contradição” (Bhabha, 2002, p. 19). Dessa forma, o sentido de hibridismo cultural nem sempre significa esvaziar a espessura cultural da tradição, mas gerar diferentes articulações sociais de diferenças culturais capazes de propor novas dissidências.

O estudo sobre as redes de espiritualidades indo-americanas decidiu acompanhar o movimento de grupos de dançarinos concheros, astecas e mexicas que buscavam retornar às raízes pré-hispânicas da cultura mexicana. No México, como já mencionei, as danças foram o ritual mais apreciado pelo movimento Mexicanidad para a restauração da cultura asteca no país (De la Peña, 1992; González, 1996). Francisco Tlakaheel, um dos líderes do movimento Mexicanidad, obteve permissão para importar os antigos rituais de raiz uto-asteca da Dança do Sol traduzível, o inipi (banho temazcal) e a Busca da Visão, que haviam sido preservados pela tribo Lakota

Sioux. Porém, repito que no México a Mexicanidade também estabeleceu intercâmbios com gurus da espiritualidade da Nova Era, como Domingo Díaz Porta, mestre da Grande Fraternidade Universal, que em suas buscas iniciáticas com as tradições indígenas gestou novos movimentos de espiritualidades neoíndias, como o M.A.I.S.

Por sua vez, a dança conchera migrou para a Califórnia e foi adotada pelo movimento chicano da década de 1960 como um ritual ligado à representação mítica dos habitantes originais da nação espiritual de Aztlán (o local de fundação do império asteca). Os chicanos incorporaram a dança ao ativismo cultural que reivindicava a cidadania cultural, afirmando serem habitantes originais da nação espiritual de Aztlán (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012) e participando de cerimônias da população nativa americana (índigena do território dos Estados Unidos da América). A dança, nesse sentido, estava ligada ao território, mas buscava principalmente conquistar a memória histórica. Sua encenação nas Califórnia contribuiu para questionar a atual fronteira que divide o México e os Estados Unidos desde o século XIX e que gera etnias que excluem os direitos de cidadania ao atravessar do sul para o norte. Também poderíamos apreciar as estratégias de simultaneidade ritual como uma forma simbólica de apagar ou cruzar fronteiras políticas. É o caso do ritual para Cuauhtémoc, celebrado em 2 de fevereiro, em Tijuana, San Diego e Los Angeles, ambas partes da fronteira da Califórnia que divide uma antiga nação étnica espiritual em duas nações separadas por um muro e políticas de migração (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012). Como aponta Csordas (2009), “a simultaneidade borra as distâncias espaciais” (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2012).

Outro circuito que atravessou a transnacionalização das danças conchero surgiu do movimento decolonial empreendido em 1992, ano em que os hispânicos comemoraram o Descobrimento da América e no qual um contingente de dançarinos conchero, convidados por redes de espiritualidade europeias, decidiu percorrer as rotas da colonização na direção oposta à sua história para conquistar os corações da Espanha com uma cerimônia ritual iniciada em Santiago de Compostela (lembre-se de que São Tiago era

o santo padroeiro dos conquistadores do México e da América Latina). Para os mexicanos, essa ação significou o cumprimento de um mandato ancestral de conquistar a Espanha, mas não com armas, e sim com a tradição. Para os europeus, foi uma oportunidade de recuperar etnias que sucumbiram às nações europeias modernas, assim como de curar e provocar o despertar da antiga Hispânia (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2017).

O temazcal: sua diáspora global e sua ressignificação

Usarei o exemplo do ritual do temazcal (um banho de vapor de tradição mesoamericana) para ilustrar as transformações pelas quais esse ritual passou nos diferentes circuitos em que é praticado. Em precedente artigo que escrevi com Cristina Gutiérrez Zúñiga, propusemos quatro apropriações culturais do temazcal, com base na etnografia da experiência em que comparamos quatro ofertas do ritual e os contrastes nas formas de metaforizá-lo e nas intensidades em que as sensações do calor do banho de vapor eram somatizadas. O ponto central desse exercício foi a atenção às sensações corporais do temazcal que são oferecidas e experimentadas como uma técnica corporal de espiritualidade somatizada (Csordas, 1993), mas também como um instrumento de cura ou bem-estar (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2016).

