



DESPIERTA  
¡LLEGÓ LA HORA

Latino america  
DE LEVANTARSE!

DAM 2020

# “Mudarei a sua sorte”: o discurso profético de Jeremias e a crítica ao imperialismo religioso

**Prof. Diego Ferracini Ferreira<sup>1</sup>**

**Resumo** // A utilização do discurso bíblico como justificativa para ações políticas não é um fenômeno exclusivo da contemporaneidade. Porém, o ostensivo aumento de grupos que se afirmam como seguidores do “livro sagrado” e se utilizam de interpretações fundamentalistas para justificar visões e propostas de sociedade adquire contornos inéditos em sociedades pretensamente laicas. Contudo, no contato direto com a narrativa bíblica o que se percebe é a crítica contundente de tais programas político-religiosos, de tal modo que o retorno ao texto bíblico não representa uma confirmação destes discursos, mas a possibilidade de denúncia e transformação.

**Palavras-chave** // Jeremias; Bíblia; Bartolomeu de las Casas; imperialismo; teologia; política.

---

1 Mestrando em Filosofia Contemporânea pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; bacharel em Teologia pela mesma instituição. Licenciado em Filosofia pela UNIFAI/SP. Professor de Filosofia, Projeto de Vida e Sociologia na rede privada de ensino em São Paulo.

## 1. Imperialismo latino-americano

Sobre esses cordeiros tão dóceis, tão qualificados e dotados pelo seu Criador como se disse, os espanhóis se arremessaram no mesmo instante em que os conheceram; e como lobos, como leões e tigres cruéis, há muito tempo esfaimados, de quarenta anos para cá, e ainda hoje em dia, outra coisa não fazem ali senão despedaçar, matar, afligir, atormentar e destruir esse povo por estranhas crueldades (...); de tal sorte que de três milhões de almas que havia na ilha Espanhola e que nós vimos, não há hoje de seus naturais habitantes nem duzentas pessoas. (...). Podemos dar conta boa e certa de que em quarentas anos, pela tirania e diabólicas ações dos espanhóis, morreram injustamente mais de doze milhões de pessoas, homens, mulheres e crianças; e verdadeiramente eu creio, e penso não ser absolutamente exagerado, que morreram mais de quinze milhões”. (DE LAS CASAS, 2008, p.27.)

O relato do dominicano espanhol Bartolomeu de las Casas (1474-1566), missionário católico enviado às *Índias ocidentais* para evangelização e instauração do Reino de Deus nas novas terras, revela o espanto do próprio missionário com o resultado da ação colonizadora-evangelizadora. A história do cristianismo em território latino-americano parece se iniciar onde termina a história do Nazareno, em sangue, sofrimento e morte.

Bartolomeu de las Casas não ignora os motivos pelos quais a ação criminosa perpetrada pelos invasores ocorreu: “*A causa pela qual os espanhóis destruíram tal infinidade de almas foi unicamente não terem outra finalidade senão o ouro, (...); enfim, não foi senão a sua avareza que causou a perda desses povos (...)*” (DE LAS CASAS, 2008, p.29). A história do que hoje conhecemos como continente Sul-Americano, é notoriamente marcada pela estreita relação entre religião, violência e exploração. Tal dinâmica colonizatória se fundamenta em um discurso religioso, que no contexto da América Latina, representou em grande parte a chegada de invasores não somente com espadas, mas com cruces e evangelhos.

It is also difficult to understand how the Spanish could have cruelly imposed cultural re-education and at the same time focused that re-education on a crucified, innocent victim, the memory that lay at the

foundation of Christianity. Further, while the conquest depicted itself as upholding the universal rights of modernity against barbarism, the indigenous peoples suffered the denial of their rights, civilization, culture, and gods. In brief, the Indians were victimized in the name of an innocent victim and for the sake of universal rights. Modernity elaborated a myth of its own goodness, rationalized its violence as civilizing, and finally declared itself innocent of the assassination of the Other. (DUSSEL, 1995, p. 50).

