

**A FORÇA DA RELIGIOSIDADE FEMININA  
NO ISRAEL ANTIGO:  
metáfora e (des)construção da realidade  
em Os 9,10-17**

*Silas Klein Cardoso\**

**Resumo**

*A linguagem peculiar do profeta Oseias utiliza diversas metáforas ligadas a cultos femininos e da fertilidade. Tal aspecto tem levado estudiosos, que operam principalmente por métodos históricos, a utilizarem oráculos do profeta para a reconstrução do culto da fertilidade, com especial atenção às prostitutas culturais, procedimento tomado com desconfiança na atualidade. O artigo, procurando rever tal caracterização e consenso, repensa a religiosidade popular feminina no contexto literário de Os 9,10-17, tendo como base teorias da metáfora cognitiva. Percebe-se, com isso, a importância generalizada da religião feminina no contexto do Israel Norte, que funciona como fonte da metáfora, sendo a condição sociopolítica do Israel Norte o alvo.*

**Palavras-chave:** *Oseias. Fertilidade. Culto. Metáfora.*

**Abstract**

*The peculiar language of prophet Hosea works abundantly with feminine and fertility metaphors. The aspect has led scholars that operate by historical methods, to reconstruct the fertility cults with the oracles of the prophet, especially connected with the cultural prostitutes, proceeding highly contested these days. This essay, reviewing this characterization and consensus, rethinks the feminine popular religion in the literary context of Hosea 9.10-17, in the basis of cognitive metaphor theory. We noted the generalized importance of feminine religion in the context of Northern*

\* Mestre e Doutorando em Ciências da Religião pela UMESp, bolsista CAPES. E-mail: silasklein@gmail.com

*Israel works as source of the metaphor in this text and the socio-political condition as target.*

**Keywords:** *Hosea. Fertility. Cult. Metaphor.*

## Introdução

O livro de Oseias apresenta seus anúncios de maneira peculiar, com linguajar difícil e imagens bem elaboradas. A razão para tal forma de expressão é desconhecida. Alguns opinam que essa era a característica literária corrente no Israel Norte, entretanto, não há como opinar sobre o assunto, visto que só temos em mãos um cânon judaíta, com traços escribais característicos do Sul<sup>1</sup>. Outros opinam que o linguajar era um modismo particular do profeta e/ou escriba<sup>2</sup>, que traz uma ácida ironia e trocadilhos notáveis. O que podemos afirmar é que sua linguagem opera e se estrutura metaforicamente. E um campo de metáforas mais recorrente é aquele que trata do culto da fertilidade. Assim, a possibilidade de analisarmos o discurso sobre a fertilidade pela via linguística e pelos conceitos de metáfora nos chamou atenção, visto as análises partirem geralmente da Teologia, da Filologia e da História.

Dessa forma, em vista de observar a utilização do discurso sobre a fertilidade em Oseias, analisaremos uma perícopé que geralmente está no centro da discussão sobre o assunto, uma que nos parece ser das mais antigas do texto de Oseias (Os 9,10-17), que pode até mesmo remontar a parte do discurso do profeta. Assim, utilizando passos da exegese tradicional, tentaremos observar o funcionamento do discurso sobre a fertilidade e como ele pode se relacionar com o imaginário recorrente na época de sua redação. Nossa hipótese é que o culto da fertilidade serve apenas como referencial metafórico em Oseias e não se constitui como objetivo da escrita do profeta ou dos escribas que nos legaram esse texto.

## Um referencial teórico para análise de metáforas

Existem diversas teorias de metáfora que concorrem na academia<sup>3</sup>. Precisamos balizar nossas constatações, para que o leitor consiga extrair o máximo do texto. Nosso referencial primário é George Lakoff e Mark Johnson, que pela

1. Trabalhos recentes têm tentado resgatar extratos nortistas na Bíblia Judaíta. Um bom exemplo é o livro de Fleming: FLEMING, Daniel E. *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2012 [Kindle Edition].

2. Veja o interessante trabalho de Morris sobre Oseias como poeta, não como profeta. MORRIS, Gerald. *Prophecy, poetry, and Hosea*. JSOT Sup 219. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

3. Metáfora é um conceito muito trabalhado desde a Antiguidade. Já Platão tratou da matéria de forma minuciosa. Nosso propósito aqui é apenas ressaltar nossa opção metodológica, não fazer uma história da pesquisa.

linguística cognitiva apresentaram metáforas não como floreios linguísticos, mas como estruturas sobre as quais o pensamento se articula<sup>4</sup>. Nosso dia a dia seria *metaforicamente estruturado* e metáforas proveriam formas de entender experiências em função de outras experiências. Haveria uma “racionalidade imaginativa”, que nos serviria como estruturas conceituais para lidar com a realidade.

Na mesma senda caminhou Zoltán Kövecses<sup>5</sup>, que disse que conceitos abstratos são compreendidos via conceitos concretos. Para o autor, há relação de continuidade entre metáforas conceituais e expressões linguísticas metafóricas, ao que diz: “as expressões linguísticas (i.e., modos de falar) tornam explícito, ou são manifestações das metáforas conceituais (i.e., modos de pensar)”<sup>6</sup>. Isso sugere, de forma generalizada, que metáforas conceituais empregam conceitos abstratos como *alvo* [*target*] e conceitos físicos ou concretos como *fonte* [*source*], sempre partindo do mais concreto ao mais abstrato<sup>7</sup>. Conhecer – compreender – a metáfora, então, consistiria em (re)conhecer os mapas sistemáticos entre fonte e alvo.

