



Comunicação intercultural nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em Mato Grosso, Brasil*



Gibran Luis Lachowski**
Yuji Gushiken***

Recibido: 2024-03-16 • Enviado a pares: 2024-04-16
Aprobado por pares: 2024-08-10 • Aceptado: 2024-10-03
<https://doi.org/10.22395/angr.v23n46a17>

Resumo

A interculturalidade é um exercício que constitui a vida social e que se observa nas práticas culturais como práticas de produção de sentido nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A poética na política e a política na poética: as CEBs constituem-se nas formas culturais e comunicacionais de participação das comunidades de leigos e leigas progressistas nos interstícios da vida eclesial da Igreja Católica no Brasil e na América Latina, a partir dos anos 1960, no contexto de luta contra ditaduras. Nas contradições inerentes à formação étnica da sociedade brasileira, este estudo considera as diferenças culturais que constituem uma noção de identidade nacional. O objetivo é investigar formas de expressão nas CEBs que, entre cidadania e subjetividade, evidenciam processos de produção de sentido comunitário em meio à genérica cultura brasileira. No modelo de estudos da comunicação como cultura, considerando os rituais da comunicação e o "em comum" da vida social, o objeto construído teoricamente corresponde à dimensão comunicacional em práticas culturais nas CEBs em Mato Grosso (estado localizado na região Centro-Oeste do Brasil). O recorte é sobre duas práticas culturais: Celebração Martirial (em São Félix do Araguaia, Nordeste do estado) e Reunião Ampliada na comunidade Deus Pai (na capital Cuiabá). A pesquisa, entre 2016 e 2022, foi operacionalizada pela etnografia multissituada e autoetnografia (produção de dados), com auxílio da descrição densa (interpretação). Entre os principais achados, a prática cultural nas CEBs refere-se a uma série de ações em um complexo

-
- * Artigo decorrente de reflexão teórica desenvolvida no âmbito do Grupo de Pesquisa Comunicação e Cidade (Citicom), vinculado à Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)/Brasil.
- ** Docente do curso de Jornalismo da Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat/Campus Tangará da Serra), doutor em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e membro do Grupo de Pesquisa Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/Brasil). E-mail: gibran.luis@unemat.br . orcid: 0000-0002-6649-1020.
- *** Docente no Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura Contemporânea e do curso de Jornalismo da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/Campus Cuiabá) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política da Universidade Federal do Amapá (Unifap/Macapá), líder do Grupo de Pesquisa Comunicação e Cidade (Citicom-UFMT/Brasil), doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e estágio de pós-doutorado em Comunicação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: yuji.gushiken@ufmt.br. orcid: 0000-0002-6620-3375.

universo simbólico, permeado por religiosidade, ativismo social, atualização sociorreligiosa, holismo e senso lúdico.

Palavras-chave: Comunicação, interculturalidade, CEBs, fazer sociorreligioso, práticas culturais, interdisciplinaridade, Mato Grosso.

Intercultural communication in Base Ecclesiastical Communities (CEBs) in Mato Grosso, Brazil

Abstract

In the contradictions inherent in the ethnic formation of Brazilian society, this study considers the cultural differences that constitute an idea of national identity. The aim is to examine forms of expression in grassroots church communities (CEBs, as per their initials in Portuguese), which highlight shared-meaning production in the midst of generic Brazilian culture —halfway between citizenship and subjectivity. In the study model of communication as culture, considering the rituals of communication and the "common" of social life, the theoretically constructed object corresponds to the communicative dimension in cultural practices in CEBs in Mato Grosso (state located in the Centre-West region of Brazil). The focus is on two cultural practices: Martirial Celebration (in São Félix do Araguaia, northeast of the state) and Expanded Meeting in the Deus Pai community (in the capital Cuiabá). The research, between 2016 and 2022, was operationalised through multi-sited ethnography and autoethnography (data production), with the help of dense description (interpretation). Among the main findings, cultural practice in CEBs refers to a set of actions in a complex symbolic universe, permeated by religiosity, social activism, socio-religious updating, holism and a playful sense.

Keywords: Communication, interculturality, CEBs, socio-religious activities cultural practices, interdisciplinarity, Mato Grosso.

La comunicación intercultural en Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB) en Mato Grosso, Brasil

Resumen

La interculturalidad es un ejercicio que constituye la vida social y que se observa en las prácticas culturales como prácticas de producción de significado en las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB). Poética en política y política en poética: las CEB constituyen las formas culturales y comunicativas de participación de comunidades laicas progresistas en los intersticios de la vida eclesial de la Iglesia Católica en Brasil y América Latina desde los años 1960, en el contexto de la lucha contra las dictaduras. En las contradicciones inherentes a la formación étnica de la sociedad brasileña, este estudio considera las diferencias culturales que constituyen una idea de identidad nacional. El objetivo es investigar las formas de expresión en las CEB que, entre ciudadanía y subjetividad, resaltan los procesos de producción de significado comunitario en medio de la cultura genérica brasileña. En el modelo de estudio de la comunicación como cultura, considerando los rituales de comunicación y lo «común» de la vida social, el objeto teóricamente construido corresponde a la dimensión comunicativa de las prácticas culturales en las CEB de Mato Grosso (estado ubicado en la región centro-oeste de Brasil). Se centra la atención en dos prácticas culturales: la Celebración Martirial (en São Félix do Araguaia, en el noreste del estado) y el Encuentro Ampliado en la comunidad Deus Pai (en la capital, Cuiabá). La investigación, llevada a cabo entre 2016 y 2022 se realizó mediante etnografía y autoetnografía multilocalizada (producción de datos), con la ayuda de una descripción densa (interpretación). Entre los principales hallazgos, encontramos que las prácticas en las CEB se refieren a una serie de acciones en un universo simbólico complejo, permeado por la religiosidad, el activismo social, la actualización socio-religiosa, el holismo y el sentido lúdico.

Palabras clave: comunicación, interculturalidad, CEB, actividades socio-religiosas, prácticas culturales, interdisciplinariedad, Mato Grosso.

1. Introdução

O cerne da reflexão deste artigo volta-se à dimensão comunicacional nas práticas culturais efetuadas pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que correspondem, em linhas gerais, a uma expressão sociorreligiosa do cristianismo latino-americano desenvolvido junto à Igreja Católica, sobretudo no Brasil, ao menos desde os anos 1960.

Estudamos, desde 2019, a dimensão comunicacional nas CEBs no estado de Mato Grosso (MT), localizado na região Centro-Oeste do Brasil, tendo o processo de pesquisa já resultado em trabalhos científicos, artigos em revistas e na defesa de uma tese de doutorado (Lachowski, 2023).

A reflexão aqui apresentada trata-se do primeiro artigo após o término do doutoramento e traz um apanhado dos estudos já efetuados, aprofundando a reflexão quanto ao enfoque comunicacional no fazer sociorreligioso das CEBs, associado à perspectiva da comunicação intercultural na contemporaneidade, conforme temática proposta para este dossiê.

Consideramos a comunicação intercultural na contemporaneidade por colocar em pauta a emergência e a duração das diferenças que se apresentam no interior das sociedades nacionais, e a questão ética que a diferença, como questão, suscita quando se trata, nos termos comunicacionais, de produzir sentido em comum e o que é/seria esta interface comum, com tantas demandas sociais dissonantes e conflituosas, que conduzem à situações de convivência pacífica ou deflagrações bélicas.

No caso das CEBs (em Mato Grosso), se observarmos a dimensão da comunicação presente em práticas culturais desenvolvidas por seus participantes, percebemos um fazer comunicacional de caráter intercultural. Trata-se de uma perspectiva em que a interculturalidade compreende uma dinâmica construída (e em contínuo processo de construção), na fronteira e na autoafirmação de uma forma de cristianismo preponderantemente católico, e não como algo dado/inerente.

Neste contexto, tomar os tempos de hoje como contemporâneos, tanto no sentido da atualidade temporal quanto na compreensão de que o contemporâneo, considera um estado sócio-histórico e cultural envolto e atravessado por uma ambiência difusa, intermitente, contraditória e multidirecional.

Nos termos de Agamben (2009), (ser) contemporâneo supõe estabelecer uma relação singular com o tempo, não apenas objetivamente cronológica, mas também no sentido de uma pertença simbólica caracterizada por um certo distanciamento, capaz de produzir uma leitura sobre este presente vivido.

O contemporâneo é, assim, resultado e exercício de um processo perceptivo sobre o intempestivo (fora do tempo próprio), numa referência nietzschiana, e acerca do obscuro (como particularidade, e não como ausência), numa recorrência à neurofisiologia e à astrofísica, aponta Agamben (2009, pp. 17-19).

