

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

## "La muerte ya no mata": Epistemes comunicacionales, culto a los mártires en las CEBs y contradicciones sociales en 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](mailto:prof.gibranluis@gmail.com)

**Gushiken, Yuji**

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

[citicom.ufmt@gmail.com](mailto:citicom.ufmt@gmail.com)

### Forma de citar este artículo:

Lachowski, G. L. y Gushiken, Y. (2022). "La muerte ya no mata": Epistemes comunicacionales, culto a los mártires en las CEBs y contradicciones sociales en 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>

### Resumen:

Tratamos en este artículo sobre las prácticas sociales de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en Brasil, más específicamente en cuanto al proceso de actualización de enunciados como epistemes comunicacionales, con foco en el culto a los mártires de la caminata. Objetivamos problematizar el potencial revolucionario de esta práctica

cultural ante los marcos epistémicos de la modernidad, que se asientan en un modelo civilizatorio europeo-estadounidense de orden colonial y capitalista. El procedimiento metodológico que utilizamos fue de carácter etnográfico, expresado por la compilación de incursiones en campo entre 2016 y 2021, principalmente en el estado de Mato Grosso (MT), Centro-Oeste de Brasil, viabilizado por la observación participante. Entre los resultados están la comprensión de que el culto a los mártires de la caminata en las Comunidades Eclesiales de Base corresponde a un proceso de darse cuenta de las contradicciones sociales en la contemporaneidad. La conclusión apunta a la potencialidad descolonial de este culto en la medida en que sus organizadores y participantes producen un universo de significados en la conjunción de la religiosidad popular con una práctica sociorreligiosa cuyo sagrado politiza la demanda por la construcción de una realidad crítica y alternativa al diseño de mundo de la modernidad.

**Palabras clave:** Comunicación, epistemes, culto a los mártires, CEBs en Brasil, contradicciones sociales.

**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. INTRODUCCIÓN

Este artículo se refiere a la dimensión comunicacional de una práctica cultural en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en Brasil: el *culto a los mártires de la caminata* (metáfora de la vida), también aquí referido como mártires de causas sociales. Las CEBs son experiencias sociorreligiosas vinculadas al cristianismo en América Latina, pautadas por la figura de un Cristo histórico revolucionario, por el protagonismo del laicado (fieles laicos) por la conexión entre actuación religiosa y participación cívica y por una fuerte presencia de la cultura popular. En ese contexto histórico y cultural, el acto de recordar a los mártires cuestiona y sobrepasa algunas líneas hegemónicas del funcionamiento de la realidad conforme a la lógica del modelo occidental capitalista.

Ese culto en las CEBs problematiza los límites de la realidad entre vida y muerte, al afirmar, por medio de un vasto conjunto ritualístico, la presencia viva de los mártires asesinados. Configurándose así, como una dimensión transversal en el modo de ser de las Comunidades Eclesiales de Base, lo que remite el calificativo de la caminata al transcurso de la propia vida, insertada y aplicada en el mundo.

Por eso, el *culto a los mártires de la caminata* en las CEBs se expresa a partir de múltiples prácticas comunicacionales, sobre todo de carácter artesanal e interpersonal, sean romerías, reuniones, místicas espirituales, celebraciones macroecuménicas, debates, protestas, entre otras, dinamizadas por cánticos, oraciones, gestos, sentido lúdico y sentido comunitario.

En el plano religioso, este tipo de práctica memorial relativiza la jerarquía cristiano-católica al llamar mártir a un individuo por su audacia político-social en consonancia con Cristo, y no por milagros realizados. En una postura de desobediencia epistémica, los *mártires de causas sociales* oscilan: como elementos de una cultura rebelde que

cuestiona parámetros de la colonialidad burguesa; y como símbolos de una viva historicidad que anima un proyecto de sociedad entre un socialismo-comunismo marxista y una propuesta comunitaria-ecológica llamada el *Reino de Dios en la Tierra*.

Esa postura considera un constante surgimiento de las contradicciones sociales, que fortalece un hacer sociorreligioso asociado a la participación directa de integrantes de las CEBs en luchas sociales y en la conquista de derechos. Para esos militantes, tal conducta subyace desde el sufrimiento de persecuciones hasta la ocurrencia de la muerte, estando inmersos en una mística memorial en que, como destaca el cancionero relativo a los *mártires de la caminata*, "la muerte ya no mata".

## 2. REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA: LAS CEBs EN BRASIL

Podemos considerar históricamente las CEBs a partir de dos temporalidades: una de carácter milenario y otra de dimensión contemporánea, ambas actualizadas constantemente por sus integrantes. El pasado inspirador de las CEBs se sitúa antes de la oficialización de la fe cristiana como Iglesia, institución formal, y remite a las primeras comunidades cristianas, teniendo más de dos mil años de existencia.

Este pasado inspirador surge de las prácticas de fe reportadas en el libro bíblico de Hechos de los Apóstoles —vida sencilla, bienes compartidos y acción comunitaria de la espiritualidad—, iniciadas por apóstoles y discípulos de Jesús, entonces martirizado en Jerusalén (Beozzo, 2012).

Solo en el siglo IV (en 313, aproximadamente), en el gobierno de Constantino, el creciente cristianismo fue elevado estratégicamente de expresión religiosa perseguida a religión oficial del poder romano. En 476 ocurrió la caída de la porción occidental del imperio<sup>1</sup>, pero los reyes extranjeros que se sucedieron en la región mantuvieron el cristianismo como fundamento de sus gobiernos (Holland, 2014).

Ya en la contemporaneidad, las CEBs remiten a experiencias de carácter sociorreligioso que las constituyeron, sobremanera a partir de los años 1960/1970, como diferencial contestatorio dentro de la Iglesia Católica de América Latina y en cuanto al conjunto

---

<sup>1</sup> Los turcos otomanos conquistaron Constantinopla en 1453, acabando con la parte oriental del imperio romano.

de las iniciativas sociales de la época (Gohn, 2019). Hoy en día, las CEBs tienen actuación en 20 países de las Américas, agrupados en una Articulación Continental (Ferraro, 2018).

