

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**DEUS CIUMENTO:
ANÁLISE EXEGÉTICA DE OSÉIAS 2,4-15**

Goiânia

2006

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**DEUS CIUMENTO:
ANÁLISE EXEGÉTICA DE OSÉIAS 2,4-15**

PEDRINHO GERALDO SECRETTI

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

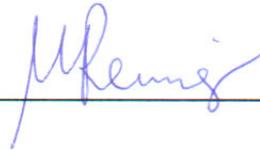
Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer

Goiânia

2006

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
31 DE OUTUBRO DE 2006
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente)



2) Dr. Valmor da Silva / UCG (Membro)



3) Dr. Shigeyuki Nakanose / Centro Bíblico Verbo (Membro)



Dedico este trabalho de dissertação a duas famílias essenciais na minha vida:

a minha família biológica

e a família religiosa palotina.

Agradeço a Deus, razão de meu existir e da minha entrega de vida.

À Haroldo Reimer, pela orientação, dedicação, paciência e estímulo.

Aos meus colegas de vida religiosa, padres e irmãos, pelo apoio e incentivo.

À minha companheira e companheiro de mestrado, Maristela Tezza e

Francisco Albertin Ferreira, pela solidariedade nas penúrias,

conversas, partilhas e presença constante.

A Clóvis Ecco, pela compreensão e acolhida em Goiânia.

Ao Centro Bíblico Verbo Divino-SP, nas pessoas de: Shigeyuki Nakanose,

Enilda de Paula Pedro, Maria Antônia Marques, Cecília Toseli,

pela presença, ânimo e acreditarem no meu trabalho.

A Paulo Nakayama, por me ensinar os primeiros passos no hebraico e no

grego. A Vitório Cipriani, por me aceitar como assistente, nas suas aulas de

hebraico.

Ao grupo de estudos de hebraico de Goiânia, Haroldo Reimer, Valmor da

Silva, Claude Detienne e Geraldo Rosania, que semanalmente se encontrava.

Aos estudantes de teologia da Prelazia de São Félix do Araguaia-MT,

Cristiano Apolucena Cabral, Paulo César Moreira Santos e José Cesário da Silva,

por me acolherem em sua casa, em Goiânia.

Aos amigos e amigas Jânio Fernandes de Lima, Danclar J. Rossato, Fátima

Regina Mariano, Talita Mariano de Oliveira, Ronaldo Lobo, Senito Durigon, Jadir

Zaro, Ailton J. Oliveira, Lédio Bergamaski, Clarindo Redin e Antônio F. Rodrigues.

RESUMO

SECRETTEI, Pedrinho Geraldo. *Deus ciumento: análise exegética de Oséias 2,4-15*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006.

O texto bíblico de Oséias 2,4-15, atribuído ao profeta homônimo de Israel, aponta para o fator religioso como o gerador de um estado caótico e injusto na sociedade israelita. O referido texto se utiliza da metáfora do casamento entre o profeta Oséias e uma mulher Gomer para falar da aliança entre o deus YHWH e o povo de Israel. YHWH é apresentado como o esposo fiel, apaixonado, ciumento e único, que não tolera a infidelidade e a liberdade de sua esposa, Israel. A profecia atribuída a Oséias defende a teologia javista, que não tolera competição de nenhuma outra divindade; apresenta-se um deus intransigente que tem ciúmes de seu povo. Havia fortes conflitos teológicos entre YHWH e Baal, na medida em que o esposo tudo faz para que a esposa não mais se dirija aos amantes cananeus, Baal e baalins, e sim retorne para ele, o esposo. Os cananeus cultuavam divindades como Baal, Aserá e outros. O povo israelita pouco a pouco foi assumindo práticas culturais cananéias ao deus Baal, senhor e garantidor das chuvas, das estações, das colheitas, da fertilidade dos campos, dos rebanhos e dos corpos humanos. O deus YHWH foi assumindo os atributos de Baal. Deu-se assim a baalização de YHWH. A religião popular atribuía a fertilidade ao deus Baal. No exercício de sua tradição religiosa, o povo atribuía as dádivas a Baal. O Estado monárquico de Israel se apropriou deste culto de YHWH baalizado. Oséias, contudo, entende isso como profanação e prostituição. O YHWH baalizado, na teologia de Oséias, foi facilmente cooptável pelo Estado através do templo (por isso ela era uma teologia funcional). Combatendo a idéia religiosa do imaginário popular, de que Baal era o deus doador da fertilidade, Oséias foi afirmando que o verdadeiro doador da fertilidade é YHWH. Assim a teologia deste texto é ou pode ser funcional aos interesses do Estado, no qual YHWH é o Deus nacional. O texto de Os 2,4-15 impõe, de forma drástica, a exigência da adoração exclusiva ao Deus YHWH, caracterizando a adoração a outras divindades como idolatria e prostituição. Assim se projeta a imagem de um Deus ciumento, monolátrico e quiriarcial. Assume-se que esse texto tradicionalmente vinculado com o profeta Oséias no final do século VIII a.C. teve sua releitura decisiva no século V a.C. em Judá.

ABSTRACT

SECRETTI, Pedrinho Geraldo. *A God who is Zealous: an exegetical analysis of Hosea 2,4-15*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006.

The biblical text of Hosea 2,4-15, attributed to prophet whose name is same as of Israel, points to the religious factor, as responsible for a chaotic and unjust state of the Israelite society. The referred text utilizes the metaphor of marriage, between prophet Hosea and a woman Gomer to tell the alliance between god YHWH and the people of Israel. YHWH is presented as a faithful husband, passionate, zealous and the only one, who doesn't tolerate infidelity and the liberty of his wife, Israel. The prophecy attributed to Hosea defends the Javist theology, a theology which doesn't tolerate any competition between gods and goddesses, presents one intransigent god who is possessive of his people. There were many strong theological conflicts between YHWH and Baal, where the husband takes all the trouble that his wife may not run to her Canaanite lovers, Baal and Baalins, but only to him, the spouse. The Canaanites venerated gods like Baal, Asera and others. The people of Israel slowly went on integrating the practices of Canaanite culture to Baal, master and provider of rain, of seasons, of crop, of fertility of the lands, of animals and of the bodies of people. The god YHWH went on integrating these attributes of Baal. There was a *baalnization* of YHWH. The popular religion attributed all fertility aspects to god Baal. The people in their way of exercising the religion attributed all the graces to Baal. The monarchic state of Israel appropriated this cult of YHWH baalanized. Hosea therefore understands this as profanation and prostitution. The baalanized YHWH, in the theology of Hosea, was easily assumed by state through the temple (for it was a functioning theology). Hosea vehemently fought back this idea, of popular religion, that Baal was a god of grace, of fertility, and affirmed that true giver of fertility was YHWH. Accordingly, the theology of this text is or could be functional for the interests of the state, in which YHWH was a national god. The text of Hs 2,4-15 in, a drastic form, imposes exclusive adoring of god YHWH, characterizing any worship to other divinities as idolatry and prostitution. This way projects one possessive god, monotheistic and all powerful. Presumed that this text is traditionally attributed to prophet Hosea at the end of 8th century B.C. and had its decisive rereading in the 5th century B.C. in Judah.

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
ABSTRACT.....	7
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I.....	16
ANÁLISE LITERÁRIA.....	16
1.1 Texto massorético: Os 2,4-15	22
1.2 Crítica textual	23
1.3 Tradução literal.....	29
1.4 Estrutura dos capítulos 1-3.....	32
1.5 Estrutura interna do capítulo 2	35
1.6 Delimitação e coesão interna do Oséias 2,4-15.....	38
1.7 Resumo e perspectivas	46
CAPÍTULO II.....	51
ANÁLISE SEMÂNTICA	51
2.1 Ameaças do esposo à esposa v.4-7	51
2.2 Ameaças dão lugar ao castigo v.8-10	72
2.3 O castigo é aplicado ao extremo v.11-15	82
2.4 Resumo e perspectivas	108
CAPÍTULO III.....	112
A TEOLOGIA DE OSÉIAS 2,4-15	112
3.1 As diversas redações	112

3.2 A centralização de Israel e Judá e seus efeitos na construção da imagem de YHWH	124
3.3 O processo de construção do monoteísmo	140
3.4 A violência na linguagem de Oséias	152
3.5 Síntese da teologia de Oséias 2,4-15	158
CONCLUSÃO	162
REFERÊNCIAS.....	166
ANEXOS	182

INTRODUÇÃO

Os escritos atribuídos ao profeta Oséias têm causado, ao longo dos tempos, até os dias atuais, muita discussão. Ainda não se chegou a uma conclusão cabal, e talvez nunca se chegue, quanto a sua autoria, data e locais de redação, porque tais escritos passaram por diversas redações e sucessivas releituras.

O profeta Oséias, cujo nome significa "Javé salva" (MARQUES e NAKANOSE, 2005, p.13), exerceu seu ministério no reino do Norte, Israel, também chamado de Efraim¹ pelo profeta, de 755 até 727 a.C. "A sua profecia tem início no final do reino de Jeroboão II (783-743 a.C.), e vai até um pouco antes da invasão dos assírios, em 722 a.C." (MARQUES e NAKANOSE, 2005, p.11), nos últimos dias da independência do reino do Norte Israel.

Não existem dados mais concretos; "não sabemos nem o ano em que nasceu, nem o ano em que faleceu, (...) nem o lugar de nascimento ou a sua profissão" (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DIAZ, 1991, p.888). Quanto ao matrimônio do profeta, muito se tem dito, a discussão continua e provavelmente não se chegue a um consenso tão cedo.

Alguns autores são de opinião que os três primeiros capítulos constituem *pura ficção literária*, (...) outros que Oséias recebeu realmente o encargo de casar-se com *uma prostituta* e de ter filhos com ela. Pensam outros que Gomer não era prostituta, mas sim *jovem normal, a qual mais tarde foi infiel*. (...) há os que dizem que Gomer *nem era prostituta e nem foi infiel* a Oséias (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.889).

¹ Efraim era uma das doze tribos de Israel, foi uma importante tribo do reino do Norte. O termo Efraim pode ser encontrado em 23 citações bíblicas, 22 no Primeiro Testamento e dessas 10 no livro de Oséias: 4,17; 5,3; 6,4; 7,1; 7,11; 8,11; 9,3; 10,6; 12,1 e 13,12.

O que se sabe, com certeza, é que Oséias foi o único dos profetas posteriores nascidos em Israel e sua atividade desenvolveu-se sempre no reino do Norte, “verossimilmente em Samaria, Betel e Guilgal. (...), pois todas as cidades por ele mencionadas são israelitas e nunca fala de Jerusalém nem de outras cidades judaítas” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.889). “(...) Pode-se até dizer que deve ser de Siquém ou de suas redondezas, visto que Siquém é o único santuário do Norte que ele poupa em suas críticas” (ASURMENDI, 1988, p.32). Werner H. Schmidt também afirma que “Oséias é o único profeta literário não-judaíta; pois não apenas atuou no *Reino do Norte*, mas provavelmente também era natural de lá” (1994, p.194). O profeta Amós, seu contemporâneo, também exerceu sua atividade profética no reino de Israel, mas ele havia nascido em Técuá - Judá.

O que fica evidente, ao se entrar em contato com a literatura do profeta Oséias, são, sem dúvida, os seus fortes traços de origem camponesa. Basta perceber, em suas analogias, as imagens que ele usa: fogaça (bolo ou pão) que foi virada, forno quente, bezerro rebelde, pomba ingênua, lâ, linho, videira, figueira, trigo, vinho, azeite, óleo, caçador, pássaro, rede.

É provável que o profeta Oséias tenha feito parte do grupo de sacerdotes levitas do interior, que ajudavam na organização das aldeias e do culto (SCHWANTES, 1992b, p.20). Também Wolff (1974, p.xxi, xxii, xxiii), defende que Oséias mantinha uma relação muito próxima com os círculos levítico-sacerdotais. “Seus últimos oráculos podem ser datados de 725. Não sabemos se partiu para Judá após a queda da Samaria, ou antes, que a cidade fosse cercada” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.889).

Oséias profetizou no reino do Norte, Israel, numa época de muita instabilidade interna e pressão política e econômica externa, por parte da Assíria. A instabilidade interna se atesta pelo assassinato de 4 de seus 6 reis, em poucos anos (743-724 a.C.), o que levou Oséias a dizer: “sangue derramado se junta a sangue derramado” (Os 4,2). A longa instabilidade política e de guerras constantes traduziu-se, internamente, na institucionalização da violência, por meio principalmente do Exército (Os 10,13) e da religião oficial (Os 6,7-11). Esse segundo item, o aspecto religioso, será o objeto de nosso estudo na pesquisa do texto de (Os 2,4-15).

A mensagem de Oséias é sem dúvida uma mensagem um tanto desconcertante, porque já de início YHWH manda o profeta se casar com uma “mulher de prostituições” (Os 1,2). Esse casamento esse fugiria a todo e qualquer padrão social da época e de qualquer época, podendo ser visto como um ato simbólico para representar a relação de YHWH com a nação de Israel (WOLFF, 1974, p.10-11).

A religião, com seus símbolos, seus ritos e seus deuses e deusas foi apropriada pelo Estado. Para centralizar a adoração a YHWH, o poder do rei, a importância do Estado, construiu-se o templo de Jerusalém. Para tanto, sacerdotes foram instituídos, sacrifícios e ofertas foram exigidos (1Rs 8,10-13). Mas os santuários das aldeias continuaram a existir com sua diversidade de deuses e deusas. A tudo isto Oséias se dirige usando a metáfora do casamento, em que ele é o esposo fiel, apaixonado, misericordioso e ciumento, representando YHWH. Por outro lado, sua esposa é representada como mulher infiel, ingrata, pecadora, prostituta e denota Israel, o povo.

O texto de Os 2,4-15 está dentro de um contexto maior que é o de (Os 1-3), o qual relata o casamento do próprio Oséias com uma mulher prostituta, Gomer. Essa

mesma mulher tem filhos considerados, assim como ela, “filhos de prostituições” (Os 2,6) porque foram nascidos dela e num ambiente de prostituição (Os 1,2).

Se de um lado YHWH ama e é apaixonado pelo seu povo, neste mesmo texto de Os 2,4-15, parece transparecer, com mais evidência, a violência da linguagem quando se refere a YHWH. Expressões como “e [eu] a deixe como [n]o dia do nascer dela; e (eu) transforme ela a um deserto, e (eu) converta ela a uma terra seca, e (eu) mate ela de sede” (Os 2,5) não podem ser desconsideradas. Tais expressões instigam os seguintes questionamentos: por que do uso da metáfora do casamento para simbolizar o relacionamento entre YHWH e Israel se somente a mulher e os filhos são identificados com a prostituição e com o adultério? Por que o homem é identificado com o próprio YHWH (Senhor), o marido fiel, amoroso e apaixonado, enquanto a mulher é identificada simbolicamente com tudo que é ruim, indesejável e pecaminoso? A presente pesquisa pretende trabalhar com essas questões. O que se pode adiantar é que o suposto redator - narrador se identifica com YHWH e com o profeta. Mulher e filhos são interpretados segundo a ótica da compreensão masculina, assim também YHWH é visto através de um olhar androcêntrico, patriarcal e quiriarcal. Entender a razão do título da pesquisa, “Deus ciumento”, dentro desta ideologia dominante, torna-se muito fácil.

A teologia tradicional sempre se preocupou enormemente com a figura do marido YHWH e pouco escutou a voz de Gomer e de seus filhos. Este estudo, mesmo que não se desvie da teologia oficial das igrejas cristãs, pretende apresentar uma nova abordagem, já que tem o intuito de dar uma atenção especial para a voz da mulher e dos filhos, procurando, assim, compreender a revelação que está por trás das palavras do texto bíblico de Os 2,4-15.

As formas de interpretar a Bíblia têm passado por mudanças, especialmente nos últimos tempos, graças à evolução das ciências, à mudança de mentalidade, ao surgimento de novas correntes de espiritualidade. Nos últimos decênios, “há um despertar para um novo jeito de encarar as relações humanas, de modo mais igualitário, sem a dominação do masculino. (...) uma abertura ao diálogo ao diferente como elemento de enriquecimento, sem medo de desconstruir, (...) especialmente no que diz respeito à relação homem-mulher a que chamamos relações de gênero” (COSTA, 2005, p.86).

O livro de Oséias passou por várias releituras/redações, em diferentes períodos da história (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.16-20). O texto de Os 2,4-15 será trabalhado dentro da perspectiva de que também seja fruto não apenas da profecia original de Oséias, ou de seus discípulos, mas resultado de diversas releituras. Difícil ou impossível se torna precisar de quantas releituras ele seja fruto. As palavras originais foram relidas e, como os tempos e as realidades são outras, o texto primeiro sofreu modificações (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.18).

A presente pesquisa tem por objetivo trabalhar a construção e a representação do deus YHWH. É um YHWH que foi cooptado pela elite estatal inicialmente do reino do Norte, Israel, e posteriormente por Judá. Pretende-se entender de que modo os ritos de fertilidade que aconteciam na eira são apropriados pelo Estado, transformando-se em mecanismo de controle e opressão do povo e perceber o significado da crítica contra a chamada “idolatria” do Estado.

Quer-se, com esta pesquisa bíblico-exegética, pesquisar a imagem de YHWH representada em Os 2,4-15, um YHWH que exige, que impõe de forma veemente a sua adoração exclusiva. Assim projeta-se como a imagem de um Deus ciumento,

monolátrico e quiriarcial, caracterizando a adoração a outras divindades, como idolatria e prostituição.

O trabalho consistirá basicamente em pesquisa bibliográfica. A análise literária seguirá os passos da exegese, fazendo um estudo acurado do texto de Os 2,4-15. Após isso, será feito um estudo atento e detalhado do contexto histórico-social do texto e suas releituras, buscando, por fim, com estes dados, fazer uma análise crítica da teologia desta perícopa da profecia atribuída a Oséias.

A dissertação terá três capítulos, divididos da seguinte forma:

Capítulo I: análise literária do texto massorético, isto é, a exegese propriamente dita com a crítica textual, tradução, coesão entre as partes, estrutura, delimitação, resumo e perspectivas.

Capítulo II: exegese das palavras e expressões mais importantes do texto de Os 2,4-15. A pesquisa pretende apresentar a análise semântica das principais palavras de Os 2,4-15, buscando identificar a significação mais clara e exata de cada uma delas.

Capítulo III: contexto e suas interpretações, as várias redações e suas releituras. O processo de centralização político, econômico e religioso, que constrói o monoteísmo patriarcal, responsável pela teologia de um deus masculino, ciumento, monolátrico e quiriarcial. A linguagem usada para retratar as relações entre marido/YHWH e mulher/povo de Israel, carregada de expressões e conceitos patriarcais excludentes, que denotam violência contra o feminino.

Finalizando com a conclusão e as referências utilizadas na elaboração da presente pesquisa.

CAPÍTULO I

ANÁLISE LITERÁRIA

A Bíblia nasceu aos poucos e a partir da realidade do dia a dia de pessoas bem concretas, de pessoas que viviam dentro e fora da “Terra de Israel” (METZGER, 1989, p.13). Ao longo dos anos, fatos e experiências foram contados, recontados e escritos, formando as várias tradições, até chegar à redação final do cânone bíblico. “Quase todas as narrações bíblicas foram de alguma forma tradições orais” (CROATTO, 1986, p.19). Com passar dos anos, tais narrações foram se tornando textos escritos, uma necessidade diante das mudanças de tempo, costumes, línguas, local, que, no decorrer dos tempos, também foram adquirindo novos sentidos. “Textos e acontecimentos humanos são signos que necessitam de interpretação” (CROATTO, 1986, p.17). O papel da análise literária é estudar cientificamente o texto bíblico, numa tentativa de aproximação do texto original (NAKANOSE, 2000, p.37-38).

O meio, a ferramenta de pesquisa, a ser usado nesse trabalho, será o método de exegese histórico-crítica. O texto de base a ser pesquisado será de (Os 2,4-15), seguindo a numeração do Texto Massorético², que será indicado pela abreviatura TM.

Muitas versões em inglês têm uma numeração de versículos ligeiramente diferente da do texto hebraico. Nelas, 2,4 = 2,2; 2,5 = 2,3; e assim por diante. (...) [Essa numeração diferente é a da Vulgata, na qual 2,1-2 do hebraico consta como 1,10-11. No Brasil, a maioria das traduções de

² Massorético é o texto da Bíblia escrito em hebraico com vocalização. O hebraico primitivo não possuía vogais (MOREIRA, 2005, p.9).

Oséias segue a numeração do texto hebraico. (...), a única que segue a Vulgata é a de João Ferreira de Almeida. (N.R.)] (LANDY, 2003, p.198; YEE, 1996, p.211).

A expressão Texto Massorético (TM) refere-se a um grupo de manuscritos hebraicos da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), a qual, por sua vez, é uma reprodução do *Codex Leningradensis* (Código de Leningrado), o mais antigo e completo manuscrito da Bíblia Hebraica, datado do ano de 1008 d.C. (SCOTT, 1988, p.13; LAMBDIN, 2003, p.16). O nome Leningrado se deve a uma antiga cidade Russa, que atualmente é conhecida por São Petersburgo.

A Bíblia Hebraica é uma coleção de escritos de aproximadamente de 1200 a.C. até 200 d.C. Toda língua falada ou escrita, num período de tempo tão longo, acaba sofrendo alterações. Geralmente se assume que o hebraico bíblico é a língua do período monárquico no antigo Israel, que antecede o exílio babilônico (portanto, antes de 587 a.C.), durante o qual a maior parte da literatura bíblica foi redigida e compilada. No período pós-exílico, o hebraico falado sofreu forte influência de outras línguas, especialmente do aramaico, mais tarde também do grego. O hebraico escrito, no entanto, nesse mesmo período, não sofreu muitas alterações. Precisar exatamente quando o hebraico falado deixou de existir é tarefa difícil, senão impossível. No entanto, provavelmente coincida com a devastação da Judéia, nas revoltas judaicas contra o império romano nos primeiros dois séculos de nossa era (LAMBDIN, 2003, p.15-32).

O hebraico primitivo era escrito sem as vogais, sendo um texto consonantal. A vocalização foi introduzida mais tarde nos manuscritos da Bíblia Hebraica. Hoje em dia, todas as edições impressas da Bíblia Hebraica, assim como também as traduções modernas, são baseadas no TM. A sua estrutura consonantal remonta ao

período do Segundo Templo (450 a.C. a 70 d.C.) e, desde 100 d.C., todas as comunidades judaicas adotaram-no como forma textual definitiva e oficial das Escrituras Sagradas (FRANCISCO, 2003, p.131; SCHMIDT, 2002, p.14-16).

O conhecimento do hebraico bíblico que se tem hoje é fruto da tradição oral judaica. Sua ortografia inicialmente era formada só de consoantes, não possuindo vogais. Os judeus, forçados pelas guerras, deportações, catástrofes e muitas outras circunstâncias adversas, tiveram que conviver em meio a outros povos, outras línguas e outros costumes. Fora da Palestina, eles formaram unidades novas na Babilônia, no Egito e em inúmeras outras regiões. A literatura tradicional dos textos bíblicos foi, dessa forma, sofrendo mudanças. Quanto à forma final do texto como se tem hoje, escrita com vogais, só foi autorizada definitivamente no final do primeiro século d.C. (LAMBIDIN, 2003, p.16). Havia “três sistemas diferentes de vocalização do texto hebraico, o sistema babilônico, o sistema tiberiense e o sistema palestino ou “da terra de Israel”” (TREBOLE BARRERA, 1999, p.315). O sistema utilizado atualmente é o tiberiense, a família mais famosa de massoretas é a de Ben Asher, e seu representante mais conhecido e autorizado é Aarão ben Moisés ben Asher, que editou o texto completo da Bíblia hebraica com vogais, acentos e a correspondente massorá. Os anos de maior florescimento desta escola foram de 780 a 930 d.C. (TREBOLE BARRERA, 1999, p.316).

Os massoretas eram estudiosos dos textos bíblicos e normalmente se ocupavam em colocar “os sinais vocálicos nos textos e fazer observações sobre palavras e frases bíblicas” (SIMIAN-YOFRE, 2000, p.45). O nome massoreta provém provavelmente da palavra hebraica (*massorah*), que quer dizer tradição (SIMIAN-YOFRE, 2000, p.45). O termo massorá deriva da raiz hebraica “atar”, “transmitir”. Esse termo significa “tradição” (TREBOLE BARRERA, 1999, p.318).

Os principais Códices Massoréticos são: (1) Código dos Profetas do Cairo (C) – escrito em torno dos anos de 895/896 d.C. Contém os profetas anteriores, Josué, Juízes, 1-2 Samuel, 1-2 Reis e os profetas posteriores, Isaías, Jeremias, Ezequiel. Atualmente, esse código se encontra no Egito. (2) Código de Alepo (A) – escrito mais tarde, pelos anos de 925/926 d.C. Esse manuscrito abrangia a Bíblia Hebraica inteira. Hoje, não existe por completo, porque, devido a um incêndio, um quarto dele foi queimado. Esteve por alguns séculos na sinagoga de Alepo, na Síria e atualmente se encontra em Jerusalém. Muitos estudiosos defendem a hipótese de que esse códice é o manuscrito mais fiel à escola de Ben Asher. (3) Código de Leningrado (L) – escrito no Cairo, Egito, por uma única pessoa, Shemuel ben Yaaqov, em 1008/1009, a pedido de Mebarak Ha-Kohen'el, conhecido como Ozdad ha-Koen. (4) Código Or 4445 (B) – escrito por volta de 925, embora haja muitas hipóteses quanto ao ano de sua origem. Esse código encontra-se em Londres (SIMIAN-YOFRE, 2000, p.45-46; FRANCISCO, 2003, p.142-150 e 231-232).

No próprio códice de Leningrado, há notas escritas por escribas de diferentes épocas, que contam o percurso histórico do manuscrito. Do Cairo, Egito, após ter sido adquirido por várias pessoas, tem-se novamente notícias desse códice em 1135 quando foi propriedade de Manasseh ha-Kohen ben Ya akob Halpon ha-Levi ben Menasseh, mas nada se sabe sobre o local em que o referido códice se encontra nesse momento. Esse é registrado na primeira coluna (f.1r). No mesmo manuscrito, na última folha, está escrita uma nota em judeu-árabe do ano de 1439. Nela consta o nome de outros donos e detalhes sobre a venda do mesmo manuscrito, inclusive constam o preço da venda e a insatisfação do vendedor dos 24 livros (A Bíblia hebraica era conhecida na época como os 24 livros). Também, nesta segunda nota, não se tem notícia sobre o local da venda do manuscrito, mas se pode presumir que

seja Damasco. Isto porque imediatamente, depois dessa nota, existe outra nota, que fala da doação do manuscrito para o vendedor da última nota à sinagoga Karaíta (judeus que só aceitam o Antigo Testamento e não aceitam a Lei oral passada pelos rabinos, no Talmude e no Midrash) de Damasco.

Durante os próximos três séculos e meio, nada se sabe sobre o Código de Leningrado, até ser reencontrado, numa Guenizá Karaíta (local onde se enterravam os escritos sagrados, em jarros de barro, quando envelheciam ou se corrompiam) da Criméia, Ucrânia, por Abraham Firkovich, um famoso viajante Karaíta. De lá Firkovich levou o manuscrito a Odessa, no Mar Negro, no sul da Rússia para a Sociedade de História das Antiguidades. Em 1863, o manuscrito foi transferido de Odessa para a Biblioteca Pública de S. Petersburgo, atual Leningrado (LEBEDEV, 1998, p.xxii-xxiv).

Dos códices, o de Leningrado é o mais antigo manuscrito massorético que contém todo o texto da Bíblia Hebraica e o que mais se aproxima da tradição massorética do Código de Alepo (A).

O Código L é hoje considerado um dos principais manuscritos massoréticos elaborados pela família Ben Asher, de Tiberíades. Atualmente encontra-se em São Petersburgo (antiga Leningrado, Rússia, advindo daí a sua designação).

Na atualidade, o TM mais completo é a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), editada por Karl Elliger e W. Rudolph em 1967-1977 em Stuttgart, a partir do Código de Leningrado.

A edição impressa que reproduz com fidelidade o texto do Código L é a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) que procura reproduzir todos os seus detalhes, (...) o seu texto reproduz exatamente o que está no códice e as

correções são dadas nas notas de seu aparato crítico (FRANCISCO, 2003, p.232).

Anterior à BHS, a mais atualizada é a Bíblia Hebraica de Kittel (BHK), assim conhecida porque seu editor foi Rudolf Kittel. A fonte primeira dessa edição também foi o Código de Leningrado. Está prevista uma nova edição que sucederá a BHS, por volta de 2010, e se chamará Bíblia Hebraica Quinta (BHQ), igualmente baseada no Código de Leningrado (FRANCISCO, 2003, p.154-161). Para o presente estudo do texto hebraico de Oséias 2,4-15, será utilizado o texto hebraico da edição da BHS (BÍBLIA SACRA, 1994).

Sete passos serão usados para a análise de (Os 2,4-15): (1) texto massorético (TM); (2) crítica textual; (3) tradução literal e (4) estrutura dos capítulos 1-3; (5) estrutura interna; (6) delimitação e coesão interna de Oséias 2,4-15; (7) resumo e perspectivas.

1.1. Texto Massorético: Os 2,4-15

- 4 רִיבוּ בְּאִמְכֶם רִיבוּ כִּי־הִיא לֹא אִשְׁתִּי וְאַנְכִי לֹא אִשָּׁה וְתִסַּר זְנוּנִיָּה מִפְּנֵיהָ
וְנִאֲפֹפִיָּה מִבֵּין שְׁרֵיָּהּ:
- 5 פֶּן־אֲפְשִׁיטְנָה עֲרֻמָּה וְהִצַּגְתִּיהָ כְּיוֹם הַגְּלוּתָהּ וְשָׁמַתִּיהָ כַּמִּדְבָּר וְשִׁתָּהּ כְּאֶרֶץ צִיָּה
וְהִמַּתִּיהָ בְּצַמָּא:
- 6 וְאֶת־בְּנֵיהָ לֹא אֲרַחֵם כִּי־בָנֵי זְנוּנִים הֵמָּה:
- 7 כִּי זָנְתָה אִמָּם הִבִּישָׁה הוֹרְתָם כִּי אָמְרָה אֶלְכָּה אַחֲרַי מֵאֲהָבֵי נִתְּנִי לַחֲמִי
וּמִיָּמִי צָמְרִי וּפְשָׁתִי שָׁמְנִי וְשִׁקוּנִי:
- 8 לָכֵן הִנְנִי־שָׂדֶה אֶת־דֶּרֶכְךָ בְּסִירִים וּגְדֵרְתִי אֶת־גְּדֵרְךָ וּנְתִיבוֹתֶיהָ לֹא תִמְצָא:
אֶת־מֵאֲהָבֶיהָ וְלֹא־תִשְׁנֵי אִתָּם וּבִקְשָׁתָם וְלֹא תִמְצָא וְאָמְרָה אֶלְכָּה וְאָשׁוּבָה
9 וְרִדְפָה
אֶל־אִישִׁי הִרְאִשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אִזּוּ מֵעַתָּה:
- 10 וְהִיא לֹא יָדְעָה כִּי אֲנִכִי נִתְּנִי לָהּ הַדָּגֵן וְהַתִּירוֹשׁ וְהַיִּצְהָר וְכֶסֶף הַרְבִּיתִי לָהּ
וְזָהָב עָשׂוּ לְבַעַל:
- 11 לָכֵן אָשׁוּב וְלִקְחֹתִי דָגְנִי בְּעֵתוֹ וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ וְהִצַּלְתִּי צָמְרִי וּפְשָׁתִי לְכֶסֶת
אֶת־עֲרוֹתָהּ:
- 12 וְעַתָּה אֲנִלָּה אֶת־נִבְלָתָהּ לְעֵינַי מֵאֲהָבֶיהָ וְאִישׁ לֹא־יִצְלֶנָה מִיָּדִי:
- 13 וְהִשְׁבַּתִּי כָּל־מְשׁוֹשָׁה חֲנָה חֲדָשָׁה וְשִׁבְתָּהּ וְכָל מוֹעֲדָהּ:
- 14 וְהִשְׁמַתִּי גִפְנָהּ וְתִאֲנַתָּה אֲשֶׁר אָמְרָה אֶתְנָה הֵמָּה לִי אֲשֶׁר נִתְּנִוּ־לִי מֵאֲהָבֵי
וְשָׁמַתִּים לְיַעַר וְאֶכְלָתָם חֵיַת הַשָּׂדֶה:
- 15 וּפְקַדְתִּי עָלֶיהָ אֶת־יָמֵי הַבְּעָלִים אֲשֶׁר תִּקְטֹר לָהֶם וְתַעַד נִזְמָה וְחִלְיָתָהּ וְתִלְדָּה
אַחֲרַי מֵאֲהָבֶיהָ וְאִתִּי שָׁכַחָה נְאֻם־יְהוָה: ך

1.2. Crítica textual

A crítica textual (CT) tem por objetivo buscar reconstituir o texto hebraico considerado mais original. Em si, o texto hebraico original não existe mais. Com o passar do tempo, novas redações foram surgindo, de modo que, ao longo dos séculos, as cópias foram se diferenciando. A crítica textual visa a constatar as diferenças entre os inúmeros manuscritos, para assim poder utilizar a variante mais próxima e fiel ao suposto texto original escrito pelo autor bíblico (WEGNER, 2002, p.39-83).

A função primeira do aparato crítico, também chamado de aparato de variantes, é a de apresentar a situação do texto bíblico ao longo da sua transmissão. “O objetivo principal (...) é de informar diferenças textuais entre o texto hebraico, como representado pelo Códice L, e as antigas versões, além de apresentar emendas” (FRANCISCO, 2003, p.68), e, dessa forma, poder reconstruir o texto da forma mais original possível.

As versões antigas possuem, em geral, um grande valor crítico. Na impossibilidade de precisar sua origem e sua história, podem, em muitas ocasiões, auxiliar, mesmo que de forma involuntária, numa maior e melhor compreensão do texto TM. “Contudo, o testemunho das versões é somente indireto” (TREBOLE BARRERA, 1999, p.450). Algumas versões bíblicas antigas mais conhecidas são: a Septuaginta (LXX), a Vulgata, a Vetus Latina, a Peshita, o Pentateuco Samaritano, o Targum e os Manuscritos do Mar Morto.

Os escritos originais bíblicos desapareceram, mas isto não impediu que, ao longo dos séculos, fossem surgindo, a partir desses originais que se perderam, inúmeras cópias, conhecidas como manuscritos bíblicos, com suas variantes próprias. “De qualquer forma, o Códice de L continua sendo ‘o mais antigo

manuscrito do texto completo da Bíblia Hebraica de data conhecida” (FRANCISCO, 2003, p.25).

O texto de Os 2,4-15 não apresenta maiores problemas, podendo basicamente ser conservado conforme a disposição em que se encontra no TM. Apenas pequenas mudanças foram feitas no v.8b. Outras observações, mais de caráter explicativo, foram feitas nos v.4a^g; v.4ba; v.5bb; v.8a; v.8bb; v.9ab; v.10b; v.11bb; v.14ab; v.15ba, conforme nos aponta Karl Elliger, editor do livro no aparato crítico da BHS.

Para o v.4a^g, o editor anota que alguns manuscritos não trazem ou não acrescentam a expressão: **וְאֲנִי לֹא אִישָׁהּ** “Eu não sou o homem dela”. Ele indica que não se faz necessário tirar a expressão do TM, porém que ela deve ser lida como se encontra no texto. Deixar ou retirar a expressão “e eu não sou o homem dela”, em nada altera o sentido do versículo nem do texto todo (2,4-15), uma vez que o texto já menciona anteriormente “pois ela não é minha mulher”. Mas por que essa expressão consta no texto? O que se quis dizer com a suposta repetição? Por que outros manuscritos medievais não têm tal expressão e alguns a possuem? No diálogo mulher-marido, os filhos foram convocados, em primeira instância, para ajudar a revelar a situação, muito bem apresentada na profecia de Oséias 1,2; 4,12 e 5,4: “a terra se prostituiu, um espírito de prostituição tomou conta”. A imagem metafórica que Oséias usa para melhor expressar esta realidade é a de uma mulher, “uma mulher de prostituição”. Com a palavra solicitada a eles, deu-se início ao processo de divórcio. Um processo que parece igualá-los a ela, pois foram mencionados como qualificativo “filhos de prostituições”. A repetição tem a finalidade de realçar a necessidade de mostrar a fidelidade de YHWH, o esposo e o desvio, as

infidelidades da esposa, de Israel, o povo. Daí a necessidade expressa pelo verbo **רִיב**, “levar a julgamento, processar, contender, castigar”, a esposa Israel, o povo que vive separado de seu marido YHWH. Adotar-se-á a orientação do aparato crítico que sugere manter assim como está no TM.

No v.4ba, o manuscrito de Leningrado apresenta a expressão **מִפְּנֵיהָ** “da face”. O editor indica que muitos manuscritos acrescentam o sufixo 3ª p. f. s³., **מִפְּנֵיהָּ** deixando clara a referência ao “rosto dela”, isto é, da mulher. Pode-se perceber que em nada se altera o sentido do versículo, caso se diga: “e afaste, as prostituições dela, da face dela”, ou caso se conserve como se tem no TM. Dessa forma, será conservado o versículo como se encontra no TM, ficando, portanto, assim: “e que ela arranque as prostituições dela das suas faces”.

No v.5bb, a expressão **וְיָהַמְתִּיהָ בְצַמָּא**, “e mate ela de sede”, é o mesmo caso da nota do v.4ba, uma expressão não muito necessária, muito embora neste caso a expressão “e mate ela de sede”, diferentemente do versículo anterior, seja um complemento que reforça e dá um sentido preciso para que tipo de castigo o marido se propõe aplicar à sua esposa. Será adotada a tradução do TM, “e mate ela de sede”.

No v.8a, a expressão **לָכֵן**, “por isso” (também traduzida por “portanto, assim pois, pois bem, pois, conseqüentemente, com isso, com o que, e assim”), é uma expressão com diversos matizes, em que predomina o sentido de conseqüência. O editor do aparato crítico pergunta: “será isto um acréscimo?” O Dicionário Bíblico Hebraico Português, de Luiz Alonso Schökel, diz que nos v.8.11.16, o **לָכֵן** introduz

³ Os pronomes pessoais serão abreviados. Exemplificando: 3ª p. f. s. (terceira pessoa do feminino singular); 1ª p. m. s. (primeira pessoa do masculino singular).

oráculo divino: precedendo um imperativo de שמע ouvir, atender, proclamar, anunciar. Segundo Schökel, trata-se de um vocábulo com sentido de conseqüência, e não de um termo asseverativo em resposta: assim é, bem, certo, ou um matiz duvidosa: porque, porém (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.344). Decidiu-se permanecer com o TM, mantendo a partícula לכן.

Para o v.8bb, o editor ainda sugere ler את־דרכֶיהָ, “o caminho dela”, em lugar da expressão: את־דרכֶיךָ, “o caminho de ti”, ou seja, “o teu caminho” como consta no TM. Para essa sugestão, o editor indica, para a Septuaginta e a Siríaca ὁδὸν αὐτῆς, “caminho dela”. É mais indicado seguir a 3ª p. s. As Bíblias em português, com exceção da João Ferreira de Almeida, que adota o texto Massorético, aceitam a modificação e jogam tudo para a 3ª p. f. s. O sentido do texto não muda, é alterada apenas a forma da locução, de modo que, ao invés de uma locução direta, ficaria sendo discurso indireto. Optou-se por acatar a sugestão do aparato crítico, lendo “o caminho dela”. A primeira parte do versículo ficaria assim: “por isso, eis-me cercando o caminho ‘dela’ com espinheiros”. Trata-se, pois, de uma opção que visa uniformizar o texto na 3ª p. f. s.

Para o v.9ab, o editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia anota que a Septuaginta (LXX) e a Siríaca propõem que se acrescente αὐτοῦς, “a eles”, que no Siríaco pode ter sido um sufixo pronominal da 3ª p. m. p. após a palavra תִּמְצֵן ou תִּמְצֵן ou um pronome 3ª p. m. p. separado: אֹתָם תִּמְצֵן. Na LXX se encontra assim: kai. zhthsei autouj kai. ouv mh. eufh| autouj (RAHLFS, 1979, p.491). A tradução da LXX deveria ter um pronome da 3ª p. m. p. separado em seu manuscrito

hebraico ou sem a expressão **תִּמְצַא אֹתָם**, porém isto não garante a questão porque também o texto dele pode ter **תִּמְצַאם**, mas em grego tais pronomes sufixos não existem e só poderiam ter sido traduzidos por *autouj*. O texto hebraico supõe o objeto direto, que consta antes na forma do sufixo 3^a m. p., ao passo que o grego o explicita *kai. ouv mh. eufrh| autouj* “e não ‘os’ encontrará”. O sentido não é alterado; apenas explicita-se na LXX o objeto. Preferiu-se em permanecer com o TM, uma vez que não há variantes nas versões antigas.

No v.10b, o editor pergunta se a expressão **וְכֶסֶף הַרְבִּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לְבַעַל**, “e prata multipliquei para ela e ouro, fizeram para Baal”, não seria um acréscimo. De todas as Bíblias em português, só a Bíblia do Peregrino não utiliza a referida expressão na sua totalidade. Ela considera um acréscimo apenas a parte final do versículo **עָשׂוּ לְבַעַל**, “fizeram para Baal” (PEREGRINO, 1997, p.2171). Optou-se por conservar o texto assim como se encontra no TM, já que não há variantes nas versões antigas.

