

## INTOLERÂNCIA RELIGIOSA EM OSEIAS 1–3

*Célia Maria Patriarca Lisboa*

### **Introdução**

A intolerância sempre esteve presente na vida do ser humano e da sociedade. Tolerar é ser benevolente, respeitar a opinião alheia, ser complacente. Intolerar, ao contrário, é ser intransigente. No que diz respeito à intolerância religiosa muito já se tem dito, desde as Cruzadas ocorridas entre os séculos XI e XIII, passando pela terrível página do holocausto dos judeus na Europa, até os ataques suicidas de homens-bomba motivados por princípios do fundamentalismo islâmico ou os confrontos entre cristãos e muçulmanos na Nigéria, resultando na morte de muitas pessoas inocentes. O desrespeito às escolhas religiosas individuais gera violência. Em nome de Deus muitas tensões e conflitos são legitimados promovendo a exclusão de pessoas, no âmbito social, do sagrado e do direito à vida.

Neste artigo queremos estudar o texto de Oseias 1–3 como produto de relações sociais e concretas de vida. Buscamos resgatar as ações cotidianas que há por trás do texto que nos permitam perceber os processos de intolerância religiosa presentes em todo o período redacional para que, através do diálogo com o texto, possamos ser iluminados em nosso cotidiano, buscando alternativas de vida que nos permitam a vivência de novas relações entre os seres humanos, promovendo a inclusão e o respeito às diferenças.

### **Questões introdutórias**

A maioria dos pesquisadores considera que a profecia atribuída a Oseias foi desenvolvida no século VIII aC, pelo próprio Oseias ou pelos seus discípulos, posteriormente. Considera-se que apenas pequenas porções foram relidas no Reino do Sul, no século VII. Entretanto, há evidências de que os textos proféticos sofreram modificação também no período do exílio babilônico, quando foram reorganizados num grande complexo pelos judaítas, que buscavam entender o significado dos sofrimentos de Judá. A quarta etapa redacional deu-se, provavelmente, no período pós-exílico, momento de intensa produção literária, que serviu de base para a reorganização nacional, sob o domínio persa de tolerância religiosa, em que o monoteísmo desponta como afirmação absoluta dentro da nação<sup>1</sup>. Em sua forma final, é redação predominantemente deuteronomista-sacerdotal<sup>2</sup>.

1. Wacker sugere que o capítulo 2 seja uma unidade literária de construção exílica ou pós-exílica e desenvolva o tema da deusa. Cf. WACKER, M.T. Vestígios da deusa no Livro de Oseias, p. 326-327. BOUZON, E. A Discussão Atual em torno do Livro dos Doze Profetas.

2. Considera-se que Os 1,2-9 é uma construção que remete ao próprio Oseias e pode ter sido retrabalhada mais tarde por um discípulo. Admite-se que Oseias 1,1.7; 2,1-3 são inserções judaítas posteriores, assim como 2,16-25. Assu-

O primeiro conjunto (1-3) é bastante complexo. Na sua forma final, abrange um relato biográfico, escrito em prosa na terceira pessoa (1,2-9); um relato autobiográfico, escrito em prosa na primeira pessoa (3,1-5); um oráculo em forma de processo (2,4-15) e oráculos de salvação (2,1-3.16-25), que são alternados e organizados numa estrutura concêntrica (quiasmo)<sup>3</sup>, muito comum nos livros proféticos.

**A** – 1,2-9: Casamento de Oseias

**B** – 2,1-3: Filhos e nomes

**C** – 2,4-15: A mulher = povo

**B'** – 2,16-25: Filhos e nomes

**A'** – 3,1-5: Casamento de Oseias

Esta estrutura literária concêntrica pode ser descrita com o esquema A B C B' A', onde A (1,2-9) e A' (3,1-5) referem-se ao casamento de Oseias. B (2,1-3) e B' (2,16-25) destacam os filhos e seus respectivos nomes; e C (2,4-15) aponta para a mulher, que simboliza o povo, trazendo uma acusação, seguida de condenação.

### Evidências textuais de intolerância

Há ainda em nossos dias uma grande discussão sobre a historicidade do casamento de Oseias e Gomer. Muitos autores concordam que a profecia de Oseias usa o casamento como uma metáfora para a relação de Israel com Javé, e serve como acusação de prostituição e adultério contra Israel por afastar-se de Javé e seguir a outros deuses<sup>4</sup>. Este artigo considera que a questão do casamento de Oseias é uma construção simbólica e metafórica. Neste sentido, a metáfora do casamento pode tomar novos significados a partir de uma reconstrução literária do texto em questão.

