

---

## **COTIDIANO E VIOLÊNCIA: UMA LEITURA HISTÓRICO-SOCIAL DE OSÉIAS 1-3**

---

Célia Maria Patriarca Lisbôa

*Resumo: o ensaio procura demonstrar, através da análise dos textos de Os 1-3, que a profecia atribuída a Oséias se utiliza de situações do cotidiano para justificar a religião javista com bases patriarcais e fortalecer a idéia de um Deus com características masculinas, de poder e dominação.*

*Palavras-chave: violência, mulher, cotidiano, patriarcado, religião*

O livro de Oséias tem causado muita discussão no mundo acadêmico desde longo tempo. Isto se deve, em parte, ao distanciamento temporal, geográfico, histórico e cultural da sua redação, dificultando a captação e a reconstrução dos contornos de sua mensagem. Somado a isto, o livro de Oséias é considerado o escrito hebraico mais problemático do Antigo Testamento. Seu texto reúne diversas observações que o apontam como um dos textos mais mal conservados da Bíblia Hebraica, o que dificulta o processo exegético (LAFHEY, 1994; HUBBARD, 1993; SCHÖKEL, SICRE, 1991).

O presente ensaio tenta identificar no texto de Os 1-3 as condições concretas de vida, levantando questionamentos que revelem os processos sociais que ocorrem por detrás do texto, as intenções dos vários redatores, nos diferentes momentos das releituras e as lutas e transformações sociais que ocorreram nesse espaço.

Este ensaio se justifica pelo fato de que o texto de Oséias tem servido de instrumento para reforçar a atribuição de inferioridade às mulheres pela Igreja e pela sociedade, uma vez que está impregnado de uma mentalidade

patriarcal e, por isso, exige uma reinterpretação que valorize e dignifique as mulheres como seres humanos, na condição de igualdade com os homens.

Neste sentido, escolhemos o método histórico-social, por focalizar a realidade, privilegiando as experiências de vida das pessoas identificadas no texto dentro do seu cotidiano. Especificamente, utilizaremos a mediação de gênero como categoria de análise da realidade e dos textos.

A hermenêutica de gênero considera que todos os textos bíblicos são produtos de cultura e história patriarcais androcêntricas. Neste sentido, busca reconstruir a história de mulheres e suas contribuições para a sociedade, a partir da análise histórico-crítica dos textos bíblicos (FIORENZA, 1992; RICHTER REIMER, 2000).

Propusemo-nos responder como o cotidiano se reflete na profecia atribuída a Oséias. Para tal objetivo, partimos do pressuposto de que a referida profecia se utiliza de situações do cotidiano para justificar a religião javista com bases patriarcais.

Nos diversos passos da pesquisa, buscamos, então, a aproximação com o texto, indagando sobre as linguagens que estão implícitas nas articulações de suas palavras, uma vez que consideramos a linguagem humana ampla e rica em significados.

Deste modo, privilegiamos a análise dos textos que nos possibilitam entrever os relacionamentos entre pessoas e grupos sociais no cotidiano, abrangendo diferentes esferas, desde as mais simples até as mais complexas.

Suspeitamos que os textos que compõem o livro de Oséias podem ter sido usados para fortalecer o movimento monoteísta, no sul e, posteriormente, durante o exílio e pós-exílio, para fortalecer a ideologia misógina, em Israel, e legitimar a violência contra as mulheres, de modo a excluí-las do âmbito do sagrado, trazendo sérias implicações na vida social e política da nação. Do mesmo modo, é possível que tenha servido para fortalecer a idéia de um Deus com características masculinas, de poder e dominação, que subjuga, exclui e castiga todo aquele que se lhe opõe.

## PRESSUPOSTOS

O primeiro conjunto (1-3), do qual se ocupa este ensaio, 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>1</sup>, muito comum nos livros proféticos (CROATTO, 2000).

A – 1.2-9: Casamento de Oséias

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 Oséias

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) se referem ao casamento de Oséias. 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.

Defendemos que o texto de Oséias 1-3, considerado por muitos autores como uma grande unidade, é, possivelmente, uma composição de muitas mãos, elaborada durante longo tempo, em momentos distintos da história. O tema do casamento, entretanto, permaneceu permeando todo o bloco, embora contenha elementos relativamente diferentes. As imagens do esposo, da mulher e dos filhos estão presentes em toda a seção. E ainda se percebe, claramente, uma ruptura entre os três primeiros capítulos e os subseqüentes. Esta disposição textual pode ser explicada, possivelmente, pela intenção dos redatores finais de fazer o leitor crer que Os 1-3 forma uma grande unidade de composição do próprio Oséias.

A mensagem de Oséias é, no mínimo, intrigante. Começa com uma ordem desconcertante de YHWH a Oséias. Este deveria casar com uma “mulher de prostituições” (Os 1.2). Este casamento, marcado pela traição de sua esposa, é compreendido como ato simbólico para representar a relação de YHWH com a nação de Israel (SCHÖEL, SICRE, 1991; GOTTWALD, 1988; FONTAINE, 2003; ASURMENDI, 1992).

Buscamos evidenciar que a questão do casamento de Oséias é uma construção simbólica e metafórica. O uso que o redator faz da metáfora do casamento traz implícito o motivo literário do domínio de homens sobre mulheres. Considerando que a metáfora não é apenas um recurso literário, mas possui conteúdo cognitivo real, indagamos sobre o que há por detrás desta construção ideológica que o texto faz da realidade e que implicações trouxe para o cotidiano das mulheres naquele tempo.