Quanto ao v.11, pode-se ler: “Portanto, voltarei e pegarei o trigo meu no seu tempo, e o vinho meu na sua estação; e arrancarei a lã minha e o linho meu para cobrir a nudez dela”. Quanto ao meio verso 11bb **לְכִסּוֹת אֶת־עֲרֹתָהּ** “para cobrir a nudez dela”, o editor diz que talvez esse hemistíquio (meio verso) deva ser cortado do texto. No entanto todos o mantêm, especialmente a LXX, que é a autoridade maior depois do hebraico. Assim se encontra na LXX, *tou/ mh. kaluptein thn aschmosunhn authj* (RAHLFS, 1979, p.491). Será mantido o texto como ele se apresenta no TM.

Para o v.14ab, o editor propõe a leitura de אַתְּנֶן como “paga, recompensa, honorários, remuneração” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.85), ao invés de אַתְּנָה, “taxa do pagamento, recompensa”, como está no Texto Massorético. O sentido básico das duas palavras é o de “dar/pagar o preço que uma prostituta exige (por seus serviços)” (YOUNGBLOOD, 2001, p.2524). Nos dois casos, o verbo é o mesmo, o que em nada altera o sentido do versículo e, desta forma, não será alterado o TM.

De forma semelhante ao versículo anterior, o editor, no v.15aa, referente à expressão תִּקְטִיר “queimar, incensar”, conjugado na forma, 3ª p. f. s., imperfeita hifil propõe definir a forma תִּקְטֵר “queimar, queimar/oferecer incenso, incensar; oferecer” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.579). O aparato crítico propõe o verbo piel e não o verbo hifil. A razão dessa mudança está em (Os 4,13): עַל־רֵאשֵׁי הַהָרִים יִזְבְּחוּ: יִקְטְרוּ תַחַת אֵלֶּון וּלְבַנָּה וְאֵלֶּה כִּי טוֹב צֵלָהּ עַל־כֵּן תִּזְנֶינָהּ בְּנוֹתֵיכֶם וְכָלֹתֵיכֶם תִּנְאֲפְנָה “Sacrificam sobre o cume dos montes e queimam incenso sobre as colinas, debaixo do carvalho, dos choupos e dos terebintos, porque é boa a sua sombra; por isso vossas filhas se prostituem, e as vossas noras adulteram”, e Os 11,2: לָהֶם כֵּן הָלַכְוּ מִפְּנֵיהֶם לְבַעֲלִים יִזְבְּחוּ וּלְפִסְלִים יִקְטְרוּן קְרָאוּ “quanto mais eu chamava, tanto mais se iam da minha presença; sacrificavam aos Baais e queimavam incenso às imagens de escultura”, que empregam o mesmo verbo no piel. Daí a razão de usar o verbo na forma piel e não no hifil, mas o sentido não é alterado. Será adotada a tradução conforme o que se encontra no TM, “incensar”.

O texto de (Os 2,4-15) não apresenta sérios problemas de crítica textual. Apenas no v.8bb, o sufixo pronominal “de ti” אֶת־דֶּרֶכְךָ “o caminho de ti”, conforme se encontra no TM, o editor sugere ler אֶת־דֶּרֶכָּהּ “o caminho dela”. Essa última sugestão será adotada porque todo o TM se encontra organizado na 3ª p. f. s. O v.8 todo ficou assim: “por isso, eis-me cercando o caminho teu com espinheiros; e taparei o muro dela, e caminhos dela não encontraráá”. Após definido o texto que será utilizado neste trabalho, o próximo passo a ser dado será a tradução literal de (Os 2,4-15).

1.3. Tradução literal

A seguinte tradução foi feita de forma mais literal possível. O texto utilizado, nessa tradução, foi a Bíblia Sacra - Utriusque Testamenti. Editio Hebraica et Graeca (BHS). Para a tradução desse texto, foram usados os seguintes dicionários: *Dicionário Bíblico Hebraico-Português* de Luís ALONSO SCHÖKEL (1997); *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* de R. Laird HARRIS et al. (1998); *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português* de KIRST et al. Sinodal/Vozes, (2004); *Dicionário Básico Português-Hebraico/Hebraico-Português* de Huzef ZLOCHEVSKI (1988); *Gramática elementar da língua hebraica* de Johannes HOLLENBERG e Karl BUDDE (1980) e Bible Work for Windows, Versão 5.0, 2001.

Texto: Oséias 2,4-15

4aã = Processai a vossa mãe, processai,

4ab = pois ela não (é) [a] mulher minha,

4ag = e eu não (sou) [o] homem dela,

4ba = e que (ela) arranque [as] prostituições dela das faces dela,

4bb = e [os] adultérios dela de entre os peitos dela;

5aa = (para) que [eu] não desnude a ela nua,

5ab = e [eu] a deixe como [n]o dia do nascer dela;

5ba = e (eu) transforme ela a um deserto, e (eu) converta ela a uma terra seca,

5bb = e (eu) mate ela de sede;

6a = e dos filhos dela (eu) não me compadeça,

6b = porque filhos de prostituições (são) eles.

7aa = Porque se prostituiu a mãe deles,

7ab = desonrou-se concebendo a eles.

7ba = Porque ela disse: “Correrei atrás dos amantes meus, (que) dão o pão meu e as águas minhas,

7bb = a lã minha e o linho meu,

7bg = o azeite meu e a bebida minha”.

8a = Por isso, eis-me cercando o caminho seu com espinheiros;

8ba = e taparei o muro dela,

8bb = e caminhos dela (ela) não encontrará.

9aa = E (ela) perseguira os amantes dela, mas não alcançará eles,

9ab = e (ela) procurará eles, mas não encontrará,

9ba = e (ela) dirá: Irei e voltarei para (o) homem meu, o primeiro,

9bb = porque (era) melhor para mim então do que agora.

10aa = E ela não reconheceu

10ab = que eu dei para ela

10ag = o trigo e o vinho e o azeite,

10b = e prata (eu) multipliquei para ela, e ouro (eles) fizeram a Baal.

11aa = Portanto, voltarei e pegarei o trigo meu no seu tempo,

11ab e arrancarei a lã minha e o linho meu, e o vinho meu na sua estação;

11ba = e arrancarei a lã minha e o linho meu,

11bb = de cobrir a nudez dela.

12a = E agora descobrirei as vergonhas dela aos olhos dos amantes dela,

12b = e um homem não resgatará da mão minha.

13aa = E acabarei com toda (a) alegria dela,

13ab = e lua nova dela,

13b = e toda (a) festa dela.

14aa = E destruirei a videira dela e a figueira dela,

14ab = de que (ela) dizia: Pagamento eles (são) para mim,

14ag = que deram para mim os amantes meus.

14b = E farei delas (um) matagal, e as devorará a eles a fera do campo.

15a = E castigarei sobre ela os dias dos Baalins, que incensava para eles, e (ela) enfeitava o anel dela e o colar dela e ia atrás dos amantes dela,

15aa = E castigarei sobre ela os dias dos Baalins, que incensava para eles,

15ab = e (ela) enfeitava o anel dela e o colar dela

15ag = e ia atrás dos amantes dela,

15b = mas de mim ela esqueceu, oráculo de YHWH.

1.4 Estrutura dos capítulos 1-3

A profecia atribuída a Oséias é composta de catorze capítulos. A perícopé de (Os 2,4-15) situa-se na primeira de um total de três seções (ZENGER, 2003, p.466; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p.892), embora haja autores que consideram que o livro de Oséias apresente quatro ou apenas duas seções. Assim, para a divisão final do livro, não há consenso. Há alguns pesquisadores que “preferem dividir a obra oseânica em dois blocos: 1-3; 4-14” (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p.226; GOTTWALD, 1988, p.340). Nesse grupo, encontra-se também M. J. Buss, que defende a divisão do segundo capítulo em quatro ciclos 4,1-5.7; 5,8-18.10; 8,11-9,9; 9,10-11.21 e considera uma coleção final os capítulos 12-14 (BUSS, 1990, p.226). Nesta proposta, a segunda seção (4-11) começa com o que Sicre chama de horizonte hermenêutico (4,1-3), seguido de oráculos da primeira época da guerra siro-efraimita 5,8-9.9 e do período tardio 9,10-11.11 (SICRE, 1990, p.226), havendo ainda propostas de subdivisões como a de Gilvander Luiz Moreira et alli (2005, p.13).

Podemos dizer que os catorze capítulos estão organizados em duas grandes unidades: 1ª) Os 1-4; 2ª) Os 5-14. O capítulo 4 parece ser o grande elo das duas partes, pois faz uma ligação entre o conteúdo de Os 1-3 e o de Os 5-14.

Horácio Simian-Yofre, por sua vez, apresenta o seguinte esquema: (Os 1-3): parábola da vida do profeta; (Os 4-7): crítica contundente aos sacerdotes dentro da sociedade de Israel do Norte; (Os 8-10): relação da religião com a política, (Os 11-14): relação pessoal entre Javé e o povo de Israel (1992, p.11-20).

Percebe-se que os estudiosos do livro de Oséias apresentam vários esquemas para estruturar esse livro, com pequenas diferenças entre si. Duas são as

propostas mais encontradas. A primeira propõe dividi-lo em duas grandes unidades, capítulos 1-3 e 4-14, e a segunda proposta, divide-o em capítulos 1-3, 4-11 e 12-14. Das duas, a mais utilizada é, “1-3; 4-11 e 12-14, sendo os capítulos 4-14 uma explicação dos capítulos 1-3, que são uma síntese da mensagem do Oséias” (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.58).

Oséias 1-3 pode ser assim estruturado (CROATTO, 2000, p.10-12):

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

Tem-se, portanto, uma estrutura literária concêntrica, também chamada de quiasmo⁴. Em seu centro, concentra-se a pessoa da mulher/povo. O tema central, assim, dos três primeiros capítulos, é a figura da mulher Gomer, o povo. Este esquema se apresenta da seguinte forma: A B C B' A', no qual A (1,2-9) corresponde à A' (3,1-5) referindo-se ao casamento de Oséias com Gomer. B (2,1-3) corresponde à B' (2,16-25) referindo-se aos três filhos do casal, Jezrael (Deus semeia), Lo-Ruhamah (Não compadecida) e Lo-Ammi (Não-meu-povo) e C (2,4-15) aponta para a mulher, que simboliza o povo de Israel.

Os 2,4-15 é a perícópe central do primeiro bloco literário, que compreende do capítulo um ao capítulo três. Esses capítulos iniciam contando a história de um

⁴ Para SICRE (1990, p.227), a estrutura organizada em forma de quiasmo é uma forma literária em que as idéias são organizadas paralelamente, deixando no centro o ponto de destaque. CROATTO (2000, p.11), na nota 4 de rodapé diz: “O quiasmo propriamente dito consta de quatro elementos (**abba**), ao passo que a estrutura concêntrica pode abrir-se indefinidamente (**abcdxdcba**, se tem um centro único, ou **abcd...dcba**, se o centro está desdobrado simetricamente como o resto da estrutura)”.

casamento, em que Deus pede ao profeta Oséias que case com Gomer, uma mulher (*zonah*), e que tenha filhos com ela. Oséias casou e teve três filhos: Jezrael, Não-compadecida e Não-meu-povo (1,1-9). Prossegue o capítulo 2,1-3 com anúncios de esperança e salvação. Agora os filhos têm seus nomes trocados. De sentido negativo, os nomes passam a ter sentido positivo: “Povo meu”, “Compadecida” e “Jezrael” será um dia de alegria (2,1-3). Oséias 2,16-25 não se refere mais ao julgamento que pairava sobre Israel (2,4-15), mas menciona palavras e ações de esperança (LISBOA, 2005, p.128).

O pesquisador Werner H. Schmidt (1994, p.195) mostra uma alternância constante das expressões ameaça e promessa, nos primeiros três capítulos do livro de Oséias.

	Desgraça	Salvação
Caps. 1-3	1,2-9	2,1-3
	2,4-15	2,16-25
	3,1-4	3,5

De uma linguagem carregada de críticas e juízo, passou-se a abordar a restauração das relações. Onde se apresenta uma série de promessas que incluem um segundo êxodo, a eliminação de todas as menções aos Baalins (v.19), outro noivado e casamento, prosperidade cósmica como sinal da aliança renovada (v.21-24) (LISBOA, 2005, p.128-129).

Neste mesmo sentido, é colocada a perícopa (2,23-25), na qual se afirma que haverá abundância na terra da promessa, e os filhos, assim como no início deste capítulo, serão chamados com a fórmula de aliança (2,23-25). Termina-se fazendo um paralelo com o capítulo primeiro. Após a reconciliação plena e perpétua, este início de capítulo soa como uma volta ao passado, retomando a história do

casamento de Oséias (3,1-5).

Os autores não entram em acordo quanto à divisão do livro de Oséias e também divergem quanto à divisão da primeira unidade (1-3). O primeiro bloco de Os 1-3 focaliza o “âmbito das relações familiares da vida em Israel. O eixo desse bloco é o das microrelações de poder envolvendo homens e mulheres (e suas casas) na administração de seus casamentos, procriação, trabalho no campo, produção, distribuição dos produtos e de seus momentos de colheita” (SAMPAIO, 2005, p.21)

O bloco de Os 1-3 focaliza o âmbito da casa e suas relações peculiares. Já no segundo bloco (4-14), há uma ampliação, detendo-se no mo(vi)mento promovido em várias instâncias do Estado monárquico: a corte do rei, seu exército, sacerdotes, etc (SAMPAIO, 2000a, p.155-156).

Será adotada a divisão de Croatto, que trabalha esta seção (1-3) em forma de quiasmo, tendo ao centro (2,4-15) a figura da mulher = povo/Israel. O seu início (1,1-9) e seu final (3,1-5), o casamento de Oséias e as perícopes (2,1-3 e 2,16-25) os filhos e seus nomes.

O próximo subtítulo abordará o segundo capítulo da profecia de Oséias, que será dividido em três partes: 2,1-3; 2,4-15 e 2,16-25.

1.5 Estrutura Interna do capítulo 2

Este capítulo pode ser dividido claramente em dois blocos, que podem ser chamados de anúncios de salvação e de anúncios de castigo, ou também o que Schmidt (1994, p.195), no capítulo anterior, classificou como expressões de ameaça (2,4-15) e promessa (2,1-3 e 2,16-25), igualmente chamou de desgraça e salvação.

A vantagem dessa estruturação, em dois pontos contrários (ameaça x promessa), realça o que J. M. Abrego de Lacy chama de “conceitos importantes da teologia de Oséias, como: o conhecimento, e esquecimento ou a resposta” (LACY, 1998, p.86). A perícopos a ser trabalhada, 2,4-15, é o centro dos três primeiros capítulos do livro de Oséias.

Entende-se que (Os 2,1-3 e 2,16-25) propõem uma mensagem de esperança, de um final feliz para Judá. É muito provável que esse texto esteja se referindo àqueles, que, após a queda do reino do Norte, fugiram para o Sul/Judá. Alguns autores argumentam que esse texto não é de Oséias. Sicre Diaz e Alonso Schökel (1991, p.900) justificam isso com o argumento da incompatibilidade da profecia de Oséias com a postulação de reis para Israel e principalmente pela proposição de reunião de Israel e Judá (Os 2,2). Tais autores também crêem que (Os 2,1-3 e 2,16-25) destoam com o capítulo anterior (Os1,1-9).

Hans Walter Wolff (1974, p.25) vê

Os 2,1-3 como obra de autor secundário e não de Oséias e está mais inclinado a considerar o conjunto (Os 2,1-3) como, originalmente, parte de Os 2,16-25 que, para ele, são ditos isolados ou fragmentos de ditos com conteúdos distintos.

Para o capítulo 2 do livro de Oséias, foram propostas diversas divisões. As diferentes opiniões podem ser resumidas em duas. Alguns propõem a divisão entre 4-15 e 16-25. Opina-se que a primeira parte contém oráculos de juízo e conclui com a fórmula "oráculo do Senhor"⁵, enquanto a segunda é de esperança e, quase com

⁵ No Antigo Testamento bíblico, a expressão *debar yhwh* / *'elohîm* (= palavra de Javé / Eloim) aparece 241 vezes. Em 225 casos refere-se à palavra recebida ou proclamada por um profeta (ou uma profetisa). Logo, pode-se concluir que *debar yhwh* / *'elohîm* (= palavra de Javé / Eloim) “é quase sempre um termo técnico para referir-se ao anúncio profético da palavra” (MOREIRA, 2005, p.8).

toda a segurança, não é autêntica. Outros, em contrapartida, separam 4-17 e 18-25 e afirmam que se tratam de coleções reunidas de oráculos soltos. Para Werner H. Schmidt (2002, p.195-197) e J. M. Abrego de Lacy aparecem claras as divisões entre os versículos 17 e 18, 19 e 20, 22 e 23, inclusive a que separa os versículos 15 e 16. A maior dúvida que permanece para esclarecer é se o versículo 10 pertence à unidade anterior (versículo 4-10) ou constitui a acusação do que se segue (versículos 10-15). Nesta dissertação será defendida a primeira postura por se supor que, no versículo 11, repita-se a seção versículos 5-10 em outra chave (LACY, 1998, p.87).

Para tentar uma estruturação com sentido, deve-se começar buscando os indícios que o texto mesmo oferece. Assim, chama a atenção a tríplice repetição da fórmula **נְאֻם־יְהוָה**, "oráculo do Senhor" (v.15.18.23), com distinta função estrutural da fórmula **בַּיּוֹם־הַהוּא**, "aquele dia" (v.18.20.23), marcando um claro início e, inclusive, da tríplice repetição **לָכֵן**, "por isso" ou "portanto" (v.8.11.16), que costuma marcar o início da segunda parte de um oráculo (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p.903).

No capítulo 2 de Oséias, a linguagem usada é a do símbolo matrimonial, a qual se desenvolve, em dois blocos antitéticos, com a expressão **לָכֵן** "portanto/ por isso", do v.16 servindo de ligação. "O primeiro quadro se apresenta como pleito ou querela do esposo fiel com a esposa; o segundo, como a reconquista do amor e fidelidade da esposa" (BÍBLIA DO PEREGRINO, 1997, p.2171).

Os versículos do cap. 2, segundo Schmidt, (1994, p.196), assim se apresentam:

V.1-3	Promessa. Transformação dos nomes que exprimem desgraça em nomes promissores: "filhos do Deus vivo".
V.4-15	Ameaça. Deus retira as dádivas da terra. Imagem do matrimônio. Confrontação com o culto a Baal.
V.16-25	Promessa retorno ao deserto ("segundo êxodo"). Nova comunhão.

O que ficou claro, nesse capítulo, é a mudança brusca de linguagem. Enquanto na perícopes 2,4-15, que é o texto central, tanto do capítulo 2 como do primeiro bloco (1-3), a linguagem é de condenação, nas perícopes 2,1-3 e 2,16-25, há palavras de esperança. Enquanto em 2,1-3 não se faz menção à mulher, em 2,4-15 essa ocupa o lugar central da narrativa.

1.6 Delimitação e coesão interna de Oséias 2,4-15

O texto de Os 2,4-15 é escrito em forma de poema de um amor não correspondido, porém vivo; é um amor apaixonado, dolorido, marcadamente dramático, no qual aparecem a infidelidade e palavras de ameaça.

O texto relata a experiência de um homem apaixonadamente enamorado, que tenta, quando a esposa o trai, livrar-se do amor para não sofrer, contudo não consegue. O mais cômodo seria esquecer, mas o amor não permite. Chama-a de prostituta, tenta vingar-se, reclamando seus presentes e a expõe à vergonha pública, no entanto o amor persiste.

A perícopes 2,4-15 apresenta um conteúdo e estilo próprio. Ela forma uma unidade independente, autônoma, que, provavelmente, pode ser um acréscimo posterior. Nela, a temática sofre um rompimento brusco em relação ao contexto anterior e posterior, que falam de esperança e salvação. O tema agora retoma

novamente a linguagem de conflito do capítulo primeiro. Ademais, inaugura um linguajar de violência, com a necessidade de realizar um juízo de condenação, pela prostituição da mulher. Comprova isto o aparecimento de inúmeros termos na forma imperativa e inúmeras formas verbais no hifil e no piel.

1.6.1 Coesão interna de Os 2,4-15

O trabalho a seguir trata de um mapeamento feito de quase todos os vocábulos da perícopa de Os 2,4-15. A pesquisa tem o objetivo de perceber quais as palavras que mais aparecem, como aparecem, quando aparecem, e onde elas aparecem.

Ao se analisar a categoria dos verbos, percebeu-se a imensa quantidade de verbos conjugados na forma verbal qal; são 30 de um total de 47 verbos. Na forma verbal hifil, existem ao todo 13, e os 4 restantes estão no piel. Esses 47 verbos, na sua totalidade, são conjugados na 1ª ou na 3ª p. e apenas 3 deles conjugados no plural; os restantes, no singular. Chama a atenção a grande quantidade e variedade de verbos não repetidos. Há apenas 3 verbos que se repetem: arrancar (3 vezes), processar (2 vezes), e encontrar, igualmente outras 2 vezes.

Os verbos que aparecem na 1ª pessoa referem-se ao homem, marido/YHWH. Os verbos conjugados na 3ª pessoa do singular referem-se à mulher, esposa/Israel. Apenas na segunda parte do v.7 e na segunda parte do v.9 ela aparece na 1ª p. do singular. Não estarão estas poucas palavras revelando a face da autonomia da mulher? Esta postura da mulher pode expressar a autoconsciência de mulher = Israel, mas também pode ser discurso (pseudo-discurso) contraditório para a mulher/Israel.

v.7ba = Porque ela disse: “Correrei atrás dos amantes meus (Baal e outros deuses), (que) dão o pão meu e as águas minhas,

v.7bb = a lã minha e o linho meu,

v.7bg = o azeite meu e a bebida minha.

v.9ba = e (ela) dirá: Irei e voltarei para (o) homem meu, o primeiro”.

As mulheres fora do espaço da casa (...). De esposa única, torna-se mulher de muitos homens e de nenhum, a não ser Baal; de zelosa dona de casa, que garante os bens do homem (filhos, animais, cereais), passa a ter obrigações sagradas com a vida da prostituição sagrada (TEZZA, 2005, p.1396).

Pode-se, assim, notar que, no texto, quem toma as decisões é sempre o marido/YHWH; a mulher apenas neste momento se manifesta, no restante do texto, ela não se pronuncia. No v.9ba num primeiro momento tem-se a impressão que ela fala, mas na verdade ela fala não pela sua boca e sim pela boca de seu marido. “É YHWH, o esposo, e Oséias que falam, reclamam, denunciam e propõem o tempo inteiro. Pensam alternativas para o corpo delas, para o ventre delas, para o prazer delas” (TEZZA, 2005, p.1396).

Outro aspecto que chama atenção é que, no primeiro bloco de Os 2,4-10, aparecem 20 verbos conjugados na forma verbal qal e apenas 6 na forma hifil, enquanto que no segundo bloco de Os 2,11-15 há 10 verbos no qal, 7 no hifil e 4 no piel. Os verbos mostram que, no primeiro bloco, há uma ação ativa sim, mas de caráter mais leve. Ao contrário, no segundo bloco, existe uma presença bem mais intensa dos verbos no hifil e no piel, que exercem uma ação mais agressiva, mais forte. Justamente o verbo arrancar, que se repete três vezes, é mencionado duas vezes no segundo bloco. Nesta perícópe (11-15) os verbos iniciais estão todos na

primeira pessoa: “voltarei” e “tomarei”, “descobrirei”, “devastarei” e “castigá-la-ei”, e expressam as decisões do juiz. Com isso, pode-se afirmar que a ação, o castigo de YHWH, o esposo, intensifica-se, tornando-se bem mais agressiva contra a esposa, Israel, no segundo bloco.

Quanto aos substantivos, nota-se fortemente a presença dos substantivos comuns masculinos. De um total de 59 substantivos, 37 são masculinos e apenas 17, femininos, 3 são próprios e dois, comuns. Os personagens são: os 3 substantivos próprios, YHWH, Baal e Baalins, mãe, mulher, homem, filhos. A mais recorrente é a palavra ‘homem’ (3 vezes), seguida de substantivos depreciativos, como: prostituição (2 vezes), adultério, paga, vergonhas.

Os termos que mais aparecem são os produtos da terra: pão, água, bebida, vinho (2 vezes), videira, campo, espinheiro, azeite, óleo, trigo (2 vezes), linho (2 vezes), lã; material de enfeite: ouro, prata, colar, anel; festividade: festa (2 vezes), lua nova.

O texto de Os 2,4-15 pertence ao “gênero literário da narração” (RIBEIRO, 2001, p.1017-1018). Nessa narrativa, o profeta apresenta os seguintes personagens: v.4 a mãe (2 vezes) e no v.7 outras (2 vezes).

A personagem mulher/esposa aparece nos seguintes versículos: v.4 (quatro vezes); v.5 (duas vezes); v.6 (uma vez); v.7 (duas vezes); v.8 (três vezes); v.9 (três vezes); v.10 (três vezes); v.11 (uma vez); v.12 (uma vez); v.13 (duas vezes); v.14 (duas vezes) e v.15 (quatro vezes).

A narrativa inicia com a ação do marido/homem, que ordena aos filhos que processem sua mãe. No texto, a mãe é mencionada explicitamente no v.4 (duas vezes), voltando a ser citada no v.7, mais (duas vezes). A perícopé inicia de forma

imperativa, com a cena de um tribunal, no qual o marido pede aos filhos que processem a mãe deles (LACY, 1998, p.84). A expressão: רִיבוּ בְּאִמְכֶם רִיבוּ “Processai a vossa mãe processai”, introduz a narrativa de um processo. רִיבוּ רִיבוּ - levar a julgamento, processar, sentenciar, denunciar, verbo qal imperativo masculino plural, processai. O litígio é ação jurídica. “Mais jurídico do que simples discussão” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.671). O verbo está no imperativo, רִיבוּ – “processai”, repetido, sugere que os filhos sejam testemunhas hostis contra sua mãe. O verbo na forma imperativa não dá chance à ré ou aos depoentes optarem por outra alternativa. As preposições que dão início aos v.5 e v.8 são: para que e por isso. Essas preparam o modo de castigo que será aplicado. Parece que os filhos, já maiores, apontam que deve haver uma quebra da unidade do texto. Talvez na literatura se considere essa quebra “um salto cronológico que costuma identificar a mão de um outro autor” (LACY, 1998, p.84). O texto faz um corte quanto à personagem da mãe para o tratamento de esposa. O mesmo texto refere-se a ela 30 vezes.

O v.4 abre a perícopé de Os 2,4-15 com dois verbos imperativos: רִיבוּ (*rib*) “processai” a vossa mãe, processai, referindo-se a pessoas da mulher. Processai é uma acusação sumária à mulher, que é o elemento central dessa perícopé. Essa violência destoa completamente do restante do capítulo 2 e mesmo de todo o bloco de Os 1-3. Os termos mais fortes destes primeiros versículos são: “processai, (repreendei), (...) para que arranque as suas prostituições” v.4; “para que” eu não a deixe despida v.5, com a significação de castigo. Essa mesma expressão é a que faz a coesão dos v.5 e v.6.

Percebe-se que o advérbio לָכֵן, "por isso" ou "portanto", é o elemento-chave, que determina a abertura da próxima seção. No referente às grandes interrupções do texto e à sua conexão interna, a expressão רִיבוּ בְּאִמְכֶם רִיבוּ, “processai a vossa mãe, processai” v.4 inicia o episódio, a história. לָכֵן הִנְנִי־שָׂדֶה אֶת־פְּרִכְךָ. “Portanto, eis que cercarei o teu caminho”, v.8, faz a abertura do segundo bloco, como uma ameaça à atitude de infidelidade da esposa. Em לָכֵן אָשׁוּב וְלִקְחֹתִי דְגָנִי “Portanto/ por isso, voltarei e pegarei o meu trigo”, v.11, o advérbio soa como uma atitude de castigo, de represália por parte do marido, que, mesmo diante de suas ameaças, não percebe nenhuma mudança de atitude de sua esposa.

A palavra לָכֵן “portanto”, “por isso” faz a coesão com o versículo anterior, no qual a esposa, que estava decidida a ir ao encontro dos amantes, vê-se cercada e, não tendo outra alternativa melhor, é obrigada a retornar, diante do cerco formado pelo esposo. O termo לָכֵן “portanto”, é freqüentemente usado pelos profetas para introduzir ações divinas eminentes. A palavra seguinte הִנֵּה, “eis que”, é encontrada em outros 124 trechos do A.T. (Antigo Testamento)⁶. Em 117 deles, tais combinações o orador é Deus, que anuncia uma ameaça ou promessa (STUART, 1987, p.49).

A expressão לָכֵן הִנֵּה אֲנִכִּי מִפְתִּיחַ, “Portanto eis que eu a seduzirei” (v.16), abre o último bloco com o marido assumindo uma atitude completamente contrária da que vinha apresentando até então. Sua primeira reação, diante da atitude da esposa, foi de denúncia, valendo-se dos filhos. Num segundo momento, ele ameaça

⁶ Será utilizado A.T., daqui em diante, para a expressão Antigo Testamento.

sua esposa, para, num terceiro momento, castigá-la e, ao final, numa atitude radicalmente oposta, resolver mudar de estratégia e decidir seduzi-la com uma atitude de carinho, amor e sedução.

O texto 2,4-15 inicia com uma série de acusações. Nele aparecem os personagens principais: o marido, a mulher, os filhos, os amantes e Baal, aos quais evidentemente pode-se acrescentar os bens da terra (óleo, trigo, lã, vinho, água etc.).

Para facilitar a leitura e a compreensão do texto em estudo, convém ter presente o seguinte esquema (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p.903),

Esposa = Israel = terra/ filhos/ frutos
 Esposo = Senhor/YHWH
 Amantes = ídolos.

Ao ler a perícopre 2,4-15, tem-se a nítida impressão de que ela é enxertada, com a intenção de dar ao todo um novo sentido. Nota-se que, se for retirada, a narração continua tendo seqüência e lógica e sua estrutura literária fica completa. Ao contrário, os (v.4-15) sozinhos não se sustentam.

São percebidas, na perícopre 2,4-15, duas grandes divisões: em 2,4-10 aparece a realidade de juízo e castigo, e em 2,10-15, diante da recusa da esposa, o marido decide apertar o cerco, aumentando o castigo. Existe ainda outra subdivisão que possibilita uma melhor análise do texto. Alonso Schökel e Sicre Díaz (1991, p.903) propõem a divisão da primeira tábua em três tempos:

4-6 “Para que não” imperativo/ פֶּן - castigo.

7-9 “Por isso” כִּי - pecado/ “porque” לָכֵן - castigo (retorno).

10-15 “E ela” וְהִיא - pecado/ “por tanto” לָכֵן - castigo/ “e agora” וְעַתָּה - castigo.

O duplo “porque” tem muita importância na composição, já que prepara tremendo paradoxo do terceiro no v.16: continuidade formal, rompimento no processo:

8 לָכֵן הַנְּגִידָה

11 לָכֵן אָשׁוּב

16 לָכֵן הִנֵּה אֲנִי מִפְתִּיחַ

No primeiro bloco v.2,4-10, há, no início do v.8, a expressão לָכֵן “portanto/por isso”, e igualmente no v.11, o que possibilita trabalhar a pesquisa com três unidades: 4-7; 8-10; 11-15.

Ribeiro (2003, p.1021) propõe uma estrutura diferente, com base nas pessoas que aparecem no discurso. Segundo ele,

pode-se dividir a estrutura de Os 2,4-15 em duas séries: uma primeira série, tratando do presente e representando um programa; e uma segunda série, tratando do passado e representando as razões pelas quais o programa apresenta-se como necessário:

I.	2,4a-c	(faizei)	PRESENTE (REFORMA)
	2,4d-6	(que ele faça)	programa
II.	2,7	(ele fez)	PASSADO (PROSTITUIÇÃO)
	2,8	(eu farei)	justificativa
	2,9	(ela fará)	
	2,10	(ela fez)	
	2,11-15 (eu farei).		

A perícopre 2,4-15 destoa radicalmente dos versículos anteriores e dos posteriores. “Tanto o conteúdo quanto o estilo indicam que Os 2,4-15 é uma unidade literária” (WOLFF, 1974, p.32).

1.7 Resumo e perspectivas

O texto de Os 2,4-15 não apresenta maiores problemas de redação, podendo basicamente ser conservado conforme o TM. Será feita uma pequena mudança do v.8bb do TM, que aparece literalmente assim: “Por isso, eis-me cercando o caminho “teu” com espinheiros” (אֶת־יְרֵכְךָ) substantivo absoluto 2ª p. f. s. com acusativo (teu caminho), contradizendo o contexto da leitura. Será adotada a orientação da LXX e da Siríaca, que sugerem usar אֶת־יְרֵכָהּ, “o caminho dela”, substantivo com acusativo no lugar da expressão: אֶת־יְרֵכְךָ “o caminho de ti”. O v.8bb ficaria assim: “Por isso, eis-me cercando “o caminho dela” com espinheiros” (WOLFF, 1974, p.30). Segundo a opinião de Francis I. Andersen e David N. Freedman, a flutuação das pessoas (de primeira-terceira, segunda-terceira e até primeira-segunda) não é desconhecida na literatura bíblica e também está presente na literatura ugarítica (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p.237).

O livro de Oséias, na sua totalidade, é dividido pela maior parte dos estudiosos em três partes. Essas três partes são: 1-3; 4-11 e 12-14. O texto de (Os 2,4-15) faz parte do primeiro bloco, que, no dizer de NAKANOSE (1995, p.58), é uma síntese da mensagem de Oséias. Dessa forma é produto de uma releitura posterior, provavelmente, feita no período pós-exílico, quando o primeiro cânon bíblico foi concluído. Apesar das controvérsias quanto à concretude do casamento

do profeta, todos o compreendem como uma metáfora para simbolizar o relacionamento entre YHWH e Israel.

O primeiro bloco literário (Os 1-3) trata basicamente da situação matrimonial de Oséias de forma metafórica, com um objetivo kerigmático. Isto não ocorre no restante do livro, no qual o matrimônio, a mulher e os filhos de Oséias não são mencionados. A estrutura quiástica dessa primeira parte é bastante clara, porque começa e termina com dois relatos convergentes acerca da mulher Os 1,2; 3,1 de Oséias (MEJIA, 1975, p.10). Importante também é perceber que Os 2,4-15 é a perícopie central desse primeiro bloco literário, que aponta igualmente para a figura da mulher, a qual simboliza Israel. Mulher essa que é mãe (v.2,4.7), no hebraico pátria/Israel, e esposa no restante do texto. Como o referido bloco apresenta, em seu início e em seu final, a figura da mulher, que papel Gomer ocupa no texto? Quais as implicações de ser ela uma mulher mãe/esposa, no âmbito do culto de um YHWH baalisado e no cotidiano da vida e das relações das mulheres? É ela uma simples e vulgar prostituta? Ou é ela uma mulher que carrega em seu corpo símbolos, “anel, jóias...”, que são próprios de uma mulher que faz parte do pessoal cúltico da religião javista baalisada?

O capítulo 2 está assim dividido: Os 2,1-3, refere-se aos filhos cujos nomes expressam mensagem de esperança. No texto de Os 2,4-15, há a figura da mulher como personagem principal. No restante do texto Os 2,16-25, novamente nota-se uma mensagem de esperança.

Percebe-se que o texto de Os 2,4-15 é um bloco narrativo bem coeso; trata do amor não correspondido, no qual aparecem a infidelidade e palavras de ameaças (acusação e condenação). O texto inicia com uma série de acusações. Em seu princípio, aparecem os personagens principais: o marido, a mulher, os filhos, os

amantes e Baal, aos quais evidentemente pode-se acrescentar os bens da terra (óleo, trigo, lã, vinho, água etc.).

Essa perícope, por sua vez, subdivide-se em:

a) Os 2,4-10, em que é retratada a realidade de juízo e castigo, e Os 2,11-15, em que, diante da recusa da esposa, o marido decide “apertar o cerco”, aumentando o castigo. Nos (v.4-8) é introduzida de forma imperativa a cena de um tribunal, no qual o marido pede aos filhos que processem a mãe deles. Na segunda parte (v.8-10), o marido dificulta a ida da esposa aos amantes.

b) Os 2,11-15: a perícope retoma a sentença dos v.8-10 com a fórmula לָכֵן, "portanto", e faz a abertura do segundo bloco, como uma ameaça à atitude de infidelidade da esposa.

Num primeiro momento, fica a impressão de não haver um castigo total e sim um castigo passageiro, com o intuito de provocar a conversão. Mas, como tal estratégia não surte efeito, o profeta proclama o castigo, em forma de invasão, fome, ruína, morte e desterro.

Ao longo de toda a perícope, há uma palavra-chave que atravessa e unifica a seção מֵאֲהָבֵי, “amantes”, com diferentes formas (v.7, 9, 12, 14, 15). Por duas vezes, aparece outra expressão de repetição לָכֵן, "portanto", nos (v.8.11), quando se expressa a ação que o marido/YHWH tomará contra sua esposa adúltera. Uma frase curiosamente parece destoar de todo o texto, (v.10b): לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לַבַּעַל: “e prata (eu) multipliquei para ela, e ouro (eles) fizeram a Baal”. Essa frase, que se encontra no plural, parece se referir diretamente ao povo e não à

mulher. Talvez essa interpretação seja fruto de uma releitura. A presente perícopete tem o seu término com a fórmula נְאֻם־יְהוָה , "oráculo do Senhor" v.15.

Muito importante é pesquisar o termo "prostituição" para assim determinar se se refere apenas à prostituição/fornicação, ou se também significa auto-suficiência e autonomia. Esta pequena parte do v.7 parece muito bem apontar para isso:

v.7ba = Porque ela disse: "Correrei atrás dos amantes meus, (que) dão o pão meu e as águas minhas,

v.7bb = a lã minha e o linho meu,

v.7bg = o azeite meu e a bebida minha".

Na análise de coesão aparecem 47 verbos. Esses 47 verbos, na sua totalidade, são conjugados na 1ª ou na 3ª pessoa e apenas 3 deles conjugados no plural; os restantes no singular. Os verbos que aparecem na 1ª pessoa referem-se ao homem, marido/YHWH. Os verbos conjugados na 3ª pessoa do singular referem-se à mulher, esposa/Israel. Apenas na segunda parte do v.7 e segunda parte do v.9 a mulher aparece na 1ª pessoa do singular.

Quanto os substantivos, de um total de 59 substantivos, 37 são masculinos e apenas 17 femininos. Os demais 3 são próprios e dois comuns.

O discurso oseânico em Os 2,4-15 utiliza uma linguagem um tanto forte. Pois se percebe na conjugação verbal uma violência crescente, por parte do marido. O texto de Os 2,4-15 utiliza um discurso organizado com palavras numa relação de cima para baixo. É o marido, YHWH quem fala, um deus masculino, senhor e opressor. As palavras pronunciadas por YHWH asseguram a superioridade masculina. O texto de Os 2,4-15 apresenta um YHWH com características

masculinas, num contexto de julgamento. Pode-se notar YHWH ameaçando desnudar e expor a mulher a diferentes tipos de humilhação.

Parece de capital importância, no próximo capítulo, tentar esclarecer o sentido de algumas palavras fortes do texto de Os 2,4-15, como, YHWH, manoteísmo, ritos e cultos cananeus, Ashera, Baal, baalins, casamento, marido, esposa, mãe, filhos, fidelidade, ciúme, prostituição, aliança, idolatria, tributos, festas e colheitas.

No próximo capítulo, será trabalhada a carga semântica de Os 2,4-15.

CAPÍTULO II

ANÁLISE SEMÂNTICA

No capítulo anterior, foi trabalhada a análise literária de Os 2,4-15. Este segundo capítulo pretende apresentar a análise semântica das principais palavras de Os 2,4-15, buscando identificar a significação mais clara e exata de cada uma delas. Assim se pretende construir a base para auscultar o mais fiel possível a teologia do texto profético atribuído a Oséias, o que será realizado no terceiro capítulo.

O comentário do texto de Os 2,4-15 será desenvolvido em quatro partes, a seguir: 2.1 ameaças do esposo à esposa (v.4-7); 2.2 ameaças dão lugar ao castigo (v.8-10); 2.3 o castigo é aplicado ao extremo (v.11-15) e 2.4 conclusão do capítulo.

2.1 Ameaças do esposo à esposa (v.4-7)

v. 4: רִיבוּ בְּאִמְכֶם רִיבוּ כִּי־הִיא לֹא אִשְׁתִּי וְאַנְכִי לֹא אִישָׁהּ וְתִסַּר זְנוּנֵיהָ מִפְּנֵיהָ וְנִאֲפֹפֶיהָ מִבֵּין שְׁדֵיהָ:

“Processai a vossa mãe, processai, pois ela não (é) [a] minha mulher, e eu não (sou) [o] homem dela, e que (ela) arranque [as] prostituições dela das faces dela, e [os] adultérios dela de entre os peitos dela”.

O texto inicia com um chamado ao processo, o qual introduz ao juízo de divórcio. “O marido pronuncia fórmula de divórcio ou repúdio, sancionando e proclamando o rompimento formal” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p.903). “É uma fórmula de rompimento jurídico entre a mulher e o homem, muito

comum nas sociedades do Antigo Oriente, (...), em vez de o marido fazer o rompimento, os filhos é que são chamados para executar esse processo” (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.60). A expressão לֹא אִשְׁתִּי וְאֲנֹכִי לֹא אִשָּׁה, “ela não (é) [a] minha mulher, e eu não (sou) [o] homem dela”, tem a finalidade de convencer a mulher a mudar de atitude. A continuação do texto: שְׂדֵיָהּ: “e que (ela) arranque [as] prostituições dela das faces dela, e [os] adultérios dela de entre os peitos dela” vai na mesma direção, reforçando a separação com expressões de ameaça.

