

Perspectivas da Teologia da Libertação

Impasses e Novos Rumos num Contexto de Globalização¹

Walter Altmann,
Oneide Bobsin,
Roberto E. Zwetsch
(pelo Grupo de Reflexão
Teológica do CECA)

Teologia

Não sou um deus, graças a todos os deuses!
Sou carne viva e sal. Posso morrer.²

1. A Dimensão Ecumênica no Surgimento e Desenvolvimento da Teologia da Libertação: Memória Esquecida?

A emergência da teologia da libertação é comumente datada em 1971, quando foi publicado *Teología de la liberación : perspectivas*, do sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez; ou algo antes, em 1968, quando da realização em Medellín, Colômbia, da II Conferência Episcopal (católica) Latino-Americana. De fato, trata-se de eventos simbólicos de extraordinária relevância para as igrejas e a teologia neste continente. Contudo fato relevante, embora bastante esquecido, ambas as datas são apenas o ponto culminante de um processo em andamento desde a década de 50 com uma ampla base eclesial e social.

O contexto mais preciso em que nasceu e se desenvolveu a teologia da libertação remonta a uma dinâmica social profunda na sociedade latino-americana dos anos 50 e 60. Referimo-nos aos movimentos de base em busca de reformas sociais, políticas e econômicas. Na época, falava-se das “reformas de base” e até mesmo do “processo revolucionário latino-americano”. Já nas igrejas registravam-se um notável fortalecimento da participação ativa do leigo, a formação de comunidades de base e o desenvolvimento de uma pastoral em consonância com o movimento social.

Como a grande maioria da população latino-americana era constituída por católicos, esse movimento foi particularmente perceptível no âmbito da Igreja

Católica e contribuiu decisivamente para a posterior formulação acadêmica de uma teologia da libertação. Vale lembrar também a forte repercussão do Concílio Vaticano II (1962/65) através dos meios de comunicação seculares. O conclave efetuou reformas profundas na Igreja Católica, adequando-a ao mundo moderno (o *aggiornamento* de que falara o papa João XXIII). Contudo, assim como o movimento social abrangia, a rigor, o conjunto da sociedade latino-americana, também a emergência de uma nova eclesiologia e de uma nova teologia foi um fenômeno ecumênico.

Havia nesse período um amplo movimento estudantil ecumênico, inclusive com a realização de importantes conferências continentais (por exemplo, em Embalse Río Tercero, Argentina, em 1964). Já em 1962 se realizara em Recife, organizada pela Confederação Evangélica do Brasil, a chamada “Conferência do Nordeste”, uma conferência nacional ecumênica com a sugestiva temática “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Nela houve expressiva participação de lideranças evangélicas das igrejas históricas. Alguns anos antes de Medellín, surgiu em âmbito protestante o organismo ecumênico Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL, 1961). Em nível mundial, deve-se mencionar, além do Vaticano II, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), organismo criado em 1948 e que na década de 60 congregava, além de igrejas protestantes, também igrejas ortodoxas. Em 1966 o CMI realizou, em Genebra, uma estimulante conferência mundial com a temática “Igreja e Sociedade”. Nessa ocasião, Richard Shaull, um presbiteriano norte-americano com larga atuação na Colômbia e no Brasil, país ao qual haveria de ser impedido de retornar pelo regime militar, advogou em favor de uma “teologia da revolução”.

Um aluno seu, o presbiteriano brasileiro Rubem Alves, defendeu tese de doutorado em Nova Iorque. Esta foi publicada em 1969 com o título pouco provocativo “Teologia da esperança humana”, e não com o programático “Rumo a uma teologia da libertação”, como pretendia o autor, apenas porque o editor norte-americano o considerou prejudicial do ponto de vista comercial... Entre os teólogos desse período, são obviamente mais conhecidos os católicos Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, entre outros. Mas há que mencionar ainda, entre os protestantes, pelo menos o argentino José Míguez Bonino e o uruguaio Julio de Santa Ana. Uma característica teológica comum aos representantes dessa nova corrente teológica consistia, como é sabido, na superação da tradicional e funesta dicotomia entre o espiritual e o secular, o sagrado e o profano, dicotomia esta que na teologia se expressava através da chamada concepção dos dois planos: o natural e o sobrenatural. Ao mesmo tempo, um traço comum dos movimentos eclesiais e da renovação teológica consistiu na opção em favor das vítimas do sistema político-social e das estruturas de injustiça. Essa opção foi frequentemente acompanhada de profundos gestos de desprendimento pessoal, o que se convencionou designar como “identificação com o pobre”. Entre as pessoas que tiveram que amargar o exílio ou sofreram o martírio

por suas convicções e opções encontram-se tanto católicos como protestantes. Este é o caso, p. ex., entre desaparecidos argentinos.

