

RAE-IC, Revista de la Asociación Española de
Investigación de la Comunicación

vol. 9, núm. Especial (2022), 138-165

ISSN 2341-2690

DOI: <https://doi.org/10.24137/raeic.9.e.9>



Recibido el 2 de febrero de 2022

Aceptado el 7 de mayo de 2022

“A morte já não mata”: Epistemes comunicacionais, culto aos mártires nas CEBs e contradições sociais no Brasil

“Death no longer kills”: Communicational epistemes, cult to the martyrs in CEBs and social contradictions in Brazil

Lachowski, Gibran Luis

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

prof.gibranluis@gmail.com

Gushiken, Yuji

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

citicom.ufmt@gmail.com

Forma de citar este artículo:

Lachowski, G. L. y Gushiken, Y. (2022). “A morte já não mata”: Epistemes comunicacionais, culto aos mártires nas CEBs e contradições sociais no Brasil. *RAE-IC, Revista de la Asociación Española de Investigación de la Comunicación*, 9(Especial), 138-165.

<https://doi.org/10.24137/raeic.9.e.9>

Resumo:

Tratamos neste artigo das práticas sociais das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Brasil, mais especificamente quanto ao processo de atualização de enunciados como epistemes comunicacionais, com foco no culto aos mártires da caminhada. Objetivamos problematizar o potencial revolucionário desta prática cultural diante dos marcos

epistêmicos da modernidade, que se assentam num modelo civilizatório europeu-estadunidense de ordem colonial e capitalista. O procedimento metodológico que utilizamos foi de caráter etnográfico, expresso pela compilação de incursões em campo entre 2016 e 2021, principalmente no estado de Mato Grosso (MT), Centro-Oeste do Brasil, viabilizado pela observação participante. Entre os resultados estão a compreensão de que o culto aos mártires da caminhada nas Comunidades Eclesiais de Base corresponde a um processo de dar-se consciência das contradições sociais na contemporaneidade. A conclusão aponta para a potencialidade descolonial deste culto na medida em que seus organizadores e participantes produzem um universo de significados na conjunção da religiosidade popular com uma prática sociorreligiosa cujo sagrado politiza a demanda pela construção de uma realidade crítica e alternativa ao projeto de mundo da modernidade.

Palavras-chave: Comunicação, epistemes, culto aos mártires, CEBs no Brasil, contradições sociais.

Abstract:

In this article, we deal with the social practices of Basic Ecclesiastical Communities (CEBs) in Brazil, more specifically regarding the process of updating utterances as communicational epistemes, with a focus on the cult of the martyrs of the journey. We aim to problematize the revolutionary potential of this cultural practice in the face of the epistemic landmarks of modernity, that are based on a European-American civilization model of colonial and capitalist order. The methodological procedure we used was of an ethnographic character, expressed by the compilation of field incursions between 2016 and 2021, mainly in the state of Mato Grosso (MT), Central-West of Brazil, made possible by participant observation. Among the results are the understanding that the cult of the martyrs of the journey in the Basic Ecclesiastical Communities corresponds to a process of becoming aware of contemporary social contradictions. The conclusion points to the decolonial potential of this cult insofar as its organizers and participants produce a universe of meanings in the conjunction of popular religiosity with a socio-religious practice whose sacredness politicizes the demand for the construction of a critical and alternative reality to the world project of modernity.

Keywords: Communication, epistemes, cult of martyrs, CEBs in Brazil, social contradictions.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo refere-se à dimensão comunicacional de uma prática cultural nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Brasil: o *culto aos mártires da caminhada*, (metáfora da vida) também aqui referido como *mártires de causas sociais*. As CEBs são experiências sociorreligiosas vinculadas ao cristianismo na América Latina, pautadas pela figura de um Cristo histórico revolucionário, pelo protagonismo do laicato (fiéis leigos), pela conexão entre atuação religiosa e participação cívica e por uma forte presença da cultura popular. Nesse contexto histórico e cultural, o ato de recordar os mártires questiona e ultrapassa algumas linhas hegemônicas do funcionamento da realidade conforme a lógica do modelo ocidental capitalista.

Esse culto nas CEBs problematiza os limites da realidade entre vida e morte, ao afirmar, por meio de um vasto conjunto ritualístico, a presença viva dos mártires assassinados. Configura-se, assim, como dimensão transversal no modo de ser das Comunidades Eclesiais de Base, o que remete o qualificativo *da caminhada* ao transcurso da própria vida, inserida e aplicada *no mundo*.

Por isso, o *culto aos mártires da caminhada* nas CEBs expressa-se a partir de múltiplas práticas comunicacionais, sobretudo de caráter artesanal e interpessoal, sejam romarias, reuniões, místicas espirituais, celebrações macroecumênicas, debates, protestos, entre outros, dinamizadas por músicas, orações, cantos, gestos, sentido lúdico e senso comunitário.

Em um plano religioso, esse tipo de prática memorial relativiza a hierarquia cristã-católica ao chamar de mártir um indivíduo por seu arrojado político-social em consonância com Cristo, e não por milagres realizados. Numa postura de desobediência epistêmica, os *mártires de causas sociais* oscilam: como elementos de uma cultura rebelde que questiona parâmetros da colonialidade burguesa; e como símbolos de uma viva historicidade que anima um projeto de sociedade entre um socialismo-comunismo marxista e uma proposta comunitário-ecológica chamada de *Reino de Deus na Terra*.

Essa postura considera uma constante emergência das contradições sociais, que fortalece um fazer sociorreligioso associado à participação direta de integrantes das CEBs em lutas sociais e na conquista de direitos. Para esses militantes, tal conduta subentende desde o sofrimento de perseguições até a ocorrência da morte, mergulhados que estão numa mística memorial em que, como destaca o cancionista relativo aos *mártires da caminhada*, “a morte já não mata”.

2. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA: AS CEBs NO BRASIL

Podemos considerar historicamente as CEBs a partir de duas temporalidades: uma de caráter milenar e outra de dimensão contemporânea, ambas atualizadas constantemente por seus integrantes. O passado inspirador das CEBs situa-se antes da oficialização da fé cristã como Igreja enquanto instituição formal e remete às primeiras comunidades cristãs, tendo mais de dois mil anos de existência.

Este passado inspirador decorre das práticas de fé noticiadas pelo livro bíblico de Atos dos Apóstolos —vida simples, bens partilhados e ação comunitária da espiritualidade—, iniciadas por apóstolos e discípulos de Jesus, então martirizado em Jerusalém (Beozzo, 2012).