O termo hebraico אִישׁ tem a conotação principal de ‘homem’ como indivíduo masculino, mas é também usado de modo variável no A.T. para referir-se a homem da terra (agricultor, camponês, caçador) ou homem de Deus. Essa palavra também é usada como elemento individualizador (cada uma, cada pessoa - Gn 10,15), e com sentido mais abrangente (todo aquele - Lv 15,5). Um dos sentidos mais comuns é o de marido e, de modo menos freqüente, tem conotação de macho, enfatizando o sexo masculino ou o homem em seu papel sexual (MCCOMISKEY, 1998, p.62-63).

O pai ordena que os filhos Jezrael, Lo-Ruhamah e Lo-Ammi façam, em seu lugar, a acusação contra a mãe deles/delas em defesa do próprio processo dele contra ela (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1991, p.903). A força do imperativo רִיבוּ “processai”, repetido, sugere que os filhos sejam testemunhas de “acusação” (STUART, 1987, p.47; LIEDKE, 1978, p.975) contra sua mãe. Por quê? A resposta pode ser dada com as palavras do próprio esposo/YHWH. Porque, “ela não soube reconhecer que eu, o esposo/YHWH, é que lhe dei o trigo, o vinho e o azeite, e lhe multipliquei a prata e o ouro, que fizeram para Baal (v.10) e pelos dias dos baais,

aos quais queimava incenso, enfeitando-se com seu anel, e seu colar e andou atrás dos seus amantes, mas de mim se esqueceu” (v.15).

A expressão רִיבּוּ (...) רִיבּוּ, “Processai (...) processai”, é a fórmula usada pelo marido diante de seus filhos contra Gomer, sua esposa (v.4aa e 4ab). Ela introduz a narrativa de um processo. O verbo רִיבּ significa “levar a julgamento”, “processar”, “sentenciar”, “denunciar”. O litígio é ação jurídica. Sobre o sentido do verbo, Alonso Schökel (1997, p.617) afirma: “*Pleitear*. Mais jurídico do que simples discussão, menos formal que o julgamento forense. Em alguns casos parece referir-se ao início do processo: levar a julgamento, querelar”. O redator apresenta uma cena de julgamento “para esclarecer a situação de prostituição” (LISBOA, 2005, p.106).

Alonso Schökel indica para uma série de ocorrências em que a raiz רִיבּ, na Bíblia hebraica, significa “defender” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.167). O mesmo imperativo ocorre em (Is 1,17), em que o tema é a defesa da causa da viúva. A mesma raiz aparece inúmeras vezes quando YHWH é quem “defende” a causa do pobre, do povo oprimido (Dt 33,7; Jz 6,31-32; 1Sm 25,39; Js 1,17; 19,20; 51,22; Jr 50,34; 51,36; Sl 43,1; 74,22; 119,154; Jô 13,8; Pr 22,23; 23,11; Lm 3,58). Em todas as ocorrências no livro atribuído a Oséias, contudo, essa mesma raiz aparece como ato de “acusar” (v.2,4; 4,1.4 e 12,3).

As discussões se multiplicam sobre o tipo de processo que se tem em Os 2,4. “Entre os gêneros tomados de âmbito judicial, um dos que mais interessou os comentaristas é o do requisitório profético (*rîb*)” (SICRE, 1995, p.210).

Para Hans Walter Wolff, esse texto “pertence ao gênero jurídico, pois a expressão **רִיבֹו** indica um processo legal, uma ‘fórmula de divórcio’, na qual YHWH faz múltiplos e simultâneos papéis, de querelante, juiz, advogado, executor de castigos e árbitro” (WOLFF, 1974, p.32-33). Andersen e Freedman afirmam que não há um divórcio formal, uma vez que são os filhos os convocados a acusar a mãe. Para esses autores, se estaria diante de uma confrontação informal, na qual há uma busca de reconciliação. Em um processo legal de divórcio, segundo eles, o marido apresenta o caso aos juízes (1980, p.220-221; MEJIA, 1975, p.34).

O que fica evidente, nesta representação metafórica, é que Israel é a esposa de YHWH. A infidelidade dessa é a causa para o esposo processá-la, embora ainda a ame. Trata-se muito mais de uma discussão sobre a realidade de adultério do que de uma ação de divórcio de fato. O divórcio não é o propósito exclusivo deste julgamento, mas é somente um dos castigos que Israel/esposa tem que suportar pela sua infidelidade (STUART, 1987, p.47).

A presença dos filhos marca o começo e o fim do capítulo (Os 2,1-3.24-25). “No diálogo mulher-marido, os filhos foram convocados em primeira instância para ajudar a revelar a situação. Com a palavra solicitada a eles, deu-se início ao processo de divórcio (...) uma fórmula de rompimento de aliança entre o homem e a mulher” (SAMPAIO, 1999, p.67.69). Os filhos são convocados pelo pai a intervir contra sua própria mãe num processo que parecia igualá-los a ela, pois foram mencionados como **בְּנֵי זְנוּנִים** “filhos de prostituições” (v.6b). A ameaça recairia, portanto, sobre a mãe e sobre os filhos (MEJIA, 1975, p.35).

Pesquisas arqueológicas na Mesopotâmia evidenciam que, em processos de adultério da mãe, a participação dos filhos era comum. Conforme pesquisa de A. R.

Crabtree, que trata da descoberta arqueológica, “numa tábua achada em Nuzu, no norte da Mesopotâmia, datada do século XXII a.C., descreve-se a prática de despir a esposa infiel e expulsá-la de casa. Segundo outra tábua de Nuzu, (...) os filhos tiravam as vestes da mãe culpada de adultério” (*apud* ALARCÓN VÉJAR, 1993, p.115). Isso fortalece a tese de Wolff (1974, p.115), ao analisar manuscritos de Elefantina e alguns documentos da Antiga Babilônia e Assíria, nos quais há fórmulas contratuais de matrimônio e divórcio semelhantes aos usados na profecia de Oséias.

Na sociedade patriarcal israelita, somente o marido podia solicitar divórcio e não precisava fazê-lo diante de um tribunal. Bastava apenas acusar a esposa diante dos filhos em alta voz: “ela não é minha mulher, e eu não sou seu marido”. Caso a esposa se recusasse a partir, ele a despia, deixando-a nua como no dia em que nasceu.

Uma fórmula ritual de casamento judeu, citada por Freedman (1992, p.204), encontrado em Elefantina, no Egito: “Ela é minha esposa, e eu sou seu marido, a partir de hoje e para sempre”.

As expressões paralelas negativas פִּי־הִיא לֹא אִשְׁתִּי “pois ela não (é) [a] mulher minha” (v.4ab) e וְאֲנֹכִי לֹא אִישָׁהּ “e eu não (sou) [o] homem dela” (v.4ag), mostram que não se trata apenas de trazer à luz um fato, mas faz-se urgente a tomada de uma decisão em vista de uma mudança de postura por parte da mulher. Daí o v.5 iniciar com “(...) para que [eu] não, que introduz uma ameaça em potencial, não um ato judicial já firmado, pode indicar que o divórcio era cogitado, mas ainda não havia sido decidido; daí a urgência com que os filhos devem apresentar suas razões à mãe” (HUBBARD, 1993, p.80).

A expressão “ela não (é) [a] mulher minha” parece remeter para algo velado, contudo bem presente, da deusa que não é mais mulher, aqui, no caso, do esposo/YHWH. Há indícios de que, no século VIII a.C., na época da reforma de Ezequias (2 Rs 18,4), havia conflitos religiosos envolvendo dádivas e ofertas dos fiéis (PIXLEY, 1999, p.69). Segundo Reimer (2003a, p.981), nessa época, foram destruídos os lugares altos, as estacas sagradas e a serpente de bronze, chamada Neustã (DONNER, 1997, p.379), e que até aquele momento o seu culto não era problema para o templo de Jerusalém, tanto que “o culto de Nehushtan está incorporado ao culto de Yahveh no templo” (RIBEIRO, 2002, p.97). A partir do século VIII a.C., deu-se um processo de gradativa afirmação oficial de monolatria. Com a reforma de Josias (2 Rs 22-23), houve um conjunto de medidas que visavam fortalecer a adoração exclusiva a YHWH, tendo no *shemá Ysrael* Dt 6,4 a sua expressão máxima. Também um impulso anicônico, ou seja, a proibição da construção de imagens, como é evidenciado em Dt 4,15-16, fazia parte das propostas da reforma (REIMER, 2003, p.982). Com isto, queria-se descorporificar a imagem de YHWH e eliminar toda presença das deusas femininas e das mulheres exercendo papéis de sacerdotisas e mesmo diminuir sua atuação nos demais âmbitos da vida cotidiana.

O que os israelitas fizeram, conforme o texto, foi oferecer dádivas a Baal (SAMPAIO, 1999, p.80). Talvez não exatamente a Baal, porque se pode suspeitar que possa haver a presença da deusa Aherá substituída ou incluída em Baal (CROATTO, 2001a, p.23). Para Croatto, “ela”, a esposa representaria Asherá, a deusa até então tradicionalmente consorte de YHWH (CROATTO, 2001b, p.33-34).

A expressão וְנִאֲפֹפִיָּהּ (...) וְנִגְנִיָּהּ וְנִתְסָר, “e que (ela) arranque [as] suas prostituições (...) e [os] adultérios dela”, parece indicar a realidade de prostituição

tanto em nível pessoal, individual, quanto social. Será usada a expressão “arrancar” ao invés de “afastar” as prostituições dela, uma vez que o verbo סור está no hifil⁷ imperfeito 3ª p. f. s. jussivo⁸.

Duas palavras são neste versículo empregadas: זנות “fornicação” e נאפוֹפִים: “adultério”. Os substantivos que descrevem a infidelidade da esposa estão no plural em hebraico זְנוּנִים, “prostituições”, e נְאֻפִים, “adultérios” (COOPES, 1980, p.902), e talvez indiquem a intensidade de seu comportamento. “Todavia, é mais provável que se refiram a objetos ou ornamentos que caracterizam sua lascívia, os quais, por isso, ela deve retirar do rosto e dos seios para indicar sua necessária mudança íntima” (HUBBARD, 1993, p.80-81). Andersen e Freedman chamam a atenção para o fato de que, em algumas traduções, o termo זְנוּנִים é traduzido por “promiscuidade” e não como “prostituição”. Essa tradução em si sugere um juízo moral negativo ainda mais forte sobre a mulher. Quanto às prostituições de suas faces e os adultérios entre seus seios, menciona-se a possibilidade de que os mesmos possam referir-se a sinais que identifiquem a mulher com a devoção a Baal, ainda que ela não seja nenhuma vez citada como: hieródula (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p.224-225). Para Wolff, as marcas de prostituição e de adultério são evidências de que a mulher que se casa com o profeta participa de atos sagrados oficiais. Uma expressão de uso corrente em Israel dos ritos de fertilidade, como momentos de iniciação para as bodas (WOLFF, 1974, p.15.33 e 34), o termo será detalhado quando for analisado o v.7.

⁷ O hifil é uma forma verbal que não chega a ser intensiva, mas que expressa uma ação mais forte.

⁸ “Jussivo é uma das funções do imperfeito, usado na segunda ou na terceira pessoa, para expressar vontade, desejo ou ordem de quem fala” (KELLEY, 1998, p.165-166).

Existem certas distinções entre **זָנָה**, “fornicação/prostituição”, e a raiz paralela **זָנָה**, “cometer adultério” (COPPES, 1998, p.901-903). Essa raiz aparece somente em (Os 2,4) e normalmente se refere a homens e não a mulheres, indicando relações sexuais entre uma pessoa casada e qualquer outra pessoa que não o seu cônjuge (Lv 20,10).

Os destinatários (...) são homens e lhes é proibido invadir outro matrimônio. (...), somente a mulher podia quebrar o próprio matrimônio; o homem somente o matrimônio alheio (...). Vivendo num ambiente familiar marcadamente patriarcal e poligâmico, o homem podia ter várias mulheres. O que era proibido era a relação do homem com uma mulher casada ou legalmente comprometida. Nesta estrutura poligâmica do matrimônio, era possível aos homens ter outras esposas e concubinas, bem como ter relações com escravos e prostitutas (CRÜSEMANN, 1995, p.59).

O adultério, no antigo Israel, era duramente punido, inclusive com pena de morte. A pessoa adulterada era queimada ou apedrejada (Gn 38,24; Lv 20,10; Dt 22,23-24) (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.62), porque afetava diretamente a unidade familiar (CRÜSEMANN, 1995, p.59), a casa (Dt 28,20; Pr 24,27), que era o centro de produção de bens alimentares e de segurança física, moral, religiosa e psicológica dos seus membros.

O uso simbólico e religioso de **זָנָה**, “adultério”, está relacionado com a adoração de divindades estrangeiras, como Moloque, e à profanação do nome de YHWH (Ez 23,37). “Oséias visualiza a relação entre a infidelidade de Israel com Yahweh e a dissolução de todos os laços sociais e religiosos” (COPPES, 1998, p.903). O texto utiliza o verbo “arrancar” as prostituições do seu meio. Talvez, com isto, o autor queira se referir à política de “interdição dos serviços religiosos

oferecidos a *outras divindades* como retribuição à fertilidade da terra” (RIBEIRO, 2003, p.13). Sampaio reduz apenas a uma questão de relações de marido e mulher e a opressões do gênero feminino no século VIII a.C. (1999, p.69-78).

As duas palavras aparecem num contraste significativo em Oséias 4,13-14, pois as "filhas" se prostituem, e as "noras" adulteram. Poucas vezes a mulher com quem o ato é cometido é definitivamente identificada como mulher casada (Lv 20,10; Jr 29,23). Porém, também nunca se afirma que tal pessoa seja solteira. As palavras são suficientemente próximas, entretanto, para poderem aplicar-se a mesma pessoa (Os 3,1.3), com respeito a Gomer; Ezequiel 16,32-36, com respeito a Israel como nação infiel. Uma terceira distinção é que "cometer adultério" não é usado para designar a prostituta profissional. Uma semelhança entre as duas raízes é que ambas são usadas literal e figuradamente; além disso, no sentido figurado, ambas são empregadas para descrever os mesmos conceitos básicos. Ainda uma terceira figura se encontra em (Is 1,21), em que a apostasia dos israelitas dos padrões morais estabelecidos por Deus é chamada de prostituição. Ezequiel prefere um outro termo תְּזוֹנוּת , usado só por ele e apenas em dois capítulos: 16 (9 vezes) e 23 (11 vezes); no restante do seu livro, emprega os outros dois termos apenas 5 vezes.

À acusação de prostituição corresponde normalmente a sentença de divórcio. Essa sentença já se acha na abertura do processo: “Ela não é minha mulher e eu não sou o seu homem” (v.4). A sentença, porém, não é somente de divórcio. Nota-se certa tentativa de reconciliação no (v.4): “Que ela afaste de seu rosto as suas prostituições e, de entre os seios, os seus adultérios”. Mas a tentativa parece não ter êxito, visto que, logo em seguida, é anunciada uma série de castigos contra a mulher: desnudamento, sede, transformação na infertilidade do deserto (v.5). Além do mais, "ser-lhe-ão fechados os caminhos" para que ela não possa voltar a seus

amantes (v.8-9). Os bens de que dizia: "Este é o pagamento que me deram meus amantes" (v.14) lhe serão retirados e retomados por seu marido (v.11); desaparecerão toda alegria e todas as festas, e sua vergonha será desvendada diante de seus amantes (v.11-13) (STUART, 1987, p.47).

v. 5: פֶּן־אֶפְשִׁיטְנָה עֶרְמָה וְהִצַּגְתִּיהָ כִּיּוֹם הַיּוֹלְדָה וְשִׁמְתִיהָ כַּמִּדְבָּר וְשִׁתָּהּ כְּאַרְזֵן
צִיָּה וְהִמַּתִּיהָ בַצָּמָא:

“(Para) que [eu] não desnude a ela nua, e [eu] a deixe como [n]o dia do nascer dela; e (eu) transforme ela a um deserto, e (eu) converta ela a uma terra seca, e (eu) mate ela de sede”.

O (v.5), com a expressão פֶּן, “(para) que [eu] não”, dá continuidade ao versículo anterior. A partícula פֶּן pode ter sentido final ou consecutivo, mas sempre negativo (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.536). Para Victor P. Hamilton (1998, p.1220), “a conjugação (*pen*) sempre aparece no início da oração (...), sua função básica é de exprimir cautela”. O (v.5) introduz uma ameaça a Gomer caso ela não rompa com sua forma atual de vida. Persistindo no erro, sofrerá as conseqüências: será desnudada e privada de todas as necessidades vitais.

O versículo tem sua continuidade אֶפְשִׁיטְנָה עֶרְמָה וְהִצַּגְתִּיהָ כִּיּוֹם הַיּוֹלְדָה פֶּן, “(para) que [eu] não desnude a ela nua, e [eu] a deixe como [n]o dia do nascer dela” (v.5aa e 5ab). Aqui a nudez parece fazer parte de um ritual de constrangimento (Jó 17,6) e aponta para um “(...) castigo público. A exposição pública, juntamente com castigo corporal, era uma forma de os assírios lidarem com prostitutas que desobedeciam à lei” (HUBBARD, 1993, p.81). Quanto ao uso do

verbo יָצַג, “deixar”, na conjugação hifil e num contexto de humilhação, também é chamado de “castigo das adúlteras” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.904). Trata-se de uma atitude do marido de humilhar sua esposa. “Diversos documentos, inclusive testamentos encontrados na cidade de Nuzi, referem-se a esse tipo de tratamento dado a uma esposa que abandonava seu marido para viver com outro homem. Geralmente eram os filhos que aplicavam esse ato legal” (WALTON, 2003, p.775).

Tal castigo implica na difamação da mulher enquanto o marido fica livre dos seus compromissos. Esse castigo é semelhante ao que YHWH prometeu a Jerusalém, “(...) ajuntá-los-ei de todas as partes contra ti, e descobrirei as tuas vergonhas diante deles para que todos as vejam” (Ez 16,37; 23,10). Oséias ressalta, nessa primeira parte do versículo, a nudez completa.

O ponto básico é este: *o dia em que nasceu*, tem um duplo sentido: (1) o dia do nascimento de Gômer, quando ela nasceu totalmente nua; e (2) o dia do nascimento de Israel, isto é, o êxodo e a peregrinação no deserto, quando Javé o constituiu como seu povo (HUBBARD, 1993, p.82).

A expressão “o dia em que nasceu” marca também o início de uma transição onde o centro deixa de ser Gomer-Oséias e passa a ser YHWH-Israel (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p.225-227).

Na segunda parte deste v.5, o autor descreve a mesma mulher, porém agora não mais despida. Com a expressão **וְשִׁמְתִּיהָ כַּמִּדְבָּר וְשִׁתְּהָ כְּאֶרֶץ צִיָּה**, “e (eu) transforme ela a um deserto, e (eu) converta ela a uma terra seca” (v. 5b), há uma mudança no imaginário; indica-se agora realidades da terra. A palavra **מִדְבָּר** (*midbar*), “deserto” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.639), de imediato remete ao êxodo e aos quarenta anos de caminhada, rumo à terra prometida, quando YHWH fez de

Israel o Povo da sua Aliança (DOUDELET, 1987, p.343). Aqui e nos v.16 e 17, é óbvio que deserto se refere ao êxodo, mas em seu sentido ou aspecto negativo, pois há também outras conotações como: lugar de encontro com o sagrado, entre outros. Aqui o texto se refere a tempo de nudez, terra seca, morrer de sede, devastação, “(...) lugar de ameaça para a mulher e seus filhos” (SAMPAIO, 1999, p.93). O v.14 também é visto neste contexto de coação. Dizer que haverá transformação em deserto significa um castigo de seca na terra, ou a infertilidade do solo, uma expressão idiomática comum no Oriente Médio.

Quanto ao “converter em terra seca” ou mesmo “estar como no dia do nascimento”, Sampaio diz que essas imagens se referem à figura da mulher Gomer. “A realidade da mulher foi mesclada à da terra, para avisá-la dos limites. Mulher e terra foram aqui equiparadas, e chamadas a cuidar de seus frutos. Procriação humana e produção agrícola. (...) evocam a perspectiva da ausência de condições de sobrevivência autônoma” (SAMPAIO, 1999, p.70-71). A mesma autora adverte que deserto tanto é sinal negativo de punição à mulher quanto lugar positivo de sedução, de recomeço (Os v.16-17).

Croatto faz uma observação interessante: a de que (Os 2,5s.10) se trata de um “contra-êxodo”. Nesse caso, o “contra-êxodo” deveria ser tomado não como a saída do povo da opressão egípcia, e sim como sinal de morte, de não-vida e liberdade. O equivalente da descrição, então, é o da situação da terra, isto é, logo, não do êxodo, mas do dilúvio, quando Noé é preservado, no entanto, a terra é destruída (CROATTO, 2002, p.26).

O não sair da prostituição, da parte de Gomer, tem ainda como consequência uma punição progressiva indicada na expressão **וְהָמַתִּיהָ בַצָּמָא**, “e (eu) matei ela de

sede” (v.5bb). A expressão verbal מוֹת, “morte, matar, expirar, perder a vida”, é o mesmo caso do v. 4 (“arrancar” ao invés de “afastar” as prostituições dela), um verbo conjugado no hifil e, portanto, ao invés de ler: “e a farei morrer de sede”, usar-se-á uma forma mais dura, uma tradução mais forte, “e mate ela de sede”.

Esta postura pedagógica do marido/YHWH visa à conversão da mulher, isto é, não continuar em companhia de Baal e dos baais, e sim voltar para seu marido/YHWH.

v. 6: וְאֶת־בְּנֵיהָ לֹא אֶרְחַם כִּי־בָנֵי זְנוּנִים הֵמָּה

“E dos filhos dela (eu) não me compadeça, porque filhos de prostituições (são) eles”.

A expressão בְּנֵי זְנוּנִים, “filhos de prostituições”, “filhos bastardos”, sugere três sentidos: “(1) os filhos são ilegítimos; Oséias/IHWH não é pai deles; (2) os próprios filhos envolvem-se em fornicação; observe a conduta dos sacerdotes e suas filhas, em Os 4,12-14; ou (3) os filhos estão contaminados pela fornicação da mãe” (HUBBARD, 1993, p.82). O terceiro argumento parece ser o mais provável, porque os dois primeiros carecem de sustentação, embora se possa argumentar em favor também dos dois primeiros. “Idéias de culpa, tanto coletivas quanto individuais, faziam parte da cosmovisão israelita, conforme ilustrado pelo castigo da família de Acã” (Is 7,22-26).

A prática da prostituição e do adultério eram bastante comuns no cotidiano do povo, tanto em (Os 1,2) quanto em (Os 4,11-14). Isso era um projeto disseminado no meio de Israel e incentivado pelos sacerdotes do rei em vista das necessidades do Estado monárquico. “Para sustentar a ‘corrida armamentista’, o Estado precisa mais

do que nunca de soldados (...) o Estado se apropriava do ventre das mulheres como se fossem máquinas reprodutoras de filhos. Tudo para manter o exército forte! Mas como conseguir isso? Usando a religião popular, colocando-a a serviço dos interesses do próprio Estado!” (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.29).

Todo o contexto de vida dos filhos, bastardos, porque gerados fora do casamento, e também da pessoa dominante na vida deles, sua mãe, estavam mergulhado em prostituição, a tal ponto de o pai sentir-se constrangido a retirar sua compaixão, uma óbvia referência ao juízo anunciado no nome da filha, (Lo-Ruhamah) “Desfavorecida” (Os 1,6).

Isso equivale dizer que mulher de prostituições e filhos de prostituições repercutiam na vida do marido. (...) requer enfrentar o fato de que a prostituição que atingiu Gomer em sua juventude, ainda na casa de seu pai, certamente ocorreu com outras mulheres em Israel. (...) Era um fato que atingia a toda a nação (SAMPAIO, 1999, p.74-75).

A condição de prostituição de Gomer e de seus filhos foi precedida pela realidade nacional. O texto evidencia que as condições de prostituição no país de Israel eram bem mais amplas que o ocorrido na casa do casal em questão. Não se tratava apenas de conceder divórcio a Gomer, que havia se prostituído e praticado adultério, o texto aponta para uma conjuntura mais ampla de prostituição, na qual estava mergulhada a realidade nacional de Israel.

Para Sampaio (1999, p.74), a prostituição tinha um caráter interno da casa e também um caráter externo, que envolvia toda a nação. Para Reimer (1994, p.33), as prostituições seriam os “ritos de fertilidade realizados em honra aos deuses de outros povos cananeus”. Elas teriam um caráter bem focalizado de âmbito religioso.

Em Os 2,4-6, os filhos são igualados à condição de prostituição da mãe, de forma mais explícita no v.6: “filhos de prostituição”. Oséias ou YHWH não é o pai desses mesmos filhos. São filhos ilegítimos, bastardos, que não merecem os privilégios normais de qualquer filho legítimo. “(...) os filhos são vistos tão somente como filhos de Gomer. O esposo/YHWH não os reconhece como seus, pois são filhos de uma mãe prostituta, e gerados na prostituição” (ALARCÓN VÉJAR, 1993, p.118). Neste caso, poderiam muito bem ser abandonados pelo pai, caso a mãe não abandonasse a condição de prostituta e adúltera. Ademais, havia em Israel uma forte intolerância aos filhos bastardos (Dt 3,3; Eclo 23,22-26).

Desde o início desta perícope, uma pergunta ressoa no ar: quem é essa mulher e quem são os filhos? A identidade do marido/YHWH parece ser evidente. A mulher de prostituições é uma imagem para falar do Israel infiel, e seus filhos podem ser uma referência aos cidadãos (MEJIA, 1975, p.35; MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.60). Tradicionalmente, tem-se interpretado a mãe e os filhos como o povo/Israel. Derivada do hebraico, a expressão מִן־אִמִּי “mãe de ti”, de acordo com Alonso Schökel (1997, p.59), teria um sentido mais amplo, podendo ser traduzida como mátria ou pátria. O profeta Oséias é o primeiro que se refere a Israel como “mãe” (Os 2,4.7) (KÜHLEWEIN, 1978, p.275). Para Alarcón Véjar (1993, p.117), quando Oséias fala de “filhos de prostituições”, deve-se deduzir “principalmente o grupo de israelitas dirigentes, (...) o rei e sua corte” do reino do Norte, nos últimos anos de Jeroboão II até a tomada de Israel pelos Assírios em 722 a.C. Considera-se essa afirmação muito reducionista. Penso que o texto, ao mencionar “filhos de prostituições”, está se referindo ao povo e a toda a nação de Israel. Talvez sim recaiam sobre os dirigentes de Israel um peso e uma responsabilidade maiores.

No início do v.5, Israel é a mulher, mas, na segunda parte, ela é a terra que será transformada em terra seca, até morrer de sede. A mulher é colocada no mesmo plano da terra, e ambas são propriedades do marido. O homem é o marido, o proprietário da mulher, inclusive aquele que se apropria do seu corpo e transforma a terra em um deserto.

O juízo (sentença) de YHWH לֹא אֲרַחֵם, “não me compadeça”, recorda a ameaça de Os 1,6: “(...) O Senhor lhe disse: Dá-lhe o nome de Não-Compadecida, porque já não me compadecerei de Israel nem o perdoarei”. O v.6 emprega o mesmo pretérito imperfeito para o verbo רָחַם, “ter compaixão”. “A não compaixão é um castigo fundado em um tipo de maldição (raiva/rejeição; Lv 26,24 e Dt 32,19)” (STUART, 1987, p.48).

v. 7: כִּי זָנְתָה אִמָּם הַבְּיֹשָׁה הוֹרְתָם כִּי אִמְרָה אֵלֶיָּה אַחֲרַי מֵאֵהָבַי נָתַנִּי לַחֲמִי
וּמִיָּמִי צִמְרִי וּפְשָׁתִי שָׁמְנִי וְשִׁקְוִי:

“Porque se prostituiu a mãe deles, desonrou-se concebendo a eles. Porque ela disse: ‘Correrei atrás dos amantes meus, (que) dão o pão meu e as águas minhas, a lã minha e o linho meu, o azeite meu e a bebida minha’”.

A expressão כִּי זָנְתָה אִמָּם הַבְּיֹשָׁה הוֹרְתָם, “Porque se prostituiu a mãe deles, desonrou-se concebendo a eles”. Quanto à presença dos filhos nesse episódio, na opinião de David A. Hubbard (1993, p.82), “nada se diz de concreto sobre os desvios de comportamento (...): a única explicação para o envolvimento deles com a prostituição é a conduta da mãe”. A partícula verbal הַבְּיֹשָׁה, cuja raiz בּוֹשׁ “envergonhar-se, fazer fracassar, derrotar”, é um verbo hifil perfeito 3ª p. f. s.,

tem o sentido de “desonrar-se” de sentido transitivo = זָנָה ”fornicar” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.195). Aqui se trata de uma acusação em que o marido Oséias/YHWH reprovava de forma veemente a atitude da esposa. Será visto a seguir que o sentido de “prostituir-se”, “desonrar-se”, “fornicar”, é bastante amplo.

Há indícios de que, no século VIII a.C., na época da reforma de Ezequias (2Rs 18,4), havia conflitos religiosos envolvendo as dádivas e as ofertas dos fiéis (PIXLEY, 1999, p.69). Reimer (2003a, p.981) afirma:

O problema principal no período está em que os dízimos e as ofertas na eira, nos momentos altos da colheita agrícola, são destinados a Baal e não para YHWH. No todo, os textos do livro de Oséias estabelecem a exigência da adoração somente a YHWH, (...) o garantidor e doador da produção agrícola e bem-estar da terra (Os 2,7).

O movimento profético de Elias e também de Oséias promove a exigência da adoração única, monolatria. Nesse processo ou movimento, YHWH incorpora as características de Baal e passa a ser: o criador, deus soberano, guerreiro, deus nacional, doador e garantidor da chuva, da fertilidade do solo, dos animais e dos ventres. Além disso, Oséias o apresenta como um marido apaixonado, ciumento e misericordioso frente as prostituições de sua esposa, Israel.

Leon J. Wood assim descreve a expressão praticar fornicção, cuja raiz זָנָה aparece (89 vezes) no qal, (1 vez) no pual e (9 vezes) no hifil. Cinco das ocorrências no hifil exigem sentido causativo. A idéia básica da palavra é ter relação sexual ilícita, especialmente em relação a mulheres (WOOD, 1980, p.398-399). A expressão praticar fornicção é usada tanto literal quanto figuradamente. No último caso, a idéia que comunica pode ser relações internacionais proibidas, de uma

nação (especialmente Israel) fazer acordos com outras nações. Pode se referir também a relacionamentos religiosos, nos quais Israel adorava deuses falsos.

A expressão “prostitui-se”, para Sampaio (1997, p.193), tem uma marca bem caseira, isto é, o v.7 não inicia com um discurso religioso, político ou econômico, e sim descreve o miúdo das relações das casas e descreve o que lá se passava, no século VIII a.C. Nos primeiros 4 capítulos do livro atribuído a Oséias há uma grande concentração de usos da expressão “prostituição, fornicação” זנה nos quais há consideráveis nuances do cotidiano de uma família e de suas relações sociais, confirmando que a prostituição não era uma metáfora. No restante da sua profecia, Oséias cita apenas mais 4 vezes o termo “prostituição” e em sentido diverso (Os 5,3.4; 6,10; e 9,1). De uma maneira geral, ele refere-se ao âmbito da colheita e da prática sacrificial.

O sentido literal diz respeito a relações heterossexuais ilícitas. A palavra normalmente se refere a mulheres; apenas duas vezes diz respeito a homens (Êx 34,16; Nm 25,1). A forma feminina do particípio é usada regularmente para indicar a prostituta (Gn 34,31). Tais pessoas recebiam pagamento (Dt 23,19), tinham marcas características que as identificavam (Gn 38,15; Pv 7,10; Jr 3,3), tinham suas próprias casas (Jr 5,7) e deviam ser evitadas (Pv 23,27) (WOOD, 1997, p.398-399)

O termo זנה, “prostituição/fornicação”, não se refere apenas à prostituição/fornicação, mas também significa auto-suficiência e autonomia. Dizer que o verbo זנה tem um sentido básico de “afirmar a autonomia”, no caso da mulher, é visto negativamente desde a perspectiva masculina, androcêntrica, patriarcal. A liberdade que a mulher poderia usufruir, indo aos amantes, naquele contexto patriarcal, inevitavelmente, o que poderia ser um ganho para ela servirá

como pretexto para o marido aumentar a ameaça e castigo. Para o marido é uma medida justa e até um gesto de amor, porque distanciaria a esposa dos seus amantes.

Quanto a אֶלְכָּה אַחֲרַי מֵאֲהָבַי נֹתַנִּי לַחֲמִי וּמִיָּמִי צִמְרִי וּפְשֵׁתִי שְׂמֵנִי וְשִׁקְוִי,

“Correrei atrás dos amantes meus, (que) dão o pão meu e as águas minhas, a lã minha e o linho meu, o azeite meu e a bebida minha”, o texto parece denotar a atitude da esposa diante de seu marido. A esposa [= povo de Israel], na sua ânsia de liberdade e autonomia, acaba mergulhando na exploração e no engano.

O cotidiano das pessoas estava mergulhado no engano. As mulheres não percebiam a procedência dos bens materiais básicos para a sobrevivência, tal era a influência do estado no âmbito da casa ao explorar e retirar, na forma de tributo, cada vez mais a produção do campo. O Estado fazia parecer que era o propiciador de todas as condições de sobrevivência administradas na casa pela mulher – que cozinhava, cuidava dos filhos, tecia roupas, participava dos trabalhos da roça – que garantia a reprodução e manutenção da força de trabalho (SAMPAIO, 1991, p.73).

Os trechos, “Porque se-prostituiu (...), desonrou-se (...). Correrei atrás dos amantes meus”, denotam que a mulher, ao invés de esperar pela iniciativa dos amantes, uma atitude que seria normal na mentalidade patriarcal, resolve ir à procura deles, decidindo se prostituir e não tomar uma atitude de prostituta, o que seria mais natural (Gn 38,14-18; Jr 3,2). Esta pequena parte do v.7 parece muito bem apontar para isso:

v.7ba = Porque ela disse: “Correrei atrás dos amantes meus, (que) dão do pão meu e das águas minhas,

v.7bb = da lã minha e do linho meu,

v.7bg = do azeite meu e da bebida minha”.

A expressão **מֵאֲהָבָי**, “amantes meus”, indica para os baais. Quanto aos amantes que a mulher busca ostensivamente, são os baalins, dos quais ela acredita receber o seu sustento: pão, água, lã e linho, óleo e bebidas (HUBBARD, 1993, p.82). “Isto é precisamente o que o povo de Israel espera dos Baalins, mediante os cultos de fertilidade. (...) e a mulher representa aqui o povo, e não a terra” (MEJIA, 1975, p.36), mas no texto a mulher é representada tanto como terra quanto por povo.

A preocupação em comentar os produtos que a mulher recebe não ocupa, em todos os comentários, o mesmo lugar de importância. A reflexão breve, fornecida como Wolff, indica que

os primeiros produtos “pão e água, lã e linho” como elementos necessários para alimentação e vestimenta básicas e, sobre os demais “óleo e bebidas”, levanta a possibilidade de não serem materiais de primeira necessidade. Talvez, por serem artigos que servem aos ritos cômicos a Baal, sejam considerados como artigos de um certo luxo (WOLFF, 1974, p.34).

Em outra obra posterior sua, Wolff afirma que dificuldades lingüísticas e a necessidade de transpor o texto para uma outra cultura fazem com que ele perca, em parte, sua significação primeira. Em (Os 2,7), a Septuaginta traduz as palavras “lã e linho” por “vestidos e fazendas”. “A tradução foi preparada para a cultura urbana da Alexandria, mais familiarizada com os produtos manufaturados do que com a matéria-prima, de que fala Oséias em seu ambiente rural” (WOLFF, 1978, p.70).

Pixley (1988, p.53) também se utiliza da compreensão do luxo para indicar que a mulher poderia se garantir na velhice ao voltar para o marido ainda que sem artigos de luxos por ela desejados, entendendo que a prostituição acaba seu encanto depois que cessa a juventude. Já para Andersen e Freedman, os últimos produtos não têm a mesma conotação de artigos que não sejam básicos, embora também considerem as dádivas, de um modo geral, como indícios de participação nos ritos de fertilidade e como expectativas que se alimentavam acerca dos Baals (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p.230-231). John H. Walton (2003, p.775) diz:

Tanto o Código de Hamurabi quanto o Código de Lei Médio-Assírio contém listas de itens que o marido tinha de prover para o sustento diário da esposa. Estes itens incluíam cereais, lã e roupas. Esses produtos eram a base da economia do Antigo Oriente Próximo e eram o símbolo da fertilidade prometida ao povo por Deus.

Já Alarcón Véjar vê, nesses produtos, a revelação de como os seus consumidores faziam parte de um grupo social privilegiado (refere-se a dirigentes), que, em sua análise, é duramente criticado no texto profético (ALARCÓN VÉJAR, 1993, p.126).

Os seis pronomes possessivos na primeira pessoa (meu/meus, minha/minhas), existentes no versículo, insistem na convicção pessoal e parecem exprimir certo egoísmo da esposa, que revela um amor calculado e interesseiro, buscando, nos seus amantes, muito mais dons, vantagens pessoais do que amor. “Em concreto, os dons elementares de alimento e de vestuário, que o marido tem obrigação de fornecer, de acordo com Ex 21,10” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.904).

Esta primeira unidade (v.4-7) caracteriza-se por um tom de ameaças. Nela a mulher é exortada a abandonar as marcas de prostituição e adultério. Há uma

denúncia inicial no v.4 (“processai”) aplicada à pessoa da mulher porque é rejeitada pelo seu comportamento adúltero. O v.7 constitui o encerramento da primeira perícopes (v.4-7). Nele o profeta explicita como a mulher “se prostituiu”. Ou seja, o abandono de YHWH, por parte da mulher, para seguir os “amantes”, “Baal” e os “Baals”. A mulher/povo de Israel, quando recebia “o pão e a água, a lã e o linho, o vinho e o azeite”, não dava graças a YHWH, e sim a Baal (SICRE, 1992, p.272-274).

No próximo bloco, v.8-10, o homem assume uma nova postura com relação à mulher.

2.2 As ameaça dão lugar ao castigo v.8-10

Nos v.4-7 aparece constantemente o personagem do esposo Oséias/YHWH fazendo ameaças à sua esposa. A partir do v.8, as ameaças dão lugar ao castigo. Esta estratégia tem por finalidade trazer a esposa de volta à sua casa e restabelecer os laços do casamento rompidos por ela. A primeira medida tomada pelo esposo é dificultar o máximo possível o encontro da esposa com os seus amantes. Desse modo, desesperada e sozinha, teria de voltar ao seu marido, o qual continuava procurando a reconciliação através de estratégias, de táticas amorosas muito bem calculadas. Uma repetição calculada assinala essa mudança desejada, no momento que a mulher fala e decide: **אֶלְכָה וְאָשׁוּבָה**: “Irei e voltarei para o meu marido” (v.9).

v. 8: לְכֵן הִנְנִי־שֹׂךְ אֶת־דַּרְכְּךָ בְּסִירִים וְנִדְרֹתַי אֶת־גְּדֵרְךָ וְנִתְיַבֹּתִיָּה לֹא תִמְצָא

“Por isso, eis-me cercado o caminho seu com espinheiros; e taparei o muro dela, e caminhos dela (ela) não encontrará”.

A expressão לָכֵן, “por isso” tem um peso muito grande porque é ela que faz a ligação com o versículo anterior, no qual a esposa, que estava decidida a ir ao encontro dos amantes, vê-se agora cercada e, não vendo outra alternativa melhor de sobrevivência ou de usufruir de seus privilégios, toma a decisão de retornar ao seu esposo. O termo לָכֵן, “por isso”, é freqüentemente usado pelos profetas para introduzir ações divinas eminentes e, neste versículo, a partícula לָכֵן tem o sentido de conseqüência. (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.344).

A palavra seguinte הִנְנִי, “eis-me”, e juntado com um particípio, como aqui, pode-se encontrar 124 outras vezes no Antigo Testamento. Em 117 delas, o orador é Deus, que anuncia uma ameaça ou uma promessa, nas quais YHWH é o juiz que intervém. Trata-se de uma partícula hebraica “demonstrativa que chama a atenção, com certa ênfase, sobre uma pessoa, um objeto, uma ação. (...) Fórmula de desafio ou ameaça” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.182). Aqui dá-se ênfase para uma pessoa concreta e específica, a esposa. O público de Oséias poderia, deste modo, provavelmente antecipar o que estava por vir: a resposta de Deus para o pecado de Israel. Oséias refere-se ao castigo a ser aplicado usando uma metáfora.

Em nosso texto específico, tal castigo parece não surtir o resultado esperado. Aplicá-lo seria como aplicar um castigo a um animal cego, que teima em vagar longe do seu dono (Os 4,16; 8,9; Jr 2,23-25). Diante disto, Israel será aprisionado como uma vaca, ovelha ou burro, que será cercado e não poderá achar os caminhos que sempre costumava trilhar com liberdade. A respeito disso, Douglas Stuart (1987, p.49) comenta “A dominação assíria crescente que logo se fez sentir com os ataques militares de Teglath-Falasar III, em 748 a.C., a destruição da Samaria em 722, o exílio,

e a subjugação subsequente para outras nações depois disso em parte se cumpre esta profecia”.

A decisão de YHWH, ao confinar Israel e cuidar pessoalmente de sua disciplina, é percebida no “eis que”, no início da primeira oração, e também no fato de ser Ele quem levanta o muro.