Oseias 2,18.19 diz: “E acontecerá naquele dia, dito de Javé, chamarás a mim ‘meu homem’ e não me chamarás mais ‘meu Senhor’ (baal). Afastarei os nomes dos baalins da sua (dela) boca e não serão mais lembrados pelos seus nomes”. Este texto se insere no corpo da perícopa Oseias 2,16-22, que foi elaborada provavelmente na época dos reis Ezequias e/ou Josias pelos deuteronomistas e apresenta um desfecho aparentemente positivo. Propõe-se uma mudança de tratamento no relacionamento homem/mulher, em que o marido não será mais chamado “senhor”<sup>5</sup>.

O contraste “meu homem/meu senhor” – Oseias 2,18 encerra o jogo de amor entre Oseias e sua esposa (Javé e Israel). Este verso evidencia mais que uma troca de no-

me-se que Oseias 3,1-5 é redação exílica e Oseias 2,4-15 é interpolação pós-exílica. Cf. LISBÔA, C.M.P. Cotidiano e Violência: uma leitura histórico-social de Oseias 1-3, p. 757-774.

3. SICRE, J.L. *Profetismo em Israel*. O Profeta, os Profetas, a Mensagem, p.227. O quiasmo é uma forma literária onde as ideias são organizadas paralelamente, deixando no centro o ponto de destaque.

4. WOLFF, H.W. *Hosea, a Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, p. 10, 11; ASURMENDI, J. *Amós e Oseias*, p. 46-51; SCHÖKEL, L.A., SICRE DIAS, J.L., *Profetas II*, p. 887-892; SICRE, J.L. *Profetismo em Israel*, p. 160-162; HUBBARD, D.A., *Oseias*; introdução e comentário, p. 64-76; LAFFEY, A.L. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 221-226; BUCHER, Christina. The prophecy of Amos and Hosea, p. 28-37; SILVA, A., *A Voz Necessária*, p. 64-79.

5. O termo hebraico *baal* significa senhor, marido.

mes, Baal por Javé, mas a eliminação do primeiro, denotando a erradicação de qualquer influência que os baalins possam ter tido. Este trocadilho parece apontar para duas realidades distintas. Num primeiro momento, indica para o Israel dominado pela política assíria, em que a religião, associada ao Estado, exercia papel de grande importância. Daí vem a menção dos baalins. Continua-se a vislumbrar a independência de Judá, que após a invasão assíria da Samaria passou a ser compreendido como herdeiro da identidade nacional e religiosa de Israel. A troca de nomes aponta para a necessidade de se rever as práticas sociais e religiosas dentro da nação.

Baal, segundo a teologia deuteronomista, era o deus dos cananeus. No seu entender, o culto a Baal representava uma ameaça aos israelitas. Rejeitar os baalins era rejeitar a soberania assíria e garantir a autonomia de Judá. Ezequias, após a morte de Sargão, rei da Assíria, iniciou uma aliança antiassíria (cf. 2Rs 18,7), com o apoio do Egito (cerca de 705-704 aC), suspendendo inicialmente o pagamento de tributos a Senaqueribe (705-681 aC) e resistindo às investidas assírias até 701, quando se tornou vassalo da Assíria<sup>6</sup>. Do mesmo modo, a leitura deuteronomista, ao dar ênfase à unicidade de Javé, contrapõe-se radicalmente à adoração de outros deuses e às várias formas de culto a Javé.

“Abri um processo jurídico contra vossa mãe. Pleiteai, pois ela não é a minha mulher e eu não sou o homem dela. Que ela afaste (desvie) as suas prostituições de sua face (presença) e seus adultérios do meio de seus seios, para que não a deixe nua, e a ponha como no dia que nasceu, e a coloque como um deserto e a torne como uma terra seca e a faça morrer de sede. E dos filhos dela não terei misericórdia, pois eles são filhos de prostituição” (Os 2,4-6).