As principais características teóricas da teologia da libertação que foi sendo elaborada na década de 70 são mais conhecidas. Mencione-se, em primeiro lugar, a inclusão no labor teológico de importantes resultados da pesquisa no âmbito das ciências sociais, em particular uma concepção específica a partir de categorias marxistas reelaboradas em chave latino-americana: a teoria da dependência (desenvolvida por A. Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Theotônio dos Santos e outros). No dizer do jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo, recentemente falecido, as ciências do social vieram substituir a filosofia como parceira privilegiada da teologia.

De particular relevância é observar, como foi enfatizado por Juan Luis Segundo, que a teologia da libertação não propunha uma nova temática, mas sim um novo método no fazer teológico: tratava-se de uma reflexão teológica crítica a partir da práxis, com um eixo hermenêutico de libertação. A teologia da libertação inspirou-se, portanto, na ação pastoral renovada, e, por sua vez, serviu-lhe de inspiração, sobretudo com sua espiritualidade ou mística centrada no pobre. Despontou também uma “nova” eclesiologia, cuja radicalidade ficou expressa mais tarde na afirmação de Leonardo Boff de que as comunidades de base “reinventam” a Igreja (1977, *Eclesiogênese : as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*). Como consequência para a atuação na sociedade e na política assumiu-se uma decidida militância política e uma opção socialista, inspirada a princípio pela Revolução Cubana (1959). Mais tarde, a Revolução Sandinista (1979) pareceu confirmar os sonhos maiores da teologia da libertação, na medida em que se deu uma decidida participação no processo revolucionário, seja de comunidades de base, seja de intelectuais e teólogos vinculados à teologia da libertação elaborada até aquele momento. Os anos 70 também testemunharam o grande desenvolvimento de “pastorais” específicas, em especial a indígena e a da terra.

Em suma: não cabe dúvida de que se tratou de um amplo movimento ecumênico de renovação das igrejas e da atuação político-social de cristãos, acompanhado da elaboração, passo a passo, de uma teologia crítica a partir da práxis, cujo eixo hermenêutico era a libertação.

2. Impasses e Novos Rumos da Teologia da Libertação

Não é esta a ocasião, nem há aqui o espaço necessário, para fazer uma retrospectiva histórica completa da teologia da libertação. Convém, porém, contrapor a essa memória histórica da fase inicial da teologia da libertação as consequências que para ela advieram das profundas mudanças na ciência, na economia, na política e na sociedade dos últimos anos. Trata-se de um conjunto de mudanças

radicais, para o qual acabou se impondo a designação de “processo de globalização”. Como não podia deixar de ser, a teologia da libertação, assim como o movimento de comunidades de base, tem sofrido fortemente, em particular a partir do final da década de 80, o impacto dessas profundas mudanças no continente e no mundo.

Recapitem-se aqui as principais mudanças do cenário global e suas consequências para a teologia da libertação. Primeiro, há o surgimento e desenvolvimento espetacular de novas tecnologias, muitas vezes classificados como “terceira revolução tecnológica”, sobretudo na informática e nas comunicações, mas também na engenharia genética e outros ramos das ciências finas. No setor da produção, a introdução desses novos recursos tecnológicos consegue magnificar a produção de bens, com cada vez menor necessidade de mão de obra. Esse desenvolvimento torna parciais aquelas análises sociais calcadas na concepção de exploração do trabalho pelo capital. No campo político, testemunhou-se o fim da guerra fria e o colapso do socialismo real no Leste europeu, cuja expressão simbólica se deu com a queda do muro de Berlim (1989). Testemunhou-se também o estabelecimento de um poder unipolar, hegemônico militarmente pelos Estados Unidos, como a Guerra do Golfo evidenciou. No campo econômico, vai sendo implantada celeremente em nível global uma economia de mercado radical e transnacionalizada, centrada na modernização e na integração dos mercados. Expande-se também acentuadamente a influência do setor financeiro, em particular o especulativo. O efeito dessas mudanças e de outras similares tem sido profundo, e configura um processo que tem sido classificado ou mesmo festejado, conforme a perspectiva adotada, como o “fim das utopias” ou até mesmo o “fim da história” (Francis Fukuyama). Ironicamente, outro “muro” começa a ser erguido no sul dos EUA, que teme a “invasão silenciosa” dos pobres do Sul via imigração ilegal.

