Deis Siqueira[1]

O texto de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras (México/Estados Unidos)* oferece inúmeras contribuições. Afinal, sabemos muito pouco sobre os países latino-americanos e, menos ainda, sobre os que não são parte da América do Sul, como é o caso do México.

De qual *trans* se fala? De qual México e Estados Unidos da América se fala? Los Angeles (Califórnia), parte do território mexicano até meados do século XIX e Tijuana, ainda que acima do Equador, do lado *de baixo da América*. Fundamental adiantar que ambas as populações fazem parte de uma região de encontro da multiculturalidade e da alteridade nacional.

O artigo ancora-se em trabalhos etnográficos. Isto o enriquece, particularmente, porque não se tratam apenas de estudos localizados, ainda que bastante informativos e elucidativos do que se passa na região. Está recheado e, ademais, possibilita reflexões com significativa capacidade de generalização.

E qual a importância dos rituais?

Cada geração deve resgatar o próprio passado, não apenas guardando-o, mas libertando-o (Benjamin, 1994). Como tem se dado esse movimento de guarda e libertação? Aqui destaca-se a importância da centralidade da memória. Até porque as danças astecas (ou "mexicas"), que se realizam nos dois lados da fronteira, são uma prática ritual inventada recentemente. Mas contribuem com o resgate de vários elementos da cultura pré-hispânica e indígena, gerando tanto uma vertente essencialista do "asteca" quanto uma vertente ancorada em hibridizações.

Não é relevante se os fatos narrados pela memória, os quais se constituem como origem, sejam verídicos ou não. O importante é considerar

[1] Pesquisadora do CNPq, colaboradora do departamento de Sociologia da UnB (Universidade de Brasília) e professora visitante na UFPA (Universidade Federal do Pará) pelo Programa Professor Visitante Nacional Senior da Capes.

que a atualização do tempo sagrado é central para a construção de uma tradição, a qual se torna responsável por definir a identidade do grupo, conferindo legitimidade às ações. Até porque a história que alimenta a memória "[...] procura salvar o passado para servir o presente e o futuro" (Le Goff, 1992, p. 477).

Apreender o passado, pela via da memória, fomenta a tradição, porque grandes enunciados consolidam-se enquanto verdades legitimadoras, motivadoras de práticas que espelham a concretude existencial das pessoas na contemporaneidade.

E a tradição é feita a partir de uma costura complexa de elementos da história, da memória e também do cotidiano. Só manterá seu vigor, sua atualidade, se vista ou pensada a partir da contemporaneidade. De resto, sua etimologia (*tradicere*) significa através do tempo. Portanto, não se refere apenas ao passado, mas também ao presente e ao futuro. É neste exato sentido que a relevância de qualquer tradição se articula com sua capacidade de manutenção e, portanto, de atualização, de adaptação, de transformação.

A memória é uma imagem construída a partir dos materiais disponíveis no conjunto de representações que povoam a consciência atual (Bosi, 1994). Ela desempenha sua função social através de liturgias próprias, reavivamentos que apenas os traços e vestígios do passado podem estimular. "É certo que a memória também pode operar a partir de *traços* inscritos na mente, mas a socialização do suporte exige revivificações rituais..." (Catroga, 2001, p. 48).

E a memória é também fundamental para a criação e o estreitamento de laços identitários. Os ritos de recordação são um instrumento eficaz de ativação e de salvaguarda da memória coletiva. Afinal, sua tarefa seria a "[...] de criar sentido e perpetuar o sentimento de pertença e de continuidade, num protesto, de fundo metafísico, contra a fluxão do tempo" (Catroga, 2001, p. 51). Porque memória e identidade são interdependentes, revelando-se o papel pragmático e normativo da primeira. Em nome de uma história ou patrimônio comum, seja material ou imaterial, a memória visa a inserir as pessoas em cadeias de filiação identitária. Para isso, o ritual, em termos de efeito

> [...] tende a traduzir-se numa mensagem. E esta, ao unificar recordações pessoais, ou memórias coletivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fugacidade do tempo num presente que dura (Catroga, 2001, p. 50).

O que em particular a experiência de Tijana sugere em termos de reflexões instigantes?

Esta representa, em boa medida, processos de globalização, os quais incluem, citando Naím (2005, p. 261; Ribeiro, 2010), oposições legais entre polos que levam à colisão entre "pontos geopolíticos claros" e "buracos negros geopolíticos". Esses são marcados pelas redes de tráfico, pela ilegalidade, pelo ilícito, podendo ser, dentre outros (Estados-nação, sistemas de vizinhança e localidades, espaços na internet), áreas de fronteira, como o Triângulo de Ouro do Sudeste Asiático ou a Tríplice Fronteira na América do Sul, regiões de alguns países fora da lei/anárquicas, tais como áreas montanhosas da Córsega e os estados mexicanos da fronteira com os EUA.