O processo religioso colonizatório que em terras invadidas por espanhóis gerou a morte de populações nativas, representou em território “brasileiro” a possibilidade de expansão de outras formas de violência, dentre elas a escravidão.

Quase todos os bispos, padres, ordens religiosas e conventos católicos no Brasil, em Angola e outras regiões da África e da América possuíram escravos, inclusive os franciscanos, que faziam votos de pobreza absoluta e, por isso, eram também chamados de frades mendicantes. No começo do século XIX, a Ordem dos Beneditinos tinha mais de mil cativos trabalhando em suas fazendas no Rio de Janeiro e em São Paulo. No maranhão, os frades do Carmo e os das Mercês possuíram escravos até março de 1887, ou seja, catorze meses antes da assinatura da Lei Áurea. Nos conventos das Ordens femininas – caso das Clarissas, Ursulinas, Confeccionistas (*sic* Concepcionistas) e Carmelitas Descalças -, todos os serviços eram prestados por cativos. (GOMES, 2019, p.337).

Ainda que o fenômeno do imperialismo para alguns historiadores diga respeito aos processos históricos e políticos entre 1884 a 1914, sem dúvida os eventos ocorridos ao longo dos séculos XV e XVI se encaixam neste mesmo paradigma teórico; contudo, o problema do imperialismo no continente latino-americano não se reduz ao momento inicial da invasão, mas se estende ao longo de toda a história dos povos sul-americanos e se expressa de modo visível nas relações e experiências religiosas destas populações. “*A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a ideia central do imperialismo*”. (ARENDDT, 2012, p.192).

Portanto, o que se coloca é a relação inseparável, em terras latino-americanas, de um constante desejo de dominação por parte de estados estrangeiros

e a vinculação de um discurso religioso que justifica e embasa tais propostas. O crescimento da utilização do discurso religioso como fundamentação possível para elaborações políticas e econômicas ressurgiu como uma doença colonizatória que insiste em percorrer as veias da América Latina.

O Tribunal Superior Eleitoral (TSE) não divulga estatísticas sobre a religião dos candidatos, mas com base nos dados fornecidos pelo Núcleo de Estudos sobre a Democracia Brasileira (NUDEB) da UFRJ e outras pesquisas, tivemos em 2020 o aumento de 34% no total de candidaturas dos representantes deste segmento religioso nas eleições municipais de 2020, em comparação ao ano de 2016. Esse aumento representa uma difusão ideológica por todo o país e reflete a arena política dos últimos períodos. Ou seja, cada vez mais evangélicos passam a ser eleitos e cada vez mais o discurso religioso ganha volume na política nacional. O pleito municipal de 2020 foi marcado por candidaturas evangélicas em 24 das 26 capitais, como Florianópolis, Belo Horizonte, Palmas, São Luís, São Paulo e Vitória. O Republicanos, partido ligado à IURD, lançou candidatos em 14 capitais. No total, foram 47 candidaturas mapeadas que se declaram evangélicas ou que recebem apoio (NUDEB, 2020). (Disponível <<https://www.thetricontinental.org/pt-pt/brasil/a-presenca-doshomens-de-deus-nas-eleicoes-municipais/>> acesso em 09/12/2020).

O discurso bíblico, expresso principalmente em comunidades que se afirmam cristãs, tem adquirido relevância política e social nas mais diversas configurações de sociedade. A eleição do presidente Jair Bolsonaro em 2018 se expressa como resultado de uma inserção proeminente de grupos evangélicos nos ambientes políticos e da disseminação de discursos “bíblicos” como referenciais para decisões e escolhas políticas; a própria escolha do leitmotiv presidencial retirado de Jo 8, 32 “*Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará*” é indicativo disto.

