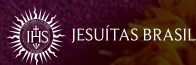


Cadernos
IHU *ideias*



ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)
Ano 16 • n° 272 • vol. 16 • 2018

Interfaces da morte no imaginário
da cultura popular mexicana

Rafael Lopez Villasenor

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNISINOS

Interfaces da morte no imaginário
da cultura popular mexicana

*Interfaces of death in the imaginary
of Mexican popular culture*

Resumo:

O texto é um ensaio sobre a festa do dia dos mortos, com suas diversas faces da morte, no México. A morte é vivida com muita alegria, muitas flores, comida e caveiras sorridentes de açúcar; a morte é ridicularizada e celebrada com músicas, bebidas alcoólicas e rezas. Partimos do princípio de que o culto festivo da morte tem sua origem na cultura indígena pré-hispânica. A festa marca o calendário festivo do imaginário da cultura popular, celebrada de maneira especial e única. Mistura muito bem o sagrado e o profano, o medo e a ironia, por meio do sincretismo religioso do culto à morte.

Palavras-Chave: Dia dos mortos; Morte; Ironia; Caveira; Imaginário popular.

Abstract:

The text is a test of the feast day of the dead, with their various aspects of death, in Mexico. Death is lived with joy, many flowers, food, and smiling sugar skulls, death is ridiculed and celebrated with songs, prayers and alcoholic beverages. We assume that the festive death cult has its origins in pre-Hispanic indigenous culture. The festival marks the festival calendar of the imaginary of popular culture, celebrated in a special and unique way. Mix well the sacred and the profane, fear and irony, through the religious syncretism of the cult of death.

Key Words: Day of the Dead; Death; Irony; Skull; Popular imagination.

Cadernos
IHU *ideias*

**Interfaces da morte no imaginário
da cultura popular mexicana**

Rafael Lopez Villasenor
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE

ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)
ano 16 • nº 272 • vol. 16 • 2018

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS 

Cadernos IHU ideias é uma publicação quinzenal impressa e digital do **Instituto Humanitas Unisinos** – IHU que apresenta artigos produzidos por palestrantes e convidados(as) dos eventos promovidos pelo Instituto, além de artigos inéditos de pesquisadores em diversas universidades e instituições de pesquisa. A diversidade transdisciplinar dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é a característica essencial desta publicação.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor: Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor: Pedro Gilberto Gomes, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor: Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo: Jacinto Schneider

ihu.unisinos.br

Cadernos IHU ideias

Ano XVI – Nº 272 – V. 16 – 2018

ISSN 1679-0316 (impresso)

ISSN 2448-0304 (online)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial: MS Rafael Francisco Hiller; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Prof. MS Gilberto Antônio Faggion; Prof. Dr. Lucas Henrique da Luz; MS Marcia Rosane Junges; Profa. Dra. Marilene Maia; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, Unisinos, doutor em Filosofia; Profa. Dra. Angelica Massuquetti, Unisinos, doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade; Profa. Dra. Berenice Corsetti, Unisinos, doutora em Educação; Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja, Unisinos, doutor em Psicologia; Prof. Dr. César Sanson, UFRN, doutor em Sociologia; Prof. Dr. Gentil Corazza, UFRGS, doutor em Economia; Profa. Dra. Suzana Kilpp, Unisinos, doutora em Comunicação.

Responsável técnico: MS Rafael Francisco Hiller

Imagem da capa: offering-2924887_960_720(pixabay)

Revisão: Carla Bigliardi

Editoração: Gustavo Guedes Weber

Impressão: Impressos Portão

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2003) - . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- .
v.
Quinzenal (durante o ano letivo).
Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.
Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 11, n. 204 (2013).
ISSN 1679-0316
1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.
CDU 316
1
32

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ISSN 1679-0316 (impresso)

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos IHU ideias:

Programa Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467
Email: humanitas@unisinos.br

INTERFACES DA MORTE NO IMAGINÁRIO DA CULTURA POPULAR MEXICANA

Rafael Lopez Villasenor

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia — FAJE

1. Introdução

Como mexicano radicado fora do país, é um desafio escrever este texto, que analisa as diversas interfaces da celebração da morte no imaginário popular da cultura mexicana. Sabemos que a morte pode ser pensada de muitas maneiras: intelectualmente, tornada objeto de especulação filosófica; religiosamente, como elemento da crença ou da fé; culturalmente, como parte da pesquisa e da curiosidade humana; mas, ao final, sempre temos o conhecimento e a experiência da morte alheia. Quando experimentaremos a própria morte, esta não se poderá contar.¹

Em quase todos os povos, culturas e religiões, encontramos a ideia da vida após a morte, a crença da passagem para um lugar além desta vida, que pode ser alcançado no final da existência terrena e temporária. No México a diferença está na forma como se vê, se enfrenta e se vive a passagem deste mundo para o outro, a maneira festiva como são lembrados e recordados os falecidos, com um jeito próprio de brincar com a morte, de forma festiva, original e irônica. Nesse país, todas as pessoas vivem o sentimento de homenagear os mortos, e, mesmo que grande parte da população não conheça as origens da celebração, passou a ser uma das festas mais tradicionais e populares do calendário mexicano. Não é por acaso que a Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), em 2003, reconheceu a celebração do dia dos mortos, na cultura mexicana, como Patrimônio Cultural e Imaterial da Humanidade.

1 Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC-SP e Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP. E-mail: rafamx@uol.com.br.

O texto aborda a origem do dia dos mortos, procurando entender suas raízes nas culturas indígenas pré-hispânicas centro-americanas. Também analisa a maneira festiva própria da celebração do dia dos mortos, com suas tradições culturais populares. Inclusive, o texto pesquisa as diversas formas de representação da morte, que acontecem com humor, afabilidade e até com certa ironia, tanto nas gravuras como nas músicas, nas caveiras de açúcar com os nomes de pessoas, características que aparecem de maneira clara e precisa na festividade do dia dos mortos. Enfim, no dia dos falecidos a população mexicana festeja, se diverte e brinca de forma única e irônica com a morte, misturando o sagrado e o profano, criando um sincretismo religioso cultural e popular, que combina tanto as tradições religiosas do catolicismo quanto as reminiscências da cultura dos povos indígenas, criando várias formas de culto à morte.

2. As origens indígenas do culto aos mortos

As origens da celebração do dia dos mortos têm suas raízes nos rituais que celebravam a vida e a morte dos ancestrais, que se realizavam em civilizações indígenas há pelo menos três mil anos. Muito antes da chegada dos espanhóis, era comum a prática de conservar os crânios como troféus e mostrá-los durante os rituais que celebravam a morte e o renascimento. O festival do dia dos mortos entre os Astecas era comemorado no nono mês do calendário solar, por volta do início do mês de agosto, e era celebrado por mais de um mês.

A festa dos mortos estava vinculada ao calendário agrícola pré-hispânico e comemorada na época da colheita, época promissora de festa e de alegria. Seria como o primeiro período de fartura, o primeiro banquete, depois da escassez dos meses anteriores. Ressaltamos que, desde muito antes da chegada dos Espanhóis, os povos indígenas acreditavam que a vida continuava após a morte; de fato, a vida mesma se alimentava da morte. Para nós, cristãos, a morte é a passagem para a vida eterna, enquanto para os Astecas a morte é a maneira de participar das forças criadoras dos deuses. Eles acreditavam que nem a vida, nem a morte lhes pertenciam, tudo era um capricho dos deuses (GALLEGO, 2007, p. 94).

A religião dos povos indígenas Maias e Astecas, na América Central, era politeísta, tendo nos deuses a base do ciclo da natureza. Os deuses da morte estavam representados por meio de caveiras; de fato, a morte para essas culturas era identificada por medo da imagem da caveira. O deus da morte dos Maias, por exemplo, era representado pela imagem de um corpo humano esquelético (Cf. GÓMEZ, 2011, p. 40-41).