Corretamente, as autoras localizam o movimento de busca por "[...] entrar na modernidade", citando García Canclini (1990). O lugar de fronteiras tende a gerar continuamente desterritorialização e reterritorialidades, permitindo entradas e saída da modernidade. Desde o ponto de vista estilístico e identitário a dança pode ser vista, no contexto fronteiriço, como hibridização cultural (cruzamento de culturas tradicionais e a modernidade contemporânea).

Afinal, a capacidade de conexão dos que vivem nos "buracos negros" com os pontos claros é o que lhe dá sua potência, ainda lembrando Naím (2005).

Podemos, portanto, apoiados em Gustavo Ribeiro, falar de uma "globalização popular", aquela que se refere

> [...] à participação de agentes sociais que, em geral, não são considerados nas análises sobre globalização ou, quando são considerados, figuram apenas como migrantes, ou "transmigrantes". Na maioria das vezes, não se leva em consideração a existência de um sistema mais amplo, de escala global, cujas amplitudes e interconexões várias podem ser estudadas (Ribeiro, 2010, p. 06).

Ou seja, globalizações populares, no plural, nas quais setores menos privilegiados, subalternos, cujas atividades são consideradas ilícitas, tentam se apropriar, de forma desigual, de bens do mundo globalizado. Ao mesmo tempo em que compartilham as condições gerais de produção, consumo, circulação do sistema, cria e provê suas próprias estruturas.

Neste sentido, o trabalho é um esforço de reflexão sobre a reabilitação, a reinvenção, o resgate de mitos fundacionais, símbolos nacionais e rituais fronteiriços ancorados na busca de raízes étnico-nacionais em um contexto transfronteiriço, que pode ser lido como popular. Porque trata da geração de transnacionalismos "desde abaixo", ou "desde as margens", a partir de práticas e de narrativas que se produzem nas periferias e que migram no sentido inverso ao do imperialismo hegemônico. Em vez de gerar poderes unidirecionais, geram fluxo multidirecionais de bens, de práticas e de instituições religiosas. O texto demonstra, enfim, como as relações entre o popular e o hegemônico são marcadas por interpenetrações e interações conflitivas.

A nação que é gestada com e pelas danças, o é a partir de atores e de situações urbanas que se situam às ou nas margens do Estado, criando contra-narrativas baseadas em nações primeiras, originais e, logo, nacionalismos invertidos e essencializados.

Afinal, de que Estado ou de que Estados se fala?

Concordando com Ribeiro (2010), a ilegalidade faz parte do Estado moderno. Suas leis criam ambiguidades, ilegalidades. Quadrilhas, submundos do crime, mercados negros, contrabando, migrantes ilegais não existem separados do Estado, nem o Estado deles.

E as danças ancoram-se em uma *nação imaginada*, que reivindica a memória de um território que inclua os dois Estados nacionais. As danças astecas cumprem um papel especial de transnacionalização, como indica o título do artigo, reivindicando uma nação para além das fronteiras existentes, legitimada pela memória fundacional do império asteca. Elas são resgates das raízes astecas da mexicanidade, contribuindo para criar um clima de autenticidade na qual se sustenta a ancestralidades da linhagem étnico-racial asteca. Representante esta, por sua vez, da diversidade étnica que compõe a *mexicanidade*.

Portanto, além do efeito mensagem do ritual há pouco citado por Catroga (2001), e mais perceptível pelo senso comum, as autoras, apoiadas em Victor Turner (1975; 1980), destacam a dimensão performativa do mesmo. Porque este gera uma comunidade étnica-nacional imaginada inscrita em novos espaços sagrados. Além de sua dimensão comunicativa, os rituais são também uma forma de ação, um ato realizativo, onde o drama social expressa a experiência vivida e também é capaz de recriar uma sociedade ideal ou de realizar o conflito. Foi enfatizada a eficácia simbólica do ritual como construtor de circuitos que permitem articular narrativas, as quais redesenham espaços, tempos de representação e de ação para gerarem um lugar entre-fronteiras e uma identidade transnacional binacional.

As danças têm a eficácia simbólica de resgatar e conquistar a memória de um passado idealizado como glorioso, permitindo a imaginação de uma nação alternativa à demarcada pelos Estados modernos, desde as suas margens.

Assim, fica demonstrado como a globalização redesenha identidades étnicas e nacionais e mais, contribuem para sua reformulação. Nesse movimento, *desde abajo* as narrativas de nações primogênitas jogam um importante papel, assim como os rituais o são para a geração de identidades novas, memórias, territorializações e reterritorializações na construção de transnacionalismos dos quase invisíveis, recuperando passado e construindo utopias pós-coloniais de regresso às origens de uma Terra Prometida, onde se cumprirá o despertar de uma civilização, a qual foi negada pelo mundo ocidental, pelo capitalismo, pela modernidade.