O Presidente Jair Bolsonaro em seu famoso discurso na abertura da 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas afirmou: “*Faço um apelo a toda a comunidade internacional pela liberdade religiosa e pelo combate à cristofobia*”<sup>2</sup>.

2 Disponível em <<https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2020/discorso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-na-abertura-da-75a-assembleia-geral-da-organizacao-das-nacoes-unidas-onu>> acesso em 09/12/2020.

A *crístofobia* é tema recorrente do horizonte político e discursivo do presidente Jair Bolsonaro, o qual afirma ser evangélico. Conforme dados do Censo de 2010, última pesquisa realizada no Brasil, 78,4 % de brasileiros se afirmam cristãos, com um aumento considerável da parcela evangélica no país. Porém, segundo fontes do *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015)*<sup>3</sup>, 53% das vítimas que sofreram violência religiosa pertencem a religiões de matrizes africanas, sendo 27% dos agressores abertamente evangélicos.

A existência de uma bancada de deputados denominada “do boi, da bala e da Bíblia”; alusão direta ao discurso evangélico brasileiro, ao agronegócio e a defesa da posse de armas; denota não somente a utilização do discurso religioso, mas tal utilização em prol de argumentos e grupos explicitamente ricos, violentos e poderosos.

O presidente Jair Bolsonaro (sem partido) afirmou nesta quarta-feira (09) que a Camex (Câmara do Comércio Exterior), subordinada ao Ministério da Economia, editou uma resolução que zera imposto de importação cobrado sobre armas de fogo, como revólveres e pistolas. (...) A flexibilização do porte e da posse de armas é uma promessa da campanha eleitoral de Bolsonaro, que já adotou uma série de medidas para viabilizá-la.<sup>4</sup>

Ao analisar a relação entre tais grupos políticos e sua utilização da Bíblia, o leitor que desconhece a narrativa bíblica poderia ser levado a considerar que o texto não somente defende tais posturas e ideais, como os incentiva e oferece respaldo divino. O que na verdade é textualmente e hermeneuticamente inverso. A narrativa proposta pelos autores bíblicos simplesmente se dirige na contramão de todos os elementos defendidos pelos nobres senhores que ostentam suas Bíblias.

---

3 Disponível <<https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioIntoleranciaViolenciaReligiosaBrasil.pdf>> acesso em 09/12/2020.

4 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/12/bolsonaro-diz-que-governo-editou-resolucao-que-zeraimposto-de-importacao-sobre-armas.shtml> acesso em 09/12/2020).

## 2. Os profetas: Jeremias

Considerando como principais interlocutores os defensores dos bois, das balas de revólver e da Bíblia; há um outro grupo bíblico que surge como oposição a este grupo: os profetas. Os profetas bíblicos, visivelmente, são e foram tudo aquilo que os nobres deputados evangélicos do agronegócio pretendem destruir e na melhor das hipóteses, matar.

Os profetas são aqueles que conscientes da relevância política e social de sua voz a utilizam como instrumento de denúncia e revolta perante os desmandos dos poderosos e dos políticos. A postura dos profetas de Israel é paradigmática, afinal lutam contra um sistema que se ergue e se mantém sob os direitos e sobre a vida dos mais indefesos; aquilo contra o qual lutavam os profetas de Israel não acabou, muito pelo contrário, se encontra na contemporaneidade brasileira defendido por homens que se apresentam como leitores e intérpretes do Livro onde estes mesmos profetas são apresentados. A ironia aparente deste fenômeno somente seria tão explícita se os profetas pudessem falar por eles mesmos, e não estivessem res- tritos a ter sua luta e seus ideais presos em um livro.

Hoje se diria que os profetas tratam principalmente da atualidade. O termo é intencionalmente genérico porque, no mundo bíblico, como nos dias atuais, os diversos aspectos da vida pública são estritamente conexos. É difícil falar de política sem mencionar a religião, a economia e as questões sociais. Encontramos todos os aspectos acima mencionados nos oráculos proféticos, sob uma forma ou outra. (SKA, 2015, p. 90).