O primeiro capítulo, provavelmente, foi construído por Oséias e seu discípulos, recebendo duas inserções judaítas posteriores (1.7,17). Os 2.1-3, entretanto, é considerado por muitos autores como construção judaíta tardia (SELLIN, FOHRER, 1984; SICRE, 1996; PEDRO, NAKANOS, 1995; ASURMENDI, 1992). Mas a perícopes seguinte, Os 2.4-15, é, possivelmente, uma releitura pós-exílica (RIBEIRO, 2003; WACKER, 2003;

ODELL, 2003; REIMER, 2005). Justifica-se pela clara separação do contexto anterior, que termina com um anúncio positivo no futuro, através dos nomes dos filhos.

Percebem-se em Os 2.4-15 mudanças tanto em relação à tônica da narrativa, que se centraliza na mulher, quanto em relação à mudança de gênero literário. Enquanto Os 1-3 é construído na forma de narrativa, Os 2.4-15 se apresenta como um oráculo de julgamento<sup>2</sup>. Curioso também é o desfecho nos versículos subseqüentes (2.16-25), que apresentam outra mudança inesperada: uma promessa de restauração ao invés de castigo.

A maioria dos pesquisadores considera que a profecia atribuída a Oséias foi desenvolvida no século VIII, pelo próprio Oséias 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<sup>3</sup>. Em sua forma final, o livro traz a contribuição de muitas mãos, ainda que, no processo de reconstrução tenha sido predominante a influência deuteronômico-sacerdotal.

Deste modo, não podemos desconsiderar os diferentes períodos de composição do texto, as realidades sociais e políticas que o cercaram e as prováveis intenções das várias releituras e dos redatores finais. Neste sentido, tentamos identificar no texto as perícopes tardias e questionar os motivos prováveis de sua inserção no complexo maior.

Concordamos com Wolff quando sugere que o relato em prosa de Os 1.2-9 é compilação de um discípulo de Oséias, que organizou a perícopa, a fim de apresentar o início da sua atividade profética. Sugerimos que Os 1.1,7; 2.1-3 e 2.16-25 foram redigidos no sul, após a queda do reino do Norte, na época dos reis Ezequias e Josias. A perícopa 2.4-15 é, possivelmente, uma releitura pós-exílica e Os 3.1-5 é, possivelmente, redação exílica, uma vez que apresenta discurso na primeira pessoa do singular proferido por Oséias, diferenciando-se dos demais textos, ainda que retome o tema do casamento, apresentado no primeiro capítulo.

## PRIMEIRA REDAÇÃO: UMA FAMÍLIA (1.2-9)

A perícopa Os 1.2-9 apresenta o casamento simbólico do profeta com Gômer, mulher que é identificada como mulher de prostituições ou autonomias (*znh*). Provavelmente, a intenção primeira de Oséias era realizar uma

análise crítica da monarquia (PEDRO; NAKANOSE,1995). A citação à prostituição, neste primeiro capítulo não se refere à apostasia de Israel em um culto de fertilidade, mas parece servir de acusação ao Estado por fazer uso da religião popular para espoliar os camponeses e suas famílias.

Suspeita-se que o termo *znh*, tão relevante no contexto desta profecia, pode significar “auto-suficiência” ou “autonomia”<sup>4</sup>. Deste modo, a acusação contra Gômer pode ser em relação a sua situação de independência de Oséias e não pela prostituição, propriamente dita, o que muda significativamente a interpretação do texto em questão, uma vez que, metaforicamente, Gômer simboliza “Israel”. A *zonah* feminina constituía uma ameaça aos códigos sociais e pessoais concernentes à identidade e estrutura patriarcal de Israel. Portanto, quando o texto estabelece a conexão entre a conduta sexual feminina e a maldade e o poder, está, de fato, refletindo o imaginário sociocoletivo de Israel em relação ao sistema cultural das mulheres e a sexualidade feminina.

A experiência familiar é a chave de compreensão para a mensagem oseana em 1.2-9, em que os filhos recebem nomes simbólicos que servem de denúncia e juízo para segmentos específicos dentro de Israel. O texto faz uso da experiência cotidiana em família para retratar a situação geral da nação. A família de Oséias funciona como um espelho, através do qual pode-se enxergar o cotidiano de outras famílias camponesas, em Israel, no século VIII. Neste sentido, a família serve como elemento de denúncia contra a monarquia e todo o seu aparato mantenedor, por ser responsável primeira pela situação de empobrecimento, desordem familiar e opressão aos camponeses.

#### INSERÇÕES JUDAÍTAS: 1.1 E 1.7

As referências a Judá são, provavelmente, aplicações secundárias das palavras de Oséias, atualizando no reino do Sul as palavras originais do reino do Norte, seja por promessas de salvação ou fazendo do reino do Sul alvo de julgamento.

Neste sentido, concordando com a maior parte dos pesquisadores, consideramos Os 1.1,7 e 2.1-3,16-25 acréscimos judaítas posteriores<sup>5</sup>, provavelmente, da época dos reis Ezequias e/ou Josias.

Este segundo momento redacional reflete um quadro de esperança e reorganização nacional em torno do Templo de Jerusalém, em que se preconizava o monoteísmo como elemento catalisador de forças, com vistas à unificação dos israelitas e judaítas. Neste contexto, a renomeação dos filhos

de Oséias e Gômer serve como indicadores da esperança de unificação, sob um governo centralizado.