De outra parte, é óbvio que tantas e tão profundas mudanças não poderiam deixar de ter consequências incisivas também para as igrejas, a prática pastoral e a teologia da libertação. A emergência das novas tecnologias e a globalização da economia acarretou que a tradicional teoria da dependência, tão influente na origem da teologia da libertação, fosse colocada em xeque. As formas de dependência sofreram modificação radical, e o desenvolvimento econômico já não pode ser buscado eficientemente mediante a ruptura dos vínculos de economias nacionais das economias dos países desenvolvidos, entendidas como periféricas umas, e cêntricas as outras. Além disso, reduzida a necessidade de mão de obra pela automação do processo produtivo e expandindo-se o setor terciário, revelam-se como limitadas as análises sociais baseadas no confronto de classes e no proletariado como único sujeito do processo revolucionário. De um modo geral, as mudanças acarretaram um rude golpe contra a plausibilidade da opção socialista em seus termos clássicos. A persistente pressão militar contra-revolucionária contra o sandinismo com o apoio norte-americano na chamada “guerra de baixa intensidade” e a posterior derrota eleitoral do sandinista Daniel Ortega para a

presidência da Nicarágua (1990) derrubaram também o símbolo da cooperação entre fé e revolução.

Há mudanças também nas igrejas, em nível oficial. No fim da guerra fria pôde-se observar, sob o pontificado de João Paulo II, uma aliança entre Washington e o Vaticano agora revelada por um ex-funcionário da CIA, sendo a teologia da libertação combatida por ambos. O combate à teologia da libertação fez parte do programa de governo do presidente Ronald Reagan, como o atestou o Documento de Santa Fé (1980). Quanto ao Vaticano, este tentou, de um modo geral, domesticar a teologia da libertação ou “purificá-la” de sua influência marxista, que segundo o cardeal Ratzinger contaminava ideologicamente todo seu empreendimento. Tem-se reafirmado mais e mais a fidelidade à hierarquia e a unidade doutrinária ortodoxa. É o que alguns chamam de “a volta à grande disciplina”. Teólogos, padres e religiosos têm sido disciplinados de várias maneiras (p. ex., Ernesto Cardenal, Uriel Molina, Leonardo Boff e Ivone Gebara). Já a opção pelos pobres foi confirmada, após acirradas discussões, pela III Conferência Episcopal Latino-Americana, de Puebla (1979), mas apenas como “opção preferencial”. Em sua política de designação de novos bispos, o Vaticano tem designado quase que sistematicamente sacerdotes provenientes de círculos conservadores ou, pelo menos, moderados. Torna-se, assim, menos plausível a consolidação de modelos pastorais inspirados na teologia da libertação. Numa igreja fortemente centralizada e hierárquica, essas forças pesam igualmente contra a continuidade da reflexão teológica mais ou menos autônoma da teologia da libertação.

Já no campo do protestantismo histórico, este sente-se crescentemente espremido entre o tradicional “gigante” do catolicismo, de um lado, e o emergente “gigante” do pentecostalismo, mais recentemente do neopentecostalismo, de outro. O crescimento espantoso e de múltiplas causas do movimento pentecostal, em particular embora não exclusivamente em camadas populares, é interpretado com frequência por forças conservadoras como consequência da opção “politizante” da teologia da libertação. Tenta-se responder à nova situação seja com um recesso introvertido no interior da própria confessionalidade, renunciando, de fato, ao compromisso ecumênico, seja rendendo-se ao pentecostalismo e recorrendo também à opção carismática. A eficácia da “espiritualidade da libertação” é, assim, posta em dúvida.

Seja como for, é óbvio que o cenário religioso latino-americano caracteriza-se cada vez mais pelo pluralismo, em que registra-se também uma notável emergência da religiosidade indígena e afro, alimentadas fortemente pela reflexão crítica efetuada em torno dos 500 anos do assim chamado “descobrimento da América”, percebido e denunciado mais e mais como invasão cultural e implantação de sistemas de dominação. Crescem igualmente os chamados novos movimentos religiosos, em bom número de proveniência e mística orientais. Para uma pastoral e uma teologia da libertação tudo isso significa, entre outras coisas, que elas devem “competir” mais e mais num mercado religioso caracterizado pela

diversidade e pluralidade. Nessas circunstâncias, elas não podem considerar-se com naturalidade, sem mais, representantes do “povo”.