Um dos principais profetas a se posicionar contra a estrutura política e social de seu tempo é Jeremias (aprox.. 605 a.C.). Jeremias é originário de um pequeno povoado chamado Anatot e adquire sua vocação profética após tomar consciência da posição de seu povo perante os movimentos políticos perante os quais sua nação está sendo conduzida.

A grande polêmica sobre a qual a atividade profética de Jeremias se orienta é contra a estrutura monárquica presente em Judá; as denúncias de Jeremias se dirigem contra seis reis, a saber: Amon (643-640); Josias (640-609); Joacaz (609); Joaquim (609-598); Jeconias (598-597) e Sedecias (597-687). O contexto “inter- nacional” deste período é fundamental para a compreensão do porquê de Jeremias

se levantar contra os poderosos de seu povo. Israel e Judá estão localizadas em uma região de intenso comércio e se localizam entre nações de imenso poder bélico e rivais entre si: Egito e Babilônia. Portanto, Judá, durante praticamente toda sua história, se verá disputada entre as grandes nações daquele período. No contexto de Jeremias, Israel não existe mais e o que restou de Judá está sob o domínio da Babilônia.

É neste contexto que surge a revolta profética de Jeremias, o profeta compreende que os poderosos de Israel-Judá não defendem os interesses da população, mas dentro do jogo político tentam encontrar o maior número possível de benefícios para si e suas famílias – a relação de Jeremias com o contexto político contemporâneo brasileiro é de algum modo perturbador. Os reis de Israel-Judá que bíblicamente seriam os responsáveis por conduzir o povo a sua libertação, são os executores imediatos de sua escravidão e morte. Deus havia prometido ao seu povo reis que os libertariam do poder do Egito e da Babilônia, mas vê seus próprios escolhidos criando alianças com os poderosos que os escravizaram.

O discurso profético de Jeremias é uma rebelião contra o modelo político exercido pelos governantes que entregam seu próprio povo como moeda de troca, consiste em uma crítica aos políticos que utilizando-se do discurso religioso invertem os valores bíblicos e propagam a manutenção da escravidão e da subserviência.

E tu cinge-te, de pé, dize-lhes o que eu te ordeno. Não tenhas medo deles; caso contrário, eu farei que tenhas medo deles. Eu te converto hoje em praça-forte, em coluna de ferro, em muralha de bronze, diante de todo o país: diante dos reis e príncipes de Judá, diante dos sacerdotes e dos donos de terras; lutarão contra ti, mas não te vencerão, porque eu estou contigo para te livrar – oráculo do Senhor (Jr 1, 18-19).

Os oráculos, ou profecias, de Jeremias não dizem respeito a um futuro, mas falam da presença de um olhar divino sobre o povo no exato momento em que a violência acontece. Deus, por meio dos olhos de Jeremias, não é uma divindade alheia que coroa os soberanos e os deixa impunes em seus crimes. O Deus profetizado por Jeremias se levanta e se posiciona politicamente, se encoleriza contra os governantes, sente nojo e ranço dos poderosos, sente tristeza ao contemplar seus sacerdotes vendidos ao dinheiro. “*Em tuas mãos há sangue de pobres inocentes: não os surpreendentes abrindo um rombo. E por cima dizes: Sou inocente, sua ira não me alcançará. Mas eu te julgarei por teres dito que não pecaste. Quão pouco te custar mudar de rumo!*” (Jr 2, 35).