A atitude de cerco premeditado, organizado e progressivo, é descrita neste versículo pela presença de termos como espinheiros e muros, que, segundo a opinião de Célia Maria Patriarca Lisboa (2005, p.115), servem para bloquear os caminhos para os santuários e separar a mulher/Israel dos baalins, com o propósito claro de impedir a busca dos baalins e assim Israel retornar para YHWH (HUBBARD, 1993, p.82; MEJIA, 1975, p.36). O esposo/YHWH, que impede o caminho da mulher mediante atitudes violentas, espera uma única reação: o retorno da esposa. O v.9 apresenta essa expectativa.

v. 9: וְרִדְפָה אֶת־מְאַהֲבֶיהָ וְלֹא־תִשְׁיֵג אֹתָם וּבִקְשָׁתָם וְלֹא תִמְצֵא וְאָמְרָה אֵלֶיךָ
וְאֶשׁוּבָה אֶל־אִישִׁי הַרְאִשׁוֹן כִּי טוֹב לִי אִזּ מֵעַתָּה:

“E (ela) perseguirá os amantes dela, mas não alcançará eles, e (ela) procurará eles, mas não encontrará, e (ela) dirá: Irei e voltarei para (o) homem meu, o primeiro, porque (era) melhor para mim então do que agora”.

O v.9 é uma continuação do v.8. A atitude da esposa וְאֶשׁוּבָה וְאֵלֶיךָ, “irei e voltarei”, recorda a atitude do filho pródigo quando decide voltar para a casa de seu pai (Lc 15,17). Na lei do Deuteronômio (24,1-4), uma mulher que fosse repudiada e voltasse a casar, caso fosse novamente repudiada ou ficasse viúva, não poderia

retornar ao primeiro marido. No v.9 não se trata de repúdio e novo casamento, e sim de um ato de adultério com muitos amantes (MEJIA, 1975, p.36).

Diante de um processo dialético: **וְלֹא־תִשְׁיֶגַע אֶתְּם וּבִקְשַׁתֶּם וְלֹא תִמְצָא**
וְרִדְפָה אֶת־מְאַהֲבֵיהָ, “E (ela) perseguirá os amantes dela, mas não alcançará eles, e (ela) procurará eles, mas não encontrará”, causado pela estratégia do cerco intencional do marido, a esposa terá que inevitavelmente mudar de rumo. O marido age de forma intencional e consciente com o único propósito de forçar uma mudança de postura da esposa, contudo ela resiste e não cede.

A expressão verbal **וְרִדְפָה אֶת־מְאַהֲבֵיהָ** “(ela) perseguirá os amantes dela”, revela a busca incessante a Baal. A promíscua esposa Israel será contrariada em suas buscas e será forçada a tomar uma séria decisão e esta ação eficaz do esposo, e, conseqüentemente, ação frustrada da esposa, não passa de pura armação mental dele, o esposo. A primeira medida do marido é impedi-la de se encontrar com seus amantes; assim, sozinha e desesperada, teria de voltar para ele. Ela tenta um amor interesseiro, pois busca mais os presentes que o amor.

A palavra **וְאָשׁוּבָה**, “voltarei”, representa um dos mais importantes verbos do livro de Oséias (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.182). Trata-se de retornar ao primeiro amor YHWH, trocado pelos amantes. O verbo **שׁוּב**, “retornar”, expressa arrependimento e conseqüentemente conversão (Am 4,6; Is 21,12; Zc 1,3). Significa igualmente retorno do exílio (Jr 30,3.10; Am 9,14; Is 10,21.22).

Nas próprias palavras da esposa, Israel prediz as ações futuras dela. Ela decidirá voltar ao **אֱלֹהֵי הַרְאִשׁוֹן** “meu primeiro amor”. Isto necessariamente não insinua que ela tenha se divorciado do seu marido e se casado com outra pessoa.

Retornar ao primeiro marido seria violar a lei de Dt 24,1-3, mas o marido não está disposto a levar em conta essa lei. Assim, a esposa será reconciliada ao primeiro e verdadeiro marido. A expressão אָז, “então”/naquele momento quando “(era) melhor para mim” לִי טוֹב, reporta aos dias primeiros, aos dias do formativo Israel (STUART, 1987, p.49),

Quando Israel era criança, eu o amei, e do Egito chamei o meu filho. Quanto mais os chamava, mais se afastavam de mim: ofereciam sacrifícios aos Baais e queimavam oferendas aos ídolos. Eu ensinei Efraim a andar e o levei em meus braços, mas eles nem percebiam que eu cuidava deles (Os 11,1-3).

A intimidade de YHWH com seu povo poderá ser restabelecida embora “Os israelitas não sentiam nenhuma urgência para voltar a IHWH contanto que Ele os abençoasse com abundância, mas Ele teve que os privar severamente com solidão e miséria (cf. Dt 4,30), (...)” (STUART, 1987, p.49-50).

O comentário da esposa revela amor interessado. Ela busca, nos seus amantes, antes dons do que amor. A tática do marido/YHWH é levá-la a ter saudades da situação anterior e seu plano dá certo. Através do cerco cada vez mais apertado, por parte do marido (v.8), a mulher/Israel será impedida de seguir seus amantes e não terá outra opção senão a de seguir YHWH, “seu primeiro marido” אִישִׁי הָרִאשׁוֹן. Também pode-se valorizar a iniciativa da esposa quando fala: “Irei e voltarei ao meu primeiro marido, porque era melhoпр naquele tempo do que agora”.

v. 10 וְהָיָא לֹא יָדַעְתָּ כִּי אֲנִכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירֹשׁ וְהַיְצֵהָר וְכֶסֶף הַרְבִּיתִי
לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לְבַעַל:

“E ela não reconheceu que eu dei para ela o trigo e o vinho e o azeite, e prata (eu) multipliquei para ela, e ouro (eles) fizeram a Baal”.

O v.10 faz o fechamento do primeiro discurso, contudo muito ainda terá que acontecer para que o arrependimento se concretize. Os versículos finais desse primeiro discurso de juízo revelam o significado dos v.6 e 7, isto é, a substituição da piedade pelo juízo, e os perigos da adoração de Baal, que provocou esse juízo. “Acusações (Os 2,10.14b.15b) entrelaçam-se aos anúncios, numa trama de crime e castigo” (HUBBARD, 1993, p.84).

No v.10 há uma ligação direta com o v.7, havendo a repetição do verbo נתן “dar” – “amantes meus, (que) dão o pão meu e as águas minhas, a lã minha e o linho meu, o azeite meu e a bebida minha”. E o v.10: אֲנֹכִי נָתַתִּי לָהּ הַדָּגָן וְהַתִּירָוּ, “eu dei para ela o trigo e o vinho e o azeite”. O v.10b acrescenta ouro e prata aos presentes do alimento (às jóias referem-se ao v.15b). Ademais, o v.10b é suspeito, porque não se justifica o passo para a terceira pessoa עָשׂוּ “usavam”; o contexto fala de venerar ídolos, não de fabricá-los” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.905). Tem-se a impressão de que há algo estranho no v.10b, por destoar de todo do texto וְכֶסֶף הַרְבִּיתִי לָהּ וְזָהָב עָשׂוּ לְבַעַל, “e prata (eu) multipliquei para ela, e ouro (eles) fizeram a Baal”. Esta frase estranhamente se encontra no plural, o que não acontece no restante da perícopie, que está no singular. Tal frase no plural parece referir-se diretamente a povo e não à mulher. Talvez isso seja fruto de uma releitura posterior. Esta mesma estrutura (plural) também é encontrada em (2Cr 24,7) (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.520).

As diversas traduções bíblicas diferem entre si, como se pode notar. A Bíblia de Jerusalém (2002) precisa: “para fazer deles objetos destinados ao culto de Baal”. A Bíblia do Peregrino (1997) emprega princípios de crítica textual: “ouro e prata em abundância”, acrescentando uma nota dizendo: “O hebraico acrescenta: “com isso faziam um ídolo para si”. A Bíblia João Ferreira de Almeida (1969) traduz: “que eles usaram para Baal”. “Pode-se suspeitar de uma intervenção no texto” (RIBEIRO, 2003, p.8). Quem sabe uma releitura posterior com a intenção de, no plural, referir-se não apenas à mulher, mas também ao povo/terra/Israel.

Pela primeira vez, Oséias, em seu livro, emprega a palavra יָדַע, “reconhecer/saber” (Os 2,22; 4,1.6; 5,3-4; 6,3.6 e 13,4-5), que, mais do que qualquer outro termo isolado, capta a essência de sua compreensão do que Deus deseja e daquilo que estava faltando a Israel. A expressão הִיא, “ela”, enfatizada pelo verbo לֹא יָדַעָהּ, “não reconheceu”, é recapitulada pela frase אֶתִּי שָׁכַחָהּ “de mim ela esqueceu”, do v.15 (HUBBARD, 1993, p.84). A expressão verbal שָׁכַח, “esquecer”, será analisada no v.15.

Este v.10, em termos de conteúdo, desenvolve-se a partir do v.7. A lista de produtos básicos, como trigo, vinho e azeite, mostram a importância que se dava a YHWH, que tudo providenciava. Mostra igualmente o quanto a esposa era esquecida e que não refletia corretamente, porque, ao invés de reconhecer que tais provisões vinham do esposo, ela atribui tudo aos amantes/baais. “Aquele, portanto, era quem promovia o sustento em produtos e, além de ser esquecido e confundido, não recebia as mesmas reverências que Baal” (SAMPAIO, 1999, p.81).

A lista de produtos básicos: תַּגְּנִין, “trigo” - pode indicar uma série de cereais, especialmente trigo, painço, cevada e epelta. תַּגְּנִין - cereal, grãos, é traduzido por "cereal", em todas as 40 ocorrências, com exceção de Números 18,12 e Jeremias 31,12, nos quais é traduzido por "trigo". תַּגְּנִין, é palavra genérica, não especificando o tipo de cereal, porém sempre indica uma safra ideal e valiosa. Tanto o cereal quanto outros produtos deveriam ser dizimados, e os dízimos deveriam ser dados aos sacerdotes e levitas (Nm 18,12; Dt 18,4), os quais deveriam fazer uma oferta com os dízimos (Nm 18,27). Dízimos de cereais não deveriam ser comidos em casa, mas somente "perante o SENHOR" (Dt 12,17; 14,23).

O aumento de grãos, vinho, azeite e rebanhos era visto como uma bênção de Deus em consequência da obediência do povo (Dt 7,13; 11,14). E, por conseguinte, a diminuição ou cessação de tal produtividade significava castigo por desobediência (Dt 28,51; Lm 2,12; Os 2,11; Ag 1,11). Depois da reforma que empreendeu, Ezequias construiu armazéns para guardar a abundância de grãos, vinho e azeite (2 Cr 31,5; 32,28). Os profetas predisseram que cereais, vinho, azeite e rebanhos seriam abundantes na futura era de bênçãos (Jr 31,12; Ez 36,29; Jl 12,19; Zc 9,17) (KALLAND, 1998, p.299; WALTKE, 1998, p.301).

As palavras תִּירוֹשׁ, “vinho” (KIRST, 2004, p.266), e וַיִּיצֶהֶר, “óleo”, “azeite”, mostram como eram fundamentais as provisões de Deus e como era básico o erro de Israel em não reconhecer sua completa dependência dele. Não apenas produtos básicos, mas também artigos de luxo eram presentes divinos, dados em extrema abundância (Dt 8,13; 17,17): multipliquei וְכֶסֶף וְזָהָב “a prata e o ouro”.

A expressão **לְבַעַל עָשׂוּ**, “fizeram para Baal”, reaparece no v.18, no entanto num contexto completamente distinto. Se bem que, nos v.15 e 19, ela aparece no plural, “baais”. Tal generosidade teve um uso vergonhoso nas mãos dos ourives que fabricavam imagens. Os dois metais eram muito valorizados na Palestina, pois tinham de ser importados: a prata vinha da Ásia Menor, das ilhas do Mar Egeu, da Armênia ou da Pérsia; o ouro, de Ofir e do Egito (HUBBARD, 1993, p.85).

A expressão **בַּעַל** “Baal” significa: “senhor, proprietário, dono, marido, cidadão, parceiro, designação de Javé” (KIRST, 2004, p.30). Baal é um termo muito conhecido na região semita, significa “senhor, patrão”. Baal é o deus da tempestade, um deus guerreiro no mito ugarítico (MULDER, 1988, p.1435-1478). Com relação ao termo, Nakanose escreve:

em hebraico *ba'al* significa senhor, no sentido de dono de pessoas, coisas ou nome de lugar, por exemplo Baal-Hennon (Jz 3,3). Em geral, o termo baal era aplicado à divindade. O culto a Baal é encontrado no antigo Israel, onde os israelitas aparecem adorando a Baal-Fegor de Moab (Nm 25,3). Baal era simbolizado pela “Estela”, em hebraico, (*massebah*), um tipo de coluna de pedra, tosca ou talhada (2Rs 3,2; 10,25-27), provavelmente um símbolo fálico, comumente encontrada nos lugares altos. A religião cananéia-fenícia era patriarcal e politeísta, preocupada com a ordem do cosmo e a manutenção da vida. Segundo sua crença El era o pai dos deuses. Entre eles Baal tinha o papel principal, era o deus da tempestade e guerreiro cosmogônico. Depois de derrotar Yam deus do caos, ele se torna rei com grande poder sobre a terra. As estações da chuva, essenciais à agricultura, são determinadas por Baal, deus da fertilidade. O inimigo de Baal é Mot, a divindade da esterilidade. Quando Mot engole Baal, prevalece a seca. Anat, consorte de Baal, mata Mot e semeia seus restos sobre a terra. Com o tempo, Baal ressuscita e a terra volta a se tornar fértil. Este processo se repete a cada sete anos. Acreditava-se que através do ritual do sacrifício oferecido a Baal ficava assegurada a bênção do ciclo da fecundidade. Fazia parte do ritual do mito a união entre Baal e sua consorte, união essa representada pelo encontro sexual entre um sacerdote com uma

sacerdotisa e dos fiéis com as/os prostitutas/os sagradas/os ou hieródulas/os. Tal união atraía o poder divino de fecundidade para os seres humanos, animais e plantas. Em troca as pessoas ofereciam a Baal seus produtos e seus próprios filhos (NAKANOSE, 2000, p.102-103).

O aparecimento da divindade de Baal tem uma conseqüência decisiva para a vida cotidiana de Israel. Devido ao povo israelita viver, agora, não mais em tendas e de pastoreio, e sim numa realidade sedentária e agrícola e em meio a um povo também dependente da agricultura, que cultua Baal, uma divindade ligada à terra, à colheita, à fertilidade, começa a despontar, no texto.

Quanto à compreensão da figura do deus *El*, há, entre os pesquisadores e em todo o A.T., uma forma homogênea de compreender. Os textos ugaríticos mostram que essa divindade aparece no papel do supremo deus do panteão, ainda que seu poder real e sua influência não pareçam muito grandes. Nos textos bíblicos não se encontra “nenhuma polêmica contra *El*, em contraposição à usual atitude de rejeição a *Baal*. (...) os israelitas teriam transferido para *Javé* justamente as características determinantes de *El*, as de criador do mundo e de rei dos deuses. (...), e pela recusa dos de *Baal*” (RENDTORFF, 1981, p.159-160). Baal, além desses significados e funções, até aqui citados, é também “um deus da guerra e uma divindade da fertilidade que se une a Anate (mais tarde igualada a Astarte)” (WALTKE, 1998, p.200).

A idéia central do v.10 é que YHWH é o autor dos bens materiais, especialmente dos produtos agrícolas, e não Baal (Dt 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51). O ouro e a prata, que são frutos do comércio, possuem um significado de prosperidade, e também dons divinos, no entanto, a transformação desses metais preciosos em imagens (Os 8,4; 13,2) aparece como reprovação (MEJIA, 1975, p.36).

Desta forma, esta perícopé (v.8-10) apresenta denúncias e castigos de YHWH, com o objetivo de a mulher/Israel mudar de vida. Daí ela iniciar com a expressão לָכֵן "por isso". A força deste novo momento (v.8-10) não está na ruptura da relação, mas na busca de refazê-la. A atitude do marido (v.8) foi de "cercar o caminho", como maneira de alertar a mulher para as diversas ilusões: desde a origem dos produtos até seu uso para situações religiosas. Percebe-se, nesta subunidade (v.8-10), a importância dos produtos na relação do casal, tanto no nível interno da casa como em outros âmbitos sociais. No texto de Ezequiel, capítulo 16, há inúmeros elementos que coincidem com os deste versículo⁹, e trata-se de um texto exílico que retrata a infidelidade à aliança. Também, neste momento da história de Israel, o Estado tributário parece começar a ter uma presença determinante através de um dos seus braços fortes, que é a religião de Baal (SAMPAIO, 1999, p.79-81). No Séc. VIII a.C., no entanto, a religião dominante, do Estado, não parece ser a de Baal, e sim Javista.

A primeira subunidade pesquisada (v.8-10) indica que a alternativa de provocar a consciência de retorno da esposa, evitando que os caminhos da mulher e dos amantes se cruzassem, não obteve os resultados que o marido desejava, a ponto de o esposo mudar de estratégia.

2.3 O castigo é aplicado ao extremo v.11-15

O texto de Os 2,11-15 retoma a sentença oracular dos (v.8-10) com a mesma fórmula לָכֵן "por isso/portanto"; Assim, o marido privará a esposa do alimento תִּירוֹשׁ

⁹ Nota de rodapé, *Bíblia do Peregrino*. Cap. 16: "Neste capítulo Ezequiel desenvolve, em imagem matrimonial amplo quadro histórico de Jerusalém. (...) Os vv. 1-43 estão articulados segundo o esquema clássico de delito e castigo, com a divisão depois de 34. Os vv. 44-48 saltam para o tema das duas irmãs, próprio do capítulo 23; os vv. 59-63 anunciam a reconciliação. Os capítulos 20 e 23 fazem companhia ao presente capítulo" (BÍBLIA DO PEREGRINO, 1997, p.2040-2041).

דָּגָן, “trigo, vinho”, de roupa פִּשְׁתָּהּ צִמְרָה “lã, linho” (v.11), e da alegria festiva própria do culto israelita. É a mesma imagem de antes, com a particularidade de que os direitos conjugais são substituídos pela festividade cultual numa clara alusão ao culto cananeu (v.12-15).

Nesse terceiro e último bloco (v.11-15), as palavras de forte ameaça ou castigo estão estruturadas em dois momentos: (1) v.11 e v.12, em que o castigo recai sobre a mulher; (2) v.13-15, nos quais o castigo recai sobre a destruição das festas e dos bens materiais. Neste trecho, (v.11-15), os verbos iniciais estão todos na primeira pessoa: “voltarei e tomarei, descobrirei, acabarei, devastarei e castigá-la-ei”, que expressam as decisões do juiz/YHWH e de Oséias.

v. 11: לָכֵן אָשׁוּב וְלִקְחֹתִי דָגָנִי בְעֵתוֹ וְתִירוֹשֵׁי בְמוֹעֵדוֹ וְהִצַּלְתִּי צִמְרֵי וּפִשְׁתֵּי
לְכִסּוֹת אֶת־עֲרוֹתָהּ:

“Portanto, voltarei e pegarei o trigo meu no seu tempo, e arrancarei a lã minha e o linho meu, e o vinho meu na sua estação; e arrancarei a lã minha e o linho meu, para cobrir a nudez dela”.

Novamente, como no (v.8), aparece o termo לָכֵן, “por isso/portanto”, fazendo ligação com o bloco anterior (v.8-10). Este último bloco (v.11-15) inicia com a expressão לָכֵן אָשׁוּב וְלִקְחֹתִי דָגָנִי, “portanto, voltarei e pegarei o trigo meu”. Isso reporta novamente ao (v.9), mas agora num contexto onde ele, o marido, decide resolutamente partir para o embate final. Aqui o esposo restaura a verdadeira propriedade, que havia confiado a ela: comida e roupas são propriedade de YHWH, que os presenteia com generosidade. Os repetidos pronomes possessivos: “trigo

meu, vinho meu, lã minha, linho meu”, atestam com muita clareza a origem de tais produtos, sendo eles afirmados como propriedade de YHWH.

O vocábulo דָּגָן , “cereal, trigo, grãos, messe” (KIRST, 2004, p.47), é uma palavra genérica que, embora não especifique o tipo de cereal, por estar acompanhada da expressão verbal $\text{לִקְחַ$ “tirar o trigo” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.346-347), por certo seu sentido passa a ser não qualquer cereal agrícola, e sim o “trigo”. E a expressão דָּגָן וְיַיִן , “trigo e vinho”, representa as próprias palavras citadas no (v.10), enquanto צֶמֶר וְלֵאָה “lã e linho” relembram o (v.7).

A expressão בְּעֵתוֹ , “na sua estação, no seu tempo” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.151.360), refere-se ao tempo da colheita, tempo dos ciclos agrários, “(...) explicita as estações ou ciclos agrários como espaço de ajuntamento do povo. (...), que era lugar de celebração popular” (SAMPAIO, 1999, p.88). Quanto à expressão בְּמִוְעָדוֹ , בְּעֵתוֹ , “em seu tempo, na sua estação”, refere-se ao contexto dos ciclos agrários, denotando que não eram os baals que os controlavam, porém, YHWH. As solenidades religiosas constituem dias de encontro, com Deus ou reunião cívica, *mô'ed*. Queria o povo mantê-las junto com os cultos de fertilidade, mas são incompatíveis na ótica de Oséias (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.905).

Além disso, a ‘estação’ é o momento mais grave, aquele que mais fará a mulher sentir o castigo:

Refere-se ao contexto das colheitas: maio-junho para os cereais; julho-setembro para as uvas. A ameaça de julgamento podia ser cumprida mediante seca (cf. Am 4,7-8) ou invasão, sendo costume dos assírios, por exemplo, marcar suas investidas militares na direção do ocidente para o

período entre o final das chuvas da primavera e o início da colheita de cereais. Para um exército que se encontrava a mais de mil quilômetros de suas bases, essa tática assegurava as provisões adequadas (incluindo cordeiros novos, nascidos na primavera) para suas tropas, compondo a devastação infligida aos inimigos ou vassalos (HUBBARD, 1993, p.85).

A expressão **וְלִקְחֹתִי אֶשׁוּב**, “voltarei e pegarei” ou “tomarei”, demonstra a atitude radical do esposo, que decide recuperar a verdadeira propriedade que a esposa supunha ser sua: comida, bebida e roupas. O texto afirma que esses produtos seriam do senhor/dono/proprietário/YHWH, que os tinha oferecido com generosidade. Como a esposa não reconhece a posse desses dons e ainda não tem vontade de voltar para Deus em arrependimento, Ele irá tomar a firme decisão de **שׁוּב** “voltar” para ela em juízo e de **לִקַּח**, “pegar/tomar/buscar” (KIRST, 2004, p.112), aquilo que lhe havia dado anteriormente. Tanto Pixley (1999, p.94-95) quanto Donner *apud* Lisboa (1997, p.465-466) sinalizam para uma ameaça que os camponeses sofriam da classe detentora do poder, a qual era capaz de tomar deles o trigo, o vinho, a lã e o linho, num contexto de pós-exílio. “Este quadro nos remete aos sacerdotes da (*golah*), os quais receberam apoio político e econômico, outorgado pelo governo persa para desenvolver seu projeto político-religioso de centralidade no templo” (LISBOA, 2005, p.118).

O castigo vai se intensificando e chega a um estágio extremo. A descrição é quase brutal. O verbo **נִצַּל**, “arrebatar/arrancar” (KIRST, 2004, p.160), indica puxar violentamente para fora, tal como uma pessoa arrancaria uma presa da boca de um animal (Am 3,12). A falta de lã para o clima mais frio e de linho para a época quente contribui para as privações físicas. Mais do que isso, o que a passagem salienta é a vergonha e a desgraça de ser despido, conforme denota a palavra **עֶרְוָה** “nudez,

que pode significar órgãos genitais; como, por exemplo, na cena após o dilúvio, em que Noé encontra-se embriagado (Gn 9,22-23) e, no desenvolvimento deste versículo, introduzido por וְעַתָּה, "agora" (Os 5,3; 10,3; 13,2). Com isto, as ações de violência praticadas contra a mulher ganham um tom gradativo e imediato. Nos versículos seguintes, poderá ser notado o máximo dessa violência. A mulher ficará completamente nua, com seus órgãos genitais expostos diante de um público formado apenas por homens.

A expressão לְכַסּוֹת אֶת־עֲרוֹתָהּ, "para cobrir a nudez dela" (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.321), tem o sentido de cobrir com roupa, por pudor, as partes vergonhosas do corpo. O que Israel teve em abundância seria retirado, arrancado; a relação dela com seus amantes, que era de prazer, mudaria para vergonha; as festas cessariam.

v.12: וְעַתָּה אֲגַלֶּה אֶת־נִבְלָתָהּ לְעֵינֵי מְאֻהָבֶיהָ וְאִישׁ לְאִי־צִילָנָהּ מִיָּדִי

“E agora descobrirei as vergonhas dela aos olhos dos amantes dela, e um homem não resgatará da mão minha”.

O versículo inicia com a expressão adverbial וְעַתָּה, “e agora, agora mesmo, neste momento”, dando a idéia de momento presente (KIRST, 2004, p.190; ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.527), uma ação que seria executada imediatamente.

O versículo tem continuidade com a expressão אֶת־נִבְלָתָהּ, “descobrirei as vergonhas dela” (diante dos amantes), ou também, “descobrirei o seu órgão genital”, as suas vergonhas, aos olhos dos amantes. Isso é uma descrição carregada de violência, a ponto de ser brutal. Salienta a vergonha e a desgraça de

ser despida, conforme se pode perceber na palavra נְבִלוֹת, que significa “órgão genital feminino” (KIRST, 2004, p.149) ou “vergonhas, partes pudendas” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.139 e 416). Nesse versículo, a nudez pública (Na 3,6; Dt 22,21; Jr 20,10), ameaçada no v.5, torna-se mais explícita e violenta. A força da passagem está na combinação de: (1) lascívia נְבִלְתָּהּ “vergonhas dela”, cuja raiz נבל insinua que a insensatez deslavada pode resultar em tal nudez flagrante; (2) descobrirei גִּילָה “revelar, desnudar, mostrar totalmente”, uma palavra aplicada à revelação divina; (3) לְעֵינֵי מְאַהֲבֶיהָ “aos olhos dos amantes dela”, isto é, bem diante deles. Trata-se da exposição máxima de sua vergonha perante os baalins (e seus sacerdotes?) com quem ela se comportara de forma tão vergonhosa; e (4) impossibilidade de alguma pessoa נִסַּל “livrá-la” ou “arrebatá-la” (Os v.11; 5,15) da mão de Deus, símbolo de seu poder (Gn 49,24; Is 50,2)” (HUBBARD, 1993, p.86).

O vocábulo נְבִל, “vergonhas”, é empregado apenas cinco vezes. Uma vez é utilizado como todo aquele que se exalta. No grau pi’el, a palavra aparece quatro vezes, indicando, desta forma, a intensidade da ação, querendo dizer que a insensatez deslavada resultou em tal nudez. O substantivo נְבִל é largamente usado na literatura de Sabedoria e significa que a pessoa tem comportamento vil e vergonhoso (GOLDBERG, 1998, p.909-911).

A palavra נְבִלוֹת, “órgão genital feminino”, aparece uma única vez na Bíblia (Os 2,12). A “insensatez dela” (נְבִלְתָּהּ) é uma metonímia para a sua nudez e talvez até genitália. Israel seria envergonhado e seria desgraçado abertamente. O uso do verbo גִּלָּה, com seu significado dual de “revelar” e “descobrir”, sugere um tempo

próximo quando Israel foi abandonado por YHWH. É também uma palavra aplicada à revelação divina, mas no sentido positivo, em contraposição a כִּסָּת “cobrir”, do (v.11) (STUART, 1987, p.51).

Quanto à expressão עֵינֵי מְאַהֲבֶיהָ, “aos olhos dos amantes dela”, o marido colocaria a mulher nua diante de seus amantes à luz do meio dia, para que pudesse aparecer o máximo da sua vergonha ali mesmo, diante dos baais, a quem ela se entregara de forma tão vergonhosa. Os amantes deveriam contemplar impassíveis a humilhação dela, não poderiam tentar livrá-la do castigo a que o esposo a submetia. A nudez era uma maneira de o marido desmoralizar a esposa infiel. A expressão “descobrirei as vergonhas dela aos olhos dos amantes dela” tem um paralelo no acádico “*bastu/baltu*”, significando “seus genitais, sua vagina”. A nudez pública era um tabu muito forte na sociedade israelita. Assim, num ato de forte violência, a nudez da mulher não seria usada para envergonhá-la aos olhos dos seus amantes, pois conheciam muito bem seu corpo, mas sim aos olhos do povo (WOLFF, 1974, p.37).

No tocante ao verbo אָהַב “gostar, amar”, esse encontra-se no texto conjugado na forma verbal piel, significando “amantes, amásios” (KIRST, 2004, p.4). Para Alonso Schökel (1997, p.30-31), a palavra אָהַב, “amantes, queridos”, com freqüência se refere a ídolos ou falsos deuses (rivais de YHWH), os aliados políticos e militares Ez 16,33.36s; 23,5.9.22; Jr 22,20.22; 30,14; Os 2,7.9.12.14s; Zc 13,6; Lm 1,19”. Amplia-se a significação de amante do âmbito apenas conjugal familiar e religioso para a dimensão político-militar. As alianças políticas e militares, tanto internas quanto externas, implicavam em as autoridades de Israel correrem atrás de outros senhores/donos, e não se apoiarem em YHWH, seu Senhor.

O v.12 encerra da seguinte forma: **וְאִישׁ לֹא-יִצְלֵחַ מִיָּדַי** “e homem não resgatará da mão minha”. Isto significa que homem algum seria capaz de arrancar a mulher das mãos de seu marido. Desta forma, o v.12 reafirma a impossibilidade de alguém livrá-la, arrancá-la ou arrebatá-la (Os 11; 5,15) das mãos de YHWH. Oséias mostra com que poder Deus zelara por Israel, Seu Povo. O v.12b complementa a idéia anterior. Os amantes, erroneamente fornecedores da fertilidade, não têm poder para livrar a mulher das mãos de YHWH. Portanto, expor a “vagina” da mulher aos olhos dos amantes é demonstrar, aos amantes, quem tem o verdadeiro poder da fecundidade (ALARCÓN VÉJAR, 1993, p.144-145).

v. 13: **וְהִשְׁבַּתִּי כָּל-מְשׁוֹשָׁה חֲנֻה חֲדָשָׁה וְשַׁבְּתָהּ וְכָל מוֹעֵדָהּ**

“E acabarei com toda (a) alegria dela, e lua nova dela, e toda (a) festa dela”.

Nesse versículo, o esposo/YHWH toma uma decisão de extrema radicalidade, isto é, de isolar completamente sua esposa, impedindo-a de ter qualquer acesso a atividades exercidas até então. A linguagem pesada continua a ser empregada e chega ao ápice com a expressão inflexível “pôr fim” (שַׁבַּת), aqui conjugada na forma hifil. Essa raiz hebraica tem diversos sentidos: “parar, inércia, acabar, descansar, guardar o sábado, espaço de tempo entre um sábado e outro (semanas), solenidade sabática” (KIRST, 2004, p.245). A raiz hebraica שַׁבַּת, que também quer dizer “guardar o sétimo dia semanal”, aqui se refere a cessar as festas da lua nova celebradas no santuário, assim como era costume também na Mesopotâmia e em Ugarit (BOUDART, 1987, p.1142).

A referida palavra, sendo conjugada na forma verbal hifil, indica que o YHWH/esposo daria “agora” (עַתָּה) mesmo “um fim” (שָׁבַת) a tais “festividades, uma vez que eram dedicadas a outros deuses e representavam (...) o relacionamento de adultério de Israel com seus amantes” (LISBOA, 2005, p.120). Trata-se de uma decisão radical por parte do marido/YHWH contra a esposa. Hubbard vê uma relação direta dessas palavras com o aniquilamento da dinastia de Jeú (Os 1,4). Para Hubbard, talvez haja uma ligação direta entre a desgraça testemunhada pelos amantes de Israel (v.12) e a destruição das festas de adoração a Baal deste versículo (HUBBARD, 1993, p.86).

A expressão מְשׂוֹשׂ, “alegria, festa” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.657-658), dependia totalmente da generosidade de YHWH. Se a terra, por ordem d’Ele, retivesse as colheitas, não seria possível fazer oferendas e, conseqüentemente, não haveria festas; Israel ficaria nu perante os baalins, cujo favor ele cortejava (HUBBARD, 1993, p.86). As “festas” (מִּגֵּד), solenidades, dias de encontro, eram fontes de alegria para Israel. O uso do sufixo possessivo de feminino singular, em cada um dos substantivos que se referem às festas, pode ser um meio de dar ênfase ao grau de importância para Israel e de demonstrar que YHWH não teria relação com elas (STUART, 1987, p.51). O redator descreve uma seqüência de festas, expressas sempre com sufixos da 3ª p. f. s., que são referidas como “alegria dela, lua nova dela e festa dela”.

O mesmo redator menciona as festas regulares específicas, eventos anuais celebrados com uma peregrinação até o santuário central (Dt 16,16-17; Ex 34,22-23). “Luas novas” são reuniões mensais registradas pela primeira vez em 1Sam 20,5s e mencionadas em Am 8,5 como ocasião em que não se realizavam negócios.

Tal celebração também é descrita com maiores detalhes em Ez 46. Os “sábados” eram os dias de descanso semanal prescritos nos códigos de lei do Antigo Testamento (Êx 23,12; 34,21) e relacionados a YHWH como "o sábado do Senhor teu Deus" (Êx 20,10), fato que tornava ainda mais trágico seu uso na adoração de Baal (HUBBARD, 1993, p.86-87).

O propósito de YHWH, com tais festas, era de o povo celebrar a alegria, a gratidão pelos frutos da colheita agrícola. O povo judaico, convivendo em meio aos cananeus, ia automaticamente realizando um sincretismo espontâneo com seus vizinhos cananitas.

O caráter agrícola das festas de peregrinação tornava-as facilmente adaptáveis aos cultos de fertilidade, cujo objetivo era assegurar colheitas regulares e produção abundante. É bem possível que as *luas novas* e os *sábados*, com seus equivalentes em outras religiões do Oriente Médio, tenham se corrompido com as práticas astrológicas dos vizinhos de Israel e também com os ritos sexuais denunciados por Oséias (MACHLINE, 1984, p.202).

As solenidades religiosas constituíam dias de encontro. O termo hebraico מועד indica “período de festa, lugar de assembléia, encontro” (KIRST, 2004, p.118) com Deus ou reunião cívica. Sampaio (1999, p.89) acrescenta outros elementos: “O mesmo ambiente que acolhia as festas solenes e alegres do povo (...) constituía espaço público e popular no qual sucedia a prostituição das filhas e o adultério das recém-casadas”.

Para Barstad *apud* Véjar, as assembléias festivas מועד, “festividades”, revelam que em Israel as festas tinham um sincretismo sem limites, pois até YHWH era considerado como mais um Baal, igual aos demais baals do panteão cananeu

(ALARCÓN VÉJAR, 1993, p.145). Com esta lista de festas litúrgicas, o redator do texto expõe o problema do sincretismo de Israel. Se por um lado o povo confundia YHWH como mais um deus dentro do panteão cananeu, por outro lado, as festas litúrgicas estavam relacionadas também à fertilidade da terra.

Uma expressão muito freqüente encontrada na Bíblia (146x) é אהל מועד, “tenda do encontro”, lugar onde Deus se encontra ou marca encontro (Ex 9,5; Lv 1,1; Nm 1,1; Dt 31,14; Js 18,1; 1Sm 2,22; 1Rs 8,4; 1Cr 6,17) (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.360). Queria o povo manter estas festas, junto com os cultos da fertilidade, mas eram incompatíveis. Dessa forma, soa fortemente o jogo de palavras entre השבתי e שבת, “farei cessar” e “sábado”. Sábado forma um trocadilho com os verbos iniciais do versículo, “acabarei, farei cessar”; as duas palavras utilizam a mesma raiz hebraica שבת (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.905; MEJIA, 1975, p.37).

A expressão חודש, “lua nova”, “começo de mês” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1991, p.205), indica festividade celebrada por ocasião do nascimento da lua nova. O termo חג, traduzido no plural por “festas”, segundo Mays (*apud* ALARCÓN VÉJAR, 1993, p.145), faz referência às três festas de peregrinação anuais, para celebrar os períodos do ano agrícola (Ex 23,14-17; 34,18-23). O v.13 faz alusão a “festas, luas novas e assembléias solenes”. YHWH, no entanto, acabará com todas elas.

v. 14: וְהִשְׁמַתִּי גִפְנֵהּ וְתִאֲנֹתֶיהָ אֲשֶׁר אָמַרְתָּה הִמָּה לִּי אֲשֶׁר נִתְּנָה לִּי מֵאֲהָבֵי וְשִׁמְתִים לְיַעֲר וְאַכְלֹתֶם חֵיַת הַשָּׂדֶה:

“E destruirei a videira dela e a figueira dela, de que (ela) dizia: Pagamento eles (são) para mim, que deram para mim os amantes meus. E farei delas (um) matagal, e as devorará a eles a fera do campo”.

Esse versículo é uma seqüência lógica do v.13. A destruição de figueiras e vinhas completa a descrição anterior (MEJIA, 1975, p.37), já que figos e uvas (vinho) eram produtos consumidos nas festas. Figueiras e vinhas eram plantadas freqüentemente juntas, isto é, no mesmo espaço (Lc 13,6), e a colheita acontecia na mesma época, no final da colheita de verão (Mq 7,1). A comemoração dessa colheita coroava o ano agrícola (embora coincidisse com o início do ano pelo calendário hebraico) e fechava o ciclo de fertilidade, pelo qual os baalins recebiam crédito indevido (HUBBARD, 1993, p.87).

Figueira e videira são vocábulos muito encontrados nos textos proféticos. Esses simbolizavam paz e prosperidade. Quando Deus ficava irado com seu povo, então o oposto acontecia, ou seja, as videiras e as figueiras eram destruídas, assim como a paz. Neste v.14, trata-se do marido/YHWH que decide romper com a segurança, a sobrevivência e a prosperidade de sua esposa/Israel, para que, sem sombra e nem frutos, Israel pudesse retornar ao seu amor verdadeiro, YHWH, e assim desfrutar da paz, da prosperidade e de longos dias (WALTON, 2003, p.372).

A expressão **וְהִשְׁמַתִּי גִפְנֵיהָ וְתֵאֵנֶתֶהּ**, “E destruirei a videira dela e a figueira dela” demonstra a ação decidida do marido/YHWH de não permitir a ida da esposa aos seus amantes e sua conseqüente sobrevivência, além de uma eventual autonomia. A aterradora devastação feita por Deus (**וְהִשְׁמַתִּי** “e devastarei”) move o v.14 das festas pervertidas para os símbolos familiares israelitas de prosperidade e segurança, a “videira” (**גִּפְנֵי**) e a “figueira” (**תֵּאֵנֶת**) (1Rs 5,5; Mq 4,4; Zc 3,10).

(ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.680, 695). A raiz hebraica da palavra תַּאֲנֶה, “figueira”, também significa “cio” (KIRST, 2004, p.263).

Uma nota da Bíblia do Peregrino (1997, p.2502), referente à figueira estéril (Lc 13,6-9), diz: “O tema é também o tempo último para arrepender-se. A figueira pode ser símbolo de Israel (Jr 8,13; Os 9,10; Mq 7,1). Fruto é metáfora freqüente de ação responsável e de suas conseqüências (Pr 1,31; 12,14; 31,31)”. O v.14, quando se refere a figueiras, parece referir-se apenas a produtos agrícolas.

É YHWH quem destruiria as vinhas e as figueiras, onde eram construídos os altares naturais e se celebravam os cultos para assegurar a fertilidade da terra. Sem árvores não haveria altares, não haveria produção e não existiria oferendas. Portanto, as festas chegariam ao seu fim, e as hortas e pomares seriam transformados em selva, matagal, onde somente os animais selvagens é que comeriam seus frutos (MEJIA, 1975, p.37).

A expressão אֲתָנָה הַפֶּמֶה לִּי אֲשֶׁר נִתְּנוּ לִי מֵאֲהָבֵי, “pagamento eles (são) para mim, que deram para mim os amantes meus”, retoma novamente o v.7: “correrei atrás dos amantes meus, (que) dão o pão meu e as águas minhas, a lã minha e o linho meu, o azeite meu e a bebida minha”. Tanto no v.14 quanto no v.7, a citação reforça o aspecto possessivo dos pronomes, dando a impressão de que a mulher tinha direito aos produtos citados, que os possuía como justo pagamento. Igualmente revela a opção de vida da mulher/povo, que opta pela adoração a Baal, estabelecendo uma relação de reciprocidade de favores. A mulher/povo se entrega à adoração cúltica, a seus rituais mágicos, celebrados nas festas litúrgicas, a seus deuses, e esses, em troca, retribuem com favores, assegurando a fertilidade da terra. Segundo Wolff, no Antigo Testamento, a expressão אֲתָנָה, “salário, aluguel”

(dos amantes) aparece somente no v.14. O profeta faz um jogo de palavras com as expressões תְּאֵנָה “árvores de figo” e “salário” (WOLF, 1974, p.38). A palavra אֶתְנָה pode significar “paga de prostituta”, isto é, o preço que uma prostituta exige por seus serviços (YOUNGBLOOD, 1998, p.1650).