Dessa forma, não há retorno ao passado, mas a produção de uma atualização constante, que move desejos e imaginários, incluindo o vislumbre de uma origem fundante. De igual maneira, o futuro não é senão a capacidade, também constante, de recodificar o presente.

Pois:

[...] o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico; é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma. E essa urgência é a intempestividade, o anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um "muito cedo" que é, também, um "muito tarde", de um "já", que é, também, um "ainda não". E, do mesmo modo, reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós. (Agamben, 2009, pp. 65-66)

Nesse sentido, a percepção que temos da interculturalidade exercitada na contemporaneidade é marcada por tensões, disputas simbólicas e intensos processos de apropriação cultural. Essa perspectiva, simultaneamente, expõe o projeto de colonialidade ocidental, no qual a América Latina seria depositária e reprodutora de uma visão de mundo estadunidense-eurocêntrica, e atualiza imposturas no modo de vida, seja pelas produções culturais regionais ou pelas elaborações contestatórias e alternativas a um modelo hegemônico político-econômico-cultural.

Trata-se do que autores como os brasileiros Gilberto Freyre (2003) e Darcy Ribeiro (1995), o uruguaio Eduardo Galeano (2011) e o argentino Walter Mignolo (2003) discutem em suas obras, ao referirem-se aos processos de formação cultural, colonização e descolonização na e da América Latina.

Freyre (2003), cuja obra foi publicada originalmente em 1933, a partir do contexto da Sociologia, e Ribeiro (1995), mediante o enfoque da Antropologia, assentam suas análises na dimensão das relações entre indígenas/povos originários, brancos europeus e negros africanos, numa complexidade expressa pela escravidão, pelos diversos tipos de exploração física e econômica e pelo jugo imperial com apoio religioso cristão, notadamente católico.

Os autores – principalmente Freyre (2003) e Ribeiro (1995) – também ressaltam as nuances deste jogo simbólico, entre elas o espraiamento da cultura negra, a distinção

do “universo indígena” diante do “universo branco” e o enraizamento de uma religiosidade cristã mais afeita ao popular do que à religião oficial/institucional.

Fazem isto por perceberem a formação do Brasil colonial e a constituição da população brasileira envolta numa dinâmica histórico-cultural que já trazia exterioridades aos povos nativos, a saber, “judeus e muçulmanos, na presença portuguesa; a presença negra na formação muçulmana; ou a presença judaica na exterioridade africana” (Lachowski; Gushiken, 2022, p. 150).

A leitura de Ribeiro quanto ao processo de formação cultural do povo brasileiro merece registro destacado pela autenticidade de seus apontamentos. O autor enxerga “o brasileiro” como uma invenção, nos limites do existencialismo, ao compreendê-lo como aquele que foi forjado num processo denominado de “ninguendade” (Ribeiro, 1995, p. 131).

Afinal, por conta da colonização e da intensa dinâmica de apropriação/reapropriação, “o fruto” deste processo histórico-cultural não podia ser chamado de indígena originário, branco europeu ou negro africano, tamanha a diversidade étnico-cultural produzida neste contexto, muito mais compreensível se representada por caipiras, sertanejos, caboclos, crioulos, gaúchos, matutos, gringos etc.

Ao assinalar a perspectiva de Ribeiro, quanto ao processo de formação do povo brasileiro, e fazer menção a Freire, no que tange às nuances do jogo simbólico presente nesta dinâmica cultural, não estamos abrindo espaço para o discurso da “democracia racial” e nem minimizando a histórica violência contra as populações negras e indígenas no Brasil e na América Latina.

Porém, observamos quão inconsistente é a concepção de um processo colonial incólume a elaborações e manejos socioculturais desenvolvidos, em grande parte, pelas populações marginalizadas, a partir do que Mignolo (2003), mediante a semiologia, nomeia de “histórias locais”.

Ou seja, aquilo que está aquém e para além dos processos de modernização, tensionando a produção de um outro imaginário, alternativo e/ou contemporâneo do modelo de modernidade ocidental, com seus valores e visões de mundo. Nessa perspectiva, entendemos interculturalidade mais como a produção de uma “novidade”, no sentido da inventividade possível, a partir dos elementos fornecidos e fabricados numa ambiência histórico-cultural permeada por tensões presentes tanto no exercício da racionalidade prática quanto na produção de elementos constituintes dos imaginários.

A racionalidade técnico-científica da modernidade ocidental, tal qual experimentada em diversos modos e intensidades nas distintas regiões do planeta, produziu, no caso brasileiro, um imaginário difuso, por vezes concebido como relações de conflito

e, outras vezes, como campo de pacificação. As narrativas relacionadas à formação das identidades nacionais, como condição de formação histórica, vieram sobrepujando, no exercício da hegemonia em amplo sentido (político, econômico, identitário), uma homogeneização cultural que atende às demandas da modernização e das categorias a ela vinculadas: massificação e urbanização. Assim mesmo, a massificação, nos termos da modernidade que a tudo fabrica e destrói (Berman, 1986), compulsoriamente, teve como sua antecessora e contemporânea a dinâmica da difusão cultural, com evidente caráter político, do cristianismo, em geral, e do catolicismo, em particular, nas regiões de intervenção e colonização ibérica, notadamente a América Latina e o Caribe, embora não apenas.

A formação dos estados nacionais sugeriu, portanto, como sua contemporânea, a invenção das identidades nacionais enquanto elemento constituinte e metáfora significativa. Como já sabemos, e tendo o Brasil por referência empírica, a criação histórica do chamado "povo brasileiro" só foi possível tendo como contrapartida o esquecimento das matrizes culturais africana, indígena e mesmo ibérica. Pois, tal qual ressalta Ribeiro (1995), é "para livrar-se da ninguendade de não-índios, não-negros e não-europeus que eles se vêem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira" (p. 131) ¹

O Brasil contemporâneo, a duras penas, dá conta de revisar internamente seus débitos históricos com os povos escravizados de origem africana e com os povos originários dizimados durante e após o período colonial. A suposta pacificidade da "civilização brasileira" revela suas fissuras nos números da violência cotidiana que assola o país, tendo as relações étnicas como fator tensionador e questionador de uma identidade nacional que também a duras penas tenta manter sua unidade política e coerência simbólica.

Este mal-estar na cultura brasileira, nos dias de hoje, revela-se nos processos de um contínuo dar-se consciência das populações afro-brasileiras e indígenas, que, em especial na virada do século xx ao xxi, e de lá para cá, desenvolveram modos de auto-organização interna na busca de cidadania e formas culturais com o intento de produzir seus territórios existenciais.

Entre os aspectos mais evidentes desta organização interna está a promoção de um olhar externo mais acurado sobre a presença das culturas originárias (no caso dos indígenas) e ancestrais (no caso dos afro-brasileiros), mesmo em meio às formas culturais hegemônicas que caracterizam nossa noção de cultura brasileira enquanto generalidade historicamente construída.

¹ Trecho citado de acordo com normas ortográficas da época.

Se há uma crise da identidade nacional, como unidade pacífica e pacificadora, é porque as diferenças, como condição minoritária, embora não minoria em sentido numérico, apresentam suas demandas por modos de vida minimizados e mesmo apagados em nome da emergência histórica do que hoje compreendemos por cultura brasileira.

Como e em que medida estes elementos culturais constituintes da população brasileira sobrevivem, convivem e, ainda, dão conta de promover a mínima prática de troca simbólica, no campo comunicacional, são questões subsumidas neste debate.

O recorte sobre CEBs o estado de Mato Grosso demanda também ponderar a formação histórica com base nos conflitos entre bandeirantes paulistas e populações negras e indígenas no período colonial. Na virada do século xx ao século xxi, a funcionalização do estado de Mato Grosso na economia nacional e mundial, como território de agricultura de exportação (monocultura de soja e algodão), acentuou as desigualdades econômicas e sociais, evidenciou tensões sobre questões ambientais e demandou ponderar o que pode ser a vida em comum no campo comunicacional.

2. Conceito de CEBs e metodologia

Nesta seção, apresentamos o percurso de construção teórico-metodológica do objeto de pesquisa: a partir do modelo de estudos da comunicação como cultura (Lima, 2001), revisão do conceito de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), conforme revisão bibliográfica e investidas etnográficas, a prática de pesquisa interdisciplinar, com recursos metodológicos oriundos da antropologia cultural.

A pesquisa limitou-se espacialmente a 11 municípios no estado de Mato Grosso, Centro-Oeste do Brasil, no período de 2016 a 2022, sendo os seguintes: Cuiabá (capital do estado), Várzea Grande, Rondonópolis, Cáceres, Primavera do Leste, Jangada, Jaciara, Nossa Senhora do Livramento, São Félix do Araguaia, Ribeirão Cascalheira e Porto Alegre do Norte.

