



GT 02 – Teoria do Discurso e Mobilizações Sociais na América Latina

Coordenação: Daniel de Mendonça, Michele Diana da Luz e Sandra Regina Barbosa Parzianello

Formação, convencimento e mobilização: a construção do povo nas instituições e redes ecumênicas

Joanildo Burity¹

Introdução

O campo do ativismo social passou por fortes transformações nas últimas décadas no que se refere tanto a sua conformação quanto a suas estratégias de mobilização e recrutamento. Do modelo da educação popular às práticas formativas atuais mudaram concepções sobre o povo e sobre o lugar e papel das organizações da sociedade civil na produção da mudança. Não podendo mais supor o sujeito popular como preexistente nem como uno e estável, assumiu-se a necessidade de construir o povo por meio de múltiplas interpelações e estratégias de formação. Não apenas – e por boas e más razões – o sujeito-trabalhador foi sendo descentrado como lugar epistêmico e político das aspirações por um mundo pós-capitalista, e mesmo como partícipe de algumas das lutas anticapitalistas e contra formas específicas de dominação contemporâneas, mas o próprio sujeito-Povo, como unidade de forças sociais definidoras da identidade nacional, perdeu espaço no mundo globalizado e “multiculturalizado”.

¹ Pesquisador titular e professor do Mestrado Profissional em Ciências Sociais para o Ensino Médio, Fundação Joaquim Nabuco. Professor colaborador dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, Universidade Federal de Pernambuco.

O debate sobre a construção do sujeito da mudança tornou-se policêntrico, seja em decorrência desse descentramento intelectual e político, seja pela emergência de vozes não-ocidentais (ou da periferia ocidental – tratadas para todos os efeitos como não-ocidentais). Com ele, não apenas “velhos contendores” voltaram à baila, como na voz das religiões, mas também novas articulações críticas emergiram, com uma crescente crítica pós-colonial se articulando e deslocando a linha divisória de Ocidente/Oriente para Norte/Sul. Sobrepondo-se a esta dupla fronteira se desenvolveu um imaginário de conexão e repartição que uma vez mais retorceu as coordenadas socioespaciais contemporâneas: o da globalização e, com ele, inseparavelmente, o da fronteira global/local. Policentrismo, cruzamento de linhas de fronteira e um efeito de proximidade e conexão que “comprimia” o espaço, deram lugar a uma percepção de *enredamento* que passou a descrever novas visões do sujeito popular ou dos sujeitos da mudança, como sujeitos-redes, atores(-em)-rede.

A tarefa *educativa* de construção desse(s) sujeito(s), quer pela *conscientização* de sua posição numa teia de relações de poder que lhes subalternizaria ou excluiria, quer pela *capacitação* para operar num terreno muito mais sobredeterminado que o da política estatal e o da luta de classes, passou a ser executada por muitas e novas mãos. Formar para aguçar a indignação eticopolítica, desvelar o funcionamento profundo do capitalismo e suas instituições e desenvolver ferramentas estratégicas (metodologias/tecnologias de poder) para a luta, passou a ser um exercício feito em muitos lugares, por diferentes atores e com agendas a um só tempo específicas e ampliadas.

Este texto se propõe a discutir um dos *loci*, nada óbvio e largamente ignorado, dessa trajetória, as *instituições e redes ecumênicas no âmbito cristão*, a partir de um diálogo com elaborações teóricas surgidas para dar conta do contexto acima introduzido, tais como a problemática do populismo de Ernesto Laclau, a ideia do pluralismo agonístico de Chantal Mouffe e a literatura sobre o liame militância-formação em estudos sobre redes, ONGs e movimentos sociais contemporâneos.

O movimento ecumênico, com sua agenda de promoção da unidade cristã em escala global (*oikoumene* é toda a terra habitada, a casa comum), sempre se constituiu como rede. Sua interpelação de pessoas e pequenos grupos no interior das estruturas eclesiais e fora delas, cedo teve que envolver modos de pensar e de agir que produziram instituições convencionais (como os conselhos de igrejas, os departamentos de relações ecumênicas de igrejas particulares e as agências de serviço), mas também práticas de criação de conexões intermitentes e fluidas. O ecumenismo também cedo foi atraído para uma agenda de ativismo sócio-político que se fazia localmente, mas se beneficiava tanto das instituições globais quanto das conexões construídas. Em várias partes do mundo, a partir dos anos de 1950, o ecumenismo foi-se tornando parte do campo democrático-popular, como lócus de uma das articulações da educação popular nos anos de 1960 e 1970 (disseminada por aquelas instituições, seus eventos, assembleias e cursos, ou por iniciativas locais, por vezes informais, e pela participação de militantes ecumênicos em movimentos sociais), apoiando movimentos de descolonização na África e Ásia ou acolhendo uma sensibilidade pós-colonial e de novos sujeitos sociais (etnicidade, gênero, ecologia, sexualidade) nos anos de 1980 e 1990. Sendo em toda parte uma ação de pequenos grupos, o movimento ecumênico é um

lócus da articulação entre fé e ação coletiva, de formação de redes, de construção do povo².

Educação popular, formação como construção de (contra)hegemonia e existência virtual

O campo da educação popular esteve sempre umbilicalmente vinculado à dupla questão da formação do sujeito coletivo e da construção de uma nova forma de sociedade, justa, livre e participativa (PAIVA, 1980; FREIRE, 1981, 1987; BRANDÃO, 1985; GOHN, 2004, 2009; PALUDO, 2006). Nos anos de resistência à ditadura militar pós-1964, a expressão definia uma forma de compreensão dessa dupla questão que afirmava a primazia do povo como sujeito da política e que, não sem ambiguidades, admitia o caráter projetual dessa subjetividade popular. Em outras palavras, haveria que se investir num processo de indefinida e, talvez, interminável, formação política para que o povo assumisse o protagonismo da transformação social. Uma priorização, portanto, do “trabalho de base”, ao mesmo tempo de mobilização constante e de educação para a vida ativa (como diria Arendt), para “a luta”. As origens já múltiplas e articuladas na teologia da libertação, em grupos autônomos da esquerda partidária, em coletivos de educadores/as, no novo sindicalismo, tornavam o discurso da educação popular permeado por elementos de romantismo político (expressa em sua ética militante), pela busca de novas formas de articulação entre o trabalho intelectual, a subjetivação popular e a recusa em separar pedagogia e a experiência prática, ainda que fragmentada dos setores populares.

É certo que esta compreensão não se dava nos mesmos termos em que as afirmações acima soam a nós, na segunda década do século XXI. Mais frequentemente, ela se ancorava numa leitura de inspiração marxista de que haveria um descompasso ou distância entre o povo (como Nação, pobres, classe trabalhadora ou o conjunto dos explorados e discriminados) e seus “verdadeiros interesses” ou suas “verdadeiras tarefas históricas”, compreendidas como compromisso com uma pauta anticapitalista, um projeto socialista, ou ao menos uma democracia de massas (sinalizada pelo “basismo” e a bandeira da “democracia participativa”).

A tarefa da educação popular era construir uma espécie de *pedagogia política da articulação*, de tal forma que esse descompasso ou distância fossem desfeitos e um “projeto democrático-popular” emergisse (a caminho da revolução). Em tal pedagogia, a construção do povo teria, é certo, mais o caráter de uma “conscientização” (Paulo Freire) para a auto-organização e autonomia, da qual os intelectuais-educadores seriam apenas mediadores. Mas a intuição articulatória, em sintonia com os marcos do discurso populista vigente, já sinalizava para o caráter internamente diferenciado deste sujeito coletivo e para uma possibilidade de escapar à lógica determinista dos discursos clássicos de esquerda.³

² Sobre essa história pouco conhecida, ver sobre Brasil e América Latina TIEL 1991; BRAKEMEIER 2001; COUTO 2008; PADILHA 2011; BRITO 2014; BARRETO JR. 2010

³ Há aqui um efeito do discurso da educação popular que revela essa articulação, notadamente em sua crítica política da esquerda marxista ortodoxa (i.e., do vanguardismo e do economicismo) e numa glorificação das “bases”, uma primazia do povo como “sujeito de sua própria história”, oriunda das teologias políticas dos

As vicissitudes da construção democrática no Brasil, particularmente a partir de fins dos anos de 1970, nos seus avanços, recuos e impasses, transformaram profundamente a configuração dos atores coletivos e, certamente, do povo, objeto do discurso da educação popular. Em primeiro lugar, houve uma transição negociada e moderada à democracia política, que não foi liderada pelos setores populares nem se materializou num “projeto popular”. Em segundo lugar, o desfecho do processo expressou uma profunda ambivalência, ilustrada na quase contiguidade entre a aprovação de uma nova Constituição (com fortes tons participativos, afirmação do estado de direito e algumas conquistas claramente oriundas do campo democrático-popular) e a eleição de um presidente oriundo das velhas elites políticas. Em terceiro lugar, o período das primeiras gestões presidenciais eleitas pelo voto popular, coincidindo com o desmonte do chamado bloco socialista (antiga URSS e países da Europa central), impôs uma profunda crise à política de esquerda. Esta crise foi marcada pela fragmentação do campo democrático-popular, o advento do neoliberalismo e da “terceira via” como projetos eleitoralmente viáveis e uma paulatina, mas pouco refletida e teorizada, absorção da oposição política e de amplos setores do ativismo social radical na luta institucional (eleições, políticas de coalizão, políticas públicas e instâncias consultivas e deliberativas do poder executivo) (cf. GOHN, 2004; BURITY, 2006b).