Conhecendo a cosmovisão dos povos do Oriente, pode-se entender como funcionava a relação das divindades e o Estado de Israel, a qual se apoiava em duas forças, o exército e a religião (estatal e as religiões populares). Segundo essa cosmovisão, a terra era imaginada como um disco plano assentado em colunas, cercadas de água. Havia as águas inferiores (oceanos, Gn 1,6) e águas superiores (oceano celeste, Gn 1,7). Entre as colunas, ficava o Xeol ou mansão dos mortos. Logo acima, ficava a terra, que separava as águas, e essas eram controladas pelos deuses. As águas de cima, em forma de chuva, desciam para fecundar a terra e propiciar uma colheita farta. A seca representava sempre um castigo dos deuses. Nessa visão mitológica da terra, os agricultores ofereciam sacrifícios na época da plantação, pedindo chuva para que a terra produzisse, e na colheita ofereciam seus produtos à divindade em forma de pagamento, agradecimento (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.30-34)

A palavra אֱהָב “amantes, amásios, queridos” (KIRST, 2004, p.4), com freqüência designa os “ídolos” ou “falsos deuses” (rivais de YHWH) bem como os aliados políticos e militares Ez 16,33.36s; 23,5.9.22; Jr 22,20.22; 30,14 e Os 2,7.9.12.14s; Zc 13,6; Lm 1,19 (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.30).

Vale ressaltar o aspecto possessivo que acompanha os pronomes das expressões וְתֵאֵנָה וְגִפְנָה, “videira dela e a figueira dela”. A mulher afirmava que tinha direito a isso, que as possuía como seu justo pagamento. O vocábulo hebraico

אֶתְנָה “pagamento”, é utilizado apenas neste v.14 e pode ser um trocadilho com הָאֶנְה, “figueira”; a outra forma de "salário" ou "pagamento" de prostituta é אֶתְנָן (Dt 23,19).

O sentido básico da palavra אֶתְנָה é o de “dar/pagar o preço que uma prostituta exige por seus serviços” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.85). Deve-se fazer cuidadosa distinção entre essas palavras e outras de sentido mais positivo e que também indicam a ação de “assalariar”, “contratar”. As passagens do A.T. em que se emprega esse grupo de palavras: a) estão sempre em contexto de condenação, e b) sempre têm em vista considerações espirituais e/ou prostituição cultural. Em nenhum outro trecho, a mistura dos sentidos literal e figurado é melhor ilustrada do que neste versículo e seu contexto, em que a infidelidade de Gomer com Oséias é um paradigma chocante da infidelidade de Israel com Deus (YOUNGBLOOD, 1998, p.1650).

Os locais onde os deuses e as deusas da fertilidade e da fecundidade mais se encontravam eram nos santuários e nos templos. Os nomes mais encontrados eram: Baal, deus da chuva, da tempestade, da fertilidade e da fecundidade, sua consorte Astarte (Jz 2,13), deusa da fecundidade e Anat, deusa do sexo e da maternidade (MACKENZIE, 1984, p.41-42).

Em uma nota referente a Jz 2,13, a Bíblia de Jerusalém (2002, p.351), assim se diz: “Astarte, que corresponde à Ishtar assíria, é a deusa do amor e da fecundidade. O seu nome é por vezes (Jz 3,7; 2Rs 23,4 etc.) substituído pelo de Aserá, outra divindade feminina do mesmo caráter (Ex 34,13s)”. Quanto à deusa Anat,

seu nome indica a vontade de Baal personificada (...). Ela representava a deificação do princípio feminino e sua função primária era o sexo. Ela unia em si as duas características mais desejáveis do seu sexo, a virgindade e a maternidade. (...) O único traço visível de Anat no Antigo Testamento é o nome de Anat, pai do juiz Samgar (Jz 3,31; 5,6...) (MACKENZIE, 1984, p.41-42).

“Baal era evocado como o deus que fazia com que a terra, os animais, as pessoas produzissem mais. A terra era a mãe que produzia a Baal, o deus homem, que fecundava” (PEDRO, 2000, p.130). Os camponeses iam aos templos e santuários oferecer sacrifícios e pedir a Baal fertilidade para a terra.

E na colheita, ofereciam as prémias em sinal de agradecimento. Nos templos e santuários era praticada a prostituição sagrada. Existiam as casas de prostituição, onde mulheres e homens se colocavam à disposição dos fiéis. A realização dos rituais de culto às divindades da fertilidade, com os prostitutos e prostitutas, visava garantir a fecundidade da terra, dos seres humanos e dos animais (NAKANOSE, 2000, p.203).

Devido a esta forte identificação de Baal com os ciclos anuais, da fertilidade humana e animal e devido a sua função de irrigar os campos, as pessoas da época, que viviam na dependência das colheitas agrícolas e de seus rebanhos, não tiveram maiores dificuldades de abraçar este tipo de culto. No v.14, o redator parece querer erradicar a presença de qualquer vestígio que pudesse incentivar, alimentar ou legitimar o culto cananeu, quando diz, “destruirei a videira dela e a figueira dela”. Mas, apesar da oposição a Baal, não havia impedimento para que fosse adorado como deus ao lado ou em vez de YHWH (FOHRER, 1978, p.119-128). Baal era adorado juntamente com sua consorte, Asherá. Com a identificação de YHWH com Baal, Asherá passou a ser a consorte de YHWH. A pesquisa indica que, por um longo período, YHWH foi adorado juntamente com outras divindades e que

possivelmente Asherá seria uma delas (GOTTWALD, 1986, p.342; CROATTO, 2001b, p.39).

Esta apropriação de funções, se assim pode-se chamar, em que YHWH assume os atributos de Baal, passou a se denominar 'baalização' de YHWH. Tudo o que Baal fazia, YHWH assumia para si. O deus YHWH passou a ser agora o responsável pela fertilidade.

No antigo Israel, as festividades cúlticas celebravam festas míticas. A história do cotidiano, nos tempos da profecia atribuída a Oséias, era contada, vivida e celebrada de forma privilegiada nas festas. "Na realidade o mito precisava ser contado num ambiente religioso e a festa religiosa precisava do mito" (BUDALLÉS DIEZ, 2002, p.107). O povo de Israel aprendia com os mitos, mas também travava uma luta com esses mesmos mitos com o intuito de domesticá-los e controlar a história, o que significa também acabar ou mudar a identidade de um povo. Neste momento da história, a festividade era uma preocupação básica da população israelita. Nesse contexto, as mulheres exerciam um papel fundamental. Carol Meyers, a respeito das mulheres diz: "As contínuas referências a Anat e Asera na própria Bíblia (cf. Jz 3,7; 1Rs 15,13; 1Rs 18,19; Jr 44,15) são evidência da ativa participação das mulheres na vida cúltica e, portanto, pública" (MEYERS, 1988, p.13).

Se, por um lado, as mulheres eram valorizadas e necessárias, por outro lado, estava-se no fim do tempo em que eram reconhecidos os deuses e deusas. Eram tempos de mudanças. As deusas e mulheres foram, nesse momento, excluídas do culto. Mulheres que já haviam sido salvadoras passavam a ser reprodutoras. Eram elas agora convocadas a concentrar as suas energias no cuidado do âmbito interno da casa e no cultivo da terra, com o objetivo de procriar, visando a uma solução

social e econômica. Excluídas do culto e da vida pública em geral, as mulheres passaram a sofrer restrições (MEYERS, 1988, p.9).

Quanto aos versos **וְשָׂמְתִים לְיַעַר וְאַכְלֹתֵם חַיֵּת הַשָּׂדֶה**, “farei delas (um) matagal, e as devorará a elas a fera do campo”, a devastação seria provocada por Deus; Ele faria com que a vinha e o pomar se estragassem e fossem invadidos por toda espécie de arbustos e árvores improdutivas. A menção de animais selvagens em Am 5,19 (o leão e o urso) e em (Os 2,20) (as “bestas-feras do campo”) denota que as árvores frutíferas, que serviam de alimento e oferenda às divindades seriam todas aniquiladas. A expressão **חַיֵּת הַשָּׂדֶה**, “as feras do campo”, “(...) os animais selvagens constituem elemento novo, que pode sugerir a intervenção de potências hostis (Sl 80,14)” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.905). “Animais selvagens eram considerados um castigo enviado pelas divindades para punir o povo” (WALTON, 2003, p.416). Na expressão **וְשָׂמְתִים לְיַעַר**, “farei delas (um) matagal”, o sufixo hebraico “delas” é a rigor masculino, contudo sua referência é à videira e à figueira do início do verso (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.668).

A primeira parte deste v.14 reforça o caráter repetitivo dos pronomes pessoais: **וּתְאַנְתֶּה וְנִפְנֶה** “a videira dela e a figueira. Nessa parte, ela afirma ter direito sobre isso, pois as tinha recebido como seu justo **אֶתְנָה** “pagamento”. Percebe-se que a esposa tinha enormes dificuldades de retornar ao seu primeiro amor. Nos v.8-10, o esposo decide forçá-la a retornar a ele. Interessante é perceber que o termo “pagamento” só aparece uma única vez no livro de Oséias. Outra forma de “salário” ou “pagamento” de prostituta é **אֶתְנָן** (Dt 23,19; Ez 16,31, 34,41; Os 9,1), sua recompensa por se entregar aos Baals, novamente chamados de “meus

amantes” (מְאַהֲבֵי) (Os 2,7.9). A devastação seria provocada por Deus; Ele faria a vinha/pomar ser entregue, abandonada e ser invadida por toda espécie de arbustos e árvores improdutivas. O povo deveria abandonar sua relação com a terra nos termos em que se dera até então. A partir desse momento, YHWH deveria ser reconhecido como o doador dos frutos da terra (RIBEIRO, 2003, p.13). Esta é a exigência do texto, indicando, portanto, que YHWH seria um deus ciumento em relação a outros rivais, especialmente Baal.

v. 15: וּפְקַדְתִּי עָלֶיהָ אֶת־יְמֵי הַבְּעָלִים אֲשֶׁר תִּקְטֹר לָהֶם וְתַעַר נִזְמָה וְחִלְיָתָה
וְתַלְךְ אַחֲרַי מֵאַהֲבֵיהָ וְאֵתִי שָׁכַחָה נְאֻם־יְהוָה:

“E castigarei sobre ela os dias dos Baalins, que incensava para eles, e (ela) enfeitava o anel dela e o colar dela e ia atrás dos amantes dela, mas de mim ela esqueceu, oráculo de YHWH”.

Esse versículo relata a ameaça de um castigo, mas descreve também uma situação. O v.15 inicia com a expressão וּפְקַדְתִּי עָלֶיהָ, “E castigarei sobre ela”; que é a estratégia de repreensão do marido, o qual quer ver sua esposa retomar o caminho do reencontro do seu primeiro amor, mas, para tanto, planeja פִּקְדָּה “um castigo severo”. O termo פִּקְדָּה tem o significado básico de “inspecionar, exigir contas” (KIRST, 2004, p.197).

O bloco dos v.4–15 encerra-se com a segunda oração de julgamento, que iniciou com o v.4: רִיבוּ (...) רִיבוּ, “processai (...) processai”, que nesta perícopie é aplicado com ainda mais força sobre a mulher. O uso do verbo פִּקְדָּה, “castigar, pelos

dias dos Baais”, remete à matança de Jezrael (Os 1,5). Quanto à palavra בעל, significa “senhor, dono, marido, Baal, deus, ídolo” (ALONSO SCHÖKEL, 1987, p.110), e igualmente senhor dos mais diversos cultos pagãos do Antigo Testamento. A palavra de juízo termina com um ataque (פקד “castigarei”) às festas e a tudo o que representavam. A raiz hebraica פקד tem significado básico de “inspecionar, vigiar”, que neste contexto tem o valor negativo de “castigar, exigir contas” (ALONSO SCHÖKEL, 1987, p.544-545).

O caráter de tais festas é explicitado no v.13, e neste v.15 o texto revela com mais ênfase a rejeição de YHWH. Retoma-se a idéia do divórcio inicial do v.4. No v.14 são mencionados novamente os amantes, e o v.15 termina com a sentença de castigo, פקדתי “castigarei” do pecado. “Procurar os amantes” equivale a שכח “se esquecer” de YHWH, expressão que faz o fechamento desse v.15 e da perícope toda (v.4-15).

Quanto à expressão אֲתֵימְךָ הַבְּעָלִים, “os dias dos baalins/suas festas,” esses dias festivos são os mesmos dias descritos no v.13. Uma nota da Bíblia de Jerusalém (2002, p.1586), referente a esse versículo, diz que são “dias de festas cúlticas (Os 9,5; Sl 118,24; Ne 8,9)”. Passa a se evidenciar no texto que בעלים “baalim” corresponde a “sacrifícios”. A religião de Baal é sacrificial e isso equivale dizer que é violenta. Vale dizer que a religião Javista também é sacrificial. “Baal não ama (...). Ao contrário, espera ofertas, sacrifícios, não relação” (LACERDA, 1996, p.113). A palavra Baals/baalins, aparece no plural, é empregada em três momentos no livro de Oséias (Os, 2,15.17 e 11,2). Essa é talvez a descrição mais clara do culto aos baalins no dia de sua festa em toda a perícope de v.4-15.

Oséias usa o verbo קטר, “incensar” (ALONSO SCHÖKEL, 1987, p.579), no hifil embora a conjugação verbal piel seja mais freqüentemente usada, e nunca no qal. O grau piel ressalta a história de degradação progressiva entre os reis de Israel e Judá. Desta forma, mostra a freqüência com que certamente era oferecido incenso às referidas divindades. O grau hifil é empregado em referência a sacrifícios a alguma divindade (COPPEL, 1998, p.1337). Com isto, Oséias insinua que Israel estava fortemente comprometido com a adoração a outras divindades e não ao Deus único YHWH.

A provável tradução do verbo קטר é “queimar incenso”. Alonso Schökel afirma que o verbo tem significados como queimar ofertas, vítimas, incenso, oblação. Mas, neste caso específico, é apresentado como “incensar” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p.579).

Não se apresenta nenhum objeto específico para o verbo, e algumas traduções fornecem outros significados — “ofertas, sacrifícios”. Uma vez que a raiz hebraica é a base de várias palavras que designam incenso e altares de incenso, provavelmente é melhor supor que o objeto seja incenso quando não se declara nenhum outro (Ex 30,7; 40,27; 2Cr 2,5; 26,18-19; Jr 7,9, em que aparece Baal sendo incensado).

Na linguagem profética do Antigo Testamento, normalmente usa-se a expressão בעל com o sentido simplesmente de “senhor” (KIRST, 2004, p.30). Aqui, no entanto, Oséias emprega o termo hebraico בעלים “baalins” no plural. O fato de Oséias usar o plural baalins (Os 2,15, 19; 11,2) é mais bem interpretado: (1) em termos da multiplicidade de santuários; e (2) à luz da tendência de o nome Baal ser

associado a várias cidades ou regiões da Palestina (HUBBARD, 1993, p.89). Os amantes/baalins em questão eram as divindades cultuadas no meio do povo, as quais o texto cita como inimigos de YHWH. “Trata-se sempre de “divindades cananaicas”, em contexto de a fertilidade” (SETEL, 2000, p.172). O termo “baals” no plural parece indicar que na religião popular israelita existia a tendência de chamar todas as divindades do panteão cananeu de baals, sem fazer maiores distinções entre elas (ALARCÓN VÉJAR, 1993, p.150). A esse mesmo respeito, James Luther Mays tece o seguinte esclarecimento:

(...) No Antigo Testamento, o nome próprio Baal é usado com uma variedade de epítetos identificando as divindades adoradas nos altares particulares: Baal de Peor (Nm 25,3), Baal Berith (Jz 8,33), ou Baal de Samaria (1Rs 16,32), Baal do Carmelo (1Rs 18,19), Baal do Hermon (Jz 3,3). O que é conhecido do deus Baal dos textos de Ugarit exclui a conclusão de que todos estes nomes representem deidades locais, limitadas à esfera da região à qual seus altares servem. (...) Eles foram todos manifestações e representações de um deus principal (MAYS, 1969, p.93).

Isto não exclui o culto de um Baal principal, divindade suprema como a que se conhece nos textos de Ugarit/Ras Samra (MEJIA, 1975, p.37). A forma singular, em aparente referência a um ídolo, foi usada por Oséias (Os 2,10), de acordo com a típica maneira cananéia de entender Baal como o senhor da tempestade, representado com um capacete em forma de touro, empunhando, em uma das mãos, um raio de ponta afiada semelhante a uma lança e, na outra, uma clava de combate.

Na literatura ugarítica, há informes de inúmeros elementos que ampliam a compreensão da natureza do culto a Baal. A literatura é chamada de ugarítica porque teve origem na cidade de Ugarit e “provém das descobertas arqueológicas a

partir de 1929 no tell sírio de Ras Shamra. (...) Durante muito tempo, a escrita ugarítica foi conhecida só pelas descobertas de Ras Shamra. Recentemente apareceram na Síria, na Palestina e até em Chipre” (CAQUOT, 1992, p.221, 228).

Importantes para este estudo são os relatos da vitória de Baal sobre Yamm, o deus-mar, representando o caos e sua constante ameaça de aniquilar a ordem e a contínua luta de Baal. O deus Baal precisava da ajuda de sua irmã-esposa, a deusa Anate, para manter a distância Mote, o deus da seca do verão e da morte, a fim de que a fertilidade não falhasse, e a soberania de Baal não fosse eliminada. Para essa fertilidade, era fundamental o encontro sexual de Baal com Anate, que deu à luz um bezerro (bezerro que aparece cinco vezes no livro de Oséias: 8,5-6; 10,5-6; 13,2). Pelo que parece, a prostituição cultual desenvolveu-se como imitação desse ato sexual cósmico entre Baal e Anate, embora sejam escassos os dados extra-bíblicos sobre o sexo ritual na Siro-Palestina. Oséias é a melhor fonte isolada de que se dispõe. No entanto, a relação entre o mito e o ritual é bem documentada no antigo Oriente Médio. O mito contava a história básica, e o ritual tinha o propósito de mantê-la em atividade (HUBBARD, 1993, p.89). Além desses vários e diversos significados, Baal “é um deus da guerra e uma divindade da fertilidade que se une a Anate (mais tarde igualada a Astarte)” (WALTKE, 1998, p.200).

A expressão **וּתְעַד נִזְמָה וְחִלְיָתָהּ וְחֶלֶד**, “enfeitando-se com anel, e seu colar”, retoma a metáfora da prostituta, que se enfeita para a sedução para ir atrás dos amantes (Os 2,4.7-8), atitude teimosa dela, uma das suas características de comportamento. A referência aos anéis pode indicar a prática cúltica como acontecia. (Ex 32,2), especificamente menciona **נִזְמָה** “brinco/anel”, com relação à

adoração ao bezerro de ouro, e קָלָהּ o “colar”, ainda pode recordar algum aspecto da adoração de Baal (HUBBARD, 1993, p.89).

O uso de jóias como ornamento (Is 61,10 a noiva) parece ligar este versículo ao (v.7). No v.15, Israel é descrito como se ajeitando com seus enfeites (“argolas”), provavelmente de ouro (Gn 24,22; Jz 8,24-26), usadas no nariz (Gn 24,47; 3,21) ou nas orelhas (Gn 35.4; Êx 32.2-3), e com suas jóias uma palavra hebraica semelhante é empregada com sentido erótico em (Ct 7,2), que talvez se assemelhassem às faixas usadas pelas deusas Istar e Anate, que as caíam sobre seus corpos, de modo a realçar os seios e a região pubiana (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p.260-262). Para Wolff (1974, p.40), “esses enfeites poderiam estar diretamente vinculados à religião. Alguns os associam às prostitutas sagradas; outros apenas os mencionam como parte dos ritos cananeus de colheita e fertilidade”.

Alarcón Véjar (1993, p.119-120), em sua análise, afirma que

a advertência para que a mulher tire de sua face e de seus seios os objetos característicos que a ligam ao culto da fertilidade cananeu implicaria duas coisas: por um lado, uma acusação da idolatria e fornicção da mulher; por outro lado, uma advertência para afastar-se dos meios econômicos da época. (...) na época as jóias eram mais do que adornos, eram artigos imprescindíveis para o intercâmbio comercial de metais.

O autor, ao contrário de outros pesquisadores do tema, que concentram suas análises no religioso, dá uma forte conotação econômica à questão dos adornos (jóias, anéis, colares...). Ele identifica como artigos de intercâmbio comercial,

reconhecendo que um poder econômico e religioso estava em jogo em Israel no século VIII a.C.

A expressão **וּתְלֵךְ אַחֲרַי מֵאֵהֶבִיָּהּ**, “e ia atrás dos amantes dela”, refere-se à mulher/Israel, a qual numa atitude consciente, abandonou seu esposo legítimo, segundo o redator do texto, YHWH, para buscar uma vida livre, autônoma e prazerosa, junto aos seus amantes. Os amantes da mulher são identificados como **בְּעָלִים** “baalins”, divindades da fertilidade de Canaã, que personificam os poderes ligados à geração e ao cultivo da vida presentes na natureza. Para Mejia (1975, p.37), “esta é talvez a descrição mais clara do culto aos baais no dia de sua festa (= “os dias dos baalins”). Se oferece incenso e a mulher se enfeita com suas jóias, sem dúvida para atrair candidatos à prostituição cultual”. Tudo isto é feito mediante o culto em que são realizados rituais sexuais entre homens e mulheres (culto sagrado, prostituição cultual). “Nesse culto, atos de sexo ritual visavam a assegurar a fertilidade mediante atos de magia simpática que imitavam o *hieros gamos* entre Baal, o deus da chuva, e sua consorte, a deusa da terra, que incorporava o sobrenatural poder de fertilizar o solo” (KEEFE, 2003, p.101).

Homens e mulheres aparentemente ocupavam, nos templos de Baal, as funções de sacerdotes e sacerdotisas. Alice Keefe, entretanto, discorda da historicidade da prostituição sagrada como característica da religião cananéia, por não encontrar evidências que sustentem a tese de que essa fosse praticada no Antigo Oriente Próximo no primeiro ou no segundo milênio a.C. (KEEFE, 2003, p.104).

A presente perícope de Os 2,4-15 finaliza com as palavras, **שָׁכַחַהּ נְאֻמֵי יְהוָה** **וְאֶתִי** “mas de mim ela esqueceu, oráculo de YHWH”. Nesse oráculo, quando IHWH

diz, em tom de alerta **וְאֶתִי שָׁכַחָהּ**, “mas de mim ela esqueceu”, não se trata de ignorância por parte do povo em conhecer a YHWH, ou perda de memória. Esquecer aqui significa o oposto de conhecer = reconhecer. Esquecer significa trair a relação com YHWH (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p.44). Conhecer a YHWH (Os 2,20), e a rejeição do conhecimento de Deus, ou esquecimento da lei divina são idéias paralelas, contudo opostas. Esquecer-se de Deus é agir como se Ele jamais tivesse existido, jamais tivesse resgatado seu povo no êxodo e nunca tivesse cuidado dele. Ou também, como aparece em (Os 11,2): “quanto mais eu chamava, tanto mais se iam da minha presença; sacrificavam aos Baais e queimavam incenso às imagens de escultura”. Trata-se, portanto, de não apenas se esquecer, mas de optar por outra divindade que, aqui, trata-se de Baal.

A expressão **נְאֻם־יְהוָה**, “declaração, oráculo, de YHWH”, é empregada quatro vezes, no livro atribuído a Oséias, sendo que três no capítulo dois (Os 2,15.18.23; 11,11). A expressão é utilizada para referir-se exclusivamente à fala divina. Ocorre 360 vezes e, com apenas duas exceções (Pv 30,1; Sl 36,1), sempre em contextos proféticos. Vinte vezes aparece fora dos livros proféticos. Muitas passagens não são corretamente traduzidas, trazendo "assim diz o SENHOR", quando deveriam interpretar "oráculo do SENHOR". O substantivo deve ser traduzido por algo como: "oráculo de" (Zc 12,1), “sentença contra”, “palavra acerca”, “proclamação” – “palavra de YHWH sobre" (COPPES, 1998, p.900, 901).

O texto em estudo de (Os 4-15) finaliza com as palavras: **נְאֻם־יְהוָה** “oráculo de YHWH”, assim como inicia o livro: “Palavra de Javé a Oséias (...). Princípio das palavras de YHWH por intermédio de Oséias” (Os 1,1-2). Com essas palavras, o redator objetiva alertar que a profecia não é somente o vocábulo de uma pessoa

apenas humana, mas de YHWH. Talvez essa seja uma forte sinalização de que o momento em que foram redigidas essas palavras fosse um instante de fortes conflitos. Um momento

profundamente conflituoso, onde se faz necessário legitimar a profecia diante de uma “gritaria de deuses”. A ênfase da expressão “oráculo de Javé”, demonstra o conflito da época em que Oséias profetizou, em meio a falsos profetas, de sacerdotes de Baal, de sacerdotes que tentavam baalizar Javé (...). É possível que as fortes polêmicas do final do século VII e começos de VI a E.C., entre diferentes tendências proféticas, motivassem essa insistência descomunal na afirmação de que o profeta transmite a palavra de Deus, palavra previamente recebida por ele (SICRE, 1996, p.103).

O texto finaliza exigindo adoração exclusiva ao Deus YHWH, caracterizando a adoração de outras divindades como idolatria e prostituição. Assim se projeta a imagem de um Deus ciumento, monolátrico e quiriarcial. “Se te esqueceres do SENHOR, teu Deus, e andares após outros deuses, e os servires, e os adorares, protesto, hoje, contra vós outros que perecereis” (Dt 8,19).

2.4 Resumo e perspectivas

A pesquisa, até o momento, aponta para o fator religioso como o gerador de um Estado caótico e injusto na sociedade israelita. Os personagens centrais parecem ser o esposo/YHWH, representado na imagem masculina e a esposa e filhos, que são imagens do povo de Israel.

O texto de Os 2,4-15 dá a entender que há um conflito entre os javistas e baalistas, se assim se pode classificar, isto é, entre o culto de YHWH e suas tradições e o culto de Baal com suas implicações rituais, morais, políticas e religiosas. Um conflito não pontual, localizado num determinado tempo ou local, e sim um conflito que se manifesta ao longo do tempo. Um conflito apresentado em forma de oráculos pelo profeta Oséias e que volta a ser vivido e mencionado nas sucessivas releituras que são feitas.

É possível visualizar os fortes conflitos teológicos entre YHWH e Baal, na medida em que o esposo tudo faz para que a sua esposa não mais se dirija aos amantes e sim retorne para ele, o esposo/YHWH. O conflito talvez tenha ocorrido no confronto entre os sacerdotes oficiais e sacerdotes e sacerdotisas populares. O movimento profético de Oséias nesta briga é bem provável que esteja mais próximo das aldeias do interior, dos grupos populares. “Em Oséias a idolatria é debatida do início ao fim do livro. (...) ‘a terra se prostituiu, desviando-se de Javé’ (Os 1,2)” (SCHWANTES, 1989, p.22).

O Estado monárquico também era responsável pela ira de YHWH, por manipular a religião para legitimar seus interesses econômicos e políticos. Isso se confirma porque o Estado se apropriava das festas litúrgicas e celebrações de adoração aos baalins, para extorquir arrecadações e ofertas. A religião oficial, com esta política de centralização e controle da vida das pessoas, manipulava os sacrifícios e a cultura popular. Agindo desta forma, a monarquia tributaria, através da religião, controlava e oprimia o corpo das pessoas, especialmente o das mulheres.

Paralelo a este interesse estatal, mesmo que controlada e oprimida, a religião popular israelita, em seu sincretismo com a cultura popular cananéia, evidencia a presença de imagens e símbolos de liberdade, resistência e esperança para o povo

camponês (LACERDA, 1996, p.10-14). A resistência popular que resistia e lutava pela sobrevivência das tradições tribais.

No capítulo seguinte, serão abordados os elementos teológicos e, para isto, inicialmente, serão detalhados os elementos históricos que influenciaram diretamente na representação de YHWH. O Estado de Israel e mais tarde Judá fez inúmeras alianças políticas com os povos vizinhos. Um dos juízos mais radicais contra a monarquia foi pronunciado justamente por Oséias, “ao afirmar: ‘dei-te um rei na minha ira, e to tirei no meu furor’ (13,11). (...) a história da monarquia nada mais é que a história da ira e do furor de Javé!” (SCHWANTES, 1989, p.23). E, sobretudo, quando essa mesma monarquia se utiliza da religião para existir, para sobreviver e se perpetuar.

Para José Luís Sicre, a origem da ira de YHWH com seu povo não é nem o culto a Baal, nem o bezerro de Samaria, mas “a injustiça cometida pela dinastia de Jeú. (...) o sangue, eis a primeira coisa que chama a atenção de deus” (SICRE, 1990, p.233). A ponto de Oséias dizer “onde sangue derramado que se ajunta com sangue derramado” (Os 4,2). Essa constatação não está presente em nosso texto de estudo Os 2,4-15. No entanto, o que está bem presente no texto referido é o elemento da idolatria, que se manifesta na crise entre YHWH e os líderes do povo. A profecia atribuída a Oséias ataca de frente a religião oficial porque o culto “de fato, não era dirigido ao Deus de Israel, mas a um lahweh baalisado e ao próprio Baal” (FOHRER, 1993, p.305).

Ao longo de toda a perícopes de Os 2,4-15, é percebida uma palavra-chave que atravessa e unifica a seção “amantes” com diferentes formas v.7, 9, 12, 14, 15. Outra expressão de repetição muito importante é “portanto”, nos v.8 e 11, que expressa a ação que o marido/YHWH tomará contra sua esposa adúltera. Uma frase

curiosamente parece destoar de todo o texto em pesquisa, v.10b: “e prata (eu) multipliquei para ela, e ouro (eles) fizeram a Baal”. Essa frase se encontra no plural, para dar a impressão de referir-se diretamente a povo, e não à mulher. Talvez essa interpretação seja o fruto de uma releitura posterior.

A presente perícopes tem o seu término com a fórmula "oráculo do Senhor" (v.15). O que chama fortemente a atenção é a forma drástica como o texto exige a adoração exclusiva ao Deus YHWH, caracterizando a adoração de outras divindades como idolatria e prostituição. Assim se projeta a imagem de um Deus ciumento, monolátrico e quiriarcas. Acredita-se que este texto teve sua releitura decisiva no século V a.C. e desenvolvida com a finalidade de interdição do culto à deusa Ashera e da liderança das mulheres no serviço religioso.

CAPÍTULO III

A TEOLOGIA DE OSÉIAS 2,4-15

Para melhor compreender a teologia do texto de Os 2,4-15, é importante que se tenha presente todo o processo de elaboração do texto com uma visão panorâmica da construção literária da época do livro atribuído ao profeta Oséias. É sabido que os oráculos de Oséias e os escritos posteriores tiveram um longo processo de construção, do qual participaram muitas pessoas.

Após situar as diversas releituras a que o texto de Os 2,4-15 foi submetido, será feita a descrição dos fatos históricos, para assim se perceber como o processo de construção do monoteísmo foi construído não pacificamente, mas num contexto de violência. Essa violência afetava, sobretudo, as camadas populares, e, em especial, as mulheres, que sempre foram as mais prejudicadas.

3.1. As diversas redações

O livro de Oséias, assim como existe hoje, é fruto de diversas releituras e acréscimos, em diferentes períodos da história. As palavras originais foram relidas ao longo dos tempos e, como cada época representa realidades diferentes, o texto primeiro sofreu muitas modificações. De acordo com Marques e Nakanose (2005, p.18), no livro de Oséias existem quatro etapas importantes: a) tempo da profecia (750 a 724 a.C.); b) primeira redação, logo após a queda da Samaria, em 722 a.C.; c) segunda redação, por mãos deuteronomistas do tempo do rei Josias, por volta de 620 a.C.; d) redação exílica, entre os anos 587 e 539 a.C. Reimer (2005, p.11) também classifica o livro de Oséias em quatro momentos, embora de forma um

pouco distinta, acrescentando o período do pós-exílio: a) palavras do profeta no séc. 8 a.C.; b) acréscimos e releituras durante o séc. 7 a.C.; c) releituras no tempo do exílio (585-538 a.C. e d) releituras no pós-exílio (538-400 a.C.).

O texto de (Os 2,4-15) encontra-se inserido num primeiro bloco (1-3) da profecia atribuída a Oséias. Trata-se de um escrito, assim como todo o livro, complexo, construído por muitas mãos, em distintos momentos históricos (CROATTO, 2000, p.8; PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.13). Hubbard (1993, p.36) classifica o livro de Oséias “como o texto mais problemático do Antigo Testamento. (...) parece que o livro, tal como o temos, veio de Oséias ou do grupo de seus seguidores imediatos”.

Os diversos autores bíblicos concordam quanto à autoria dos escritos do livro de Oséias. Suas opiniões igualmente divergem quanto à autoria do texto de Os 2,4-15. Há, apenas, um quase consenso quanto à divisão do capítulo 2, que se trata de um oráculo em forma de processo de condenação (2,4-15) e aponta para mulher, que simboliza o povo, trazendo uma acusação, seguida de condenação e oráculos de salvação (2,1-3 e 16-25) (SICRE, 1990, p.227).

As características literárias de estilo profético normalmente

contêm três tipos de material: 1) passagens autobiográficas em prosa ou poesia, incluindo “relatos de vocação” (...), relatos de visões e explicações de ações simbólicas; 2) passagens narrativas na terceira pessoa, usualmente atribuída a discípulos, que relatam eventos significativos da carreira do profeta e da história da nação; e 3) discursos proféticos, geralmente em forma poética, que podem incluir profecias de destruição, oráculos de salvação, oráculos de “desgraça”, ameaças, repreensões e processos legais da aliança“(FONTAINE, 2003, p. 65).

Uma característica da profecia de Oséias é que “suas unidades são mais longas, indicando forte presença de círculos proféticos, em vez de discursos públicos, breves e pontuais do próprio profeta” (SAMPAIO, 2005, p.19). Isto evidencia que há redação ou redações posteriores.

Pesquisadores, como Wolff (1974, p.xxxi), Sellin e Foherer (1993, p.362) e Nakanose (2005, p.17-18) defendem que a maior parte dos escritos do livro são de Oséias e seus discípulos, que mais tarde compilaram o oráculo original. Essas pessoas discípulas do círculo de seguidores de Oséias “foram predecessoras do movimento deuteronômico” (WOLFF, 1974, p.xxxi). O movimento deuteronomista surgiu no reino do Norte, Israel, entre os séculos VIII e VII a.C. (GOTTWALD, 1988, p.141; HUBBARD, 1993, p.53).

O autor Hans Walter Wolff (1974, p.xxix, xxx) afirma que primeiramente a transmissão foi oral e que só mais tarde ocorreu a redação deste mesmo oráculo. O mesmo autor pontua ainda que o texto 2,4-17 é de autoria do próprio Oséias. Igualmente, para Gottwald (1988, p.340s) e Alarcón Véjar (1993, p.96), o texto 2,2-15 é do próprio Oséias. Sicre (1996, p.258) é de opinião que “admite-se geralmente um trabalho original do profeta, embora longe da forma atual do livro”. A maior parte dos comentários tratam do tema do casamento de Oséias, e parece que esse tema é o grande responsável pela decisão de tratar Os 2,4-15 como relacionado ao profeta Oséias (RIBEIRO, 2003, p.1029).

Para Sellin e Fohrer, os relatos 1,2-9 e 3,1-5 são da autoria de Oséias e marcam o começo e o final, respectivamente, da atividade profética desse profeta. Asseguram também que 2,1-15 e 2,16-25 são duas coleções distintas e que se contrapõem. Afirmam ainda que 2,1-3.6.8.12.14 são acréscimos posteriores (1984, p.636). O autor Kaufmann acredita que as profecias de (Os 1–3) “são originárias de

um profeta de Judá. (...) são um produto de profecia pré-clássica” (1989, p.373). Já Ribeiro “defende a hipótese de que Os 2,4-15 consiste numa narrativa pós-exílica” (2003, p.1017). O grupo sacerdotal tem a intenção de erradicar totalmente a presença da deusa Aserá junto ao campesinato.

Nesta pesquisa do texto atribuído a Oséias 2,4-15 se defende que a imagem de Israel como mulher seja do próprio Oséias. A mulher descrita como metáfora para simbolizar Israel, que se prostitui e corre atrás de amantes, ou seja, outras nações e outros deuses e não presta culto ao seu verdadeiro marido YHWH, é do próprio Oséias original. Quanto à realidade dos filhos, esses foram colocados numa releitura posterior. Igualmente há indícios que a significação da realidade do prostituir-se da mulher também tenha sofrido releituras. Oséias profere alguns oráculos, que mais tarde foram relidos e tiveram uma nova redação.

3.1.1. Oráculos de Oséias (750 a 724 a.C.)

Oséias iniciou seu ministério profético no reino do Norte Israel, no final do reinado de Jeroboão II, por volta de 750 a.C. Com Jeroboão II, o Estado de Israel alcançou o seu auge, mas às custas de muito sofrimento das pessoas mais desfavorecidas. Com a morte de Jeroboão II, o Estado de Israel entrou em crise e foi invadido e destruído pela vizinha Assíria em 722 a.C.

O grupo de Oséias representa uma voz que se levanta contra a política da casa real do norte. Ele assume uma posição radical contra o militarismo. E critica a posição do sacerdócio oficial que se apropria da religião do povo e coloca a serviço da Estado, extorquindo em nome da divindade, tributos em forma de produtos agrícolas e de pessoas. Os oráculos de Oséias foram pronunciados nesse período. É o tempo da profecia (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.16-17).

Estes oráculos são os escritos originais, os escritos pessoais, do profeta Oséias, ou da sua escola profética.

3.1.2. Primeira redação, logo após a queda da Samaria, em 722 a.C.

Após a invasão assíria, alguns grupos fugiram para o sul, para Judá, levando consigo suas tradições, entre eles estavam os discípulos de Oséias. “Aí foi feita uma nova compilação por redatores judaítas, favoráveis à monarquia, simpatizantes da dinastia davídica” (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.13).

Ocorreu nesse momento o surgimento do grupo deuteronomista, que acolheu as tradições vindas do Norte e lhes deu um enfoque teológico-político davídico, com o objetivo de dar sustentação ao rei de Judá. O relacionamento Deus-povo foi substituído por Deus-rei, contrariando a teologia de Deus Pai-Mãe, desenvolvida no Norte (NAKANOSE, 2000, p.74-75). O reino do norte se caracterizou por uma organização mais descentralizada, em todos os seus níveis: política, econômica e religiosa.

A história de que YHWH havia ordenado Oséias a se casar com uma mulher de prostituição e assumir os filhos dela pode ter sido criação desses primeiros escritores deuteronomistas. Esses redatores talvez tenham objetivado contextualizar a profecia e assim relacionaram-na com a vida pessoal do profeta, com o intuito de dar-lhe credibilidade (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.8). Foi escrita desta forma, a primeira redação.

3.1.3. Segunda redação, por mãos deuteronomistas do tempo do rei Josias, por volta de 620 a.C.

A Assíria logo enfraqueceu, e o reino do Sul, Judá, ressurgiu com o rei Ezequias (716-687 a.C.), implementando reformas nacionalistas. Ezequias desenvolveu uma política de centralização da economia e da religião (2Rs 18). Na realidade, o seu objetivo era unificar a atividade socioeconômica na cidade de Jerusalém. O templo agora deveria ser o único lugar oficial de culto, e YHWH deveria ser seu único Deus (Dt 13). Para isso, os escribas da corte tomaram as leis vindas do Norte e fizeram uma nova redação, que resultou no núcleo central mais antigo do Deuteronômio (12–26). Esses redatores foram chamados, mais tarde, de deuteronomistas. Mas Ezequias não conseguiu levar adiante seu projeto de reforma porque a Assíria se fortaleceu novamente e conseqüentemente acabou com a expansão e o nacionalismo de Ezequias.

A Assíria ressurgiu, e Judá foi obrigada a ceder, esconder seus escritos e fugir, no entanto nesse momento da história surgiu o rei Josias (640-609 a.C.), que retomou as reformas de Ezequias e reforçou ainda mais a política de centralização (2Rs 22,1-23,30). O rei, por volta de 620 a.C., solicitou aos escribas que escrevessem a história de Israel. Surgiu, desta forma, a primeira redação dos livros Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis, e assim uma nova redação e ampliação do livro do Deuteronômio foi realizada. Os judaítas começaram a criticar neste momento os desvios da monarquia, embora sem propor sua destruição. Continuava firme a esperança de um rei com poder centralizado em Jerusalém. Os judaítas criticavam os reis do Norte, começando por Jeroboão I (931-910 a.C.), e os santuários javistas por ele construídos, como Betel e Dã, e os lugares altos. O único lugar de culto oficial passou a ser Jerusalém, morada de YHWH seu Deus único.

Todas as outras manifestações religiosas, como Aserá, Baal e inclusive as divindades domésticas, foram eliminadas: “Josias eliminou também os necromantes, os adivinhos, os deuses domésticos, os ídolos e todas as abominações que se viam no país de Judá e em Jerusalém” (2Rs 23,24). Os levitas que atuavam no interior foram levados para Jerusalém, aqueles que se recusavam foram perseguidos e mortos.

Neste tempo, o texto de Oséias foi novamente retomado e sofreu novas mudanças. Nele foram acrescentados novos oráculos, como:

os protestos contra as romarias feitas aos santuários do norte – Betel e Guilgal (4,15; 6,10; 9,15); a forte rejeição feita ao bezerro de ouro (8,5-6; 10,5-6); as denúncias contra as práticas religiosas (4,17-19; 9,4); e a condenação das festas que Jeroboão I estabelece no norte (9,5-6; 1Rs 12,32-33). Outro forte acento desta releitura é que Javé colocará fim ao culto aos baalim, com seus altares e pilares (10,1-2.8; 13,1-3) (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.18).