Apenas no século IV (em 313, aproximadamente), no governo de Constantino, o crescente cristianismo foi alçado estrategicamente de expressão religiosa perseguida a religião oficial do poder romano. Em 476 ocorreu a queda da porção ocidental do império¹, porém os reis estrangeiros que sucederam-se na região mantiveram o cristianismo como fundamento de seus governos (Holland, 2014).

Já na contemporaneidade, as CEBs remetem a experiências de cunho sociorreligioso que as constituíram, sobremaneira a partir dos anos 1960/1970, como diferencial contestatário dentro da Igreja Católica da América Latina e quanto ao conjunto das iniciativas sociais da época (Gohn, 2019). Hoje em dia, as CEBs têm atuação em 20 países das Américas, agregados numa Articulação Continental (Ferraro, 2018).

¹ Os turcos otomanos conquistaram Constantinopla em 1453, acabando com a parte oriental do império romano.

O caráter sociorreligioso das CEBs remete à atuação cristã enquanto prática de vida, tendo o cotidiano eclesial como parte dela em vez de restrito a ela, e dialoga com inúmeros tipos de “fenômenos sociorreligiosos”. Vários deles enfatizam não apenas o aspecto sociopolítico-religioso progressista, como também enxergam o catolicismo popular enquanto elemento condutor de processos de empoderamento e construção identitária, além de sobrevivência simbólica em meio a contextos marcados por adversidades sociais (Vieira, 2012; Pompa, 2009).

Envoltas nesse contexto sócio-histórico e cultural, as CEBs, no Brasil, eclodiram como exercício do fiel leigo engajado na rotina religiosa comunitária, estabelecendo parcerias com o clero progressista e incomodando a estrutura institucional. Já no campo sociopolítico, esse modo de atuar expressou-se: pela denúncia de parte do laicato, de religiosas, teólogas e teólogos e de parcela do clero contra os governos da ditadura (1964-1985), opondo-se à cúpula da Igreja nacional, que inicialmente apoiou o golpe; e pela promoção da organização popular junto a moradores do campo e das periferias das cidades. O referido período histórico no Brasil foi marcado pelo autoritarismo de Estado, subserviência a interesses estadunidenses, camuflagem dos problemas sociais, criminalização da população empobrecida, prática sistemática de perseguição e tortura, quando não de assassinato, contra pessoas críticas ao governo.

A atuação das CEBs nos últimos 60 anos no Brasil, sintetizada pelo binômio *fé e vida*, possibilitou que elas acolhessem e fermentassem práticas e utopias afinadas com um espírito do tempo bastante complexo. Tal atuação desembocou nos ideários de: uma nova Igreja (comunitária e não hierárquica); um novo país (sem ditadura e com justiça social); e um novo mundo (o *Reino de Deus na Terra*, iniciado por Jesus).

Esse modo de ser das CEBs no Brasil amalgamou, na contemporaneidade, a figura do Jesus homem e divino com a ação do leigo engajado na comunidade religiosa e na sociedade. Isso foi feito a partir de mediações teológicas, sociológicas, pedagógicas e de vivências sociopolíticas e culturais existentes pelo menos desde os anos 1940, tomando Cristo por mártir, anti-imperialista e amigo dos marginalizados.

Nesse compêndio aparecem o catolicismo popular tradicional, o cristianismo de libertação, as investidas progressistas da Igreja (Concílio Vaticano II, Planos Pastorais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB e Conferências Episcopais Latino-Americanas/CELAM). Também despontam os encontros nacionais das CEBs (os Intereclesiais, com milhares de participantes), a educação popular conscientizadora, a leitura popular da Bíblia e a Teologia da Libertação (a TdL, como teologia latino-americana na interface com a Sociologia). E, ainda, o intercâmbio de experiências com integrantes de partidos políticos, sindicatos, associações de moradores, ONGs e movimentos sociais (Domezi, 2006; Löwy, 1991; Teixeira, 1988).

Sendo assim, as CEBs acabam por compor desde os anos 1960 uma cooperação entre cidadãos em geral, leigos engajados e membros do clero (estes últimos capitaneados pela CNBB), fortalecendo a opção pelos pobres, algo expresso no apoio a migrantes, sem terra, povos indígenas, negros, mulheres, jovens e populações das periferias urbanas (Pompa, 1987).

Figura 1. Romeiras e romeiros evocam líderes *matados* e seus ideais de luta



Fonte: Ana Paula Ramos Carnahiba (Ribeirão Cascalheira/MT-Brasil, 16 jul. 2016)

Estimulados por essa perspectiva, membros das CEBs fomentaram o protagonismo do laicato na organização e ritualização do cotidiano religioso e de tarefas sociopolíticas². Isso ocorreu e segue acontecendo pela atuação de leigos na realização de cursos de Batismo, Catequese e Crisma, limpeza do templo e articulação da vida comunitária. Pela promoção de celebrações com traços da interculturalidade afro-brasileira, indígena, europeia e de expressões orientais. Pela viabilização de debates políticos, reflexões sobre o funcionamento da Igreja, protestos, romarias de mártires etc.

Assim, as CEBs, por meio de sua coletividade ou parte de seus integrantes, com ou sem apoio da Igreja-instituição, participaram da criação de várias das experiências mais revolucionárias do Brasil, todas passíveis de avaliação crítica. Entre elas estão, nos anos 1980, o Partido dos Trabalhadores (PT), a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Nos anos 2000, destaque para uma ampla coalizão de movimentos populares pela realização do Plebiscito Popular da ALCA (Área de Livre Comércio das Américas), que criou condições para o governo brasileiro dizer *não* à investida imperialista dos Estados Unidos.

Sendo assim, as CEBs seguem atuando na frente *fé e vida*, com decréscimo de participantes e atuação sociorreligiosa desde os anos 1990, seja pelo conservadorismo dos papados de João Paulo II e Bento XVI (1978-2013), pela potencialização de formas de ser Igreja afinadas com a globalização capitalista, pela alteração do cenário das forças de esquerda pós-ditadura, entre outros motivos. Ao mesmo tempo, desde este período as CEBs são mais demandadas por realidades que se aproximam da órbita dos novos movimentos sociais e das subjetividades, como as questões: de gênero, geracional, ambiental, de orientação sexual, raça, etnia, migração e diálogo inter-religioso. Isso renova tensionamentos com a Igreja e mantém consonância com a dinâmica cultural contemporânea.

