

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FRANCISCO CUBEL ZURIAGA NETO

**A VIDA NO ROSTO DA MORTE: UM ESTUDO SOBRE O DÍA DE LOS MUERTOS
NO MÉXICO**

Campo Grande - MS

2025

FRANCISCO CUBEL ZURIAGA NETO

**A VIDA NO ROSTO DA MORTE: UM ESTUDO SOBRE O DÍA DE LOS MUERTOS
NO MÉXICO**

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciatura em História.

Orientador: Cleverson Rodrigues Da Silva.

Campo Grande - MS

2025

RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso analisa o Día de los Muertos no México como expressão histórica e simbólica resultante do encontro entre cosmologias mesoamericanas e tradições cristãs introduzidas no período colonial. O estudo tem como objetivo compreender como concepções indígenas de morte, presentes especialmente no Popol Vuh, permanecem e se transformam nas práticas contemporâneas da celebração descritas por Carmichael e Sayer, como fontes primárias. Para isso, adota-se metodologia qualitativa de caráter bibliográfico, baseada na leitura analítica e comparativa de obras míticas, etnográficas e teóricas, incluindo autores como León-Portilla, Gruzinski, Paz e Moscovici. A pesquisa examina a relação entre mito e ritual, identifica elementos simbólicos que atravessam diferentes temporalidades e interpreta o sincretismo como mecanismo de resistência cultural e produção de identidade. Os resultados indicam que a celebração não apenas preserva estruturas da visão mesoamericana de morte como continuidade cíclica, mas também as ressignifica no contexto moderno, articulando memória, afetividade e identidade nacional. Conclui-se que o Día de los Muertos constitui um sistema representacional dinâmico que integra passado e presente, reafirmando a vitalidade das tradições indígenas na construção da cultura mexicana contemporânea.

Palavras-chave: *Día de los Muertos*; Popol Vuh; Representações sociais; Sincretismo religioso; Identidade mexicana.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. MORTE, RITUAL E ANCESTRALIDADE: DIÁLOGO TEÓRICO ENTRE POPOL VUH E SKELETON AT THE FEAST.....	4
2. A TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E A PERMANÊNCIA DA MEMÓRIA RITUAL.....	13
2.1. O DÍA DE LOS MUERTOS COMO REPRESENTAÇÃO SOCIAL.....	16
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	20
REFERÊNCIAS.....	24

INTRODUÇÃO

A relação entre vivos e mortos constitui uma das mais antigas e persistentes questões humanas. Em distintas culturas, a morte produziu rituais, narrativas e sistemas simbólicos destinados a organizar o luto, preservar a memória e garantir a continuidade da vida social (Carmichael; Sayer, 1991). No México, esse diálogo entre morte e vida adquire contornos singulares na celebração do *Día de los Muertos*, festa que acontece anualmente no dia 02 de novembro, que, ao longo dos séculos, consolidou-se como uma das expressões mais emblemáticas da identidade nacional. A festividade, marcada por altares domésticos, flores de *cempasúchil*, caveiras ornamentadas e rituais comunitários, combina elementos indígenas pré-hispânicos, tradições católicas e reelaborações populares, articulando passado e presente em uma mesma experiência ritual.¹

Este Trabalho de Conclusão de Curso apresenta uma compilação bibliográfica, cujo objetivo é reunir, comparar e interpretar diferentes perspectivas teóricas e documentais sobre o tema, especialmente no que se refere à permanência simbólica das concepções mesoamericanas de morte. A escolha pela compilação justifica-se pela necessidade de integrar fontes de naturezas distintas, míticas, etnográficas e teóricas, para evidenciar como narrativas ancestrais e práticas contemporâneas dialogam entre si na formação do imaginário ritual mexicano. Trata-se, portanto, de uma pesquisa que busca organizar criticamente um conjunto de autores e obras dedicadas ao estudo da morte no México, oferecendo uma leitura articulada e comparativa de seus conteúdos.

Nesse contexto, o *Popol Vuh* ocupa papel central como fonte mítica e cosmogônica. Considerado texto sagrado do povo maia-quiché, o livro expõe concepções cíclicas de vida, morte e renascimento, especialmente por meio da narrativa da descida dos heróis gêmeos *Hunahpú* e *Ixbalanqué* ao submundo² de *Xibalbá* (*Popol Vuh*, p. 140–150). Como observa León-Portilla (1990), o pensamento indígena mesoamericano compreendia a morte como parte essencial da dinâmica do cosmos, articulando destruição e regeneração em um mesmo movimento. Assim, retomar o *Popol Vuh* permite acessar as bases filosóficas que estruturaram

¹ “A profusão de flores de *cempasúchil*, as oferendas dispostas nos altares domésticos e as representações de caveiras e esqueletos compõem a estética característica do *Día de los Muertos*” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 25).

² Nas cosmologias mesoamericanas, o submundo não é um “inferno”, mas um espaço de transformação, passagem e prova. É parte integrante da ordem cósmica, onde forças de morte e regeneração atuam. Representa uma dimensão necessária do ciclo vital.

a compreensão indígena da morte, fundamentais para entender a profundidade simbólica presente nas práticas posteriores.

No âmbito dos estudos contemporâneos, destaca-se a obra *The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico*, de Elizabeth Carmichael e Chloë Sayer (1991). Através de uma abordagem etnográfica e iconográfica, as autoras descrevem minuciosamente os rituais, objetos, paisagens simbólicas e transformações históricas do *Día de los Muertos*, analisando desde as práticas rurais mais tradicionais até a estetização urbana marcada por turismo e patrimonialização. Sua contribuição é essencial para compreender de que maneira elementos pré-hispânicos sobrevivem e se transformam na modernidade mexicana, preservando sua força simbólica mesmo diante de mudanças culturais profundas³.

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, organizada como compilação analítica de obras e autores que tratam da cosmologia indígena, do sincretismo religioso, das representações sociais e da identidade cultural⁴. O estudo articula autores como León-Portilla (1990), Gruzinski (1991), Octavio Paz (1950) e Carvalho e Arruda (2008), além das fontes centrais *Popol Vuh* e *The Skeleton at the Feast* (1991). A análise consiste em comparar elementos míticos presentes no *Popol Vuh* com os elementos rituais, estéticos e iconográficos descritos por Carmichael e Sayer, identificando correspondências simbólicas, ressignificações históricas e permanências culturais. Essa abordagem compilatória permite compreender tanto as raízes filosóficas da celebração quanto sua função identitária no México contemporâneo, reforçando o caráter híbrido e dinâmico da relação entre vivos e mortos. Nesse sentido, Gruzinski (1991) destaca que os processos coloniais produziram formas híbridas de religiosidade, resultantes da fusão contínua entre crenças indígenas e europeias.

Dessa forma, o objetivo geral do trabalho é analisar como o *Día de los Muertos* expressa simultaneamente permanência e transformação das concepções mesoamericanas de morte. Para alcançar esse propósito, busca-se: identificar as concepções de morte e continuidade presentes no *Popol Vuh*, examinar como tais concepções dialogam com as práticas descritas por Carmichael e Sayer (1991), discutir o papel da colonização, do sincretismo e das representações sociais na reconfiguração da festividade, e compreender

³ “Muitos elementos pré-hispânicos sobrevivem nas celebrações modernas do Dia dos Mortos, embora frequentemente transformados por séculos de intercâmbio cultural.” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 9, tradução própria).