Esta reforma causou muita revolta por parte de grupos do interior e do Norte, provocando uma nova redação do livro da Lei (NAKANOSE, 2000, p.75). Foi nesse momento que os escribas retomaram as tradições populares e escreveram a história de Israel a partir da entrada na terra até o tempo de Josias. A literatura profético-deuteronomista, especialmente no tempo de Josias (620 a.C.), foi usada para apresentá-lo como rei ideal, justo e bom (Os 2,1-3). Na visão dos deuteronomistas desse período, a queda do Reino do Norte/Israel foi consequência de sua infidelidade (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.17-18; 66-67).

A obra de Oséias sofreu retoques por parte dos judaítas favoráveis à monarquia e à dinastia davídica. Devem ser acréscimos desse grupo da época do rei Josias: (Os 1,7; 2,1-3; 4,15; 5,5b; 6,4.11a) (GASS, 2003, p.55).

Segundo Reimer,

o ponto crítico deste período é o ano de 701 a.C., quando muitas cidades são destruídas e Jerusalém, a capital, permanece sitiada por vários meses. Diante disso o rei Ezequias (716-687 a.C.) procura reforçar a fé unicamente em Javé, destruindo objetos cúlticos de outros deuses no templo (2Rs 18,4), inclusive Neustã, uma divindade de cura, cuja origem estaria vinculada com Moisés e o próprio Javé (Nm 21,4-9). Esse processo foi interrompido durante algum tempo durante o reinado de Manassés, mas retomado a partir de 640 a.C., no tempo do rei Josias, que fomenta a centralização do culto a Javé em Jerusalém, destrói templos do interior e proíbe a reverência a outras divindades. Palavras de polêmica religiosa de Oséias do século 8 a.C. contra Baal são agora relidas para fortalecer o programa somente-Javé. Também o culto à deusa Aserá é proibido neste período (2005, p.17).

Para Sicre (1996, p.191-192), Pedro e Nakanose (1995, p.14), a segunda redação também teria surgido em Judá, após 722 a.C., com os deuteronomistas, que se apropriaram dos textos primitivos para criticar a monarquia sem, contudo, propor a sua destruição e acrescentaram outros para incluir Judá. Sicre, nesta mesma obra (p.192), afirma que o autor deuteronomista reinterpreta a “prostituição” do país (Os 1,2) que se referia aos tratados com os estrangeiros, aplicando-a agora ao culto pagão. O texto em estudo Os 2,4-15 apresenta inúmeros elementos desta mesma visão de Sicre e por isso se defende que ele contém poucos elementos dos oráculos originais do profeta e que possivelmente parte do texto, em estudo, seja deste período, e alguns elementos mais talvez sejam de redações posteriores. Outros pesquisadores, como Fohrer (1978, p.302-304) e Asurmendi (1992, p.74) concordam que Oséias recebeu a sua redação final, assim como a existente, no reino do Sul.

3.1.4. Redação exílica, entre os anos 587 e 539 a.C.

A terceira releitura de textos do livro de Oséias aconteceu no período exílico. Com a morte de Josias, o reino do Sul enfrentou vários conflitos com a Assíria, o Egito e a Babilônia. Os babilônios em 587 a.C., na segunda deportação, conquistaram e destruíram a cidade de Jerusalém, o templo foi saqueado e queimado. O rei e a elite de Jerusalém já haviam sido deportados na primeira incursão babilônica (597), e agora o rei e parte da população foram deportados e tratados como escravos (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.67).

A deportação do povo judeu para a Babilônia gerou um sentimento de profunda frustração e crise. As promessas de YHWH, nas quais eles tanto acreditavam, caíram por terra (2Rs 24-25).

O povo está sem rei, sem terra, sem nome, sem vida. (...) Há um grande vazio e humilhação. Quem vai para a Babilônia acaba assumindo os costumes e a religião do novo país. Quem fica em Judá chora e se lamenta diante das ruínas. Mas, passada a tempestade, ressurgem os grupos de resistência. Nesse momento, há uma nova redação da História Deuteronomista (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p. 19).

Essa crise provocou uma autocrítica, que, por sua vez, gerou um sentimento de reorganização dos antigos e novos projetos. Neste contexto, os redatores procuraram uma explicação teológica para a crise que o exílio provocou. “Situações e tradições do passado são lidas à luz da catástrofe. (...) por causa da falta de justiça e da não observância da fé somente em Javé” (REIMER, 2005, p.17). No exílio, em meio à falta de perspectivas e à escravidão, os oráculos de Oséias foram retomados para animar e reavivar a esperança do povo.

A pesquisa atual admite que, pelo menos durante o exílio, os escritos de Oséias foram trabalhados juntamente com os escritos de Amós, Miquéias e Sofonias, num único livro, com a finalidade de discutir a experiência da queda de Judá e do exílio. Por este motivo supõe-se a participação de escola deuteronomica-deuteronomista e de círculos sacerdotais (LISBÔA, 2005, p.20).

Neste momento de crise, foi escrita “a segunda redação da história de Israel e ampliam o livro da Lei, enfatizando que Javé é o único salvador e que a causa do exílio é (...), porque o povo não é fiel. (...) a infidelidade começa quando o povo pede um rei e nega a realeza de Javé” (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.67-68).

O exílio, para os historiadores deuteronomistas, seria uma conseqüência da infidelidade a YHWH. “O povo, por não obedecer os mandamentos de Javé, instalar a monarquia (1Sm 8) e adorar outros deuses (1Rs 11,1-13), era o grande culpado pelo exílio (NAKANOSE, 2000, p.76). Antigos oráculos de Oséias foram retomados, especialmente os que falavam sobre o exílio do Norte, para explicar a queda do reino do Sul, Judá. “Porque os filhos de Israel ficarão por muito tempo sem rei e sem chefe, sem sacrifícios e sem monumentos sagrados, sem adivinhação e sem imagem de ídolos” (Os 3,4; 9,1-6; 11,5-7; 13,7-16).

O texto de Os 2,4-15 apresenta igualmente, a exemplo da primeira redação, muitíssimos elementos deste período, como a insistência do culto a YHWH, seu único e verdadeiro Deus. Também retrata a realidade do castigo do povo de Israel, porque se prostituiu, desviou-se YHWH, para correr atrás dos amantes. O que, no entanto, torna-se impossível definir quais versículos exatamente pertencem a esse período, entretanto há fortes indícios que a maior parte do texto em estudo, seja produto do pós-exílio.

3.1.5. Releituras no pós-exílio (538-400 a.C.).

O império da Babilônia foi derrotado pelos persas. O rei Ciro deu liberdade aos judeus que desejavam retornar para Judá, e muitos judeus retornam. Com a volta da Babilônia para Judá, iniciou-se a reconstrução da cidade de Jerusalém e do templo. Os persas permitiram a reorganização cultural e religiosa, porém não política. Agora o profeta passou a ser relido em torno ao templo e aos sacerdotes.

Configurava-se a época do retorno dos judeus exilados a Jerusalém, sob o patrocínio do governo persa e tendo à frente não mais a classe profética, e sim a liderança sacerdotal. A grande preocupação nesse período era a reorganização da sociedade judaica. Após a queda da monarquia de Israel e o exílio, a teocracia se firmou como forma de governo, tendo a classe sacerdotal, “a *golah* sacerdotal” como os dirigentes. “Desde o século VI, ela se pronuncia no lugar do profeta” (RIBEIRO, 2003, p.1017), como grupo dirigente.

A terceira redação, também chamada de pós-exílica, teve o apoio e o patrocínio do império persa e a colaboração direta de seus enviados ilustres, Neemias e Esdras. “E possivelmente a teologia do Deus único é reforçada e alimentada” (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.20), neste período da história.

A cidade de Jerusalém e o templo se tornaram novamente o centro da vida do povo judeu. A população do interior pagava tributos ao templo e ao império persa (Ne 10). Por meio de Esdras, a população recebia a seguinte lei: “Quem não obedece à lei de seu Deus, que é a lei do rei, será castigado rigorosamente, com morte ou exílio, multa ou prisão (Esd 7,26). O agente oficial passou a ser a pessoa do sacerdote, passando a controlar a vida econômica e religiosa. Nessa época, os sacrifícios e as leis se multiplicaram (Lv 4-5). O sistema de governo se tornou uma forma de teocracia (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.68). Um tema muito freqüente,

na redação final, é a volta a YHWH, o Deus único: “Venham, voltemos a Javé: ele nos despedaçou, mas ele nos vai curar; ele nos feriu, mas ele vai atar a nossa ferida” (Os 6,1; 3,5). Os teocratas nesse período desenvolveram fortemente a teologia do único Deus, YHWH. A grande preocupação dos redatores dos textos da Bíblia hebraica sempre foi de defender a fé monoteísta, sobretudo nos textos colecionados e redigidos no período do exílio e do pós-exílio.

Para Wacker (2003, p.327), “(...) Oséias em sua forma atual deva ser essencialmente colocada em um contexto exílico/pós-exílico (...), com a finalidade de defender o monoteísmo”. Pixley (1999) também defende ser o texto de Os 2,4-15 uma construção tardia do século V, período marcado pelo processo de reconstrução nacional. Foi o momento em que a antiga elite sacerdotal retornou a Judá. A *golah*, com seu projeto de único povo, único templo, única religião, expulsão dos estrangeiros e monoteísmo, confrontava-se com um novo projeto defendido pelo povo da terra.

Acredita-se que o texto de Oséias em estudo teve sua origem no reino do Norte, Israel, e sofreu releituras, no reino do Sul, Judá. Desta forma, torna-se difícil, porque não dizer impossível, precisar de que redação ele seja fruto. Ademais, os dois reinos foram fruto de fortes divergências, o que torna mais difícil localizar no tempo os escritos. Porém há uma grande probabilidade que o toque final, a redação final do texto de Os 2,4-15, tenha acontecido neste período. Defende-se também que o forte trabalho de inificação do povo judeu e com ele a religião tenha acontecido igualmente neste momento. Neste momento da história está acontecendo um grande esforço de reconstrução nacional.

O reino do Norte teve uma tradição mais descentralizada e foi regido por diversas Casas, ao passo que Judá foi comandada pela dinastia davídica, e tinha

como centro o templo na cidade de Jerusalém. O Norte guardava com mais fidelidade as tradições tribais, e sua capital, de tempo em tempo, mudava de cidade. Seus cultos realizavam-se não num único santuário, contudo em diversos, como Siquém, Dã, Betel, Guilgal, e foi instituído um novo sacerdócio (1Rs 12,31b.32).

O reino do Norte durou apenas duzentos anos, e Judá continuava contando e relendo a sua história e a história do Norte, porém na sua ótica centralizadora. Os deuteronomistas faziam uma revisão tendenciosa da história, justificando sua política expansionista e centralizadora. Seus principais critérios, para avaliar os reis, tanto de Israel como de Judá, eram: a) se eles prestaram culto ou não a outras divindades; b) se centralizaram ou não o culto em Jerusalém. Baseados nesses critérios, todos os reis do Norte foram avaliados negativamente. Eram considerados maus porque seguiram a “idolatria”, promoveram a divisão político-religiosa e permitiram o culto a YHWH em vários santuários, inclusive o culto a outros deuses e deusas (1Rs 13,33-34; 15,25-26.33-34; 16,13.18-19).

A produção literária, no reino do Norte, Israel, não foi muito grande se comparada com a que se elaborou no Sul. Porém, tanto a releitura de antigas tradições, como relatos sobre a profecia de Elias e de Eliseu, a elaboração do núcleo do Deuteronômio (12-16) e os escritos de Amós quanto os oráculos de Oséias tiveram uma enorme importância.

3.2. A centralização de Israel e Judá e seus efeitos na construção da imagem de YHWH

A análise semântica possibilitou se detectar, no texto de Os 2,4-15, elementos teológicos não apenas presentes na época da profecia original do profeta Oséias

como também elementos posteriores, resultantes dos diversos acréscimos que esse mesmo texto sofreu. Exemplificam tais elementos a adoração exclusiva de YHWH, a misoginia, resultando na conseqüente eliminação gradativa da presença do feminino e suas deusas, a presença crescente de uma linguagem carregada de violência contra tudo que representava ameaça à afirmação da identidade judaica, que Ribeiro (2003, p.1017-1046) denomina de “*golá*”. Esses elementos, nos oráculos originais de Oséias, parecem ser apenas acenos, ou tendências. Com o passar do tempo, há a necessidade de dar novas respostas aos tempos e às problemáticas e assim o texto foi submetido a sucessivas releituras. O que antes eram apenas tendências, com o tempo se cristalizam a ponto de a cada nova redação ir se tornando um traço marcante da teologia de um Único Deus.

No texto em estudo, Os 2,4-15 existe uma forte presença desta teologia que se centraliza “em torno de um único Deus, um único templo na cidade santa de Jerusalém” (PEDRO, 2000, p.126). Interessante perceber que essa teologia obedece ao mesmo processo da centralização da sociedade judaica (*golá*). Nakanose diz que a política social e religiosa deuteronomista (2Rs 22,1-23,30), empreendida na reforma de Josias, foi extremamente violenta.

A reforma político-religiosa de Josias talvez seja uma das ações mais brutais registradas no Antigo Testamento, empreendidas em nome de Javé. Sobretudo sua ação sangrenta de profanar, destruir e queimar os lugares altos e os santuários locais e eliminar as pessoas envolvidas em práticas religiosas e estrangeiras (NAKANOSE, 2000, 129).

Esta política vai ser determinante no processo da construção de uma teologia própria de legitimação de um único Deus.

O texto atribuído a Oséias da Bíblia tem uma longa história. Seu início dá-se no tempo da sua profecia (750 a 724 a.C.), época em que Oséias exerceu o seu ministério no reino do Norte, no final do reinado de Jeroboão II, e se estende até a chamada redação exílica, entre os anos 587 e 539 a.C. (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.16).

Para melhor entender este processo de monolatria e as diferentes experiências de Deus que aparecem nos escritos de Oséias, e mais precisamente no texto de Os 2,4-15, é preciso situá-los no seu tempo e nos seu contexto e assim perceber os interesses mais diversos de inúmeros grupos que estão por trás do texto. “A instabilidade do reinado em Israel já se evidenciava no fato que dos 19 reis do Norte 8 foram assassinados. Só dois reis, Amri e Jeú, conseguiram fundar uma dinastia que se estendesse além da geração seguinte” (METZGER, 1989, p.82).

3.2.1. O primeiro período do reinado em Israel a partir de Davi

Durante o reinado de Davi (1010-970 a.C.), a monarquia se consolidou. O que antes era uma confederação de tribos passou a ser um sistema monárquico e tributário (PEDRO, 2000, p.138-139). Davi, com seu exército conquistou Jerusalém e a transformou em capital (2Sm 5,6-10). No período tribal, nas aldeias, a Arca (2Sm 6), que representava a presença de YHWH no meio do povo, foi o elemento centralizador que garantiu certa unidade das aldeias ou tribos.

Davi transferiu a Arca para Jerusalém, que neste momento era símbolo de YHWH dos exércitos, da guerra (1Sm 1,3.11; 4,4; 6,2) e legitimou Jerusalém como a cidade santa. Deu-se nesse momento o início da monopolização da religião ao deus da casa real, o YHWH oficial (NAKANOSE, 2000, p.71). Com isso, foram atraídos,

para a cidade de Jerusalém, os adoradores do deus YHWH. Mais tarde, Salomão construiu em Jerusalém o templo, e a Arca foi levada para lá (1Rs 5-8). A religião camponesa, com seus mitos, foi apropriada pelos agentes do Estado monárquico (PEREIRA, 1998, p.228-230). O deus YHWH das tribos, das aldeias, da casa, da chuva, do rebanho, da caminhada, mas também da guerra, aos poucos pela influência do Estado monárquico, foi sendo transformado no deus oficial, distante, um deus poderoso e militar (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.64-65).

O povo, no entanto, continuava a adorar o YHWH popular, com suas tradições tribais, comunitárias, libertadoras das aldeias. A Arca, que antes simbolizava a presença de YHWH no meio do povo, teve sua morada em Jerusalém, no Templo. “Assim o Estado se apropria e oficializa o jeito de o povo expressar sua religiosidade” (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.30-31).

Com a separação dos estados do Norte e do Sul (921 a.C.), aos poucos se descentralizou também o culto. Após o cisma entre os dois reinos, enquanto em Judá permanecia no trono a dinastia davídica – exceto no tempo da rainha Atalia (2Rs 11) – o reino do Norte, Israel era governado por diversas Casas: como a Casa de Amri; a Casa de Acab. As peregrinações ao templo de Jerusalém, que aconteciam com a influência de Davi e Salomão, pouco a pouco, o reino do Norte as direciona para seus antigos santuários de Betel e Dã, estabelecidos por Jeroboão I (PIXLEY, 1999, p.38-39). O reino do Norte, cuja capital era Siquém (SIVATTE, 1992, p.52), já tivera anteriormente Siquém e Torsa, assim sendo um terreno fértil para o surgimento e reforço dos mais diversos cultos.

No período da dinastia de Amri (882-845 a.C.), a capital do Norte passa a ser Samaria (CAZELLES, 1986, p.163) e há uma forte política de harmonização, por parte do Estado de Israel, entre cananeus e judaítas e conseqüentemente com seus

cultos. “Amri edificou em Samaria santuários dedicados a divindades cananéias. (...), em Samaria ele construiu um santuário dedicado a Javé, no qual erigiu uma estátua de um touro, (Os 8,5.6), à maneira de Jeroboão I em Dã e Betel” (METZGER, 1984, p.84-85; PIXLEY, 1999, p.45).

Outro ciclo importante, neste processo de centralização, foi o de Acab. A política de Amri e seu filho Acab, com a aliança que fizeram com Tiro e Sidônia, incentivou enormemente a difusão da religião cananéia e o culto a Baal. Para este deus, foi contruído um importante templo na cidade-capital de Samaria (1Rs 16,23-34; 2Rs 10,18-27) (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.31). Devido a isso, os israelitas se acostumaram a prestar culto a YHWH e a Baal. “A estratégia política de Amri (...): estabelecer em Samaria, sua capital, um culto oficial a Baal, sem impedir que os santuários de Javé em Betel e Dã continuassem funcionando” (PIXLEY, 1999, p.46). Esta atitude sincretista havia começado muitos séculos antes, mas neste momento esta confissão teve repercussão não somente no culto, como também na vida social dos israelitas.

Após Salomão, Israel e Judá se separaram, foram formadas dois reinos (1Rs 12): o reino do Sul, dirigido pela dinastia davídica, manteve a religião oficial simbolizada pelo templo de Jerusalém, com o Deus YHWH. No Norte, Amri e Acab criaram uma estrutura cidadina e estabeleceram relações militares e comerciais com a cidade de Tiro, cujo Deus oficial era Baal. No tempo do rei Acab, na capital Samaria, foi construído um templo para Baal (1Rs 16,23-34).

Esta política de alianças fortaleceu o Estado de Israel (VV.AA., 1985, p.55-56), mas também provocou fortes conflitos internos, como bem demonstra o episódio bíblico da vinha de Nabot (1Rs 21,4-16) no tempo de Jezabel e Acab. Este era o fundo social de um conflito entre YHWH e Baal. Neste período, ocorreu a atuação do

profeta Elias, representante do movimento profético javista, e Acab e Jezabel como representantes dos baalistas. Ao final desse período, uma potência estrangeira insurgiu, a Assíria.

O período seguinte foi o da dinastia de Jeú (841-752 a.C.) que se caracterizava pelo combate ao culto cananeu, querendo com essa medida restaurar o culto puro e legítimo a YHWH. Jeú assumiu o trono (841-814 a.C.) e “ordenou que se destruíssem na Samaria os santuários das divindades cananéias e fenícias, proibindo seus cultos e aniquilando os seus sacerdotes” (METZGER, 1984, p.90). “Os agentes do estado passam a perseguir e eliminar as expressões religiosas populares, com seus símbolos, centralizando o culto e a fé no deus único (2Rs 23,4-20) – sustentáculo ideológico do sistema” (PEDRO, 2000, p.137).

Segundo Pixley (1999, p.48), essa campanha de extermínio se deu somente em nível oficial; porque Baal era o deus dos camponeses, que se identificavam com a chuva. As sociedades, tanto judaica quanto cananéia, eram fortemente camponesa. Assim como se celebrava nos santuários oficiais a religião, ela também era celebrada nas casas, onde havia igualmente deusas e deuses domésticos (Gn 31,30.34; Jz 17,4-5); nos lugares altos (1Sm 9,11); debaixo das árvores, símbolo da deusa Aserá (PEDRO, 2000, p.136). A deusa Aserá foi uma deusa popular cultuada ao lado de YHWH. Até a reforma de Josias, ela esteve nos santuários e no Templo oficial de Jerusalém (2Rs 23,4). Profetas como Elias, Amós e Oséias nunca a criticaram (NAKANOSE, 2000, p.103-104). Aconteceu nesse momento um fenômeno religioso interessante: YHWH foi baalizado. “Com a reintrodução de YHWH, o culto a Baal foi extinto oficialmente, porém as suas características foram transferidas para YHWH” (PEDRO, 2000, p.143).

A casa de Amri, que introduziu e estabeleceu essa religião de Baal em Israel, foi exterminada por Jeú, com o apoio do grupo de Eliseu (2Rs 9). Em vez de seguir YHWH, o Deus da Vida, Jeú usa a religião como força de sustentação e transforma Betel em santuário real (Amos 7,10-17). Os sacerdotes e agentes da monarquia mantêm as práticas culturais a serviço do Estado. Para isso, identificam o Deus YHWH com Baal (Os 2,9-18), e o transformam no deus oficial. É a "baalização" do jvismo. As características da religião oficial são levadas para as celebrações festivas dos camponeses nas eiras, onde se ofereciam sacrifícios à divindade pela produção dos campos (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.32).

Cerca de vinte anos após o reinado de Jeú, Jeroboão II (783-743 a.C.) assumiu o trono de Israel. Num relato de 2Rs 14,23-29, menciona-se que YHWH “libertou Israel pelas mãos de Jeroboão” (v.27). Seu reinado foi marcado por uma forte expansão política e econômica. Foi um tempo de grande prosperidade econômica. Jeroboão II reconquistou vários territórios (2Rs 14,25), “(...) conseguiu recompor o território de Israel. (...) recuperou as terras que haviam sido conquistadas pelos arameus e amonitas” (PIXLEY, 1999, p.91) e deu forte impulso ao comércio e à indústria. Quem pagou o maior preço desse desenvolvimento foram, sobretudo, os camponeses (Am 2,6-16). O Estado arrancava tributos através do santuário de Betel, denominado segundo Amós 7,13 de “o santuário do rei”, em detrimento dos santuários do interior, como Siquém e Dã e outros. O grande desenvolvimento econômico foi acompanhado pela aceleração das desigualdades sociais, denunciadas pelo profeta Amós.

Facilmente são percebidos, neste período histórico, dois extremos: de um lado, a opulência da monarquia, e de outro, a miséria do povo.

Na Samaria havia luxo e despreocupação com a miséria da maioria do povo (Am 6,1-7; 3,13-15; 4,1-3). Os comerciantes vendiam mercadorias ruins e caras, traficando assim com as necessidades do povo (Am 8,48; 2,6). Os

anciãos não julgavam segundo o direito (5,10-12.15). E tudo isto era acompanhado de um culto entusiasta e aparentemente correto (Am 4, 4-5; 5,21-24) (PIXLEY, 1999, p.52).

Com a morte de Jeroboão II, seu filho Zacarias subiu ao trono e foi o último representante da dinastia de Jeú. No período da dinastia de Jeú, o império da Assíria se fortaleceu, e Israel, sob o reinado de Jeroboão II, prosperou e se expandiu. “Com o fim da casa de Jeú estava definitivamente apagada a última fase brilhante de Israel” (METZGER, 1984, p.93).

Externamente, a partir de 745 a.C., Israel assistiu ao crescimento e ao avanço da Assíria na direção da Palestina (LACERDA, 1996, p.56). Internamente, nos últimos anos do Estado independente de Israel (747-721 a.C.), no ano de 745 a.C., Teglath Falasar III assumiu o trono da Assíria. Em Israel, passaram a existir grupos pró e grupos contra a Assíria. Num curto período de 20 anos, após o assassinato de Zacarias, três dos cinco reis foram assassinados. Portanto, instalou-se em Israel uma guerra civil (METZGER, 1984, p.97; MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.27.31-32).

A Assíria passou a cobiçar não somente os tributos de Israel, mas também seus territórios. Israel igualmente se submeteu ao deus Assur. Um duro golpe para Israel, imposto pelo exército da Assíria, “é a chamada “guerra siro-efraimita (Damasco-Israel)”, que foi um desastre na história de Israel (734-732 a.C.)” (PEDRO; NAKANOSE, 1995, p.20). Período de frágeis alianças e pesados tributos pagos ao império assírio, no qual o povo era obrigado a conviver com “sangue derramado que se ajunta a sangue derramado” (Os 4,2). No ano de 721 a.C., Israel deixou de existir como Estado independente (Os 14,1).

3.2.2. As reformas de Ezequias e de Josias

Judá, diferentemente de Israel, que se rebelou contra a Assíria, suspendendo os tributos e sendo derrotado, aliou-se ao povo assírio sob a regência de Acaz, em 733 a.C. (METZGER, 1984, p.101-102).

O pai de Ezequias, o rei Acaz, governou Judá entre 736-718 a.C. (2Rs 16). Neste período ocorre a guerra siro-efraimita (734-732 a.C.). Judá se aliou a Assíria para combater Israel e Damasco. O preço desta aliança foi se tornar vassalo do império assírio (2Rs 16,5-9). Ezequias sucedeu Acaz no trono. Ele foi o primeiro rei de Judá após a destruição do reino do Norte (PEDRO, 2000, p.147).

No ano de 705 a.C., a Assíria passou por uma crise, e Ezequias aproveitou a oportunidade para se unir ao Egito e Babilônia, num complô antiassírio (METZGER, 1984, p.102-103). Com a crise da Assíria, o rei Ezequias (716-687 a.C.) tentou centralizar e unificar o culto a YHWH oficial, o Deus único, no templo de Jerusalém (2Rs 18,4). Essa política de unificação serviu de justificativa para a “purificação” das práticas religiosas, eliminando o culto aos deuses alheios, a destruição de Neustã e de todos os lugares altos, suas colunas sagradas, exceto o templo de Jerusalém (LISBOA, 2005, p.95; REIMER, 2003a, p.981). O culto à serpente de bronze, até esse momento, não deveria ter sido considerado um empecilho para o culto javista no templo de Jerusalém, uma vez que lá se encontrava para a adoração pública. “O culto de Nehushtan está incorporado ao culto de Yahveh no templo” (RIBEIRO, 2002, p.97).

Neste momento, o referido culto, que tem até um mito fundador em (Nm 21,4-9), tornou-se um, empecilho para política de centralização de Ezequias. “2Rs 18,4 registra o momento em que, sendo considerado empecilho à exclusividade do culto

monárquico javista e à necessidade de centralização desse culto por razões estratégicas de Estado, o culto a serpente de bronze é posto em antagonismo ao javismo” (RIBEIRO, 2002, p.70)

Na realidade, o objetivo do Estado de Israel era unificar a atividade socioeconômica na cidade de Jerusalém. Para isso, ele ordenou que os escribas da corte organizassem as leis e fizessem uma espécie de livro da Lei (DONNER, 1997, p.391-399). Esse grupo mais tarde seria chamado de deuteronomista. Reunindo as tradições vindas do norte, especialmente as leis de centralização do tempo de Jeroboão II e as tradições do sul, Judá (PEDRO, 2000, p.148), os escribas escreveram as leis que estão no núcleo mais antigo do livro do Deuteronômio (Dt 12-26). Esse livro da Lei fortalece a idéia de YHWH como o Deus único e todopoderoso, e fora dele não há outro Deus (Dt 13). Mas Ezequias não conseguiu levar adiante seu projeto de reforma, pois a Assíria, em 701 a.C., com a invasão de seu rei Senaqueribe (2Rs 18,13-37), retomou suas forças e acabou com a expansão e o nacionalismo de Ezequias (NAKANOSE, 1996a, p.182).

Com o ressurgimento da Assíria, por um período de mais de 70 anos, Judá viu-se obrigada a reintroduzir os cultos antes profanados por Ezequias. Manassés, sucessor de Ezequias, chegou a sacrificar um filho seu ao deus Moloque. Talvez a narrativa mais detalhada de práticas abomináveis se encontre em (2Rs 21), que avalia e condena o reinado de Manassés em Judá (PEREIRA, 1998, p.218). Nessa narrativa Manassés é considerado pelos deuteronomistas o pior de todos os reis de Judá (2Rs 21,1-18). “Com Manassés engavetaram-se os projetos ambiciosos de fazer de Jerusalém o centro cultural e religioso de um Israel renovado” (PIXLEY, 1999, p.71).

No texto de 2Rs 21 entre o v.3 a 7, que muito se assemelha a Dt 18, encontram-se as seguintes abominações: levantou altares a Baal, fez um poste ídolo, prostrou-se diante de todo o exército do céu nos átrios do templo de Jerusalém e lá também colocou a imagem da deusa Astarte, queimou seu filho, adivinhava pelas nuvens, era agoureiro, tratava com médiuns e feiticeiros. O forte sincretismo religioso ameaçava a fé em YHWH (2Rs 21). Somente com o declínio do império assírios os símbolos da identidade nacional de Judá puderam ser recuperados. Isto ocorreu durante o governo de Josias.

As reformas iniciadas por Ezequias foram retomadas no tempo de Josias (640-609 a.C.), quando a Assíria novamente entrou em crise (PIXLEY, 1999, p.73). Esse monarca aplicou a Lei da centralização em torno do Deus único e de um único templo (CROATTO, 2001a, p.23). Ele destruiu os lugares altos e os santuários do interior, incluindo os santuários do norte (METZGER, 1984, p.110-113). Todas as outras manifestações religiosas, como Aserá, Baal e inclusive divindades domésticas foram eliminadas: "Josias eliminou também os necromantes, os adivinhos, os deuses domésticos, os ídolos e todas as abominações que se viam no país de Judá e em Jerusalém" (2Rs 23,24). Os levitas que atuavam nos santuários do interior foram levados para Jerusalém e rebaixados a "clero" de segunda categoria, e aqueles que se recusaram foram perseguidos e mortos. Entre os diversos deuses e deusas desses santuários, havia a deusa Aserá (2Rs 23,4b), que era adorada ao lado de YHWH e que, em nenhum momento, os profetas, tanto Elias, Amós, quanto Oséias, dirigem-lhe alguma crítica (PEDRO, 2000, p.152-153).

A reforma socioeconômica, política e religiosa de Josias provocou revolta e protestos dos grupos do interior e do Norte. Tal reforma causou um "confronto violento com as práticas religiosas não javistas, com a perspectiva clara de definição

mono-javista, centralização do culto e do sacerdócio em Jerusalém, controle das práticas religiosas populares que vão ser cooptadas ou banidas como abominações” (PEREIRA, 1998, p.218).

No texto de 2Rs 23, nos v.4 a 20, há o seguinte relato sobre essa reforma: o rei ordenou que tirassem do santuário de YHWH todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para o poste ídolo (Aserá) e para todo o exército do céu, queimou-os e levou as cinzas para Betel. Destituiu os falsos sacerdotes que incensavam nos lugares altos, nas cidades de Judá e arredores de Jerusalém, e os que ofereciam incenso a Baal, ao sol e à lua, às constelações e a todo o exército do céu. Tirou do templo o poste sagrado e o queimou, reduzindo-o a pó e o lançou sobre as sepulturas do povo. Do templo, derrubou as casas dos prostitutas, onde as mulheres teciam véus para Aserá. Trouxe todos os sacerdotes das cidades e profanou seus lugares altos, derrubou os altares das portas, profanou o Tofete para que ninguém queimasse a seu filho. Tirou os cavalos que os reis tinham dedicado ao sol, derrubou altares e profanou os lugares altos, profanou sepulturas, queimando seus ossos e matou todos os sacerdotes dos lugares altos (REIMER, 2003a, p.982).

Jerusalém, a cidade-capital, tornou-se o grande centro e lá está “o Templo, coração da centralização de Josias” (NAKANOSE, 1997, p.40-41). Todo o povo do interior, das aldeias, foi obrigado a vir para Jerusalém, fazer romaria, prestar culto e participar das festas. Os grandes beneficiados foram os sacerdotes do Templo, os grandes comerciantes, enfim, a classe abastada, e os mais prejudicados foram os camponeses, o povo simples dos arredores das cidades e seus líderes religiosos.

Diante a atitude radical de Josias, o descontentamento foi grande. Para acalmar os ânimos, o livro da Lei foi retomado e ganhou uma nova redação. Nesse momento, os escribas retomaram as tradições do povo e escreveram a história de

Israel desde a sua entrada na terra até o tempo de Josias (Js, Jz, 1 e 2Sm; 1 e 2Rs) (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.66-67). O que fica evidente é que não há unanimidade, um consenso quanto à exclusividade de YHWH como divindade em Israel. Isto se deve à presença forte da liderança feminina e à diversidade religiosa, sobretudo, à adoração à Aserá como consorte de YHWH (REIMER, 2003a, p.983).

Numa ótica centralizante, segundo os critérios da família de Davi, somente três reis na Bíblia poderiam ser elogiados: Davi, Ezequias e Josias. Quando Josias assumiu o reinado, a Assíria já estava enfraquecida, e a Babilônia estava se fortalecendo. Josias, com sua reforma, teve a intenção de purificar o culto a YHWH e refazer o Reino Unido, aos moldes de Davi. No entanto, para que isso acontecesse, seria preciso de um exército forte e de tributos.

A idéia Deus YHWH, como único, ganhou força com Ezequias, contudo foi com Josias que ela atingiu o seu auge. O Estado, ao monopolizar YHWH como o Deus único e instituir o templo e o sacerdócio oficial como únicos mediadores, roubou do povo sua capacidade de comunicação direta com a divindade, usurpou sua criatividade e autonomia religiosa.

3.2.3. O Exílio

Teve-se desde o ano de 605 a.C., a hegemonia da Babilônia (605-539 a.C.) sobre a região de Judá e arredores. Em 597 a.C., o reino do Sul sofreu a primeira deportação: o rei e a elite de Judá foram levados para a Babilônia. Mas os conflitos aumentaram e, em 587 a.C., a cidade de Jerusalém foi destruída, o templo, saqueado e incendiado, o rei e parte da população foram exilados e tratados como escravos (PIXLEY, 1999, p.80-81). Sem rei, sem templo, sem nome, sem futuro, o

povo atravessou um momento de profunda crise. Sobretudo, a destruição do templo representou um duro golpe para a fé e seu projeto de fazer de Jerusalém o centro político, cultural e religioso. As promessas de IHHW, nas quais eles acreditavam, caíram por terra. Nesse momento, o “monoteísmo já está reafirmado em sentido absoluto – Javé é o único Deus existente (...) já não há lembrança de Aserá nem de Astarte” (CROATTO, 2001a, p.25).

No exílio, no fundo do poço, a vida aos poucos ressurgia. Cada grupo montava seus projetos. No grupo da primeira deportação, estavam os sacerdotes oficiais, como o grupo de Ezequiel, que tentava manter a esperança da elite que estava no exílio. Relembra a imagem da glória de YHWH, que saiu do templo e os acompanhou no exílio, pois eles eram os puros, o grupo eleito, o verdadeiro Israel (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.67).

Mas, no meio do povo oprimido e escravizado no exílio, surgia um outro grupo. Tratava-se do grupo do II Isaías, que tentava reerguer o povo sofrido e lhe devolver a esperança. Esse grupo relê Oséias, acentuando a presença de Deus mãe e pai no seu meio, ajudando a realizar a nova libertação. No exílio, muitas pessoas assumiram a religião do dominador, acreditavam na divindade dos babilônios, Marduk, como poderoso e criador do universo. Ocorreu, nesse momento, o surgimento “das formulações incisivas de *Yahveh* como Deus criador” (REIMER, 2003a, p.983). Diante dos opressores, o grupo do Segundo Isaías enfatizava que YHWH era o único salvador, criador e redentor.

Os grupos que ficaram na terra de Judá, nos arredores da cidade de Jerusalém e no interior, também procuravam entender o momento presente e recomeçar. Na Babilônia, por mais que fossem aos poucos adquirindo liberdade, a ponto de os judeus se adaptarem à população local, “a Babilônia era-lhes uma terra

estranha. (...) como numa terra “impura”, distante de Jerusalém (...). Por essa razão, única e exclusivamente de Javé se pode esperar uma mudança. No entanto para , a condição para que tal aconteça é o retorno (volta, conversão) a Javé” (METZGER, 1984, p.123).

Esse momento de crise, além de ser um momento de revisão de vida, representou também um momento de mudança de mentalidade, de construção de utopias. Os exilados fizeram a releitura das tradições antigas e produziram um projeto de cunho sacerdotal. “Tanto os sacerdotes como os deuteronomistas insistiam no monopólio do templo” (PIXLEY, 1999, p.86). Sem templo nem sacrifícios, com o incentivo da classe sacerdotal, enfatiza-se, o sábado, a raça pura, a circuncisão e a promessa da terra (CHARPENTIER, 1986, p.99-100).

3.2.4. Consolidação da teocracia no pós-exílio

Com o apoio do império persa e o trabalho dos seus enviados, como Neemias e Esdras, dois cidadãos judeus, a cidade de Jerusalém e o templo foram reconstruídos com financiamento persa e se tornaram mais uma vez os centros do poder político, econômico e religioso (METZGER, 1984, p.133-135). A população do campo pagava tributos para o templo e para o império persa (Ne 10). Esdras promulgavam a lei de Deus e a lei do rei: "Quem não obedecer à lei do seu Deus, que é a lei do rei, será castigado rigorosamente, com morte ou exílio, multa ou prisão" (Esd 7,26).

Neemias era um judeu, funcionário da Pérsia, encarregado por ordem do Estado persa, de reconstruir as muralhas de Jerusalém. Esdras igualmente judeu e funcionário da Pérsia, era o homem da lei. Ocorreu agora a reforma da Lei na ótica

Persa (Esd 7,25-26): rei é o imperador da Pérsia. Lei de Deus = lei do rei. Os teocratas em Israel reforçavam cada vez mais a Teologia da Retribuição.

A Lei de Deus foi apropriada pelos sacerdotes oficiais do templo e se tornou um mecanismo de opressão religiosa e econômica. Tanto que as lideranças da Samaria reagiram e não aceitaram a capital ser em Jerusalém, nem aceitaram o templo ser o único local de romarias e festas (METZGER, 1984, p.136).

Israel era, nesse momento, não mais governado por reis como todas as nações, mas por sacerdotes. Havia, assim, não mais um sistema monárquico, e sim uma teocracia. Deus anunciara que faria de Israel “um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex, 19,5-6) (CHARPENTIER, 1986, p.110). Esta nova postura tem início já no período do exílio.

Nessa época, as leis e os sacrifícios se multiplicam (Lv 4-5). Para se aproximar de Deus é preciso cumprir a Lei, ou seja, fazer os sacrifícios de purificação, que têm como mediador o sacerdote oficial. Há muitas situações que causam impureza transitória, por exemplo, tocar num cadáver ou o contato com estrangeiros. Mas há impurezas permanentes, como não ser judeu (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.68).

Desta nova ideologia surgiu uma nova teologia, que se tornou a teologia oficial, a qual justificava o sistema do templo como sendo a teologia da retribuição, que dizia o seguinte: Deus recompensa com riqueza, vida longa e descendência quem é justo e castiga, com sofrimento, pobreza, esterilidade e morte prematura, quem é injusto. É um Deus controlador, distante, juiz, violento (Jó 8,18-20; 30,11-24). O judaísmo oficial tem essa Lei como ponto central.

Segundo essa lei, tudo é centralizado no templo e na pessoa do sacerdote. Vigoram aqui as categorias: puro x impuro, sagrado x profano (Lv 12 e14). A Pérsia

não permitiu a reconstrução da monarquia; estabeleceu a teocracia (sacerdotes para controlarem o culto e os escribas para controlarem a lei), e garantiu a arrecadação com tributos. No templo, prevalecia um sistema de sacrifícios. Já se afirmando a centralidade do Deus – YHWH, como único e com características masculinas. Acentua-se, aqui, a raça pura, o povo eleito.

3.3. O processo de construção do monoteísmo

A pesquisa até o momento aponta para o fator religioso como o gerador de um Estado caótico e injusto na sociedade israelita. É possível visualizar os fortes conflitos teológicos entre YHWH e Baal.

Oséias foi quem primeiro falou de uma relação matrimonial, de infidelidade, para retratar um relacionamento de YHWH e seu povo Israel. Em sua construção, YHWH era entendido como marido fiel, amoroso a ponto de ser ciumento e Israel, sua esposa, prostituta infiel. No texto de Os 2,4-15, Oséias apresenta a relação entre Deus YHWH, que expressa um amor meio violento a seu povo, que o abandona, esquece-o, troca-o por Baal e os baais e prefere se prostituir com essas divindades. Oséias toma a decisão de denunciar esta relação, tida por ele como promíscua e a chama de idolatria e prostituição. “Em Oséias a idolatria é debatida do início ao fim do livro. (...) ‘a terra se prostituiu, desviando-se de Javé’ (Os 1,2)” (SCHWANTES, 1989, p.22). Em nosso texto, assim aparece, “porque seus filhos são filhos de prostituições” (v.7a). O texto de Os 2,4-15 está recheado de elementos que mostram o quanto as elites e o povo se prostituem, correndo atrás de outros amantes, abandonado o verdadeiro esposo, YHWH.