Após apresentar o arcabouço que orienta nossa prática de pesquisa na interface com estudos de cultura", chegamos ao objeto de investigação/reflexão deste artigo, a saber, as questões comunicacionais nas CEBs, em meio à configuração cultural brasileira, o que nos impele a mais alguns desdobramentos.

Em linhas gerais, conforme a literatura das Ciências Sociais e das ciências da religião, as CEBs correspondem a uma expressão sociorreligiosa do cristianismo, principalmente católico, com maior incidência na América Latina, em especial no Brasil, estando associada a uma angulação histórica e sociológica da bíblia e da figura de Jesus Cristo, porém guardando respeito à dimensão sobrenatural da narrativa religiosa (Betto, 1981; Domezi, 2006).

As CEBs, se analisadas a partir de sua nomeação explícita, incluindo a referência pela sigla, ganharam projeção social e religiosa nos anos 1960 no Brasil e em vários países latino-americanos, como Bolívia, Argentina, Paraguai e El Salvador, por constituírem-se como setor progressista quanto aos costumes e à leitura da realidade, posicionando parcela de fiéis leigos, freiras, padres e bispos na luta contra ditaduras e na organização popular, contestando assim as cúpulas da Igreja Católica (Löwy, 1996; Santos, 2006).

Esse “modo de ser”, nos aspectos religioso e social mais abrangentes, assenta-se no “cristianismo primitivo”, promovido pelos discípulos de Jesus logo após seu assassinato na cruz, constituindo-se, segundo a teologia que o alicerça (Teologia da Libertação, conhecida pela sigla TdL), numa prática mais laica do que institucionalizada, baseada na partilha e na ação coletiva quanto ao alimento, aos bens materiais, à prática da oração, ao ensino-aprendizagem da fé e à ação social concreta numa Palestina governada pela elite judaica em conluio com o império romano (Boff, 1982; Mesters & Orofino, 2020).

Herdeiros de uma tradição sociorreligiosa fundada no empoderamento de fiéis leigos em associação com religiosos progressistas e, simultaneamente, produtores de uma religiosidade contemporânea de caráter militante, os integrantes das CEBs ocuparam espaço significativo no cristianismo católico latino entre os anos 1960 e 1990.

Gradativamente, perderam visibilidade e capilaridade, em grande parte pela postura institucional implementada pelo papado de João Paulo II (1978-2005), assim como pelo crescimento de uma linha pentecostal cristã no interior da Igreja Católica, expressa pela Renovação Carismática Cristã (RCC), e pelo crescimento das investidas do projeto capitalista sobre as experiências de países socialistas e comunistas mundo afora.

No caso do Brasil, pode-se dizer também que a redemocratização (a partir de 1985) ampliou o número de atores sociais na dinâmica de mobilização popular, diminuindo a incidência das CEBs neste tipo de tarefa social (Gohn, 2019). A partir dos anos 2000, vários países da América Latina tenham experimentado governos de esquerda (ex: Brasil, Argentina, Uruguai, Equador e Venezuela), seguidos de políticas públicas de valorização da participação social e dos direitos humanos. Apesar disto, as CEBs, no contexto da nova cena da sociedade civil organizada, viram-se com espaço reduzido e dificuldade de singularizar seu tipo de ação.

Mesmo com uma certa crise de identidade nos meios religioso e social mais amplos, as CEBs continuaram e continuam existindo no Brasil, organizando-se no interior da estrutura da Igreja católica, promovendo ações comunitárias e estabelecendo parcerias com a sociedade civil no exercício de uma prática sociorreligiosa, nos vários estados do país, entre eles o estado de Mato Grosso, situado na região Centro-Oeste,

onde nós vivemos e atuamos como professores universitários e pesquisadores em comunicação e cultura.

Sendo assim, a nosso ver, no que diz respeito ao campo da comunicação, a abordagem que melhores condições possibilitam para o vislumbre de uma dimensão comunicacional no âmbito da interculturalidade corresponde ao modelo de estudos da comunicação como cultura, identificado e descrito pelo epistemólogo brasileiro Venício Artur de Lima (2001).

Nesse modelo de estudos, comunicação e cultura são fenômenos praticamente idênticos, compreendidos, simultaneamente, como sistemas de significação e processos simbólicos. Além disso, no que concerne à comunicação, trata-se de concebê-la não como difusão de informações e do âmbito do extraordinário tecnológico, mas enquanto partilha/comunhão, algo trivial e comum a todas as pessoas, portanto, em oposição ao sentido transmissivo/difusionista, muito ligado ao universo midiático, adotado pelos estudos de comunicação de massa (*mass communication research*) (Lima, 2001, pp. 49-50).

No entanto, ainda que aproxime o senso da comunicação ao comum da vida social, Lima procura associá-lo às formas pelas quais as pessoas relacionam-se com os meios midiáticos no cotidiano, o que limita nossa proximidade com sua perspectiva de comunicação como cultura, já que nosso interesse de pesquisa concentra-se, sobretudo, na dimensão artesanal, interpessoal e cooperativa da comunicação. Para dar conta de nosso intento, agregamos dois outros autores à angulação de Lima, quais sejam, o estadunidense James Carey (1996) e o brasileiro Muniz Sodré (2014).

Recorremos a Carey por conta de sua teorização sobre a "comunicação como ritual" (em oposição à linha hegemônica dos estudos em comunicação de massa, ou seja, comunicação enquanto difusão). Essa perspectiva toma comunicação pelo fazer cotidiano, rotineiro, trivial, seja mediante o cumprimento diário ao vizinho, a realização de festas em família, o auxílio comunitário, entre outros. Pois, para o autor, referindo-se a países de tradição ocidental, "é por meio da comunicação, por meio das relações intercaladas de símbolos e estrutura social, que as sociedades, ou pelo menos aquelas com as quais estamos mais familiarizados, são criadas, mantidas e transformadas" (Carey, 2009, p. 84).

E recorremos a Sodré, em razão de sua proposta epistemológica que concebe comunicação enquanto "ciência do comum", e, também, compreende a comunicação como o comum presente nos vínculos e vinculações sociais, duradouros ou efêmeros, conscientes ou não, aquém e além da produção midiática e da linguagem verbal. Afinal, conforme pontua o estudioso, se a comunicação é a instância que organiza o

simbólico (palavras, gestos, sinais, informações, formas de andar, tipos de riso...), é “o sensível que preside às conexões e às trocas” (Sodré, 2014, p. 286).

Para coadunar com essa plataforma teórica, a dimensão comunicacional nas práticas culturais nas CEBs, em Mato Grosso, demandou a utilização de recursos metodológicos oriundos da etnografia multissituada, autoetnografia e descrição densa.

Interessados na percepção de uma dimensão comunicacional no fazer cotidiano dos integrantes das CEBs, ou seja, no seu modo de ser/existir mediante a realização de suas ações de caráter sociorreligioso, desde 2019, dedicamo-nos a pesquisar sua forma de atuação. Para isso, temos nos concentrado não no discurso sociopolítico de seus participantes e do histórico que os acompanha, mas em suas práticas culturais, de âmbito simbólico, que congregam uma forte interculturalidade, manifestada por um senso estético, plástico, lúdico, cooperativo e relacional que conjuga vários elementos da formação cultural brasileira e do diálogo/conflito com o contexto da modernidade.

Os estudos sobre a dimensão comunicacional nas práticas culturais nas CEBs em Mato Grosso foram realizados inicialmente no contexto de um doutoramento (feito por Lachowski e orientado por Gushiken) no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal de Mato Grosso (PPGECCO-UFMT), no Brasil (Lachowski, 2023).

O processo de pesquisa resultou na defesa da tese, na apresentação de trabalhos em eventos científicos e em artigos acerca de achados da pesquisa (Lachowski & Carnahiba, 2021; Lachowski & Gushiken, 2021a, 2021b). Em geral, os artigos procuram teorizar a relação da comunicação com as práticas culturais nas CEBs em Mato Grosso mediante descrição e interpretação de atividades desenvolvidas por seus participantes, como o contínuo processo de capacitação sociorreligiosa, o culto aos mártires de causas sociais e a realização de místicas espirituais.

Este material, aqui apresentado, corresponde ao primeiro artigo após o término do doutoramento e traz um apanhado dos estudos já efetuados, aprofundando a reflexão quanto ao enfoque comunicacional no fazer sociorreligioso das CEBs, dimensão pouquíssimo abordada desde que as mesmas passaram a ser concebidas como objeto de pesquisa dos programas de pós-graduação em ciências humanas e sociais no Brasil, a partir do ano de 1987².

Majoritário na abordagem da literatura científica latina dedicada às CEBs e mesmo na constituição histórica do imaginário acerca de seus participantes, o enfoque sociopolítico neste artigo está subsumido numa leitura, tal qual assinala Sodré

2 Conforme levantamento junto ao Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Recuperado em 20 de março, 2024, de <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>.