A Terra Prometida é uma metáfora espacial que reterritorializa os fluxos migratórios e os territórios nacionais divididos por uma fronteira moderna. O ritual realiza-se no espaço dos fluxos, sem contiguidade de lugar, mas possível pela temporalidade simultânea. Mais do que uma conquista de espaços, trata-se da conquista da memória histórica, recriando a noção de território e de sentido nacional. A sequencialidade ritual permite gerar uma geografia com base na simultaneidade do espaço praticado. Confirmando o colocado por Thomas Csordas (2009), citado pelas autoras: o simultâneo borra as distâncias espaciais. Assim, o simultâneo borra distâncias espaciais, quebras territoriais, linhas fronteiriças. O ritual celebra o retorno cíclico à

terra prometida, que é, simultaneamente, origem mítica e futuro utópico, apesar da muralha fronteiriça e das armas de seus vigilantes.

Esta é uma das contribuições centrais do texto: trânsito entre espaço, território, nação; geografia e temporalidade. Mais do que uma conquista de espaços, trata-se da recriação da noção de território, além da recriação do sentido nacional.

Entretanto, não se trata de um processo linearmente pensado. São processos, visões, no plural.

Mesmo que na atualidade seja um movimento que contribua para o resgate da ancestralidade dos vários grupos de dança, que esta seja valorizada por seus praticantes como fonte mais genuína de recuperação das raízes pré-hispânicas, há práticas e versões distintas, até mesmo antagônicas em seu interior e, portanto, conflitos. Ou seja, disputas polêmicas que incluem visões, que podem ser resumidas em: a) a necessidade do resgate do puro (mexicanidade radical – danças essencializadas); b) a presença do sincrético (danças que fazem parte do sistema religioso popular) e c) a neomexicanidade (novo ecletismo que reinterpreta o pré-hispânico sob um prisma de uma matriz *New Age*).

Ainda que a prática da dança seja um capital social nos dois lados da fronteira, tem sentidos distintos. Para os *chicanos* de Los Angeles, possibilidade de inserção no mundo da cultura e do espetáculo, reivindicando o reconhecimento da diferença cultural sem caráter de militância política propriamente dita, a diferença do tom mais politizado do que se passa no lado *de baixo*.

Assim, o trabalho indica como o esforço de preservação da memória coletiva, que se articula com o movimento de salvar ou salvaguardar o passado, busca alimentar o presente e o futuro. O que, de fato, parece ocorrer. Os preservadores ou recordadores investigados também são formuladores, disseminadores e se inscrevem em uma trama de poder que os orienta a dar visibilidade ao passado consoante suas vinculações ideológicas, as quais têm especificidades para os distintos grupos que participam dos rituais. Mas se dá um movimento de politização do sagrado, uma crítica à modernidade (que separou os povos indígenas) a partir de uma visão mágica do mundo.

E essa temática articula-se a outra questão bastante estimulante anunciada pelas autoras, ainda que esta não tenha tido havido espaço para ser desenvolvida: a presença da *New Age*.

Para muitos intelectuais e para o senso comum, esta tende a ser identificada como despolitizadora, ou mesmo "alienante". O trabalho mostra como ela pode contribuir com processos de politização. Porque a partir desta vertente, o enfrentamento, a negação da separação dos povos e da criação violentadora da fronteira, juntam-se a outras críticas à modernidade e à cultura ocidental, tais como a separação da natureza, da necessidade de volta à pureza do mundo, às origens. A *New Age* contribuindo, na América Latina, com o processo de revalorização de grupos étnicos. Porque esses tendem a ser associados a tradições puras e espiritualidades autênticas.

Mas, simultaneamente, matiza-se uma falta no artigo. As autoras lembram a advertência de Serge Gruzinski (1990, p. 214), em torno da necessidade de cautela com as margens que se liberam no processo, porque também podem estar presentes armadilhas de uma aparente liberdade e "desordem do imaginário". Elas indicam, então, que não se pode perder de vista que se trata de uma prática em que continua disputando a tensão imbricada na construção da mestiçagem nacional.

Então deixo a questão em aberto: em que medida as danças astecas politizam, mas também despolitizam?

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: *Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade – lembranças de velhos.* São Paulo: Companhia das Letras. 3. ed., 1994.

CATROGA, Fernando. Memória e história. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001.

CSORDAS, Thomas J. (Ed.). *Transnational Transcendence:* Essays on Religion and Globalization. Berkeley: University of California Press, 2009.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo, 1990.

GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992.

NAÍM, Moisés. *Illicit. How smugglers, traffickers, and copycats are hijacking the global economy*. New York: Doubleday, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A Globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. *Série Antropológica*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2010. p. 432.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors:* Symbolic Action in Human Society. Cornell University Press, 1975.

_____. *EL PROCESO RITUAL. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1980.