No texto de Os 2,4-15 YHWH é o esposo que é traído pela sua esposa, “povo de Israel”. O que transparece, à primeira vista e com bastante força, é a imagem de um Deus que se rebela contra os amantes de sua esposa. Um Deus ciumento que rejeita de forma radical outras divindades e exige do povo/esposa que prestem culto exclusivo a Ele. “(...) que ela, a esposa, arranque de sua face as prostituições e do seu meio os adultérios” (v.4a e 4b). Não agir desta forma é se prostituir, é cometer adultério.

Os primeiros israelitas, saindo do sistema das cidades-Estado, estabeleceram uma sociedade comunitária e tribal. Mas as tradições e atividades cúlticas cananéias sobreviveram por longo tempo misturadas na religião popular do povo de Israel. A mitologia da divindade da chuva, da fertilidade e da fecundidade, continuaram presentes na crença e na vida deles. Nas aldeias comunitárias, os camponeses continuaram celebrando cultos, embora não mais para as divindades das cidades-estado, mas sim para o Deus da vida. Muitos nomes de divindades cananéias eram atribuídos a esse Deus. Por exemplo: “Elyon”, o Deus Altíssimo (Gn 14,19-22); “El Shadday”, Deus da Montanha ou da Estepe (Gn 17,1); “El-Betel”, Deus da cidade de Betel (Gn 35,7); “El-Roy”, Deus da visão (Gn 16,13).

Outros títulos ligados aos ancestrais do povo e à sua experiência de vida também eram atribuídos a Deus: “Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó” (Ex 3,16), ou o Deus dos pais (Gn 31,42). “Deus dos hebreus” (Ex 3,18) e “Deus de Israel” (Gn 33,20; Js 8,30; 24,2.23), que se origina da designação “El” e não do termo Javé (PEDRO, 2000, p.135).

Os israelitas tinham o costume de oferecer sacrifício à divindade na época da plantação, pedindo chuva para que a terra produzisse. Em época da colheita, todos se reuniam para recolher o produto nas eiras, perto das vilas e das roças. Nesses

locais, existiam altares, onde eram feitos os sacrifícios de agradecimento pela colheita, através de ritos e celebrações. O culto era presidido pelos chefes de família (Gn 8,20; 15,9-10; 17,23; 21,4; 22,1-14). As mulheres, provavelmente, também exerciam funções ligadas às práticas religiosas (Ex 4,25; 15,20; 38,8; Jz 21,21; Sl 68,26). O culto à divindade era oferecido não só pela fertilidade da terra e por seu produto agrícola, mas também pela fecundidade das mulheres, dos animais, pela segurança das famílias e de seus animais.

O espaço maior de celebração, no entanto, eram os santuários locais, onde o povo das tribos celebrava sua vida, sua libertação (Dt 6,4-9.20-25) e suas alianças tribais e com Deus.

O nome de Deus mais evocado nestes encontros intertribais era YHWH, o deus libertador (cf. Js 24,25-28). Existem várias teorias sobre a origem desse nome de Deus. Alguns falam que foi trazido pelo grupo que veio do Egito; outros consideram como parte da experiência de grupos que vieram do Sinai. De qualquer forma, a experiência de êxodo e de YHWH, foram unidas na história da formação do povo de Israel (PEDRO, 2000, p.136).

O Deus YHWH tinha uma parceira feminina Aserá, venerada como a deusa da fertilidade. “Yahveh, durante um bom tempo, apareceu com sua consorte Ashera e outras vezes com Anate” (TEZZA, 2005, p.88). Na Bíblia essa deusa cananéia aparece 40 vezes e todo o A.T., sempre simbolizada com um pedaço de madeira ou com árvores, com o nome de poste sagrado ou estaca sagrada (Ex 34,13). Para um maior aprofundamento do tema, ver anexo B, na página 142. O deus “Baal é simbolizado pela “estela”, em hebraico, “*massebah*”, um tipo de coluna de pedra tosca ou talhada (2Rs 3,2; 10,25-27), provavelmente um símbolo fálico, comumente

encontrado nos lugares altos” NAKANOSE, 2000, p.102-103). W. Dever *apud* (PEREIRA, 1998, p.225), assim fala de Aserá:

Aserá parece ter sido a presença mais significativa ao lado de lahweh assim como também El, Anat e até mesmo o Sol/Marduque. (...) na inscrição encontrada numa tumba em Khirbet el-Qom, nos arredores de Hebron (VIII século), que apresenta Aserá como co-agente da bênção com lahweh numa relação de possível parceria e até mesmo consorte, uma vez que o texto diz lahweh e sua Aserá.

Neste período, as divindades eram muito próximas dos humanos, pois possuíam inúmeros atributos humanos. “Era um tempo marcado por uma presença muito forte das divindades que controlavam a fecundidade dos solos, dos animais e dos ventres” (TEZZA, 2005, p.1387). Outro elemento interessante é que a atuação de casais de deuses e deusas era comum, bem como “a integração é completa, e não se observa indício de submissão daquelas a estes” (CROATTO, 2001b, p.35).

Verifica-se igualmente a presença de deusas neste período. Aserá era a deusa feminina, a consorte de YHWH.

O texto hebraico distingue o culto a três divindades diferentes: Baal, Aserá e o exército celeste. Em geral, Aserá era considerada como divindade da fertilidade e, muitas vezes, confundida com Anat e Astarte. (...) era uma deusa nativa da Palestina, cultuada no meio do povo, ao lado de Javé (NAKANOSE, 2000, p.101-102; DONNER, 1997, p.383).

Entre as divindades masculina encontrava-se El, uma divindade cananéia. El é “o soberano deus do panteão, como o ‘deus supremo’. Este deus em Gn 14 aparece descrito como (...), ‘o criador do céu e da terra’” (RENDTORFF, 1981, p.159). “El é celebrado como o deus criador da terra, como criador e pai dos deuses”

(REIMER, 2003, p.980). Porém, com o passar do tempo, “divindade *Yahveh*, trazida pelos grupos do êxodo e do Sinai, talvez tenha sido mais reverenciada no contexto de batalhas por libertação e conquista de liberdade e paz (...)” (REIMER, 2003a, p.977) e divindades como “El, Baal, Asherá, Neustã, Rainha dos Céus etc (...). Um primeiro momento histórico deve ser marcado com o sincretismo e a harmonização entre El e *Yahveh*” (REIMER, 2003a, p.979). Essa mistura, ou sincretismo oficial gradativo, entre El, divindade autóctone de Canaã e o Deus YHWH, trazido por grupos desérticos, foi formando um novo sistema religioso (REIMER, 2003a, p.977-980). “Pouco a pouco, *Yahveh* foi incorporando as atribuições de El, e passou a ser a divindade mais forte e cultuada por vários grupos” (TEZZA, 2005, p.88).

O povo judeu se formou de uma junção de diversos povos, especialmente de grupos do deserto, que buscavam libertação, e de habitantes das montanhas de Judá, os quais fugiam da opressão das cidades Estado, os apirús. Essas apirús “eram uma mistura de gente sem terra e sem trabalho fixo. (...) Viviam como mercenários que, na briga entre as cidades-estado, colocavam-se a serviço do rei que pagasse melhor” (DONNER, 1997, p.80-81). Tais grupos, que formaram o povo judaico, até então, eram nômades. Com o passar do tempo, contudo, estabeleceram-se na região de Canaã, ficaram sedentários e assumiram costumes semelhantes. O povo de Israel trazia consigo a tradição do deus YHWH, e os cananeus tinham o deus Baal e os baalins. Logo, o sincretismo, se é que se pode dizer, era inevitável. Este fenômeno gerou fortes e constantes conflitos, os quais especialmente os grupos de resistência profética combateram. “Este período inicial foi marcado pela diversidade dos grupos, das divindades e por relações mais igualitárias. Período de memória oral, de um forte politeísmo e poliantria” (TEZZA, 2005, p.1387).

Com o surgimento do Estado, a religião camponesa, com seus mitos, foi apropriada e funcionalizada a favor do mesmo Estado, que passou a perseguir e eliminar toda e qualquer expressão religiosa popular, seus símbolos a centralizar o culto num Deus único, em Jerusalém (2 Rs 23,4-20).

A dinastia de Amri assumiu o culto a Baal. Elias e Eliseu perceberam o perigo, pois a religião de Baal era usada pelos monarcas para legitimar o Estado tributário. Então, passaram a defender a fidelidade a YHWH, o Deus do projeto tribal, e a apoiar a conspiração contra aquela dinastia (1Rs 22,1-28).

A dinastia de Jeú iniciou combatendo a religião de Baal. Porém, acabou identificando YHWH com Baal. Essa identificação produziu o fenômeno no texto bíblico chamado de baalismo. Em outras palavras, YHWH foi baalizado. É o processo de transferir atributos de Baal a YHWH. Embora destruísse o santuário de Baal em Samaria (2Rs 10,18-27), transformou o templo de YHWH, que estava em Betel, em santuário do Estado (Am 7,10-17). Os sacerdotes e agentes da monarquia mantiveram as práticas cultuais a serviço do Estado e atribuíram a YHWH as características de Baal, identificando YHWH com Baal (Os 2,9.18) e o transformando no deus oficial. Em (Os 4,11-19), percebe-se como um espaço de festa do campesinato foi transformado em espaço de exploração por parte do Estado. A festa popular desvirtualizou-se e tomou outro sentido, recebendo outra finalidade, no caso, garantir o aumento do recolhimento do tributo para o Estado.

As reformas, tanto de Ezequias (727-698 a.C.) como mais tarde de Josias (640-609 a.C.), com o intuito de implantar o monoteísmo javista, tendo YHWH como o único Deus existente (REIMER, 2003a, p.980-985; CRUESEMANN, 2001, p.779-790; CROATTO, 2001, p.25), não conseguiram eliminar a presença de Baal (Os 2,10b) e dos baalins (Os 2,15a e 15aa). Talvez por ser um período fortemente

marcado pela “existência de liderança feminina e diversidade religiosa, (...), sobretudo, a adoração a Aserá como consorte de Yahveh” (REIMER, 2003a, p.983).

Para (RIBEIRO, 2003, p.1017), o objetivo de (Os 2,4-15) “teria sido a interdição sacerdotal do serviço religioso prestado à deusa pelo campesinato. (...) a deusa *Asherah* continuava ocupando papel relevante na religião campesina mesmo em pleno século VI”. Nesta pesquisa, até o momento, não se quer retratar apenas esse aspecto, e este único momento da história. “As mulheres eram vistas como as principais praticantes dos cultos de fertilidade por Oséias (especialmente nos cap. 2-3)” (BRENNER, 2001, p.173; GALLAZZI; GALLAZZI, 1991, p.64-78). Com a afirmação crescente do monoteísmo masculino (CROATTO, 2001a, p.26-31), patriarcal e quiriarcal, a mulher foi perdendo o espaço de liderança, ocupado agora pelo sacerdócio oficial masculino cioso de sua exclusividade no trato com o sagrado. Assim também defendem um Deus cioso e exclusivo, por isso ciumento, um templo exclusivo, um povo exclusivo deste mesmo Deus. “As mulheres tornam-se dependentes dos homens, tanto na esfera social, quanto na religiosa. (...) Conforme o monoteísmo cresce, juntamente com ele cresce a discriminação de gênero” (TEZZA, 2005, p.1393-1394).

O movimento de Oséias estava profundamente envolvido com a defesa da religião popular de YHWH, celebrada na eira, nas aldeias. Para Oséias, colocar os ritos da eira em função dos interesses do Estado significava prostituição. Por isso, ele lutava pela fidelidade ao Deus da tradição do êxodo (Os 2,16-17). A causa defendida por Oséias era a mesma causa do campesinato: ter o controle sobre a sua produção, libertar-se da dominação do Estado sobre a casa e reapropriar-se de suas festas, devoções e costumes.

Contrariamente, o Estado monárquico com Jeroboão I (931-910 a.C.), introduziu, no reino do Norte, o culto ao bezerro de ouro. Em cima da arca havia dois querubins, que era de onde YHWH falava ao povo, os quais foram substituídos por dois touros. Também foram instalados outros templos concorrentes a Jerusalém (METZGER, 1984, p.84-85). Com Acab (874-853 a.C.), 55 anos mais tarde, foi introduzido em Israel oficialmente o culto a Baal (GASS, 2003, p.7-14).

No livro de Oséias, aparece com mais evidência a chamada idolatria à “baalização de Javé” (DONNER, 1997, p.310-324 e 386; SAMPAIO, 1999, p.45), que mostra o Estado monárquico legitimando e acentuando a prática das mais diversas formas de prostituição, como relação sexual ilícita (Os 3,3); política de alianças com as nações estrangeiras (Os 1,2); corrupção das elites políticas e a infidelidade religiosa (Os 4,10.12.15; 5,3; 6,10) (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.13). “Apesar da oposição a Baal, não havia impedimento para que fosse adorado como deus ao lado ou em vez de YHWH” (FOHRER, 1978, p.119-128). Baal era adorado juntamente com sua consorte, Aserá. Com a identificação de YHWH com Baal, Aserá passou a ser a consorte de YHWH. A pesquisa indica que, por longo período, YHWH foi adorado, juntamente com outras divindades, e que é muito provável que Aserá tenha sido uma delas (GOTTWALD, 1986, p.342; CROATTO, 2001b, p.39).

No texto de Os 2,4-15, transparece o conflito existente entre javistas e baalistas, que para LISBOA (2005, p.39), parece estar relacionado à tentativa de normatização do culto a YHWH. Esse conflito é muito presente em Os 2,4-15, a ponto de a todo o momento tal problemática voltar à tona. Esse mesmo conflito reflete as diferenças sociais, políticas e religiosas e os mais diversos interesses de certos segmentos da população. Um primeiro momento histórico deve ter se caracterizado pelo sincretismo e a harmonização entre El e YHWH.

Um primeiro momento de conflito deu-se provavelmente somente a partir do século IX a.C., com o advento de Baal, filho de El. Nessa época, isto é, no século IX a.C., nos tempos de Elias, o rei Acab oficializou o culto a Baal em todo o Israel, sob a coordenação e administração de sua esposa Jezabel (1Rs 16,29-34) (BRENNER, 2001, p.21-25). Baal, deus da chuva, do raio, dos ventos, da fertilidade, também era um deus cananeu, mas que não assumiu o lugar de El. Baal era agora, aos poucos, cooptado e negado, momento em que os textos bíblico-proféticos procuram negar a função de Baal e promover a transferência da função de fertilidade para YHWH. Essa caracterizou-se por ser uma época dos profetas Elias e Eliseu, em que se deu o início do monoteísmo, momento em que Baal deixou de ser um deus competente e, aos poucos, suas funções foram transferidas para YHWH (CRUESEMANN, 2001, p.779-790; REIMER, 2003a, p.980). Pouco a pouco, YHWH foi incorporando as atribuições de Baal e passou a ser a divindade mais forte, cultuada por vários grupos.

Nesse período, Jorão (852-841 a.C.) mandou retirar a estátua de Baal do templo de YHWH, em Samaria e Jeú (841-813 a.C.), destruiu o templo de Baal e mandou matar todos os sacerdotes de Baal (2Rs 9-10) (REIMER, 2003a, p.980; PIXLEY, 1999, p.49).

Há indícios de que no século VIII a.C., na época da reforma de Ezequias (2Rs 18,4), ocorreram conflitos religiosos envolvendo as dádivas e ofertas dos fiéis (PIXLEY, 1999, p.69). Reimer (2003a, p.981) afirma:

o problema principal no período está em que os dízimos e as ofertas na eira, nos momentos altos da colheita agrícola são destinados a Baal e não para YHWH. No todo, os textos do livro de Oséias estabelecem a exigência da adoração somente a YHWH, (...) o garantidor e doador da produção agrícola e bem-estar da terra (Os 2,7).

Esta proibição é explícita, em especial, no deuteronômio (Dt 4,15-16).

O Deus YHWH incorporou as características de Baal, passando a ser o criador, deus soberano, guerreiro, deus nacional, doador e garantidor da chuva, da fertilidade do solo, dos animais e dos ventres. Além disso, Os 2,4-15 o apresenta como um marido apaixonado, ciumento e misericordioso perante as prostituições de sua esposa, Israel.

Nessa época foram destruídos os lugares altos, as estacas sagradas e a serpente de bronze, chamada Neustã (REIMER 2003a, p.981; DONNER, 1997, p.379), que até o momento o seu culto javista não representava problema para o templo de Jerusalém. Tanto que “o culto de Nehushtan está incorporado ao culto de Yahveh no templo” (RIBEIRO, 2002, p.97). Esse mesmo culto possui “um mito fundador em Nm 21,4-9, até esse momento histórico, não deve ter sido considerado empecilho para o culto javista no templo em Jerusalém” (REIMER, 2003a, p.981).

A partir do século VIII a.C., deu-se um processo de gradativa afirmação oficial de monolatria. Com a reforma de Josias (2Rs 22-23), houve nessa reforma um conjunto de medidas que visava a fortalecer a adoração exclusiva a YHWH, tendo no (*Shemá Ysrael*) (Dt 6,4): “Ouve ó Israel, o Senhor é nosso deus, o Senhor é um”, a sua expressão máxima e também um impulso anicônico, ou seja, a proibição da construção de imagens Dt 4,15-16. (...) Começou a haver “uma tendência à supressão de qualquer tipo de imagem de divindade e, sobretudo, do próprio deus Yahveh” (REIMER, 2003a, p.982). O objetivo disso era descorporificar a imagem de YHWH. Assim YHWH “passa a ser um deus sem imagem, sem parceira, um deus nacional, único e assexuado. Porém, a aparente descorporificação de Yahveh foi seguida pela construção de imagens/metáforas associadas, em sua grande maioria,

ao gênero masculino: Gn 26,24; 28,13; Ex 3,13.15.16; Dt 1,11; 26,7; Js 18,3” (TEZZA, 2005, p.1391).

Este período do monoteísmo confronta-se com duas realidades muito fortes: a forte liderança feminina e a diversidade religiosa, em especial, a adoração à Aserá, como companheira de YHWH. Fica, portanto, a dúvida: será que Josias foi capaz de suprimir esta religiosidade nas camadas populares? Não teria a reforma de Josias se limitado à esfera dos santuários oficiais? A presente pesquisa aponta indícios e suspeitas que os textos originários do profeta Oséias do século VIII a.C. possam ter sofrido releituras posteriores, até no período do pós-exílio, quando abre polêmica com divindades, no caso Aserá.

Nesse período o que se notava fortemente era um monoteísmo nacionalista judaico, que no exílio se firmou ainda mais e no pós-exílio consolidou-se. Aqui segundo Croatto *apud* (REIMER, 2003a, p.983) “O monoteísmo já está afirmado em seu sentido absoluto – Javé é o único existente”. O mesmo Croatto *apud* Reimer afirma ainda que no pós-exílio havia “duas tendências importantes: a afirmação do domínio exclusivo de *Yahveh* manejado pelo sacerdócio masculino no segundo templo em Jerusalém e a supressão de referências a outras divindades, sobretudo femininas” (2003a, p.983-984).

No entanto, pelo que se pode constatar no texto de Oséias, no século VIII a.C., igualmente em Os 2,4-15, o culto a Baal não foi totalmente eliminado, como desejavam Eliseu e Jeú (Os 2,15; 4,11-14). Além dos santuários oficiais, havia as eiras e os deuses domésticos. Por mais que a profecia atribuída a Oséias declarasse guerra a Baal e aos baalins, nesta pesquisa também acredita-se que sobre YHWH: “(...) para uma incerteza da parte do povo da terra no que diz respeito à competência de Javé em assuntos agrícolas. Essas pessoas voltam-se para Baal

porque o consideram a fonte da prosperidade agrícola” (RUETHER, 1993, p.52). No livro de Oséias, bem como nas releituras, percebe-se que o texto bíblico denuncia a apropriação que o templo faz do culto popular, tornando-o oficial para legitimar seus próprios interesses.

Curioso é perceber que em nenhum momento Os 2,4-15 YHWH foi retratado fazendo guerra a Aserá ou Anate, e sim contra Baal. Quem precisava ser eliminado era Baal. “A deusa feminina não será eliminada por YHWH, mas absorvida por ele e passará a ter Yahveh como seu Senhor” (TEZZA, 2005, p.1390). YHWH passou a ser o garantidor e doador da produção agrícola e do bem-estar na terra (Os 2,7), como já se constatou anteriormente.

YHWH foi aos poucos se legitimando como Deus único, com traços masculinos. “O monoteísmo masculino reforça a hierarquia social do domínio patriarcal através de seu sistema religioso de modo que não ocorria com as imagens emparelhadas de Deus e Deusa” (RUETHER, 1993, p.51).

E se YHWH se legitima como um Deus único, com muitos traços masculinos: guerreiro, rei, pai, esposo, amante, apaixonado, ciumento, furioso, vingativo, os homens passaram a ser os únicos representantes de Deus. Nesse processo de monoteização, YHWH, no texto em estudo, Os 2,4-15, é o esposo, com atributos masculinos (PEREIRA, 2001, p.8), entretanto, na literatura bíblica, jamais foi representado como parceiro sexual de uma divindade feminina.

No pós-exílio alguns textos se firmaram e com eles a sua prática se tornou oficial. Textos bíblicos como o “shemá Israel” (Dt 6,4) e a afirmação “Eu sou Yahveh e fora de mim não há outro Deus” (Is 45,5), ganharam força e se tornaram normativos da religião oficial de Israel. Esse monoteísmo oficial foi construído não sem resistências durante todos os períodos de sua formação. Além disso, foi

construído na centralização da adoração de YHWH, no poder monárquico do rei e dos sacerdotes no pós-exílio. Um Estado que coopta a religião, os seus ritos e símbolos, construiu o Templo, instituiu sacerdotes, sacrifícios e ofertas (1Rs 8,10-13). “Não obstante os santuários das aldeias continuam a existir com sua diversidade de deuses e deusas” (TEZZA, 2005, p.1390).

É dentro deste quadro do desenvolvimento religioso que se situam os textos de Os 2,4-15, dentro de um complexo processo de construção do que seja a imagem de YHWH ciumento, que não admite divindades concorrentes masculinas e muito menos divindades femininas (Dt 4,15-16).

3.4 A violência na linguagem de Oséias

O texto profético atribuído a Oséias utiliza imagens da vida cotidiana para descrever o relacionamento de YHWH com o povo israelita. O autor desse texto decide descrever YHWH como esposo, um deus masculino, fiel, único que contrasta com sua esposa infiel, Israel, que se prostitui com outras divindades.

Percebe-se que a realidade da prostituição e idolatria que a mulher/povo de Israel vive no texto expressa pelo termo זנה, que significa “prostituição/fornicação”, também significa auto-suficiência e autonomia. A segunda metade do v.7 parece muito bem apontar para isso: v.7ba, “porque ela disse: correrei atrás dos amantes meus, (que) dão do pão meu e das águas minhas”; v.7bb, “da lã minha e do linho meu” e v.7bg, “do azeite meu e da bebida minha”. No texto bíblico transparece o desejo de liberdade e autonomia, por parte do povo de Israel. Contudo, na realidade essa mesma autonomia os levará para uma violência e perda da liberdade.

Evidencia-se uma forma de violência contra tudo o que represente alguma ameaça a YHWH e, conseqüentemente, contra tudo que for contra um único Deus.

O discurso em Os 2,4-15 usa uma linguagem de violência, porque utiliza um discurso organizado com palavras numa relação de cima para baixo. É YHWH quem fala, um deus masculino, senhor e opressor. As palavras pronunciadas por YHWH asseguram a superioridade masculina.

A relação desigual é retratada com imagens de violência e com uma linguagem verbal não menos violenta e impactante. No texto a mulher encarna a infidelidade devido a sua relação de prostituição, o que poderia ser visto como um gesto de autonomia, de liberdade. Esse mesmo gesto foi encarado como uma afronta aos moldes da cultura patriarcal vigente, e ela deveria pagar, ser castigada por tal atitude. O texto utiliza a metáfora do casamento para simbolizar a relação de abandono a YHWH. A esposa que tem uma relação de caráter sexual idolátrico com seus amantes. No imaginário popular israelita, a liberdade, a autonomia sexual e de vida autônoma são a raiz de todo o mal, porque representam uma ameaça frontal à autoridade patriarcal.

Vejamos o caráter violento das palavras encontradas no texto:

(v.5aa) אֶפְשִׁיטְנָהּ - “deixarei nua”;

(v.5ba) שְׂתֵהּ כְּאַרְזֵי צִיָּה - “converta ela a uma terra seca”;

(v.5bb) הַמְתִּיחָּ בְּצָמָא - “mate ela de sede”;

(v.6a) אֶת־בְּנֵיהָ לֹא אֶרְחָם - “dos filhos dela (eu) não me ompadeça”;

(v.8a) הִנְנִישֶׁךָ אֶת־דַּרְכְּךָ בְּסִירִים - “eis-me cercando o caminho seu com espinheiros”;

(v.8ba) אֶת־גְּרָרָהּ וְגִרְרָתִי - “e murarei (levantar) o muro dela”;

(v.8bb) וְנִתְּיבוֹתֶיהָ לֹא תִמְצָא - “e caminhos dela (ela) não encontrará”;

(v.12a) אֶת־נִבְלָתָהּ לְעֵינַי מֵאֲהָבֶיהָ - “descobrirei as vergonhas dela aos olhos dos amantes dela”;

(v.13aa) וְהַשְׂבֵּתִי כָּל־מְשׁוֹשָׁהּ - “e acabarei toda (a) alegria dela”;

(v.15aa) וּפְקַדְתִּי עָלֶיהָ - “castigarei sobre ela (...)”.

O texto não só aponta a realidade de violência contra a mulher, como também justifica as ações violentas, devido a esposa ser entendida como a transgressora dos códigos sociais patriarcais. Tais atos de violência são, pelo texto, entendidos como gestos de amor do marido, que é inocentado, recaindo a culpa apenas sobre ela. A metáfora é usada para acusar Israel de se distanciar, de querer ser autônoma, auto-suficiente em relação a YHWH. O que, em termos de mensagem teológica, pode estar correto, em termos de relação de gênero, não acontece. Para o patriarcado hierárquico, essa relação do feminino com masculino é interpretada como transgressão. Afrontar os padrões patriarcais implica na negação dos princípios básicos da sociedade israelita. Assim, a mulher que rompe com os padrões está sujeita a punições.

A violência recai, sobretudo, na figura da mulher e de forma mais direta quando se percebe que a perícopes Os 2,4-15 ocupa a parte central do quiasmo dos capítulos 1-3. Parece haver indícios que colocar a figura da mulher no centro não seja fruto de mero acaso, e sim uma estratégia com intuito de colocá-la em um lugar de ameaça, castigo e exclusão. Este mesmo papel poderia ser desempenhado pela figura do esposo, mas não acontece, porque estaria fugindo aos padrões culturais e

religiosos cultuados naquela época e até hoje em nossas sociedades. Não só neste texto, porém nos textos bíblicos que se referem à atuação das mulheres nos santuários e do culto a divindades femininas, não são encontrados textos que façam referência a elas de forma positiva (Jz 3,7; 1Rs 15,13; 2Rs 23,7; 2Cr 15,16; 1Rs18,19; Jr 44,15s).

O discurso de Os 2,4-15 é construído com uma linguagem de violência, porque utiliza um discurso em que as palavras são ditas e pronunciadas por apenas uma das partes, no caso o marido. Em um único momento aparece a fala da esposa, mas mesmo neste momento é ele quem fala o que ela pronuncia: (v.7babg) = Porque ela disse: “Correrei atrás dos amantes meus, (que) dão o pão meu e as águas minhas; a lã minha e o linho meu; o azeite meu e a bebida minha”. A mulher não se pronuncia diante de toda a ação do marido. É YHWH, o esposo, e Oséias que falam, reclamam, denunciam e propõem o tempo todo. Pensam alternativas para o corpo, para a sobrevivência, para o ventre, para o prazer da mulher.

A autora Lisboa (2005, p.123) defende que toda a fala sobre YHWH, na perícopes em estudo, é de um grupo sacerdotal que havia retornado, no pós-exílio, para Jerusalém, com a intenção de implantar o monoteísmo. Para tanto, era preciso forçar os habitantes, sobretudo os camponeses, a abandonar as suas atividades cúlticas, ligadas a outros deuses. Acredita-se que esse texto teve sua releitura decisiva no século V a.C. e desenvolvida com a finalidade de interdição ao culto à deusa Aserá e à liderança das mulheres no serviço religioso, pela elite sacerdotal.

O texto de Os 2,4-15 retrata um YHWH com características masculinas, num contexto de julgamento. Nota-se YHWH ameaçando desnudar e expor a mulher a diferentes tipos de humilhação. Isso revela o quanto foi violento o processo de monoteização de YHWH, desde os inícios da formação de Israel, passando pelas

reformas de Ezequias e Josias, até o monoteísmo da raça pura, raça eleita, defendida pela classe sacerdotal no pós-exílio.

O texto de Os 2,4-15 parece não atribuir a prostituição aos ritos de fertilidade propriamente ditos, mas ao modo como os cultos nas eiras foram apropriados pelo Estado para atender aos interesses econômicos e políticos internos e externos.

A associação da transgressão sexual com violência social parece ser evidente, quando o texto usa *znh* para apontar os conflitos sociais da sua época (...). O texto evita usar o termo *na' ap*, usado para designar adultério, mas prefere a raiz *znh*, que é comumente usada para descrever as práticas sexuais de uma mulher solteira (LISBOA, 2005, p.65).

A expressão prostituição, no livro de Oséias, é usada com diferentes sentidos, assim como também no texto de Os 2,4-15. Um deles é para se referir às relações comerciais com as nações estrangeiras. Um outro sentido é quanto à infidelidade religiosa e outro ainda para a corrupção e a exploração, as quais na visão profética, correspondem a uma traição à vida do povo (MARQUES; NAKANOSE, 2005, p.58).

Alguns/as estudiosos/as definem ainda o termo (*znh*) (prostituições, fornicação) como auto-suficiência ou autonomia (LISBOA, 2005, p.71; SCHWANTES, 2002, p.15-17; BUDALLES DIEZ, 2002, p.126-129; SAMPAIO, 1999, p.143.163). Neste sentido, a perspectiva em Oséias é de uso discriminatório do termo.

Keefe (2003, p.94) afirma que os estudos mais recentes produzidos, especialmente por biblistas feministas, aceitam a equiparação das imagens sexuais femininas usadas por Oséias com adultério e apostasia religiosa, mas questionam o julgamento de valor dado a elas.

As estudiosas feministas acusam Oséias de ter ajudado a promover o caráter patriarcal das tradições religiosas ocidentais. (...) legitimar uma estrutura social na qual os homens têm o direito de controlar a sexualidade feminina. Mais que isso, (...) o masculino está para Deus assim como o feminino está para a humanidade pecadora. (...) do corpo feminino como símbolo de pecado.

Com isto, passa-se a ver a pessoa humana numa divisão dualista, em que a esfera espiritual é identificada com o masculino e a material, corporal, classificada como feminina.

Segundo o texto bíblico de Os 2,2, YHWH diz que o profeta Oséias deveria se casar com uma mulher prostituta, de nome Gomer. Não se quer entrar no mérito de que tipo de mulher prostituta ela era, e sim a prostituta mulher. Esta realidade Oséias compara com a metáfora do casamento, em que ele, Oséias, é o esposo fiel, apaixonado, ciumento e misericordioso, que representa YHWH, ao passo que sua esposa Gomer, é mulher, infiel, prostituta, a qual representa Israel, o povo. Está-se diante de uma linguagem religiosa que revela preconceito na relação de gênero e na natureza da sexualidade feminina, o que reforça uma visão de sexualidade feminina negativa em contraste com uma sexualidade masculina positiva ou, na pior das hipóteses, neutra (SHERWOOD, 2003, p.160).

O deus YHWH é apresentado como o deus único, com características masculinas, e o elemento masculino e não feminino se torna padrão para representar Deus. Um deus pai, esposo, amante, apaixonado, zeloso, mas também ciumento, furioso, que castiga. Segundo Tezza (2005, p.1391), “castiga porque errou, repreende porque não houve obediência, vai atrás porque lhe pertence, cuida porque ama, perdoa porque deseja de volta”.

A perícopre bíblica de Os 2,4-15 apresenta sinais evidentes de que, quanto mais o monoteísmo crescia e se firmava, mais forte se tornava a discriminação de gênero. Juntamente com a exclusão das divindades masculinas e femininas, foi se firmando o deus masculino, único e exclusivo, daí porque Deus ciumento.

3.5 Síntese da teologia de Oséias 2,4-15

O povo de Israel, na sua origem, foi um povo migrante que tinha como Deus YHWH. Era um Deus guerreiro, da conquista, um deus da justiça. Com o passar dos tempos, esse mesmo povo foi conquistando territórios e, já de posse da terra e vivendo em meio a outros povos, em especial do povo cananeu, foi aos poucos, dentro de um processo sincrético, assumindo elementos da cultura e da religião autóctone de Canaã.

Os israelitas formavam um povo de pastores seminômades. Chegando à Palestina, passaram, gradativamente, a se fixar na terra. Transformaram-se em um povo sedentário de agricultores. Então, passaram a conceber não mais um deus de pastores que os protegia, guiava-os pelo caminho e os salvava das agressões de povos vizinhos, mas um deus que os ajudava a cultivar a terra, fornecia-lhes a chuva e garantia-lhes as estações favoráveis. Então se difundiu o culto ao deus cananeu Baal, senhor da chuva e das estações, o qual proporcionava a fecundidade da terra e favorecia as culturas.

Os cananeus cultuavam divindades como Baal, Aserá e outras, que, no texto em estudo, são chamados por Oséias de amantes. Baal era um deus cananeu ligado à natureza, deus da chuva, da fertilidade. O povo israelita agora, sedentário e de costumes agrícolas e pastoris, já não necessitava mais de uma divindade da

guerra, da conquista e da justiça, mas sim de um deus que tomasse conta dos campos, das plantações, das colheitas e que protegesse a fertilidade dos rebanhos. YHWH ia assim aos poucos assumindo os atributos de Baal. Neste instante, iniciava a baalização de YHWH.

YHWH continuou sendo o deus do povo, no entanto acreditavam que quem satisfazia suas necessidades primárias era Baal. Era ele quem concedia o pão e a água, a lã e o linho, o vinho e o azeite (v.7b). O povo, quando os possuía, não agradecia a YHWH, e sim a Baal, assim como também nos momentos de má colheita, seca, ou outra calamidade, em lugar de recorrer a YHWH, invocavam Baal (v.7a).

Nesta perspectiva, entende-se que, em Israel, não existia uma religião puramente cananéia ou puramente javista. “Na sua formação Israel é produto da miscigenação de várias etnias e de seus costumes, favorecendo o sincretismo religioso e a convivência com várias formas de culto” (LISBOA, 2005, p.63).

Parece claro que Oséias, assim como outros grupos posteriores que redigiram o presente texto, não toleravam a competição com outros deuses de nenhuma forma, um deus que tinha ciúme de seu povo; um YHWH garantidor da fertilidade dos campos (produtos da terra), do rebanho e dos corpos humanos. Era ele o criador e provedor, o esposo amante e fiel. Não colocar isto em prática, no dia-a-dia, na ótica do texto, seria caracterizado como idolatria.

YHWH baalizado transformou-se no deus do campesinato. O povo considerava Baal o dono dos “presentes da terra” (v.2,7b), do palácio, do templo e de seus sacerdotes. O Estado, ao se apropriar da religião das aldeias, apropriava-se de YHWH, já baalizado, para defender seus interesses econômicos e políticos.

É possível visualizar os fortes conflitos teológicos entre YHWH e Baal, na medida em que o esposo tudo faz para que a esposa não mais se dirija aos amantes e retorne para ele. Esse conflito talvez aponte um confronto entre os sacerdotes oficiais e as sacerdotizas populares. O movimento profético de Oséias, nesta briga de que lado se colocou? Ele tomou partido de alguém ou ficou indiferente? Acredita-se que a profecia atribuída a Oséias defende YHWH e que Oséias foi sim cooptado pela elite. Oséias, na sua missão profética, estaria servindo, sendo funcional aos interesses do Estado. Um YHWH monoteísta interessaria enormemente à elite religiosa, política e econômica. Dessa forma, Oséias foi usado e abusado pelos interesses da elite.

A religião popular atribuía a fertilidade a Baal. No exercício de sua tradição religiosa, o povo conferia as dádivas a Baal. O Estado monárquico se apropriava deste culto de YHWH baalizado para defender seus caprichos, em detrimento do bem-estar da maior parte da população; Oséias parece ter entendido isto como profanação e prostituição.

O YHWH baalizado, na teologia de Oséias, foi facilmente cooptável pelo Estado através do templo, (por isso ela é uma teologia funcional). Combatendo a idéia religiosa do imaginário popular de que Baal era o deus doador da fertilidade, Oséias afirmou que o verdadeiro doador da fertilidade era YHWH, assim a teologia deste texto é ou pode ser funcional aos interesses do Estado no qual YHWH representava o Deus nacional.

O texto de Os 2,4-15 impõe de forma drástica a exigência da adoração exclusiva ao Deus YHWH, caracterizando a adoração a outras divindades como idolatria e prostituição. A religião era um pilar essencial para a vida de Israel, ele determinava toda a economia, a política, enfim o cotidiano de Israel. Interessava

enormemente que houvesse um só templo, uma só religião, um só Estado, um só povo. Como resultado de todos estes interesses se projeta a imagem de um Deus único, portanto, ciumento, monolátrico e quiriarcial. Considera-se que esse texto teve sua releitura decisiva no século V a.C.

CONCLUSÃO

O título dessa dissertação “Deus ciumento: análise exegética de Oséias 2,4-15” expressa o objetivo da pesquisa, que é de perceber o processo histórico e teológico da construção da representação de YHWH. Assume-se que esse texto tradicionalmente vinculado com o profeta Oséias no final do século VIII a.C. teve sua releitura decisiva no século V a.C. em Judá.

O texto bíblico de Oséias 2,4-15, atribuído ao profeta homônimo de Israel, aponta para o fator religioso como o gerador de um estado caótico e injusto na sociedade israelita. O referido texto se utiliza da metáfora do casamento entre o profeta Oséias e uma mulher Gomer para falar da aliança entre o deus YHWH e o povo de Israel.

O texto de Os 2,4-15 é a perícopé central do primeiro bloco de Os 1-3. Esse bloco literário trata do matrimônio de Oséias e Gomer, de forma metafórica, com o objetivo querigmático, de mostrar o relacionamento entre YHWH e Israel. O homem é identificado com o próprio YHWH (Senhor), o marido fiel, amoroso, apaixonado e ciumento, enquanto a mulher é identificada simbolicamente com tudo que é ruim, indesejável e pecaminoso. Essa perícopé de Os 2,4-15 aponta para duas figuras centrais, a da mulher, personagem que simboliza o povo de Israel acusado de infidelidade a YHWH, e a do esposo, representado nas imagens masculinas e indicando para YHWH.

A referida perícopé 2,4-15 se divide em duas partes: a) Os 2,4-10, em que é retratada a realidade de juízo, ameaça e castigo, da parte de YHWH para com Israel. b) e Os 2,11-15, em que diante da recusa da esposa, Israel, o marido, YHWH,

decide apertar o cerco, aumentando o castigo. Ao longo de todo o estudo, há uma palavra-chave - “amantes”. Contra esses mesmos amantes, que o texto chama de Baal e baalins, há uma forte exigência à adoração exclusiva ao Deus YHWH.

A análise semântica aponta para a prática da prostituição e do adultério, porque o povo de Israel insiste em prestar culto a Baal e não a YHWH. Entretanto, Israel escolhe ratar para si amantes, adorá-los e oferecer-lhes presentes de ouro e prata, em vez de reconhecer as dádivas vindas de YHWH, como: cereais, azeite, lã e roupas. Esses produtos eram a base da economia do antigo Oriente Próximo e eram o símbolo da fertilidade prometida por YHWH.

A profecia atribuída a Oséias vem dizer que é preciso deixar de correr atrás de Baal e dos baais, que é preciso não mais levar ofertas e fazer peregrinações aos seus santuários, porque YHWH é mais forte e único e é ele o responsável pela fertilidade da terra, dos animais e das pessoas. Persistir em correr atrás dos e das amantes, as divindades cananéias, como: Baal, Aserá, Neustã, a rainha dos céus e outros baais menores é se prostituir, é cometer adultério.

A profecia atribuída a Oséias defende a teologia javista, que não admite competição de nenhuma outra divindade; apresenta-se um deus intransigente que tem ciúmes de seu povo. Havia fortes conflitos teológicos entre YHWH e Baal, na medida em que o esposo tudo faz para que a esposa não mais se dirija aos amantes cananeus, Baal e baalins e sim retorne para ele, o esposo.

O povo israelita pouco a pouco foi assumindo práticas culturais cananéias ao deus Baal, senhor e garantidor das chuvas, das estações, das colheitas, da fertilidade dos campos, dos rebanhos e dos corpos humanos. O deus YHWH foi assumindo os atributos de Baal. Deu-se assim a baalização de YHWH. A religião popular atribuía a fertilidade ao deus Baal. No exercício de sua tradição religiosa, o

povo atribuía as dádivas a Baal. Contudo não havia impedimento para que YHWH fosse adorado como deus ao lado de Baal. Baal era adorado juntamente com sua consorte Aserá.

O Estado monárquico de Israel se apropriou desse culto de YHWH baalizado, Oséias, contudo, entende isso como profanação e prostituição. O YHWH baalizado, na teologia de Oséias, foi facilmente cooptável pelo Estado através do templo (por isso ela é uma teologia funcional). Combatendo a idéia religiosa do imaginário popular, de que Baal era o deus doador da fertilidade, Oséias foi afirmando que o verdadeiro doador da fertilidade é YHWH. Assim, a teologia deste texto é ou pode ser funcional aos interesses do Estado, no qual YHWH é o Deus nacional.