Para os indígenas do Vale do México, a vida e a morte eram vistas como processos de associação e dissociação entre os elementos corpóreos e etéreos de um corpo que serve como um repositório para entidades animistas ou espíritos. Acreditavam que, ao morrer, havia não apenas um mundo no além, mas muitos, e o destino final dependia não de terem sido bons e piedosos nesta vida, mas da forma como se morria. Então, para a tradição indígena Asteca, aos guerreiros que morriam em combate, aos escravos que eram sacrificados e às mulheres que morriam durante o parto – elas eram comparadas aos guerreiros, pois haviam combatido ao dar à luz para trazer uma nova vida – estava designado um mundo luminoso e amplo, chamado *Omeyocan*, o paraíso do deus *Huitzilopochtli*², divindade da guerra, lugar de eterno gozo, onde se celebrava o Sol, com acompanhamento de música, cantos e bailes. Existia outro lugar, reservado para os que morriam de causas relacionadas com a água, aqueles que morriam em decorrência de afogamento; o paraíso deles era o lugar de *Tlalocan*, espaço de descanso e abundância de *Tlaloc*³, deus da chuva. Também existia o *Mictlan*, que era o lugar destinado aos que morriam de morte natural, habitado por *Mictlantecuhtli*⁴ e *Mictecacihuatl*⁵, senhor e senhora da morte. Era um espaço muito escuro, sem janelas, de onde era impossível sair. Finalmente, existia o *Chichihuacuauhco*⁶, ambiente para as crianças mortas no momento do nascimento, as quais iam para os “submundos” (para eles não existia o conceito católico do Inferno), onde, em vez de chamas ou demônios aterrorizantes, existia o vazio ou “nada”, um vazio estéril e desprovido de qualquer espaço (Cf. CABREIRO, 1995). Para as culturas indígenas da Mesoamérica, a imortalidade da alma e da vida ultratúmulo acontecia ao se desprender do corpo.

-
- 2 O nome significa Beija Flor do Sul. Deus do Estado e da guerra Asteca. Considerado o padroeiro da cidade de Tenochtitlán (hoje cidade do México), capital do império Asteca. Deus totalmente Asteca.
 - 3 Tlaloc, o deus da chuva, o senhor do raio, do trovão, do relâmpago, senhor do inferno (Tlalocan). Era um deus de Teotihuacan, incorporado pelos Astecas quando conquistaram essa cidade. Tlaloc, divindade central ao culto agrário, responsável pela bem-aventurança no mundo dos mortos.
 - 4 O nome significa Senhor do Reino dos Mortos. É o deus governante de Mictlan, camada mais profunda do submundo asteca. Considerado um dos mais assombrosos deuses astecas, é representado como uma pessoa vestindo uma caveira com dentes salientes, ou como um esqueleto. Sua esposa é Mictecacihuatl. É o deus regente do signo do Cão no horóscopo asteca.
 - 5 O nome significa Senhora dos mortos. Divindade e rainha de Mictlan, o submundo sobre a vida após a morte junto com o marido o deus Mictlantecuhtli. Seu papel é zelar pelos ossos dos mortos e presidir os antigos festivais dos mortos. Atualmente seu culto se confunde também com cultos mexicanos em honra da Santa Muerte.
 - 6 Era o paraíso das crianças. O termo “chiche” significa mama, seio da fêmea de onde mana o alimento e o leite da criança.

Para eles, a morte não significava o fim da existência, mas uma mudança de lugar.

Os Astecas acreditavam na transcendência da vida após a morte, ponderada através dos sacrifícios humanos, que tinham sua importância religiosa, política e social dentro da cultura Asteca. Eles acreditavam que, por meio dos sacrifícios, acontecia a renovação da energia cósmica divina, pois os deuses deram a vida ao homem, sacrificando a sua própria. Existia a crença de que o homem deveria entregar a vida humana para manter a ordem divina estabelecida. Devemos entender os sacrifícios dentro da cosmovisão mesoamericana, em que o sangue representa a vida, é o líquido que sacia a sede dos deuses, ou melhor, do Sol, sendo ele mesmo parcialmente constituído de sangue dos deuses. Assim como a água, o sangue é necessário à vida na terra e à vida celestial. Os Astecas acreditavam que o deus *Huitzilopochtli* deveria receber constantes orações e ser alimentado com sangue humano, caso contrário, ele morreria e acabaria o mundo. Se isso ocorresse, o Sol não mais se moveria pelo céu, a terra ficaria escura e fria, e assim todas as criaturas pereceriam. A maioria dos sacrificados eram prisioneiros de guerra. Os sacrifícios representam a continuidade da vida e justificam as guerras, pois é através delas que se conseguem os sacrifícios mais valiosos: os mais fortes prisioneiros de guerra (Cf. SANTOS, 2002).

Os enterros na cultura Asteca eram acompanhados de oferendas com dois tipos de objetos: os que o morto havia utilizado em vida, e os que poderia precisar em sua viagem ao submundo dos mortos. Desta maneira, a elaboração de objetos funerários era diversificada, de acordo com o tipo de morte e da personalidade do defunto. Assim os corpos eram enterrados com as roupas e joias que tinham usado em vida; as cinzas dos que eram queimados eram introduzidas em panelas de barro e nelas ficavam as joias como propriedade do falecido. Outra tradição era a de cantar, comer e beber durante o transcurso da cerimônia. Ainda, a dualidade entre vida e morte se dava através dos rituais de adoração com o objetivo de manter o equilíbrio do universo através dos sacrifícios humanos, considerados necessários para permitir o ressurgimento da vida. Os mortos eram venerados, de tal modo que existiam algumas datas especiais dedicadas ao culto da comemoração dos mortos.

Na região da Mesoamérica, como em muitas outras culturas, se usavam máscaras mortuárias com uma dupla função: ajudar o falecido, mostrando-lhe o caminho para a vida após a morte e, por outro lado, permitir que os sobreviventes retivessem a imagem do rosto do morto no mundo dos vivos. Os Maias enrolavam os corpos em panos e enchiam sua boca de alimento para que na outra vida não lhes faltasse o que comer. Os

corpos eram incinerados ou enterrados no fundo das casas ou em túmulos comuns. Os Astecas também incineravam ou enterravam os corpos dos defuntos, embora as práticas dependessem do estrato social a que estes pertenciam (DE LEÓN, 2000).

O catolicismo introduzido pelos espanhóis tentou, mas não conseguiu, mudar o passado pré-hispânico do culto aos mortos; apenas através do tempo fomentou-se uma nova forma religiosa, criando um sincretismo religioso. Destacamos que, por mais que os missionários católicos tentassem acabar com os costumes indígenas do culto aos mortos, somente conseguiram modificar estas tradições e transferir a celebração para a data da festa cristã do dia de “todos os santos” e dos “fiéis defuntos”, nos dias 01 e 02 de novembro de cada ano. Mas a tradição da comemoração dos mortos permaneceu mais ou menos semelhante ao costume dos povos indígenas.

Como parte da herança cultural das tradições indígenas, a população foi dando cada vez mais destaque à festividade do dia dos mortos, fazendo parte do imaginário popular mexicano, passando a ser vivido de maneira original, sincrética, misturando o sagrado e o profano, a cultura indígena e o catolicismo popular. A festa passou a fazer parte da resistência indígena, das raízes nativas, sobretudo da cultura Asteca e Maia destruída, em grande parte, pelos colonizadores espanhóis. Atualmente, é a festa em que a morte invade a vida e a vida invade a morte, como dois movimentos do mesmo evento que dão sentido à existência humana.

3. As interfaces da festividade do dia dos mortos

No México, onde a maioria dos habitantes pertence à religião católica, existe uma variedade de cerimônias sincréticas em torno da morte, que misturam o sagrado e o profano de maneira original e irônica, o que pode ser considerado, por quem não conhece a cultura mexicana, um deboche do sentimento da dor da morte. A festa do dia dos mortos marca o calendário festivo do imaginário da cultura popular mexicana. Esta festividade é celebrada de maneira especial e única no mundo, nos dias 01 e 02 de novembro, conservando tradições regionais próprias das culturas tradicionais de cada lugar e família. Nesta data se recordam e se homenageiam todos os entes queridos que passaram para “outra vida”. É uma devoção popular que mistura o sagrado e o profano, o medo e a ironia. Nesta data, a morte é ridicularizada em charges, caveiras de açúcar com

nomes, pão dos mortos⁷, músicas, bebidas alcoólicas, entre muitas outras formas de ser celebrada.

A celebração da festividade pode variar de região para região, mas tem uma estrutura parecida. Em todas as partes do território mexicano, é uma festa popular, onde o povo com seu imaginário se diverte de maneira original com a ideia da morte. É uma festividade muito colorida, celebrada com uma alegria irônica, com oferendas de comidas, flores, bebidas alcoólicas, incenso, velas e rezas. Esta celebração pode ocorrer nos túmulos dos cemitérios ou nos altares aos mortos feitos nas casas das famílias.

Neste dia, não podem faltar as caveiras sorridentes de açúcar com nome das pessoas, o pão do morto, as bandeirinhas de papel colorido que decoram ruas e cemitérios para celebrar a vida que invade a morte. Neste sentido, o poeta e ensaísta mexicano Octavio Paz, na obra *El laberinto de la soledad*, afirma: “o mexicano está familiarizado com a morte, brinca com ela, acaricia-a, dorme com ela, comemora-a...” Para o autor, os mexicanos gostam de falar sobre a morte, inclusive cada mexicano leva a sua caveirinha ao lado esquerdo, conversa com ela e ainda zomba dela, e a chama de mil maneiras: “*la Calaca, la Catrina, la huesuda, la Parca, la Dientona, la Flaca, la Pálida, la Pelona la tía de las muchachas y la chingada tienen un referente mortuorio*”⁸.