El carácter sociorreligioso de las CEBs remite a la actuación cristiana como práctica de vida, teniendo el cotidiano eclesial como parte de ella en vez de restringida a ella, y dialoga con innumerables tipos de "fenómenos sociorreligiosos". Varios de ellos enfatizan no solo en el aspecto sociopolítico-religioso progresista, sino que también ven al catolicismo popular como elemento conductor de procesos de empoderamiento y construcción identitaria, además de la supervivencia simbólica en medio de contextos marcados por adversidades sociales (Vieira, 2012; Pompa, 2009).

Involucradas en ese contexto sociohistórico y cultural, las CEBs, en Brasil, eclosionaron como ejercicio del fiel laico comprometido en la rutina religiosa comunitaria, estableciendo alianzas con el clero progresista e incomodando la estructura institucional. Ya en el campo sociopolítico, ese modo de actuar se expresó: por la denuncia de parte del laicado, de religiosas, teólogas y teólogos y de una parte del clero contra los gobiernos de la dictadura (1964-1985), oponiéndose a la cúpula de la Iglesia nacional, que inicialmente apoyó el golpe; y por la promoción de la organización popular junto a habitantes del campo y de las periferias de las ciudades. El período histórico referido en Brasil fue marcado por el autoritarismo de Estado, subordinación a intereses estadounidenses, camuflaje de los problemas sociales, criminalización de la población empobrecida, práctica sistemática de persecución y tortura, cuando no de asesinato, contra personas críticas al gobierno.

La actuación de las CEBs en los últimos 60 años en Brasil, sintetizada por el binomio fe y vida, posibilitó que ellas acogieran y fermentasen prácticas y utopías afinadas con un espíritu del tiempo bastante complejo. Tal actuación desembocó en los ideales de: una nueva Iglesia (comunitaria y no jerárquica); un nuevo país (sin dictadura y con justicia social); y un nuevo mundo (el Reino de Dios en la Tierra, iniciado por Jesús).

Este modo de ser de las CEBs en Brasil amalgamó, en la contemporaneidad, la figura del Jesús hombre y divino con la acción del laico comprometido con la comunidad

religiosa y con la sociedad. Esto se hizo a partir de mediaciones teológicas, sociológicas, pedagógicas y de vivencias sociopolíticas y culturales existentes por lo menos desde los años 1940, tomando a Cristo por mártir, antiimperialista y amigo de los marginados.

En ese compendio aparecen el catolicismo popular tradicional, el cristianismo de liberación, las investidas progresistas de la Iglesia (Concilio Vaticano II, Planes Pastorales de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil/CNBB y Conferencias Episcopales Latinoamericanas/CELAM). También despuntan los encuentros nacionales de las CEBs (los Intereclesiales, con miles de participantes), la educación popular concienciadora, la lectura popular de la Biblia y la Teología de la Liberación (TdL, como teología latinoamericana en la interfaz con la Sociología). Y, además, el intercambio de experiencias con integrantes de partidos políticos, sindicatos, asociaciones de pobladores, algunas ONG y movimientos sociales (Domezi, 2006; Löwy, 1991; Teixeira, 1988).

**Figura 1.** Romeras y romeros evocan líderes *matados* y sus ideales de lucha



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

De este modo, las CEBs terminan por componer desde los años 1960 una cooperación entre ciudadanos en general, laicos comprometidos y miembros del clero (estos últimos capitaneados por la CNBB), fortaleciendo la opción por los pobres, algo expresado en el apoyo a migrantes, sin tierra, pueblos indígenas, negros, mujeres, jóvenes y poblaciones de las periferias urbanas (Pompa, 1987).

Estimulados por esa perspectiva, miembros de las CEBs fomentaron el protagonismo del laicado en la organización y ritualización del cotidiano religioso y de tareas sociopolíticas<sup>2</sup>. Esto ocurrió y sigue ocurriendo por la actuación de laicos en la realización de cursos de Bautismo, Catequesis y Confirmación, limpieza del templo y articulación de la vida comunitaria. Por la promoción de celebraciones con rasgos de la interculturalidad afro-brasileña, indígena, europea y de expresiones orientales. Por la viabilización de debates políticos, reflexiones sobre el funcionamiento de la Iglesia, protestas, romerías de mártires, etc.

De esta manera, las CEBs, por medio de su colectividad o parte de sus integrantes, con o sin apoyo de la Iglesia-institución, participaron en la creación de varias de las experiencias más revolucionarias de Brasil, todas susceptibles de evaluación crítica. Entre ellas están, en los años 1980, el Partido de los Trabajadores (PT), la Central Única de los Trabajadores (CUT) y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). En los años 2000, destacamos una amplia coalición de movimientos populares por la realización del Plebiscito Popular del ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas), que creó condiciones para que el gobierno brasileño dijera *no* a la embestida imperialista de Estados Unidos.

De tal forma, las CEBs siguen actuando en el frente *fe y vida*, con disminución de integrantes y participación sociorreligiosa desde los años 1990, sea por el conservadurismo de los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI (1978-2013), por la potenciación de formas de ser Iglesia afinadas con la globalización capitalista, por la alteración del escenario de las fuerzas de izquierda post-dictadura, entre otros motivos. Al mismo tiempo, desde este período las CEBs son más demandadas por realidades que se aproximan a la órbita de los nuevos movimientos sociales y de las subjetividades, como las cuestiones: de género, generacional, ambiental, de orientación sexual, raza, etnia, migración y diálogo interreligioso. Esto renueva tensiones con la Iglesia y mantiene la coherencia con la dinámica cultural contemporánea.

---

<sup>2</sup> Las CEBs brasileñas también tienen actuación en el protestantismo, pero mayormente en el catolicismo.