O discurso da profecia atribuída a Oséias, desta perícopre, utiliza uma linguagem carregada de violência, porque em seu discurso as palavras aparecem numa relação de cima para baixo. É YHWH que fala, que propõe, que ameaça; é um deus masculino, senhor e opressor. O texto se apresenta como um longo monólogo de Deus YHWH, uma longa discussão entre YHWH e divindades rivais. É um deus YHWH que aparece num contexto de julgamento e que ameaça desnudar e expor a mulher, Israel, a diferentes tipos de humilhação.

Há um esforço enorme para eliminar a presença de Baal e dos baalins do meio do povo israelita, com o intuito de implantar o monoteísmo. Com a afirmação crescente do monoteísmo masculino, patriarcal e quiriarcal, a mulher foi neste processo de monoteização, perdendo espaço de liderança ocupada cada vez mais pelo sacerdócio masculino.

O texto de Os 2,4-15 impõe de forma drástica a exigência da adoração exclusiva ao Deus YHWH, através de imagens androcêntricas, caracterizando a

adoração a outras divindades como idolatria e prostituição. Assim se projeta a imagem de um Deus ciumento, monolátrico e quiarcal.

REFERÊNCIAS

ALARCÓN VÉJAR, Jaime Esteban. *Teologia e economia nos altares de Israel: uma leitura econômica de Oséias 2,4-17 e 4,1-9*. Dissertação (Mestrado em Teologia), São Leopoldo: Escola Superior da Teologia, 1993.

ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Kentucky, Westminster: John Knox Press, 1994.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Doce profetas menores*. Madrid: Cristandad, 1966.

_____. *Con los pobres*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. אִמָּה "mãe". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.59.

_____. אֶתְנָה "paga de prostituta, recompensa, honorários, remuneração". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.85.

_____. יָצַג "deixar". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.904.

_____. לָכֵן "pois, portanto, por isso, e assim". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.344.

_____. מִדְבָּר "deserto". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.639.

_____. פֶּן "para que". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.536.

_____. הִקְטִיר "queimar, queimar/oferecer incenso, incensar; oferecer". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.579.

_____. הֵבִיאוּ "levar a julgamento, processar, sentenciar, denunciar, querelar". *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p.617.

____. זָנָה “fornicar, prostituir-se, desonrar-se, corromper-se, ser infiel”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo: Paulo, 1997, p.195.

ALONSO SCHÖKEL, Luis e SICRE DÍAS, José Luis. *Profetas*. Madrid: Cristandad, 1979.

____. *Profetas I e II Grande Comentário Bíblico: Ezequiel – Doze profetas menores – Daniel – Baruc – Carta de Jeremias*. Tradução de Anacleto Alvarez, São Paulo: Paulinas, 1991.

AMSLER, Samuel *et alli*. *Os profetas e os Livros Proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

ANDERSEN, Francis; FREEDMAN, David Noel. *Hosea: a new translation with introduction and commentary*. Vol. 24, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1980.

____. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

ARENHOEVEL, Diego. *Assim se formou a Bíblia*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

ASURMENDI, Jesus. *La guerra Siro-efraimita: história y profetas*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1982.

____. *Amós e Oséias*. nº 54, São Paulo: Paulinas, 1992, Cadernos Bíblicos.

____. *O Profetismo: das origens à época moderna*. São Paulo: Paulinas, 1998.

AURÉLIO – *Dicionário eletrônico Aurélio da língua portuguesa – versão para Windows, versão 5.0, 2004*.

AUSÍN, Santiago *et al.* *De la ruina a la afirmación: el entorno del reino de Israel en el siglo VIII aC.*, España: Editorial Verbo Divino, 1997.

BIBLE WORKS FOR WINDOWS. E. E. U. Version 5. Michael S. Bushell, Hermenêutica Software – Copyright, 2001.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 1997.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SACRA – *Utriusque Testamenti*. Editio Hebraica et Graeca. Germany, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO PASTORAL, São Paulo: Paulus, 1990.

BÍBLIA SAGRADA. João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil, Rio de Janeiro: 1969.

SEPTUAGINTA. RAHLFS, Alfred. 2ª ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

BÍBLIA -TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola, 1997.

BOLEN, Jean Shinoda. *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. Tradução de Maria Lydia Remédio. 6ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BOTTERWECK, G. Johannes; HELMER, Ringgren. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Vol. I, Brescia: Paidéia Editrice, 1988.

BOUDART, André. שָׁבַת “pôr fim, acabar”, In: BOGAERT *et al.* (Org.). *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, Maredsous: Brepols, 1987, p.1142.

BOUZON, Emmanuel. *A discussão atual em torno do livro dos Doze Profetas*. Manuscrito, 2001.

BOWLING, Andrew לֵב “coração”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.765-767.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRENNER, Athalya *et al.* *De Êxodo a Deuteronômio: a partir de uma leitura de gênero*. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *A Mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. Tradução de Sylvia Márcia K. Belinky. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *Profetas: a partir de uma leitura de gênero*. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Samuel e Reis: a partir de uma leitura de gênero*. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003a.

BUDALLÉS DIEZ, Mercedes de. *Raab – mulher da vida: uma proposta de leitura feminista da mulher zonah no antigo Testamento a partir da história de Raab (Josué 2)*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, 2002.

_____. Raab – Mulher da Vida. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, nº 5, p.1009-1016, set./out. 2003.

BUSS, Martin J. *The prophetic word of Hosea. A morphological study*, Berlin; Töpelmann, 1990.

BUTTRIK, George Arthur. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*: United of America, Tennessee: 1985.

CAQUOT, A. Os textos cananeus. In: BARUCQ, A. *et al.* *Escritos do oriente antigo e fontes bíblicas*. Tradução de Benôni Lemos, São Paulo: Paulinas, 1992, p.219-230.

CAZELLES, Henri. *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. Tradução Cácio Gomes. São Paulo: Paulinas, 1986.

CHARPENTIER, Etienne. *Para ler o Antigo Testamento: orientação inicial para o Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos, São Paulo: Paulinas, 1986.

CLINES, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. I - IV. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.

COPPES, Leonard. J. אִנְפִּיף “adulterio”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.902-903.

____. אָנָּה “declaração, oráculo”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.900-901.

____. אָנָּה “cometer adulterio”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.900-901-903.

____. קָטַר “incensar”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1336-1337.

____. רַחֲמִים “terna, misericórdia, compaixão”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1419-1420.

COSTA, Julieta Amaral da et alli. *Oséias na versão de Gomer*. São Leopoldo: Cebi. 2005. [Série: A Palavra na Vida].

CRABTREE, A. R. *O Livro de Oséias*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1961.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

____. A estrutura dos livros proféticos: as releituras dentro do corpo profético. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*; São Leopoldo; Petrópolis, nº 35/36, p.7-27, 2000.

____. *As Linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Maria Vasquez Gutiérrez, São Paulo: Paulinas, 2001.

____. A sexualidade da divindade: reflexões sobre a linguagem acerca de Deus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 38, p.16-31, 2001a.

____. A deusa Aserá no antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 38, p.32-44, 2001b.

____. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. v.3: 56-66. A utopia da nova criação. Petrópolis: Vozes, 2002.

CRUESEMANN, Frank. Elias e o surgimento do monoteísmo no antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia: v. 11, nº 5, p.779-790, set./out. 2001.

CULVER, R. D. מִשְׁפָּט “justiça, ordenança, costume, maneira”, In: R. L. HARRIS et al. (Org). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1604-1606.

CUNHA, Rogério I. de Almeida et al. *Histórias de um Deus que só sabe amar e de um povo sofrido que custa a aprender*. São Leopoldo: Cebi. 2005. [Série: A Palavra na Vida].

DAIBER, João. O amor humano de Deus em Oséias. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 63. p.26-37, 1999.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. vol. 1 e 2. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1997.

DREHER, Carlos A. *Releitura Bíblica: ensaiando uma nova comunicação*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. [Série: A Palavra na Vida].

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: dos primórdios até a formação do Estado*. V.1. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. V. I. Petrópolis: Vozes; S. Leopoldo: Sinodal, 1997.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. V.2. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. V. I. Petrópolis: Vozes; S. Leopoldo: Sinodal, 1997.

DOUDELETE, Alban. *Dictionaire Encyclopedique de la Bible*. Maredsous: Brepols, 1987.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

____. *Tratado de história de las religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte, São Paulo: Paulinas, 1996.

ERLANDSON, S. *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.2, Michigan: William B. Eerdmans Publishig Company, 1997.

FALAVIGNA, Udolino; SILVA, Juarez da. *Oséias: ontem e hoje*. São Leopoldo: Cebi, 1998. [Série: A Palavra na Vida].

FIORINZA, Elisabeth S. *As Origens cristãs a partir da mulher: uma hermenêutica feminista*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

FOHRER, Georg; SELLIN, E. *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. 2, São Paulo: Paulinas, 1984.

FONTAINE, Carole R. Oséias. In: BRENNER, Athalya (Org.), *Profetas: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 25-78.

FOULKES, Irene. Invisíveis e desaparecidas: resgatar a história das anônimas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 25, p.44-54, 1996.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia hebraica: introdução ao texto massorético*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubledy, 1992. Vol. 1-6.

FREIRE, Anízio. Um cidadão do amor e da esperança no Reino do Norte (Oséias). *Estudos Bíblicos*, nº 79, 2003, p.24-44.

FRIGÉRIO, Tea et al. *Oséias e Gomer: um casal profético*. São Leopoldo: Cebi. 2005. [Série: A Palavra na Vida].

GALLAZZI, Ana Maria; GALLAZZI, Sandro. Templo x mulher. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 29, p.64-78, 1991.

GARMUS, Ludovico. Sincretismo matrimonial nos profetas. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 40, p.50-63, 1993.

GASS, Ildo Bohn (Org.). *Uma introdução à Bíblia: reino dividido*. Vol.4, São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2003.

GEBARA, Ivone. Corpo: novo ponto de partida da teologia. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, nº 248, 1989.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.

GERSTENBERGER, Gerhard et al. *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1981.

GNUSE, Robert Karl. *No other Gods – Emergent monotheism in Israel*. England: Sheffield Academic Press. 1990.

GOLDBERD, Lous. נְבִלוֹת "falta de recato, falta de pudor", In: L. R. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1285.

GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. *Os profetas e a luta do povo*. São Paulo: DERCOM, 1986.

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de lahveh: uma sociologia de religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.

GRAETZ, Naomi. Deus está para Israel como o esposo está para a esposa: a agressão metafórica à mulher de Oséias. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Profetas: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 168-217.

HAMILTON, Victor P. אֶרֶץ "terra, cidade (Estado), mundo (inferior)", In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.124-125.

_____. לִּי "para) que [eu] não", In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1220).

HARRIS, Laird R. *et al.* *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HATCH, Edwn; REDPATH, Henry A. *A Concordance to the septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*. Vol. I, A – I, Graz, Áustria: Akademische Druck, Verlagsanstalt, 1975.

HOLLENBERG, Johannes; BUDDE, Karl. *Gramática elementar da língua hebraica*. 4ª ed., Trad. Nelson Kirst. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

HUBBARD, David Allan. *Oséias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1993.

JARAMILLO RIVAS, Pedro. Oseas. In: GUIZARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCIA, Miguel. *Comentário al Antigo Testamento II*. 3ª ed. Madrid: La Casa de la Bíblia, 1997.

JENNI, Ernest.; WESTERMANN, C. *Diccionario Teológico Manual del Antigo Testamento*. Tomo I. Tradução de J. Antonio Mugica, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

_____. *Diccionario Teológico Manual del Antigo Testamento*. Tomo II. Tradução de Rufino Godoy, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

JOÜON, Paul; MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew - Part Three: Syntax Paradigms and Indices*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Bíblico, 1996.

- KALLAND, Eari S. תבואה “cereal, trigo”, In: L. R. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.299.
- KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio Babilônico*. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- KEEFE, Alice A. O corpo feminino, o corpo político e a terra: uma leitura sóciopolítica de Oséias 1 –2. In: BRENNER, Athalya (Org.), *Profetas: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 93-131.
- KEEL, Othmar. Do meio das nações. A Bíblia como porta de entrada de culturas antigas do Oriente Próximo. *Concilium*, Petrópolis, nº 257, p.10-21, 1995.
- KELLEY, Page H. *Hebraico Bíblico – Uma gramática introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- KIDNER, Derek, *A mensagem de Oséias*. 2ª ed., Tradução de Yolanda Mirdsa Krievin. 2ª ed. São Paulo: ABU, 1993.
- KIPPENBERG, Hans. *Religião e formação de classe na antiga Judéia*. São Paulo: Paulus, 1994.
- KIRST, Nelson *et al.* *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*, 18ª ed., S. Leopoldo, Sinodal; Petrópolis, Vozes, 2004.
- KITTEL, Gerard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Stuttgart: [s.d.], 1995. Vol. II.
- KLEIN, Ralph W. *Israel no exílio: uma interpretação teológica*. Tradução de Edwino Royer, São Paulo: Paulinas, 1990.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGATNER, Walter. *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*. Leiden . New York: Köln, E. J. Brill, 1998.
- _____. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Volumes 1-4. Leiden. New York: Köln E. J. Brill, 1994.
- KRÜGER, René; CROATTO, J. Severino. *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: Publicaciones Educab, 1993.
- KÜHLEWEIN, J. מִלָּה “mãe”, In: Ernest JENNI; C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Tradução de Rufino Godoy, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.275.
- LACERDA, Ronald Ayres. *A função social do conceito de Deus em Oséias 11*. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, 1996.
- _____. O sincretismo religioso em Oséias: uma leitura inter-religiosa. *Revista Teologia e Cultura*, Brasília, ano IV, nº 3/ 4, p.259-286, 1998.
- LACY, J. M. Abrego de. *Os livros proféticos*. 4º vol., São Paulo: Ave Maria, 1998.

- LAFFEY, Alice L. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1994.
- LAGO, Lorenzo. Miquéias e a reconquista de Jerusalém. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12, nº 4, p.609-631, jul./ago., 2002.
- LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa, São Paulo: Paulus, 2003.
- LANDY, Francis. Fantasia e deslocamento do prazer: Oséias 2,4-17. In: BRENER, Atalya (Org.). *Profetas: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.197-217.
- LEBEDEV, Victor V. The Oldest Complete Codex of the Hebrw Bible. In: ASTRID, B. Beck *et al.* *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, Michigan: Company Grand Rapids, 1998, p. ix-x/vi.
- LEWIS, Jack P.; GILCHRIST, Paul R. ידע "conhecer, saber", In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.597-599.
- LIEDKE, G. ריבו "processai", In: Ernest JENNI; C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Tradução de Rufino Godoy, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p.970-978.
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. Aliança em Oséias? *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.1, nº 2, p.102-112, 1998.
- LISBOA, Célia Maria Patriarca. *Cotidiano e violência: uma leitura histórico-social de Oséias 1-3*. Dissertação de mestrado – Seminário Teológico Batista do Sul da Brasil, Rio de Janeiro, 2005.
- LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament Hebraicae atque Aramaicae*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- LOPES, Maricel M. Os cães comerão a carne de Jezabel – Sexo e idolatria, metáforas que legitimam a morte de estrangeiras. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 41, p.63-69, 2002.
- MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 5ª ed., São Paulo: Paulinas, 1984.
- MACHLINE, John. The book of Hosea. In: *The Interpreter's Bible*. Vol. 2, Nashville: Abingdon Press, 1984.
- MARQUES, Maria Antônia. No amor e na ternura, a vida renasce! Uma introdução ao livro de Oséias. *Vida Pastoral*. São Paulo, p.3-10, 2004.
- MARQUES, Maria Antônia; NAKANOSE, Shigeyuki. *No amor e na ternura a vida renasce – Oséias: roteiros e orientações para encontros*. São Paulo: Paulus, 2005.
- MAZZAROLLO, Izidoro *et al.* Evangelho e culturas. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, nº 41, p.13-17, 1994.

MCCOMISKEY, Thomas E. אִישׁ "marido, homem, macho". In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.62-63.

McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 5ª ed., Tradução de Álvaro Cunha et alli. São Paulo: Paulus, 1984.

MEYERS, Carol. As raízes da restrição – As mulheres no Antigo Israel. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, nº 20, p.50-63, 1993.

MEJIA, Jorge. *Amor, pecado, alianza: una lectura del profeta Oseas*. Buenos Aires: Pátria Grande, 1975.

MESTERS, Carlos e SCHWANTES, Milton. *Profeta: saudade e esperança*. São Paulo: CEDI. v.17/ 18, 1989.

MESTERS, Carlos *et al.* Amor e paixões: o cântico dos cânticos. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, nº 40, p.50-63, 1993.

MESTERS, Carlos. O livro da aliança na vida do povo de Deus – Êxodo 19-24. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis; São Leopoldo, 1996, nº 23, pp.104-122.

METZGER, Martin. *História de Israel*. 4ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 1984.

MEYERS, Carol L. As raízes da restrição: as mulheres no Antigo Israel. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 20, p.9-25, 1990.

MILES, Jack. *Deus uma biografia*. Tradução de José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MILLER, David L. *The New Polytheism: rebirt of the Gods and Goddesses*. Dallas: Spring Publications Inc. 1981.

MOSCONI, Luís. *Profetas da Bíblia: gente de fé e de luta*. São Leopoldo: Cebi. 1992. [Série: Palavra na Vida].

MULDER, M. J. בַּעַל "senhor, patrão", In: G. Johannes BOTTERVECK e Helmer RINGGREN, *Grande Lessico dell'Ántico Testamento*. Vol. I. Brescia: Paideia Editrice, 1998, p.1436.

NAKANOSE, Shigeyuki. Para entender o livro de Deuteronômio: uma lei a favor da vida? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, 1996, nº 23, pp.176-193, 1996.

_____. *Como ler o livro de Malaquias: defender a tradição ou a vida?* São Paulo: Paulus, 1996a.

_____. Javé fechou o útero: uma leitura de 1 Samuel 1,1-28. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, nº 54, p.34-43, 1997.

_____. *Uma história para contar...: a Páscoa de Josias – Metodologia do Antigo*

Testamento a partir de 2 Rs 22,1-23,30. São Paulo: Paulinas. 2000.

NEUENFELD, Elaine Gleci. Mulheres enganosas, traidoras e provocativas – Mulheres más! *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, nº 67, p.52-57, 2000.

NOTH, Martín. *História de Israel*. Barcelona: Garriga, 1966.

OLMO LETE, G. Del. *Interpretación de la mitología cananea: estudios de semântica ugarítica*. Valência: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1984.

PEDRO, Enilda de Paula. *Yhwh lhe fechou o útero: uma leitura de 1Sm 1,1-28*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, São Paulo: 2000.

PEDRO, Enilda de Paula; NAKANOSE, Shigeyuki. *Como ler o livro de Oséias*. São Paulo: Paulus, 1995.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Profecia e cotidiano — Mulher e criança no ciclo do profeta Eliseu. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 13, p.7-18, 1992.

_____. *Cotidiano do sagrado e a religião sem nome: religiosidade popular e a resistência cultural do ciclo de milagres de Eliseu*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo: 1998.

_____. Editorial: Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 25, p.5-10, 1996.

_____. Sem perder a ternura, jamais! – De homens mal-amados e mulheres prisioneiras no amor. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 37, p.15-23, 2000.

_____. Introdução: Sagrados corpos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 38, p.5-9, 2001.

PINSKY, Jaime, Os profetas sociais e o deus da cidadania. In: IDEM; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003, p.15-27.

PIXLEY, Jorge. A história de Israel a partir dos pobres. Profetas: Ontem e Hoje. *Estudos bíblicos*. Petrópolis, nº 4, 1987.

_____. Oséias. Nova proposta de leitura a partir da América Latina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, nº 1, p.44-63, 1988.

_____. *A História de Israel a partir dos pobres*. 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 1999.

PORATH, Rénatus. A adoração exclusiva a Javé no processo de inculturação em Israel. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, nº 41, p.13-17, 1994.

RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2º vol., São Paulo: Aste, 1974.

REIMER, Haroldo. Sair da Crise: Anotações a partir do imaginário dos profetas menores do séc. VIII a.C. *Estudos Bíblicos*. nº 42, 1993.

_____. Amós – profeta de juízo e justiça. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis; São Leopoldo, nº 35/36, p.171-190, 2000.

_____. Não verás o corpo de Deus: anotações sobre a corporeidade de YHWH na Bíblia Hebraica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 38, p.45-54, 2001.

_____. Exegese, releituras e sentidos. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, vol. 13, nº 5, p. 961-966, set./out. 2003.

_____. Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, vol. 13, nº 5, p.967-987, set./out. 2003.

_____. Sobre a ética nos profetas bíblicos. *Estudos Bíblicos*, nº 77, p.29-40, 2003.

_____. (Org.). Oséias; juízo, misericórdia, conversão. São Leopoldo, 2005. A Palavra na Vida, nº 207.

RENDTORFF, Rolf. El, Baal e Javé: considerações sobre a relação entre as religiões cananéia e israelita. In: GERSTEN BERGER, E. S. *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1981, p.157-176.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Nehushtan*: pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel com base em Nm 21,4-9; Is 6,1-7 e 2 Rs 18,4. Dissertação (Mestrado em teologia) – Seminário Teológico Batista do sul do Brasil, Rio de Janeiro, 2002.

_____. Ela não é minha mulher – O programa religioso da golah em Os 2,4-15. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, Vol. 13, nº 5, set./out., p.1017-1046, 2003.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Direito e Justiça no Palácio. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12, nº 4, p.599-608, jul./ago., 2002.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião*: rumo a uma teologia feminista. Tradução de Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Mulher*: uma prioridade profética em Oséias. Dissertação (Mestrado em Teologia). Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, 1990.

_____. A desmilitarização e o resgate da dignidade da vida em Oséias. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 8, p.70-81, 1991.

_____. O corpo excluído de sua dignidade – Uma proposta de leitura feminista de Oséias. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 15, p.28-36, 1993.

_____. *Movimento do corpo prostituído da mulher*: uma aproximação da profecia

atribuída a Oséias. Tese (Doutorado em Teologia) – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, 1997.

_____. *Movimento do corpo prostituído da mulher*: aproximação da profecia atribuída a Oséias. São Paulo: Loyola; São Bernardo do Campo: UMESP, 1999.

_____. Oséias: Uma outra profecia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 35/36, p.153-164, 2000a.

_____. Considerações para uma hermenêutica de gênero do texto bíblico. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, nº 37, p.7-14, 2000b.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHWANTES, Milton. O êxodo como evento exemplar. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, São Leopoldo, nº 16, p.9-17, 1988.

_____. *Tomai convosco palavras*: meditações sobre Oséias 14. São Leopoldo: Cebi. 1992a. [Série: Palavra na Vida].

_____. *História de Israel*: dos inícios até o exílio. São Paulo: CEDI, 1992b. [Série: Mosaicos da Bíblia].

_____. Era um menino: anotações sobre Oséias 11. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, nº 14, p.33-45, 1993.

_____. A lua nova devorará suas heranças. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 73, p.8-19, 2002.

SCHWANTES, Milton; MESTERS, Carlos. *Profeta*: Saudade e esperança. São Leopoldo: Cebi. 1996. [Série: A Palavra na Vida].

SCHWANTES, Milton e SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Oséias*: uma profecia diferente. 2005. [Série: A Palavra na Vida].

SCHWARTZ-EILBERG, Howard. *O falo de Deus*: e outros problemas para o homem e o monoteísmo. Tradução de Solange de Souza Barbosa, Rio de Janeiro: Imago, 1995.

SCOTT, William R. *A Simplified Guide to BHS*. Tradução de Vitório M. Cipriani. 3ª ed. Berkeley, Califórnia: BIBAL Press, 1988.

SETEL, T. Drorah. Profetas e pornografia: o imaginário sexual feminino em Oséias. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 161-174.

SEVERINO, Antônio Joaquin. *Metodologia do trabalho científico*. 22ª ed., São Paulo: Cortez, 2002.

SHERWOOD, Yvonne. Cercando Gomer: controlando a mulher que foge às regras

em Oséias 1 – 3. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Profetas: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 132-167.

SICRE, José Luis. *Los dioses olvidados: poder y riqueza en los profetas pré-exílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

_____. *A Justiça Social nos Profetas*. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão, Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna, Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA, Valmor da. Mão Teofânica. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11, nº 5, p.801-814, set./out., 2001.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. *El Desierto de los Dioses: teología e história em el libro de Oseas*. Córdoba: El Elmendro, 1992.

_____. et alli. *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SOUZA, Sandra Duarte de. *No princípio Deus era mulher*. Monografia (Bacharel em Teologia) – Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Paulo: 1992.

STIGERS, Harold G. צִדִּיק "Justiça, retidão", In: R. L. HARRIS et al. (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1261-1265.

STRÖHER, Marga J. et al. *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo; Sinodal; Cebi, 2004.

STOLZ, F. לֵב "Corazón", In: E. JENNI, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p.184.

STUART, Douglas. *Word biblical commentary: Hosea – Jonah*. Vol. 31, Texas: Word Books, Publisher. Waco, 1987, p.35-61.

TEZZA, Maristela. Memória da ocultação e revelação: sobre mulheres em textos bíblicos. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 15, nº 9, p.1385-1399, set. 2005.

THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-exílica*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1993.

TREBOLLE BARRERA, Júlio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. 2ª ed., Tradução de Ramiro Mincato, Petrópolis: Vozes, 1999.

VAN GRONINGEN, G. יִזְרַעַל “Deus semeia ou Deus semeará”, in L.R. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.411.

VAUX R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica e Paulus, 2003.

VINCENT, Albert. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969.

VV. AA. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Wener Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.

VV.AA. *Israel e Judá: textos do Antigo Oriente Médio*. São Paulo: Paulinas, 1985.

WACKER, Marie-Thers. Vestígios da deusa no livro de Oséias. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Profetas: a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 298-328.

WALTKE, Bruce k. אֵינָן “cereal, grão”, In: L. R. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.301.

WALTON, Johon, H. *et al.* *Comentário bíblico Atos: Antigo testamento*. Tradução de Noemi Valéria Altoé, Belo horizonte: Atos, 2003.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3ª ed., São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

WHITE, William. רַחֲמֵה “amar profundamente, ter misericórdia, ser compassivo”, in R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1417-1420.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993.

WOLF, Hans Walter. *Hosea. A Comentary on the book of the Prophet Hosea*. Tradução de Gary Stansell. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

_____. *Bíblia Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo*. Tradução de Dulcemar Silva Maciel. São Paulo: Paulinas, 1978.

_____. El, Baal e Javé: considerações sobre a relação entre as religiões Cananéia e israelita. In: GERSTENBERGER, Rolf. *Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Aste, 1981, p.155-176.

_____. *Oseas Hoy: las bodas de la ramera*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

_____. Principais problemas da profecia vetero-testamentária. *Profetismo*. São Leopoldo: Aste, 1985, p.154-180.

WOOD, Leon J. זָנָה “cometer fornicação, praticar prostituição”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.363.

WOORTMANN, Ellen F. Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no seringal. *Memória: anais do I seminário e da II semana de antropologia da Universidade Católica de Goiás*. Goiânia: UCG, nº 3, 1998, p.89-116.

YAMACHI, Edwin חֶרֶב “espada, punhal”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.526-528.

YEE, Gale A. The book of Hosea. Introduction, comentary, and reflections. In: *The New Interpreter's Bible (NIB)*. Vol. VII, Nashville, USA: Abingdon Press, 1994, p.195-297.

YOUNGBLOOD, Ronald F. אָתְנָה “dar, pagar, preço que uma prostituta exige”, In: R. L. HARRIS *et al.* (Org.), *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1650.

ZENGER, Erich *et al.* *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.

ANEXOS

ANEXO A – A PALAVRA “ZANAH” NA BÍBLIA

- ❖ No Qal:
 - Gn 38,24: Tamar se **prostituiu** e engravidou
 - Ex 34,15: ã fazer aliança com os cananitas, (...) se **prostituiu** com seus deuses
 - Ex 34,16: também não se case porque **prostituirão** também seus filhos
 - Lv 17,7: animais imolados aos sátiros com quem se **prostituíram** (falsos deuses)
 - 19,29: profanar a filha (**prostituindo-a**) é profanar a terra
 - 20,5: (idolatria) **entrega** do filho a Moloc
 - 20,5: O povo que se **prostitui** a Moloc
 - 20,6: consultar necromante e adivinho para se **prostituir**
 - 21,9: se a filha do sacerdote se profanar, **prostituindo-se**
 - Nm 15,39: borlas p/ lembrar o mandamento para não mais **prostituir**
 - 25,1: povo se **prostituiu** com as filhas moabitas
 - Dt 22,21: filha casando não virgem = **prostituiu** a casa do pai
 - 31,16: se **prostituir** com deuses estrangeiros é abandonar a IHHW
 - Jz 2,17: se **prostituíram** a outros deuses
 - 8,27: o povo se **prostituiu** diante de Efod (Gedeão)
 - 8,33: Gedeão morre e o povo se **prostitui** a Baal – Berit (El – Beor)
 - 19,2: a concubina volta aa casa do pai (infidelidade)
 - Is 23,17: Tiro se **prostituirá** com todos os reinos
 - 57,3: geração adúltera que se **prostitui** (idolatria)
 - Jr 2,20: se deitava e **prostituía** em qualquer lugar alto
 - 3,1: te **prostituístes** com inúmeros amantes
 - 3,6: no monte sob uma árvore aí te **prostituías**

- 3,8: Judá sua irmã também se **prostituiu**
- Ez 6,9: coração e olhos **prostituídos** com os ídolos
- 16,15: Jerusalém esposa rainha se **prostituiu**
- 16,16: nos lugares altos onde se **prostituiu**
- 16,17: fizestes imagens de homens e com eles te **prostituístes**
- 16,26: te **prostituíste** aos egípcios
- 16,28: te **prostituíste** com os assírios
- 16,28: te **prostituístes** a eles e não te saciavas
- 20,30: se **prostituem** com suas abominações (na Babilônia)
- 23,3: Oola e Oliba se **prostituíram** no Egito
- 23,3: Oola e Oliba se **prostituíram** no Egito
- 23,5: Oola se **prostituiu**
- 23,19: ainda multiplicam suas **prostituições** (c/ as nações)
- 23,30: tuas **prostituições** com as nações e seus ídolos
- 23,43: q. Acostumada ao adultério agora usam todas as suas prostituições
- Os 1,2: toma uma mulher de **prostituição** (...) o país todo se **prostituiu**
- 2,7: sua mãe se **prostituiu**
- 3,3: ficarás em casa e não te **prostituirás**
- 4,12: pq. um espírito de **prostituição** os desviou (ídolo)
- 4,13: por isso nossas filhas se **prostituem** (no alto dos montes)
- 4,14: não as castigarei porque se **prostituem** (Prost. Sagrada)
- 4,15: tu te **prostitues** Israel (indo aos santuários)
- 9,1: te **prostituíste** abandonando teu Deus
- Am 7,17: tua mulher se **prostituirá** na cidade
 - Sl 73,27: repeles teus **adúlteros** todos (se afastar de Deus)
- 106,39: se **prostituíram** com suas ações (infidelidade)

❖ No Pual:

- Ez 16,34: a **prostituta** era quem presenteava seus amantes

❖ No Hifil:

- Ex 34,16: porque **prostituirão** também seus filhos (idolatria)
- Lv 19,29: profanar a filha (**prostituindo-a**) é profanar a terra
- Os 4,10: **prostituir-se-ão** mas não crescerão (Prost. Sagrada)
- 4,18: os príncipes se entregaram a **prostituição** (ídolos)
- 5,3: tu Efraim te **prostituíste** (ídolos)
- 2 Cron 21,11: fez os habitantes de Jerusalém se **prostituir** (lugares altos)
- 21,13: és a causa da **prostituição** de Judá (idolatria)
- 21,13: copiando as **práticas idolátricas** da casa de Acab

Palavra “*Zenunim*”

- Gn 38,24: Tamar se **prostituiu** e engravidou
- 2 Rs 9,22: perderam as **prostituições** (culto)
- Ez 23,11: Ooliba se **prostituiu** mais que sua irmã
- 23,29: ficarás nua, e as tuas vergonhas de **prostituta** ficarão à amostra
- Os 1,2: toma uma mulher de **prostituições**... porque o país se **prostituiu**
- 2,6: são filhos da **prostituição**
- 4,12: pq. um espírito de **prostituição** os desviou (ídolo)
- 5,4: um espírito de **prostituição** está em seu seio
- Naum 3,4: inúmeras **prostituições** que enfeitiçava (Nínive)
- 3,4: vendia povos com suas **prostituições** (corrupção Nínive)
- Os 2,4: afaste suas **prostituições**

Palavra “Zenut”

- Jr 3,2: profanaste a terra com tuas **prostituições**
 3,9: com seu **prostituir-se** leviano (Israel/Assírios)
 13,27: tua vergonhosa **prostituição**
- Ez 43,7: meu nome santo com suas **prostituições** (infidelidade)
- Os 4,11: a **prostituição** o vinho e a bebida (religiosa)
 6,10: aí se **prostituiu** Efraim (política/alianças)

Total de 74 vezes

ANEXO B – A DEUSA CANANÉIA ASERÁ

Ex 34,13 Mas derribareis os seus altares, quebrareis as suas colunas e cortareis os seus postes-ídolos.

Dt 7,5 Porém assim lhes fareis: derribareis os seus altares, quebrareis as suas colunas, cortareis os seus postes-ídolos e queimareis as suas imagens de escultura.

Dt 12,3 deitareis abaixo os seus altares, e despedaçareis as suas colunas, e os seus postes-ídolos queimareis, e despedaçareis as imagens esculpidas dos seus deuses, e apagareis o seu nome daquele lugar.

Dt 16,21 Não estabelecerás poste-ídolo, plantando qualquer árvore junto ao altar do SENHOR, teu Deus, que fizeres para ti.

Jz 3,7 Os filhos de Israel fizeram o que era mau perante o SENHOR e se esqueceram do SENHOR, seu Deus; e renderam culto aos baalins e ao poste-ídolo.

Jz 6,25 Naquela mesma noite, Ihe disse o SENHOR: Toma um boi que pertence a teu pai, a saber, o segundo boi de sete anos, e derriba o altar de Baal que é de teu pai, e corta o poste-ídolo que está junto ao altar.

Jz 6,26 Edifica ao SENHOR, teu Deus, um altar no cimo deste baluarte, em camadas de pedra, e toma o segundo boi, e o oferecerás em holocausto com a lenha do poste-ídolo que vieres a cortar.

Jz 6,28 Levantando-se, pois, de madrugada, os homens daquela cidade, eis que estava o altar de Baal derribado, e o poste-ídolo que estava junto dele, cortado; e o referido segundo boi fora oferecido no altar edificado.

Jz 6,30 Então, os homens daquela cidade disseram a Joás: Leva para fora o teu filho, para que morra; pois derribou o altar de Baal e cortou o poste-ídolo que estava junto dele.

1Rs 14,15 Também o SENHOR ferirá a Israel para que se agite como a cana se agita nas águas; arrancará a Israel desta boa terra que dera a seus pais e o espalhará para além do Eufrates, porquanto fez os seus postes-ídolos, provocando o SENHOR à ira.

1Rs 14,23 Porque também os de Judá edificaram altos, estátuas, colunas e postes-ídolos no alto de todos os elevados outeiros e debaixo de todas as árvores verdes.

1Rs 15,13 e até a Maaca, sua mãe, depôs da dignidade de rainha-mãe, porquanto ela havia feito ao poste-ídolo uma abominável imagem; pois Asa destruiu essa imagem e a queimou no vale de Cedrom;

1Rs 16,33 Também Acabe fez um poste-ídolo, de maneira que cometeu mais abominações para irritar ao SENHOR, Deus de Israel, do que todos os reis de Israel que foram antes dele.

1Rs 18,19 Agora, pois, manda ajuntar a mim todo o Israel no monte Carmelo, como também os quatrocentos e cinqüenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas do poste-ídolo que comem da mesa de Jezabel.

2Rs 13,6 Contudo, não se apartaram dos pecados da casa de Jeroboão, que fez pecar a Israel, porém andaram neles; e também o poste-ídolo permaneceu em Samaria.

2Rs 17,10 Levantaram para si colunas e postes-ídolos, em todos os altos outeiros e debaixo de todas as árvores frondosas.

2Rs 17,16 Desprezaram todos os mandamentos do SENHOR, seu Deus, e fizeram para si imagens de fundição, dois bezerros; fizeram um poste-ídolo, e adoraram todo o exército do céu, e serviram a Baal.

2Rs 18,4 Removeu os altos, quebrou as colunas e deitou abaixo o poste-ídolo; e fez em pedaços a serpente de bronze que Moisés fizera, porque até àquele dia os filhos de Israel lhe queimavam incenso e lhe chamavam Neustã.

2 Rs 21,3 Pois tornou a edificar os altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, e levantou altares a Baal, e fez um poste-ídolo como o que fizera Acabe, rei de Israel, e se prostrou diante de todo o exército dos céus, e o serviu.

2Rs 21,7 Também pôs a imagem de escultura do poste-ídolo que tinha feito na casa de que o SENHOR dissera a Davi e a Salomão, seu filho: Nesta casa e em Jerusalém, que escolhi de todas as tribos de Israel, porei o meu nome para sempre;

2Rs 23,4 Então, o rei ordenou ao sumo sacerdote Hilquias, e aos sacerdotes da segunda ordem, e aos guardas da porta que tirassem do templo do SENHOR todos os utensílios que se tinham feito para Baal, e para o poste-ídolo, e para todo o exército dos céus, e os queimou fora de Jerusalém, nos campos de Cedrom, e levou as cinzas deles para Betel.

2Rs 23,6 Também tirou da Casa do SENHOR o poste-ídolo, que levou para fora de Jerusalém até ao vale de Cedrom, no qual o queimou e o reduziu a pó, que lançou sobre as sepulturas do povo.

2Rs 23,7 Também derribou as casas da prostituição-cultural que estavam na Casa do SENHOR, onde as mulheres teciam tendas para o poste-ídolo.

2Rs 23,14 Semelhantemente, fez em pedaços as colunas e cortou os postes-ídolos; e o lugar onde estavam encheu ele de ossos humanos.

2Rs 23,15 Também o altar que estava em Betel e o alto que fez Jeroboão, filho de Nebate, que tinha feito pecar a Israel, esse altar junto com o alto o rei derribou; destruiu o alto, reduziu a pó o seu altar e queimou o poste-ídolo.

2Cr 14,3 Porque aboliu os altares dos deuses estranhos e o culto nos altos, quebrou as colunas e cortou os postes-ídolos.

2Cr 15,16 O rei Asa depôs também a Maaca, sua mãe, da dignidade de rainha-mãe, porquanto ela havia feito a Aserá, uma abominável imagem; Asa destruiu-lhe a imagem, que, feita em pó, queimou no vale de Cedrom.

2Cr 17,6 Tornou-se-lhe ousado o coração em seguir os caminhos do SENHOR, e ainda tirou os altos e os postes-ídolos de Judá.

2Cr 19,3 Boas coisas, contudo, se acharam em ti; porque tiraste os postes-ídolos da terra e dispuseste o coração para buscares a Deus.

2Cr 24,18 Deixaram a Casa do SENHOR, Deus de seus pais, e serviram aos postes-ídolos e aos ídolos; e, por esta sua culpa, veio grande ira sobre Judá e Jerusalém.

2Cr 31,1 Acabando tudo isto, todos os israelitas que se achavam ali saíram às cidades de Judá, quebraram as estátuas, cortaram os postes-ídolos e derribaram os altos e altares por todo o Judá e Benjamim, como também em Efraim e Manassés, até que tudo destruíram; então, tornaram todos os filhos de Israel, cada um para sua possessão, para as cidades deles.

2Cr 33,3 Pois tornou a edificar os altos que Ezequias, seu pai, havia derribado, levantou altares aos baalins, e fez postes-ídolos, e se prostrou diante de todo o exército dos céus, e o serviu.

2Cr 33,19 A sua oração e como Deus se tornou favorável para com ele, todo o seu pecado, a sua transgressão e os lugares onde edificou altos e colocou postes-ídolos e imagens de escultura, antes que se humilhasse, eis que tudo está na História dos Videntes.

2Cr 34,3 Porque, no oitavo ano de seu reinado, sendo ainda moço, começou a buscar o Deus de Davi, seu pai; e, no duodécimo ano, começou a purificar a Judá e a Jerusalém dos altos, dos postes-ídolos e das imagens de escultura e de fundição.

2Cr 34,4 Na presença dele, derribaram os altares dos baalins; ele despedaçou os altares do incenso que estavam acima deles; os postes-ídolos e as imagens de escultura e de fundição, quebrou-os, reduziu-os a pó e o aspergiu sobre as sepulturas dos que lhes tinham sacrificado.

2Cr 34,7 Tendo derribado os altares, os postes-ídolos e as imagens de escultura, até reduzi-los a pó, e tendo despedaçado todos os altares do incenso em toda a terra de Israel, então, voltou para Jerusalém.

Is 17,8 E não olhará para os altares, obra das suas mãos, nem atentará para o que fizeram seus dedos, nem para os postes-ídolos, nem para os altares do incenso.

Is 27,9 Portanto, com isto será expiada a culpa de Jacó, e este é todo o fruto do perdão do seu pecado: quando o SENHOR fizer a todas as pedras do altar como pedras de cal feitas em pedaços, não ficarão em pé os postes-ídolos e os altares do incenso.

Jr 17,2 Seus filhos se lembram dos seus altares e dos seus postes-ídolos junto às árvores frondosas, sobre os altos outeiros.

Mq 5,14 Eliminarei do meio de ti os teus postes-ídolos e destruirei as tuas cidades.