Nesta festividade, as Igrejas Católicas oferecem missas especiais para os defuntos nos cemitérios e nas igrejas. Este dia é considerado particular para a visita aos cemitérios, para levar flores, velas, alimentos e passar o dia no campo santo. Também, nos cinemas das cidades podemos encontrar filmes próprios para esta ocasião, as rádios tocam músicas e lendas especiais pelo dia dos mortos, a imprensa pode publicar as tradicionais caveiras literárias, algumas famílias fazem em casa seus altares dos mortos, sem esquecer que as crianças pedem aos adultos sua caveira de açúcar. Estas manifestações culturais mostram que “a vida é a morte e que a morte é a vida” (PAZ, 2000); em outras palavras, no México, neste dia, quem pensa a morte, celebra e pensa também a vida.

Entre as tradições deste dia, têm um destaque especial os altares de oferendas aos mortos. Eles são preparados nas casas das famílias e podem variar de região para região, mas com uma estrutura parecida. Eles iluminam a memória dos familiares e amigos que os falecidos deixaram. No altar se colocam as fotografias dos familiares e amigos falecidos, com

7 É um pão doce enfeitado com diferentes figuras, desde simples formas redondas até crânios, adornados com figuras do mesmo pão em forma de osso polvilhado com açúcar.

8 Esta frase contém palavras com um sentido cultural muito profundo que podemos traduzir mais ou menos do seguinte modo: “a caveira, a elegante, a ossuda, a ceifeira, a dentona, a magra, a pálida, a careca, a tia das moças e a tristeza têm uma referência com a morte”.

velas para cada alma, e as flores sempre ocupam um lugar especial, representando a brevidade da vida. Flores coloridas decoram e alegrem o ambiente, em que não pode faltar a cempasúchil, uma flor alaranjada clássica para a ocasião. O altar aos mortos é um dos ritos mais populares. Este rito não é pensado com saudade ou nostalgia do ente querido que morreu, mas sempre transcorre num âmbito de alegria em que se misturam música e ironia (Cf. GALLEGO, 2007, p. 96). Também no altar aos mortos, não podem faltar as toalhas bordadas, as velas, as flores, o incenso, a comida e as bebidas. Os esqueletos femininos são enfeitados com perucas e batom. Sobre o altar, além das imagens da Virgem de Guadalupe e de santos, há fotos, instrumentos de trabalho e de diversão dos falecidos.

Os materiais mais usados na constituição do altar do dia dos mortos têm seu significado. Aqui fazemos referência apenas ao retrato da pessoa falecida, que lembra a alma que visitará a casa na noite de 2 de novembro; o quadro ou pintura das almas do purgatório que compõe o altar serve para pedir a saída do purgatório pela alma do defunto, no caso de se encontrar lá; os círios do altar, ainda mais se forem roxos, são sinal de luto; os quatro círios colocados em cruz representam os quatro pontos cardeais, de maneira que a alma pode orientar-se até encontrar seu caminho.

Como foi dito, os cemitérios são visitados, principalmente, no dia 2 de novembro de cada ano, dia dos mortos. Aí se fazem grandes festas, inclusive com o consumo de álcool, bebida levada tanto para os mortos quanto para os vivos. Os túmulos são adornados com papéis picados coloridos, flores e muitas homenagens que vão desde respeitadas velas a todo tipo de souvenir e decoração típica da festa, seja ela respeitosa ou totalmente satírica. Também os túmulos são limpos e arrumados nos dias que antecedem o dia dos mortos; neste dia, servem para serem usados na festa familiar com os mortos, o que pode até assustar os mais conservadores.

O povo mexicano costuma ir ao cemitério para ficar e passar o dia inteiro em companhia dos mortos, como se estes estivessem vivos e participassem da festividade. Sobre os túmulos se reza, se come, se bebe e se festeja. A morte não assusta, o cemitério se transforma numa grande praça de alegria, de festa, com cantos, música e danças. Neste dia, a prioridade principal não é a oração de sufrágio dos falecidos, mas a alegria de se sentir bem próximo dos parentes falecidos. As tradições da festividade, no imaginário popular festivo, humanizam a morte através da convivência serena com ela como acontecimento natural da vida. O povo

olha para ela como parte integrante da vida, sem perder o sentido da crença na vida futura.

Em alguns lugares do país, na visita ao cemitério, costuma-se levar cestas com alimentos para fazer piquenique, beber tequila para brindar pelos que partiram e até contratar bandas de música típica como o “mariachi”⁹, que cantam homenageando os mortos e satirizando a morte. Algumas pessoas costumam deixar bebidas alcoólicas no túmulo; elas acreditam que à noite os mortos podem sair dos túmulos e beber tequila ou outras bebidas, junto com a comida que lhes foi ofertada pelos familiares. O dia dos mortos é um dia de festa e prazer, por isso é fundamental a música, a comida, as flores, as bebidas para alegrar essa data dos que partiram para outra vida (Cf. GALLEGO, 2007, p. 97).

Enfim, nesta data as pessoas levam a refeição para os mortos, onde pode se passar o dia lavando os túmulos e decorando-os com muitas flores. Lá se reza, se chora de saudade, se canta e, eventualmente, se embriaga, porque, afinal, a morte é um fenômeno inseparável da vida. A melhor forma de enfrentar a morte é rir e brincar com ela como parte da vida (Cf. RODRIGUEZ, 2011).

A celebração é vivida de uma maneira totalmente original, diferente da visão do pensamento da modernidade, que criou o mito da vida e da eterna juventude. Para o mexicano, a morte não é vista como um choque, como um sentimento traumático, como um vazio total, como afirma Edgar Morin:

O horror da morte é a emoção, o sentimento ou a consciência da perda de sua individualidade. Emoção-choque, de dor, de terror ou horror. Sentimento que é de uma ruptura, de um mal, de um desastre, isto é, sentimento traumático. Consciência, enfim, de um vazio, de um nada, que se abre onde havia plenitude individual, ou seja, consciência traumática. (MORIN, 1997, p. 33).

A morte, no México, dá sentido à vida, porém a vida tem dificuldades em aceitar e compreender a morte, mesmo sabendo que cada dia que passa vivemos e morremos um pouco. “Cada instante se vive e se morre. Todo mundo sabe que esse caminho é inevitável” (GÓMEZ, 2011, p. 40). Mesmo tendo consciência da realidade da morte, na modernidade a inquietação diante da morte segue presente, e isso leva a termos crenças, mitos e tradições em torno dela. Gostaríamos de ser eternos neste mundo, mas sabemos que é impossível.

No processo da vida, para muitas pessoas “o processo de envelhecer é de que o ser humano, rejeitando a morte como rejeita, recusando-a

9 O mariachi é um grupo artístico de música folclórica e típica popular mexicana que, na sua origem, conjugava os ritmos nativos com as músicas vindas da Europa.

com todas as suas forças, tende a rejeitar também a velhice” (SANTOS, 2003). Para Edgar Morin (1997, p. 320), a velhice e a morte estão inscritas na herança genética humana e são “coisas normais e naturais, porque uma e outra são universais e não sofrem qualquer exceção entre os mortais”. Esta dura realidade é rejeitada pela humanidade, por ser cruel e não ceder espaço para qualquer alternativa diferente do envelhecimento e da finitude. Talvez, por isso, no imaginário da cultura popular mexicana se brinque e se divirta com a morte, fazendo com que o sentimento que poderia ser de dor, saudade e tristeza pela perda de um ente querido, se transforme em ironia e deboche.

Outra tradição do dia dos mortos é dar de presente aos amigos e familiares uma caveira de açúcar, com os seus nomes escritos na frente da caveira, para recordar que um dia todos morreremos e seremos também caveiras. Esta forma de celebrar esta data é também uma maneira de conviver e preparar crianças e adultos para a dura realidade da morte como parte inevitável da existência humana. Todo o folclore da morte nos mostra que, no México, os mortos não se vão totalmente, seguem sendo um personagem vivo e presente de uma outra maneira no imaginário popular. Assim a consciência da morte para a cultura mexicana passa a ser um “amigo” não distante e fruto da consciência humana:

A consciência da morte não é algo inato, e sim produto de uma consciência que capta o real. É só “por experiência”, como diz Voltaire, que o homem sabe que há de morrer. A morte humana é um conhecimento do indivíduo.” (MORIN, 1997, p. 61).

Esses e muitos outros conjuntos de ideias movem o homem num sentido positivo diante do fenômeno da morte, proporcionando qualidade de vida, cujo intuito é aproximar-se do mistério do “morrer” mesmo sabendo que é indecifrável, porém com quem o povo mexicano pode brincar.