En este sentido, el *culto a los mártires de la caminata* se inserta en una perspectiva de constante emergencia de las contradicciones sociales, que evidencia un carácter memorial y fortalece las dimensiones formativa y testimonial del hacer sociorreligioso. Al recordar a aquellos que fueron asesinados por defender las causas del Reino de Dios, los miembros de las CEBs fortalecen la capacidad de concientización y ejercitan formas de intervención concreta en la realidad.

Orientados por el frente *fe y vida*, los integrantes de las CEBs conjugan la práctica religiosa con la participación en los más variados medios de acción junto a la sociedad civil, mediante los cuales sienten las consecuencias de este tipo de postura, entre ellas la sensación de derrota, la conquista de beneficios colectivos, el sufrimiento de amenazas e incluso la muerte.

### **3. METODOLOGÍA**

El procedimiento metodológico utilizado para la producción de este artículo fue de carácter etnográfico, expresado por la compilación de incursiones en campo entre 2016 y 2021, principalmente por el estado de Mato Grosso (MT), Centro-Oeste de Brasil, y se concentró en el modo de ser de las CEBs, aquí objetivado en las formas de manifestación del *culto a los mártires de causas sociales*.

El método etnográfico considera el esfuerzo empírico-inmersivo, trabaja con la noción de alteridad y resulta en una escritura interpretativa de los datos construidos en campo (Malinowski, 1978). Puede restringirse a un solo lugar (etnografía clásica) o acompañar el desplazamiento de los sujetos de investigación, dinamizando la relación entre acción local y contexto global (etnografía multisituada), siendo esta última modalidad postulada por Marcus (1995). Trabajamos con los principios de la etnografía tradicional y la perspectiva de la etnografía multisituada en el presente artículo.

Las técnicas de recolección/producción de datos utilizadas fueron la observación participante (con anotaciones en cuaderno de campo y registro fotográfico), investigaciones bibliográficas y documentales. La observación ocurrió en diversas actividades promovidas por las CEBs o de las cuales sus integrantes participaron, como romerías, reuniones, trabajos en grupo, comidas compartidas, místicas espirituales y



cursos de formación. Señalamos la investigación bibliográfica a partir de autores latinoamericanos y europeos críticos a los proyectos de colonialidad y propositores de prácticas descoloniales.

La investigación bibliográfica también ayudó a caracterizar las CEBs, mostrar de qué modo se sitúan en una dimensión cuestionadora en cuanto a la modernidad capitalista y cómo el *culto a los mártires de la caminata* potencia esta contestación como desobediencia epistémica. Sobre la investigación documental, nos valemos del acervo de martirologios presente en el sitio de la *Hermandad de los Mártires de la Caminata*.

Entre trabajo de campo y reflexión epistemológica, buscamos presentar una perspectiva de práctica revolucionaria asociada al contexto contemporáneo de Brasil, enfocándonos en una expresiva manifestación político-cultural en medio de las CEBs y de un fuerte valor histórico en América Latina como lo es el *culto a los mártires de la caminata*.

#### **4. MARCOS TEÓRICOS**

##### **4.1. CONDICIONES DE DECIBILIDAD EN LA MODERNIDAD CAPITALISTA**

Brasil, actualmente, trastornado en las muchas formas de representaciones políticas, y avergonzado ante el observatorio de las relaciones internacionales, evidencia un conjunto de dispositivos de información que han hecho de la percepción interna y externa del país un acontecimiento complicado en nuestras prácticas hermenéuticas. Esto ocurre en la medida en que los conflictos internos proliferan y los ideales de justicia social y democracia se vuelven tenues, de acuerdo a los muchos lugares de habla que se delinean de modo más o menos visible en el juego político institucionalizado, pero también en los arreglos político-culturales menos formales y aparatados que ganan actualidad en las diversas formas de organización de la sociedad civil.

El campo de enunciación referente a la sociedad civil en Brasil es el principal dinamizador de prácticas innovadoras, proyectos de sociedad y utopías, revigorizando el ideario de la revolución, no sin disputas en cuanto a la táctica, la estrategia y la lectura del mundo. Así, la perspectiva de revolución por la sangre (si es necesario),

transformación del Estado y de la sociedad, instalación de la dictadura del proletariado y transición del socialismo al comunismo coexisten, entre otras, con altermundismo, autonomía revolucionaria regional en detrimento de modelos importados y radicalización de los modos de vida, incluyendo el apoyo a las cosmologías de carácter místico y ecológico.

En ese complejo juego de fuerzas entre visibilidad e invisibilidad, examinamos, a partir del campo comunicacional, considerar, en una perspectiva arqueológica (Foucault, 2008), las condiciones de decibilidad con que las contradicciones internas pueden surgir como forma discursiva. Inferimos tales condiciones teniendo las CEBs como potenciales enunciadoras de contradicciones sociales.

Estas condiciones abren posibilidades y emergencia a formas distintas de existencia simbólica como centralidad cívica y al mismo tiempo marginada en el seno de las relaciones que esas comunidades consiguen engendrar por el diálogo entre catolicismo popular y cristianismo de liberación, de modo específico, y en la sociedad nacional, de manera más amplia.

En esa irreductible formación discursiva de la modernidad, localizamos en el modo de ser de las CEBs, sobre todo en la práctica del *culto a los mártires de la caminata*, una actualización enunciativa de desobediencia epistémica, potencialmente revolucionaria, como medio de salir de un dominio de estructuras como condición de emergencia y rarefacción de otras maneras de pensar y actuar, en especial las tradicionales y las populares.

El culto cuestiona los límites entre vida y muerte al afirmar, a partir de un vasto conjunto comunicacional-ritualístico (Lachowski y Gushiken, 2021), la presencia viva de los mártires asesinados, mucho más por la audacia político-social que por la defensa de una fe doctrinaria.

Partimos de datos indiciales, que argumentan a favor de un proceso de abducción – etapa de emergencia–, en que podemos inferir sobre líneas de visibilidad, como líneas de fuerza, que pasan a dar pistas sobre lo que es y puede ser una imagen de la

sociedad civil y sus distintos modos de organizarse y concienciarse de los conflictos que la constituyen y de los que podría desencadenar.