A crise forçou a um realinhamento de forças ao longo dos anos de 1990 que de um lado delimitou um novo campo de “educação popular”, doravante redescrito como “educação para a cidadania” ou, onde se manteve, fortemente associado a movimentos sociais radicais, com destaque para o MST (PALUDO, 2006, 2008; PONTUAL, 2005), e de outro lado pluralizou definitivamente o campo da representação política (VVAA, 2005: 81-128). Em ambos os casos, pluralização significou proliferação de identidades, estratégias e demandas, levando analistas a falar de construção democrática, democratização interminável ou radicalização da democracia, enquanto outros apontavam para a necessidade de “modernizar” os marcos da ação coletiva e da própria institucionalidade (o que, tal como se deu, quase invariavelmente, significou aproximar-se de um “centro radical” em que se fundiam neoliberalismo e elementos do discurso da terceira via). É do mesmo período uma crescente atenção ao tema da cultura e à

anos de 1960 e, particularmente, da teologia da libertação e seu projeto de pastoral popular (cf. BURITY, 1994; FREIRE, 1981; LÖWY, 2000; NASCIMENTO, 2009). Este efeito implica uma concepção estratégica tendente a priorizar a luta por fora dos mecanismos institucionais (e mesmo em forte tensão com o partido, como suposto dirigente do processo e ponto focal da relação de representação) e a valorizar a disputa ideológica e a ação cultural como tarefas incontornáveis na construção do novo “projeto de sociedade”. Nos anos de 1980, esta elaboração será fortemente marcada por uma recepção do pensamento gramsciano que fará do campo da “política de base” no Brasil (terreno natural dos ativistas da teologia da libertação, educadores radicais e militantes da esquerda democrática) o lugar por excelência de uma construção democrática orientada pelo conceito de *hegemonia* (STACCONE, 1982; COUTINHO, 1984; SADER, 1988; SECCO, 2002; SEMERARO, 2007; SCIARRETTA, 2015). Mas há outra fonte do discurso da educação popular: a ação pastoral católica pós-Vaticano II que, na América Latina, particularmente no Brasil, levou aos movimentos da teologia da libertação e das comunidades eclesiais de base. Este discurso da libertação tornou-se lócus de práticas de organização e mobilização coletivas que deixaram um enorme saldo para a política de bases no Brasil e na América Latina (QUEIROZ, 1985; TEIXEIRA, 1988; BALDISSERA, 1988; BURITY, 1994; COSTA, 2011). Sua contraparte protestante teve nas igrejas e iniciativas vinculadas ao campo ecumênico seu lugar principal, constituindo o campo de uma pastoral popular protestante e de uma teologia da libertação protestante (que remontava ao mesmo processo vivenciado no catolicismo), o que constitui um elo histórico com os temas discutidos neste trabalho.

valorização da “diversidade cultural”, quer numa chave multiculturalista quer de um pluralismo radical (cf. DAGNINO, 2002; SCHERER-WARREN, 2006; GADEA E SCHERER-WARREN, 2005; BURITY, 2002, 2006).

A tensão histórica entre “educação popular” e “educação escolar”, por sua vez, torna-se cada vez menos pronunciada e, de modo instrumental ou teoricamente articulado, o espaço da educação escolar ou formal passa a fazer parte da agenda e das intervenções pedagógico-políticas de ativistas/teóricos da educação popular.⁴ No mundo das ONGs, educação popular, onde ainda se mantém como referência, o faz mais no âmbito da metodologia de trabalho daquelas organizações do que como discurso-contexto de sua identidade (cf. LYRA, 2005; VVAA, 2005).

Um desenvolvimento mais recente do processo se deveu ao profundo impacto das novas tecnologias da informação e da comunicação sobre a política institucional e sobre as formas de expressão e mobilização da vontade coletiva. Este cenário uma vez mais redefiniu os contornos conceituais e prático-estratégicos do “povo”. Desde a definição da agenda de questões e demandas até a própria conformação da ação coletiva vêm mudando significativamente, por meio de um ativismo virtual de base individual, baseado no efeito quantitativo de manifestações de concordância/divergência ou no efeito demonstrativo de tomadas de posição singulares em discussões polêmicas, combinado ou não a formas presenciais de manifestação.

Seguindo uma tendência descrita por Derrida como a “artefatualização” e “atovirtualização” da realidade e da militância (DERRIDA, 2002; TRIVINHO, 2012), esse processo não apenas tem impactado a definição de quem é e onde está o povo, como também produzido novas formas de contestação tanto da política tradicional, como da própria realidade deste ator popular virtual. Como em tantas outras situações, a virtualização da ação coletiva não define necessariamente atores emancipatórios. Antes, mobilizações e articulações das mais diversas orientações ideológicas e políticas têm se valido dos recursos virtuais, especialmente as chamadas mídias sociais. Nessa nova determinação do lugar e forma como se constroem e aparecem novos atores sociais ganha espaço uma forte tendência anti-institucional, expressa numa desassociação frente aos mecanismos de representação política tradicionais (não somente os eleitorais, mas também o da palavra autorizada de lideranças formais de organizações sociais ou associações civis de vários tipos) e na pretensão de apresentação direta (em contraste com a mediação representativa).

Mais do que isso, a artefatualização/atovirtualização da realidade é filtrada, refratada por uma injunção de concretude que é dita/marcada pela referência ao nacional, ao regional, ao local, ao imediato (novamente DERRIDA – cf. 2002: 87). De um lado, a representação dessa realidade deixa de lado muitos acontecimentos e ações que ocorrem no mesmo tempo, mas em dimensões ou com vistas a incidir sobre práticas sociais/institucionais de diferentes níveis – relações interpessoais, interorganizacionais,

⁴ Esta aproximação, já defendida por militantes e assessores(as) desde fins dos anos de 1970 (cf. PAIVA, 1980; 1987), pode ser observada, por exemplo, na adoção da perspectiva da educação popular como política pública por Paulo Freire, como secretário de educação de São Paulo (1989-1991), na formação da Rede de Educação Cidadã-Recid, nas ações de implementação de políticas de direitos humanos em várias partes do país nas duas últimas décadas e no processo de preparação da Conferência Nacional de Educação de 2014, com a divulgação de um Marco de Referência sobre o tema (Prefeitura de São Paulo 2015; Brasil 2014). V.tb., sobre a Recid, <http://recid.redelivre.org.br/tag/educacao-popular> e <http://recid.redelivre.org.br/o-que-defendemos-2>.

internacionais. Muita coisa que se passa “no cotidiano” permanece invisível ao olhar público da mídia e das instituições que *produzem* o público como estatal e nacional. De outro, a atualidade é marcadamente etnocêntrica – é o que nos interessa como habitantes de uma cidade, de um país. Dupla concentração de como percebemos o real (da ação coletiva): pela mídia e pelo marco nacional-estatal.

Mas há outra tendência que se pode identificar como resultado cumulativo da crise dos anos de 1990 e da virtualização da ação coletiva, expressa por meio dos significantes “rede(s)” e “parceria(s)” (cf. CASTELLS, 1996; BURITY, 2000, 2006; GOHN, 2004; LUNA, 2005; SCHERER-WARREN, 2006; BRINGEL E FALERO, 2008). Tendo iniciado como busca por horizontalizar relações de poder no duplo sentido de relações entre parceiros e relações entre Estado e sociedade civil, a construção de redes tem se transformado a um tempo numa estratégia e num componente de repertórios de ação coletiva. O discurso das redes e parcerias não se deteve no campo da militância social, tendo-se desenvolvido uma intensa reapropriação do mesmo no discurso da gestão empresarial, inclusive com o surgimento de iniciativas corporativas de provisão de serviços sociais. Para mantermo-nos no contexto do ativismo social, três ordens de considerações têm levado ao acionamento do recurso às redes e parcerias: (a) por necessidade, a partir de diagnósticos sobre a desproporção entre os recursos organizacionais disponíveis e a amplitude dos objetivos e tarefas que se colocam para associações, organizações e movimentos sociais, e a vantagem de agir em parceria com outras congêneres; (b) por razões instrumentais, baseadas em cálculos quanto aos menores custos e maior efetividade de ações realizadas em rede ou através de parcerias; (c) por estratégia, a partir de uma concepção articulatória da ação coletiva, que valoriza os múltiplos vínculos, a desconcentração das relações de poder e a tendência à dessubstancialização das fronteiras que definem o ator coletivo (para além de marcos institucionais-legais, formalização em estruturas fixas de deliberação e definição prévia de quem e quantos podem ser reconhecidos como “membros”).

Neste processo, a educação popular, como discurso de formação do povo como sujeito transformador experimentou múltiplas redefinições, mas certamente perdeu importância ou mesmo foi abandonada como uma concepção em descompasso com os novos tempos (Gohn 2004: 25; Pontual 2005). Outras linguagens da mobilização social ocuparam espaço e o campo, quando não foi circunscrito aos embates disciplinares no campo da educação, “regionalizou-se” no âmbito de alguns movimentos sociais.

No bojo das mudanças vividas pelos movimentos e organizações de ativismo social desde os anos de 1990, os processos de formação da vontade coletiva incorporaram tanto o imaginário e a estratégia das redes quanto a realização de práticas formativas com vistas a difundir agendas e repertórios de ação (portanto, de caráter mobilizador) ou, eventualmente, a recrutar novos ativistas entre públicos sensibilizados ou beneficiados pelas ações e serviços. Participar de redes, construir redes e forjar parcerias (de caráter mais pontual) tornaram-se práticas crescentemente internalizadas na sociedade civil organizada e nos movimentos sociais, impactando a forma organizativa e a estratégia de ação dos novos atores coletivos (inclusive no âmbito do movimento operário – cf. MELUCCI, 1996; BRINGEL, 2010; ALCÂNTARA, 2015; BURITY, 2015; ARDITI, 2016). Por outro lado, a realização de ações formativas – com uma crescente imbricação, se não com a educação formal (escolas ou universidades), ao menos com saberes acadêmicos cidadãos e ativistas. Nos dois casos, a lógica hegemônica tornou-se um marco generalizado da ação, quer através da construção de

equivalências entre demandas ou da marcação de diferenças, quer por meio do recurso associativo no qual a formação de uma rede (um ator coletivo) constitui uma estratégia de interpelação de um campo de atores e práticas para certa agenda ou luta envolvendo uma pedagogia política da articulação.

Identities e povo, da resistência à pluralização

Desde uma perspectiva analítica, este processo – muito menos “arrumado” e coerente do que a narrativa anterior deixa crer – pode ser interpretado na linha da formação de identidades políticas e da construção de *sujeitos-povo*, que não se confundem com a clássica definição de “nação”, na obra de Ernesto Laclau.

Segundo Laclau:

(...) é no nível de uma história fatural e contingente que devemos buscar as condições de existência de qualquer objetividade que possa existir. E como esta objetividade tem uma identidade puramente relacional com respeito a suas condições de existência, isto significa que a identidade ‘essencial’ da entidade em questão será sempre transgredida e redefinida (1993: 39).

A formação do povo se relaciona a processos de questionamento do *status quo*, com vistas a uma nova formação social em descontinuidade com o vigente. O “povo” não é o pressuposto da nova formação social, seu ator “natural”, mas o nome do coletivo que se articula por uma nova ordem, quando esta ainda é uma aspiração ou demanda. Isto é importante, porque a utilização da categoria, em Laclau, não está em continuidade com representações tradicionais – e essencialistas – do povo, que o tomam como previamente constituído aos discursos que o nomeiam ou buscam expressar/representar. De um lado, “povo” é uma categoria relacional, portanto, não descreve uma identidade plenamente constituída. Tampouco se pode manter a ideia de povo como recobrando todos os “de baixo” numa dada formação social nacional. De outro lado, ao longo de um período de luta pela nova ordem almejada, o povo se recompõe e se modifica, seja em termos dos agentes e grupos que com ele se identificam, seja em termos da identidade que se constitui *entre aqueles* (e em contraposição a um “outro” também cambiante).