Esta festividade demonstra que, para o mexicano, a vida e a morte não são antagônicas, mas um processo que ocorre durante o curso de vida do ser humano, iniciando-se com o nascimento e terminando com a morte (Cf. SANTOS, 2003). A comemoração do dia dos mortos nos lembra que somos mortais, estamos feitos pelo tempo. Porém, há maneiras de pensar que a morte não é o fim de tudo, mas o começo de uma nova realidade, que o povo mexicano apresenta através da cultura popular, ridicularizada ironicamente na festa dos mortos. Para Octavio Paz (2000), “tudo funciona como se a morte não existisse”. Também para o autor, “no México moderno, a morte deixou de ser o trânsito para o além, agora é o seu amor mais permanente, seu brinquedo favorito”.

4. Representação irônica da morte

A representação irônica da morte, no México, foi desenvolvida ao longo da história do país, por vários artistas¹⁰. Entre eles se destaca o grande gravurista José Guadalupe Posada¹¹ que, através do humor, da afabilidade e até com certa afeição, representa a morte de maneira própria e irônica. Ele foi célebre por seus desenhos e gravuras sobre a morte. Foi este grande artista quem consolidou a festa do dia dos mortos, por suas interpretações da vida cotidiana e atitudes do mexicano, por meio de caveiras atuando como gente comum. Atualmente sua produção artística é usada na confecção de esqueletos e de caveiras com o uso de açúcar, lata, madeira, papel, argila e osso. Os esqueletos e caveiras podem representar políticos, pessoas da alta sociedade, operários ou engraxates, de forma ridícula, alegre e irônica, brincando lado a lado com a dança da morte (Cf. GALLEGO, 2007).

Figura 1: Uma das muitas representações da morte de Posada.



Fonte: Site Google

10 Os artistas que mais realçam a representação irônica da morte são: Manuel Manilla (1830-1890), José Guadalupe Posada (1852-1913) e Diego Rivera (1886-1957).

11 José Guadalupe Posada nasceu em 1852 na cidade de Aguascalientes e morreu em 1913 na cidade do México. Foi um gravurista e cartunista mexicano que brincou com a morte de maneira muito original e com grande ironia.

Foi no começo do século XX que o gravurista José Guadalupe Posada dedicou sua agilidade artística à representação da morte de maneira original, dando destaque especial à morte no imaginário da cultura popular mexicana. Ele começou a usar imagens de esqueletos que procuravam retratar as vaidades dos poderosos da época, juntamente com as desigualdades sociais existentes. Fez muitas caricaturas da morte com conotações políticas, criando assim a tradição de criar caveiras, no dia dos mortos, com o nome dos políticos e personagens da alta sociedade da época; esta tradição continua até hoje, realizada de forma contínua, como forma de criticar, denunciar ou ridicularizar os políticos e os poderosos. Este jeito humorístico deu a possibilidade de representar e falar da morte de maneira irônica, rindo e brincando (GÓMEZ, 2011, p. 45). Posada tinha ideias claras e progressistas, as quais manifestava ao desenhar caricaturas satíricas da morte. Na ironia da morte, encontrou a maneira de desenvolver a crônica da vida mexicana de sofrimento do povo. Sua vasta produção gráfica é estimada em mais de vinte mil ilustrações, com extraordinária originalidade, imaginação e grande sentido humorístico da morte.

A *Catrina* se destaca entre as criações de Guadalupe Posada como uma metáfora para a alta classe social mexicana na época do ditador Porfirio Díaz¹². A *Catrina* pode ser de várias formas. Às vezes alegre, em festas, vestida com elegância e sensualidade, com roupas da alta sociedade do início do século XX e finais do XIX; outras vezes, usa apenas um chapéu, sem roupas, aparecendo apenas o esqueleto. Essa caveira foi originalmente batizada de “*La Calavera Garbancera*” para criticar aqueles que eram conhecidos apenas como “*Garbanceros*”¹³, isto é, pessoas que tinham sangue indígena, mas fingiam ser europeus, negando as suas raízes e sua cultura.

12 Porfirio Díaz (1830-1915), militar e político mexicano, foi presidente da república por vários períodos políticos durante 34 anos seguidos, de 1865 até 1910, quando começou a revolução mexicana com a bandeira de melhores condições de vida para o povo. A sua ditadura é conhecida como Porfiriato.

13 *Garbanceros* vem da palavra “*garbanzo*”, que significa grão de bico. Eram vendedores ambulantes nas ruas da Cidade do México.

Figura 2: A caveira Catrina de Posada.

Fonte: Site Google

Assim, a *Catrina* de Posada é apenas uma caveira sem roupas, mas com um chapéu; desta forma, o autor criticava de maneira irônica aqueles que queriam parecer ter um estilo de vida que não era deles. Para José Guadalupe Posada, “a morte é democrática, porque, afinal de contas, a loira, a morena, os ricos, os pobres, todos acabam se convertendo em caveiras”. Para este autor, morremos sempre, a morte é igual para todos: morre o velho, farto de dias, mas morre também o jovem, sedento de vida; morre o rico cheio de bens materiais, como morre o pobre, despossuído de tudo; morre o doente hospitalizado, como também quem tem saúde; a morte não faz distinção de gênero, raça, cor... ela pode aparecer no momento mais inoportuno, menos esperado e da maneira menos anunciada. Talvez, por esta razão, as diferentes sociedades e culturas do mundo têm distintas formas específicas de lidar com a morte.

Em alguns lugares do território mexicano, ainda existe outra faceta bastante obscura, ambígua e irônica da morte, conhecida como o culto à “*Santa Muerte*”, figura “sagrada” e venerada, resultado do sincretismo entre crenças católicas e tradições indígenas. Existem muitas representações, mas uma das mais comuns é a da corporatura esquelética vestida

com um longo manto e carregando um ou mais objetos. O manto costuma ser branco, mas representações da figura variam significativamente de pessoa para pessoa de acordo com o pedido do devoto ou do ritual a ser apresentado. Este culto era clandestino até poucos anos atrás, por isso as orações, rezas e outros rituais eram feitos de maneira privada, em casa. Nos últimos anos, no entanto, a veneração tornou-se pública, sobretudo entre os habitantes da Cidade do México. Os devotos fazem altares e oferecem velas, frutas e tequila em troca da realização de seus pedidos e desejos relacionados com amor, emprego e saúde.

Figura 3: Duas figuras das muitas representações da “Santa Muerte”.



Fonte: Site Google

Para muitos indivíduos, a “*Santa Muerte*” é considerada como o anjo da morte, carregando uma gadanha e uma balança. Ela também pode estar vestida com um manto vermelho e uma coroa dourada; nesta forma, muitas pessoas a veem como uma variação de Nossa Senhora de Guadalupe, inclusive sua festa oficial é o 15 de agosto, festividade oficial da Igreja Católica da Assunção de Maria. *Esta figura enigmática e obscura* é considerada como parte do fruto do sincretismo religioso no imaginário da

cultura popular mexicana. Porém, a Igreja Católica repudia e condena este tipo de devoção, e considera o culto como ofensivo e satânico, mas a maioria de seus seguidores não se importa com esta postura (Cf. AMBROSIO, 2003).

Segundo a tradição, o culto da morte tem suas raízes na cultura indígena, há mais de três mil anos. Na cultura Asteca, a deusa *Mictecacihuatl* era conhecida e invocada como a Senhora dos Mortos, pois acreditava-se que ela nasceu e a seguir foi sacrificada; junto com ela também estava *Mictecacihuatli*, seu esposo. Ambos eram conhecidos como os terríveis senhores da escuridão e da morte, aos quais eram encomendados os defuntos, e também eram invocados para obter favores da morte. A colonização espanhola conseguiu diminuir seu culto, mas não o erradicou. Na atualidade, a devoção à morte foi fortalecida ao se acreditar e difundir um mito popular da década de sessenta, em que um agricultor do estado mexicano de Veracruz afirmou ter recebido a aparição da imagem da “*Santa Muerte*”, ao lado de sua casa. Esta crença intensificou e fortaleceu a veneração à morte.

O culto à “*Santa Muerte*” está presente em pequenos setores da sociedade mexicana, sobretudo na classe mais popular, trabalhadora e urbana, embora, nos últimos anos, por causa das migrações, também tenha se estendido aos Estados Unidos. Um grande número de pessoas que praticam o culto à morte está desiludido com a dominação institucional da Igreja Católica e com a incapacidade dos santos católicos de livrá-los da pobreza e da miséria; em outras palavras, os baixos recursos e a exclusão da economia formal, entre outros aspectos, levam ao culto desta figura enigmática. A devoção atrai os indivíduos que estão em situações extremamente difíceis, sem esperança, mas esta devoção também existe por parte de pequenos setores de profissionais da classe média e até mesmo de pessoas ricas. Alguns dos seguidores mais devotos são também indivíduos associados com o crime organizado ligado ao narcotráfico, que vivem à margem da lei e da sociedade. De novo, enfatizamos que o fenômeno da veneração à morte acontece, particularmente, na classe mais popular, nas regiões mais pobres e, às vezes, extremamente afetadas pela violência dos cartéis do crime organizado no México¹⁴ (Cf. ARAUJO, 2007).