Nesse sentido, o *culto aos mártires da caminhada* se insere numa perspectiva de constante emergência das contradições sociais, que evidencia um caráter memorial e fortalece as dimensões formativa e testemunhal do fazer sociorreligioso. Ao lembrar

² As CEBs brasileiras também têm atuação no protestantismo, mas majoritariamente no catolicismo.

daqueles que foram *matados* por defenderem *as causas do Reino de Deus*, os membros das CEBs fortalecem a capacidade de conscientização e exercitam formas de intervenção concreta na realidade.

Orientados pela frente *fé e vida*, os integrantes das CEBs conjugam a prática religiosa com a participação nos mais variados meios de ação junto à sociedade civil, mediante os quais sentem as consequências deste tipo de postura, entre elas a sensação de derrota, a conquista de benefícios coletivos, o sofrimento de ameaças e até a morte.

3. METODOLOGIA

O procedimento metodológico utilizado para a produção deste artigo foi de caráter etnográfico, expresso pela compilação de incursões em campo entre 2016 e 2021, principalmente pelo estado de Mato Grosso (MT), Centro-Oeste do Brasil, e concentrou-se no modo de ser das CEBs, aqui objetivado nas formas de manifestação do *culto aos mártires de causas sociais*.

O método etnográfico considera o esforço empírico-imersivo, trabalha com a noção de alteridade e resulta numa escrita interpretativa dos dados construídos em campo (Malinowski, 1978). Pode se restringir a um local apenas (etnografia clássica) ou acompanhar o deslocamento dos sujeitos de pesquisa, dinamizando a relação entre ação local e contexto global (etnografia multissituada), sendo esta última modalidade postulada por Marcus (1995). Trabalhamos com os princípios da etnografia tradicional e a perspectiva da etnografia multissituada no artigo em tela.

As técnicas de coleta/produção de dados usadas foram a observação participante (com anotações em caderno de campo e registro fotográfico), pesquisas bibliográfica e documental. A observação ocorreu em diversas atividades promovidas pelas CEBs ou das quais seus integrantes participaram, como romarias, reuniões, trabalhos em grupo, refeições partilhadas, místicas espirituais e cursos de formação.

Balizamos a pesquisa bibliográfica a partir de autores latino-americanos e europeus críticos aos projetos de colonialidade e propositores de práticas descoloniais. A pesquisa bibliográfica também ajudou a caracterizar as CEBs, mostrar de que modo situam-se

numa dimensão questionadora quanto à modernidade capitalista e como o *culto aos mártires da caminhada* potencializa esta contestação enquanto desobediência epistêmica. Sobre a pesquisa documental, valemo-nos do acervo de martirólogos presente no *site da Irmandade dos Mártires da Caminhada*.

Entre trabalho de campo e reflexão epistemológica, procuramos apresentar uma perspectiva de prática revolucionária associada ao contexto contemporâneo do Brasil, enfocando uma expressiva manifestação político-cultural em meio às CEBs e de forte valor histórico na América Latina, qual seja, o *culto aos mártires da caminhada*.

4. MARCOS TEÓRICOS

4.1 CONDIÇÕES DE DIZIBILIDADE NA MODERNIDADE CAPITALISTA

O Brasil atualmente, transtornado nas muitas formas de representações políticas e avexado no observatório das relações internacionais, evidencia um conjunto de dispositivos de informações que tornaram a percepção interna e externa do país um acontecimento complicado em nossas práticas hermenêuticas. Isso ocorre na medida em que os conflitos internos proliferam e os ideais de justiça social e democracia tornam-se tênues, conforme os muitos lugares de fala que se delineiam de modo mais ou menos visível no jogo político institucionalizado, mas também nos arranjos político-culturais menos formais e aparatados que ganham em atualidade nas diversas formas de organização da sociedade civil.

O campo de enunciação referente à sociedade civil no Brasil é o principal dinamizador de práticas inovadoras, projetos de sociedade e utopias, revigorando o ideário da revolução, não sem disputas quanto à tática, à estratégia e à leitura de mundo. Assim, perspectiva de revolução pelo sangue (se preciso), transformação do Estado e da sociedade, instalação da ditadura do proletariado e passagem do socialismo ao comunismo coexistem, entre outras, com altermundismo, autonomia revolucionária regional em detrimento de modelos importados e radicalização dos modos de vida, incluindo apoio a cosmologias de caráter místico e ecológico.

Nesse complexo jogo de forças entre visibilidade e invisibilidade, ponderamos, a partir do campo comunicacional, considerar, numa perspectiva arqueológica (Foucault, 2008), as condições de dizibilidade com que as contradições internas podem emergir como forma discursiva. Inferimos tais condições tendo as CEBs como potenciais enunciadoras de contradições sociais.

Essas condições abrem possibilidades e emergência a formas distintas de existência simbólica como centralidade cívica e ao mesmo tempo marginalizada no seio das relações que essas comunidades conseguem engendrar pelo diálogo entre catolicismo popular e cristianismo de libertação, de modo específico, e na sociedade nacional, de maneira mais ampla.

Nessa irreduzível formação discursiva da modernidade, localizamos no modo de ser das CEBs, sobretudo na prática do *culto aos mártires da caminhada*, uma atualização enunciativa de desobediência epistêmica, potencialmente revolucionária, como meio de sair de um domínio de estruturas enquanto condição de emergência e rarefação de outras maneiras de pensar e agir, em especial as tradicionais e as populares.

O culto questiona os limites entre vida e morte ao afirmar, a partir de um vasto conjunto comunicacional-ritualístico (Lachowski e Gushiken, 2021), a presença viva dos mártires assassinados, muito mais pelo arrojo político-social do que pela defesa de uma fé doutrinária.

Partimos de dados indiciais, que argumentam a favor de um processo de abdução — estágio de emergência—, em que podemos inferir sobre linhas de visibilidade, como linhas de força, que passam a dar pistas sobre o que é e pode ser uma imagem da sociedade civil e seus distintos modos de se organizar e dar-se consciência dos conflitos que a constituem e daqueles que ela poderá deflagrar.