A unidade desses atores coletivos se dá pela *articulação* entre suas demandas (Laclau 2005:9, 98). Articulação produzida, por um lado, por uma delas que se “metaforiza” ou “amplia” para dar contas das demais, produzindo uma equivalência entre elas, e por outro lado, por sua comum referência a uma ordem insensível, ameaçadora, exploradora, etc. Esta ordem não precisa coincidir com “o Estado”. Pode se tratar de um estado de coisas, uma situação.

A unidade é constituída, nessas circunstâncias fatural e contingentemente. Não é simplesmente imaginada ou proposta, é vivenciada. Segundo Laclau, “‘o povo’ não constitui uma expressão ideológica, mas uma relação real entre agentes sociais. Em outros termos, é uma forma de construir a unidade do grupo” (Idem: 97). Mas essa unidade popular não está predefinida por nenhum mecanismo estrutural subjacente. As demandas não são semelhantes, comuns, harmonizáveis por si próprias. São articuladas.

O ator-povo que resulta da articulação é o resultado de uma *nomeação* (Idem: 10) – no duplo sentido português de uma atribuição de nome e da construção de uma relação de representação. Neste sentido, a nomeação é um efeito de identificação, portanto, o nome de uma relação dos muitos em termos de um (destes). Este processo nunca está completo e dado de uma vez por todas. E embora Laclau, em *Razão Populista*, pareça reservar o nome “povo” para o “momento de cristalização” em que “[o] que era simplesmente uma mediação entre demandas adquire agora uma consistência própria”, uma parte (*plebs*) pretendendo ser a totalidade (*populus*), ele não se fecha à possibilidade de que algo menos que uma referência a *toda* a ordem social possa definir *um* povo (Idem: 122-124). Em outras palavras, há uma oscilação sutil entre *o* povo e *um* povo, que dá a entrever duas formas de compreender o que está em jogo na construção política dessa categoria.

Além do mais, como Laclau admite, a fronteira dicotômica que define uma identidade popular não é única, nem fixa, em contextos concretos, por exemplo, quando demandas democráticas são disputadas por projetos rivais, ou quando diferentes maneiras de construir o povo estão em disputa pela hegemonia de uma demanda (Idem: 157, 164, 165). Isto significa que os mesmos “temas” ou significantes podem estar sendo mobilizados pelo discurso ecumênico tanto quanto por outros – problemática do significante flutuante, em Laclau – deixando em suspenso quando/como “o” ou “um” povo se constitui como ator “estável” (cf. Idem: 192).

Laclau continua:

Não existe nenhuma intervenção política que não seja até certo ponto populista. Entretanto, isto não significa que todos os projetos políticos sejam igualmente populistas; isso depende da extensão da cadeia equivalencial que unifica as demandas sociais. (...) Mas certa classe de equivalência (certa produção de um “povo”) é necessária para que um discurso possa ser considerado político. (Idem: 195)

O caráter flutuante das demandas pelas quais se busca construir um povo é, a meu juízo, o que constitui a condição de emergência da formação como tarefa política em contextos concretos. E como não está dado previamente quem ou que discurso assumirá essa tarefa e visará, portanto, incidir na hegemonização das demandas populares, abre-se um campo analítico para pensar o lugar de um discurso singular como o ecumênico nesses contextos.

Nos termos da análise acima, o ecumenismo, objeto de análise neste trabalho, pode ser visto como um discurso duplamente centrado na temática/categoria da *relação*. A relação é a matéria mesma que o distingue. O foco do ecumenismo na “unidade cristã”, embora possa se basear, numa de suas expressões, numa metafísica da unidade subjacente, preexistente, holística, mais frequentemente, na prática, está colocado na relação. Ecumenismo é construção de relações de equivalência entre as diferenças cristãs e, ao longo de sua história já secular, entre as diferenças religiosas e não - ou irreligiosas (macroecumenismo ou “diálogo interreligioso”), questionando os efeitos de fronteira que as separam e propondo outras fronteiras. Ecumenismo é, além disso, o nome do “lugar” em que essas diferenças se reconhecem como equivalentes em relação ao que produz suas divisões (o dogmatismo, a intolerância, a violência, a opressão).

Por outro lado, essa caracterização do ecumenismo inspirada em Laclau rejeita sua caracterização apenas como abordagem pacificadora, “holística” (isto é, supondo um todo que se desdobraria em diferenças funcionais, ou que governaria desde um centro duro as relações entre as diferenças). O ecumenismo contemporâneo, com sua ênfase no reconhecimento das diferenças, pode ser pensado em chave holística, mas as experiências concretas de articulação ecumênica, mais frequentemente, revelam a necessidade de produção (ativa) da convergência, ou seja, como “uma diferença que, sem deixar de ser *particular* [cristã ou mesmo, às vezes, certo tipo de cristianismo, católico, protestante, ortodoxo], assuma a representação de uma totalidade incomensurável” (Idem: 95). O ecumenismo não é a tradução espontânea da identidade cristã, nem, em suas inserções sociopolíticas, é facilmente reconhecido como sequer presente no campo dos atores – ou mais precisamente – das demandas conducentes à construções do povo. O engajamento ecumênico, por exemplo, desde os anos de 1990, o aproxima fortemente de uma postura pós-colonial, ecológica, anticapitalista, crítico da globalização neoliberal/alterglobalista, pró-igualdade de gênero, antirracista, de defesa das populações tradicionais, o que o situa no cruzamento de múltiplas formas de antagonismo, dentro e fora das igrejas cristãs. A unidade a que apela é uma interpelação ao que não aguarda para ser despertado. Trata-se de uma unidade que ele encarna em sua particularidade, de forma frágil e minoritária, desde dentro de relações de equivalência que se constituem concretamente.

Como argumentarei em seguida, a sensibilidade do ecumenismo para a importância da construção da unidade, como articulação, e para o reconhecimento das diferenças (para além do meramente religioso), o tem posicionado, há décadas, no campo em que ações de *formação* do povo e de *articulação* de demandas populares têm sua participação e sua repetida “oferta” de ser uma superfície de inscrição dessas demandas, enquanto discurso *cristão e popular*. Porque o ecumenismo não pode supor nem a “vontade de unidade” nem a identificação consigo como lugar/representação da unidade, a formação torna-se uma de suas estratégias necessárias, como educação popular (articulação de demandas populares, na terminologia laclauiana) ou como política de reconhecimento (articulação de demandas democráticas, idem).

Redes ecumênicas, saberes em disputa e o povo a partir da religião minoritária

O campo das religiões, no contexto empírico e teórico acima delineado, aparece ao mesmo tempo como caso de pluralização e sobredeterminado por dinâmicas e discursos originadas em outros contextos sociais. Como caso de pluralização, duas formas de diferenciação emergem: (i) entre diferentes tradições denominacionais (doutrinárias e éticas); (ii) entre diferentes dinâmicas institucionais (especialmente a distinção entre estruturas eclesiásticas oficiais e organizações autônomas, em formato de associações civis, redes ou grupos de militância informais).

Pluralização, portanto, não é apenas um processo *horizontal*, de multiplicação contígua de grupos e organizações com perfis e práticas distintos e autorreferentes. É também um processo *transversal* de multiplicidades internas a cada manifestação horizontal e de interconexões diferenciais. Portanto, um processo de *articulação*, que melhor seria descrito como uma teia multidimensional de relações entre pessoas, grupos, organizações, repertórios de ação e práticas ético-políticas, na qual circulam,

adensam-se e transformam-se (por tradução, redescrição ou reinvenção) em discursos de ativismo social.

Esse feixe de relações abre as fronteiras discursivas e organizacionais, permitindo difusões e apropriações de energias, práticas, visões, valores de outros lugares, o que torna os contextos religiosos pluralizados lugares em que se replicam e redefinem parcialmente (em seu conteúdo e/ou forma) disputas por voz, posição e influência definidas em outros contextos sociais. Sobredeterminação de práticas e vozes laicas e religiosas.

O campo ecumênico, neste sentido, não só nos parece um excelente caso dessa heterogeneidade, produzida por pluralização e sobredeterminação. O próprio sentido de “ecumênico” se transforma aí, ampliando a identidade ecumênica dentro do cristianismo e para além do cristianismo. *Dentro* do cristianismo, evangélicas, pentecostais, liberacionistas, liberais, pós-liberais, anarcocristãos, se agrupam de diferentes maneiras – ou se opõem de outras tantas – e se envolvem em *relações ecumênicas* concretamente, mesmo quando não sancionadas pelo discurso oficial de suas igrejas. Ecumenismo, em sentido estrito, intracristão, articulando posições para além das fronteiras denominacionais e das divisões teológicas e éticas historicamente existentes. *Para além* do cristianismo, aqueles mesmos grupos interagem ou o fazem já como movimento ecumênico, coparticipam com gente de outras religiões e de nenhuma, gente de outras ideologias, gente de outras identidades de militância. O efeito de fronteira que produz e transforma o ecumenismo é dado pelas demandas em questão, pelos antagonismos que elas a um tempo expressam e produzem.

Por outro lado, o ecumenismo sempre se apresentou como um *localismo globalizado*. Duplamente: como afirmação de uma identidade ecumênica local que evidenciaria a presença do ideal ecumênico e como parte de um movimento que afirma a missão universal da igreja cristã, mas que concretamente surgiu desde a Europa ocidental, em dados momentos e lugares. Assim, a dimensão transnacional sempre esteve presente no movimento ecumênico, por razões intrínsecas a seu projeto e identidade. Transnacionalismo, em se considerando que a tensão entre lugar (nacional) e projeto (global) está na origem do movimento – a despeito de seu ideário não-local, que sempre esteve presente como “reserva imaginária” para militantes menos apegados às estruturas eclesiais, o movimento ecumênico tendeu a construir formas organizativas assentadas em referências nacionais e regionais (via conselhos nacionais e continentais de igrejas). Transnacionalismo, ainda, pela ativação frequente de conexões entre organizações (ou setores destas) e ativistas em encontros internacionais, em comissões criadas para explorar certos temas ou pela atuação mediadora de instituições do movimento ecumênico em processos sociopolíticos concretos.

À primeira vista, *por sua vocação*, o ecumenismo pareceria contradizer o argumento desenvolvido até aqui. A busca das *convergências subjacentes* às divergências ou paralelas a elas, o esforço de *pacificação e mediação* de conflitos, a afirmação da *unidade fundamental* seja dos cristãos, seja da própria humanidade, a invocação de um *poder-serviço* que se recusaria a ser instrumento de dominação, colocariam o discurso ecumênico noutro paradigma. No entanto, esta visão irênica do ecumenismo em nada corresponde à realidade. Tanto histórica como contemporaneamente, a afirmação ecumênica define fronteiras e confronta-se com adversários religiosos e não-religiosos.