14 De acordo com os últimos dados disponíveis, pelo menos 70 mil pessoas morreram vítimas da violência no México, incluindo os criminosos dos cartéis do narcotráfico, os membros das forças de segurança nacional e os civis inocentes.

5. Considerações finais

A maneira original de celebrar a morte no México não pode ser entendida sem perceber a sua origem na cultura tradicional indígena, no culto ancestral aos mortos, como parte integrante da vida. É uma das formas de resistência do povo mexicano de conservação das tradições indígenas, dando-lhes uma ressignificação sincrética nas diversas interfaces culturais no folclore popular. As velas, as flores, as caveiras de doce, o incenso, as comidas e as bebidas nos remetem diretamente às tradições dos cultos pré-hispânicos aos mortos.

Pensar a morte a partir das interfaces do imaginário da cultura popular mexicana nos faz pensar que a morte é um processo da vida. Não se morre de maneira instantânea; cada dia vivido é um dia mais perto da morte, por isso devemos nos familiarizar com o fim da nossa existência. Pensar a morte significa pensar a vida, não se pode pensar em viver sem lembrar do morrer: viver é morrer. Como se diz popularmente: “só morre quem está vivo”. Nascer, crescer, viver e morrer fazem parte do processo biológico. “Biologicamente, estamos sempre morrendo: células morrem, são eliminadas e surgem outras” (BRUSTOLIN, 2008, p. 207).

Ainda esta festividade nos recorda que todos somos seres mortais por sermos feitos de tempo e de história, embora a modernidade tenha criado o mito da vida e da juventude, vendo a morte e a velhice como o pior fracasso da ciência. A vida e a morte são companheiras inseparáveis, mistérios inesgotáveis. A morte mostra quanto o ser humano é frágil, pequeno e revela o limite da natureza humana. Mas, para os mexicanos, esta realidade é pensada e vivida de maneira irônica, própria e original.

A festa do dia dos mortos, no imaginário da cultura popular mexicana, tem prevalecido como rito, cultura e festa. Ao longo do tempo, foram-se juntando ritos católicos com os ritos locais indígenas, criando um sincretismo, misturando formas de devoções de origem cristã com cerimônias centenárias das antigas culturas indígenas. Desta forma, o povo criou uma comemoração única no mundo, celebrando de maneira alegre, feliz e irônica a festa dos mortos, festejando e se divertindo de forma única e irônica, misturando o sagrado e o profano, criando uma maneira única no mundo de lidar com a realidade da morte e do além. Desta forma, o imaginário popular da cultura mexicana vê a morte de maneira diferente daquela da cultura da modernidade, que criou o mito da vida e da juventude e não aceita a velhice e a morte. O sofrimento e a dor continuam sendo um tabu, e a educação que recebemos é para fugir dessas situações; quando enfrentamos esta realidade, procuramos explicações às vezes absurdas, dificilmente pensamos que elas fazem parte da vida.

Na modernidade a morte é uma derrota para a ciência. Esquecemos que, ao nascermos, passaremos por momentos de alegrias e tristezas, de saúde e doença, de sofrimento e conforto, até o dia em que morreremos. Sabe-se que se vive à espera da morte, porque, se a morte não tem sentido, também a vida não faz sentido. Porém, a filosofia do mundo moderno pretende suprimir a morte, a dor, o envelhecimento. É diferente no imaginário da cultura mexicana, que ensina que a morte persiste, acreditando que os mortos não morreram totalmente, mas continuam vivos na memória do imaginário popular.

O sentimento da morte, que poderia ser de dor, tristeza e perda, transforma-se, no imaginário da cultura popular mexicana, em motivo de festa, de maneira especial o dia dos mortos. Os limites da vida podem também nos ajudar a aceitar a morte de maneira natural, como parte da vida. A morte é uma fase de um ciclo infinito. A festa do dia dos mortos pode ter o propósito de preparar crianças e adultos para a dura realidade da morte, sabendo que esta é parte inevitável da existência humana.

Enfim, o ser humano é um ser finito que deve aprender a morrer. Enquanto se vive se morre; “a morte é uma presença a cada instante da vida, e não apenas um acontecimento que vem ao encontro de modo extemporâneo, decretando o fim de tudo (BRUSTOLIN, 2008, p. 216).

Referências Bibliográficas:

- AMBROSIO, Juan. (2003). *La Santa muerte. Biografía y culto*. México: Editorial Planeta.
- ARAUJO S. A., BARBOSA M., GALVÁN S., GARCÍA A. & URIBE C. (2007). El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo. Universidad de Londres. Disponível: <http://www.udlondres.com/revista_psicologia/articulos/stamuerte.htm>. Acesso: 16.02.2014.
- BRUSTOLIN, Leonor Antônio. (2008) Morte reprimida, vida reduzida! A teologia diante da morte e do luto na sociedade atual. In SOTER. *Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas. p. 207-216.
- CABRERO, M. (1995). *La muerte en el occidente del México prehispánico*. México: UNAM.
- DE LEÓN, Juan Luis. (2000). *La muerte, su imaginario y la historia de las religiones*. España: Universidad de Deusto Bilbao.
- GALLEGO, Mariano (2007). *José Guadalupe Posada, la muerte y la cultura popular mexicana*. Dissertação em Comunicação Social. Universidad de Buenos Aires - Argentina.
- GÓMEZ-GUTIÉRREZ, Jimena (2011). La Reacción ante la Muerte en la Cultura del Mexicano Actual. *Investigación y Saberes*, 1(1), 39-48, Septiembre / Diciembre 2011. Pp 39-49.
- MORIN, Edgar (1997). *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago.
- PAZ, Octavio (2000). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de cultura económica.
- RODRIGUEZ, Jorge Luis (2011). Visión de la Muerte en la Cultura Mexicana <<http://www.contactomagazine.com/mexmuerte.htm>>. Acesso: 12.09.2012.
- SANTOS, Eduardo Feliciano dos (2002). *Deuses do México Indígena*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- SANTOS, Silvana Sidney Costa (2003). Gerontologia e os pressupostos de Edgar Morin. *Textos Envelhecimento v.6 n.2*. Rio de Janeiro. <<http://www2.scielo.org/ve/scielo.php>>. Acesso: 11.09.2012.

CADERNOS IHU IDEIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – José Nedel
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Edla Eggert
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss
- N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Sonia Montañó
- N. 04 *Ermani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Luiz Gilberto Kronbauer
- N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Manfred Zeuch
- N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Renato Janine Ribeiro
- N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Suzana Klipp
- N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Márcia Lopes Duarte
- N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Valério Cruz Brittos
- N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Edison Luis Gastaldo
- N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Márcia Tiburi
- N. 12 *A domesticação do exótico* – Paula Caleffi
- N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Edla Eggert
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Gunter Axt
- N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Stela Nazareth Meneghel
- N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Débora Krichke Leitão
- N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Mário Maestri
- N. 18 *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Maria da Conceição de Almeida
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Helga Iracema Ladgraf Piccolo
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Oswaldo Giacóia Junior
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Lucilda Selli
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Paulo Henrique Dionísio
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Valério Rohden
- N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Miriam Rossini
- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Nisia Martins do Rosário
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – Rosa Maria Serra Bavaresco
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Beatriz Alcaraz Marocco
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Paulo Edison Belo Reyes
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde* – Porto Alegre, RS – José Fernando Dresch Kronbauer
- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Juremir Machado da Silva
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – André Gorz
- N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay – Seus dilemas e possibilidades* – André Sidnei Musskopf
- N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Marco Aurélio Santana
- N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos
- N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Ailton Luiz Jungblut
- N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Fernando Ferrari Filho
- N. 38 *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Luiz Mott
- N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Gentil Corazza
- N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – Adriana Braga
- N. 41 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Leda Maria Paulani
- N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de "A Teoria da Classe Ociosa"* – Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Edison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva e Samuel McGinity
- N. 44 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Gérard Donnadieu
- N. 45 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Lothar Schäfer
- N. 46 *"Esta terra tem dono". Disputas de representação sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Ceres Karam Brum
- N. 47 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Achyles Barcelos da Costa
- N. 48 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Gérard Donnadieu
- N. 49 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Geraldo Monteiro Sigaud
- N. 50 *Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras* – Evilázio Teixeira
- N. 51 *Violências: O olhar da saúde coletiva* – Éilda Azevedo Hennington e Stela Nazareth Meneghel
- N. 52 *Ética e emoções morais* – Thomas Kesselring
- N. 53 *Juízos ou emoções: de quem é a primazia na moral?* – Adriano Naves de Brito
- N. 54 *Computação Quântica. Desafios para o Século XXI* – Fernando Haas
- N. 55 *Atividade da sociedade civil relativa ao desemprego na Europa e no Brasil* – An Vranckx
- N. 56 *Terra habitável: o grande desafio para a humanidade* – Gilberto Dupas
- N. 57 *O decrescimento como condição de uma sociedade convivial* – Serge Latouche
- N. 58 *A natureza da natureza: auto-organização e caos* – Günter Küppers
- N. 59 *Sociedade sustentável e desenvolvimento sustentável: limites e possibilidades* – Hazel Henderson
- N. 60 *Globalização – mas como?* – Karen Gloy
- N. 61 *A emergência da nova subjetividade operária: a sociabilidade invertida* – Cesar Sanson
- N. 62 *Incidente em Antares e a Trajetória de Ficção de Erico Veríssimo* – Regina Zilberman
- N. 63 *Três episódios de descoberta científica: da caricatura empirista a uma outra história* – Fernando Lang da Silveira e Luiz O. Q. Peduzzi
- N. 64 *Negações e Silenciamentos no discurso acerca da Juventude* – Cátia Andressa da Silva
- N. 65 *Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo* – Artur Cesar Isaia
- N. 66 *Darcy Ribeiro e o O povo brasileiro: uma alegoria humanista tropical* – Léa Freitas Perez
- N. 67 *Adoecer: Morrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675)* – Eliane Cristina Deckmann Fleck