Em Os 2,4-15 o redator faz surgir uma cena de julgamento para esclarecer a situação de prostituição da mulher. O cenário e a linguagem utilizados são típicos dos tribunais do Antigo Oriente. Cinco personagens principais aparecem em cena. Aquele que fala (Javé) é ao mesmo tempo vítima, juiz, testemunha e acusador.

Hubbard<sup>7</sup> e outros sugerem que a mulher representa Israel, em alguns momentos, em outros, a terra e o país. Os amantes são, provavelmente, outros deuses como Asherá e Baal, assim como outras formas de culto a Javé. Os filhos, aos quais se dirige a fala, aparecem ora quase como acusados (2,6), ora como testemunhas (2,4). As relações entre estas personagens são bastante complexas e no desenrolar do processo passa-se muitas vezes da imagem para a realidade.

Através da repetição da ordem “processai”, o 2,4a apresenta um momento decisivo, que implica na resolução definitiva do flagrante “pecado” de Gomer. Os filhos deveriam proferir um alerta à sua mãe. Em 2,4b, o pronunciamento da fórmula de divórcio é feito pelo marido, obrigando a esposa a acatar a decisão. Se “a mulher” não rompesse

6. Cf. DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*, p. 368-369, 373; DUBNOW, S. *História Judaica*, p. 133-134.

7. Cf. HUBBARD, D.A., *op. cit.*, p. 82; ARSUMENDI, J., *op. cit.* p. 47; SAMPAIO, T.M.V. *Movimentos do Corpo Prostituído da Mulher*, p. 81.

com a sua situação de adultério, seria desnudada e privada dos seus direitos como esposa, sendo levada a um ambiente desértico, uma ameaça à sua própria existência.

A fala por trás de Javé é, provavelmente, da elite sacerdotal que havia retornado para Jerusalém, no período pós-exílico e estava pressionando principalmente o campesinato a abandonar suas práticas culturais<sup>8</sup>. O centro da atenção em Oseias 2,5.6 deixa de ser a relação Gomer/Oseias para fixar-se na relação Javé/Israel ou Javé/Asherá. A procriação e a produção agrícola estão em foco. Oseias parece usar a imagem do casamento para demonstrar que a terra de Israel e seus habitantes deviam sua fertilidade a Javé. Caso insistissem em manter seu relacionamento com outros deuses, “ficariam desertos”, improdutivos.

O termo “mãe” chama a atenção no corpo desta profecia. A pesquisa exegética geralmente interpreta o vocábulo com um sentido familiar. Quando entendido à luz do primeiro capítulo, faz sentido relacionar “mãe” ao seu sentido básico de progenitora. No entanto, se a perícope de Os 2,4-15 for considerada isoladamente, é possível perceber sua conotação litúrgica, principalmente porque o texto deixa entrever uma participação cultural da mulher, provavelmente a um culto a Javé “baalizado”.

Nestes termos, pode-se inferir que a designação de “mãe” deve ser uma evidência do papel de liderança da mulher no culto javista, o que se corrobora pela combinação textual de elementos de ambos os cultos, a Javé (festas tradicionais: luas novas, *shabbat*) e a Baal/Asherá (uso de joias, festas agrícolas – Os 2,13)<sup>9</sup>.

Deste modo, Oseias 2 poderia ser uma crítica clara ao sincretismo religioso instalado em Israel. A mulher/mãe está sendo julgada por simbolizar o que há de errado no culto israelita aos olhos do redator, que associa o fracasso de Israel ao não reconhecimento de Javé como único Deus. Para o movimento monoteísta, as atividades de mulheres tornaram-se profanas e deveriam ser extintas, visto que não atendiam aos seus interesses exclusivistas.

### **Javismo versus Baalismo**

O livro de Oseias é parte da história do surgimento do monoteísmo hebraico e judaico. Ele deixa transparecer a rivalidade existente entre javistas e baalistas. Este conflito parece refletir as diferenças sociais e políticas e os interesses de certos segmentos da população. Ainda que não se saiba ao certo quando começou, possivelmente esta oposição foi reforçada no século IX, época em que se localizam os ciclos dos profetas Elias e Eliseu (1Rs 17-19; 21; 2Rs 2-9; 13). Há indícios também de que no século VIII

8. Cf. RIBEIRO, O.L. Ela Não é Minha Mulher – O Programa Religioso da Golah em Os 2,4-15, p. 1017-1046. Neste sentido Wacker, em concordância com van Dijk-Hemmes, sugere que a causa imediata para o desenvolvimento da metáfora, no capítulo 2, seja a tendência de Israel a cultuar a deusa. Assim, a fala profética foi contra o poder da deusa e pelo reconhecimento de Javé como único Deus. Cf. WACKER, M.T., *op. cit.*, p. 324-325; DIJK-HEMMES, F. A imaginação do poder e o poder da imaginação. *Apud* WACKER, Marie-Theres, *loc. cit.*, p. 324, 325.