O ideal ecumênico emerge, em primeiro lugar, a partir de um diagnóstico das divisões e dos conflitos entre os cristãos e cedo teve que haver-se com tais como *mais uma posição* (ainda que orientada para sua pacificação). O movimento ecumênico também, ao longo de sua trajetória, desenvolveu uma apreciação das diferenças como base para a construção de sua identidade que levou à formulação de teologias pluralizantes duramente atacadas por fundamentalistas ou questionadas por moderados (normalmente por razões de eclesiologia denominacional ou de concepções proselitistas). Esta apreciação pela pluralidade não impediu que a teologia da libertação e outras formas de teologia política do século XX, fossem solidamente incorporadas ao pensamento ecumênico, reforçando sua dimensão agonística e não somente pluralista (CF. HORTAL, 1996; VERCRUYSSSE, 1998:47-98; BRIGGS ET AL., 2004; SINNER, 2012).⁵

Mas é na prática do engajamento social e político que a ambivalência do discurso ecumênico emerge com mais força. Neste contexto, o ecumenismo cedo tornou-se um lugar de ativismo e de radicalização teológica que deslocou permanentemente sua identidade entre o chamado à unidade e o compromisso com setores concretos das sociedades nacionais marcados pela opressão, discriminação ou vulnerabilidade. O desenvolvimento de uma ética social e de um engajamento ecumênicos críticos do desenvolvimento, do capitalismo, da globalização, da pobreza, e afirmativa da pluralidade social e cultural se deram em contextos agonísticos ou antagonísticos (inclusive revolucionários), nos quais a *posição* ecumênica raras vezes buscou a neutralidade.

A participação nas lutas sociais dos países latino-americanos, nas lutas por independência na África e Ásia, nos conflitos no Oriente Médio, nos organismos multilaterais de promoção do desenvolvimento, e em iniciativas globais recentes (como o Fórum Social Mundial e múltiplas plataformas de movimentos sociais transnacionais contemporâneas) situam claramente o ecumenismo como uma posição agonística em cenários de disputa. Sem prejuízo de sua pregação pluralista, mas tensionando com ela muitas vezes, esse perfil *situa* o movimento ecumênico no ato de traduzir sua inspiração teológica em marcos de ação ético-políticos (cf. GURNEY, HADSELL E MUDGE, 2006; SINNER, 2012; KINNAMON, 2015).

O ecumenismo, assim, exhibe a marca clássica do ator hegemônico numa leitura laclauiana: uma particularidade que *se apresenta* como capaz de representar/encarnar o conjunto das demandas por acolhimento, reconhecimento, dignidade, igualdade, justiça, etc., em situações concretas. Talvez a única qualificação a fazer aqui seja a da insistência em não se tornar a particularidade hegemônica, mas em apontar para a dinâmica articulatória da hegemonia, uma posição decorrente de uma certa consciência minoritária (um tipo de antivanguardismo) e de uma marca liberal-pluralista do ecumenismo euroamericano. Fixar a identidade ecumênica em termos de sua autoapresentação pacificadora ou da bandeira da unidade apenas não só distorce, mas também oblitera a compreensão desta dinâmica particular/universal marcada pelo conflito.

Na pesquisa em que se baseia a presente discussão, foram identificadas instituições e redes ecumênicas e organizações cuja atuação as coloca regularmente frente a uma pluralidade de posições religiosas e não-religiosas seja em nível de serviços

⁵ Esta referência à articulação entre pluralismo e agonismo baseia-se nas leituras próximas mas distintas de Chantal Mouffe (2005, 2013) e William Connolly (2005; 2012). V.tb. Howarth 2008.

oferecidos seja de articulações temáticas em vista de potencializar sua atuação.⁶ Ecumênicas, portanto, por sua prática, quando não também por seu imaginário ético-teológico. O estudo envolve exemplos de três países, Brasil, Argentina e Reino Unido, adotando uma perspectiva comparativa. O foco, entretanto, aqui, não será o de explorar as múltiplas implicações desse engajamento, mas um aspecto muito particular dele, a saber, a dinâmica da construção do lugar da *agência agonístico-pluralista* ecumênica, do “povo” do discurso ecumênico, através das práticas formativas desenvolvidas por organizações e redes ecumênicas (tal como acabo de defini-las).

Não é possível, nos limites deste trabalho, caracterizar as organizações e redes de *per se*. Empregarei, portanto, um recurso sintético de exposição, agregando perfis e tendências identificáveis a partir do procedimento analítico (e comparativo). Embora haja óbvios riscos de simplificação (ou, ao contrário, de generalização) indevida nesse recurso, a vantagem é de poder oferecer uma análise ancorada em mais do que estudos de caso, na reconstituição de um campo de práticas, cuja invisibilidade ou percepção fragmentária é precisamente o que o projeto mais amplo e este capítulo, em particular, pretendem questionar. Destacarei, em seguida, três pontos que se depreendem da análise dos sites dessas organizações e redes e da realização de entrevistas com lideranças ou técnicos.

O primeiro aspecto a ressaltar é o vasto rol de áreas e temáticas nas quais atuam as organizações e redes pesquisadas. Não há qualquer denominador comum, nem mesmo em termos da compreensão de ecumenismo que perpassa a atuação e a identidade daquelas. Embora haja ênfases conjunturais que parecem hegemonizar o discurso ecumênico, elas não são universalmente assumidas, nem da mesma maneira, quando o são. Hoje as questões de justiça ambiental, étnica e de gênero parecem galvanizar muito da energia do movimento ecumênico, mas ênfases clássicas no tema da pobreza e da solidariedade permanecem. Em todo caso, o perfil ecumênico e a adesão a valores ecumênicos são ubíquos, mas funcionam ao modo das semelhanças de família wittgensteinianas. Em vão se procurará encontrar uma identidade, em sentido tradicional.

⁶ Em caráter puramente indicativo, listo a seguir as instituições pesquisadas, a partir das quais a questão da formação tal como colocada neste trabalho foi elaborada: (1) Brasil: A Rocha Brasil, Caritas, Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Cese), Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e Educação Popular (Ceseep), Centro Indigenista Missionário (Cimi), Christian Aid-Brasil, Conselho Latino-Americano de Igrejas-Brasil (Clai-Brasil), Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), Diaconia, Fórum Ecumênico Brasil (FE Aliança ACT), Fundação Luterana de Diaconia, Rede Jubileu Sul, Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, Processo de Articulação e Diálogo (PAD), Rede Ecumênica da Juventude, Rede Religiões por Direitos, Tearfund, Visão Mundial; (2) Argentina: Asociación Ecuménica de Cuyo, Comisión Argentina para los Refugiados y Migrantes (Caref), Caritas, Centro Ecuménico Cristiano de Córdoba, Centro Nueva Tierra, Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio (Creas), Diálogo 2000, Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (Faie), Fundación Protestante Hora de Obrar, Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (Gemrip), Instituto de Cultura Popular (Incupo), Red Jubileo Sur, Servicio de Paz y Justicia (Serpaj); (3) Reino Unido: Anglican Alliance, A Rocha International, Caritas Social Action Network, Catholic Agency For Overseas Development (Cafod), Catholic Association for Racial Justice (Carj), Christian Aid, Church Action on Poverty, Churches Together in Britain and Ireland (CTBI), Citizens UK, Ekklesia, Green Christian, Jubilee Debt Campaign, Refugee Support Network, Tearfund, World Vision. De caráter global, a ACT Alliance está presente nos três países estudados, através de várias das organizações selecionadas, e foi também incluída no estudo. Algumas das organizações acima, e mais ainda as redes mencionadas, não têm na identidade religiosa (mesmo ecumênica) seu perfil principal ou sua apresentação pública, mas têm vinculação/participação ecumênica em sua origem ou governança.

Por outro lado, não apenas as articulações entre organizações ecumênicas, quanto o que entre elas se reparte como ecumênico, são objeto de investimentos contextuais e relacionais. Contextuais, em razão do localismo globalizado que o ecumenismo encarna historicamente, não havendo jamais um lócus centralizado de irradiação (nem mesmo quando falamos de organizações católico-romanas⁷). Relacionais, porque o que define o vínculo e o conteúdo ecumênico decorre de antagonismos e deslocamentos postos por atores e situações, o que também permite entender que o campo ecumênico não se constitua apenas por organizações religiosas ou mesmo oficialmente ecumênicas.

Este cenário resulta numa complexa arquitetura de redes, multidimensional, por vezes fractal ou feita de sobreposições parciais. Entidades locais/nacionais participam de redes domésticas e redes globais, as quais possuem composições nunca exclusivas e frequentemente elas mesmas se articulam em meta-redes (redes de redes), de modo ad hoc ou em bases duradouras. Os critérios de articulação de redes e entre redes dizem respeito a origens confessionais, fontes (ou modalidades) de financiamento, campos temáticos, países/regiões de atuação, emergências, vínculos multilaterais, atores de preferência, etc. Há ainda vínculos intermitentes ou temporários, em função de convergências contingentes. Em todos os casos, a formação de redes diz respeito tanto à magnitude dos desafios ou da ameaça a enfrentar quanto à necessidade de compartilhar recursos crescentemente escassos e potencializar equipes diminutas.

Em segundo lugar, há uma reivindicação de que as ações dessas organizações e redes, quando não suas próprias *estruturas*, estão *enraizadas nas bases* das sociedades onde operam, por meio de processos regulares de presença, consulta, participação e compartilhamento de informações e recursos. Esta presença capilarizada não é, necessariamente, direta, sendo mais frequente, dado o pequeno porte e complexidade organizacional, que parceiros beneficiados com recursos e possuindo sua própria base de operação realizem as ações. Desde macro-redes (ou organizações) globais, como a *ACT Alliance*, a Rede Jubileu Sul, *Christian Aid*, *Cafod* ou a Caritas, a redes nacionais, como a Rede Ecumênica da Juventude, *Serpaj* ou a *Catholic Social Action Network*, dependem dos vínculos com entidades ecumênicas ou laicas em parceria para “fazer coisas” (prestar serviços, mobilizar/articular ou desenvolver capacidades). *ACT Alliance*, que envolve 144 organizações-membro e atua (somente) através delas em 120 países, por exemplo, assim reivindica sua inserção concreta:

A Aliança ACT está profundamente enraizada nas comunidades que serve. Ela ganhou a confiança e o respeito das pessoas locais muito antes de grandes intervenções internacionais ganhem proporções, e permanece firme em seus compromissos com a base por muitos anos depois de a atenção mundial se dirigir a outras áreas. (<http://actalliance.org/about>)

⁷ É significativo que haja numerosas agências de ação social católicas, não apenas de perfil nacional, mas mesmo as que atuam em escala internacional. Caritas é efetivamente uma rede, não mais uma organização, com variações profundas entre suas versões nacionais e regionais. A necessidade de uma articulação global de agências católicas para ações de desenvolvimento, a CIDSE (www.cidse.org), para coordenar ações em 120 países, quando em grande parte deles a Igreja possui suas próprias estruturas de ação sociopolítica e quando mais de uma das 17 agências atua em vários desses países em projetos distintos, reforça esta ideia de uma dispersão identitária.