### 3. A mudança de sorte

A traição dos poderosos de Israel-Judá atinge o cerne divino, Deus se sente traído ao ver os governantes entregando sua própria nação ao espólio dos gigantes: Egito e Babilônia. “*Eu havia pensando contar-te entre meus filhos, dar-te uma terra invejável (...), mas, assim como uma mulher trai seu amante, assim me traiu Israel – oráculo do Senhor*”. (Jr 3, 19-20). Nota-se que a fidelidade para com Deus, como afirmado em Jeremias, não se traduz em uma prática externa de moralidade ou religiosidade, mas na defesa da “*terra invejável*”, Deus concedeu uma terra, um lar, uma nação para seu povo, e ela está sendo vendida.

Contudo, a crítica de Jeremias não se reduz a uma constatação da incapacidade dos governantes de Israel-Judá em serem justos e honestos, a grande chave de leitura dos profetas na Bíblia é a possibilidade de mudança tanto da política, como da sociedade, e da própria história. Neste sentido há uma expressão que se repete na narrativa de Jeremias, traduzida ao português como “mudarei a sua sorte”: “*Porque chegarão dias – oráculo do Senhor – em que mudarei a sorte de meu povo, Israel e Judá, diz o Senhor, e tornarei a levá-los à terra que dei em posse a seus pais*”. (Jr 30, 3)

A expressão aparece em Jr 30,3 – 30,18 – 31,23 – 32,44- 33,7 – 33,26 – 33,11 – 48,47 – 49,6 e 49,39. A expressão em sua tradução no português não explicita todo o significado político e social que ela possui, em sua versão latina “mudarei a sua sorte” seria “*convertam conversionem*” (mudarei sua direção), algo muito mais próximo do que a expressão original pretende dizer. O conceito de “sorte” está ausente da tradição bíblica, uma vez que o próprio povo é responsável pela construção da história e pelas consequências de seus atos. No hebraico, idioma no qual o livro do profeta Jeremias adquiriu sua versão final, a expressão é וְשָׁבַתְּ אֶת-שִׁבְתְּךָ (veshavti et-shevut), a primeira vez onde tal expressão aparece é em Deuteronômio 30,3 onde se lê:

O Senhor teu Deus, compadecido de ti, mudará tua sorte (וְשָׁבַתְּ אֶת-שִׁבְתְּךָ); o Senhor teu Deus voltará e te reunirá, tirando-te de todos os povos por onde te dispersou; mesmo que teus dispersos se encontrem nos confins do céu, o Senhor teu Deus te reunirá, te recolherá de lá; o Senhor teu Deus vai trazer-te para a terra que teus pais haviam possuído (...).

A tradução literal desta expressão seria “mudarei tua escravidão”; nota-se como o texto presente em Deuteronômio expressa que tal conversão se dá justamente na reunião dos dispersos que perderam suas terras. A conversão prometida por Deus, nos lábios de Jeremias, é a retomada da terra de Israel-Judá pelo próprio povo das mãos violentas e omissas dos governantes que insistem em entregá-las ao Egito e Babilônia. De acordo com a interpretação de Rashi (1105, 30:13) a mudança prometida por Deus consiste na libertação de qualquer forma de exílio; afinal Deus promete que todos seus filhos serão reunidos nas terras as quais pertencem, *“quebrarei o jugo de teu pescoço e romperei as correias; já não servirão a estrangeiros, servirão ao Senhor seu Deus.”* (Jr 30, 9).

Portanto, o poder divino não pode ser exercido de modo análogo aos dos governantes de Israel-Judá, a soberania divina não se traduz em exercício violento sobre os homens e mulheres, mas se traduz como amor e fidelidade em conceder que todos possam viver em plenitude, pois Ele mesmo afirma que *“com amor eterno te amei”* (Jr 31,3). Logo, os governantes que Deus rejeita são os que *“lucram e enriquecem, engordam e prosperam (...) não julgam segundo o direito, não defendem a causa do órfão, nem sentenciam a favor dos pobres”* (Jr 5,28).