**Figura 2.** Celebración macroecuménica recuerda a líderes y lideresas afrodescendientes



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

Por lo tanto, consideramos las CEBs en el entredós de un juego de posiciones posibles en el cual los sujetos históricos, también sujetos trascendentales, se localizan en la sociedad nacional y actualizan enunciados en medio de condiciones discursivas, además de atribuirse materialidad enunciativa que traduzca un tipo específico de existencia. Se trata de una enunciación de menor visibilidad, situada en una relación de fuerza con dictados impuestos por las experiencias de modernización, en especial la modernización mediática, que históricamente vienen determinando la presencia simbólica de modos hegemónicos de ser.

La invención de modos de existencia en el interior de las CEBs implica, epistemicamente, la construcción de líneas de visibilidad, operadas discretamente, al menos en los términos de la visibilidad mediática, engendrando mapas subterráneos, pero potentes en su forma de funcionamiento. Las categorías que tenemos para acceder a estos modos de existencia se relacionan a subjetividades minoritarias, agrupaciones comunitarias, engranajes de ritmos lentos en medio de la turbulencia y al margen de la modernidad, producción simbólica más allá y por debajo de los lenguajes que hizo al Occidente moderno hegemónico en el proceso de globalización capitalista.

Salir o entrar de la modernidad, una cuestión que las Ciencias Sociales investigan desde finales del siglo XX en el ámbito latinoamericano, como en las obras del antropólogo argentino-mexicano Néstor García Canclini (2011) y del sociólogo brasileño Renato Ortiz (1993) se ha convertido en una especie de condición para pensar en la virtualidad no solo de los procesos sincrónicos de la historia, sino también de los diacrónicos. En este impasse, consideramos la producción epistémica al interior de las CEBs como producción de mentalidad a nivel comunitario y como dispersión enunciativa que se desplaza de los orígenes, demasiado centralizadoras, de la modernidad.

El modo de ser de las CEBs, manifiesto a partir de innumerables prácticas culturales – desde la comida compartida hasta el altar dispuesto en el suelo, de la mística socioespiritual a la marcha reivindicatoria–, emerge como enunciado que remite a las condiciones de su existencia y al mismo tiempo ajenas. Este enunciado se traduce en crítica y alternativa: a una modernidad tecnológica (que le hace escapar a la condición de comunicación masiva); a un engendramiento letrado (que las obligan a recurrir a otros lenguajes, no apenas el verbal); y a un imaginario pacificador (en el que el *culto a los mártires* se convierte en motor de emergencia de las contradicciones sociales).

#### 4.2. DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA: ¿ENUNCIADOS REVOLUCIONARIOS?

¿Cómo, finalmente, adoptar una postura de desobediencia epistémica en medio del catolicismo popular y politizado, relacionado a los modos de organización de las CEBs? ¿Sería la deconstrucción del poder colonial, que incluye la emergencia crítica sobre la jerarquía eclesiástica, un paso necesario para pensar en el surgimiento de cualquier enunciado de carácter revolucionario en este siglo? Seguimos pasos sugeridos por el semiólogo argentino de ascendencia europea Walter Mignolo (2008, p. 290), dividido en su búsqueda de *aprender a desaprender*, proceso en el que basa la *opción descolonial*.

La *colonialidad del poder* pasa necesariamente por la construcción de un imaginario colonial, asociada, entre otras formas discursivas, a la expansión del cristianismo ibérico hacia fuera de Europa, lo que, según Mignolo (2008), en la lectura crítica que hace de Quijano (1992), se traduce como estrategia de la modernidad. Capitalismo y modernidad, por lo tanto, se esparcen como fenómenos europeos, y no planetarios. Esta distinción se

refiere a diferentes modos de participación de las diversas regiones del planeta en la experiencia de la modernidad, y de ahí el cuestionamiento de su no universalidad.

Como enfatiza Mignolo, es esta colonialidad del poder —la de una racionalidad que clasifica, organiza y asigna sentidos— que pasa a establecer la diferencia colonial como arreglo modernamente epistémico: la periferia de Europa, percibida solo como naturaleza, y la naturaleza reducida a una imagen de los recursos naturales, y esta sería la parte de las colonias europeas en América, Asia, África y Oceanía.

En este contexto se esboza también lo que Mignolo (2003) llama historias locales, el más allá y el aquí de los procesos de modernización. Lo que hay que anotar, sin embargo, en la formación específica de las Américas, como fenómeno geosocial a partir del siglo XVI, es que se trataba no de un imaginario constituido por una elaboración subjetiva necesariamente exterior. En el cristianismo ibérico, en especial aquel traído de Portugal para la formación del Brasil colonial (Freyre, 2003), y en la constitución de la población brasileña (Ribeiro, 1995), ya existía la inscripción de la presencia de aquellos pueblos que históricamente fueron vistos como exterioridad a los indígenas nativos. Es decir: judíos y musulmanes, en la presencia portuguesa; la presencia negra en la formación musulmana; o la presencia judía en la exterioridad africana.

¿Cómo relacionar, entonces, las CEBs por sus prácticas culturales, con la proposición de desobediencia epistémica si ellas están vinculadas, en su origen, a la estructura eclesial, siendo la Iglesia Católica elemento fundante del cristianismo ibérico, que a su vez se enuncia como motor de la colonialidad del poder y de la producción de la diferencia colonial?

En ese sentido, es preciso considerar el modo de ser de las CEBs como medio por el cual ellas se inscriben cultural e históricamente, antes, dentro y más allá de la institucionalidad católica. A través de esta forma de inserción en la realidad, las CEBs postulan un ideario crítico y alternativo a proyectos de sociedad de corte colonialista, tal como lo representó en el pasado el Imperio Romano en alianza con la élite judía sobre Palestina, y el pontificado desde el siglo XVI, por países de Europa —como España, Portugal, Alemania, Inglaterra y Francia— y más tarde por los EE.UU.