A ação de *ACT Alliance*,⁸ uma iniciativa de agências ecumênicas de cooperação para o desenvolvimento e ação humanitária e suporte institucional do Conselho Mundial de Igrejas, se faz nos países estudados através de *Christian Aid* (Reino Unido); *Creas* e *Fundación Hora de Obrar* (Argentina); Diaconia, Fundação Luterana de Diaconia, Koinonia e Coordenadoria Ecumênica de Serviço (Brasil). Estas organizações, por sua vez, atuam internacionalmente⁹ ou nacionalmente, de forma direta ou apoiando iniciativas de organizações locais e movimentos sociais. O mesmo se pode dizer da Aliança Anglicana e do Processo de Articulação e Diálogo-PAD.¹⁰ Organizações de caráter global, como *Christian Aid*, *Visão Mundial*, *Tearfund* e *Caritas*, ou nacional, como *Cese*, *Serpaj*, *Incupo* ou *Citizens UK*, têm a mesma orientação, apoiando projetos e iniciativas de organizações parceiras (religiosas e laicas) locais.

Esta inserção envolve ainda uma grande valorização da *incidência pública* e da promoção de direitos (*advocacy*), por meio da qual o peso da inserção em rede e as conexões transnacionais existentes (via agências de cooperação ecumênicas ou redes transnacionais e globais temáticas de ativismo social) permitem o lançamento de iniciativas em plano transnacional; o acompanhamento, a pressão qualificada e a sensibilização além das fronteiras nacionais em temas privilegiados pelas entidades. Esta é uma área presente em todas as organizações e redes pesquisadas, o que as situa permanentemente no espaço público e estabelece uma relação de distância e aproximação do estado e de organismos internacionais e multilaterais nos quais políticas e ações estatais (ou que envolvem o estado nacional como alvo) são propostas, definidas e/ou implementadas.

Em terceiro lugar, em quase toda parte há uma consciência da necessidade de *capacitação/formação de ativistas*, seja no âmbito local de atuação (parceiros e

⁸ “ACT” é um duplê de sigla e slogan: *Action by Churches Together*, nome de uma rede internacional de organizações ecumênicas vinculadas ao Conselho Mundial de Igrejas e à Federação Luterana Mundial, e uma afirmação: as igrejas *agem* (*act*, em inglês) juntas e conjuntamente com outros atores sociais. A Aliança, resultante da fusão de redes distintas de agências humanitárias e de agências de cooperação para o desenvolvimento ecumênicas, em 2009, originou-se tanto de fatores contingentes – crescente dificuldade de captação de recursos e de sustentação das estruturas de atuação (equipes, instalações, projetos financiados) – quanto da oportunidade de dar maior peso e escala a ações que muitas vezes se duplicavam, gerando ineficiência e fragmentando seu impacto. Ver o histórico de fundação da Aliança em <http://actalliance.org/wp-content/uploads/2015/09/ACT-Founding-document-ENG.pdf>.

⁹ *Christian Aid* atua em 10 países da América Latina e Caribe, além de países na África, Oriente Médio e Ásia, num total de 38 países. No Brasil, 15 instituições parceiras (organizações ecumênicas, ONGs e movimentos sociais) realizam trabalhos focados no enfrentamento da desigualdade étnico-racial e de gênero e na promoção de justiça ambiental com apoio de *Christian Aid* (cf. <http://www.christianaid.org.uk/whatwedo/the-americas/brazil.aspx?Page=2>). Um escritório nacional é mantido em São Paulo, onde também está a representante para América Latina e Caribe da agência. *Creas*, baseado em Buenos Aires, atua em 11 países da América Latina e Caribe, realizando “ações de cooperação, desenvolvimento de capacidades e produção de conhecimento para gerar y sustener processos de mudança na América Latina e Caribe.” (<http://creas.org/acerca-de-creas/>). Ver mais em www.christianaid.org e www.creas.org.

¹⁰ A Aliança Anglicana é uma articulação global de 5 agências de desenvolvimento e serviços nacionais de ação social de 38 igrejas (províncias, por vezes plurinacionais) e 6 organismos extraprovinciais anglicanas, atuando na coordenação e desenvolvimento de capacidade em ações de desenvolvimento, *advocacy* e ajuda humanitária (<https://anglicanalliance.org/about>). O PAD é uma rede criada em 1996, no Brasil, a partir de agências ecumênicas europeias de cooperação internacional. Seu papel é de articular as organizações parceiras brasileiras, colaborar em ações de incidência e desenvolver capacidades. Mais de 70 parceiros ecumênicos e laicos são apoiadas hoje com recursos de 3 agências – *Christian Aid* (Reino Unido), Pão para o Mundo (Alemanha) e HEKS (Suíça) – ver <http://www.pad.org.br>.

beneficiários), seja das próprias equipes técnicas que implementam projetos nesse âmbito (diretamente ou através de parcerias). Essa formação, concebida em moldes conceituais específicos (como a educação popular) ou feita de modo mais intuitivo, metodologicamente variável, tem, entretanto, invariavelmente um formato participativo que enfatiza a autoafirmação dos participantes, a construção coletiva de conhecimento, o desenvolvimento de capacidades individuais e organizacionais e a orientação para a ação coletiva (direta ou mediada pelo estado ou por organismos e plataformas internacionais).

A formação para qualificar a incidência pública e a *advocacy* é uma constante. Caref, na Argentina, por exemplo, tem na “promoção, capacitação e fortalecimento institucional” uma de suas três áreas de atuação, nos seguintes temas:

- Os migrantes como sujeitos de direito: o fortalecimento de organizações sociais para a construção de práticas cidadãs.
- Tráfico de pessoas: um tema associado à migração e os direitos humanos.
- Tráfico de pessoas: o compromisso das Igrejas ante a fragilização de Direitos.
- Migrações e Direitos Humanos: por uma cidade aberta a tod@s.

(<http://www.caref.org.ar/que-hacemos/areas-proyectos>)

Koinonia, uma das principais organizações de serviço ecumênicas brasileiras, definiu a formação como um de seus novos desafios estratégicos, ao lado da justiça de gênero. Segundo a organização:

O desafio “Formação” aponta para duas direções. Em uma, para a melhoria da formação dos quadros internos em vista da necessidade continuada de melhoria profissional dos serviços e da renovação progressiva da direção institucional. Em outra, para a sistematização, integração e otimização dos acúmulos institucionais relacionados às ações de caráter pedagógico, que foram se constituindo na interação com diferentes grupos e redes sociais. Para isso será necessário propor o diálogo com entidades parceiras e com eventuais consultorias da área de educação.

(<http://koinonia.org.br/pagina-inicial/planejamento-estrategico>)

Organizações como Cebi, Ceseep, Gemrip or *Theos* existem precipuamente para realizarem ações de formação, pensadas em termos tanto de construção/difusão de conhecimentos como de mobilização para a ação. Caritas possui uma detalhada política de formação, que se aplica em toda a extensão de sua atividade (Adams 2006). Nestes casos, mobilização que diz respeito a outras instituições e espaços, visando a reforçar movimentos sociais, organizações comprometidas com a promoção e garantia de direitos e incidência pública, bem como a criar um espaço de *presença pública das igrejas* (e das religiões) que não esteja focado na representação política formal, mas na mobilização de redes de ação direta.

A formação também aparece como forma de qualificar e mobilizar diretamente os agentes que são vítimas de violações de direitos, em luta pelo reconhecimento de direitos, ou que precisam ser beneficiados com políticas públicas. É o caso da *Refugee Support Network*, uma rede de inspiração evangélica britânica, focada no atendimento a refugiados, asilados e sobreviventes de tráfico de pessoas, e com atuação interreligiosa. Ela realiza sessões de capacitação para professores, assistentes sociais, ativistas que trabalham com jovens, lideranças de comunidades de fé, etc.¹¹ *Citizens UK*,

¹¹ <http://www.refugeesupportnetwork.org/training>; <http://www.refugeesupportnetwork.org/faith-communities>.

A Rocha, Jubileu Sul, Koinonia e o Instituto de Cultura Popular fazem intervenções bastante semelhantes, em suas próprias áreas de atuação. Educação para a cidadania, educação ambiental, formação em temas técnicos como dívida externa, ou sensibilização para a justiça de gênero e étnico-racial, são, respectivamente, objeto de atividades dessas organizações.

Algumas dessas organizações também incidem no campo da educação formal, particularmente por meio de ações de incidência pública na área das políticas educacionais, com ocasionais intervenções diretas – via oficinas ou preparação de materiais de apoio didático promovendo temas de seu interesse para uso em escolas.

Os temas/demandas que nucleiam essas iniciativas de formação frequentemente envolvem parcerias entre organizações que de alguma maneira percebem conexões (equivalências) entre seus focos de atuação e situações identificadas pelas organizações ou redes proponentes. Ativistas, seus públicos e instituições parceiras se articulam e sobrepõem múltiplas vezes, indicando não só o esforço de criação de vínculos entre os temas/demandas, mas também a própria limitação da base ativista, a qual se desdobra em múltiplos pertencimentos e múltiplas frentes de atuação. Desde uma ótica intraorganizacional, as sobreposições de pessoas e temas/demandas também estão ligadas às prioridades de agências financiadoras, às oportunidades de obtenção de recursos ou à emergência de alguma (nova) “brecha” na agenda pública e estatal, algo já sobejamente explorado na literatura sobre ONGs e cooperação para o desenvolvimento.

Percebe-se em tudo isso um persistente esforço de vinculação entre formação e incidência/*advocacy*. A construção de conhecimentos através das ações formativas se destina a alimentar energias participativas (qualificando a atuação) e a intervir nos circuitos de debate público (donde a preocupação em acessar e produzir informações alternativas e ocupar os espaços de mídia por meio de estratégias de comunicação estruturadas) e de tomada de decisões sobre estratégias organizacionais (sociedade civil e empresas privadas) e políticas (legislação, políticas públicas e ações judiciais). O caráter ecumênico das organizações provê não apenas uma mística para a ação, mas conexões, vozes de apoio e repercussão a demandas dos parceiros locais e recursos logísticos, humanos e financeiros para mobilizações. Provê ainda, no âmbito da ação local, em contato direto com populações vulneráveis ou atores coletivos organizados, ferramentas de produção de conhecimentos, metodologias participativas e assessoria técnica sobre temas complexos implicados na ação de promoção de direitos.

Como são realizadas estas ações formativas? Aqui podemos explorar dois aspectos relacionados, a ligação entre identidade de fé e articulação de demandas (construção de atores coletivos, de “povos”). Que povo constroem as ações ecumênicas? Como as demandas às quais respondem são descritas e postas em equivalência conforme as fronteiras antagonísticas que ocupam?