A perspectiva de Judá era de restauração. O projeto de unificação em torno do Templo de Jerusalém visava criar, principalmente, uma consciência de unidade nacional e estimular o sentimento de patriotismo nos judaítas e israelitas que migraram para o sul.

Porém, este projeto foi exclusivista, uma vez que trouxe privilégios para os javistas defensores do monoteísmo em detrimento da liberdade religiosa. Vale lembrar que os cultos populares javistas sempre estiveram presentes na história deste povo, ainda que houvesse um javismo oficial. As práticas religiosas populares foram coibidas através da proibição oficial, da destruição dos santuários no interior de Judá, da destruição de Nehustã e da estaca de Asherá no interior do Templo e outros atos de violência.

### RECONCILIAÇÃO OU NOVO CASAMENTO? (3.1-5)

O desenvolvimento desta perícopes, possivelmente uma releitura da época do exílio, é regular e apresenta uma explicação para cada ação, onde se mantém o modelo de ação simbólica. O texto, provavelmente, aponta para o século VI, momento no qual Israel analisava as causas prováveis do exílio em Babilônia e nutria a expectativa do retorno à Jerusalém, objetivando um novo começo, a oportunidade de reconstrução.

O período do exílio trouxe reflexão sobre a história de Israel e sobre as prováveis razões do exílio, que foi entendido como lugar de purificação pelos deuteronomistas.

A perícopes 3.1-4 retoma o tema do casamento como no primeiro capítulo. O v. 5, entretanto é, provavelmente, glosa posterior e reflete o anseio da *golah* de retorno à terra.

Desta vez, a esposa é identificada como adúltera (*na'ap*) e não mais como prostituta (*znb*), que foi comprada por seu marido pelo preço de uma escrava, indicando, talvez, que YHWH libertaria o povo do cativoiro.

O texto continua estabelecendo uma correlação entre o divino e o humano. Neste sentido, o adultério é comparado ao afastamento de YHWH e ao culto a outros Deuses. YHWH é apresentado com características masculinas e impõe restrições ao seu relacionamento com Israel/mulher. As exigências diziam respeito a um processo de purificação, semelhante à purificação da mulher após o parto e durante a menstruação<sup>6</sup>.

## UMA SEPARAÇÃO TRÁGICA (2.4-15)

A perícopa Os 2.4-15 é tomada como uma interpolação tardia. Tanto o conteúdo quanto o estilo indicam que Os 2.4-15 é uma unidade literária<sup>7</sup>. Possivelmente, é uma releitura pós-exílica, construída com o fim de legitimar a implementação do monoteísmo<sup>8</sup>.

Admitindo que Os 2.4-15 é uma construção tardia, do século V, consideramos necessário buscar entender os acontecimentos histórico-sociais que serviram de pano de fundo ao texto. Neste sentido, apontamos o pós-exílio como um período marcado pelo processo de reconstrução nacional, onde diversos setores da população tiveram a sua participação. Esse momento se caracterizou pelo retorno da antiga elite sacerdotal exilada na Babilônia à Jerusalém e pela reconstrução do templo de Jerusalém, que constituía uma ameaça à elite da província de Samaria<sup>9</sup>, visto que, provavelmente, já possuíam seus próprios santuários a YHWH (PIXLEY, 1992).

Por outro lado, foi um período de grandes conflitos entre o “povo da terra”, provavelmente os camponeses, e os representantes da *golah* (os exilados que estavam retornando), uma vez que os proprietários rurais e os camponeses tinham interesse em participar da construção do templo e foram impedidos pela *golah*, que em seu projeto de reconstrução nacional defendia a pureza étnica, a exclusão de estrangeiros e o monoteísmo javista. De fato, houve um conflito de grupos entre os latifundiários e camponeses, de um lado, e dos representantes da *golah*, do outro (PIXLEY, 1992).

Evidencia-se nesta perícopa a mudança de linguagem, que passa a ser de condenação, destoando de 2.1-3, um anúncio de esperança. Enquanto em 2.1-3 não se faz menção à mulher, em 2.4-15 esta ocupa o lugar central da narrativa, que apresenta uma linguagem típica de um processo, onde a realidade e imagem se misturam. Vejamos, a seguir:

*2.4 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,*

*2.5 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.*

*2.6 E dos filhos dela não terei misericórdia, pois eles são filhos de prostituição.*

*2.7 Pois se prostituiu a mãe deles. Envergonhou-se aquela que os con-*

*cebeu, pois disse: irei atrás dos meus amantes. Eles dão o meu pão, a minha água, a minha lã, o meu linho, o meu azeite e as minhas bebidas.*

*2.8 Por isso, eis-me cercando o teu caminho com espinhos. Levantarei (edificarei) a muralha dela e os caminhos dela não encontrarás.*

*2.9 E ela perseguirá os seus amantes e não os alcançará, os procurará e não os encontrará. E dirá: irei e voltarei para o meu primeiro homem, porque de agora em diante, é o melhor para mim.*

*2.10 Mas ela não percebeu que eu lhe dei o trigo, o vinho e o azeite. E lhe multipliquei a prata e o ouro que usaram (manufaturaram) para Baal.*

*2.11 Por isso voltarei e tomarei o meu cereal e o meu vinho, na sua estação (época) e retirarei a minha lã e o meu linho, que dei para vestir (cobrir) a sua nudez.*

*2.12 E agora descobrirei o órgão genital dela aos olhos dos seus amantes e um homem não a salvará da minha mão.*

*2.13 E cessarei todo o regozijo dela, a festa dela, a lua nova (cio) dela, o sábado dela e todos os encontros festivos dela.*

*2.14 E tornarei em deserto a sua vide e a sua figueira, das quais ela disse: “oferecerei a eles o que meus amantes deram a mim”; e os transformarei em mata e os animais do campo os comerão.*

*2.15 E a castigarei pelos dias dos baalins, aos quais tu sacrificavas. Ela se enfeitava com o suas jóias e andava atrás dos seus amantes e de mim se esqueceu. Dito de Javé.*

Na perícope acima, o redator faz surgir uma cena de julgamento para esclarecer a situação de prostituição. O cenário e a linguagem utilizados são típicos dos tribunais do Antigo Oriente. Cinco personagens principais aparecem em cena. Aquele que fala (YHWH) é ao mesmo tempo, vítima, juiz, testemunha e acusador.