Para tanto, consideramos as CEBs nos entremeios de um jogo de posições possíveis no qual os sujeitos históricos, também sujeitos transcendentais, localizam-se na sociedade nacional e ali atualizam enunciados em meio a condições discursivas, além de atribuírem-se materialidade enunciativa que traduza um tipo específico de existência. Trata-se de uma enunciação de menor visibilidade, se situada numa relação de força

com ditames impostos pelas experiências de modernização, em especial a modernização midiática, que historicamente vêm determinando a presença simbólica de modos hegemônicas de ser.

Figura 2: Celebração macroecumênica recorda lideranças negras



Fonte: Gibran Luis Lachowski (Cuiabá, capital de MT-Brasil, 20 nov. 2020)

A invenção de modos de existência no interior das CEBs implica, epistemicamente, na construção de linhas de visibilidade, operadas discretamente, ao menos nos termos da visibilidade midiática, engendrando mapas subterrâneos, mas potentes em sua forma de funcionamento. As categorias que temos para acessar estes modos de existência relacionam-se a subjetividades minoritárias, agrupamentos comunitários, engrenagem de ritmos lentos em meio à turbulência e à margem da modernidade, produção simbólica além e aquém das linguagens que tornou o Ocidente moderno hegemônico no processo de globalização capitalista.

Sair ou entrar da modernidade, questão que as Ciências Sociais investigam desde o fim do século XX no âmbito latino-americano, como nas obras do antropólogo argentino-mexicano Néstor García Canclini (2011) e do sociólogo brasileiro Renato Ortiz (1993), tornou-se uma espécie de condição de pensar a virtualidade não só dos processos sincrônicos da história, mas também dos diacrônicos. Neste impasse, consideramos a

produção epistêmica no seio das CEBs enquanto produção de mentalidade em nível comunitário e como dispersão enunciativa que se desloca das origens, demasiadamente centralizadoras, da modernidade.

O modo de ser das CEBs, manifesto a partir de inúmeras práticas culturais —da refeição partilhada ao altar no chão, da mística socioespiritual à marcha reivindicatória—, emerge como enunciado que remete às condições de sua existência e ao mesmo tempo alheias. Este enunciado se traduz em crítica e alternativa: a uma modernidade tecnológica (que lhe faz escapar à condição de comunicação massiva); a um engendramento letrado (que as forçam a recorrer a linguagens outras, que não apenas a verbal); e a um imaginário pacificador (no qual o culto aos mártires se torna motor de emergência das contradições sociais).

4.2 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: ENUNCIADOS REVOLUCIONÁRIOS?

Como, afinal, adotar uma postura de desobediência epistêmica em meio ao catolicismo popular e politizado, relacionado aos modos de organização das CEBs? Será a desconstrução do poder colonial, o que inclui a emergência crítica sobre a hierarquia eclesiástica, um passo necessário para se pensar na emergência de qualquer enunciado de caráter revolucionário neste século? Seguimos passos sugeridos pelo semiólogo Walter Mignolo (2008, p. 290), argentino de ascendência europeia, cindido em sua busca de *aprender a desaprender*, processo que baseia a *opção descolonial*.

A *colonialidade do poder* passa necessariamente pela construção de um imaginário colonial, associada, entre outras formas discursivas, à expansão do cristianismo ibérico para fora da Europa, o que, segundo Mignolo (2008), na leitura crítica que faz de Quijano (1992), se traduz como estratégia da modernidade. Capitalismo e modernidade, portanto, se espriam como fenômenos europeus, e não planetários. Esta distinção refere-se a diferentes modos de participação das várias regiões do planeta na experiência da modernidade, e daí o questionamento de sua não-universalidade.

Como enfatiza Mignolo, é esta *colonialidade do poder*, a de uma racionalidade que classifica, organiza e atribui sentidos, que passa a estabelecer a *diferença colonial* como arranjo modernamente epistêmico: a periferia da Europa, percebida apenas como

natureza, e natureza reduzida a uma imagem de recursos naturais, e esta seria a parte das colônias europeias nas Américas, na Ásia, África e Oceania.

Neste contexto é que se delinea também o que Mignolo (2003) chama de *histórias locais*, além e aquém dos processos de modernização. O que é preciso anotar, no entanto, na formação específica das Américas, como fenômeno geossocial a partir do século XVI, é que se tratava não de um imaginário constituído por um atravessamento necessariamente exterior. No cristianismo ibérico, em especial aquele trazido de Portugal para a formação do Brasil colonial (Freyre, 2003), e na constituição da população brasileira (Ribeiro, 1995), já havia a inscrição da presença daqueles povos que historicamente foram vistos como exterioridade aos indígenas nativos. Ou seja: judeus e muçulmanos, na presença portuguesa; a presença negra na formação muçulmana; ou a presença judaica na exterioridade africana.

Como, então, relacionar as CEBs, por suas práticas culturais, com a proposição de desobediência epistêmica, se elas estão vinculadas, em sua origem, à estrutura eclesial, sendo a Igreja Católica elemento fundante do cristianismo ibérico, que por sua vez é enunciado como motor da *colonialidade do poder* e da produção da *diferença colonial*?

Nesse sentido, é preciso considerar o modo de ser das CEBs como meio pelo qual elas se inscrevem cultural e historicamente, antes, dentro e para além da institucionalidade católica. Por intermédio desta forma de inserção na realidade, as CEBs postulam um ideário crítico e alternativo a projetos de sociedade de corte colonialista, tal qual o representado no passado pelo Império Romano em aliança com a elite judaica sobre a Palestina, e o pontificado desde o século XVI, por países da Europa —como Espanha, Portugal, Alemanha, Inglaterra e França— e, mais tarde, pelos EUA.

Afinal, encarnados na comunidade religiosa e no mundo, vítimas da desigualdade e da injustiça e/ou solidários aos empobrecidos, os integrantes das CEBs produzem epistemicamente uma poética artístico-espiritual com aquilo que: está às mãos (mescla de liturgia oficial, popular e cotidiana); dá sentido à vida vivida (leitura bíblica adaptada à realidade concreta); e alimenta utopias. Essa combinação tem na TdL uma de suas

principais balizas no que tange à interpretação da Bíblia e da realidade como um todo. Vale-se da análise de conjuntura e da cosmologia do *Reino de Deus já na Terra*, postulando a libertação humana integral (Lens, 1992), muitas vezes operada inicialmente por uma dinâmica de adaptação comunitário-devocional e não de caráter militante (Maués, 2010).

Partícipe desse processo comunicacional, nos últimos anos as CEBs também têm refletido sobre o *Bem Viver* (Lachowski e Carnahiba, 2021), como aproximação de uma filosofia de vida milenar dos povos andinos que considera o humano no diálogo com a natureza, o divino e o cosmos, e não numa relação de sobreposição.