(2014, p. 286), em que a comunicação organiza o simbólico, presidindo conexões e trocas no processo de partilha/comunhão/cooperação. Essa perspectiva refere-se ao contato entre os participantes das CEBs e na interface deles com a instância do espiritual/transcendental, sendo estas relações potencializadas e contextualizadas pela viabilização das práticas culturais.

Para um exercício analítico adequado à temática do dossiê, apresentaremos em seguida: um panorama quanto aos locais visitados, a quantidade e os tipos de atividade acompanhadas em Mato Grosso, o modelo metodológico utilizado na coleta/produção e interpretação de dados, e procederemos a uma reflexão ressaltando aspectos centrais da pesquisa sobre a dimensão comunicacional nas práticas culturais junto às CEBs no estado à perspectiva dos estudos acerca da comunicação intercultural.

Nesse sentido, o trabalho de campo registrou um elenco de 49 atividades (43 presenciais e seis *on-line*, por conta do isolamento social em decorrência da pandemia de COVID-19). Destas 49 atividades, 45 ocorreram em Mato Grosso – espaiadas por cidades pertencentes a várias regiões e dioceses – e as demais em outros estados – mais a título de trabalho exploratório inicial.

Entre essas 45 atividades em Mato Grosso, 22 foram realizadas na capital Cuiabá, sede da Arquidiocese de Cuiabá e situada na Região Centro-Sul de Mato Grosso; cinco na cidade de Rondonópolis, sede da Diocese de Rondonópolis-Guiratinga, na Região Sudeste do estado; três em Várzea Grande, cidade integrante de um conglomerado urbano com a capital, e duas em Jangada, ambas pertencentes à Arquidiocese e à Região Centro-Sul do estado.

As demais atividades das CEBs acompanhadas ocorreram nas seguintes cidades, com uma ação cada: Cáceres, sede da diocese de Cáceres, sudoeste de Mato Grosso, e Nossa Senhora do Livramento, vinculada à mesma diocese e situada na região Centro-sul do estado; Jaciara, pertencente à diocese de Rondonópolis-Guiratinga, e Primavera do Leste, integrante da diocese de Primavera do Leste-Paranatinga, ambas no sudeste; Porto Alegre do Norte, sede da Prelazia de São Félix do Araguaia, e São Félix do Araguaia, as duas localizadas a Nordeste; e Ribeirão Cascalheira, também da Prelazia de São Félix do Araguaia, na parte Leste de Mato Grosso.

O espriamento das atividades acompanhadas leva em consideração a perspectiva teórico-metodológica utilizada, buscada junto à antropologia cultural, que toma a cultura tal qual as teias que enredam o ser humano na produção de sua própria existência (Geertz, 2017), escolha feita para coadunar-se com o modelo da comunicação como cultura (Lima, 2001). Do universo epistemológico da antropologia cultural, recorreremos a alguns dispositivos para orientar a produção de dados em campo

(a etnografia multissituada e a autoetnografia) e para auxiliar no procedimento de interpretação das informações (a descrição densa).

Optamos pela etnografia multissituada por tratar-se de uma forma de abordagem disposta a ajustar-se à dinâmica de deslocamento dos sujeitos de pesquisa, ao invés de concebê-los como limitados a um determinado espaço físico-social (Marcus, 1995). Isso nos permitiu compreender a lógica de movimentação dos participantes das CEBs “em” ou “por” Mato Grosso enquanto importante dado de pesquisa, bem como perceber que o percurso desenvolvido por eles correspondeu, de certa maneira, às CEBs vislumbradas pelos pesquisadores, e não ao quadro geral das CEBs “do” estado de Mato Grosso.

A partir dessa noção etnográfica mais fluída estabelecemos composição com a autoetnografia, cuja prática metodológica engloba as memórias do pesquisador em campo no processo de investigação, tomando-as também por dados de pesquisa, não no sentido da autobiografia, contudo mediante o exame crítico das lembranças, tendo suporte em registros mentais, anotações, fotografias, vídeos, entre outros (Ellis *et al.*, 2011). A recorrência à autoetnografia fundamentou-se no fato de um dos pesquisadores (Lachowski) estar não apenas estudando as CEBs em Mato Grosso, entretanto ser também participante delas e, antes e mais amplamente, ser um praticante religioso cristão católico, constituindo assim uma tripla pertença com o objeto de estudo.

Foi esse exercício de dar-se consciência sobre o múltiplo envolvimento com a questão investigada que alargou o foco temporal da pesquisa, não a partir de 2019 (início do doutorado), mas antes disto, a partir de 2016 (período de entrada nas CEBs em Mato Grosso).

A dinâmica da coleta de dados, mediante a etnografia multissituada e à autoetnografia, foi operacionalizada principalmente pela técnica da observação participante, compreendendo “observação” numa perspectiva aumentada, viabilizada pela utilização concentrada dos cinco sentidos, com o intento de acessar o que Sodré (2014, p. 286) chama de “sensível” (o comum da comunicação), a saber, aquilo que extrapola as capacidades do código verbal e pode ser mais percebido/sentido do que explicado/racionalizado. Nesse aspecto, fizemos anotações, gravações de áudio, registros fotográficos e de vídeo, além de participar das atividades tais quais membros das CEBs, cantando as músicas de seu cancioneiro, gesticulando durante dinâmicas de grupo, rezando com os demais integrantes etc.

Além disso, a observação participante foi complementada, em algumas situações, pelo procedimento da entrevista informal, com perguntas curtas, sem questionário, efetuadas mais para compreender alguma situação específica ou questão geral do que para obter respostas precisas. Como prática corriqueira, posteriormente às atividades,

pusemos o material produzido em arquivos de computador, na forma atualizada de cadernos de campo.

No que tange à interpretação dos dados produzidos, nos valem da descrição densa por tratar-se de um procedimento científico comprometido com o ato gradativo e contínuo de esmiuçar o fazer humano, por meio do qual os procedimentos de descrever e interpretar estão subsumidos num processo de retroalimentação (Geertz, 2017). A descrição densa, materializada pela ação de escrever, compreendeu a etapa final de um percurso iniciado com a observação participante e o posterior registro nos cadernos de campo. Esse tipo de interpretação nos permitiu perceber que a viabilização das práticas culturais nas CEBs em Mato Grosso indica um complexo processo de entrelaçamento e produção cultural, envolvendo religiosidades, militância sociopolítica e ambiental, formas de convívio comunitário e elementos da globalização.

3. Resultados

O conjunto de atividades acompanhadas nas CEBs englobou uma numerosa e diversa quantia de formatos, a saber: encontro, romaria, assembleia, reunião; preparação de reunião, seminário, curso de formação, caminhada, celebração, protesto de rua, roda de conversa, mutirão de limpeza via sacra, organização de feijoada e missa.

Parte dessas atividades pôde ser melhor compreendida na sua especificidade, por conta de sua abrangência (encontro diocesano, arquidiocesano, estadual ou nacional); de seu objetivo (reunião organizativa, celebração espiritual, roda de conversa reflexiva ou promoção para levantar fundos para participar de um evento sociorreligioso); de sua modalidade (romaria ambiental, martirial, cívica), entre outras categorizações.

Mesmo essas especificidades, quando observadas mais de perto, participativamente, apontaram para uma espécie de *continuum* entre os vários formatos. Por um lado, esse *continuum* inviabilizou o intento inicial na pesquisa de se propor uma categorização sistemática. Por outro lado, mostrou que não estávamos lidando com um elenco limitado e estanque de atividades, mas sim com um modo de ser/fazer nas CEBs balizado por um fluxo cultural caracterizado por intensidade, fluidez e simultaneidade. Essa percepção possibilitou-nos compreender que as atividades realizadas eram simultaneamente formatos de ações sociorreligiosas e, ao mesmo tempo, um conjunto de subatividades que faziam parte da programação das ações.

Este *continuum*, constituído pela parte e pelo todo, nos forneceu a perspectiva a responsável pela elaboração de um “conceito aplicado” ao objeto de estudo, qual seja, o de que, genericamente, nas CEBs em Mato Grosso “prática cultural é um conjunto de práticas culturais” (Lachowski, 2023, p. 266). Por exemplo, o teor formativo de um “curso de formação”, como os cursos de formação em comunicação popular

ocorridos em 2018 e 2019, também está presente numa reunião mensal de avaliação e planejamento entre lideranças de CEBs (as chamadas reuniões ampliadas), inserido ainda em seminários, rodas de conversa, celebrações macroecumênicas, enfim, no seu modo de ser/fazer.