Através da repetição da ordem “processai”, o v.4a apresenta um momento decisivo, que implica na resolução definitiva do flagrante “pecado” de Gômer. Os filhos deveriam proferir um alerta à sua mãe. Em v.4b, o pronunciamento da fórmula de divórcio (“Ela não é minha mulher, eu não sou seu marido”), é feito pelo marido, obrigando a esposa a acatar a decisão<sup>10</sup>. Em v.4c, através do uso do jussivo<sup>11</sup>, os filhos são encarregados de falar à mãe – “que ela afaste as prostituições...”, como se de alguma forma tivessem poder para convencê-la, ou através da sua intervenção pudessem mudar a situação.

A expressão “para que...”, no início do v.5, pode indicar que o divórcio era cogitado, mas ainda não havia sido decidido. Se “a mulher” não

rompesse com a sua situação de adultério, seria desnudada (“para que eu não a deixe nua” – v.5a) e privada dos seus direitos como esposa, sendo levada a um ambiente desértico, uma ameaça à sua própria existência.

A nudez parece fazer parte de um ritual de constrangimento. Os judeus, assim como outros povos do Oriente Antigo, consideravam a nudez algo degradante e freqüentemente infligiam-na como forma de punição a outros<sup>12</sup>. É o que se observa em Is 20.4, quando prisioneiros de guerra são despídos, como ato de humilhação. O mesmo se observa em 2Sm 10.4, quando o rei Hanum corta a roupa dos servos de Davi para envergonhá-los e demonstrar a sua rejeição<sup>13</sup>.

Concordamos que a fala por trás de YHWH 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>14</sup>. Considerando que a liderança dos cultos populares poderiam estar a cargo das mulheres, o uso de expressões tão ameaçadoras à sobrevivência da mulher pode apontar para uma medida opressora de supressão dos cultos populares através da interdição da liderança feminina pelo sacerdócio do Segundo Templo.

A proclamação pública, em Os 2.4-6, igualava os filhos à condição da mãe: “filhos de prostituição” (2.6). Os filhos foram então, “contaminados” pela “prostituição” da mãe. Oséias ou YHWH não é o pai deles. São “filhos ilegítimos” e como tais poderiam ser privados dos privilégios normais dos filhos legítimos. Sendo assim, talvez pudessem ser abandonados por seu pai, caso a mãe não desistisse do caminho de prostituição e adultério, perdendo o direito à herança (WOLFF, 1974).

Os filhos são submetidos à violência emocional e moral, perpetrada através de ameaças e humilhações. Esta é uma alusão clara a situações do cotidiano. O redator, possivelmente, através destas imagens, está se referindo a indivíduos ou a grupos específicos dentro de Israel. Pode-se entender, então, que Israel/mãe (a terra e a liderança feminina ligada aos cultos campesinos) estava sendo julgada pela culpa da “*znb*” e seus filhos (o campesinato, talvez) sofreriam as conseqüências do “erro” da mãe.

As crianças são apresentadas ao lado do pai contra a mãe. Aqui está presente a idéia de coletivo, que parece apontar para uma separação de grupos ou certos segmentos da sociedade. Pode refletir a convocação do redator àqueles que se assumem como moralmente superiores e os que são entendidos como os primeiros responsáveis pela culpa de Israel (WOLFF, 1974). Resta-nos tentar identificar, com clareza, estes grupos distintos dentro do Israel pós-exílico.

Neste contexto, Wacker, baseada na pesquisa de van Dijk-Hemmes, sugere que a tentativa de distanciar os filhos de sua mãe, no texto de Oséias 2, pode ser interpretada como uma luta de poderes entre YHWH e a Deusa. Visto que se pleiteava a unicidade de YHWH, a presença de uma divindade feminina diante dele não poderia ser admitida no texto. Assim, em lugar da Deusa, Israel foi comparado a uma mulher e o seu relacionamento com YHWH foi expresso por meio de imagens androcêntricas e de um casamento androcático, em que o marido tem autoridade sobre a esposa (WACKER, 2003).

Na sua linguagem simbólica, o v.7 parece fazer uma referência a outros filhos, distintos daqueles a quem se dirige a fala (RIBEIRO, 2003).

Concluimos que o grande recorte que vai de Os 2.4-15 pode ser lido à luz da proposta dominante de organização social do período pós-exílico, o projeto sacerdotal, que enfatizava a centralidade do templo de Jerusalém e visava unir os governos político e religioso, especificamente, sob a dinastia davídica e sob o sacerdócio de Jerusalém<sup>15</sup>.