Diante disso, ao nosso ver, as CEBs operam nas bordas institucionais do poder eclesiástico, na medida em que tornam-se historicamente uma espécie de exterioridade interiorizada, ou um interior que funciona como entrada da exterioridade, e cujas práticas culturais no seio da Igreja Católica, com ela ou apesar dela, enunciam modos de ser, saber e fazer que evidenciam uma *opção descolonial*.

Mignolo (2008, p. 290) chama de *opção descolonial o aprender a desaprender*, ao passo em que o conhecimento ocidental e a razão imperial se referem ao conhecimento construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias coloniais (espanhol, italiano e português no Renascimento, inglês, francês e alemão após o Iluminismo). Trata-se de sair da esfera de saber do próprio Ocidente como *geopolítica do conhecimento*. Neste caso, enxergar as CEBs tal qual *opção descolonial* significa vê-las enquanto invenções constituídas no terreno sócio-histórico e cultural da América Latina como produção de novidade espiritual/religiosa e atuação político-social.

Pretendemos adicionar à questão de Mignolo o fato de que, em dimensão empírica, quando se trata de práticas culturais em território latino-americano, modos recorrentes de escapar à esfera do conhecimento hegemonicamente ocidental implicam não apenas em evocar outras línguas (na esfera das culturas letradas), mas também outras linguagens (sonoras, gestuais, imagéticas...).

A *opção descolonial*, numa abordagem mais radical, deve pressupor que o acionamento de outras linguagens, como procedimentos epistêmicos de produção de saberes, é o que potencialmente atualiza novos modos de existência. O amplo campo das linguagens, cada qual em sua variedade, complexidade e singularidade, sempre foi o âmbito da desqualificação (funcional, estética) na dimensão da epistemologia, resguardando a língua enquanto instrumento primordial dos registros culturais.

Como lembra Mignolo, interculturalidade precisa considerar o processo *intercultural* (que entendemos, na grafia do autor, “entre culturas”), que não se confunde com multiculturalismo. Intercultural, então, se trata de interepistemologia, procedimento no qual as cosmologias não ocidentais precisam ganhar evidência.

No caso das CEBs no Brasil, suas práticas culturais apontam para uma diversidade de influências, que remetem à complexa formação cultural de seu povo, composta de assimilações, diálogos, ressignificações e invenções. Essa formação cultural foi forjada no violento processo de colonização, que, no contato entre indígenas, africanos e variados grupos étnicos europeus, produziu uma civilização expressa no caipira, sertanejo, caboclo, crioulo, gaúcho, matuto e gringo (Ribeiro, 1995)³. É esse tipo de existência que potencializa as CEBs em sua desobediência epistêmica, pela ocorrência e consequência de um processo histórico e cultural.

5. RESULTADOS

5.1 CULTO AOS MÁRTIRES OU A MORTE COMO MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

José Manuel de Souza, líder lavrador, foi assassinado em 1981 no estado do Pará, Região Norte, constituindo boa parte da chamada Amazônia Brasileira. A principal suspeita é que o crime seja responsabilidade de grileiros⁴ que mantêm atividades ilegais. O nome completo dele está registrado, entre dezenas de pessoas desconhecidas do grande

³ Conforme o autor, caipira é a miscigenação do branco com o indígena que espalhou-se pela região Sudeste do Brasil. O sertanejo, de mesma mestiçagem, foi forjado do interior do Nordeste aos cerrados do Centro-Oeste, sob a lida do pastoreio. A formação cultural do caboclo associa-se às populações da Amazônia, voltadas à coleta de substâncias da mata. Crioulo se refere à pessoa negra nascida no Brasil (e não na África), forjada na costa do Nordeste. Gaúcho corresponde à descendência de espanhóis e portugueses mesclados com indígenas na região Sul do Brasil e em outros países da América do Sul (Paraguai, Argentina e Uruguai). Matuto é o sulista brasileiro de origem açoriana que assentou-se principalmente no estado de Santa Catarina. E gringo é a designação de brasileiro filho, sobretudo, de europeus que desembarcaram na região Sul do país.

⁴ Pessoas que fraudam documentação de terras alheias, por vezes atuando em quadrilha, com o apoio de cartórios e repartições públicas, chegando a utilizar de violência para expulsar camponeses do local.

público, no *site*⁵ voltado à memória martirial latino-americana, juntando-se a lideranças reconhecidas no universo das lutas sociais.

Figura 3: Referência martirial é lembrada em altar no chão



Fonte: Gibran Luis Lachowski (Cuiabá, capital de MT-Brasil, 11 mai. 2019)

Ao lado de José Manuel de Souza, mártir da terra, estão militantes de inúmeras causas, como a indígena, a da independência perante a colonização europeia, da juventude, criança, mulher, luta contra a tortura e a do macroecumenismo.

São mulheres e homens, adolescentes e crianças, religiosos e leigos de vários países da América Latina e estrangeiros que viveram no referido território, há séculos ou contemporaneamente, muitos deles assassinados por suas atuações ou mortos em conflito aberto, mas também alguns falecidos de morte natural e lembrados por condutas condizentes com a defesa de direitos humanos e sociais.

Enfim, uma homenagem ao anticolonialismo e à produção de um outro mundo possível, a partir da realidade latino-americana. Um acervo capaz de aproximar o líder negro Zumbi (*matado* em 1695), o indígena guarani Sepé Tiaraju (1756), o revolucionário Che Guevara (1967), o metalúrgico Santo Dias (1979), a sindicalista rural Margarida Alves

⁵ Disponível em: <<https://irmandadedosmartires.com.br/>>. Acesso em: 22 de jan. de 2022.

(1983), o animador das CEBs Virgílio Sacramento (1987), o seringalista Chico Mendes (1988), o padre Ignacio Martín-Baró (1989), a criança em situação de rua Nahaman Carmona (1990), a pesquisadora em direitos humanos Myrna Mack Chang (1990), a política Dorcelina Folador (1999) e a vereadora e ativista Marielle Franco (2018).

Esse compêndio de nomes e histórias, organizado pela *Irmandade dos Mártires*, adquire um tom específico, uma vez que o grupo alimenta o acervo martirial e valoriza a memória de seus inscitos. Contudo, os *mártires de causas sociais* circulam pelos diferentes espaços de luta e cultivo espiritual da América Latina, como as CEBs, antes mesmo da criação da *Irmandade*, aproveitando, porém, suas proposições simbólicas e ritualísticas. A *Irmandade* foi criada em 2001, no Brasil, para lembrar os 25 anos do martírio do padre João Bosco Penido Burnier.