⁴ “As representações sociais estruturam modos de compreensão do mundo e influenciam diretamente a construção das identidades coletivas” (Carvalho; Arruda, 2008, p. 446).

como o ritual atua, no presente, como prática identitária, mecanismo de memória e forma de resistência cultural.

Por fim, esta introdução se conecta diretamente ao desenvolvimento do trabalho: o primeiro capítulo analisa as narrativas míticas do *Popol Vuh*, o segundo examina a etnografia de Carmichael e Sayer e o terceiro estabelece o diálogo comparativo entre mito e ritual, destacando como a celebração contemporânea atualiza e reinventa concepções ancestrais sobre a morte. Assim, ao longo dos capítulos, a compilação bibliográfica aqui proposta demonstra que o *Día de los Muertos* não é apenas uma tradição preservada, mas uma prática viva que integra temporalidades diversas, articulando memória, identidade e continuidade simbólica.

1. MORTE, RITUAL E ANCESTRALIDADE: DIÁLOGO TEÓRICO ENTRE POPOL VUH E SKELETON AT THE FEAST

A compreensão do *Día de los Muertos* enquanto fenômeno cultural, ritual e identitário exige uma análise que retorne às bases míticas que estruturaram o pensamento religioso mesoamericano e que, mesmo após séculos de colonização e transformações sociais, continuam a moldar a forma como os mexicanos se relacionam simbolicamente com a morte. Para isso, é necessário partir das narrativas do *Popol Vuh*, texto essencial da cosmovisão⁵ maia-quiché, e avançar em direção à leitura contemporânea oferecida por *The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico* (1991), de Elizabeth Carmichael e Chloë Sayer, obra que examina de maneira etnográfica e visual a permanência e atualização desse imaginário na prática social contemporânea (Carmichael; Sayer, 1991). Assim, este capítulo busca articular esses dois pólos, o mítico e o contemporâneo, oferecendo ao leitor uma visão clara das raízes e transformações do culto aos mortos no México.

Segundo Miguel León-Portilla (1990), o pensamento indígena mesoamericano, tanto entre os maias quanto entre os nahuas, concebia a morte como etapa indispensável do ciclo cósmico. O universo, permeado pela energia dinâmica denominada *teotl*⁶, era compreendido como um fluxo constante de criação, destruição e regeneração. Essa lógica circular encontra no *Popol Vuh* uma de suas expressões mais completas. O texto narra a origem do mundo a partir do silêncio primordial e descreve as sucessivas tentativas dos deuses de criar seres humanos capazes de viver, morrer e renascer dentro da ordem cósmica. As primeiras humanidades fracassadas, feitas de barro e madeira, simbolizam formas de vida que não conseguiram integrar-se ao ciclo que exige consciência das forças vitais e mortíferas. Somente a humanidade de milho atinge a plenitude, pois o milho, ao ser plantado e brotar, representa o movimento eterno entre morte e renascimento.

⁵ Conjunto de crenças, valores, narrativas e formas de percepção por meio das quais uma cultura interpreta o universo, a vida, a morte e o papel humano no mundo. Trata-se de uma categoria central na antropologia e na história das religiões, pois compreende não apenas um sistema de crenças, mas uma lógica simbólica que orienta práticas e comportamentos sociais.

⁶ Segundo León-Portilla (1963), o termo de origem náhuatl não significa “deus” no sentido ocidental, mas uma força sagrada dinâmica e impessoal, responsável por gerar, sustentar e transformar o cosmos. Em muitas cosmologias mesoamericanas, *teotl* expressa a ideia de movimento, energia e dualidade, sendo fundamento de toda existência.

A descida dos heróis gêmeos *Hunahpú e Ixbalanqué ao Xibalbá*, o submundo maia, intensifica essa visão. Sua vitória sobre os senhores da morte não elimina o poder mortífero, mas revela que a vida só se completa ao atravessar o domínio da finitude. Ao morrerem e retornarem, os gêmeos instauram uma lógica na qual o fim não é encerramento, mas passagem. Essa estrutura mítica se difundiu por toda a Mesoamérica e pode ser observada também no pensamento náhuatl, profundamente estudado por León-Portilla (1963). Para os mexicas, vida e morte não constituíam pólos opostos, mas dimensões complementares. A existência humana era comparada a uma flor que se abre e murcha, mas que, ao desaparecer, devolve sua essência ao cosmos. A beleza efêmera da vida era celebrada no *in xochitl, in cuicatl* (“a flor e o canto”)³, metáfora da união entre o transitório e o eterno.

Essa visão também se expressava por meio dos destinos póstumos atribuídos às almas: guerreiros mortos em combate acompanhavam o sol nascente; mulheres falecidas no parto tornavam-se forças crepusculares; e aqueles que morriam de forma natural empreendiam longa jornada rumo ao *Mictlán*, o reino de *Mictlantecuhтли* (León-Portilla, 1963). Em todas essas concepções, a morte é movimento, continuidade, transformação. Não há castigo, apenas reintegração à totalidade sagrada.

O advento da colonização espanhola no século XVI provocou, entretanto, o que Serge Gruzinski (1991) denomina “colonização do imaginário”: uma reconfiguração profunda das linguagens simbólicas indígenas a partir da implantação da religião cristã e de suas práticas funerárias. A demonização de deuses mesoamericanos, a imposição de rituais católicos e a reorganização dos calendários festivos impulsionaram transformações marcantes no modo de expressão das cosmologias locais. Contudo, como afirma o autor, a ocidentalização não apagou o pensamento indígena, ao contrário, gerou formas híbridas, mestiças, que permitiram às populações nativas reapropriarem-se dos novos símbolos, investindo-os de sentidos próprios (Gruzinski, 1991).

Essa fusão manifesta-se sobretudo no culto aos mortos. As oferendas de alimentos, flores e objetos pessoais, práticas ancestrais destinadas aos espíritos dos antepassados, sobrevivem sob aparência cristianizada nos altares do *Día de los Muertos* (Carmichael; Sayer, 1991). A flor de *cempasúchil*, as velas, o copal, as comidas preferidas dos falecidos e os elementos que compõem os altares constituem continuidade de rituais pré-hispânicos que celebravam o retorno temporário das almas à comunidade.⁷ Assim, mesmo sob os parâmetros

⁷ descrição dos altares segundo Carmichael & Sayer (1991).

da devoção católica aos dias de Todos os Santos e de Finados, persiste uma lógica simbólica indígena, pautada na reciprocidade entre vivos e mortos.