De igual maneira, as práticas da oração, leitura e interpretação bíblica, acolhida aos participantes, dos cantos, dos trabalhos em grupo etc. compõem inúmeras atividades das CEBs em Mato Grosso, mas nem sempre, e quando ocorrem podem se dar de formas variadas, com adaptações, nuances, gradações, incorporando repetição e diferença (Deleuze, 2006).

Diante dessas observações gerais, entre os resultados obtidos ao longo do processo de pesquisa, agora passamos a relatar duas atividades etnografadas para demonstrar a presença da comunicação intercultural no fazer corriqueiro dos participantes das CEBs em Mato Grosso: a) a Celebração Martirial e b) a Reunião Ampliada na Comunidade Deus Pai.

a) Celebração Martirial (São Félix do Araguaia, Mato Grosso)

Entre 07 e 10 de setembro de 2017, cerca de 700 pessoas participaram do 14º Encontro Regional das CEBs/MT no município de São Félix do Araguaia (região Leste do estado de Mato Grosso, divisa com o estado de Goiás), cuja temática tratou da atuação das Comunidades Eclesiais de Base em meio aos desafios do mundo urbano, sendo a programação do evento composta de celebrações religiosas, palestras, debates, grupos de trabalho, socializações, animações com canto e dança e caminhada martirial. O público presente, vindo das várias regiões do estado, era formado principalmente por leigos engajados, mas também por padres, freiras, bispos, militantes de movimentos populares e indígenas (Chiquitanos e Boe-Bororo).



Figura 01: Luta e resistência. Celebração Martirial recordou lideranças de várias causas sociais, entre elas a indígena. Na foto, um cocar karajá é colocado numa cruz de madeira na primeira estação da caminhada religiosa do Encontro Regional das CEBs/MT, em São Félix do Araguaia, em setembro de 2017, como símbolo de luta e resistência dos povos originários.

(Fonte: Pedro Aguiar da Silva; 09 set. 2017).

Optamos por fazer um relato comentado da caminhada martirial, que ocorreu na noite de 09 de setembro (um sábado), pelas ruas de São Félix do Araguaia, por sua evidente interculturalidade. A prática cultural, também chamada de Romaria dos Mártires ou Romaria dos Mártires da Caminhada (sendo “caminhada” um termo que remete mais amplamente à vida social), está presente nos eventos de maior porte das CEBs, pois demanda cuidadosa preparação, incluindo encenações, cantos, orações, leituras bíblicas, comentários, momentos de silêncio/meditações, uso de equipamento de som, roteirização da atividade, viabilização ou fabricação de estandartes com fotos de lideranças sociorreligiosas assassinadas pela defesa de causas públicas.

A caminhada iniciou com uma concentração, teve seis estações (paradas) ao longo do trajeto e finalizou em tom festivo às margens do rio Araguaia. Na concentração houve uma encenação feita por jovens vestidos com túnicas com motivos africanos. Ao som da canção “Acorda, América” – que faz parte do cancionário das CEBs – eles se levantaram do chão, simbolizando o histórico de resistência dos povos oprimidos da América Latina e em seguida empunharam grandes ramos de palmeira perante o público, sinalizando que estavam prontos a continuar a jornada de seus

antecessores, vez que, como diz trecho da canção, "o sangue dos mártires fez a semente se espalhar".

A seis estações da caminhada recordaram mártires das causas: indígena (conforme Figura 01); negra; das mulheres marginalizadas; da terra e da ecologia; dos trabalhadores do campo e da cidade; das crianças e da juventude. Alguns símbolos, como uma cruz de madeira e vários estandartes com fotos de lideranças sociais assassinadas, acompanharam todo o trajeto, reforçando o tom político da atividade. Várias pessoas traziam velas, para iluminar a caminhada e marcar simbolicamente a situação.

Na primeira parada, participantes com túnicas coloridas e alguns indígenas amarraram um *rañeto* na cruz, ou seja, um cocar do povo *Iny*-Karajá³, espécie de grande leque aberto, composto de hastes e parcialmente coberto por penas de aves. Os Karajá constituem uma etnia presente há séculos em áreas situadas às margens do Rio Araguaia (nos estados brasileiros de Mato Grosso, Goiás, Tocantins e Pará). Amarrado o cocar à cruz, uma indígena chiquitana pegou o microfone e começou a falar sobre a importância da demarcação de terras para o seu povo, localizadas no lado oeste do estado de Mato Grosso, na divisa com a Bolívia.

Na segunda estação, uma mulher negra, idosa, vestindo túnica clara com estampa colorida e touca azul e amarela pôs uma corrente no braço direito da cruz, representando o martírio causado pela escravidão (1530-1888). O gesto foi reforçado pelo discurso de um homem, que ressaltou a capacidade de resistência e inventividade cultural da população negra. Figuras históricas como a líder quilombola Dandara (que teve papel na criação do conhecido Quilombo dos Palmares, no estado de Alagoas), o defensor dos direitos humanos Martin Luther King e o sul-africano Nelson Mandela foram lembrados.

A terceira parada recordou o martírio das mulheres marginalizadas. A cruz foi colocada na vertical, recebendo um novo estigma (marca, sinal), expresso por várias peças de tecido na forma alusiva de flores brancas de cinco pontas com núcleos amarelos (referindo-se a margaridas). A composição artesanal de tecido remetia à liderança rural brasileira Margarida Alves, sintetizando em discurso militante a luta das mulheres do campo, quilombolas, solteiras e abandonadas, trabalhadoras exploradas e desempregadas.

Na quarta estação, um homem aproximou-se da cruz e dirigiu-se aos participantes com as mãos erguidas, mostrando-lhes pedaços de arame farpado, representando a exclusão social e a concentração de terras, presente desde o período colonial e hoje ainda repercutido pelo agronegócio no Brasil. O homem amarró o arame no madeiro,

3 *Iny* (nós) é a autodenominação do povo referido como Karajá. Recuperado em 07 de março, 2024, de <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Karaj%C3%A1>.

cravando-lhe o sinal da luta dos mártires da causa da terra e da ecologia. Os massacres de Eldorado dos Carajás⁴, no Pará, em 1996, e de Colniza⁵, na Região Noroeste de Mato Grosso, em 2017, foram lembrados.

Dedicada aos trabalhadores urbanos e rurais, na quinta parada a cruz foi marcada mais uma vez, com uma lata de marmitta (no Brasil, recipiente usado para acondicionar refeições), destampada e vazia. O objeto representava a exploração nas fábricas e indústrias, numa conexão que remetia mais ao cenário dos anos 1980 e não à atualidade, que é mais marcada pela desregulamentação do trabalho. A opção estética foi reforçada por palavras de ordem ("O trabalho é dom de Deus e direito da humanidade!", "Pela organização militante do povo trabalhador!").

A sexta estação da Celebração Martirial foi dedicada às causas das crianças e da juventude, referindo-se a lideranças populares assassinadas e a episódios marcantes, como o que envolveu Joílson de Jesus, adolescente em situação de rua morto em dezembro de 1983 na cidade de São Paulo, capital do estado de São Paulo, ao ser pego e espancado por um procurador do Estado enquanto fugia depois de ter roubado uma corrente de ouro⁶. Junto a Joílson, outros nomes foram recordados (como os do professor e animador de CEBs Vilmar José de Castro⁷, e os dos artistas e militantes Nevardo Fernandes e Luz Stella⁸).

Em seguida, os participantes dirigiram-se para o cais na beira do rio Araguaia. Aos poucos foi possível perceber uma fogueira feita de pedaços de madeira, erguida pela equipe de organização da caminhada. Logo, as pessoas presentes acenderam-na com as velas trazidas ao longo do trajeto e em pouco tempo as labaredas subiram a mais de 2,5m, clareando o ambiente. Os participantes deram-se as mãos e entoaram o emblematizado "Pai Nosso dos Mártires"⁹, canção composta nos anos 1980 pelo verbita (missionário da Congregação do Verbo Divino) Cirineu Kuhn, que ressalta: "Teu nome é santificado/ naqueles que morrem defendendo a vida".¹⁰

4 Recuperado em 04 de março, 2024, de <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/17/massacre-de-eldorado-do-carajas-completa-24-anos-um-dia-para-nao-esquecer>.

5 Recuperado em 04 de março, 2024, de <https://mst.org.br/2022/04/19/massacre-de-colniza-mst-cinco-anos-de-impunidade/>.

6 Recuperado em 02 de março, 2024, de <https://irmandadedosmartires.com.br/joilson-de-jesus/>.

7 Recuperado em 02 de março, 2024, de <https://irmandadedosmartires.com.br/vilmar-jose-de-castro/>.

8 Recuperado em 02 de março, 2024, de <https://irmandadedosmartires.com.br/galeria-dos-martires-nevardo-fernandez-obregon-luz-stella-vargas-salvador-ninco-martinez-e-carlos-paez-lizcano/>.