De outra parte, há que mencionar a emergência ativa, na opinião pública e na ação social, de novos sujeitos oprimidos (particularmente mulheres e etnias), com suas perspectivas, demandas e reflexões específicas. Muitas vezes isso confere à teologia da libertação anterior uma imagem ou mesmo um estigma de parcialidade. Algo semelhante se dá com a emergência da consciência e do movimento ecológicos. De fato, há hoje um amplo reconhecimento no interior da própria teologia da libertação de, por muito tempo, ter esquecido ou negligenciado essas perspectivas indispensáveis a todo fazer teológico. Não por acaso se trabalha hoje uma teologia da criação em chave libertadora em diálogo com as experiências dos povos indígenas, negros e comunidades camponesas. Igualmente, é bem reconhecido que a teologia da libertação deve hoje ampliar o leque de seus parceiros de diálogo na área das ciências humanas. Isso refere-se muito em especial, mas não exclusivamente, à antropologia e à interpretação das culturas.

Em suma, poder-se-ia afirmar que muito do que era o forte da teologia da libertação em sua fase anterior a saber, a nitidez e a radicalidade de suas concepções passou a ser percebido como uma debilidade ou limitação num cenário cambiante: a análise social, seu horizonte de esperança, sua espiritualidade, seu eixo hermenêutico. Ainda assim, pode-se afirmar, de uma maneira geral, que a nova postura requerida da teologia da libertação pelas recentes mudanças no cenário mundial consistem não num abandono ou substituição de suas percepções originárias, mas num alargamento e aprofundamento de seu horizonte conceptual, metodológico e temático. Isso também implicará, por certo, uma revisão de certa conceitualização por demais rígida. Entendemos, contudo, que esse processo está em pleno andamento e representa um notável enriquecimento da teologia e da prática da libertação. Ou seja: a crise e a crítica, bem encaradas, revelam-se como benéficas para o desenvolvimento da teologia da libertação.

3. A Continuidade: a Teologia da Libertação ainda Tem Futuro?

A partir dos princípios da própria teologia da libertação, é necessário em primeiro lugar que façamos referência a sua metodologia. Ainda que ela careça de uma ampliação, incorporando em pé de igualdade com a experiência dos “pobres” as experiências de mulheres, indígenas, negros e outros grupos (em grande medida também pobres na acepção econômica do termo), ela a rigor não requer nenhuma reformulação drástica. Ao contrário, a emergência de outras “teologias regionais”, seja no sentido geográfico (teologias elaboradas na África, Ásia e outras regiões), seja naquele designativo de grupos específicos (mulheres, indígenas, negros) é antes de tudo uma confirmação da metodologia característica da

teologia da libertação. Pois essas “teologias regionais” partem, por via de regra, da experiência prática das pessoas implicadas. De igual maneira, elas intencionam, com sua reflexão teórica, alimentar e fortalecer o compromisso e a prática correspondentes, evidentemente no sentido da transformação das situações de opressão e de injustiça social.

Nesse sentido, a metodologia da teologia da libertação se confirma precisamente em sua capacidade de mudar. Inversamente, ela se negaria a si própria se pretendesse permanecer inflexível. Uma reflexão crítica a partir da práxis sofrera alterações na sua elaboração na medida em que novas situações demandarem e provocarem uma práxis renovada. Nesse sentido, a teologia da libertação não só se vê compelida a fazer mudanças, como também está por princípio livre para fazê-las. Dito de outro modo: ao mudar, devido às novas situações, sua opção metodológica não é sacrificada, mas apenas exercitada, e portanto confirmada. Dito ainda de outro modo: nenhuma das mudanças de cenário, por mais profundas que sejam, requer que se abandone a metodologia da teologia da libertação em favor de formas mais tradicionais, teórico-especulativas ou dedutivas, de fazer teologia. Com muita precisão, Juan Luis Segundo já afirmava em 1975 a necessidade imperiosa de “libertação da teologia”.