Empiricamente, o repertório de ações não é estranho: seminários, oficinas, cursos de curta duração, rodas de diálogo, comunidades de práticas, são modalidades amplamente utilizadas na cooperação para o desenvolvimento, nas agências multilaterais e nos movimentos sociais e ONGs, globalmente. Em alguns casos, tem-se experimentado com ferramentas de educação a distância. Algumas organizações produzem recursos para estudo, disponibilizados em seus sites, que podem ser utilizados de modo descentralizado por outras organizações ou por pessoas interessadas.

Mas há várias experiências conjuntas, em rede, de estratégias de formação. Bastante ilustrativa, neste contexto, por sua abrangência e arrojo, é a *Joint Learning Initiative on Faith and Local Communities*, uma rede inter-religiosa de agências ecumênicas e laicas, incluindo organizações de várias regiões do mundo (inclusive organismos da ONU, como Unicef, Unesco, Pnud, Acnur, Fundo de População e UNAids).¹² A JLI, como é conhecida, possui atualmente 5 *Learning Hubs* (Pólos de Aprendizagem) temáticos: (a) Mobilização de comunidades de fé locais; (b) Violência sexual e de gênero; (c) Refugiados & migração forçada; (d) Paz & conflito; e (e) Fim da violência contra crianças. Além destes, há um *hub* mais técnico, voltado para a produção de dados para fins de avaliação, o Grupo de Trabalho sobre Evidência, surgido a partir da presença de organizações religiosas no encontro “*Meeting the Moral Imperative to End Extreme Poverty and Advance the SDGs*”, em setembro de 2015, no qual apresentaram um Marco de Ação Baseada na Fé (*Faith-based Action Framework*), em que se comprometiam com a produção de evidência, a colaboração e a promoção de direitos.¹³

Tearfund, uma agência evangélica britânica com atuação global (50 países, incluindo um escritório no Brasil), que é membro da JLI, também mantém seu próprio Espaço Internacional de Aprendizagem (*Tearfund International Learning Zone*), para compartilhar experiências de seus projetos nos diferentes países em que atua, oferecer recursos para estudo e metodologias de ação.¹⁴ Christian Aid mantém uma sub-página web com recursos para professores e alunos, sobre questões referentes a justiça global e o enfrentamento da pobreza e das desigualdades.¹⁵ Em menor escala, todas as páginas web das entidades e redes pesquisadas oferecem uma área de recursos voltados para a formação ou sensibilização de ativistas.

Diferentemente de boa parte dessas expressões ecumênicas radicadas na Europa, América do Norte e países anglófonos da Oceania, o ecumenismo na América Latina possui um caráter combativo, dentro e fora das igrejas. Em luta histórica contra o conservadorismo teológico, ético e político das principais denominações protestantes históricas, com seu entranhado anticatolicismo e proselitismo, e contra o autoisolamento, por décadas, dos pentecostais, a identidade ecumênica forjou-se como espaço alternativo e em forte tensão com os espaços eclesiais, privilegiando o engajamento sociopolítico e a organização por fora das estruturas eclesiásticas. A pauta ecumênica, que no Norte já salientava elementos de ética social que favoreciam uma “presença no mundo”, nesta região era dramatizada pela ascensão da mobilização sociopolítica dos anos 50 em diante, pelas interrupções geradas por golpes militares – que tiveram alinhamento incondicional das igrejas cristãs – e pela emergência de novas formas de organização popular a partir de meados dos anos de 1970. Assim, não é de

¹² A Aliança ACT, a Aliança Anglicana, Cafod, Caritas, Christian Aid, Tearfund, o Conselho Latino-Americano de Igrejas, Conselho Mundial de Igrejas e Visão Mundial, dentre as organizações pesquisadas por mim, fazem parte da Iniciativa.

¹³ Sobre a JLI e as organizações que a compõem, ver <https://jliflc.com>. A informação sobre os Learning Hubs se encontra em <https://jliflc.com/about/learning-hubs>.

¹⁴ Sobre o Espaço de Aprendizagem Internacional da Tearfund (TILZ), ver <http://tilz.tearfund.org>. O site tem uma versão em português (<http://tilz.tearfund.org/pt-pt>), que atende às atividades de Tearfund-Brasil, além de inglês, francês e espanhol.

¹⁵ Ver <http://learn.christianaid.org.uk>. O site também fornece recursos metodológicos para a formação de grupos de jovens, que atuem como ativistas pelo desenvolvimento, e para a capacitação de lideranças para esses grupos e suas iniciativas.

admirar que, em meados da década de 1990, a articulação das agências ecumênicas e algumas estruturas denominacionais no Fórum Ecumênico Brasil, para tomar um exemplo, se expressasse de modo tal que as questões de identidade religiosa e de identidade política se cruzassem de modo agonístico, embora dialogal:

O ecumenismo dos movimentos sociais representa um desafio muito próprio para a Igreja. Se o ecumenismo está em risco de emancipar-se das Igrejas, então cabe a elas questionarem-se sobre as razões por que isto ocorre. Os organismos ecumênicos, de certa maneira, querem ser vanguardas de uma nova Igreja – não confessional –, em que valores como utopia-nova sociedade-justiça-solidariedade-partilha são temas-chave. Mas esses organismos não são Igrejas. Há a necessidade urgente de diálogo, de acertar os passos, e as Igrejas históricas têm de buscá-lo, animá-lo, integrar-se. Por outro lado, elas necessitam ser lubrificadas e arejadas pelas experiências, pelas bases, pelo empenho da organização popular para uma caminhada conjunta.” (Encontro do CER-Brasil¹⁶, 27 e 28 de março de 1995) (apud FE-Brasil 2006: 29)

A ligação, portanto, do movimento ecumênico com a dimensão conflitiva da vida social o aproximava das questões relativas à construção do povo sujeito da nova ordem democrática pós-1985, ao mesmo tempo em que já se abria às “novas demandas” de gênero, ecológicas, sexuais e étnico-raciais da conjuntura da democratização. Nos anos de 1990, o discurso ecumênico assumiu a discussão sobre a globalização em sintonia quase imediata com a crítica do globalismo economicista e posicionou-se ao lado da crítica feita a este pelo emergente movimento antiglobalização. O movimento esteve no nascedouro do discurso alterglobalista e participou ativamente da construção de sua principal expressão organizada, o Fórum Social Mundial, articulando neste contexto uma proposta de “economia de solidariedade e da vida” e confrontando-se com discursos teológicos de suporte ao capitalismo global e de intolerância com a diversidade através de uma “espiritualidade da resistência” (Burity 2013, 2014, 2016).¹⁷

¹⁶ O CER, Compartilhar Ecumênico de Recursos, foi o precursor do Fórum Ecumênico Brasil, o qual, posteriormente, com a criação da Aliança ACT, foi encampado como Fórum Regional da Aliança, a despeito de somente uma minoria de suas organizações-membro serem filiadas à Aliança.

¹⁷ Entre 1999 e 2005, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), através de sua Comissão de Justiça, Paz e Integridade da Criação, desenvolveu o projeto *Alternative Globalisation Addressing People and Earth* (AGAPE), uma sigla que obviamente aludia ao termo grego que liga “amor” e “partilha do pão”, “comunhão”. Foram realizadas consultas em várias partes do mundo, com declarações parciais de mulheres e povos indígenas. O relatório final apresenta uma crítica aberta da globalização econômica e do neoliberalismo e apresenta a proposta de uma “economia solidária do ágape”, economia de afirmação da vida, economia de comunhão (ver <http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/alternative-globalization-addressing-people-and-earth-agape>). O relatório foi lançado e discutido durante a Assembleia Geral do CMI em Porto Alegre, em 2006, em explícita referência ao local como sede do Fórum Social Mundial. No mesmo período, um projeto de menor escala, comissionado pelo Instituto Ecumênico de Bossey (Suíça), o centro de formação teológica do CMI, produziu uma avaliação dos caminhos da ética social ecumênica frente ao desafio da globalização econômica acelerada, resultando em duas publicações (Koshy 2002; Gurney et al. 2006). O projeto teve sequência em outro, que enfocava a relação entre pobreza, riqueza e ecologia, que prosseguiu até 2012,

Tomando o exemplo do Fórum Ecumênico Brasil (que também funciona como Fórum Regional da Aliança ACT), em documento produzido em 2006, por ocasião da 9ª Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, realizada em Porto Alegre-RS, lê-se:

O Fórum Ecumênico Brasil quer ser visto, junto ao público, e por meio desta publicação, como um espaço ecumênico impregnado por valores de partilha e da não competição, onde cada parte se vê representada pela ação dos integrantes dessa família. Especialmente aquelas ações em favor da unidade dos cristãos, da unidade no diálogo com aqueles que expressam outra fé, e da unidade na luta pela justiça, paz e a integridade da criação (FE-Brasil, 2006:7-8)

Composto então por 20 entidades, igrejas, conselhos de igrejas e entidades ecumênicas de serviço (Idem: 8), o FE ACT se apresenta articulando valores, ação e objetivos de unidade (pensados na chave do que chamaríamos, com Laclau, conceitualmente, de articulação) que põem em equivalência igrejas cristãs, outras religiões e lutas sociais. Esta forma de construir o discurso ecumênico implica numa complexa estratégia de utilização de linguagem explicitamente religiosa ou teológica (no sentido técnico, disciplinar, do termo) e linguagem secular (oriunda da órbita movimentalista, da sociedade civil organizada, da cooperação internacional, da ação estatal, particularmente no contexto das políticas públicas, e do discurso acadêmico), mas também recorrendo a um repertório de ação que articula espiritualidade e ritualidade religiosa e formas de ação dos movimentos sociais e ONGs.

Mas isto não é suficiente para fechar o argumento. É preciso acrescentar algo sobre a tessitura do discurso ecumênico e seus engajamentos, para perceber como essa dimensão conflitiva se articula com demandas não-atendidas, delineando uma fronteira política. Isso se faz tanto em termos estruturais, com a identificação do globalismo neoliberal e dos discursos teológicos da prosperidade e da caridade como o outro polo de um antagonismo à “idolatria do mercado”, à justiça econômica, ao equilíbrio ecológico, à afirmação da pluralidade identitária e cultural. Como afirmou o ex-secretário geral do CMI, Rogate Mshana, durante o III Fórum Social Mundial, em 2004:

Temos visto que o paradigma neoliberal é uma nova Torre de Babel, um projeto uniformizante e soberbo, que contradiz a vontade de Deus de um Reino onde a diversidade é valorizada.

através de reuniões em vários continentes, com a publicação de mais um “chamado à ação”, ecoando o de 2006, apresentado à 10ª. Assembleia Geral do CMI, em Busan, em 2013 (cf. <http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agapecallforaction2012/agape-call-for-action-2012>). Aqui se faz explícita a condenação da “economia da cobiça” e seu sancionamento por teologias da prosperidade e da caridade. Semelhantes iniciativas foram realizadas pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas, com apoio do CMI (cf. <http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/latin-american-consultation-on-faith-economics-and-society>).