Essa permanência cultural encontra ressonância na interpretação de Octavio Paz (1950). Em *O Labirinto da Solidão*, o autor afirma que a relação particular do mexicano com a morte, ora festiva, ora intimista, deriva da fusão entre o legado indígena e o catolicismo colonial. Para Paz, o mexicano vive com a morte, conversa com ela, caçoa dela, não porque a ignore, mas porque a reconhece como parte constitutiva da vida.⁸ As festas dedicadas aos mortos revelam essa convivência: nelas, o passado indígena e a tradição cristã constroem uma linguagem ritual que articula memória, identidade e solidariedade comunitária.

A teoria das representações sociais⁹, corrobora essa perspectiva ao compreender que sociedades recriam continuamente sentidos compartilhados para organizar suas experiências (Carvalho; Arruda, 2008, p. 446). O culto aos mortos, nesse contexto, pode ser entendido como processo de “historicização do imaginário”, no qual práticas ancestrais tornam-se elementos vivos do cotidiano, ressignificados de acordo com as necessidades de cada época. Assim, a permanência do *Día de los Muertos* não é mero resquício folclórico, mas mecanismo simbólico de continuidade identitária.

É nesse ponto que o diálogo com *The Skeleton at the Feast* (1991) se torna fundamental. A obra de Carmichael e Sayer oferece uma análise detalhada da festa contemporânea, mostrando como ela sintetiza, por meio de elementos visuais, rituais e performáticos, a longa tradição mesoamericana. Para as autoras, o *Día de los Muertos* é “um período cheio de vida, cor e festa”¹⁰, em que se celebra o retorno das almas aos seus lares. A estética vibrante das caveiras de açúcar, dos esqueletos animados e das flores de *cempasúchil* não é simples decoração: constitui linguagem simbólica que reafirma o vínculo eterno entre vivos e mortos.

A análise de Carmichael e Sayer (1991) indica que a estética do *Día de los Muertos* funciona como espelho da cosmovisão pré-hispânica. A morte, tratada com humor e criatividade, aparece nas *calaveras* ornamentadas, nos esqueletos em poses cotidianas e no

⁸ Paz, 1950, p. 54.

⁹ Segundo Serge Moscovici, as representações sociais constituem “uma ampla classe de formas mentais (ciências, religiões, mitos, espaço, tempo), de opiniões e saberes sem distinção”, configurando-se como conhecimentos coletivos que “derivam da atividade do homem e a direcionam, [sendo] simultaneamente produto e processo” (Carvalho; Arruda, 2008, p. 447-450).

¹⁰ “it is a period full of life, colour and festival” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 7)

uso intenso de cores vivas. Esses elementos não buscam negar a seriedade da finitude, mas integrá-la à vida social, reforçando a ideia de que a morte participa ativamente do mundo humano. Essa estética deriva da lógica mesoamericana segundo a qual a vida depende da morte, e a morte, por sua vez, alimenta e sustenta a vida. As autoras insistem que o caráter festivo não se opõe ao sentimento de ausência, pelo contrário, cria um espaço de encontro simbólico, no qual os mortos são honrados e lembrados de maneira sensível.

Nas comunidades rurais observadas por Carmichael e Sayer, a festa mantém forte caráter sagrado (Carmichael; Sayer, 1991, p. 96). O fumo azul do copal, elemento ritual utilizado desde o período pré-colonial, continua sendo empregado como forma de purificação e como oferta aromática aos antepassados. Da mesma forma, a organização cuidadosa das oferendas, dispostas em níveis que representam o mundo dos mortos, o plano terrestre e o espaço celestial, revela uma consciência cosmológica que atravessou séculos de transformações coloniais e modernizações. A presença de fotografias, alimentos preferidos dos falecidos, velas e objetos pessoais ressignifica a antiga prática indígena de alimentar simbolicamente aqueles que retornam temporariamente ao convívio dos vivos.

Nas áreas urbanas, Carmichael e Sayer observam mudanças tanto na estrutura quanto na função da celebração (Carmichael; Sayer, 1991, p. 51). O *Día de los Muertos* tornou-se, em muitos locais, evento turístico e espetáculo público, com desfiles, concursos de altares e exposições artísticas. Apesar disso, as autoras argumentam que o sentido profundo da festa não se perdeu. Mesmo em contextos marcados pela modernidade, pela globalização e pela comercialização dos símbolos, persistem elementos centrais da tradição indígena. A festa urbana destaca, por exemplo, a importância da memória coletiva como mecanismo de resistência diante da aceleração do tempo e do esquecimento. Assim, embora transformado, o ritual mantém o vínculo entre passado e presente.

A noção de sincretismo apresentada por Néstor García Canclini (2000) ajuda a entender essa dinâmica. Para o autor, o sincretismo não ocorre como simples fusão ou diluição, mas como estratégia ativa de reconstrução cultural. Elementos indígenas e católicos reorganizam-se de modo que nenhum deles desapareça completamente, ao contrário, geram significados novos que respondem às demandas sociais. O *Día de los Muertos* exemplifica esse processo, pois combina a crença cristã na intercessão dos mortos e o calendário católico com práticas ancestrais como oferendas, incensos, flores e a concepção de retorno das almas.

A partir dessa perspectiva, o México contemporâneo pode ser visto como espaço de sobreposição histórica. Paz (1950) refere-se a essa característica ao afirmar que o país convive com “épocas sobrepostas” (o indígena, o colonial, o moderno) que se interpenetram e constituem identidades complexas. A festa dos mortos materializa essa coexistência: altares domésticos combinam cruzeiros cristãos com símbolos agrícolas pré-hispânicos; lápides são enfeitadas tanto com rosários quanto com flores de *cempasúchil*; e a comida oferecida aos mortos une pães europeus, como o *pan de muerto*, a receitas indígenas de milho. Essa justaposição não é incoerente, mas revela a profundidade do imaginário mestiço.

A teoria das representações sociais acrescenta outra camada de interpretação. Carvalho e Arruda (2008, p. 446), baseando-se em Moscovici, defendem que representações não são simples espelhos do mundo, mas modos coletivos de produzir sentido e orientar práticas. No caso do *Día de los Muertos*, a representação da morte como continuidade permite que comunidades elaborem lutos, reforcem vínculos familiares e afirmem pertencimento cultural. Ao mesmo tempo, essas representações organizam o espaço social: definem comportamentos esperados, rituais adequados, símbolos compartilhados. A permanência do culto aos mortos demonstra que as representações indígenas foram incorporadas ao cotidiano e adaptadas ao longo do tempo, sem perder sua essência.

Nesse contexto, a leitura do *Popol Vuh* ganha relevância, pois fornece as bases míticas dessas representações. O livro descreve um universo em que a morte não é ausência, mas estágio necessário para o equilíbrio cósmico. A narrativa dos heróis gêmeos, que morrem e renascem para garantir a harmonia do mundo, torna-se metáfora poderosa para compreender práticas que celebram a morte como parte indispensável da vida. Quando comunidades realizam altares ou visitam os cemitérios para festejar seus mortos, fazem ecoar, ainda que de modo transformado, essas antigas concepções.

A abordagem de León-Portilla oferece outro ponto de convergência. Para o autor, o pensamento náhuatl percebia o mundo como plano instável, transitório, marcado pela dualidade e complementaridade. Vida e morte são faces de uma mesma realidade. Essa compreensão continua presente na estética do *Día de los Muertos*, que associa caveiras a cores vivas, esqueletos a gestos alegres e imagens mortuárias a danças e músicas. A alegria das celebrações não representa banalização da morte, mas reconhecimento de sua força vital.