9. ODELL, M.S. Farei perecer tua mãe: a eliminação de uma função cultural em Os 4,4-6, p. 258.

as ofertas e dízimos, provenientes das eiras, estavam sendo destinados a Baal e não mais a Javé<sup>10</sup>, por exigência do Estado.

Para entendermos os motivos desta rivalidade, precisamos nos reportar às origens da nação israelita. Em Israel, nos seus primórdios, praticava-se a adoração a vários deuses. Os textos bíblicos demonstram que a adoração a Javé é de origem pré-israelita e fora levada para Canaã.

Quando os hebreus entraram em Canaã, os cananeus foram, em parte, submetidos aos hebreus pelo sistema de corveia (trabalhos forçados), mas não foram expulsos (Jz 1,28), vindo, muitos deles, a fazer parte do povo de Israel. Naquele momento, Javé passou a ser identificado com El, deus cananeu, celebrado como criador da terra e pai de deuses. Na terra cultivada, onde Israel se formou, os hebreus adotaram os objetos e as formas de culto que já eram usuais entre os cananeus, relacionando-os com Javé, que se tornou, gradativamente, “cananeizado”.

De acordo com Donner<sup>11</sup>, é concebível que tenha havido vários santuários de Javé pelo interior de Israel. Entretanto, nem sempre foram distinguidos claramente dos santuários cananeus de Baal, visto que houve um processo de herança e de fusão. Desde o princípio, Israel concebia a existência de Javé tal qual a de outros deuses e admitia outros poderes além de Javé, pois houve assimilação das ideias, do comportamento, da agricultura, do direito, das práticas culturais e da religião entre os grupos originários de Israel.

A Javé era atribuída a concessão da terra (promessa intimamente ligada às tradições patriarcais), o crescimento dos rebanhos e a fertilidade da terra. Uma vez que Javé fora entendido como proprietário de toda a terra, esta era inegociável e obrigatoriamente hereditária.

A pesquisa demonstra que Baal era a divindade das cidades-estado cananeias, deus da tempestade e da chuva, e, por extensão, deus da fertilidade e da fecundidade. Fohrer afirma que, apesar da oposição a Baal, não havia impedimento para que este fosse adorado como deus ao lado ou em vez de Javé<sup>12</sup>. Encontramos na literatura alguns traços desta correlação, como, por exemplo, a ação de “cavalgar nas nuvens” (Sl 68,4), que faz uma analogia com os textos ugaríticos aplicados a Baal. Na esfera cultural não foi diferente. Encontramos a mesma justaposição e empréstimo.

O culto a Javé recebeu influência dos ritos cananeus. A noção de comida e bebida dos deuses, a dispensação da respigadura de restos de colheita nos campos e de frutos nos ramos, são exemplos desta assimilação. Também as danças das jovens nas vinhas de Silo, durante a festa de Javé eram de origem cananeia.

10. REIMER, H. Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 981.

11. DONNER, H., *op. cit.*, p.172.

12. FOHRER, G. *História da Religião de Israel*, p. 119-123, 124.

Os deuses dos patriarcas foram identificados com as manifestações do deus El nos santuários da terra, como Betel (Bet-El, casa de El: Gn 28,17.19), El Shaddai (El, o poderoso: Gn 17,1), El Hay (El, vivo: Js 3,10). Posteriormente, as divindades dos patriarcas e El (El, reconhecido como Deus de Israel: Gn 33,20) foram identificadas com Javé, demonstrando que a presença de El em Israel é mais antiga que a de Javé<sup>13</sup>. Esta identificação pode ter trazido consigo uma assimilação de muitas das características de El por Javé, como: prudência, sabedoria, paciência, tolerância e misericórdia, ser criador e rei.

Depois da identificação de Javé com os deuses do clã e com El, os santuários que haviam sido usados no período anterior ao javismo foram dedicados a Javé e outros foram formados.