As igrejas têm aqui uma grande oportunidade de denúncia profética e de educação. (CMI 2004)

O povo, nesta perspectiva, é um ator que confronta o neoliberalismo e o capitalismo global desde o lugar de formas de vida tradicionais (ecológica e etnicamente), culturas religiosas e de uma miríade de minorias (inclusive os ecumênicos!) que demandam reconhecimento e justiça. Nisso, a *particularidade* ecumênica não implica necessariamente em *distintividade* do que é dito e feito, havendo forte sobreposição com a militância da sociedade civil e dos movimentos sociais, indicativa de uma *cultura globalizada do ativismo social* (da qual, por sua vez, a ação ecumênica é historicamente uma fonte importante).

Embora os nomes que o discurso ecumênico apresenta para articular este povo – solidariedade, vida, comunhão, unidade na diversidade – sugiram uma visão de complementaridade e sinergia entre as demandas, é inegável a fronteira antagonística estabelecida em relação ao neoliberalismo, as formas de exploração predatória do meio ambiente, as teologias da prosperidade e a intolerância cultural e religiosa. Esta tensão não se resolve no discurso ecumênico. No documento do FE-Brasil já mencionado, lê-se uma articulação de equivalências em termos de “moratórias” impostas pela globalização capitalista, que ao mesmo tempo marca uma diferença com o discurso clássico de esquerda, por meio dos significantes “cuidado” e “reciprocidade”:

Cada vez mais fica patente que o modelo de construção dessas ações [contra a violação global de direitos de povos e grupos específicos, JAB], nos planos local, nacional e mundial não atende mais ao envelhecimento do movimento social construído a partir da dialética capital-trabalho. A contradição capital-trabalho persiste; entretanto, o que há de novo são questões emergentes, mais complexas. Por exemplo, a consciência das moratórias impostas pelo Capital se aprofundou: a moratória ecológica, a moratória da diversidade cultural e religiosa, a moratória étnica, de gênero e geracional criaram novas pautas de lutas sociais que exigem mais qualidade de vida, mais felicidade. Esses são, em última instância, valores ético-político-espirituais, os quais têm que responder à necessidade de cuidado e de reciprocidade. (2006: 37, v.tb. as onze teses sobre a concretização desses desafios, pp. 39-45)¹⁸

Num documento produzido em sequência a uma articulação realizada por ocasião da Cúpula dos Povos da Rio + 20, em 2012, o presidente de Koinonia, o bispo metodista Paulo Ayres Mattos, é explícito em relação a esta visão nuançada do “comum” entre as múltiplas formas de luta em torno da questão ambiental:

¹⁸ Outra expressão militante deste projeto, sempre incluindo iniciativas de formação, via oficinas e construção de documentos coletivos, foi a da programação montada pela Coalizão Ecumênica “Religiões por Direitos” na Cúpula dos Povos durante a Conferência da ONU sobre Desenvolvimento Sustentável, a Rio +20, em 2012. Ver http://religioesporDireitos.blogspot.com.br/p/quem-somos_29.html

“Comum”, nesse sentido, não significa necessariamente um retorno ao discurso da primazia do universal sobre demandas sociais pretensamente específicas. Muito pelo contrário, já que a crise ambiental pode se fazer sentir de formas mais ou menos agudas, de acordo com o pertencimento de classe, identidade cultural ou de gênero. Os moradores de áreas rurais e urbanas; os habitantes de nações empobrecidas, sobretudo, aqueles que vivenciam a pobreza extrema e os de países desenvolvidos; os grupos étnico-raciais colonizados e os povos colonizadores; as mulheres e os homens sofrem com diferentes intensidades os impactos desses problemas. Portanto, a questão não é fundamentalmente a dos diversos ecossistemas, mas sim de política. Ou melhor, a *natureza* é também uma questão política. (Mattos, 2014: 5)

No mesmo texto, o secretário executivo de Koinonia, Rafael Oliveira, escreve:

O planejamento [refere-se às ações pós-2015, que marca o fim do período de implementação dos Objetivos do Milênio, JAB] deve assegurar que as minorias (não importa a raça, etnia, gênero e grupo social) e todos os indivíduos que vivem em nosso sistema ambiental compartilhado sejam ouvidos sob todos os aspectos. A igualdade, a participação e a reciprocidade devem ser garantidas a todos. O que significa dar voz e condições de participação (de tempo e recursos materiais) a todos os indivíduos que, em geral, são tratados como diferentes. (2014: 11)

Não à toa, “o povo” tende a só aparecer no plural, como “povos” – os povos (como nações, na Cúpula dos Povos), os povos tradicionais, indígenas, quilombolas. Por outro lado, as famosas enumerações de grupos marginalizados, que supostamente convergiriam de modo automático, continuam a estar muito presentes nos textos e falas de ativistas ecumênicos. No texto citado acima, no entanto, há uma percepção de que este alinhamento se dá em termos de uma demanda – por justiça ambiental – e que é preciso um trabalho de construção da articulação, no qual as ações formativas são uma atividade necessária:

Os dias da Cúpula dos Povos foram precedidos por atividades de articulação, formação política e mobilização realizadas em várias partes do Brasil e do mundo. Este processo amplo e diverso possibilitou que, no Rio de Janeiro, a força da denúncia das verdadeiras causas da crise climática, da crítica às falsas soluções da economia verde e da defesa dos modos de vida tradicionais e alternativas construídas pelos povos das cidades, do campo e das florestas, fizesse o contraponto às negociações da

Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a Rio+20. (Idem: 81)

Esta densa teia de construção simbólica visa a expressar *motivações e identidades* nas quais se ancora a ação ecumênica, mas também esforços de *tradução e articulação* entre lógicas de ação coletiva distintas – a religiosa e a laica. Percebe-se, particularmente nas entrevistas realizadas para a pesquisa com lideranças dessas organizações, como tem havido uma renovada ênfase, em especial desde a última década, na *explicitação* desse componente religioso como marca da *presença ecumênica* nas ações realizadas, sem que isso signifique qualquer pretensão de *colonizar* as iniciativas por meio do componente religioso.

Ao contrário, a presença ecumênica tem se tornado uma oportunidade de cruzar fronteiras múltiplas para uma pedagogia da articulação: *linguístico-culturais*, em encontros transnacionais e globais, e em encontros com componentes pluriétnicos; *religiosas*, das ações conjuntas entre cristãos a outras com diferentes religiões (o “diálogo” com o “negativo” secular ou irreligioso já é batalha ganha: quase todas as formações religiosas já o fazem, antagonística ou agonisticamente, pelo menos desde os anos de 1940, globalmente, e de 1950, na América Latina); *organizativas*, com associações e movimentos civis e políticos, religiosas e laicas; *ideológicas*, com correntes distintas de esquerda (liberais, socialistas, anarquistas) e posições distintas frente ao capitalismo (global); *ético-identitárias*, na relação com estilos de vida, formas de subjetivação e concepções do “diálogo intercultural” situadas em múltiplas tradições e práticas. Tanto as relações experimentadas como as práticas simbólicas envolvidas nesses encontros, coalizões e ações conjuntas são frequentemente descritas como “aprendizados”, “capacitações”, “atividades de formação” que sinalizam para várias aparições e redescições da educação popular cunhadas nos laboratórios sociais latino-americanos e terceiro-mundistas dos anos de 1950 a 1970.

Num contexto contemporâneo (especialmente desde os anos de 1990) em que a multiplicação de diferenças e a intensificação da ação em rede têm o potencial de diluir a *singularidade* das organizações e grupos articulados como preço por sua maior capacidade de incidência, esse esforço por uma forma de *visibilidade não-competitiva* (num sentido de mercado, mas agonística, porque decorrente de um percebido risco de perda de espaço ou de diluição, “perda de identidade”!) cumpre diversas funções. De um lado, permite o monitoramento da *contribuição específica* dos atores ecumênicos (seguindo a *lógica da avaliação* amplamente difundida no mundo da sociedade civil organizada, da cooperação internacional e da ação estatal). De outro, permite a marcação de um *espaçamento* (Derrida) entre os atores que é a própria condição para a articulação das demandas que os aproximam.

Mas a marca que me parece mais significativa é a do reconhecimento efetivo no discurso ecumênico de que (a) *não há um coletivo pronto*, a ser apenas conclamado, para assumir as tarefas de construir essa economia da solidariedade e esta sociedade da pluralidade; (b) portanto, o *esforço paciente de formação* tem o duplo sentido de conscientizar (à moda freireana e da teologia da libertação) para a resistência e de mobilizar para a ação; (c) este trabalho é, tem sido, *obra de minorias* dispostas a suportar a demora, intermináveis atalhos e aceitar a contingência dos avanços e conquistas que levam à construção do povo (oprimido); (d) embora a linguagem nunca

seja usada nestes termos, o modelo desta pedagogia crítica da articulação é o do *pluralismo agonístico*, como o entendem, de forma distinta mas largamente complementar, Mouffe e Connolly.