As transformações coloniais, descritas por Gruzinski, não eliminaram essa lógica: apenas a deslocaram. A demonização de divindades indígenas e a imposição da doutrina cristã levaram à reinterpretação de símbolos e práticas, mas não à sua erradicação. Em vez de desaparecerem, os mitos foram incorporados ao novo imaginário, produzindo uma configuração híbrida que perdura até hoje. Nas palavras de Gruzinski (2016), a “colonização do imaginário” foi também processo de resistência cultural, no qual povos indígenas reinventaram suas cosmologias dentro das estruturas coloniais, o *Día de los Muertos* emerge dessa reinvenção.

É exatamente essa continuidade transformada que Carmichael e Sayer registram em *The Skeleton at the Feast*. Ao documentarem altares domésticos, ornamentos funerários e celebrações comunitárias, as autoras revelam como o antigo pensamento indígena se mantém vivo. Para elas, a festa é “um encontro anual entre mundos”, no qual os mortos são convidados a retornar e participar da vida social. Essa concepção ecoa diretamente o mito do retorno das almas, comum em cosmologias maia e nahua, e reforça a ideia de que a morte não rompe relações, mas as modifica.

A partir dessa perspectiva ampliada, torna-se evidente que o *Día de los Muertos* funciona como ponte entre o *Popol Vuh* e a modernidade mexicana. A morte, compreendida como princípio vital nas narrativas fundacionais, ressurge como elemento de afirmação identitária nas práticas contemporâneas. Essa continuidade, atravessada por sincretismos, resistências e adaptações, constitui a base para entender o lugar central que a morte ocupa no imaginário mexicano.

A compreensão do *Día de los Muertos* como expressão contemporânea de uma antiga cosmovisão exige considerar como as narrativas míticas continuam a produzir efeitos simbólicos na vida social. Assim, ao aproximar o *Popol Vuh* de *The Skeleton at the Feast*, percebemos não apenas uma continuidade histórica, mas uma permanência ativa, capaz de reconfigurar-se diante das transformações políticas, culturais e identitárias do México moderno.

Um dos pontos centrais dessa continuidade é a concepção da morte como meio de renovação. No *Popol Vuh*, a destruição das primeiras humanidades e a vitória dos heróis gêmeos no *Xibalbá* confirmam que só existe vida plena quando a morte é aceita como parte constitutiva da existência. Essa visão reaparece nas práticas atuais observadas por Carmichael

e Sayer (1991), nas quais a morte é tratada não como ruptura, mas como ocasião para reencontro, memória e continuidade.

Nas comunidades rurais descritas pelas autoras, essa postura manifesta-se em rituais que mantêm profundo respeito pelo retorno dos mortos. As casas se preparam dias antes da celebração, limpando espaços, elaborando altares e organizando alimentos que serão oferecidos às almas visitantes. Os níveis dos altares, que podem representar o submundo, a terra e o céu, expressam uma cosmologia que, embora transformada, conserva a lógica triangular da estrutura cósmica pré-hispânica. Os alimentos preparados (milho, frutas, tamales, pães) também dialogam com a concepção de que a vida se sustenta pelo mesmo ciclo que envolve morte, decomposição e renascimento.

A presença das flores de *cempasúchil*, utilizadas desde antes da chegada dos espanhóis, simboliza, segundo Carmichael e Sayer, a luz que guia os mortos de volta ao mundo dos vivos. Esse simbolismo ecoa a jornada do *Mictlán*, descrita nas tradições nahuas, na qual as almas percorrem etapas que exigem orientação e auxílio. O odor forte das flores e o brilho de sua cor funcionam como um traço material da relação entre mundos, trazendo à superfície a conexão com antigas práticas funerárias.

Já nas cidades, onde a celebração assume dimensões públicas e turísticas, observa-se uma estilização dessa estética. Os desfiles, concursos de *calaveras* e apresentações artísticas criam novas formas de participação, sem desligar-se das raízes indígenas. A presença dos esqueletos em poses lúdicas, dançando, tocando instrumentos, realizando tarefas cotidianas, revela o humor característico com que a morte é tratada no México. Esse humor, porém, não é acidental: ele reafirma o domínio simbólico dos vivos sobre a morte, aproximando-a da experiência comum.

Carmichael e Sayer argumentam que, ainda que a festa urbana possa parecer distante da sacralidade rural, ambas compartilham a mesma matriz simbólica: a morte como elo entre gerações, como fio invisível que conecta passado e presente. Assim, mesmo quando a celebração ganha contornos de espetáculo, ela continua a reforçar a ideia de que a memória e o afeto sobrevivem ao tempo.

Nesse ponto, a leitura de Octavio Paz (1950, p. 54) torna-se novamente essencial. Para o autor, lidar com a morte significa lidar com a própria identidade. Em suas palavras, “para o mexicano, a morte é um espelho de sua vida; ele a acaricia, a zomba, a convida para dançar”,

revelando uma intimidade que deriva das profundas camadas de seu passado. Essa atitude não é mera romantização, mas forma histórica de negociar traumas, rupturas e mudanças. Ao celebrar os mortos, o México reconcilia-se consigo mesmo, reconhecendo sua matriz mestiça e sua história marcada tanto pela resistência quanto pela transformação.

Essa reintegração simbólica também pode ser analisada por meio da teoria das representações sociais. Para Carvalho e Arruda (2008), práticas rituais como o *Día de los Muertos* funcionam como mecanismos de coesão e continuidade. Ao montar altares, preparar comidas e enfeitar cemitérios, as comunidades atualizam representações ancestrais em novos contextos. Esses rituais não apenas lembram os mortos, eles reforçam laços familiares, reafirmam identidades e constroem pertencimento. A cada geração, o significado atribuído à morte é rearranjado para responder às necessidades do grupo, mas sempre preservando o seu núcleo simbólico.

Esse processo pode ser compreendido também como forma de resistência cultural. Gruzinski (1991) observa que, apesar das imposições coloniais, as populações indígenas conseguiram reinventar suas cosmologias dentro das estruturas cristãs, preservando elementos essenciais de sua visão de mundo. No caso do culto aos mortos, essa resistência não se expressa por oposição direta, mas por adaptação criativa. A festa assume elementos católicos, mas conserva a ideia de reciprocidade com as almas e a estrutura cosmológica do retorno temporário dos mortos.

Carmichael e Sayer reforçam essa perspectiva ao mostrar que, mesmo nas transformações contemporâneas, o *Día de los Muertos* continua ancorado em práticas e valores pré-hispânicos. O uso de caveiras e esqueletos, por exemplo, que na visão ocidental costuma remeter ao macabro, adquire no México sentido oposto: eles representam a vitalidade da morte, sua presença constante e sua integração à vida cotidiana. Essa estética dialoga diretamente com o pensamento náhuatl, que via a morte como energia necessária para o florescimento do mundo.