Sabe-se, no entanto, que, desde a época do governo dinástico dos Amridas (884-841 aC), foi instituído oficialmente, em Israel, o culto a Baal para o fortalecimento de sua política e na tentativa de se impedir a fidelidade exclusiva a Javé. Com a ascensão de Jeú, depois de um golpe sangrento contra a dinastia de Amri, o culto oficial a Baal foi eliminado, mas continuava acontecendo entre os camponeses.

Quando Jeú tomou o poder das mãos de Amri, ele se utilizou da religião como força legitimadora do seu governo, transformando Betel em santuário real (Am 7,10-17). As práticas culturais foram mantidas a serviço da monarquia e Javé tornou-se Deus oficial.

Deste modo, as celebrações festivas dos camponeses nas eiras são impregnadas pelas características da religião oficial. A festa popular toma outro sentido. Não é mais o reconhecimento de que Javé era o provedor de toda a produção agrícola e por isso esta deveria ser utilizada para promoção da vida e dignidade. Mas a festa camponesa é transformada num campo de espoliação do Estado, ao que Nakanose chama “baalização do javismo”<sup>14</sup>. Os dízimos e as ofertas provenientes da colheita agrícola eram destinados, provavelmente, a Baal, e não a Javé.

Não é fácil reconstruir a história da fusão do culto a Javé com a adoração a Baal, mas alguns fatores contribuíram para a identificação entre Javé e Baal, dentre os quais, o significado de Baal: *senhor, proprietário*, que foi usado como título para Javé, como é demonstrado nos nomes teofóricos dos filhos de Saul (Esbaal: 1Cr 8,33), de Jônatas (Meribe-Baal: 1Cr 8,34) e de Davi (Beeliada: 1Cr 14,7).

A história revela que o baalismo esteve presente em Israel desde o começo da nação. É possível que por todo o interior do território a religião cananea nunca tenha sido eliminada, uma vez que grupos de cananeus ajudaram a formar a população israelita desde a sua origem. Possivelmente, no século VIII, já havia um “javismo baalizado”<sup>15</sup>.

13. Há uma teoria de H.S. Nyberg, de que El Elyon tenha relação com o Deus 'Al, o Deus territorial de toda a porção ocidental do Oriente Médio, com seu lugar de culto em Jerusalém. Cf. FOHRER, G., *op. cit.*, p. 121.

14. PEDRO, E.P., NAKANOSE, S. *Como Ler o Livro de Oseias*, p. 32, 33; SAMPAIO, T.M., *op. cit.*, p. 45.

15. Entende-se por “javismo baalizado” a religião que estabelece uma associação entre Yhwh e Baal, isto é, o javismo, que no decorrer dos anos foi assimilando características do baalismo.

O processo de “monoteização” ocorreu gradativamente desde o período monárquico, entre os séculos IX e VII aC. Isto é visível já no programa profético de Elias e Eliseu, que visava instituir o culto exclusivo a Javé e evitar as alianças estrangeiras, pois elas acarretavam a aceitação de deuses estrangeiros e das suas práticas. Este processo de “monoteização” continuou através do século VIII pelos círculos deuteronômicos.

A razão principal para a oposição entre baalistas e javistas, nesse período, parece estar relacionada à tentativa de normatização do culto a Javé, de acordo com interesses de certos grupos sociais, talvez grupos sacerdotais específicos, que lutavam pelo privilégio do serviço no culto.

A afirmação do monoteísmo javista absoluto deu-se apenas no período pós-exílico e trouxe implicações exclusivistas e misóginas, uma vez que pretendia a afirmação do domínio exclusivo de Javé e a tentativa de extinção do culto a outras divindades.

No processo de “monoteização”, Javé é assumido como divindade masculina, de atributos masculinos e representado por imagens masculinas. A cultura patriarcal no antigo Israel criou a imagem de um deus patriarcal. Quando os israelitas lutavam para afirmar o monoteísmo no meio de muitos deuses e deusas, Javé acabou sendo entendido em termos masculinos e, conseqüentemente, descrito com uma linguagem masculina. Em especial, no texto de Os 1–3, Javé é comparado ao marido traído<sup>16</sup>.