9 Versão em áudio recuperada em 07 de março, 2024, de <https://www.youtube.com/watch?v=oEgemxCj6qM>.

10 A canção "Pai Nosso dos Mártires" fez parte do LP "Caminhada dos Mártires" (faixa 7), de 1986, gravado pela Verbo Filmes, conforme o IMMuB. Recuperado em 19 de março, 2024, de <https://immub.org/album/caminhada-dos-martires>.

Depois, o bispo referencial das CEBs no estado de Mato Grosso (dom Neri Ton-dello), usando touca com as cores do bloco musical Olodum¹¹ na cabeça e trajando túnica branca sobre calça e camisa, fez uma benção evocando a importância dos mártires e consagrou os alimentos a serem partilhados. Logo depois, uma dezena de pessoas com isopor, vasilha e fôrma nas mãos passou a distribuir pipoca e picolés aos participantes, ao que a celebração continuou com mais algumas falas e cantos, num clima festivo.

Assim, a Celebração Martirial do Encontro Regional das CEBs em São Félix do Araguaia compreendeu uma potente peça de comunicação intercultural, ou um vistoso processo de produção comunicativa performedo a partir de inúmeros elementos de variadas matizes culturais, expresso nos vestuários, nos gestos, nas simbologias sacra e secular, nos discursos de militância social, na estética artesanal, nos objetos de trabalho e/ou voltados à vida cotidiana. Toda esta forma-conteúdo amalgamada e/ou conduzida genericamente por uma espiritualidade de dimensão sociorreligiosa militante/progressista.

Em suma, uma dinâmica simbólica viabilizada no plano da religiosidade cristã católica, porém não restrita a um campo religioso específico, todavia orientada por uma leitura social mais ampla, sociorreligiosa, posto que também permeada pelas culturas afro e indígena, bem como pelos catolicismos oficial, popular e progressista (de CEBs), pelo contexto da globalização e pela histórica prática das peregrinações espirituais, que remontam às sociedades arcaicas.

b) Reunião Ampliada na Comunidade Deus Pai (bairro Ouro Fino, periferia de Cuiabá, capital de Mato Grosso).

11 Palavra de origem *Yorubá* que significa "Deus dos Deuses" no ritual religioso do candomblé, o Olodum surgiu como bloco afro em Salvador (BA) em 1979, transformou-se em ONG do movimento negro em 1983 e em 1987 expandiu-se para o universo fonográfico, também virando banda e performando uma consistente influência em ritmo musical e coreografias, principalmente na união entre samba e *reggae*. As cores do Olodum são o verde, o vermelho, o amarelo, o preto e o branco, e referem-se ao Pan-africanismo, ao Rastafarianismo e ao Movimento *Reggae*. Recuperado em 11 de março, 2024, de <https://www.palmares.gov.br/?p=54049>.



Figura 02: Evocação ao Bem Viver. Reunião debaixo da mangueira, árvore de origem asiática e de grande valor simbólico na paisagem urbana na cidade de Cuiabá.
(Fonte: Gibran Luis Lachowski; 1º fev. 2020)

A segunda atividade a ser relatada corresponde a uma Reunião Ampliada, com suas porosidades e apropriações culturais, realizada pela equipe de articulação das CEBs da Arquidiocese de Cuiabá, mais detidamente ao “altar no chão”, espécie de espaço sagrado viabilizado nos encontros promovidos por seus participantes.

A Arquidiocese de Cuiabá é uma divisão geoecclesial da Igreja Católica que congrega alguns municípios (Cuiabá, Várzea Grande, Jangada, Acorizal, Barão de Melgaço, Nobres, Rosário Oeste e Santo Antônio de Leverger), juntando-se a dioceses e prelazia.

A Reunião Ampliada ocorreu no dia 1º de fevereiro de 2020, um sábado de manhã, na sede da Comunidade Católica Deus Pai, pertencente à Paróquia Divino Espírito Santo, localizada no Ouro Fino, bairro de periferia da Região Norte de Cuiabá, capital de Mato Grosso. Foi uma das últimas atividades presenciais das CEBs da Arquidiocese de Cuiabá antes do início da pandemia de covid-19, situação que imporia isolamento social e/ou diminuição de contato físico entre as pessoas em todo o mundo até o ano de 2022.

Sob a genérica temática "CEBs, povo de Deus – uma janela aberta para o mundo", a programação da reunião conteve, em suma, acolhida dos participantes, mística espiritual, café da manhã partilhado, discussão de pontos de pauta, encaminhamentos, oração final e almoço.

Os participantes começaram a chegar por volta das 8h, vindos de outros bairros de Cuiabá e da cidade vizinha Várzea Grande, assim como do município de Jangada, a cerca de 80 km de distância, para um encontro que teria como objetivo socializar o trabalho pastoral realizado nas comunidades, planejar ações e exercitar a oração coletiva, o que ocorre uma vez por mês, em média, atualizando uma prática comunitária referenciada pelo cristianismo primitivo e, também, pelo contemporâneo contexto organizativo da Igreja.

No caso das CEBs da Arquidiocese de Cuiabá, a Reunião Ampliada tem um caráter itinerante, pois objetiva-se que a cada mês ocorra numa comunidade religiosa diferente. A intenção é que, assim, os participantes conheçam melhor as realidades locais; compartilhem ações programadas; reafirmem a existência e atuação das CEBs; mostrem sua mística espiritual, calcada no vínculo social e eclesial; criem, resgatem e fortaleçam contatos¹².

A Reunião Ampliada realizada na Comunidade Deus Pai teve a presença de 25 pessoas, entre mulheres e homens, idosos, adultos, jovens e uma criança, equipe de articulação e assessores pastorais, na maioria leigos líderes em seus locais de atuação, além de alguns religiosos (um padre e algumas irmãs religiosas).

Com a chegada e acomodação dos participantes, incluindo cumprimentos e cantos, uma ambientação foi constituída, com a disposição das cadeiras em forma de círculo ao redor de uma mangueira (conforme Figura 02), situada no pátio da sede da

12 A Reunião Ampliada é uma prática nas CEBs também nas suas instâncias Estadual, Regional e Nacional, tendendo mais à ideia de articulação entre lideranças leigas e religiosas do que à de organização hierárquica.

Comunidade Deus Pai, fazendo com que a roda se tornasse assento físico e núcleo sociorreligioso da reunião.

Dessa maneira, as pessoas aproveitaram a sombra da árvore e o vento que corria no espaço aberto em preferência a uma das salas do local – geralmente utilizadas para encontros de catequese, reuniões de grupos e de pastorais.

Viabilizaram assim uma composição estética e organizativa baseada na proximidade física, na troca de afetos e numa proposta de relações horizontais, bem como na simbologia de diálogo com a natureza, o que foi associado na reunião à filosofia do Bem Viver, reinterpretação contemporânea de uma cosmologia milenar andina expressa pelo termo *Sumak Kawsay* ("Vida em Plenitude", em idioma *kíchwa*¹³), pressupondo interdependência entre natureza, humano, divino e cósmico (Acosta, 2016).

Um círculo como um ponto de chegada mediante o qual seus integrantes realizaram uma prática compartilhada, pondo em curso uma espécie de ajustamento de distâncias e velocidades, necessário ao desenvolvimento de uma dimensão comunicacional capaz de amalgamar presenças e interesses.

No interior da roda, os participantes montaram o "altar no chão", a partir do trabalho prévio da equipe organizadora, da contribuição de pessoas que trouxeram símbolos a serem compartilhados e de dinâmicas de grupo que favoreceram a interação.

O altar foi composto por folhas de papel em branco, um vaso com flores, uma vela sobre um recipiente, uma miniatura do globo terrestre, um cesto indígena, uma pequena cruz, uma Bíblia, um exemplar do "Ofício Divino das Comunidades"¹⁴ e uma edição de um jornal referente ao "Grito dos Excluídos e das Excluídas"¹⁵. Tais objetos foram dispostos sobre e ao redor de um estandarte do Divino Espírito Santo e de um tecido de algodão com estampa florida (pano de chita).

O "altar no chão" enquanto composição estética e ritualística permaneceu no interior da roda até o final da reunião, unindo os integrantes na medida em que produziu uma centralidade espiritual no contexto de um desenho arquitetônico favorável à proximidade física e à horizontalidade de relações. Em contrapartida, garantiu uma certa distância entre as pessoas, por estar imbuído de um senso sagrado, solicitando

13 O povo *Kíchwa* tem habitantes principalmente no Peru, Bolívia, Argentina, Chile, Colômbia e Equador.

14 Mais do que um material composto de leituras bíblicas, cantos e orações, o Ofício Divino das Comunidades é uma prática cultural/comunicacional que busca popularizar o culto diário da "Liturgia das Horas", realizado por religiosos católicos, dando ao contato com Deus um tom mais direto e íntimo.