Neste sentido, parece claro que a “mãe”, acusada de “prostituições” representa a liderança feminina ligada ao campesinato local pela prática religiosa. O marido traído, YHWH, representa a própria *golab* (se considerarmos que este texto pode ter servido aos interesses da elite sacerdotal no período pós-exílico). E os filhos, a quem o texto se dirige como “vós” (v.4) e “eles” (v.7), podem ser o campesinato e os donos de terras.

Supomos, então, que essa proposta de reconstrução pretendia acabar com o culto a outros deuses, especialmente a Asherá e a Rainha dos Céus, entendido por idolatria causada pela convivência com as religiões dos povos vizinhos, que estaria levando à perda de identidade nacional, fundada em YHWH. Neste sentido, o sacerdócio poderia ter interceptado a fala profética para fazer valer o seu projeto de exclusão às várias formas de culto a YHWH, a outras religiões e à liderança de mulheres, se é certo que estas exerciam papel importante nos cultos populares. A supervalorização do javismo e da Lei levou à intransigência a outros deuses, outras formas de culto e outras religiões.

É provável que o texto de Oséias traduza o interesse deuteronomista de exclusão de outras divindades do contexto de diversidade religiosa de Israel, transformando-as em concorrentes de YHWH (REIMER, 2003). É interessante notar, que juntamente com a proposta de reconstrução nacional, aconteceu a formação do primeiro cânon (Gn-Dt) e as redações deuteronomista e sacerdotal (PIXLEY, 1992; DONNER, 1997), na tentativa de impor uma religião monoteísta e um pensamento sacerdotal androcêntrico, onde apenas o sacerdote poderia ser mediador entre a divindade e o ser humano.

Odell (2003) sugere que as referências ao termo “mãe”, em Os 2.4 e 4.4-5 estão interligadas. Segundo a autora, o termo “mãe” pode ser relacionado à função litúrgica, um papel público e cultural, ao contrário do que defende a exegese predominante, que lhe atribui uma conotação familiar.

Mesmo que as evidências sejam raras, podemos deduzir que, assim como o termo “pai” é usado para sacerdotes e profetas nas narrativas de tradição israelita, o título “mãe” poderia ter sido usado para a mulher, líder de culto em Israel (odell, 2003). Entretanto, há apenas uma citação ao título “mãe” no AT, com conotação litúrgica. Trata-se de Jz 5.7, onde Débora é referida como “mãe de Israel”.

A pesquisa exegética geralmente interpreta o termo “mãe” 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 Os 2.4-25 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 YHWH baalizado (ODELL, 2003).

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 YHWH (festas tradicionais: luas novas, shabbat) e a Baal/Asherá (uso de jóias, festas agrícolas). “Se as atividades da mãe são interpretadas no contexto do culto a um YHWH baalizado, a *z’nut* dela deveria ser entendida metaforicamente” (ODELL, 2003, p. 258).

Deste modo, Oséias 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 YHWH 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.

Há de se considerar que o texto em questão foi construído no interior de uma sociedade patriarcal, hierárquica. A cultura patriarcal criou a imagem de um deus patriarcal e, no processo de monoteização, exclui-se a presença de outros deuses, inclusive Asherá. Se for verdadeira a pressuposição de que a liderança do serviço religioso desta Deusa era realizada por mulheres (RIBEIRO, 2003) e que o seu culto era de grande importância para a população camponesa, dada a sua relação com a fertilidade da terra e com a produção de alimentos; a tentativa de se apagar a memória da Deusa (Asherá) serviu para legitimar a opressão de homens sobre mulheres, sujeitando-as e impedindo-lhes um relacionamento direto com a divindade, uma vez que,

no monoteísmo javista, o sacerdote seria o único mediador entre a divindade e o povo.

Do mesmo modo, através do impedimento à liderança feminina, esta supressão visava atingir também o campesinato pobre e mais fraco, levando-o a uma dependência cada vez maior em relação ao poder central. Não é de se estranhar que no meio de muitos deuses e deusas, YHWH tenha sido entendido em termos masculinos e conseqüentemente, descrito com uma linguagem masculina.

Neste sentido, reforçamos a hipótese de que a perícopos Os 2.4-15 foi, provavelmente, acrescentada ao complexo Os 1-3, de modo a ocupar o lugar de maior importância. A mudança no estilo literário, assim como a linguagem de violência extremada, que cresceu gradativamente nas acusações e punições contra mulher, corroboram esta pressuposição.

## VIOLÊNCIA NA LINGUAGEM TEXTUAL

Vimos que o discurso oseano, nos capítulos 1-3, foi organizado em uma estrutura concêntrica, que destaca, ao centro, a figura da mulher. Não é por acaso que isso acontece. Há uma intenção de chamar a atenção para a mulher, que é posicionada em um lugar de ameaça, castigo e exclusão. O aspecto discursivo de violência fica claro na perícopos central (2.4-15).

Questionamos ao texto sobre o aspecto discursivo da violência e seus mecanismos de justificação e naturalização, lembrando que os sujeitos são constituídos discursivamente. Almejamos, assim, avaliar e criticar a presença da violência de gênero no discurso do livro de Oséias e extensivamente, nos discursos teológicos disponibilizados a partir daí.

O profeta retira imagens da vida cotidiana para descrever o relacionamento de YHWH com o povo israelita. Ele escolhe descrever YHWH como um marido fiel que contrasta com sua esposa infiel, Israel. As imagens de violência e a aspereza da linguagem oseânica são impactantes. Em sua mensagem, o profeta faz a mulher encarnar a infidelidade e estabelece a relação entre a conduta sexual feminina com a idolatria e o abandono a YHWH. No imaginário de parte do povo israelita, a autonomia social e sexual da mulher era a raiz de todo o mal, porque era uma ameaça óbvia à autoridade patriarcal.