Algo semelhante afirmamos em relação ao que poderíamos designar de “mística da libertação”: a opção pelos pobres. Depurada de um certo viés exclusivamente sócio-econômico, um estreitamento, por certo, a opção pelos pobres se aprofunda na medida em que se intensificam e diversificam os mecanismos de exclusão social decorrentes do próprio processo de globalização (desemprego, fome, colapso dos serviços públicos, aumento da concentração de renda). Os “excluídos” cuja emergência Hugo Assmann classificou como “o fato maior deste fim de século” passam a tomar o lugar da designação “pobres”, mas sempre abarcando pessoas concretas que padecem sob pobreza, discriminação, marginalidade ou dominação. Os “pequeninos irmãos de Jesus” (cf. Mateus 25.31-46) continuam a inspirar a leitura bíblica e a prática das comunidades. Não há, no novo cenário, nenhuma razão para que essa inspiração seja abandonada. Ao contrário, parece ser indispensável, na construção de uma sociedade mais humana, resistir ao fatalismo de quantos consideram inevitável o processo de exclusão social, como o afirmou fatalisticamente o próprio presidente Fernando Henrique Cardoso em uma entrevista recente³. E, no Brasil, os excluídos constituem nada menos do que 40 milhões de pessoas, seres humanos com o direito de aspirar a uma vida digna!

Por mais profundo que tenha sido o abalo do pensamento e das expectativas utópicas pelas radicais mudanças verificadas, pode ser prematuro e equivocado anunciar o “fim das utopias”. Há que reconhecer a necessidade de radicais mudanças de paradigmas, mas continua bastante plausível aquela concepção que considera um dado antropológico constituir-se o ser humano em um ser esperançado e “esperançador” (Pedro Casaldáliga), ainda que seja uma “esperança contra a esperança”, como formulou o apóstolo Paulo (Romanos 4.18), referindo-se à

expectativa de Abraão de vir a ter um filho em avançada idade. O que nos parece claro é que as “utopias” já não podem nutrir-se de modelos políticos, econômicos e sociais estabelecidos, mas devem construir-se numa prática perseverante e teimosa de indivíduos, comunidades e organismos em meio ao cotidiano e às estruturas sociais. Ficam valorizadas a ação da cidadania e o exercício de modelos participativos e de gestões comunitárias nas questões públicas. O fenômeno político do PT no Rio Grande do Sul, na última eleição, pode representar um sinal de alerta a apontar caminhos.

Está claro que em todo esse processo assumem nova relevância temas teológicos negligenciados na fase anterior:

- * a importância da subjetividade em face das estruturas sociais e políticas: hoje a relação é entendida muito mais nitidamente do que antes como uma de influência mútua;
- * a visão antropológica subjacente aos sistemas, p. ex.: pecado e responsabilidade, liberdade e relações sociais, a tentação do poder nas disputas políticas; mas também outros temas antropológicos, como a corporeidade e a sexualidade;
- * a recuperação do valor dos mitos e dos símbolos, p. ex. no novo encontro respeitoso e dialógico com as culturas indígenas;
- * a relação entre liberdade e libertação;
- * a tensão entre graça e competição sob o signo do mercado, entre cruz e ideologia do sucesso e da prosperidade; numa tradição da Reforma a compulsão para a competição “total” pode, por exemplo, ser entendida como império escravizador da lei;
- * o renascer do sentido da esperança: o ser humano é entendido como um ser de esperança mesmo em situações desesperançadoras;
- * uma análise social mais ampla, p. ex.: na descrição do fenômeno da exclusão social, no reconhecimento da pluralidade dos atores sociais, no desenvolvimento de uma consciência de cidadania, na busca de uma sociedade em que haja espaço para todos como projeto alternativo;
- * finalmente, não há de se esquecer o desenvolvimento de um diálogo produtivo com teologias feministas, bem como ecológicas.

A teologia da libertação não capitulou de modo algum em face de todos esses desafios. É bem verdade que ela é hoje um empreendimento muito mais plural do que foi no passado, na medida em que vai assumindo e respondendo a esses mesmos desafios. Muitos teólogos da libertação, da primeira geração e da atual, estão numa fase bastante produtiva em termos de publicações. Novos temas são examinados. Temas tradicionais são reexaminados e aprofundados. A dimensão ecumênica, tão presente na fase inicial da teologia da libertação, recobra nova urgência de explicitação no contexto do pluralismo religioso e das tensões internas nas diferentes igrejas. Verifica-se mesmo uma maior consistência e maturação teológicas, a par de uma saudável autocrítica.