Después de todo, encarnados en la comunidad religiosa y en el mundo, víctimas de la desigualdad y de la injusticia y/o solidarios con los empobrecidos, los integrantes de las CEBs producen epistemicamente una poética artístico-espiritual con aquello que: está a su alcance (mezcla de liturgia oficial, popular y cotidiana), da sentido a la vida vivida (lectura bíblica adaptada a la realidad concreta) y alimenta utopías. Esta combinación tiene en TdL una de sus principales balizas en cuanto a la interpretación de la Biblia y de la realidad como un todo. Se vale del análisis de la coyuntura y de la cosmología del *Reino de Dios ya en la Tierra*, postulando la liberación humana integral (Lens, 1992), muchas veces operada inicialmente por una dinámica de adaptación comunitario-devocional y no de carácter militante (Maués, 2010).

Partícipe de ese proceso comunicacional, en los últimos años las CEBs también han reflexionado sobre el *Buen Vivir* (Lachowski y Carnahiba, 2021), como aproximación de una filosofía de vida milenaria de los pueblos andinos que considera al humano en el diálogo con la naturaleza, lo divino y el cosmos, y no en una relación de superposición.

Ante esto, a nuestro juicio, las CEBs operan en los bordes institucionales del poder eclesiástico, en la medida en que se convierten históricamente en una especie de exterioridad interiorizada, o un interior que funciona como entrada de la exterioridad, y cuyas prácticas culturales en el seno de la Iglesia Católica, con ella o a pesar de ella, enuncian modos de ser, saber y hacer que evidencian una *opción descolonial*.

Mignolo (2008, p. 290) llama *opción descolonial* el *aprender a desaprender*, mientras que el conocimiento occidental y la razón imperial se refieren al conocimiento construido en los fundamentos de las lenguas griega y latina y de las seis lenguas imperiales europeas coloniales (español, italiano y portugués en el Renacimiento, inglés, francés y alemán después de la Ilustración). Se trata de salir de la esfera de conocimiento del propio Occidente como *geopolítica del conocimiento*. En este caso, ver las CEBs tal cual *opción descolonial* significa verlas como invenciones constituidas en el terreno sociohistórico y cultural de América Latina como producción de novedad espiritual/religiosa y actuación político-social.

Pretendemos añadir a la cuestión de Mignolo el hecho de que, en dimensión empírica, cuando se trata de prácticas culturales en territorio latinoamericano, modos recurrentes de escapar a la esfera del conocimiento hegemónicamente occidental implican no solo evocar otras lenguas (en la esfera de las culturas letradas), pero también otros lenguajes (sonoras, gestuales, imagéticas...).

La opción descolonial, en un enfoque más radical, debe suponer que el accionamiento de otros lenguajes, como procedimientos epistémicos de producción de saberes, es lo que potencialmente actualiza nuevos modos de existencia. El amplio campo de los lenguajes, cada cual en su variedad, complejidad y singularidad, siempre ha sido el ámbito de la descalificación (funcional, estética) en la dimensión de la epistemología, resguardando la lengua como instrumento primordial de los registros culturales.

Como recuerda Mignolo, interculturalidad necesita considerar el proceso intercultural (que entendemos, en la grafía del autor, "entre culturas"), que no se confunde con multiculturalismo. La interculturalidad, entonces, se trata de interepistemología, procedimiento en el cual las cosmologías no occidentales necesitan ganar evidencia.

En el caso de las CEBs en Brasil, sus prácticas culturales apuntan a una diversidad de influencias, que remiten a la compleja formación cultural de su pueblo, compuesta de asimilaciones, diálogos, resignificaciones e invenciones. Esa formación cultural fue forjada en el violento proceso de colonización, que, en el contacto entre indígenas, africanos y variados grupos étnicos europeos, produjo una civilización expresada en el *caipira*, *sertanejo*, *caboclo*, *criollo*, *gaucho*, *matuto* y *gringo*, de acuerdo con el antropólogo Darcy Ribeiro (1995)<sup>3</sup>. Es ese tipo de existencia que potencializa las CEBs en su desobediencia epistémica, por la ocurrencia y consecuencia de un proceso histórico y cultural.

## 5. RESULTADOS

---

<sup>3</sup> Según el autor, *caipira* es el mestizaje del blanco con el indígena que se extendió por la región Sudeste de Brasil. El *sertanejo*, de mismo mestizaje, fue forjado del interior del Nordeste a los cerrados del Centro-Oeste, bajo la actividad del pastoreo. La formación cultural del *caboclo* se asocia a las poblaciones de la Amazonia, orientadas a la recolección de sustancias de la selva. *Criollo* se refiere a la persona negra nacida en Brasil (y no en África), forjada en la costa del Nordeste. *Gaucho* corresponde a la descendencia de españoles y portugueses mezclados con indígenas en la región Sur de Brasil y en otros países de América del Sur (Paraguay, Argentina y Uruguay). *Matuto* es el sureño brasileño de origen azoriano que se asentó principalmente en el estado de Santa Catarina. Y *gringo* es la designación de brasileño hijo, sobre todo, de europeos que desembarcaron en la región Sur del país.

## 5.1 CULTO A LOS MÁRTIRES O LA MUERTE COMO MEMORIA Y RESISTENCIA

José Manuel de Souza, líder labrador, fue asesinado en 1981 en el estado de Pará, Región Norte, constituyendo buena parte de la llamada Amazonia Brasileña. La principal sospecha es que el crimen sea responsabilidad de los usurpadores (*grileiros*)<sup>4</sup> que mantienen actividades ilegales. Su nombre completo está registrado, entre decenas de personas desconocidas del gran público, en el sitio *web*<sup>5</sup> dirigido a la memoria martirial latinoamericana, uniéndose a liderazgos reconocidos en el universo de las luchas sociales.

Junto a José Manuel de Souza, mártir de la tierra, están militantes de innumerables causas, como la indígena, la de la independencia ante la colonización europea, de la juventud, niño, mujer, lucha contra la tortura y la del macroecumenismo.