O texto justifica as ações violentas contra a mulher por ela ser entendida como transgressora dos códigos sociais que constituíam a identidade patriarcal de Israel. Aqui, as ações do agressor são interpretadas como sinal de amor, inocentando a ação masculina e movendo a culpa em direção à

mulher. Deste modo, deixa-se entrever que o horror da vitimação de mulheres é banalizado, principalmente quando estas são postas à margem da sociedade por sua independência de um homem.

As palavras são pronunciadas de cima para baixo. É YHWH quem fala, isto é, um Deus masculino, senhor. As palavras na boca de YHWH garantem a superioridade masculina, uma vez que estas são imprecações que reivindicam para a divindade e seus representantes o poder e o controle sobre as mulheres e suas relações.

O campo semântico desta perícopes é extremamente violento:

- “deixá-la nua” (v.5);
- “torná-la como terra seca” (v. 5b);
- “fazê-la morrer de sede” (v. 5c);
- “não ter misericórdia dos filhos dela” (v. 6a);
- “cercar o caminho dela com espinhos” (v.8a);
- “levantar uma muralha” (para que não se encontrem os seus caminhos) - v.8b;
- “descobrir a genitália dela aos olhos dos amantes” (v.12);
- “fazer cessar toda a alegria dela” (v.13);
- “castigá-la” (15).

O redator, por trás da fala de YHWH, ameaça deixar a mulher totalmente nua e humilhá-la publicamente. As ações vão, gradativamente, aumentando de intensidade. O marido traído resolve “descobrir a nudez” de sua esposa (v.5). Esta expressão parece ser mais do que deixar nua, mas pode servir para designar relações sexuais ilícitas, como o incesto e o adultério (GRAETZ, 2003). Pode-se supor uma ação de violência sexual.

Neste contexto, a violência contra a mulher parece servir de instrumento para demonstrar superioridade e poder, onde o homem, como representante da divindade, é quem perpetra a violência e toma para si a autoridade de exercê-la como meio de disciplina. As ações do agressor são interpretadas como sinal de amor, mas o que se percebe através das ações punitivas do texto é uma forma explícita de abuso doméstico.

Aqui o texto funciona como um disciplinador da mulher, que é retratada como a esposa que viola o matrimônio, instituição em que a mulher é entendida como propriedade do marido. Sendo a mulher apontada como prostituta e transgressora, sua ação repercutia danos ao marido e, por isso, ela deveria sofrer castigo.

O discurso teológico é de maldição, violência corretiva, castigo pela desobediência, em que se controla a sociedade a partir de uma lógica de apropriação de poder, exclusão, e destruição dos elementos divergentes.

O texto de Os 2.4-15 faz surgir um YHWH caracterizado como masculino, num contexto de julgamento. Esta divindade ameaça desnudar e expor a mulher a diferentes tipos de agressão. O redator caracteriza YHWH como um perpetrador ativo de violência baseada no gênero. “Em termos metafóricos parece que Deus está totalmente disposto a perpetrar repetidas agressões contra a mulher” (MAGDALENE, 2003, p. 464).

Considerando que o texto reflete a sociedade que o produz e suas ideologias, constatamos através da análise textual de Os 1-3 que, tanto a violência de gênero como a violência doméstica, estavam muito presentes no interior da sociedade israelita, estruturada na forma de relações hierárquicas e quiriarcas.

Do mesmo modo, o movimento monoteísta, que esteve perpassando os acontecimentos que deram origem aos textos, foi entendido, nesta pesquisa, como um processo violento, elitista e exclusivista, que se deu através de ações opressivas, promovendo a intolerância a outras formas de culto e religiões.

Ressaltamos que a análise literária deve pressupor a construção do texto sob a influência de interesses e relações assimétricas, que subordinam as mulheres. O patriarcado formou os textos, seu conteúdo, assim como suas omissões. Do mesmo modo, estudiosos do Antigo Testamento continuam a legitimar a marginalização das mulheres quando reproduzem acriticamente os conteúdos dos textos.

Qualquer crítica histórica dos textos do Antigo Testamento precisa explicar sua tendência patriarcal. O patriarcado não termina com o fim do Antigo Testamento. Pelo contrário, quando estudamos como os textos veterotestamentários foram interpretados durante os últimos dois mil anos, estamos continuamente diante de tendências patriarcais.

Uma leitura apropriada do texto precisa resgatar o seu sentido libertador e humanitário, através do processo de desconstrução, identificando os elementos socioculturais, os mecanismos de dominação e interesses redacionais no interior dos textos. A Bíblia deve ser uma fonte de inspiração para relações mais justas e fraternas.

## CONCLUSÃO

Nossas aproximações do sagrado são aproximações humanas, mediadas pela cultura e por nossa história cotidiana. A palavra de Deus é mais que um texto escrito. A revelação de Deus se expressa no encontro entre texto e cotidiano. Toda a vivência cotidiana lê, questiona e interpreta os textos.

Não há leitores(as) imparciais, pois aproximam-se do texto com a própria vida, em seus diferentes aspectos. Neste sentido, o texto pode ser sempre recriado, uma vez que o cotidiano é dinâmico e mutante.

Entretanto, por mais que nos comunique muito, devemos buscar a humildade diante do texto bíblico, sabendo que este é fonte inesgotável de interpretação. A interpretação fiel se torna difícil pela riqueza literária e pelo distanciamento geográfico e temporal.