A promessa de libertação da escravidão, porém, não se dirige a todos. Deus pede que Jeremias não reze pelos por aqueles que cultuam “falsos deuses”, símbolo da aceitação do imperialismo estrangeiro, afinal escolheram livremente cometer este crime. Deus diz a Jeremias: *“e tu, não intercedas por este povo, não supliques aos gritos por eles, não rezes a mim, pois não te escutarei.”* (Jr 7, 16). A única esperança para os governantes de Israel-Judá é que se levantem cedo para administrar a justiça, que livrem o oprimido do opressor (cf. Jr, 21,12), de certo modo, que abandonem o antigo estilo de governar.

A mudança que Deus propõe por meio de Jeremias, não consiste em uma alteração de sorte, como parece traduzir a expressão em português, mas em uma mudança de compreensão política e social. A grande “conversão” apresentada pelo profeta consiste na libertação dos padrões escravizatórios internalizados e praticados de forma política pelos poderosos, como bem interpreta o comentário talmúdico Ein Yaakov (1916, p.435) ao afirmar sobre o “mudarei a sua sorte” que existem duas saídas do Egito: a saída realizada por Moisés e a saída do próprio povo que deixa de escravizar a si próprio. Israel precisa deixar de ser Egito para os filhos pobres de Israel. *“O profeta, concretamente, exorta a cidade a buscar a salvação dentro de si, nos próprios recursos, e não no externo, em perigosas alianças com as potências estrangeiras”*. (SKA, 2015, p.99).

Para Alonso Schökel (1980, p.399), a capacidade política e social do discurso profético de Jeremias abrange uma dimensão universal, ainda que delimitado por sua origem “humilde” e pela posição de Judá com relação aos gigantes que a cercam. A missão de Jeremias transborda os limites da pátria, sua denúncia profética alcança todas as nações; portanto todos aqueles que se tornam interlocutores deste texto são convidados a refletir as críticas e os crimes denunciados por este profeta.

Portanto, a leitura da narrativa profética de Jeremias se torna um convite político-social para que todos aqueles que professam alguma fé, compreendam as dinâmicas que permeiam as estruturas econômicas e de poder. A “mudança de sorte”, como compreendida em Jeremias, deixa de ser um lance do acaso e se desdobra como a posse efetiva e libertadora por parte do povo, de seu próprio chão, de sua própria história e de sua profecia.

## 4. A mudança de sorte latino-americana

O discurso profético de Jeremias faz lembrar o discurso do Frei Antônio de Montesinos no 4º domingo do Advento de 1511 perante sua seleta audiência de espanhóis, sermão que motivaria a “conversão” do Frei Bartolomeu de las Casas à causa indígena.

Todos vós estais em pecado mortal. Nele viveis e nele morrereis, devido à crueldade e tiranias que usais com estas gentes inocentes. Dizei-me, com que direito e baseados em que justiça, mantendes em tão cruel e horrível servidão os índios? Com que autoridade fizestes estas detestáveis guerras a estes povos que estavam em suas terras mansas e pacíficas e tão numerosas e os consumistes com mortes e destruições inauditas? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer e curá-los em suas enfermidades? Os excessivos trabalhos que lhes impondes, os faz morrer, ou melhor dizendo, vós os matais para poder arrancar e adquirir ouro cada dia...Não são eles acaso homens? Não tem almas racionais? Vós não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Será que não entendeis isso? Não o podeis sentir? Tende como certo que, no estado em que vos encontrais, não tendes mais chance de vos salvardes de que os muçulmanos e turcos, que não têm fé em Jesus Cristo”. (SUESS, 1992, p.407).

Ainda que o texto bíblico tenha entrado em terras latino-americanas por mãos violentas e colonizadoras, este texto carrega em si um “*kerygma de Liberdade*”, como o descrevia Paul Ricoeur (1913-2005) ao afirmar que

A hermenêutica consiste em decifrar estes traços originais em suas expressões psicológicas, éticas e políticas e, então, levar novamente, dessas expressões ao núcleo – que chamarei *kerygmático* – da liberdade à luz da esperança (...) Uma liberdade aberta para uma nova criação é, na verdade, menos centralizada na subjetividade e na autenticidade pessoal, do que na justiça social e política. Requer uma reconciliação que em si demanda ser inscrita na recapitulação de todas as coisas (RICOEUR, 2008, p.154).