Son mujeres y hombres, adolescentes y niños, religiosos y laicos de varios países de América Latina y extranjeros que vivieron en dicho territorio, hace siglos o contemporáneamente, muchos de ellos asesinados por sus actuaciones o muertos en conflicto abierto, pero también algunos fallecidos de muerte natural y recordados por conductas acordes con la defensa de derechos humanos y sociales.

En fin, un homenaje al anticolonialismo y a la producción de otro mundo posible, a partir de la realidad latinoamericana. Un acervo capaz de aproximar el líder negro Zumbi (asesinado en 1695), el indígena guaraní Sepé Tiaraju (1756), el revolucionario Che Guevara (1967), el metalúrgico Santo Días (1979), la sindicalista rural Margarida Alves (1983), el animador de las CEBs Virgílio Sacramento (1987), el seringalista Chico Mendes (1988), el padre Ignacio Martín-Baró (1989), el niño en situación de calle Nahaman Carmona (1990), la investigadora en derechos humanos Myrna Mack Chang (1990), la política Dorcelina Folador (1999) y la concejala y activista Marielle Franco (2018).

Este compendio de nombres e historias, organizado por la Hermandad de los Mártires de la Caminata, adquiere un tono específico, ya que el grupo alimenta el acervo martirial y valoriza la memoria de sus inscritos. Sin embargo, los mártires de causas sociales

---

<sup>4</sup> Personas que hacen fraudes con la documentación de tierras ajenas, a veces actuando en pandillas, con el apoyo de notarios y órganos públicos, llegando a utilizar la violencia para expulsar a campesinos del lugar.

<sup>5</sup> Disponible en: <<https://irmandadedosmartires.com.br/>>. Acceso: 22 de ene. de 2022.



circulan por los diferentes espacios de lucha y cultivo espiritual de América Latina, como las CEBs, antes incluso de la creación de la Hermandad, aprovechando, no obstante, sus proposiciones simbólicas y rituales. La Hermandad fue creada en 2001, en Brasil, para recordar los 25 años del martirio del padre João Bosco Penido Burnier.

**Figura 3.** Referencia martirial recordada en el altar en el suelo



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

El religioso murió el 12 de octubre de 1976 a causa de un disparo en el cráneo hecho por un policía el día anterior, en la comisaría-cárcel del poblado de Ribeirão Bonito, actual Ribeirão Cascalheira, municipio del Nordeste mato-grossense, en una región entre el Cerrado y la Amazonia Legal, mientras intervenía en defensa de dos laboradoras que estaban siendo torturadas. Burnier visitaba la localidad por invitación del entonces obispo de la Prelatura de San Félix del Araguaia, el catalán don Pedro Casaldáliga, cuando se enteró de lo ocurrido y lo acompañó para auxiliar a las mujeres. Los residentes indignados por el asesinato destruyeron la estación de policía días más tarde, poniendo una cruz y una placa en el lugar en memoria del sacerdote (Casaldáliga, 2006).

En el lugar, en 1977, fue inaugurado el Santuario de los Mártires de la Caminata, punto de llegada de la Romería de los Mártires de la Caminata de Ribeirão Cascalheira. La primera edición ocurrió en 1986 y la séptima estaba prevista para julio de 2022 (la anterior fue en 2016). Casaldáliga, quien falleció en 2020 como obispo emérito, es

destacado responsable de la viabilización del *culto a los mártires de causas sociales* en América Latina.

La Romería de Ribeirão Cascalheira está entre las más expresivas de Brasil en cuanto a la memoria de los mártires, así como la Romería de la Tierra y del Agua Padre Josimo, en el estado de Tocantins, y la Romería de la Floresta, en homenaje a la hermana Dorothy Stang, en el estado de Pará, ambas en el norte del país (Souza, 2019). Josimo Tavares, en 1986, y la religiosa estadounidense, en 2005, fueron asesinados por órdenes de terratenientes.

Tales romerías tienen lastre en la insumisión presente en las prácticas religiosas populares (Sanchis, 2006). Y encuentran formatos más esenciales en peregrinaciones practicadas entre religiones históricas —como cristianismo, islamismo, judaísmo e hinduismo— y, antes aún, en sociedades arcaicas, desde Egipto antiguo a Mesoamérica (Turner, 2008).

Dentro de ese caldo histórico-cultural es que el *culto a los mártires de la caminata* se singulariza al valorizar la memoria de personas consideradas desaparecidas o que fueron asesinadas por la acción directa o indirecta del Estado y del poder empresarial en razón del empeño en la fe y/o activismo político, distinguiéndose de la referencia a los santos canonizados por la Iglesia.

Eso no impide que mártires de la caminata sean canonizados y, en algunas situaciones, hay presión por parte de sus cultores para que esto ocurra, potenciando la mística martirial de un tipo diferenciado. Es el caso de don Óscar Romero, canonizado por el Vaticano en 2018 y convertido en San Óscar Romero. Arzobispo en San Salvador (capital de El Salvador, Centroamérica), Romero fue asesinado en 1980 por colocarse en defensa de los derechos humanos en un país entonces tomado por la guerra civil.

El *culto a los mártires de la caminata* se desarrolla, de modo más exuberante, a través de las muchas, varias peregrinaciones realizadas en municipios en el interior brasileño, donde la disputa por la tierra y condiciones de vida digna ocurre de forma más acentuada. En el formato de romería, el culto es organizado por la Hermandad, por

miembros de CEBs, organismos que tienen vínculo con la CNBB, como la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), entre otros.

En las orillas de las carreteras que cruzan el país, en avenidas urbanas, dentro de bosques y en áreas rurales, visible cuando mucho para los conductores y transeúntes que llevan estas imágenes en la memoria, una multitud con marcadores identitarios del trabajador del campo y de la ciudad (a ejemplo del sombrero de paja, del gorro y de la boina), camina, con pasos lentos y persistentes, en un ritual de recuerdo de los muertos y desaparecidos y reafirmación de sus ideales.