- N. 67 *Em busca da terceira margem: O olhar de Nelson Pereira dos Santos na obra de Guimarães Rosa* – João Guilherme Barone
- N. 68 *Contingência nas ciências físicas* – Fernando Haas
- N. 69 *A cosmologia de Newton* – Ney Lemke
- N. 70 *Física Moderna e o paradoxo de Zenon* – Fernando Haas
- N. 71 *O passado e o presente em Os Inconfidentes, de Joaquim Pedro de Andrade* – Miriam de Souza Rossini
- N. 72 *Da religião e de juventude: modulações e articulações* – Léa Freitas Perez
- N. 73 *Tradição e ruptura na obra de Guimarães Rosa* – Eduardo F. Coutinho
- N. 74 *Raça, nação e classe na historiografia de Moysés Vellinho* – Mário Maestri
- N. 75 *A Geologia Arqueológica na Unisinos* – Carlos Henrique Nowatzki
- N. 76 *Campesinato negro no período pós-abolição: repensando Coronelismo, enxada e voto* – Ana Maria Lugão Rios
- N. 77 *Progresso: como mito ou ideologia* – Gilberto Dupas
- N. 78 *Michael Aglietta: da Teoria da Regulação à Violência da Moeda* – Octavio A. C. Conceição
- N. 79 *Dante de Laytano e o negro no Rio Grande Do Sul* – Moacyr Flores
- N. 80 *Do pré-urbano ao urbano: A cidade missioneira colonial e seu território* – Arno Alvarez Kern
- N. 81 *Entre Canções e versos: alguns caminhos para a leitura e a produção de poemas na sala de aula* – Gláucia de Souza
- N. 82 *Trabalhadores e política nos anos 1950: a ideia de "sindicalismo populista" em questão* – Marco Aurélio Santana
- N. 83 *Dimensões normativas da Biótica* – Alfredo Culleton e Vicente de Paulo Barretto
- N. 84 *A Ciência como instrumento de leitura para explicar as transformações da natureza* – Atílio Chassot
- N. 85 *Demanda por empresas responsáveis e Ética Concorrencial: desafios e uma proposta para a gestão da ação organizada do varejo* – Patrícia Almeida Ashley
- N. 86 *Autonomia na pós-modernidade: um delírio?* – Mario Fleig
- N. 87 *Gauchismo, tradição e Tradicionalismo* – Maria Eunice Maciel
- N. 88 *A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz* – Marcelo Perine
- N. 89 *Limites, possibilidades e contradições da formação humana na Universidade* – Laurício Neumann
- N. 90 *Os índios e a História Colonial: Ibhó Cristina Pompa e Regina Almeida* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 91 *Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 92 *Saberes populares produzidos numa escola de comunidade de catadores: um estudo na perspectiva da Etnomatemática* – Daiane Martins Bocasanta
- N. 93 *A religião na sociedade dos indivíduos: transformações no campo religioso brasileiro* – Carlos Alberto Steil
- N. 94 *Movimento sindical: desafios e perspectivas para os próximos anos* – Cesar Sanson
- N. 95 *De volta para o futuro: os precursores da nanotecnologia* – Peter A. Schulz
- N. 96 *Vianna Moog como intérprete do Brasil* – Enildo de Moura Carvalho
- N. 97 *A paixão de Jacobina: uma leitura cinematográfica* – Mari-nês Andrea Kunz
- N. 98 *Resiliência: um novo paradigma que desafia as religiões* – Susana Maria Rocca Larrosa
- N. 99 *Sociabilidades contemporâneas: os jovens na lan house* – Vanessa Andrade Pereira
- N. 100 *Autonomia do sujeito moral em Kant* – Valério Rohden
- N. 101 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 1* – Roberto Camps Moraes
- N. 102 *Uma leitura das inovações bio(nano)tecnológicas a partir da sociologia da ciência* – Adriano Premebida
- N. 103 *ECODI – A criação de espaços de convivência digital virtual no contexto dos processos de ensino e aprendizagem em metaverso* – Eliane Schlemmer
- N. 104 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 2* – Roberto Camps Moraes
- N. 105 *Futebol e identidade feminina: um estudo etnográfico sobre o núcleo de mulheres gremistas* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 106 *Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos* – Paula Corrêa Henning
- N. 107 *Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine* – Maria Isabel Barros Bellini
- N. 108 *Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, temo e democrático?* – Telmo Adams
- N. 109 *Transumanismo e nanotecnologia molecular* – Celso Candido de Azambuja
- N. 110 *Formação e trabalho em narrativas* – Leandro R. Pinheiro
- N. 111 *Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração* – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul – Mário Maestri
- N. 112 *A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda* – Denis Gerson Simões
- N. 113 *Isto não é uma janela: Flusser, Surrealismo e o jogo contra* – Esp. Yentl Delanhesi
- N. 114 *SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro* – Sonia Montañó
- N. 115 *Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites* – Carlos Daniel Baioto
- N. 116 *Humanizar o humano* – Roberto Carlos Fávoro
- N. 117 *Quando o mito se torna verdade e a ciência, religião* – Róber Freitas Bachinski
- N. 118 *Colonizando e descolonizando mentes* – Marcelo Dascal
- N. 119 *A espiritualidade como fator de proteção na adolescência* – Luciana F. Marques e Débora D. Dell'Aglio
- N. 120 *A dimensão coletiva da liderança* – Patrícia Martins Fagundes Cabral e Nedio Seminotti
- N. 121 *Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos* – Eduardo R. Cruz
- N. 122 *Direito das minorias e Direito à diferenciação* – José Rogério Lopes
- N. 123 *Os direitos humanos e as nanotecnologias: em busca de marcos regulatórios* – Wilson Engelmann
- N. 124 *Desejo e violência* – Rosane de Abreu e Silva
- N. 125 *As nanotecnologias no ensino* – Solange Binotto Fagan
- N. 126 *Câmara Cascudo: um historiador católico* – Bruna Rafaela de Lima
- N. 127 *O que o câncer faz com as pessoas? Reflexos na literatura universal: Leo Tolstói – Thomas Mann – Alexander Soljenitsin – Philip Roth – Karl-Josef Kuschel*
- N. 128 *Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética* – Ingo Wolfgang Sarlet e Selma Rodrigues Petterle
- N. 129 *Aplicações de caos e complexidade em ciências da vida* – Ivan Amaral Guerrini
- N. 130 *Nanotecnologia e meio ambiente para uma sociedade sustentável* – Paulo Roberto Martins
- N. 131 *A philia como critério de inteligibilidade da mediação comunitária* – Rosa Maria Zaia Borges Abrão
- N. 132 *Linguagem, singularidade e atividade de trabalho* – Marlene Teixeira e Ederson de Oliveira Cabral
- N. 133 *A busca pela segurança jurídica na jurisdição e no processo sob a ótica da teoria dos sistemas sociais de Nicklass Luhmann* – Leonardo Grison
- N. 134 *Motores Biomoleculares* – Ney Lemke e Luciano Hennemann
- N. 135 *As redes e a construção de espaços sociais na digitalização* – Ana Maria Oliveira Rosa
- N. 136 *De Marx a Durkheim: Algumas apropriações teóricas para o estudo das religiões afro-brasileiras* – Rodrigo Marques Leister
- N. 137 *Redes sociais e enfrentamento do sofrimento psíquico: sobre como as pessoas reconstruem suas vidas* – Breno Augusto Souto Maior Fontes
- N. 138 *As sociedades indígenas e a economia do dom: O caso dos guaranis* – Maria Cristina Bohn Martins