A narrativa bíblica, merece por sua própria dignidade, retornar aos seus interlocutores primeiros: os indefesos, os pobres, os violentados, os colonizados, os escravizados. Enrique Dussel (1934-) afirma a necessidade da construção de uma *escatologia latino-americana*, sendo escatologia toda a discussão e afirmação teológica sobre os elementos *últimos e futuros* que fornecem os elementos de esperança para uma fé e para um povo. Portanto, trata-se de, a partir dos elementos históricos, pensar para onde se dirige o olhar teológico e bíblico daqueles que estão inseridos em uma realidade que utiliza estes mesmos argumentos e textos para fundamentar a violência e opressão.

De este modo, la Cristiandad iberoamericana colonial, incluyendo a España y Portugal, e igualmente el Brasil, era co-esencial con el mesianismo que el español o el portugués llevaba como elemento constitutivo de su conciencia. Ese mesianismo chocó contra la estructura estática y primitiva de las civilizaciones antihistóricas, como la maya, azteca o inca, que no habían pasado la época calcolítica. Dicho mesianismo se infundió en las masas, se impregnó con nuevos elementos y se transformó profundamente -sin llegar nunca, al menos en la totalidad de la conciencia colectiva a significar un cristianismo adulto, histórico, liberador. (DUSSEL, 1973, p.53).

O discurso profético de Jeremias, o testemunho de Bartolomeu de las Casas, entre tantas outras possibilidades de figuras históricas que compreenderam a

posição do cristianismo com relação ao processo colonizatório latino-americano; assegura a possibilidade de que o anúncio cristão – posto em sua radicalidade de esperança e transformação – é válido como instrumento de análise e ruptura das estruturas políticas e econômicas.

En primer lugar, el cristiano consciente de las exigencias de su fe, debe enfrentarse resueltamente ante la estructura actual del sistema civilizador de nuestras naciones. Ante estas estructuras solo cabe una postura de reforma –o de revolución– a fin de permitir a la gran mayoría de nuestros pueblos, urbanos y rurales, las masas proletaria y del campesinado, beneficiar de los frutos de la civilización técnica, mundial y contemporánea. Pero el sistema de la civilización latinoamericana (agricultura, industrialización, infraestructuras, urbanización, etc.) está perfectamente trabado en un círculo vicioso. Los beneficiarios de este sistema son aquellos que poseen la clave del ciclo, y éstos son: las oligarquías criollas capitalistas y burguesas, y los capitales extranjeros –evidentemente norteamericanos. (DUSSEL, 1970, p.39).

O texto bíblico, antes arma para subordinação das consciências e das liberdades, instaura-se como elemento subversivo de autoconsciência histórica e política. Jeremias, ao anunciar que Deus “mudaria a sorte” de seu povo, anuncia o resgate da terra; a pertença ao próprio chão no qual os antepassados lutaram e tombaram em nome da própria dignidade e da defesa *escatológica* do futuro de seus descendentes.

Como bem profetizou e testemunhou ser o legado cristão para as terras sul-americanas, a Terceira Conferência do Episcopado Latino-Americano em Puebla (1979):