15 Campanha de caráter cívico organizada por setores progressistas da Igreja Católica em parceria com movimentos sociais no Brasil desde 1995 para contrapor-se à comemoração oficial da "independência do país" no dia 7 de setembro, denunciar desigualdades e reivindicar melhores condições de vida.

um afastamento respeitoso que assegurasse a integridade física do material e o sentido de convivência e contemplação.

E ainda, embutido no fluxo organizativo e participativo da reunião, o “altar no chão” figurou como mais um entre tantos elemento da atmosfera simbólica presente na atividade, havendo momentos em que sua centralidade simplesmente se esvaiu em meio aos cantos, orações, gestos, risos, abraços, falas, silêncios.

Ao final da reunião, os objetos foram recolhidos e o espaço sagrado, desfeito, no mesmo movimento de retirada das cadeiras e demais apetrechos, demonstrando que o senso espiritual presente no fazer artesanal do “altar no chão” coincidiu com um caráter plástico e efêmero, comum a uma perspectiva que concebe o exercício da religiosidade mergulhado na ampla vivência social, para além de uma especificidade religiosa.

Portanto, é preciso notar que a montagem/utilização/desmontagem do “altar no chão” passou por um processo intercultural composto de gradação e simultaneidade. Começou a ser constituído quando os participantes estavam chegando (alguns traziam símbolos), cumprimentando-se e os preparativos ainda sendo realizados. Ganhou funcionalidade, lastro espiritual e dimensão lúdica no curso da mística.

O “altar no chão” permaneceu enquanto espaço simbólico e delimitação física nos demais momentos da reunião: café da manhã partilhado (feito fora da roda), discussão dos pontos de pauta, deliberações e oração final (realizados no/em círculo). Até ser desfeito, sendo um dos últimos “atos” da reunião, que ainda teria um almoço partilhado para as pessoas que permanecessem na sede da Comunidade Deus pai.

Nesse sentido, podemos conceber a existência do “altar no chão” tanto mediante a programação do encontro, de forma mais ampla, quanto a partir de algum recorte arbitrário, recordando o que diz Geertz (2017) ao referir-se às formas de desenvolver o estudo interpretativo da cultura.

Compreendemos o “altar no chão” também enquanto exercício sociocultural e comunicacional presente no desenvolvimento das atividades das CEBs, a exemplo da Reunião Ampliada na Comunidade Deus Pai, ora como centralidade, ora como elemento constitutivo, tendo relação com a temática e os assuntos discutidos, a composição estética, os cantos, as orações, os comentários e as reflexões viabilizadas pelos participantes.

De forma mais explícita, ao modo de uma colcha de retalhos culturais ou de um caleidoscópio intercultural, ou ainda de uma sequência de circunvoluções, o “altar no chão” posto no interior da roda teve relação com a centralidade da mangueira – esta sim mais ao centro do círculo de pessoas –, evocando uma postura de respeito à natureza, mediante uma tradução pastoral acerca do Bem Viver, também referido em algumas canções durante a reunião, assim como pela disposição do globo terrestre

("nossa casa comum"), do vaso com flores e do cesto indígena (valorização dos povos originários).

Na composição do "altar no chão", a partir da proposta de escrever palavras relativas à temática da reunião, os participantes registraram termos bastante comuns no universo cultural das CEBs, entre eles alguns relativos à diversidade cultural, tanto pelo crivo das Ciências Sociais quanto pelo parâmetro teológico-sociológico pastoral, quais sejam, "Ir ao encontro do outro", "inculturar" e "Igreja em saída" – este último uma expressão popularizada no meio católico progressista pelo papa Francisco, que reivindica uma religiosidade católica menos dogmática e mais próxima da realidade concreta da sociedade.

Essa perspectiva espiritual também foi acionada na Reunião Ampliada pelas prédicas e pelos comentários feitos pelos integrantes das CEBs mediante a prática da contextualização da palavra bíblica, recordando dos moradores em situação de rua e das condições de vida dos imigrantes indígenas de origem venezuelana em Cuiabá, o que se ajuntou à referência militante simbolizada pelo Grito das/dos Excluídas/os.

Assento físico e simbólico, também elemento constitutivo e testemunhal do fluxo sociorreligioso produzido no intercurso da Reunião Ampliada, o "altar no chão" trouxe objetos do catolicismo tradicional e popular, a exemplo de uma vela, de uma pequena cruz e de uma Bíblia, distribuídos em meio a um aparato mais mundano, contemporâneo, menos religiosamente institucionalizado, como se estivesse a lembrar que o exercício espiritual/religioso está apegado ao fluxo cotidiano da vida, que ultrapassa limites e entrelaça sentidos. Essa inter-relação e essa complementaridade entre catolicismo internalizado de libertação (de CEBs) e catolicismo tradicional popular compreendem o que Domezi (2006) chama de "*continuum* devocional". Assim, o estandarte do Divino Espírito Santo, com fundo vermelho, pomba branca e chamas de fogo ao centro, flâmulas brancas nas laterais, inscrições acima e abaixo ("Divino Espírito Santo" e "Comunidade Deus Pai"), não apenas ressaltou a situação vivenciada, a saber, a Reunião Ampliada, tal qual uma atividade religiosa.

O estandarte também acionou uma dimensão comunicacional figurativa, na medida em que demarcou um espaço simbólico maior, intensificando a pertença da comunidade ("Deus Pai") e sua relação com a paróquia ("Divino Espírito Santo"), posto que a referida comunidade católica é uma das oito inscritas na área de abrangência da Paróquia Divino Espírito Santo, em conjunto com as paróquias da Imaculada Conceição, da Cristo Redentor, da Bom Pastor, da Nossa Senhora de Fátima, da Nossa Senhora Aparecida, da Sagrado Coração de Jesus e do Santuário Divino Espírito Santo.

Já o rústico tecido florido, integrante do "altar no chão", indicou proximidade com uma parcela da cultura popular mato-grossense, posto que a chita é um tipo

de tecido barato, bastante comum nos usos domésticos e em parte do vestuário da população dos municípios da Baixada Cuiabana, e nas CEBs, para além da situação citada, enfeitada mesas e púlpitos em encontros, celebrações e reuniões. Sendo assim, o "altar no chão" deve ser percebido não como noção teórica, mas a partir de seu "funcionamento", ou seja, de sua montagem/utilização/desmontagem e, principalmente, de sua relação contextualizada com a macroatividade (porque composta de inúmeras atividades) na qual esteve inserida, qual seja, a reunião ampliada. Dessa maneira, numa relação contextualizada, o "altar no chão" é parte constitutiva de uma teia cultural, parcialmente estruturada por uma dimensão macro-sociorreligiosa cristã católica, previamente planejada pela equipe de articulação das CEBs e que, também, é tecida pelos participantes, que o fazem por meio de uma apropriação cultural mediada por suas formações pastorais, atuações sociais, histórias de vida e percepções individuais.

Trata-se de um processo comunicacional promovido por meio de uma série de práticas culturais, sobremaneira de caráter interpessoal, expresso: pelo caráter espiritual/religioso, a ação ritualística, a recorrência ao entrosamento, a proximidade física entre as pessoas, o exercício da comensalidade, o uso do espaço arquitetônico, a relação com o ambiente natural, o repasse de informações, a interlocução verbal, o acionamento da memória evocativa, a partilha de ideias, etc.

Por sua vez, tanto a realização da reunião ampliada quanto a viabilização do "altar no chão" devem ser compreendidos mais amplamente, no complexo manejo intercultural, constituído socioculturalmente, entre o cristianismo de libertação, o catolicismo tradicional popular, o catolicismo oficial, a militância social, o holismo, a ludicidade, a pedagogia popular, as práticas e referências culturais aos povos originários. Significa perceber no modo de ser/fazer das CEBs em Mato Grosso uma operacionalidade contextualizada, dialógica e porosa, mediante a qual atualiza-se historicamente, afirma-se identitariamente e projeta-se/situa-se sociorreligiosamente, demonstrando limitações de natureza religiosa, de caráter doutrinário e proselitista e, ao mesmo tempo, avançando para além de uma forma idealmente homogênea de cristianismo, vez que, nos detalhes, expressa uma sociorreligiosidade bastante diversa.