- N. 139 *Nanotecnologia e a criação de novos espaços e novas identidades* – Marise Borba da Silva
- N. 140 *Platão e os Guarani* – Beatriz Helena Domingues
- N. 141 *Direitos humanos na mídia brasileira* – Diego Airoso da Motta
- N. 142 *Jornalismo Infantil: Apropriações e Aprendizagens de Crianças na Recepção da Revista Recreio* – Greyce Vargas
- N. 143 *Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito* – Paulo Cesar Duque-Estrada
- N. 144 *Inclusão e Biopolítica* – Maura Corcini Lopes, Kamila Lockmann, Morgana Domênica Hattge e Viviane Klaus
- N. 145 *Os povos indígenas e a política de saúde mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente* – Bianca Sordi Stock
- N. 146 *Reflexões estruturais sobre o mecanismo de REDD* – Camila Moreno
- N. 147 *O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais* – Caetano Sordi
- N. 148 *Avaliação econômica de impactos ambientais: o caso do aterro sanitário em Canoas-RS* – Fernanda Schutz
- N. 149 *Cidadania, autonomia e renda básica* – Josué Pereira da Silva
- N. 150 *Imagética e formações religiosas contemporâneas: entre a performance e a ética* – José Rogério Lopes
- N. 151 *As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia: e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 152 *Entre a Revolução Mexicana e o Movimento de Chiapas: a tese da hegemonia burguesa no México ou "por que voltar ao México 100 anos depois"* – Claudia Wasserman
- N. 153 *Globalização e o pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate* – Stefano Zamagni
- N. 154 *Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kaikwá e guarani Te'yikue no município de Caarapó-MS* – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmiento
- N. 155 *Civilizar a economia: o amor e o lucro após a crise econômica* – Stefano Zamagni
- N. 156 *Intermitências no cotidiano: a clínica como resistência inventiva* – Mário Francis Petry Londero e Simone Mainieri Paulon
- N. 157 *Democracia, liberdade positiva, desenvolvimento* – Stefano Zamagni
- N. 158 *"Passemos para a outra margem": da homofobia ao respeito à diversidade* – Omar Lucas Perrou Fortes de Sales
- N. 159 *A ética católica e o espírito do capitalismo* – Stefano Zamagni
- N. 160 *O Slow Food e novos princípios para o mercado* – Eriberto Nascente Silveira
- N. 161 *O pensamento ético de Henri Bergson: sobre As duas fontes da moral e da religião* – André Brayner de Farias
- N. 162 *O modus operandi das políticas econômicas keynesianas* – Fernando Ferrari Filho e Fábio Henrique Bittes Terra
- N. 163 *Cultura popular tradicional: novas mediações e legitimações culturais de mestres populares paulistas* – André Luiz da Silva
- N. 164 *Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich?* – Serge Latouche
- N. 165 *Agostos! A "Crise da Legalidade": vista da janela do Consulado dos Estados Unidos em Porto Alegre* – Carla Simone Rodeghero
- N. 166 *Convivialidade e decrescimento* – Serge Latouche
- N. 167 *O impacto da plantação extensiva de eucalipto nas culturas tradicionais: Estudo de caso de São Luis do Paraitinga* – Marcelo Henrique Santos Toledo
- N. 168 *O decrescimento e o sagrado* – Serge Latouche
- N. 169 *A busca de um ethos planetário* – Leonardo Boff
- N. 170 *O salto mortal de Louk Hulsman e a desinstitucionalização do ser: um convite ao abolicionismo* – Marco Antonio de Abreu Scapini
- N. 171 *Sub specie aeternitatis – O uso do conceito de tempo como estratégia pedagógica de religação dos saberes* – Gerson Egas Severo
- N. 172 *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais* – Bruno Pucci
- N. 173 *Técnicas de si nos textos de Michel Foucault: A influência do poder pastoral* – João Roberto Barros II
- N. 174 *Da mônada ao social: A intersubjetividade segundo Levinas* – Marcelo Fabri
- N. 175 *Um caminho de educação para a paz segundo Hobbes* – Lucas Mateus Dalsoto e Everaldo Cescon
- N. 176 *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas* – Jelson Roberto de Oliveira
- N. 177 *Um caminho de educação para a paz segundo Locke* – Odair Camati e Paulo César Nodari
- N. 178 *Crime e sociedade estatal no Brasil: De como la ley es como la serpiente: solo pica a los descalzos* – Lenio Luiz Streck
- N. 179 *Um caminho de educação para a paz segundo Rousseau* – Mateus Boldori e Paulo César Nodari
- N. 180 *Limites e desafios para os direitos humanos no Brasil: entre o reconhecimento e a concretização* – Afonso Maria das Chagas
- N. 181 *Apátridas e refugiados: direitos humanos a partir da ética da alteridade* – Gustavo Oliveira de Lima Pereira
- N. 182 *Censo 2010 e religiões: reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro* – José Rogério Lopes
- N. 183 *A Europa e a ideia de uma economia civil* – Stefano Zamagni
- N. 184 *Para um discurso jurídico-penal libertário: a pena como dispositivo político (ou o direito penal como "discurso-limite")* – Augusto Jobim do Amaral
- N. 185 *A identidade e a missão de uma universidade católica na atualidade* – Stefano Zamagni
- N. 186 *A hospitalidade frente ao processo de reassentamento solidário aos refugiados* – Joseane Mariêle Schuck Pinto
- N. 187 *Os arranjos colaborativos e complementares de ensino, pesquisa e extensão na educação superior brasileira e sua contribuição para um projeto de sociedade sustentável no Brasil* – Marcelo F. de Aquino
- N. 188 *Os riscos e as loucuras dos discursos da razão no campo da prevenção* – Luis David Castel
- N. 189 *Produções tecnológicas e biomédicas e seus efeitos produtivos e prescritivos nas práticas sociais e de gênero* – Marlene Tamanini
- N. 190 *Ciência e justiça: Considerações em torno da apropriação da tecnologia de DNA pelo direito* – Claudia Fonseca
- N. 191 *#VEMpraRUA: Outono brasileiro? Leituras* – Bruno Lima Rocha, Carlos Gadea, Giovanni Alves, Giuseppe Cocco, Luiz Werneck Vianna e Rudá Ricci
- N. 192 *A ciência em ação de Bruno Latour* – Leticia de Luna Freire
- N. 193 *Laboratórios e Extrações: quando um problema técnico se torna uma questão sociotécnica* – Rodrigo Ciconet Domesles
- N. 194 *A pessoa na era da biopolítica: autonomia, corpo e subjetividade* – Heloisa Helena Barboza
- N. 195 *Felicidade e Economia: uma retrospectiva histórica* – Pedro Henrique de Moraes Campetti e Tiago Wickstrom Alves
- N. 196 *A colaboração de Jesuítas, Leigos e Leigas nas Universidades confiadas à Companhia de Jesus: o diálogo entre humanismo evangélico e humanismo tecnocientífico* – Adolfo Nicolás
- N. 197 *Brasil: verso e reverso constitucional* – Fábio Konder Comparato
- N. 198 *Sem-religião no Brasil: Dois estranhos sob o guarda-chuva* – Jorge Claudio Ribeiro
- N. 199 *Uma ideia de educação segundo Kant: uma possível contribuição para o século XXI* – Felipe Bragagnolo e Paulo César Nodari
- N. 200 *Aspectos do direito de resistir e a luta social por moradia urbana: a experiência da ocupação Raízes da Praia* – Natália Martnucci Castilho