Nesse sentido, a festa funciona como ponte entre o passado mítico do *Popol Vuh* e o presente plural documentado por Carmichael e Sayer. O mito da criação, no qual a vida só se realiza plenamente quando incorpora a possibilidade da morte, reaparece de maneira concreta nos altares, nas comidas oferecidas e nas práticas comunitárias. A festa atual é, assim, atualização ritual de uma cosmologia antiga.

Essa ponte revela que o *Día de los Muertos* não deve ser reduzido à expressão folclórica, mas entendido como fenômeno cultural complexo, produto de séculos de interação entre símbolos indígenas e cristãos. É uma celebração que articula religião, arte, política, memória e identidade, funcionando como síntese viva da história mexicana.

A partir desse diálogo entre mito e modernidade, torna-se possível compreender o *Día de los Muertos* como espaço de manutenção da vida comunitária. A morte deixa de ser tabu e transforma-se em linguagem, em presença afetiva e em ferramenta de continuidade histórica. A celebração opera como memória ritualizada, preservando a visão cíclica que animava a cosmologia maia e mexica. Essa visão, documentada no *Popol Vuh* e reinterpretada por The Skeleton at the Feast, continua viva não apenas como recordação do passado, mas como prática concreta de resistência, criatividade e pertencimento.

Assim, a fundamentação teórica aqui apresentada demonstra que o culto aos mortos no México não é fenômeno isolado, tampouco simples sobrevivência arqueológica. É a expressão de uma longa trajetória que integra morte e vida em um mesmo movimento simbólico. Ao celebrar os mortos, o México reafirma sua herança mesoamericana e sua capacidade de reinterpretá-la continuamente, transformando a morte em vínculo, comunhão e afirmação identitária.

2. A TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E A PERMANÊNCIA DA MEMÓRIA RITUAL

A leitura da permanência simbólica dos ritos mexicanos em torno da morte pode ser substancialmente aprofundada a partir da Teoria das Representações Sociais, Serge Moscovici (Moscovici, 1961) e reelaborada por estudiosos como Denise Jodelet (Jodelet, 1989), Wolfgang Wagner (Wagner, 1998), João Gilberto Carvalho e Angela Arruda (Carvalho; Arruda, 2008). Trata-se de um referencial teórico que permite compreender como determinados sistemas simbólicos, como os ligados à morte nas cosmologias mesoamericanas, sobrevivem a períodos de ruptura, trauma histórico e transformação cultural, mantendo-se como formas socialmente compartilhadas de interpretar o mundo.

Moscovici definiu as representações sociais como formas de conhecimento que nascem no interior da vida cotidiana e, ao circular entre indivíduos e grupos, moldam percepções, práticas e identidades (Moscovici, 2003). São construções simbólicas que organizam o pensamento coletivo, orientando comportamentos e oferecendo uma gramática comum para interpretar experiências e eventos. Quando aplicamos esse conceito à cultura mexicana, percebemos que o *Día de los Muertos* não é apenas um ritual, é, sobretudo, um sistema representacional que articula diferentes temporalidades: o passado indígena, o período colonial e a contemporaneidade.

Carvalho e Arruda (2008, p. 446) afirmam que “toda representação se refere a um tempo-espço, e a própria historicidade está na base da transformação social”. Em outras palavras, as representações sociais não são estáticas: elas se transformam conforme os grupos se transformam, incorporando novos elementos e reinterpretando tradições anteriores. Essa historicidade explica a sobrevivência das concepções de morte herdadas das cosmologias pré-hispânicas, mesmo após séculos de repressão colonial, evangelização cristã e processos de modernização cultural. A morte, longe de ser apenas um tema religioso, constitui-se como eixo interpretativo que estrutura a identidade mexicana.

A articulação entre psicologia social e história, proposta por Carvalho e Arruda, ajuda a compreender esse fenômeno. Eles enfatizam que o imaginário coletivo é um campo de negociações simbólicas, no qual os grupos reinterpretam sua memória para responder às demandas da vida social (Carvalho; Arruda, 2007). No caso mexicano, isso significa que a

herança mesoamericana não se conserva como simples “resíduo” do passado, mas como matriz ativa, continuamente atualizada através do ritual. A cada ano, durante o *Día de los Muertos*, os indivíduos retomam um conjunto de narrativas, crenças e gestos que atravessam séculos, reproduzindo modos antigos de relação com a morte por meio de novas práticas.

A “naturalização”, conceito esse central na Teoria das Representações Sociais, permite explicar esse processo. Ela consiste na transformação de conteúdos historicamente situados em elementos aparentemente “naturais” do cotidiano, incorporados sem esforço consciente (Jodelet, 1989). Assim, símbolos mesoamericanos como o *cempasúchil*¹¹, o copal¹², as oferendas de alimentos, a crença no retorno temporário das almas e a própria divisão dos dias dedicados aos mortos foram integrados ao calendário católico e naturalizados como prática nacional. O México moderno já não percebe esses elementos como resquícios indígenas ou como invenções coloniais, mas como partes estruturantes de sua sensibilidade cultural.

Para entender como esse processo foi possível, é essencial recorrer à análise de Serge Gruzinski sobre a “colonização do imaginário”. Em *La colonización de lo imaginario*, o autor demonstra que a evangelização católica não destruiu completamente o pensamento indígena; ao contrário, provocou sua recomposição¹³. Segundo Gruzinski (2016, p. 7), a introdução da escrita alfabética e das imagens sacras europeias transformou profundamente o modo indígena de registrar e transmitir o passado. A memória, antes vinculada à oralidade e aos rituais comunitários, passou a ser mediada pela iconografia cristã e pelos documentos coloniais.

Contudo, essa absorção não foi passiva. Gruzinski (2016, p. 12) mostra que os povos mesoamericanos reinterpretaram símbolos e narrativas cristãs a partir de suas próprias concepções cosmológicas. Assim, temas como a morte sacrificial, a regeneração do mundo e a intermediação dos ancestrais foram traduzidos dentro da lógica do catolicismo, resultando em práticas híbridas. Essa dinâmica explica a configuração do *Día de los Muertos* como ritual sincrético, no qual oferendas, incensos, flores e alimentos convivem com velas cristãs, imagens de santos e cruzes.

¹¹ “*Cempasúchil: o nome em náuatle desta flor [...] Todas as referências se referem à flor de calêndula do gênero Tagetes, várias das quais são nativas do México. Esta é a “flor dos mortos”, cultivada para uso no Dia dos Mortos, seja em quintais próximos às casas para uso pessoal ou em escala comercial para venda no mercado.*” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 145, tradução própria)

¹² “*Copal é um termo aplicado a muitas resinas aromáticas usadas como incenso na Mesoamérica pré-hispânica. [...] “Os espanhóis chamam-lhe copal, e tem um cheiro muito bom e muitas virtudes [...] Os nativos usavam muito esta fumaça, pois ofereciam-na como sacrifício aos seus deuses”. [...] Os queimadores de incenso são conhecidos na Mesoamérica desde os tempos pré-clássicos e ainda são usados hoje em dia.*” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 145–146, tradução própria)

¹³ (Gruzinski, 2016)

Essa fusão simbólica produziu um imaginário mestiço no qual o antigo e o novo se entrelaçaram. No altar doméstico do *Día de los Muertos*, cuja elaboração detalhada Carmichael e Sayer descrevem em sua etnografia, observamos essa tessitura híbrida: o copal, utilizado desde a época pré-hispânica como meio de comunicação com o mundo espiritual, convive com o incenso cristão, as caveiras de açúcar, criadas pelos espanhóis, são transformadas em ícones de humor e celebração; as oferendas familiares, antes vinculadas a cultos agrários e comunitários, são ressignificadas como demonstrações de afeto e memória individual (Carmichael; Sayer, 1991, p. 42). O que emerge dessa combinação é uma representação social que reafirma, ano após ano, a identidade mestiça do México.