Posteriormente, realizei um exercício para mapear sua presença global (usando a internet para localizar ofertas de temazcal) com o objetivo de reconhecer os diferentes usos, estéticas e conteúdos com os quais esse ritual circula transnacionalmente. Para rastreá-lo, foi muito importante retomar os tipos ideais que construímos (De la Torre e Gutiérrez Zúñiga, 2016), pois as ofertas estavam associadas a determinados atributos e também eram representadas com estéticas diferenciadas nas seguintes categorias: o tradicional mesoamericano; o ritual do Caminho Vermelho; o espiritual Nueva Era; a tenda rubi praticada pelos coletivos do sagrado feminino (sacralização do ciclo menstrual ou lunar); e o oferecido como experiência spa em circuitos de turismo espiritual. Em segundo lugar, para

detectar sua associação com uma série de clichês ou adjetivos que nos permitiriam associá-la a diferentes usos e propriedades, por exemplo: cura, beleza, purificação, bem-estar, reconexão, relaxamento, renascimento, espiritual, menstrual. Esse exercício nos permitiu, em primeiro lugar, determinar o escopo geográfico da prática e, em segundo lugar, especificar que tipo de temazcal é oferecido de acordo com a organização das seguintes classificações:

1. Usos tradicionais do temazcal como parte de um sistema de medicina tradicional em comunidades indígenas rurais no México. É praticado por várias comunidades indígenas na Mesoamérica, embora possa ter nomes diferentes dependendo da região. O banho a vapor mesoamericano sobreviveu como uma das práticas terapêuticas da medicina tradicional. Em particular, ele é usado como um ritual de cura e purificação para mulheres durante e após o parto.
2. As escolas neoxamânicas da rede Caminho Vermelho estão ligadas à redescoberta das raízes ameríndias e são oferecidas como um rito de iniciação para aspirantes a neoxamãs. Sua prática está associada principalmente à reconexão corpo-mente-espírito, ao renascimento, à herança indígena ancestral e à natureza, geralmente representada pela Mãe Terra ou Pachamama. Alguns oferecem experiências combinadas com plantas de poder, chamadas de medicamentos ancestrais, que se articulam com circuitos psicodélicos ou psiconautas e redes neopagãs internacionais.
3. Circuitos terapêuticos da Nova Era em que se destaca a oferta holística de cura mente-corpo-espírito. O banho temazcal é oferecido como mais um ingrediente em um menu de diferentes terapias holísticas para alcançar o equilíbrio, o bem-estar emocional e a cura corpo-mente-espírito. O ritual também é realizado em conjunto com terapias de psicologia transpessoal.

4. Círculos de mulheres em circuitos espirituais neomexicanos e da Nova Era, nos quais o temazcal é praticado como um ritual para estimular a consciência e transformar a dominação patriarcal e colonial do corpo feminino por meio da autoconsciência e de uma abordagem sagrada dos ciclos hormonais (e especificamente menstruais) das mulheres. Isso significa reconhecer os atributos da fertilidade feminina, os ciclos menstruais e as fases lunares, as energias ou chakras da Mãe Terra com o corrimento das mulheres; a tenda do suor aparece associada às tendas lunares ou tendas vermelhas, e sua prática está ligada ao retorno ao útero da Mãe Terra e ao útero feminino.
5. O “spa temazcal” oferece o banho como um serviço de relaxamento e beleza. Ele aparece integrado em um modelo de consumo que favorece produtos de bem-estar: leves, saudáveis, ecológicos, naturais, relaxantes e calmantes. O temazcal está na prateleira de produtos alternativos para o corpo, como cuidados holísticos com a saúde, beleza, dieta balanceada, relaxamento e busca de desenvolvimento pessoal (Carozzi, 1999). Recentemente, o catálogo de bem-estar espiritual expandiu-se para hotéis de praia, hotéis boutique, hotéis rurais e turismo rural, mas também para clínicas de beleza e spas que promovem a saúde do corpo por meio de técnicas de relaxamento espiritual.

Considerações finais

O estudo da transnacionalização das danças conchero-aztecas proporcionou-me uma série de lições que, acredito, podem ser uma contribuição teórica e metodológica para aqueles que estudam tradições religiosas que têm uma carga étnico-nacional e, ao mesmo tempo, fazem parte de redes internacionais neopagãs ou new age. O estudo de sua transnacionalização envolveu a travessia e o reconhecimento dos efeitos do significado em rotas que são percorridas na direção oposta dos antigos colonialismos.

A primeira contribuição é reconhecer que há diferentes vetores de transnacionalização e que os significados podem ser modificados dependendo do vetor que os coloca em circulação. É necessário pensar nos vetores como itinerários transculturais.

Em segundo lugar, foi necessário operacionalizar o estudo da rede em uma concepção etnográfica articulada por agentes, espaços e temporalidades, e isso foi muito importante para poder reconstruir a rede como conjuntos dinâmicos.

Em terceiro lugar, destaco a importância de estudar os significados dos fluxos tendo em mente uma geografia do poder colonial e o novo significado decolonial que os trânsitos na direção oposta podem ter, ou mesmo reconhecer quando algumas apropriações da tradição podem incorrer em atos de gentrificação espiritual.

Em quarto lugar, os efeitos diferenciados do senso de identidade que a transnacionalização confere a uma tradição religiosa podem derivar dos diferentes projetos com os quais os agentes promovem seu uso.

E, por fim, a inclusão de uma comparação dos regimes de diferença local nos processos de sua realocação em cada país ou região permite-nos atender às novas disputas de identidade e diferença que são energizadas pela transnacionalização.