O religioso morreu em 12 de outubro de 1976 por causa de um tiro no crânio desferido por um policial no dia anterior, na delegacia-cadeia do povoado de Ribeirão Bonito, atual Ribeirão Cascalheira, município do Nordeste mato-grossense, numa região entre o Cerrado e a Amazônia Legal, enquanto intervinha em defesa de duas lavradoras que estavam sendo torturadas. Burnier visitava a localidade a convite do então bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, o catalão dom Pedro Casaldáliga, quando soube do ocorrido e o acompanhou para auxiliar as mulheres. Moradores revoltados com o assassinato destruíram a delegacia dias depois, colocando cruz e placa no lugar em memória do padre (Casaldáliga, 2006).

No local, em 1977, foi inaugurado o Santuário dos Mártires da Caminhada, ponto de chegada da Romaria dos Mártires da Caminhada de Ribeirão Cascalheira. A primeira edição ocorreu em 1986 e a sétima estava agendada para julho de 2022 (a anterior foi em 2016). Casaldáliga, que faleceu em 2020 como bispo emérito, é destacado responsável pela viabilização do *culto aos mártires de causas sociais* na América Latina.

A Romaria de Ribeirão Cascalheira está entre as mais expressivas do Brasil quanto à memória dos mártires, bem como a Romaria da Terra e da Água Padre Josimo, no estado do Tocantins, e a Romaria da Floresta, em homenagem à irmã Dorothy Stang, no estado

do Pará, ambas no Norte do país (Souza, 2019). Josimo Tavares, em 1986, e a religiosa estadunidense, em 2005, foram assassinados a mando de latifundiários.

Tais romarias têm lastro na insubmissão presente nas práticas religiosas populares (Sanchis, 2006). E encontram formatos mais essenciais em peregrinações praticadas entre religiões históricas – como cristianismo, islamismo, judaísmo e hinduísmo – e, antes ainda, em sociedades arcaicas, do Egito antigo à Meso-América (Turner, 2008).

Dentro desse caldo histórico-cultural é que o *culto aos mártires da caminhada* singulariza-se ao valorizar a memória de pessoas consideradas desaparecidas ou que foram assassinadas pela ação direta ou indireta do Estado e do poder empresarial em razão do engajamento na fé e/ou ativismo político, diferenciando-se da referência aos santos canonizados pela Igreja.

Isso não impede que *mártires da caminhada* sejam canonizados e, em algumas situações, há pressão por parte de seus cultores para que isto ocorra, potencializando a mística martirial de tipo diferenciado. É o caso de dom Oscar Romero, canonizado pelo Vaticano em 2018 e tornado Santo Oscar Romero. Arcebispo em San Salvador (capital de El Salvador, na América Central), Romero foi assassinado em 1980 por se colocar em defesa dos direitos humanos num país então tomado pela guerra civil.

O *culto aos mártires da caminhada* se desenvolve, de modo mais exuberante, através das muitas caminhadas, várias realizadas em municípios no interior brasileiro, onde a disputa pela terra e condições de vida digna ocorre de forma mais acentuada. No formato de romaria, o culto é organizado pela *Irmandade*, por membros de CEBs, organismos que têm vínculo com a CNBB, como a CPT e o CIMI, ente outros.

Nas margens das rodovias que cruzam o país, em avenidas urbanas, por dentro de florestas e em áreas rurais, visível quando muito aos motoristas e passantes que levam estas imagens na memória, uma multidão com marcadores identitários do trabalhador do campo e da cidade (a exemplo do chapéu de palha, do boné e da boina), caminha, com passos lentos e persistentes, num ritual de lembrança dos mortos e desaparecidos e reafirmação de seus ideais.

Nesse ritual, a multidão carrega estandartes artesanais com imagens (fotografias reproduzidas ou pinturas à mão) e os nomes das pessoas assassinadas, no mesmo formato que costumeiramente faz para homenagear, nas festas juninas brasileiras, os santos canonizados pela Igreja. Outros levam grandes cruzes de madeira, enfeitadas com fitas coloridas, como símbolos do martírio revolucionário de Jesus.

Figura 4: Estandartes simbolizam mártires em caminhada no interior do Brasil



Fonte: Ana Paula Ramos Carnahiba (Ribeirão Cascalheira/MT-Brasil, 16 jul. 2016)

Nas imagens dos estandartes, as figuras dos assassinados caminham com a multidão, numa situação em que a morte aparece não como destino, mas como nova condição de restituir um novo plano de imanência. Nesse patamar, novas epistemes sobre resistência à ordem conservadora e desobediência com relação a saberes institucionalizados conseguem produzir novas relações entre discursividades distintas.

Como diz a música “A morte já não mata”, composição do padre Eliomar Ribeiro (1989), incorporada ao cancionário do *culto aos mártires da caminhada*: “A morte já não mata!/Não mata mais a morte!/Do chão regado em sangue/a flor brota mais forte!”.

Figura 5: Comunicação artesanal singulariza *culto aos mártires da caminhada*



Fonte: Gibran Luis Lachowski (Ribeirão Cascalheira/MT-Brasil, 16 jul. 2016)

Quando a *caminhada dos mártires* é realizada à noite, a multidão carrega candeeiros artesanais ou velas acesas (enfeitadas com envoltório de papel), formando a imagem de uma onda luminosa que se dissemina pelas ruas da cidade.

O *culto aos mártires da caminhada* emerge, no plano discursivo, como uma episteme que recria enunciados materiais das lutas políticas relacionadas a uma metafísica das práticas religiosas. Porém, a ferida do martírio é algo milenar no plano discursivo religioso, sendo este exercício memorial complemento, contestação e/ou alternativa à tradição de homenagear pessoas elevadas à santificação pela realização de milagres, defesa da fé e da instituição religiosa.

Assim, se o martírio se atualiza no *culto aos mártires da caminhada*, no sentido de que a vida desponta com maior potência do que a morte física, cada ritual de lembrança, e não só suas romarias, torna-se o modo como a mística revolucionária se confirma em cada nome evocado.