Além disso, a teoria das representações sociais permite compreender a morte como elemento estruturador não apenas de rituais, mas também da sensibilidade coletiva mexicana. A morte é, para o México, uma categoria simbólica que organiza o tempo, o espaço e a memória. Ela é presença constante no imaginário popular, nas artes, na literatura, nos murais, na poesia e até na vida política, e constitui uma linguagem própria, capaz de expressar tanto a resistência quanto a criatividade cultural.¹⁴

À luz dessa teoria, o *Día de los Muertos* pode ser lido como fenômeno de memória viva, no qual elementos ancestrais se atualizam em formas contemporâneas. Essa atualização não se dá apenas pela repetição ritual, mas por meio do processo que Moscovici denominou “objetivação”, isto é, a materialização de ideias abstratas em imagens, objetos e práticas concretas (Moscovici, 2003). No México, a memória dos antepassados se objetiva nos altares domésticos, nos alimentos oferecidos, nas flores que marcam o caminho dos mortos e na reunião familiar que celebra o retorno das almas. Cada gesto, cada cor e cada aroma materializa uma concepção simbólica que remete a séculos de história.

Também é relevante considerar o papel da “ancoragem”¹⁵. Ao longo da colonização, os povos indígenas ancoraram conteúdos cristãos, como o Dia de Todos os Santos, em suas

¹⁴ Diversos autores destacam a presença da morte na produção artística mexicana. Octavio Paz afirma que “a morte mexicana não é oculta nem disfarçada: aparece em plena luz, nos altares, nas ruas, nas balas gravadas, nas canções, nas danças e nas figuras de papel” (PAZ, 1984, p. 56), sendo simbolizada em imagens como *La Catrina*, “a elegante caveira criada por Posada” (PAZ, 1984, p. 60). Carlos Monsiváis acrescenta que, no México, “a morte é espetáculo permanente, presente nos altares, nos murais, nas impressões de Posada e nos desfiles”, e que “desde Posada, a morte se converteu em personagem da vida cotidiana: ri, dança, fuma, protesta e celebra” (MONSIVÁIS, 1990, p. 112; p. 118).

¹⁵ Segundo Moscovici (2003), a ancoragem é o processo pelo qual um grupo social integra um elemento novo, desconhecido ou ameaçador a categorias já existentes em seu sistema de pensamento. Ao relacionar o novo ao familiar, a ancoragem reduz a estranheza e torna o fenômeno compreensível, classificando-o dentro de esquemas culturais prévios. Trata-se de um mecanismo fundamental das representações sociais, pois permite que ideias externas sejam reinterpretadas à luz dos valores e experiências do grupo.

próprias concepções de ancestralidade e de ciclos vitais. Em vez de abandonarem suas cosmologias, reinterpretaram o novo dentro do antigo. Assim, o calendário católico foi ressignificado para acomodar o retorno dos mortos, e a festa cristã converteu-se em oportunidade para reatualizar rituais mesoamericanos. A ancoragem explica, portanto, por que o *Día de los Muertos* preserva concepções pré-hispânicas ainda que se expresse por meio de símbolos cristãos.

Dessa forma, a teoria das representações sociais fornece um arcabouço sólido para compreender o *Día de los Muertos* como um sistema simbólico que condensa séculos de sincretismo, resistência cultural e reconstrução identitária. É graças à sua capacidade de reinterpretar o passado que o ritual se mantém tão significativo, mesmo em contexto de globalização e mercantilização cultural.

2.1. O *DÍA DE LOS MUERTOS* COMO REPRESENTAÇÃO SOCIAL

A análise etnográfica conduzida por Elizabeth Carmichael e Chloe Sayer demonstra a complexidade do *Día de los Muertos* como fenômeno cultural (CARMICHAEL; SAYER, 1991). Para as autoras, trata-se simultaneamente de ritual religioso, prática social, performance estética, comemoração familiar e representação simbólica. O caráter multifacetado da celebração revela que ela opera em vários níveis, afetivo, comunitário, cosmológico, identitário, articulando dimensões individuais e coletivas.

O *Día de los Muertos* é, antes de tudo, uma experiência de comunhão. Carmichael e Sayer (1991, p. 58) descrevem-no como “um momento de encontro entre vivos e mortos, entre memória e presente”. Essa comunhão simboliza uma concepção particular de existência: a morte não é ruptura, mas continuidade, não separa, mas conecta. A visão de mundo expressa no ritual ecoa antigas cosmologias nahuas e maias, nas quais os mortos permanecem vinculados à comunidade e atuam como mediadores entre diferentes níveis da realidade.¹⁶

Ao aplicar a teoria das representações sociais a esse fenômeno, compreendemos que o *Día de los Muertos* funciona como dispositivo identitário que estrutura e reforça a percepção coletiva sobre a morte. Carvalho e Arruda (2008, p. 446) definem representações sociais como “formas de conhecimento socialmente elaboradas e partilhadas que constroem a

¹⁶ León-Portilla (1963), explicação sobre o papel dos ancestrais como mediadores.

realidade comum”. Nesse sentido, o ritual não é apenas uma repetição tradicional, mas uma forma ativa de organizar valores, afetos e memórias que produzem coesão social.

O altar doméstico, espaço central da celebração, funciona como microcosmo da sociedade. Cada elemento ali presente carrega significados plurais: as flores de *cempasúchil* iluminam o caminho dos mortos; as velas representam a direção espiritual, a água simboliza a purificação, o sal protege a alma e os alimentos preferidos dos falecidos reafirmam laços de afeto¹⁷. Essas materialidades não apenas evocam memórias pessoais, mas também atualizam cosmologias ancestrais. A oferenda sintetiza, portanto, a articulação entre tradição e modernidade, entre o sagrado indígena e a estética urbana contemporânea.

Carmichael e Sayer observam que a celebração também sofreu transformações significativas nas últimas décadas, especialmente nas grandes cidades. A expansão do turismo, a comercialização das *calaveras* e a produção artística inspirada no ritual trouxeram novos significados à festa. Entretanto, mesmo diante dessa mercantilização, “o sentido simbólico permanece” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 10). As câmeras podem ter superado as velas nos cemitérios, mas a motivação central, a de honrar e recordar os mortos, não se perde. Isso revela a força das representações sociais como mecanismos de conservação simbólica: elas permitem mudanças superficiais sem comprometer o núcleo de significado (Moscovici, 2003).