O amor de Deus que nos dignifica radicalmente se faz necessariamente comunhão de amor com os outros homens e participação fraterna; para nós, hoje em dia, deve tornar-se sobretudo obra de justiça para com os oprimidos, esforço de libertação para quem mais precisa. De fato, “ninguém pode amar a Deus a quem não vê, se não ama o irmão a quem vê” (1 Jo 4,20). Todavia a comunhão e a participação verdadeiras só podem existir nesta vida projetadas no plano bem concreto das realidades temporais, de tal modo que o domínio, o uso e a transformação dos bens da terra, dos bens da cultura, da ciência e da técnica se vão realizando em

um justo e fraterno domínio do homem sobre o mundo, tendo-se em conta o respeito da ecologia. O Evangelho nos deve ensinar, em face das realidades em que vivemos imersos, que não se pode atualmente na América Latina amar de verdade o irmão nem portanto a Deus sem que o homem se comprometa em nível pessoal e, em muitos casos, até em nível estrutural com o serviço e promoção dos grupos humanos e dos estratos sociais mais pobres e humilhados, arcando com todas as conseqüências que se seguem no plano destas realidades temporais. (PUEBLA, 1979, n.327).

Somente revertendo os usos bíblicos será possível a transformação da práxis imperialista e colonial, reconhecendo com isso o peso histórico e conceitual dos valores transmitidos pelo anúncio do Evangelho nestas terras e deste modo invertendo as estruturas políticas e religiosas que ainda insistem em destruir os povos resistentes deste enorme continente. Uma prática religiosa que seja libertadora: “*¿Liberación? Sobre todo en América latina la palabra desarrollo se halla muy desacreditada como consecuencia principalmente de la desilusión que ha seguido a la bancarrota de las promesas de progreso*”. (CÂMARA, 1974, p.80).

A esperança libertadora que tantas e tantos profetas anunciaram, os valores fundamentais da vida, da liberdade, da igualdade e acima de tudo da felicidade. A mudança de sorte que tantos lutaram, a esperança que tem rosto e fecundidade de uma manhã de ressurreição. Que os povos latino-americanos, assim como Maria Madalena, “*tomando-o pelo jardineiro*” (Jo 20,15) possam encontrar neste Jardineiro de Nazaré a beleza de sua própria história, a ressignificação de suas dores e o florescer de toda esperança.



## Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. Origens do totalitarismo; trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BÍBLIA, do peregrino. Org. Luis Alonso Schökel. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

CÂMARA, Hélder. Cristianismo, socialismo y capitalismo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

DE LAS CASAS, Bartolomeu. O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola; trad. Heraldo Barbuy. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.

DUSSEL, Enrique. América Latina y consciencia cristiana. Quito: Editorial Don Bosco, 1970.

DUSSEL, Enrique. The invention of the Americas: eclipse of “the other” and the myth of modernity; translated by Michael D. Barber. New York: The Continuum Publishing Company, 1995.

GOMES, Laurentino. Escravidão: volume I (do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

PUEBLA, Documento de. Conclusões da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano Texto Oficial. São Paulo: Paulinas, 1979.

RASHI, Tanakh. Disponível <[https://www.sefaria.org/Jeremiah.30.10?lang=bi&p2=Rashi\\_on\\_Jeremiah&lang2=bi&p3=Rashi\\_on\\_Jeremiah.30.10.1&lang3=en&p4=Rashi\\_on\\_Jeremiah&lang4=bi](https://www.sefaria.org/Jeremiah.30.10?lang=bi&p2=Rashi_on_Jeremiah&lang2=bi&p3=Rashi_on_Jeremiah.30.10.1&lang3=en&p4=Rashi_on_Jeremiah&lang4=bi)> acesso em 09/12/2020.

RICOEUR, Paul. Ensaio sobre a interpretação bíblica; trad. José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

SCHÖKEL, Alonso. Profetas: Isaias y Jeremias. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

SKA, Jean-Louis. O antigo testamento: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele. São Paulo: Paulus. 2015.

SUESS, Paulo (org.). A Conquista Espiritual da América Espanhola. 200 documentos – Século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992.

YAKOV, Ein. Agada of the Babylonian Talmud. {agadat Ein Yaakov}. Rabbi Jacob ibn Chabib. Revised and translated into English by Rabbi S. H. Glick. New York, 1916.