#### **“Monoteização”: um processo exclusivista**

Os capítulos 1–3 da profecia atribuída a Oseias parecem constituir uma defesa das práticas monolátricas e do monoteísmo em Israel. No primeiro capítulo desta profecia (1,2-9), o autor chama a atenção para o afastamento da fé genuína em Javé e de suas implicações. Oseias lembra que Israel é povo de propriedade exclusiva de Javé e, como conseqüência, deveria comportar-se de modo condizente à aliança sinaítica, promovendo justiça e misericórdia.

Durante o século VIII, o javismo serviu de força de sustentação para a monarquia, que se apoiava nos tributos cobrados aos camponeses e camponesas através da religião. Nesse momento, há um javismo estatal em favor do trono, visando centralização de poder. O proto-Oseias denuncia a teologia do trono e do templo, feita em nome de Javé. Oseias invoca Javé em favor dos oprimidos e contra o sistema opressor. Esse primeiro processo redacional deixa entrever uma tensão entre os interesses da monarquia de Israel e do campesinato local.

Há uma defesa clara à adoração da divindade trazida pelos grupos do êxodo e do Sinai que, de acordo com a narrativa deuteronômico-deuteronomista, parece ter incorporado as características de outras divindades, sendo percebido como resultante do so-

16. PEREIRA, N.C. Introdução: Sagrados Corpos, p. 8. PEREIRA, N.C. Sem perder a ternura: jamais! De homens mal-amados e mulheres prisioneiras no amor, p. 97.

matório das características desses deuses. A fé em Javé é enfatizada como necessária para a promoção de uma dignidade social igualitária.

O segundo momento redacional ocorreu possivelmente entre os séculos VIII e VII, em Judá, durante os governos de Ezequias e Josias, quando Israel já não existia como nação. Diferentemente, os textos 2,1-3 e 2,16-25 refletem um momento de grande investida para unificação dos povos irmãos (do norte e do sul) em torno de um único ideal, a fé em Javé centralizada no templo de Jerusalém, tentando criar uma “consciência monoteísta nacional” em torno do templo. Neste momento “os baalins”, que representavam os deuses estrangeiros na perspectiva deuteronomista, foram rejeitados e os cultos populares foram reprimidos.

Considerando que, no século VII aC, havia em Judá diversidade religiosa e uma liderança feminina que cultuava Asherá como consorte de Javé, a Reforma Josiânica visava coibir as práticas religiosas populares através da proibição oficial e de atos violentos, como a destruição dos santuários do interior de Judá, da estaca de Asherá no interior do templo de Jerusalém e da retirada dos utensílios feitos para Baal. O movimento monoteísta realizado a partir do templo e em nome de Javé se desenvolveu como um processo exclusivista.

A perícopes 2,4-15 foi redigida provavelmente no pós-exílio, a última etapa redacional. Este texto traduz o momento em que a antiga elite sacerdotal exilada na Babilônia retorna para Jerusalém, objetivando reconstruir o templo e a nação baseada na pureza étnica, na exclusão de estrangeiros e na instituição de um monoteísmo javista. Neste contexto, a supervalorização do javismo promoveu a intolerância a outras formas de culto e outras religiões. As mulheres foram muito atingidas, através da lei do puro e do impuro, em que se tornavam aceitáveis apenas por meio dos sacrifícios de purificação mediados pelos sacerdotes.

O movimento monoteísta agiu principalmente na supressão de divindades e dos cultos populares de fertilidade, onde, provavelmente, as mulheres tinham papel de liderança. Não aconteceu como um processo natural, a partir das bases, na tentativa de um consenso social, mas fora imposto opressivamente, de modo excludente e em detrimento dos anseios e escolhas das classes populares.

### **A intolerância de todo dia**

O texto bíblico reflete a sociedade que o produz e suas ideologias. A produção literária reflete o cotidiano e os acontecimentos histórico-sociais que marcaram os textos. Em Os 1-3 fica evidente a presença da intolerância e da violência no cotidiano. O movimento monoteísta, o qual perpassou os acontecimentos que deram origem aos textos, foi um processo violento, elitista e exclusivista. Este movimento se realizou através de ações opressivas, promovendo a intolerância a outras formas de culto e religiões.

A diversidade religiosa é, sem dúvida, uma das mais marcantes características da humanidade. Hoje, no século XXI, com o processo de globalização cada vez mais amplo, a diversidade fica ainda mais clara, assim como a intolerância e o preconceito.