Octavio Paz oferece uma leitura mais filosófica dessa relação. Em *O labirinto da solidão*, o autor afirma que “o mexicano a encara de frente, a acaricia, dorme com ela, é sua amante mais fiel” (Paz, 1984, p. 14). Para Paz, essa familiaridade com a morte é expressão de uma história marcada por violência, conquista e mestiçagem. A festa dos mortos, assim, torna-se ritual de reconciliação histórica, um modo de transformar traumas coletivos em celebração estética. Ao rir da morte, o mexicano recusa-se a ser dominado por ela, subverte-a,

¹⁷ “*Amamos o ambiente ao nosso redor e os frutos da natureza; penduramos cachos de bananas, jicamas, limões, laranjas e tangerinas. Colocamos flores — flores amarelas e outras, se quisermos. Enfeitamos o altar com folhas verdes de tepejilote e fazemos sóis, estrelas e abacaxis com a palmeira coyol. No centro, colocamos uma imagem da Virgem de Guadalupe ou do Sagrado Coração. Em frente, estendemos uma petate no chão. Se tivermos fotografias dos falecidos, as colocamos em exposição. Deve haver uma cadeira para que os mortos possam sentar e comer. Deve haver toalhas e um prato com água para que os mortos possam lavar as mãos. Precisamos de fitas, incensários, bolsas a tiracolo, panos bordados e toalhas. Os mortos usam esses panos para levar a comida embora..*” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 78–79, tradução própria)

transforma-a, estiliza-a. As *calaveras* populares, com seus gestos brincalhões, são exemplo dessa subversão cultural¹⁸.

Essa postura não é apenas existencial, mas política. Ao transformar o luto em festa, o México afirma sua resistência simbólica diante dos processos coloniais que tentaram apagar suas cosmologias. A “naturalização do estranho”, conceito discutido por Moscovici (2003) e retomado por Carvalho e Arruda (2008), permite interpretar essa atitude: a morte, que em muitos contextos é tabu, converte-se em elemento cotidiano, objeto de humor, arte e celebração. Ela é, portanto, reapropriada culturalmente, tornando-se parte da identidade coletiva.

Mesmo após séculos de hibridização, o *Día de los Muertos* preserva o núcleo espiritual das antigas tradições mesoamericanas. Carmichael e Sayer (1991, p. 58) descrevem o ritual como “um momento em que o passado e o presente se entrelaçam, e o México inteiro se torna uma oferenda viva”. A permanência de elementos indígenas, como o uso do copal, as flores amarelas, a crença no retorno anual dos mortos e o caráter comunitário da celebração, evidencia o que Gruzinski (2016, p. 12) denominou “dinâmica de recomposição cultural”. A festa é resultado de séculos de reelaboração simbólica, nos quais elementos indígenas e cristãos não se anulam, mas se integram em uma nova totalidade simbólica.

Essa continuidade histórica permite compreender o *Día de los Muertos* como manifestação contemporânea de uma cosmologia ancestral. A centralidade da morte no pensamento maia e mexica não desapareceu com a colonização. Ela apenas se transformou, encontrando novas linguagens para expressar sua visão de mundo (León-Portilla, 1963). A teoria das representações sociais revela que essa continuidade é ativa de atualização, o imaginário coletivo reinterpreta seus mitos e os reinscreve no presente.

Nas narrativas do *Popol Vuh*, por exemplo, a morte aparece como princípio cosmogônico: a descida dos gêmeos ao *Xibalbá*, sua derrota e ressurreição, simbolizam o ciclo perpétuo de destruição e renovação que estrutura a vida. Quando observamos o *Día de los Muertos*, percebemos ressonâncias desse mesmo ciclo: a morte é lembrada como parte constitutiva da existência, e a memória dos antepassados reforça a coesão da comunidade. A prática ritual atualiza, portanto, uma lógica simbólica antiquíssima.

¹⁸ “Caveiras de açúcar, caveiras de papel machê e caixões em miniatura continuam entre os objetos mais icônicos da temporada, combinando humor, devoção e um confronto lúdico com a morte.” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 50, tradução própria)

A análise conjunta das obras de Carmichael e Sayer, de León-Portilla, de Gruzinski, de Paz e de Carvalho & Arruda¹⁹ permite perceber que a morte ocupa, no México, lugar central na construção da mentalidade coletiva. Ela é linguagem, metáfora, estética e história. É espelho das feridas coloniais, mas também expressão da criatividade cultural. É memória e identidade.

Assim, o *Día de los Muertos* não é simples sobrevivência folclórica, mas resultado de um processo histórico de sincretismo e ressignificação. Nele, tradições pré-hispânicas se entrelaçam com o cristianismo e se projetam na contemporaneidade. A festa torna-se espaço simbólico em que o México afirma sua mestiçagem, sua história e sua vitalidade criadora.

Como concluem Carmichael e Sayer (1991, p. 14), “a festa dos mortos é, em essência, uma celebração da vida”. É exatamente essa síntese, entre memória e renovação, entre passado e presente, que permite ao ritual continuar pulsando como um dos mais importantes símbolos da identidade mexicana.

¹⁹ Carmichael; Sayer, 1991; León-Portilla, 1963; Gruzinski, 2016; Paz, 1984; Carvalho; Arruda, 2008.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação empreendida neste trabalho permitiu compreender que o *Día de los Muertos* constitui uma das mais significativas expressões da continuidade histórica e simbólica entre as tradições mesoamericanas e a identidade cultural do México contemporâneo (Carmichael; Sayer, 1991). Longe de se apresentar apenas como uma festividade religiosa ou folclórica, essa celebração demonstra ser o resultado de um processo complexo de permanências, resistências e ressignificações que atravessam séculos de transformações sociais, políticas e culturais. Ao aproximar o *Popol Vuh*, texto sagrado do povo maia-quiché, da etnografia de Elizabeth Carmichael e Chloë Sayer em *The Skeleton at the Feast: The Day of the Dead in Mexico*, tornou-se possível evidenciar como um imaginário ancestral continua ativo no presente, sustentando práticas que articulam memória, identidade e visão de mundo.

A leitura do *Popol Vuh* revelou uma concepção de morte radicalmente distinta daquela predominante na tradição ocidental cristã. Na cosmogonia maia, a morte não possui caráter punitivo nem representa interrupção do ciclo vital. Ela constitui, ao contrário, uma etapa necessária dentro de um fluxo dinâmico que envolve criação, destruição, transformação e renovação. As jornadas dos heróis *Hunahpú* e *Ixbalanqué* no *Xibalbá*, seguidas de sua morte, ressurgimento e triunfo sobre os senhores do submundo, simbolizam uma lógica ontológica na qual a vida só se realiza plenamente ao incorporar a morte como parte constitutiva da existência. Essa visão foi amplamente destacada por León-Portilla (1990), ao discutir as filosofias indígenas mesoamericanas, e demonstra a complexidade intelectual das sociedades pré-hispânicas ao conceber o cosmos como uma totalidade interdependente.