Neste contexto de atualização do martírio, em que se evoca, aparentemente de forma ambígua, predestinação da fé e consciência de classe, é necessário considerar que, ao modo dos indígenas zapatistas no México, experiências de base como as CEBs e o MST, no Brasil dos séculos XX e XXI, apontam condições do que pode ser um processo de amadurecimento marcado por uma revolucionária inventividade político-cultural.

O contexto brasileiro, que em certa medida reflete a totalidade latino-americana, demanda conceber a ampla conexão das CEBs, por meio de seus participantes, animadores e assessores pastorais, não resumida às metrópoles e às lideranças sindicais, partidárias e de movimentos sociais, imersas na experiência moderna do trabalho assalariado e nas promessas da sociedade de consumo.

Subentende compreender a composição das CEBs não necessariamente pelas categorias clássicas nas referências revolucionárias mais evidentes, ao menos na América Latina (camponeses e proletários agrícolas). Mas ponderar a constituição de uma massa que inclui lideranças de bairro, microempresários, ativistas culturais, funcionários públicos, estudantes universitários, comunicadores populares etc.

Sendo assim, como definir, no âmbito latino-americano, e, portanto, brasileiro, as condições capazes de evidenciar a potência e o teor revolucionário das ideias? Consideramos organizações em nível comunitário, mas com ramificações continentais, no caso das CEBs, como produtoras de linhas de força que traçam, em grande medida, novas relações de poder. Organizações que atuam na produção de um campo discursivo mais amplo, relacionado à noção de luta de classes conectada com demandas por cidadania, e, também, associado a pautas por uma vida mais subjetiva.

A religiosidade popular e os enunciados discursivos sobre emancipação, em diversas condições de inteligibilidade, considerando distintos níveis de consciência, proliferam a partir destas relações produzidas e em produção. Estes feixes de relações, nem sempre previsíveis ou por vezes sequer imaginados, geram um campo discursivo difuso, porém potente enquanto fomenta a emergência de enunciados singulares, dissonantes e que virtualmente instalam novos processos de produção de sentido.

Trata-se de considerar as dimensões continentais de um país onde a comunicação de massa e as redes digitais, espécies de máquinas de captura do poder de mercado, associadas aos que detêm o poder de Estado, corre muito à frente dos sindicatos como máquinas de guerra, se ainda lhes é facultado o caráter de produtores de linhas de fuga. Nas hinterlândias brasileiras, em seu caráter interiorano e sertanejo (popular), dada sua resistência à modernização, as linhas de fuga são produzidas mormente por movimentos sociais e experiências sociorreligiosas, que atualizam os princípios de organização da sociedade civil.

Esses arranjos sociais incorporam grandes segmentos da população quando espalhados pelo território nacional e além-fronteiras, mas nucleados em centrais de comando. Tais experiências constituem comunidades de sentido – minoritárias enquanto fragmento da massa populacional como públicos em torno de uma determinada questão – e fazem de seu esgarçamento a virtude das condições fluidas de funcionamento.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No *culto aos mártires da caminhada*, anotamos variáveis expressivas de formas de estruturação de modos de dizer e informar, e assim organizar enunciados que ganham materialidade a partir do campo religioso. Nas romarias de *mártires de causas sociais*, orações verbais e rezas cantadas, adensadas com a montagem de altares no chão, criam espacialidades sagradas, ao mesmo tempo em que acionam o Deus transcendente dos cristãos. Constroem, dessa maneira, uma atmosfera sígnica enquanto sugerem passagens entre um plano imanentista em busca de alegorias e um plano transcendente, que atribui materialidade e constitui consciência das relações sociais.

Os ritmos e sentidos da *caminhada dos mártires*, na qual a morte ganha materialidade no plano da representação martirial, permite considerar o mártir anônimo numa perspectiva transcendente. Essa prática cultural apresenta-se, portanto, como feixe de linguagem que dispersa um sem-número de enunciados, tornando a materialidade linguística e a semiótica da comunicação (verbal, visual, gestual, motora) uma condição de apresentar a uma determinada consciência as contradições entre as forças que disputam a percepção.

Figura 6: Cristo, Frida Kahlo e Zumbi na mesma arena simbólica



Fonte: Gibrán Luis Lachowski (Cuiabá, capital de Mato Grosso-Brasil, 19 mai. 2019)

O culto aos mártires, assim, torna-se uma abertura transcendente tanto ao Deus imanente quanto a uma consciência das contradições sociais como abstração conceitual em geral acessível apenas às vanguardas revolucionárias. O sujeito histórico, como sujeito transcendental, opera subjetivamente esta passagem de uma experiência a outra, enquanto sua experiência é, simultaneamente, experiência para outras consciências, que trocam informações e assim se retroalimentam.

Os paradoxos e aparentes incongruências para potenciais transformações sociais precisam ser consideradas a partir da realidade histórica da população brasileira, com seu imaginário amplamente marcado por distintas experiências políticas e múltiplas experiências culturais, incluindo as condições discursivas que interferem nos modos de perceber e conhecer a realidade que a cerca.

Uma das condições estruturantes discursivas que incide sobre a percepção da população e busca silenciar práticas e narrativas críticas ou alternativas à modernização hegemônica é o fato de que o Brasil do século XXI mantém como princípio da sociedade do espetáculo

(Debord, 1997) um massivo e intenso condicionamento do imaginário nacional pela força da propaganda, produzida a partir de agências publicitárias. São instâncias empresariais que prestam serviços a governos na reprodução de um sistema no qual a representação da realidade coincide com a performance do desenvolvimento dependente, expresso pelo fornecimento de matéria-prima oleaginosa para mercados internacionais.

Na agonia da televisão aberta brasileira, que historicamente faz a defesa de um discurso liberal, registra-se a pressão, inédita, desde 2019, de um discurso de extrema direita que desloca os recursos públicos de propaganda para outras bordas do mesmo sistema. Anuncia-se a crise do pensamento liberal, representado pela mídia massiva, para se debater com sua diferença política não mais à esquerda, como desde os anos 1980, a partir da ascensão do PT à cena política, mas ao extremo no mesmo espectro político conservador, considerando que concessionárias de TV apoiam este discurso extremo.

Uma resposta do sistema midiático a esta nova contradição é a ênfase proveniente dos setores que promovem a formação discursiva em torno de um *agronegócio* supostamente homogêneo em seus interesses e objetivos, alocando grandes, médios e pequenos produtores na mesma categoria da economia agrícola, e até mesmo sujeitos ligados a atividades especulativas.