- N. 201 *Desafios éticos, filosóficos e políticos da biologia sintética* – Jordi Maiso
- N. 202 *Fim da Política, do Estado e da cidadania?* – Roberto Romano
- N. 203 *Constituição Federal e Direitos Sociais: avanços e recuos da cidadania* – Maria da Glória Gohn
- N. 204 *As origens históricas do racionalismo, segundo Feyerabend* – Miguel Ângelo Flach
- N. 205 *Compreensão histórica do regime empresarial-militar brasileiro* – Fábio Konder Comparato
- N. 206 *Sociedade tecnológica e a defesa do sujeito: Technological society and the defense of the individual* – Karla Saraiva
- N. 207 *Territórios da Paz: Territórios Produtivos?* – Giuseppe Cocco
- N. 208 *Justiça de Transição como Reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro* – Roberta Camineiro Baggio
- N. 209 *As possibilidades da Revolução em Elul* – Jorge Barrientos-Parra
- N. 210 *A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben* – Márcia Rosane Junges
- N. 211 *Foucault e a Universidade: Entre o governo dos outros e o governo de si mesmo* – Sandra Caponi
- N. 212 *Verdade e História: arqueologia de uma relação* – José D'Assunção Barros
- N. 213 *A Relevante Herança Social do Pe. Amstad SJ* – José Odelso Schneider
- N. 214 *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze* – Sandro Chignola
- N. 215 *Repensar os Direitos Humanos no Horizonte da Libertação* – Alejandro Rosillo Martínez
- N. 216 *A realidade complexa da tecnologia* – Alberto Cupani
- N. 217 *A Arte da Ciência e a Ciência da Arte: Uma abordagem a partir de Paul Feyerabend* – Hans Georg Flinkinger
- N. 218 *O ser humano na idade da técnica* – Humberto Galimberti
- N. 219 *A Racionalidade Contextualizada em Feyerabend e suas Implicações Éticas: Um Paralelo com Alasdair MacIntyre* – Halina Macedo Leal
- N. 220 *O Marquês de Pombal e a Invenção do Brasil* – José Eduardo Franco
- N. 221 *Neurofuturos para sociedades de controle* – Timothy Lenoir
- N. 222 *O poder judiciário no Brasil* – Fábio Konder Comparato
- N. 223 *Os marcos e as ferramentas éticas das tecnologias de gestão* – Jesús Conill Sancho
- N. 224 *O restabelecimento da Companhia de Jesus no extremo sul do Brasil (1842-1867)* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 225 *O grande desafio dos indígenas nos países andinos: seus direitos sobre os recursos naturais* – Xavier Albó
- N. 226 *Justiça e perdão* – Xabier Etxeberria Mauleon
- N. 227 *Paraguai: primeira vigilância massiva norte-americana e a descoberta do Arquivo do Terror (Operação Condor)* – Martín Almada
- N. 228 *A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo* – Sandro Chignola
- N. 229 *Um olhar biopolítico sobre a bioética* – Anna Quintanas Feixas
- N. 230 *Biopoder e a constituição étnico-racial das populações: Racialismo, eugenia e a gestão biopolítica da mestiçagem no Brasil* – Gustavo da Silva Kern
- N. 231 *Bioética e biopolítica na perspectiva hermenêutica: uma ética do cuidado da vida* – Jesús Conill Sancho
- N. 232 *Migrantes por necessidade: o caso dos senegaleses no Norte do Rio Grande do Sul* – Dirceu Benincá e Vânia Aguiar Pinheiro
- N. 233 *Capitalismo biocognitivo e trabalho: desafios à saúde e segurança* – Elsa Cristine Bevilan
- N. 234 *O capital no século XXI e sua aplicabilidade à realidade brasileira* – Róber Iturriet Avila e João Batista Santos Conceição
- N. 235 *Biopolítica, raça e nação no Brasil (1870-1945)* – Mozart Linhares da Silva
- N. 236 *Economias Biopolíticas da Dívida* – Michael A. Peters
- N. 237 *Paul Feyerabend e Contra o Método: Quarenta Anos do Início de uma Provocação* – Halina Macedo Leal
- N. 238 *O trabalho nos frigoríficos: escravidão local e global?* – Leandro Inácio Walter
- N. 239 *Brasil. A dialética da dissimulação* – Fábio Konder Comparato
- N. 240 *O irrepresentável* – Homero Santiago
- N. 241 *O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno* – Castor Bartolomé Ruiz
- N. 242 *Uma crise de sentido, ou seja, de direção* – Stefano Zamagni
- N. 243 *Diagnóstico Socioterritorial entre o chão e a gestão* – Dirce Koga
- N. 244 *A função-educador na perspectiva da biopolítica e da governamentalidade neoliberal* – Alexandre Filordi de Carvalho
- N. 245 *Esquecer o neoliberalismo: aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo* – Moysés da Fontoura Pinto Neto
- N. 246 *O conceito de subsunção do trabalho ao capital: rumo à subsunção da vida no capitalismo biocognitivo* – Andrea Fumagalli
- N. 247 *Educação, indivíduo e biopolítica: A crise do governamento* – Dora Lília Marin-Díaz
- N. 248 *Reinvenção do espaço público e político: o individualismo atual e a possibilidade de uma democracia* – Roberto Romano
- N. 249 *Jesuitas em campo: a Companhia de Jesus e a questão agrária no tempo do CLACIAS (1966-1980)* – Iraneudson Santos Costa
- N. 250 *A Liberdade Vigilada: Sobre Privacidade, Anonimato e Vigilantismo com a Internet* – Pedro Antonio Dourado de Rezende
- N. 251 *Políticas Públicas, Capitalismo Contemporâneo e os horizontes de uma Democracia Estrangeira* – Francini Lube Guizardi
- N. 252 *A Justiça, Verdade e Memória: Comissão Estadual da Verdade* – Carlos Frederico Guazzelli
- N. 253 *Reflexões sobre os espaços urbanos contemporâneos: quais as nossas cidades?* – Vinícius Nicastro Honesko
- N. 254 *Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva* – Jean-Bosco Kokozi Kashindi
- N. 255 *Mobilização e ocupações dos espaços físicos e virtuais: possibilidades e limites da reinvenção da política nas metrópoles* – Marcelo Castañeda
- N. 256 *Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: O caso de uma comunidade indígena na fronteira da Amazônia Brasileira* – Luiz Felipe Barbosa Lacerda e Luis Eduardo Acosta Muñoz
- N. 257 *Cerrado. O laboratório antropológico ameaçado pela desterritorialização* – Altair Sales Barbosa
- N. 258 *O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder* – Rodrigo Karmy Blotman
- N. 259 *Identidade de Esquerda ou Pragmatismo Radical?* – Moysés Pinto Neto
- N. 260 *Itinerários versados: redes e identizações nas periferias de Porto Alegre?* – Leandro Rogério Pinheiro
- N. 261 *Fugindo para a frente: limites da reinvenção da política no Brasil contemporâneo* – Henrique Costa
- N. 262 *As sociabilidades virtuais globalizadas na metrópole: experiências do ativismo cibernético do grupo Direitos Urbanos no Recife* – Breno Augusto Souto Maior Fontes e Davi Barboza Cavalcanti
- N. 263 *Seis hipóteses para ler a conjuntura brasileira* – Sauro Bellezza
- N. 264 *Saúde e igualdade: a relevância do Sistema Único de Saúde (SUS)* – Stela N. Meneghel
- N. 265 *Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum* – Armando de Melo Lisboa
- N. 266 *Contribuições da teoria biopolítica para a reflexão sobre os direitos humanos* – Aline Albuquerque
- N. 267 *O que resta da ditadura? Estado democrático de direito e exceção no Brasil* – Giuseppe Tosi
- N. 268 *Contato e improvisação: O que pode querer dizer autonomia?* – Alana Moraes de Souza
- N. 269 *A perversão da política moderna: a apropriação de conceitos teológicos pela máquina governamental do Ocidente* – Osiel Lourenço de Carvalho
- N. 270 *O campo de concentração: Um marco para a (bio) política moderna* – Viviane Zarembski Braga
- N. 271 *O que caminhar ensina sobre o bem-viver? Thoreau e o apelo da natureza* – Flavio Williges



Rafael Lopez Villasenor. Doutor em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela PUC-SP. Tem mestrado em Ciências da Religião pela PUC-SP. Possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Assunção (1995) PUC-SP e graduação em Filosofia pelo Instituto de Filosofia Xaveriana (1990). Assessor e membro do CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). Membro do grupo de pesquisa Pós-religare A religião nas fronteiras da linguagem. Pós-modernidade e religião. Pesquisa pentecostalismo e religiosidades. Têm experiência de gestão no terceiro setor. Faz parte da equipe interdisciplinar de Assessores da CRB - Conferência dos Religiosos

do Brasil. Coordenador do CEMLA - Centro de Estudos Missionários Latino Americano - Missionários Xaverianos.

Algumas publicações do autor

VILLASENOR, Rafael Lopez. Vida comunitária, ato de misericórdia. **Convergência**, Rio de Janeiro, v.509, p. 71-79, 2018.

_____. R.L. Interculturalidade da vida religiosa em tempo de globalização. **Convergência**, Rio de Janeiro, v.52, p.65-76,2017.

Outras contribuições

VILLASENOR, Rafael Lopez. Festa e prazer para memória de quem se foi. **IHU impresso**, vol.16, pp.35-40. São Leopoldo; Instituto Humanitas Unisinos-IHU, 2016.



UNISINOS