Entender o texto como fruto de relações sociais de gênero e como processo de interpretação a partir das relações concretas de vida traz novas luzes para a compreensão do discurso. Uma hermenêutica histórico-social que articula relações sociais de gênero descobre as pessoas em suas realidades e em sua subjetividade (histórica, cultural).

O processo de desconstrução do texto de Os 1-3 parte do pressuposto de que este foi construído com base em interesses e relações assimétricas, que subordinam as mulheres. Por isso, devemos considerar as relações de poder e as estruturas sociais e literárias de modo dinâmico, buscando alternativas de leituras que convidem ao diálogo e vivência de novas relações entre homens e mulheres, em todas as esferas da vida (teologia, igreja, casa...).

Um texto patriarcal que justifica a discriminação da mulher não pode ser entendido como normativo. É tarefa para homens e mulheres que acreditam ser possível recriar as relações de gênero no cotidiano, descobrir o texto bíblico como instrumento de libertação para homens e mulheres, um lugar de humanização e integração entre as pessoas.

Não se pode enclausurar a mensagem bíblica no passado, mas esta deve expandir-se até a atualidade, identificando-se principalmente com os povos oprimidos. O que se faz importante e enriquecedor é a releitura da Bíblia a partir da vida, de experiências práticas. A revelação de Deus se dá tanto no acontecimento (evento), quanto na palavra transmitida. E não pode ser enclausurada na história passada, mas se renova à luz de cada novo acontecimento.

Cabe a nós desenvolver uma avaliação crítica textual, mediante aprofundamento do contexto sócio-literário, tentando enxergar as situações de vida por detrás do texto, valorizando a presença e a participação de mulheres, a fim de promover a inclusão de pessoas, de modo igualitário e dignificador. A Bíblia não deve continuar a ser instrumento para a opressão de homens e mulheres, crianças...

Difícil é reler Oséias 1-3, em nossos dias, uma vez que o texto estrutura-se sob ações atribuídas a Deus. Difícilimo, entretanto, é desconsiderá-lo, visto que é compreendido como palavra de Deus.

Neste sentido, a tarefa de releitura torna-se desafiadora. Se esta possibilidade estiver presente, devemos atentar para os aspectos que permeiam o texto e lhe dão significado, buscando entendê-lo em seus limites histórico-geográficos, para então ressignificá-lo hoje face às transformações sociais que sofremos.

Se, ao invés, a tarefa de releitura for impossível, restará, ainda, a ação de denúncia, buscando desmascarar os interesses machistas no interior do texto, atentando para a sua influência em nossos dias, de modo a tomar posição diante do texto e diante da vida, lembrando que é na práxis diária que as transformações acontecem.

Cabe a nós lutar contra a opressão de mulheres e homens, buscando uma conscientização que promova a valorização do ser humano e a experiência de uma vida abundante. E permitir que Jesus seja novamente vivenciado através do seu corpo, a igreja, que, em sua função de proclamação, busca libertar os cativos, restaurar a vista aos cegos, por em liberdade os oprimidos, e anunciar o ano aceitável do Senhor (Lc 4.18).

## Notas

- <sup>1</sup> Cf. Sicre (1996, p. 227). O quiasmo é uma forma literária onde as idéias são organizadas paralelamente, deixando no centro o ponto de destaque.
- <sup>2</sup> Odell considera o oráculo do capítulo 2 uma unidade literária separada dos capítulos 1-3. Cf. Odell (2003, p. 252-3).
- <sup>3</sup> Cf. Bouzon (2001). Wacker (2003, p. 326-7) concorda que, ao menos o capítulo 2 de Oséias seja uma construção exílica ou pós-exílica. Schwantes (1987, p. 60-71) defende que os textos proféticos sofreram releituras, adendos e acréscimos durante o exílio, provavelmente em Judá, pelos camponeses.
- <sup>4</sup> Apesar do termo “znh” haver sido traduzido, durante muito tempo, por prostituição, há pesquisas que propõem outros significados para o termo. Schwantes, com base nos trabalhos de Hannelis Schulte e Mercedes de Budallés, sugere “auto-suficiência”, “autonomia” como traduções prováveis para o vocábulo. Cf. Schwantes (2002, p. 15-7).
- <sup>5</sup> Sellin, Fohrer e Asurmendi concordam que Os 2.1-3 é um acréscimo judaíta. Sicre e Nakanose concordam que Os 1.1,7 e 2.1-3, 18-25 são construções tardias e Schökel e Sicre defendem que 1.1,7 sejam adições judaítas. Cf. Sellin, Fohrer (1984, p. 636); Asurmendi (1992, p. 74); Schökel, Sicre (1991, p. 893); Sicre (1996, p. 191, 192); Pedro, Nakanose (1995, p. 14); Reimer (2005, p.16-8).
- <sup>6</sup> O exílio podia ser entendido como um lugar de purificação, uma vez que, segundo a interpretação deuteronomista, o cativo serviu como instrumento de correção de YHWH para a “apostasia” da nação. Cf. Schwantes (1987, p. 62-3).
- <sup>7</sup> Cf. Wolff (1974, p. 31, 32); Wacker entende que todo o capítulo 2 de Oséias é uma unidade literária. Cf. Wacker (2003, p. 327).
- <sup>8</sup> Wacker admite a existência de vários estágios de produção literária no livro de Oséias e sugere que a redação do segundo capítulo de Oséias ocorreu, provavelmente, na Judéia, basicamente nos períodos babilônico e persa. Cf. Wacker (2003, p. 327).
- <sup>9</sup> No período persa, Jerusalém fazia parte da província de Samaria. Cf. Pixley (1999, p. 92).
- <sup>10</sup> Na sociedade patriarcal israelita somente o marido podia solicitar divórcio. E não precisava fazê-lo diante de um tribunal. Bastava acusar a esposa diante dos filhos bradando em alta voz: “ela não é minha mulher, e eu não sou seu marido”. Se ela se recusasse a partir, ele a despia, deixando-a nua como no dia em que nasceu. Cf. Daniel-Rops (1997, p. 92-3).