Em contrapartida, a resposta comunicacional a esta espetacularização é em geral silenciosa e de baixa repercussão, mas rumorosa com seus próprios modos de organização. O *culto aos mártires da caminhada* explicita uma situação naturalizada pela mídia nacional, informando, no âmbito de espaços como as CEBs, os múltiplos enunciados que disputam a consciência dos sujeitos envolvidos na produção destas contradições.

Esse processo de dar-se consciência e produzir contradição na contemporaneidade também observa, no culto aos mártires pelas CEBs, um senso prático de que o carnal e o transcendental estão amalgamados no exercício de viver, seja na dimensão cotidiana ou na ritualização de sua transcendência.

Tanto a concepção racional de separação entre vida e morte quanto a junção das duas num fluxo socioespiritual constituem o *culto aos mártires da caminhada* como prática

mais produtora de sentido do que dependente de uma lógica globalizante e externa à sacralidade do Jesus revolucionário. Não se trata de negar a espetacularização da sociedade contemporânea, porém compreender as formas de valorização destes mártires nas práticas comunicacionais, pelos quais privilegia-se o ritualístico, o gestual, o lúdico e o comunitário.

Enfim, a representação da mídia industrial até pode encenar a memória relativa aos *mártires de causas sociais* como disfunção social (no jornalismo) e fábula (nas novelas), mas não enquanto contradição social e meio de transformação tal qual mecanismo de passagem e instauração de outra ordem. Porque o ânimo presente no fluxo martirial se faz *na caminhada da vida*, num constante processo de antecipação utópica, tendo a utopia mais como motor de constituição de um mundo idealizável, que vai sendo reposicionado na medida em que horizontes são alcançados.

Da mesma forma, entendemos que o *culto aos mártires da caminhada* assume a condição de uma *heterotopia*, nos termos de Foucault (2013), configurando-se enquanto utopia realizável, inscrita na realidade. O culto aos mártires denuncia o caráter surreal da normalidade social em que se assassina quem defende uma sociedade justa e igualitária e, simultaneamente, enuncia a prática em defesa desta nova sociedade como algo materializado no fazer dos *matados* e em tantos vivos inspirados por seus exemplos.

6. AGRADECIMENTOS

Agradecemos à jornalista e comunicadora popular Ana Paula Ramos Carnahiba pela cessão de fotos para publicação e pelas observações quanto à versão final do texto.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beozzo, J. O. (2012). As CEBs e seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história. Em F. Orofino, S. R. Coutinho e S. S. Rodrigues (Ed.), *CEBs e os desafios do mundo contemporâneo* (pp. 11-30). São Paulo: Paulus.

Casaldáliga, P. (2006). *Martírio do Pe. João Bosco Penido Burnier*. São Paulo: Loyola.

Debord, G. (1997). *A Sociedade do Espetáculo*. (E. Santos Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto.

Domezi, M. C. (2006). *A devoção nas CEBs: Entre o Catolicismo Tradicional Popular e a Teologia da Libertação*. (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP. Recuperado de <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/1986>

Ferraro, B. (18 de fevereiro de 2018). A Articulação Continental das Comunidades Eclesiais de Base: O que é? *CEBs do Brasil*. Recuperado de <http://cebsdobrasil.com.br/articulacao-continental-das-comunidades-eclesiais-de-base-o-que-e/>

Foucault, M. (2008). *A arqueologia do saber*. (F. Baeta Neves, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (2013). De espaços outros. (A. C. Nasser, Trad.). *Estudos Avançados*, 27(79), 113-122. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/68705>

Freyre, G. (2003). *Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. (48a. ed. rev.). São Paulo: Global.

García Canclini, N. (2011). *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. (A. R. Lessa e H. Pezza Cintrão, Trad.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Gohn, M. G. (2019). *Participação e democracia no Brasil: da década de 1960 aos impactos do pós-junho de 2013*. Petrópolis: Vozes.

Holland, T. (2014). *Milênio: a construção da cristandade e o medo da chegada do ano 1000 na Europa*. (A. Martins Morais, Trad.). Rio de Janeiro: Record.

Lachowski, G. L. e Carnahiba, A. P. R. (2021). Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e “Bem Viver”: diálogo, cultura e atualização de utopia. *Revista Comunicação, Cultura e Sociedade*. 12(7), 143-163. Recuperado de <https://periodicos.unemat.br/index.php/ccs/article/view/5218/4164>

Lachowski, G. L. e Gushiken, Y. (2021). Comunicação e Cultura nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs): Um estudo de caso no Centro-Oeste do Brasil. *Revista Cultura Y Religión*, 15(1), 225-260. Recuperado de:

<https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/992>

Lens, M. M. (1991). Festas religiosas, CEBs e mudanças. Em P. Sanchis. *Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural*. São Paulo: Loyola.

Löwy, M. (1991). *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez.

Malinowski, B. (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. (A. Carr e L. Cardieri, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.

Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. Recuperado de <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>

Maués, R. H. (2010). Comunidades “no sentido social da evangelização”: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. *Religião & Sociedade*, 30(2), 13-37.

Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. (S. Ribeiro de Oliveira, Trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras - Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34, 287-324. Recuperado de http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf

Ortiz, R. (2003). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

Pompa, C. (1987). Episcopato e Reforma agraria in Brasile. *Latinoamerica*, Roma, 22-23, 53-63.

Pompa, C. (2009). Memórias do fim do mundo: o movimento de Pau de Colher. *Revista USP*, (82), 68-87. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i82p68-87>

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. Em H. Bonilla (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América* (pp. 11-20). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors.

Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. (2a. ed.). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Ribeiro, E. (1989). A morte já não mata. [Gravado por Verbo Filmes]. In *Irmandade dos Mártires*. [CD]. Ribeirão Cascalheira/MT: Irmandade dos Mártires. (2016).

Sanchis, P. (2006). Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 8(8), 85-97.

<https://doi.org/10.22456/1982-2650.2294>

Souza, E. R. (2019). *A luta se faz caminhando: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em contextos de conflito de terra no Brasil*. (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Teixeira, F. L. C. (1988). *A Gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas.

Turner, V. (2008). Peregrinações como processos sociais. Em V. Turner, *Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Niterói, EdUFF.

Vieira, M. A.C. (2012). Território em movimento – comunidades camponesas da Amazônia oriental (Missão de Maria da Praia e Romaria do Padre Cícero). *Revista Pós Ciências Sociais*, 9(18), 63-77.