Ao examinar as práticas contemporâneas do *Día de los Muertos* descritas por Carmichael e Sayer (1991), observou-se que essa concepção mítica não desapareceu com a colonização europeia. Ainda que transformada, ela permanece perceptível nos gestos cotidianos das comunidades que celebram a festa, especialmente na crença de que os mortos retornam anualmente para visitar seus familiares²⁰. A organização dos altares domésticos, a escolha dos alimentos preferidos dos falecidos, a disposição simbólica das flores de *cempasúchil* e o uso do copal retomam, em linguagem atualizada, elementos centrais das

²⁰ “As crianças mortas chegam em 31 de outubro, os adultos mortos em 1º de novembro. [...] Ao meio-dia de 2 de novembro, os mortos partem. Aqueles que foram bem recebidos partem carregados de bananas, tamales, mole e outras coisas boas.” (Carmichael; Sayer, 1991, p. 101, tradução própria)

antigas práticas funerárias mesoamericanas. A festa funciona, assim, como atualização ritualizada de um imaginário no qual o vínculo entre vivos e mortos permanece indissociável.

O processo colonial, conforme argumenta Gruzinski (1991), impôs rupturas significativas às cosmologias indígenas, introduzindo novos símbolos, rituais e narrativas. Contudo, a “colonização do imaginário” provocou menos uma substituição do pensamento indígena do que sua recomposição. O cristianismo foi reinterpretado, apropriado e integrado de maneira criativa às concepções pré-existentes, resultando em práticas híbridas que, apesar de sua aparência cristianizada, conservam uma lógica mesoamericana profunda. A convivência entre cruzeiros, velas e imagens de santos com flores indígenas, altares de múltiplos níveis e alimentos rituais demonstra que o sincretismo não é mistura desordenada, mas estratégia de sobrevivência simbólica e afirmação identitária.

A teoria das representações sociais, conforme desenvolvida por Moscovici (2003) e reelaborada por Carvalho e Arruda, ofereceu um importante fundamento epistemológico para compreender essa resiliência. Representações sociais não se limitam a conteúdos cognitivos, mas constituem sistemas simbólicos que estruturam práticas coletivas e conferem estabilidade ao imaginário de um grupo (Carvalho; Arruda, 2008, p. 446). No caso mexicano, a morte é representação central que organiza percepções, comportamentos e formas de pertencimento. Sua força reside na capacidade de se naturalizar ao longo do tempo, tornando-se parte integrante do cotidiano. Ao montar altares, preparar comidas rituais e visitar cemitérios durante o *Día de los Muertos*, os sujeitos participam de um processo de objetivação e ancoragem que atualiza sentidos ancestrais em novos contextos históricos. Villas Bôas (2010) lembra que representações sociais são fenômenos histórico-psicológicos, e é precisamente essa historicidade que permite compreender a permanência simbólica da festa apesar das múltiplas transformações vivenciadas pelo México.

A partir dessa perspectiva, torna-se evidente que o *Día de los Muertos* atua como ponte entre a cosmologia pré-hispânica e a experiência histórica moderna. A festa articula o passado indígena, marcado pela concepção cíclica da existência, com o período colonial, no qual símbolos cristãos foram reinterpretados, e com a contemporaneidade, caracterizada pela globalização, pelo turismo e pela patrimonialização cultural²¹ (Carmichael; Sayer, 1991;

²¹ Categoria da UNESCO que inclui práticas, conhecimentos, rituais e festivas transmitidas entre gerações. A patrimonialização do *Día de los Muertos* insere a festa em processos institucionais de proteção cultural.

Gruzinski, 2016). Ainda assim, mesmo diante dessas mudanças, a celebração mantém sua essência: o reconhecimento da morte como continuidade e como presença afetiva e social.

A modernização do México não eliminou o caráter sagrado do ritual. Nas áreas urbanas observadas por Carmichael e Sayer (1991), a festa assume dimensões estéticas e performáticas que dialogam com a cultura popular, a arte contemporânea e até mesmo com a indústria cultural. Porém, mesmo nesse contexto, o núcleo simbólico permanece. A memória dos ancestrais continua sendo o elemento organizador do ritual, e a celebração reafirma anualmente o vínculo entre gerações, funcionando como mecanismo de coesão e transmissão cultural. Nesse sentido, o pensamento de Octavio Paz é particularmente elucidativo. Para o autor, a relação íntima, quase familiar, que o mexicano desenvolve com a morte é expressão da própria história nacional, marcada pela mestiçagem, pela violência colonial e pela necessidade constante de recriar sentidos diante das rupturas (Paz, 1984, p. 14). A morte, para o mexicano, é espelho e síntese de sua própria identidade.

Assim, torna-se possível concluir que os objetivos deste trabalho foram plenamente alcançados. A análise conjunta do *Popol Vuh*, da obra de Carmichael e Sayer e das reflexões teóricas de León-Portilla, Gruzinski, Paz e Carvalho & Arruda demonstrou que o *Día de los Muertos* não apenas preserva elementos das tradições pré-hispânicas, mas se estrutura a partir deles, mesmo após séculos de transformação e contato intercultural. A celebração é, ao mesmo tempo, memória ancestral, prática atual e projeção identitária, articulando os tempos históricos de forma singular.

Em síntese, o *Día de los Muertos* constitui a materialização contemporânea de uma antiga cosmovisão, na qual a morte é concebida como etapa fundamental do ciclo vital e como presença constante na vida comunitária. A festa demonstra que a espiritualidade mesoamericana permanece como eixo estruturante da identidade mexicana, mesmo quando revestida de elementos cristãos e modernos. Celebrar os mortos é, no México, reconhecer a vitalidade da própria vida, reafirmar vínculos afetivos e atualizar uma filosofia ancestral que, desde o *Popol Vuh*, ensina que morrer é apenas mudar de forma dentro de um ciclo eterno. O diálogo entre mito e ritual, tradição e modernidade, revela que a cultura mexicana permanece profundamente enraizada em suas origens, reinventando-se continuamente sem perder a essência que a define.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Angela; CARVALHO, João Gilberto da Silva. A teoria das representações sociais e história: um diálogo necessário. *Paideia*, v. 18, n. 41, p. 445-456, 2008.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 3. ed. São Paulo: Editora da USP, 2000.

CARMICHAEL, Elizabeth; SAYER, Chloë. *The skeleton at the feast: the Day of the Dead in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1991.

GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: da cristandade à globalização*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

JODELET, Denise. *Les représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *O destino dos mortos na visão dos antigos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

MOSCOVICI, Serge. *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

POPOL VUH. *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*. Tradução de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

VILLAS BÔAS, Lúcia Pintor Santiso. Uma abordagem da historicidade das representações sociais. *Cadernos de Pesquisa*, v. 40, n. 140, p. 379-405, 2010.

WAGNER, Wolfgang. *Social representations and beyond*. Bern: Huber, 1998.

BRANDES, Stanley. *Skulls to the living, bread to the dead: the Day of the Dead in Mexico and beyond*. Malden: Blackwell, 2006.

MONSIVÁIS, Carlos. *Notas sobre la cultura mexicana*. México: ERA, 1970.