**Figura 4.** Estandartes simbolizan mártires en caminata por el interior de Brasil



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

En ese ritual, la multitud carga estandartes artesanales con imágenes (fotografías reproducidas o pinturas a mano) y los nombres de las personas asesinadas, en el mismo formato que acostumbra hacer para homenajear, en las fiestas juninas brasileñas, a los santos canonizados por la Iglesia. Otros llevan grandes cruces de madera, adornadas con cintas coloridas, como símbolos del martirio revolucionario de Jesús.

En las imágenes de los estandartes, las figuras de los asesinados caminan con la multitud, en una situación en que la muerte aparece no como destino, sino como nueva condición de restituir un nuevo plano de inmanencia. En ese nivel, nuevas epistemes sobre resistencia al orden conservador y desobediencia con relación a saberes institucionalizados consiguen producir nuevas relaciones entre discursividades distintas.

Como dice la música "La muerte ya no mata", composición del padre Eliomar Ribeiro (1989), incorporada al cancionero del *culto a los mártires de la caminata*: "¡La muerte ya no mata! /¡No mata más la muerte! /¡Del suelo regado en sangre/la flor brota más fuerte!".

Cuando la caminata de los mártires se realiza por la noche, la multitud lleva lámparas artesanales o velas encendidas (adornadas con papel de envoltura), formando la imagen de una ola luminosa que se esparce por las calles de la ciudad.

El *culto a los mártires de la caminata* emerge, en el plano discursivo, como una episteme que recrea enunciados materiales de las luchas políticas relacionadas con una metafísica de las prácticas religiosas. Pero la herida del martirio es algo milenario en la dimensión discursiva religiosa, siendo este ejercicio memorial complemento, contestación y/o alternativa a la tradición de homenajear personas elevadas a la santificación por la realización de milagros, defensa de la fe y de la Iglesia como institución.

Así, si el martirio se actualiza en el *culto a los mártires de la caminata*, en el sentido de que la vida despunta con mayor potencia que la muerte física, cada ritual de recuerdo, y no solo sus romerías, se convierte en el modo como la mística revolucionaria se confirma en cada nombre evocado.

En este contexto de actualización del martirio, en el que se evoca, aparentemente de forma ambigua, la predestinación de la fe y la conciencia de clase, es necesario considerar que, del mismo modo de los indígenas zapatistas en México, experiencias de base como las CEBs y el MST, en el Brasil de los siglos XX y XXI, señalan condiciones de lo que puede ser un proceso de maduración marcado por una revolucionaria inventiva político-cultural.

El contexto brasileño, que en cierta medida refleja la totalidad latinoamericana, demanda concebir la amplia conexión de las CEBs, por medio de sus participantes, animadores y asesores pastorales, no limitada a las metrópolis y a los liderazgos sindicales, partidistas y de movimientos sociales, inmersas en la experiencia moderna del trabajo asalariado y en las promesas de la sociedad de consumo.

**Figura 5.** Comunicación artesanal singulariza *culto a los mártires de la caminata*



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

Se subentiende comprender la composición de las CEBs, no necesariamente por las categorías clásicas en las referencias revolucionarias más evidentes, al menos en América Latina (campesinos y proletarios agrícolas), sino considerar la constitución de una masa que incluye líderes de barrio, microempresarios, activistas culturales, funcionarios públicos, estudiantes universitarios, comunicadores populares, etc.

Siendo así, ¿cómo definir, en el ámbito latinoamericano, y por lo tanto, brasileño, las condiciones capaces de evidenciar la potencia y el tenor revolucionario de las ideas? Consideramos organizaciones a nivel comunitario, pero con ramificaciones continentales, en el caso de las CEBs, como productoras de líneas de fuerza que trazan, en gran medida, nuevas relaciones de poder. Organizaciones que actúan en la producción de un campo discursivo más amplio, relacionado a la noción de lucha de clases conectada con demandas por ciudadanía, y, también, asociado a pautas por una vida más subjetiva.

La religiosidad popular y los enunciados discursivos sobre emancipación, en diversas condiciones de inteligibilidad, considerando distintos niveles de conciencia, proliferan a partir de estas relaciones producidas y en producción. Estos manojos de relaciones, no siempre previsibles o a veces ni siquiera imaginados, generan un campo discursivo

difuso, pero potente mientras fomenta el surgimiento de enunciados singulares, disonantes y que virtualmente instalan nuevos procesos de producción de sentido.

Se trata de considerar las dimensiones continentales de un país donde la comunicación de masas y las redes digitales, especies de máquinas de captura del poder de mercado, asociadas a los que detentan el poder de Estado, corren muy por delante de los sindicatos como máquinas de guerra, si todavía se les proporciona el carácter de productores de líneas de fuga. En las hinterlandias brasileñas, en su carácter interiorano y sertanejo (popular), dada su resistencia a la modernización, las líneas de fuga son producidas principalmente por movimientos sociales y experiencias sociorreligiosas, que actualizan los principios de organización de la sociedad civil.

Esos arreglos sociales incorporan a grandes segmentos de la población cuando son diseminados por el territorio nacional y más allá de las fronteras, pero son nucleados en centrales de mando. Tales experiencias constituyen comunidades de sentido – minoritarias como fragmento de la masa poblacional de públicos sobre una determinada cuestión– y hacen de su desprendimiento la virtud de las condiciones fluidas de funcionamiento.

## **6. CONSIDERACIONES FINALES**

En el *culto a los mártires de la caminata*, anotamos variables expresivas de formas de estructuración de modos de decir e informar, y así organizar enunciados que adquieren materialidad a partir del campo religioso. En las romerías de mártires de causas sociales, oraciones verbales y oraciones cantadas, añadidas con el montaje de altares en el suelo, crean espacios sagrados, a la vez que activan al Dios trascendente de los cristianos. Construyen, de esa manera, una atmósfera signífica mientras sugieren pasajes entre un plano inmanentista en busca de alegorías y un plano trascendente, que atribuye materialidad y constituye conciencia de las relaciones sociales.