- <sup>11</sup> Jussivo é uma das funções do imperfeito, usado na segunda ou na terceira pessoa, para expressar vontade, desejo ou ordem de quem fala. Cf. Kelley (1998, p.165-6).
- <sup>12</sup> “A exposição pública, juntamente com o castigo corporal, era uma forma de os assírios lidarem com prostitutas que desobedeciam à lei”. Cf. Pritchard (*apud* Hubbard, 1993, p. 81).
- <sup>13</sup> Outras referências semelhantes podem ser encontradas em Ez 16.37; 23.10.
- <sup>14</sup> Cf. Ribeiro (2003, p. 1017-46). 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 YHWH como único Deus. Cf. Wacker (2003, p. 324-5).
- <sup>15</sup> Para melhor compreensão sobre as propostas de reconstrução nacional, no período pós-exílio, ver Donner (1997, p. 459-89); Chaverra (1991, p. 26-38).

## Referências

- ASURMENDI, J. *Amós e Oséias*. Tradução de B. Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. (Cadernos Bíblicos).
- BOUZON, E. *A discussão atual em torno do livro dos doze profetas*. Rio de Janeiro: Manuscrito, 2001.
- BUDALLÉS, M. de Raab – uma mulher da vida: uma proposta de leitura bíblica feminista. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1009-1016, 2003.
- CHAVERRA, N. V. Reconstrução e identidade: a alternativa de Esdras. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 9 , p.26-38, 1991.
- CROATTO, J. S. A estrutura dos livros proféticos: as releituras dentro do *corpus* profético. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n.35/36, p. 7-27, 2000.
- DANIEL-ROPS, H. *A vida diária nos tempos de Jesus*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- DIJK-HEMMES, F. V. A metaforização da mulher no discurso profético; uma análise de Ezequiel 23. In: BRENNER, A. (Org.). *Profetas – a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 331-346.
- DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997. V. I, II.
- FIORINZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).
- FOHRER, G. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- FONTAINE, C. R. Oséias. In: BRENNER, A. *Profetas – a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 51-78.
- GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à bíblia hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.
- GRAETZ, N. Deus está para Israel como o esposo está para a esposa; a agressão metafórica à mulher de Oséias. In: BRENNER, A. *Profetas – a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 168-196.
- HUBBARD, D A. *Oséias; introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Mundo Cristão, 1993. (Série Cultura Bíblica).
- KELLEY, P. H. *Uma gramática introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- LAFFEY, A. L. *Introdução ao Antigo Testamento – perspectiva feminista*. São Paulo: Paulus, 1994. (Nova coleção bíblica).
- MAGDALENE, F. R. Maldições de tratados no Antigo Oriente Próximo e os mais violentos textos de

- terror – um estudo da linguagem da agressão sexual operada por Deus no *corpus* profético. In: BRENNER, A. *Profetas – a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.446-479.
- METZGER, M. *História de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- ODELL, M. S. Farei perecer tua mãe: a eliminação de uma função cultural em Oséias 4.4-6. In: BRENNER, A. *Profetas – a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 246-264.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE/ World Health Organization. *Violência contra a mulher*. Geneva, WHO, 1997.
- PEDRO, E. de P.; NAKANOSE, S. *Como ler o livro de Oséias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- PIXLEY, J. *A história de Israel a partir dos pobres*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- REIMER, H. Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.13, n. 5, p. 976-987, set./out. 2003.
- REIMER, H. (Org.). *Oséias: juízo, misericórdia, conversão: encontros bíblicos sobre o livro de Oséias*. São Leopoldo: CEBI, 2005. (A Palavra na Vida).
- REIMER, I. R. *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000.
- RIBEIRO, O. L. Ela não é minha mulher – o programa religioso da Golah em Os 2,4-15. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1017-1046, set./out. 2003.
- SCHÖKEL, L. A.; SICRE, J. L. *Profetas II: grande comentário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- SCHWANTES, M. A lua nova devorará suas heranças. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 73, p. 8-19, 2002.
- SCHWANTES, M. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984. V. 1, 2.
- SICRE, J. L. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WACKER, M.-T. Vestígios da deusa no Livro de Oséias. In: BRENNER, A. *Profetas – a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.298-328.
- WOLFE, H. *Hosea, a commentary on the book of the prophet Hosea*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

*Abstract: this essay searches to demonstrate through analyzing Hos 1-3 texts, that they make use of quotidian to justify the religion with patriarchal bases and to fortify the idea of God with male characteristics of power and domination.*

*Key words: violence, woman, quotidian, patriarchy, religion*

O texto apresenta aspectos centrais da dissertação de mestrado de mesmo título, defendida em 2005, no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (RJ).

CÉLIA MARIA PATRIARCA LISBÔA

Mestre em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Professora das disciplinas Introdução ao Antigo Testamento, Teologia do Antigo Testamento e Hebraico Bíblico, no Seminário Teológico Batista Nacional (RJ). E-mail: celiapatriarca@gmail.com