4. Discussão e conclusões

As nuances da cultura brasileira, genericamente concebida em dimensão nacional, demanda reconhecer suas diferenças internas como constituintes de um cotidiano marcado por uma espessa contemporaneidade: a hegemonia ainda premente das formas culturais relacionadas aos itens da ocidentalização-modernização, traduzidas pela presença branca, europeia, ibérica, lusitana, na relação historicamente tensa, conflituosa e hoje reconhecidamente trágica com os povos originários do continente e os

povos de origem africana. A este amálgama das três principais matrizes da cultura brasileira agregam-se ao longo dos séculos outros grupos étnicos na condição de imigrantes, notadamente europeus de outras matrizes étnicas e culturais e, também, asiáticos igualmente de distintas matrizes étnicas e culturais.

Historicamente, se o apagamento das marcas culturais indígenas e afrodescendentes se referem notadamente à formação colonial do Brasil, convém ponderar que a chegada de outros povos, embora tenha promovido uma miscigenação de outra ordem, nem sempre contribuiu para que os povos originários indígenas e os povos ancestrais de origem africana tivessem suas marcas culturais devidamente reconhecidas na genérica identidade nacional brasileira.

Nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), as práticas do catolicismo popular, em relação de adesão, mas ao mesmo tempo de conflito, com a Igreja Católica, apresentam evidências de como se produzem as relações sociais em âmbito comunitário num país de maioria cristã, ainda majoritariamente católico, como o Brasil.

As diversas atividades das CEBs no estado de Mato Grosso denotam a capacidade de auto-organização interna, na medida em que práticas culturais são inventadas no banal cotidiano como formas de promoção da vida social comunitária e, simultaneamente, como modos de produção de sentido. A formação comunitária, através das distintas práticas culturais, evidencia também a capacidade de tolerância e convivência entre pessoas de distintas matrizes culturais e origens étnicas que constituem a população brasileira e que participam das atividades das CEBs. Os modos de expressão comunitária sugerem que cada indivíduo tenha a capacidade e a vontade de expressar-se verbal, visual, sonora ou gestualmente através de seu repertório cultural e identitário.

O que constitui as CEBs, portanto, embora tendo o catolicismo como centralidade, é sua plasticidade composta de elementos não eclesiais, mas que dão forma a uma noção mais ampla de religiosidade em âmbito popular, o que, mais amplamente ainda, abre espaço para refletir sobre a concepção da "espiritualidade", que pode associar-se a uma ou várias religiões e mesmo se espalhar-se pela desinstitucionalização religiosa. A dinâmica intercultural, portanto, se dá em dois níveis. Num primeiro momento, a organização interna das CEBs, porosa do ponto de vista identitário, capaz de acolher, suportar e mesmo tolerar a diferença, na mesma medida em que a diferença encontra, no ambiente das CEBs, um espaço de produção existencial. Num segundo momento, havendo uma coesão mínima, apesar das diferenças, as CEBs, conforme o que pesquisamos no estado de Mato Grosso, instituem externamente, através de suas práticas culturais, uma relação aparentemente pacífica, mas promovendo dialeticamente com a sociedade nacional brasileira uma relação de conflito mínimo, na

medida em que essas comunidades expõem, nas variadas formas e linguagens, as reivindicações materiais e espirituais de uma coletividade.

O imaginário das CEBs, portanto, é constituído internamente, e ao menos aparentemente, destas relações de aproximação, acolhimento, aconchego, atribuindo à vida comunitária uma condição de existência para indivíduos e coletivos cada qual em sua singular visão de mundo. No conjunto de suas crenças, as CEBs promovem uma imaginação que institui um modo de se relacionar com a sociedade civil, o Estado e os sucessivos governos (nos âmbitos municipal, estadual e federal), apresentando suas reivindicações e promovendo os devidos conflitos que lhe são adjacentes. Interculturalidade, portanto, demanda conceber, no contexto do que entendemos como cultura brasileira, as nuances de convergência e conflito quando se trata da relação cotidiana de distintos atores sociais agregados na formação de uma identidade nacional.

Observamos as CEBs num contexto histórico que considera a cultura nacional brasileira, e o que o contexto suscita, paradoxalmente, em termos de pacificação e convergência e, ainda, o que a noção de diferença pontua em termos de reivindicação e conflito. Assim, pondera-se como e em que medida as manifestações culturais, propriamente práticas comunicacionais, nas CEBs suscitam sobrevivências e conflitos nas formas da religiosidade popular. A nosso ver, as CEBs no Brasil, tendo o estado de Mato Grosso como recorte espacial e limite de pesquisa, pontuam as distintas necessidades de expressividade popular, nomeadamente artesanais, interpessoais, comunitárias, na modernidade, com/sem a modernidade e apesar dela, dando margem a diversas formas e habilidades epistêmicas de codificação e de produção de sentido em comum, até onde o comum se atualiza.

A artesanaria expressiva, que confunde o comunicacional com o poético, apresenta-se como condição de expressividade e, portanto, como modo de dizer algo, e que também revolve comunitariamente um modo de produção de existência coletiva. Comunicação, no caso, não se refere apenas ao que supostamente junta as pessoas e forma o coletivo comunitário, mas sugere considerar que ela pode ser também aquilo que emerge como dissonância em demanda de uma diferença como ruído na produção de sentido.

O que pode ser, então, interculturalidade, talvez se trate desta diferença constituinte, ruído na comunicação, intervalo que refaz os processos de sociabilidade, entre demandas de conflitos, promessas de pacificidade e possibilidade de vida em comum. A comunidade e a vida em comum, elas próprias, como formas do milagre do social que se reproduz, se repete e se reinventa, a cada vez que se permite a diferença com sua justa duração no tempo e no espaço.

Agradecimentos

Agradecemos ao Pedro Aguiar da Silva, o popular Pedrinho, antigo integrante das CEBs na Diocese de Rondonópolis-Guiratinga (MT), pela cessão da foto sobre a Celebração Martirial realizada em 2017 em São Félix do Araguaia.

Referências bibliográficas

- Acosta, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução: Tadeu Breda. Autonomia Literária/Elefante.
- Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Argos.
- Berman, M. (1986). *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Companhia das Letras.
- Betto, F. (1981). *O que é comunidade eclesial de base*. Brasiliense.
- Boff, L. (1982). *Igreja: carisma e poder – ensaios de eclesiologia militante* (3a. ed.). Vozes.
- Carey, J. (1996). *Communication as culture: Essays on media and society* (3a. ed.) Routledge.
- Deleuze, G. (|2006). *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. (2ª. ed.). Graal.
- 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, Brasil. <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/1986/1/Tese%20Maria%20Cecilia%20Domezi.pdf>
- Ellis, C., Adams, T., & Bochner, A. (2011). Autoethnography: an overview. *Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), article 10. <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589>
- Freyre, G. (2003). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (48. ed.). Global.
- Galeano, E (2011). *As veias abertas da América Latina*. Tradução: Sergio Faraco. L&PM.
- Geertz, C. (2017). *A interpretação das culturas*. LTC.
- Gohn, M. da G. (2019). *Participação e democracia no Brasil: da década de 1960 aos impactos do pós-junho de 2013*. Vozes.
- Lachowski, G. L. (2023). *Dimensão comunicacional em práticas culturais: o modo de ser das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em Mato Grosso*. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, Brasil. https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=14017973
- Lachowski, G. L.; Carnahiba, A. P. R. (2021). Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e "bem viver": diálogo, cultura e atualização de utopia. *RCCS - Revista Comunicação, Cultura & Sociedade*, 7(12), 143-163. <https://periodicos.unemat.br/index.php/ccs/article/view/5218>
- Lachowski, G. L.; Gushiken, Y. (2021a). Comunicação e cultura nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs): um estudo de caso no centro-oeste do Brasil. *Revista Cultura*

- Religión*, xv(2), 225-260. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/992/703>
- Lachowski, G. L.; Gushiken, Y. (2021b). Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em Mato Grosso/Brasil: comunicação e práticas culturais. *ALAIC - Associação Latino-Americana de Investigadores de Comunicação, São Paulo*, 20(36), 134-145. <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/1728>
- Lachowski, G. L.; 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>
- Lima, V. A. de. (2001). *Mídia: teoria e política*. Perseu Abramo.
- Löwy, M. (1996). *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução: Vera Lúcia Mello Josceline. Vozes.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the world system: The Emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1897105/mod_resource/content/1/George%20Marcus_Etnography%20in%20off%20world.pdf
- Mesters, C.; Orofino, F. (2020). As primeiras comunidades cristãs – fundamentação bíblica das CEBs. In C. Carias & S. Rodrigues (Org.), *CEBs: fundamentos e desafios* (pp. 49-79). Senso.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução: S. Ribeiro de Oliveira. Editora UFMG.
- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras.
- Santos, I. M. F. dos. (2006). *Luta e perspectivas da teologia da libertação: o caso da comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo: 1980-2000* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-15012007-113700/pt-br.php>
- Sodré, M. (2014). *A ciência do comum: Notas para o método comunicacional*. Vozes.