Los ritmos y sentidos de la *caminata de los mártires*, en el que la muerte adquiere materialidad en la dimensión de la representación martirial, permite considerar al mártir anónimo en una perspectiva trascendente. Esta práctica cultural ocurre, por lo tanto, como un conjunto de lenguaje que dispersa un sinnúmero de enunciados,

haciendo la materialidad lingüística y la semiótica de la comunicación (verbal, visual, gestual, motora) una condición de presentar a una determinada conciencia las contradicciones entre las fuerzas que disputan la percepción.

El *culto a los mártires* se convierte así en una apertura trascendente tanto al Dios inmanente como a una conciencia de las contradicciones sociales como abstracción conceptual en general accesible solo a las vanguardias revolucionarias. El sujeto histórico, como sujeto trascendental, opera subjetivamente este pasaje de una experiencia a otra, mientras que su experiencia es, simultáneamente, experiencia para otras conciencias, que intercambian informaciones y de esta forma se retroalimentan.

Las paradojas y aparentes incongruencias para potenciales transformaciones sociales necesitan ser consideradas a partir de la situación histórica de la población brasileña, con su imaginario ampliamente marcado por distintas experiencias políticas y múltiples experiencias culturales, incluyendo las condiciones discursivas que interfieren en los modos de percibir y conocer la realidad que la rodea.

Una de las condiciones estructurantes discursivas que incide sobre la percepción de la población y busca silenciar prácticas y narrativas críticas o alternativas a la modernización hegemónica es el hecho de que el Brasil del siglo XXI mantiene como principio de la sociedad del espectáculo (Debord, 1997) un masivo e intenso control del imaginario nacional por la fuerza de la propaganda, producida a partir de agencias publicitarias. Son instancias empresariales que prestan servicios a gobiernos en la reproducción de un sistema en el cual la representación de la realidad coincide con la performance del desarrollo dependiente, expresado por el suministro de materia prima oleaginosa para mercados internacionales.

En contexto de agonía de la televisión abierta brasileña, que históricamente hace la defensa de un discurso liberal, se registra la presión, inédita, desde 2019, de un discurso de extrema derecha que desplaza los recursos públicos de propaganda hacia otros bordes del mismo sistema. Se anuncia la crisis del pensamiento liberal, representado por los medios masivos, para debatir con su diferencia política un no más a la izquierda, como ha sido desde los años 1980, a partir del ascenso del PT a la

escena política, pero al extremo en el mismo espectro político conservador, teniendo en cuenta que los concesionarios de televisión apoyan este discurso extremo.

**Figura 6:** Cristo, Frida Kahlo y Zumbi en la misma arena simbólica



Fuente: Gibran Luis Lachowski (Cuiabá, capital de Mato Grosso-Brasil, 19 may. 2019)

Una respuesta del sistema mediático a esta nueva contradicción es el énfasis proveniente de los sectores que promueven la formación discursiva respecto a un agronegocio supuestamente homogéneo en sus intereses y objetivos, asignando a grandes, medianos y pequeños productores en la misma categoría de la economía agrícola, e incluso a sujetos ligados a actividades especulativas.

En cambio, la respuesta comunicacional a esta espectacularización es en general silenciosa y de baja repercusión, pero rumorosa con sus propios modos de organización. El *culto a los mártires de la caminata* explicita una situación naturalizada por los medios nacionales, informando, en el ámbito de espacios como las CEBs, los múltiples enunciados que disputan la conciencia de los sujetos involucrados en la producción de estas contradicciones.

Ese proceso de generar conciencia y producir contradicción en la contemporaneidad también observa, en el *culto a los mártires* por las CEBs, un sentido práctico de que lo carnal y lo trascendental están amalgamados en el ejercicio de vivir, ya sea en la dimensión cotidiana o en la ritualización de su trascendencia.



Tanto la concepción racional de separación entre vida y muerte como la unión de los dos en un flujo socioespiritual constituyen el *culto a los mártires de la caminata* como práctica más productora de sentido que dependiente de una lógica globalizante y externa a la sacralidad de Jesús revolucionario. No se trata de negar la espectacularización de la sociedad contemporánea, sino de comprender las formas de valorización de estos mártires en las prácticas comunicacionales, por los cuales se privilegia lo ritual, lo gestual, lo lúdico y lo comunitario.

Finalmente, la representación de los medios industriales incluso puede registrar la memoria relativa a los mártires de causas sociales como disfunción social (en el periodismo) y fábula (en las novelas), pero no como contradicción social y medio de transformación tal como mecanismo de paso e instauración de otro orden, porque el ánimo presente en el flujo martirial se hace en la caminata de la vida, en un constante proceso de anticipación utópica, teniendo la utopía más como motor de constitución de un mundo idealizable, que va siendo reposicionado en la medida en que horizontes son alcanzados.

Asimismo, entendemos que el *culto a los mártires de la caminata* asume la condición de una Heterotopía, en los términos de Foucault (2013), configurándose como utopía realizable, inscrita en la realidad. El *culto a los mártires* denuncia el carácter surrealista de la normalidad social en que se asesina a quien defiende una sociedad justa e igualitaria y, simultáneamente, enuncia la práctica en defensa de esta nueva sociedad como algo materializado en el hacer de los que han sido matados y en tantos vivos inspirados por sus ejemplos.

## **7. AGRADECIMIENTOS**

Agradecemos a la periodista y comunicadora popular Ana Paula Ramos Carnahiba por la cesión de fotos para publicación y por las observaciones realizadas a la versión final del texto.

También agradecemos a la comunicadora social Heidy Bello Medina por la traducción de este artículo al español.

## 8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beozzo, J. O. (2012). As CEBs e seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história. En 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 febrero 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-eclisiais-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://cutt.ly/uHN52rc>

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://cutt.ly/jHN5NuA>

Lens, M. M. (1991). Festas religiosas, CEBs e mudanças. En 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://cutt.ly/0HN5XoO>

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 <https://cutt.ly/gHN540G>

- 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. En 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. En 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.