Referências

- Adams, Telmo (2006) *Política de formação para a prática da solidariedade* (Série Políticas 2). Brasília: Cáritas Brasileira
- Alcântara, Lívia Moreira de (2015) Ciberativismo e movimentos sociais: mapeando discussões, *Aurora: revista de arte, mídia e política*, São Paulo, 8(23): 73-97, junho/setembro
- Arditi, Benjamin (2016) Redes, exocerebro y espectadores (Documento de trabajo No. 8). Disponível em https://arditiesp.files.wordpress.com/2016/01/redes_exocerebro_espectadores_2016.pdf. Acesso em 10/04/17
- Baldissera, Adelina (1988) *CEBs: poder, nova sociedade*. São Paulo: Paulinas
- Barreto Jr., Raimundo (2010) O Movimento Ecumênico e o Surgimento da Responsabilidade Social no Protestantismo Brasileiro, *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, 13(1-2): 273-323
- Barros, Sebastian (2006) Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista, *CONfines*, 2/3: 65-73, enero-mayo
- Brakemeier, Gottfried (2001) Ecumenismo: repensando o significado e a abrangência de um termo, *Perspectivas Teológicas*, 33:195-216
- Brandão, Carlos Rodrigues (1985) *Educação Popular*. São Paulo: Brasiliense
- Brasil (2014) *Marco de Referência da Educação Popular para as Políticas Públicas*. Brasília: Secretaria Geral da Presidência da República. Disponível em <http://conae2014.mec.gov.br/images/pdf/MarcodeReferencia.pdf>. Acesso em 03/04/2017
- Briggs, John; Oduyoye, Mercy Amba; Tsetsis, Georges (eds.) (2004) *A History of the Ecumenical Movement. Vol III: 1968-2000*. 3rd ed. Geneva: World Council of Churches
- Bringel, Breno (2010) Ativismo transnacional, o estudo dos movimentos sociais e as novas geografias pós-coloniais, *Estudos de Sociologia*, 16(2): 185-215
- _____; Falero, Alfredo (2008) Redes transnacionais de movimentos sociais na América Latina e o desafio de uma nova construção socioterritorial, *Caderno CRH*, 21(53): 269-288, Maio/Agosto
- Brito, André Souza (2014) *“Cristianismo ateu”: o movimento ecumênico nas malhas da repressão militar do Brasil, 1964-1985*. Tese de doutorado em História Social. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Burity, Joanildo (1994) *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil: the experience of the 1980s*. Tese de doutorado em Ciência Política. Colchester: Department of Government, Essex University
- _____. (2000) Redes sociais e o lugar da religião no enfrentamento de situações de pobreza: um acercamento preliminar, *Cadernos de Estudos Sociais*, 16(1): 29-53, janeiro-junho
- _____. (2002) Cultura e cultura política: Sobre retornos e retrocessos, *Revista de Ciências Sociais*, 33(1): 7-31
- _____. (2006) *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: Massangana

- _____ (2013) “Entrepreneurial Spirituality and Ecumenical Alterglobalism: Two Religious Responses to Global Neoliberalism”, in Gauthier, François and Martikainen, Tuomas (eds.) *Religion in the neoliberal age: brands, consumers and markers*, Vol. 1. Farnham: Ashgate, p. 21–36
- _____ (2014) “Latin American Pentecostalism and Ecumenical Alterglobalism as Cases of Agonistic Cosmopolitanism”, in Rovisco, Maria and Kim, Sebastian (eds.) *Cosmopolitanism, religion and the public sphere*. London: Routledge, pp. 68–84
- _____ (2015) Políticas de minoritização religiosa e glocalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo sociopolítico transnacional, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 18(7): 19-20, Agosto-Noviembre
- _____ (2016) “Minoritisation and global religious activism: Pentecostals and ecumenical confronting inequality in politics and culture”, in Llewellyn, Dawn; Sharma, Sonya (eds.) *Religion, equalities and inequalities*. London/New York: Routledge, p. 137-147
- Castells, Manuel (1996) *The information age: economy, society and culture. Vol. II: The power of identity*. Oxford: Blackwell
- CMI – Conselho Mundial de Igrejas (2004) 01-04 ¡Otro mundo es posible! Espiritualidad de la resistencia, *Oikoumene* [online], 01/01/2004. Disponível em <http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/another-world-is-possible-a-spirituality-of-resistance>. Acesso 14/02/2017
- Connolly, William E. (2005) *Pluralism*. Durham, NC: Duke University
- _____ (2012) Agonism, Pluralism, and Contemporary Capitalism. An Interview with William E. Connolly, *Para_Doxa*, [online], 20 June. Disponível em <https://neodoxa.wordpress.com/2012/06/20/agonism-pluralism-and-contemporary-capitalism>. Acesso em 18/05/17
- Costa, Iraneidson Santos (2011) *Admirável Perani – trajetória de um cristão da libertação*. Trabalho apresentado no XXVI Encontro Nacional de História da Anpuh. São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011. Disponível em [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300880037_ARQUIVO_iraneidsoncostaadmiraavelperani\(artigo\).pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300880037_ARQUIVO_iraneidsoncostaadmiraavelperani(artigo).pdf). Acesso em 10/05/2017
- Couto, Edilece Souza (2008) “Ecumenismo de serviço”. In Albuquerque, Eduardo Basto (org.) *Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões – “Migrações e Imigrações das Religiões”*. Assis: ABHR. Disponível em <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/couto-edilece.pdf>. Acesso em 15/05/2017
- Coutinho, Carlos Nelson (1984) *A democracia como valor universal e outros ensaios*. São Paulo: Salamandra
- Dagnino, Evelina (2002) *Sociedade Civil e Espaços Públicos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra
- Derrida, Jacques (2002) “The deconstruction of actuality”. In: *Negotiations – Interventions and Interviews – 1971-2001*. Stanford: Stanford University, p. 85-116
- Dias, Agenor C. (2014) O movimento ecumênico no Brasil contemporâneo: 1980-2000, *Estudos teológicos*, 54(1): 140-152
- FE-Brasil (2006) *Ecumenismo, direitos humanos e paz: a experiência do Fórum Ecumênico Brasil*. Rio de Janeiro: Fórum Ecumênico Brasil/Koinonia.

- Freire, Paulo (1981) *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- _____ (1987) *Pedagogia do Oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- Gadea, Carlos; Scherer-Warren, Ilse (2005) A contribuição de Alain Touraine para o debate sobre sujeito e democracia latino-americanos, *Revista de Sociologia e Política*, 25: 39-45, novembro
- Gohn, Maria da Glória (2004) Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais, *Saúde & Sociedade*, 13(2): 20-31, maio-agosto
- _____ (2009) Paulo Freire e a formação de sujeitos sociopolíticos, *Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, 4(8): 17-41
- Gurney, Robin, Hadsell, Heidi, Mudge, Lewis (eds.) (2006) *Beyond idealism: a way ahead for ecumenical social ethics*. Grand Rapids/Cambridge: Wm B. Eerdmans
- Hortal Sánchez, Jesús (1996) *E haverá um só rebanho: história, doutrina e prática católica do ecumenismo*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola
- Howarth, David R. (2008) Ethos, Agonism and Populism: William Connolly and the Case for Radical Democracy, *British Journal of Politics and International Relations* 10(2): 171-193
- Kinnamon, Michael (ed.) (2015) *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*. 2nd rev. ed. Geneva: World Council of Churches
- Koshy, Ninan (ed.) (2002) *Globalisation: The Imperial Thrust of Modernity*. Malad West, India: Vikas Adhyayan Kendra
- Laclau, Ernesto (1993) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Aurora
- _____ (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Löwy, Michael (2000) *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes
- Luna, Matilde (2005) “Las redes de acción pública: ¿un nuevo ‘circuito’ de la ciudadanía?”. In Ardití, Benjamin (ed.) (2005) *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*. Rubi/México: Anthropos/Facultad de Ciencias Políticas e Sociales-UNAM, p. 107-135
- Lyra, Carla (2005) *Ação política e autonomia: a cooperação não-governamental para o desenvolvimento*. São Paulo: Annablume/Terre des Hommes Suisse
- Mattos, Paulo Ayres (2014) “Apresentação”, in Koinonia. *Rio+20 ao pós-2015: uma ponte entre futuros*. Rio de Janeiro : Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, p. 5-6
- Mouffe, Chantal (2005) Por um modelo agonístico de democracia, *Revista de Sociologia e Política*, 25: 11-23, novembro
- _____ (2013) *Agonistics: Thinking the world politically*. London/New York: Verso
- Nascimento, Claudemiro Godoy do (2009) *Intelectuais orgânicos e teologia da libertação na América Latina*. Trabalho apresentado no XXVII Congresso de la Asociación Latinoamericana de Sociología/VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología. Disponível: <http://www.aacademica.org/000-062/1707>. Acesso 10/05/2017
- Oliveira, Rafael Soares de (2014) “Democracia e ação ecumênica para o futuro que queremos”, in Koinonia. *Rio+20 ao pós-2015: uma ponte entre futuros*. Rio de Janeiro : Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, p. 10-19

- Padilha, Anivaldo (2011) Ato Público De Repatriação Dos Documentos Do Projeto Brasil: Nunca Mais. Reflexões Sobre Medidas De Verdade: Do Brasil Nunca Mais A Uma Comissão Da Verdade. Depoimento de Anivaldo Padilha. Disponível em
- Paiva, Vanilda (1980) Estado e educação popular: recolocando o problema, *Síntese – Revista de Filosofia*, 7 (19): 73-80
- _____ (1987) *Educação Popular e Educação de Adultos*. São Paulo: Loyola
- Paludo, Conceição (2006) *Da raiz/herança da educação popular à pedagogia do Movimento e a educação no e do campo: um olhar para a trajetória da educação no MST*. Trabalho apresentado no GT Educação Popular, durante a 29ª. Reunião Anual da Anped. Caxambu-MG, 15-18/10/2006. Disponível: <https://xa.yimg.com/kq/groups/22757236/16909673/name/PALUDO+Edu+Popular.pdf>. Acesso 08/05/2017.
- _____ (2008) *Movimentos sociais e educação popular: atualidade do legado de Paulo Freire*. Disponível em <http://www.academia.edu/download/33625774/ConceicaoPaludo.pdf>. Acesso em 13/3/17
- Pontual, Pedro (2005) “Educação popular e democratização das estruturas políticas e espaços públicos”. In VVAA. *Educação popular na América Latina: desafios e perspectivas*. Brasília: UNESCO/MEC/CEAAL, p. 95-106
- Prefeitura de São Paulo (2015) *Educação Popular e Direitos Humanos* (Série Cadernos de Formação). São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo. Disponível em
- Queiroz, José J.A. (1985) *Educação popular nas Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Paulinas
- Sader, Eder (1988) *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- Scherer-Warren, Ilse (2006) Das mobilizações às redes de movimentos sociais, *Sociedade e Estado*, 21(1): 109-130, janeiro/abril
- Sciarretta, Massimo (2015) Gramsci, o liberacionismo e a potência política da religião, *Revista Virtual En_Fil*, 4(6): 1-15, dezembro. Disponível em <http://www.en-fil.net/ed6/conteudo/archives/Gramsci%20e%20a%20potencia%20politica> Massimo.pdf. Acesso 25/04/2017
- Secco, Lincoln (2002) *Gramsci e o Brasil: recepção e difusão de suas ideias*. São Paulo: Cortez
- Semeraro, Giovanni (2007) Da libertação à hegemonia: Freire e Gramsci no processo de democratização do Brasil, *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, 29: 95-104, novembro
- Sinner, Rudolf von (2012) *The churches and democracy in Brazil: Towards a public theology focused on citizenship*. Eugene, OR: Wipf and Stock
- Staccone, Giuseppe (1982) *Bloco histórico e hegemonia*. Recife: Pastoral Universitária
- Teixeira, Faustino Luis Couto (1988) *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas
- Tiel, Gerhard (1991) Ecumenismo de base na América Latina: Resultados preliminares de um projeto de pesquisa, *Estudos Teológicos*, 31(1): 47-64
- Trivinho, Eugênio (2012) Glocal: visibilidade mediática, imaginário bunker e existência em tempo real. São Paulo: Annablume
- Vercruyse, Jos (1998) *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola

VVAA (2005) *Educação popular na América Latina: desafios e perspectivas*. Brasília: UNESCO/MEC/CEAAL