Intolerante é aquele que não sabe conviver com as diferenças de opiniões, algo próprio da democracia e lidar com as diferenças sempre foi um desafio para a humanidade

Apesar do Brasil ser um Estado Laico, com o direito de liberdade religiosa garantido na Constituição Federal, os cultos afro-brasileiros foram perseguidos e criminalizados durante longo período da história brasileira. A prática religiosa negra foi duramente perseguida pelas delegacias de costumes até a década de 1960 e, somente a partir da Constituição de 1988, que possui um capítulo assegurando aos brasileiros o direito e a forma de manifestar livremente a sua religião, os seus direitos foram garantidos.

Hoje, o Brasil tem normas jurídicas que visam punir a intolerância religiosa. Segundo a Lei n. 9.459, de 15 de maio de 1997, artigo 20, “intolerância religiosa é um termo que descreve a atitude mental caracterizada pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer e respeitar as diferenças ou crenças religiosas de terceiros. Poderá ter origem nas próprias crenças religiosas de alguém ou ser motivada pela intolerância contra as crenças e práticas religiosas de outrem”. A referida lei considera crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões.

A reflexão acerca do processo de redação de Os 1–3 pode nos ajudar a compreender e refletir sobre os múltiplos processos que geram intolerância e o distanciamento entre pessoas hoje. A troca de experiências entre os diferentes por meio do diálogo pode contribuir muito para o desenvolvimento da sociedade. Ouvir o outro é algo que nos enriquece e nos amadurece para viver com liberdade e respeito.

Muitos ainda são relegados a um segundo plano de existência por causa da soberba e vaidade dos que se julgam muito melhores. O cristianismo autêntico dialoga, é inclusivo e propositivo. A promoção do diálogo sadio e produtor, que permite a inclusão e a libertação de pessoas, pode conduzir à experiência de uma vida abundante.

### **Bibliografia**

- ASURMENDI, J. *Amós e Oseias*. Trad. B. Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992.
- BOUZON, E. A Discussão atual em torno do Livro dos Doze Profetas. Manuscrito, 2001.
- BUCHER, C. *The prophecy of Amos and Hosea*. Elgin: Brethren Press, 1997, p. 28-37.
- DONNER, H. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 1997, v. 1 e 2.
- DUBNOW, S. *História judaica*. Rio de Janeiro: Livraria S. Cohen, 1948.
- FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- HUBBARD, D.A. *Oseias; introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, São Paulo: Mundo Cristão, 1993.
- LAFFEY, A.L. *Introdução ao Antigo Testamento; perspectiva feminista*. São Paulo: Paulus, 1994.

- LISBOA, C.M.P. Cotidiano e Violência: uma leitura histórico-social de Oseias 1-3. *Fragmentsos de Cultura*, Goiânia, v. 17, n. 7/8, p. 757-774, jul./ago., 2007.
- ODELL, M.S. Farei perecer tua mãe: a eliminação de uma função cultural em Oseias 4.4-6. In: BRENNER, Athalya. *Profetas; a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 246-264.
- PEDRO, E.P., NAKANOSE, S. *Como Ler o Livro de Oseias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- PEREIRA, N.C. Sem perder a ternura: jamais! De homens mal-amados e mulheres prisioneiras no amor. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 37, p. 88-102, 2000.
- \_\_\_\_\_. Introdução: Sagrados Corpos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 38, p. 5-9, 2001.
- REIMER, H. Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentsos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 981.
- RIBEIRO, O.L. Ela Não é Minha Mulher – O Programa Religioso da Golah em Os 2,4-15. *Fragmentsos de Cultura*. Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1017-1046, set./out., 2003.
- SAMPAIO, T.M.V. *Movimentos do Corpo Prostituído da Mulher*. São Bernardo do Campo: UESP, São Paulo: Loyola, 1999.
- SCHÖKEL, L.A., SICRE DIAS, J.L. *Profetas II*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- SICRE, J.L. *Profetismo em Israel*. O Profeta, os Profetas, a Mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SILVA, A.J.S. *A Voz Necessária; encontro com os profetas do século VIII a.C.* São Paulo: Paulus, 1998.
- WACKER, M.T. Vestígios da Deusa no Livro de Oseias. In: BRENNER, Athalya. *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 298-328.
- WOLFF, H.W. *Hosea, a Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.