E como se encontra a prática da libertação? Também ela tem passado por alterações e há uma crescente diversidade de práticas, ainda que estas ainda estejam centradas nas diversas categorias de “excluídos”. Nesse sentido, inúmeras comunidades de base continuam atuantes. Há também em andamento, em nível continental, um amplo processo de releitura da Bíblia inspirado numa espiritualidade de libertação. Pastorais, como a indígena e a da terra, ainda são influentes. Entre os movimentos sociais de libertação, referimo-nos apenas a dois da maior importância atualmente, por sua coerência, firmeza e repercussão internacionais: o movimento zapatista no México e o Movimento dos Sem-Terra (MST) no Brasil. Ambos como poucos atores sociais têm conseguido desafiar o neoliberalismo auto-suficiente, bem como os governos nacionais que se renderam a sua lógica excludente. No campo dos direitos humanos e nos processos de paz continua havendo atuação relevante, como acontece em diversos países da América Central. No Haiti, um adepto da TdL (Aristide) foi eleito presidente e, terminado seu mandato, ainda goza de elevadíssimo prestígio popular. Nas últimas eleições brasileiras, um dos fatores para o crescimento do voto popular do PT, particularmente em cidades médias ou em áreas rurais, consiste, sem dúvida alguma, na influência continuada da teologia e prática da libertação.

Recentemente Michel Löwy, que significativamente não é um teólogo da libertação, mas um cientista social, expressou a seguinte estimativa:

É difícil, senão impossível, prever qual será o futuro do cristianismo da libertação na América Latina. (...) De qualquer maneira, esta corrente já deixou sua marca na história da América Latina durante a segunda metade do século XX, como um dos principais protagonistas dos mais importantes movimentos dos últimos 35 anos, especialmente no Brasil e na América Central. O cristianismo de libertação moldou várias gerações de cristãos engajados, cuja maioria dificilmente vai abandonar suas convicções éticas e sociais profundamente enraizadas. O grão que ele semeou na terra fértil da cultura religiosa e política latino-americana continuará a germinar no curso dos próximos anos e pode ainda nos reservar muitas surpresas.⁴

Poderíamos, enfim, nos perguntar: seria presunçoso imaginar que a teologia e a prática da libertação não apenas disseminaram grãos “na terra fértil da cultura religiosa e política latino-americana”, mas também frutificaram, a ponto de constituir-se em algumas árvores saudáveis que estão aí não só resistindo, mas antes de tudo fortalecendo-se no embate dos ventos e nutrindo-se das chuvas que caem no solo latino-americano?

Para concluir, com a devida modéstia mas alicerçados no testemunho dos mártires da causa da libertação neste continente, poderíamos afirmar com Vítor Westhelle, um teólogo luterano brasileiro que vive e leciona em Chicago, portanto no coração do Império:

Esta crise é apenas a consciência intermitente de que a teologia é esta empresa de dizer o inefável e de executar o inexequível, mas que constantemente nos seduz a

explorar o limiar entre estes opostos, feito a “esperança equilibrada” na música de João Bosco e Aldir Blanc.

A teologia da libertação representa uma esperança. E desta não cabe apenas falar, mas por ela vale a pena viver e dar a vida! Pois há aqueles que nos precederam e quem nos aguarda nessa caminhada...

Notas

- 1 Texto elaborado por incumbência do Grupo de Reflexão Teológica do CECA, de São Leopoldo (RS). Contém o resumo dos estudos e diálogos efetuados durante o ano de 1996. O objetivo proposto foi de avaliar o momento atual, as dificuldades e as perspectivas da teologia da libertação, com a qual os integrantes se sabem comprometidos. A redação original foi debatida no próprio grupo, recebendo dele sugestões complementares. Em particular, houve a incorporação de sugestões específicas dos colegas Roberto E. Zwetsch e Oneide Bobsin.
- 2 Orides FONTELA, *Têia* : poemas, São Paulo : Geração, 1996, p. 47.
- 3 *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 13 out. 1996, p. (5) 6.
- 4 Michel LÖWY, A teologia da libertação acabou?, *Teoria & Debate*, v. 31, p. 77, abr./jun. 1996.

Walter Altmann
Oneide Bobsin
Roberto E. Zwetsch
Caixa Postal 14
Escola Superior de Teologia
93001-970 São Leopoldo — RS