Em nosso ensaio, pensamos metáfora a partir de conceitos cuja similaridade relacional entre fonte e alvo possibilita a interpretação. Em outras palavras, metáforas justapõem dois conceitos conhecidos para oferecer inteligência. Tais conceitos concretos, *fontes*, ajudariam a estabelecer nosso relacionamento com a realidade, fornecendo a ela um suporte concreto no qual basearíamos nossas ações. Lakoff e Johnson utilizam o exemplo de “argumento é guerra” [argument is war], apresentando diversas frases baseadas no conceito, como: “suas reivindicações são *indefensáveis*. Ele *atacou cada ponto fraco* em meu argumento. Sua crítica foi *bem no alvo* [...]”<sup>8</sup> etc. Assim, metáforas são estruturas de pensamento pelas quais lidamos com o mundo. Com tais conceitos em mente, passamos à análise textual.

### Tradução literal de Os 9,10-17

<sup>10</sup> Como uvas no deserto encontrei Israel;  
como figo novo em figueira em primeira [estação]<sup>9</sup> vi teus pais.

4. LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. Conceptual Metaphor in Everyday Language. In: *The Journal of Philosophy*, v. 77, n. 8 (Aug. 1980), p. 453-486; LAKOFF, George; Johnson, Mark. *Metaphors we live by: with a new afterword*. Chicago: University of Chicago, 2003 [1980], [Kindle Edition].

5. O autor declaradamente segue Lakoff e Johnson e dedica-lhes a obra. KOVECSES, Zoltán. *Metaphor: a practical introduction*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2010 [Kindle Edition].

6. A tradução das citações foi feita pelo autor. Cf. KOVECSES, *Metaphor*.

7. Um exemplo oferecido pelo autor é a metáfora da jornada (fonte) para o amor (alvo): “viajantes” seria a fonte para o alvo “amantes”, “veículo” para o “relacionamento em si” etc.

8. LAKOFF; JOHNSON, *Metaphors we live by*.

9. Entre colchetes, palavras ausentes no hebraico, mas necessárias ao português.

Eles chegaram [a] *Baal-Peor*<sup>10</sup>, consagraram-se à Vergonha e tornaram-se monstruosidades, como as que eles amavam.

<sup>11</sup> Efraim, como um pássaro, [d]ele mesmo voará a glória deles: sem nascimento e sem barriga e sem concepção.

<sup>12</sup> Eis! Se crescerem os filhos deles, farei ficarem sem filhos (de pessoas)<sup>11</sup>.

Pois, também, “ai deles!” em me afastar deles.

<sup>13</sup> Efraim, como o que vi para Tiro, o que plantado em pastagens, mas Efraim, para se fazer sair de sobre o que assassina filhos dele.

<sup>14</sup> Dás para eles, *Yhwh!* O que darás?

Dás para eles ventre o que causa aborto e seios secos.

<sup>15</sup> Toda maldade deles em Guilgal.

Eis! Ali os odiei, por causa da malícia de suas ações.

De minha casa causarei sua expulsão.

Não mais os amarei.

Todos [os] seus líderes [são] rebeldes.

<sup>16</sup> Ferido está Efraim, suas raízes se secaram, frutos eles não farão ainda.

Eis! Eles procriarão e causarei a morte dos amados de sua barriga.

<sup>17</sup> Os rejeitará meu *'elohim*,

pois não ouviram a ele

e serão os que erram nas nações.

### O texto e seu começo, meio e fim

Não há dificuldades na delimitação do texto de Os 9,10-17. Mesmo sob consistência estrutural<sup>12</sup>, há alteração nas metáforas e figuras de linguagem entre a primeira e a segunda metade do capítulo 9. Da expressão “Como uvas no deserto encontrei Israel” (*ka'anabim bamidbar masa'ti yisra'el*, Os 9,10) modifica-se a ambientação que imperava na perícopes de Os 9,1-9. Ali, a metáfora organizava-se pelo panorama do templo (Os 9,4) e contra o profeta (Os 9,7-8). Mesmo a referência à prensa (*yeqeb*, Os 9,2) na primeira metade do capítulo, que poderíamos

10. Em itálico, palavras transliteradas ao português.

11. Entre parênteses, palavras presentes no hebraico, mas desnecessárias ao português.

12. Referimo-nos à tese de Landy, que antepõe primeira (Os 9,1-9) e segunda (Os 9,10-17) metade do capítulo. Veja o item “Estrutura”, abaixo. LANDY, Francis. *Hosea*. Sheffield: Sheffield, 1995, p. 111.

associar à uva de nosso texto ('*enab*, Os 9,10), está no contexto da produção para o templo (Os 9,4) e não no contexto da fertilidade (Os 9,14.16).

Na extremidade posterior, embora se utilize ainda a metáfora dos frutos, o alvo da profecia e consequente juízo é transportado a outras matérias, demonstrando outro ambiente. Ao invés de subjugar o ventre (*rehem*, Os 9,14) ou a barriga (*beten*, Os 9,11.16), no capítulo 10 o alvo são os altares (*mizbeah*, Os 10,1), os bezerros de Bet-Áven (hebr. *le'eglot beyt 'aven*, Os 10,5) e as *bamot* (Os 9,8). Assim, temos uma transposição do enfoque, que migra da prática cúltica, em Os 9,10-17, para o local de culto, em Os 10,1-15. Nesse ínterim, o ambiente de Os 9,10-17 é mais tipicamente feminino que masculino.

Também há alterações geográficas. Em Os 9,10-17, a origem do pecado é Baal-Peor/Guilgal e, em Os 9,1-9 e 10,1-15, é Gabaá/Samaria e Bet-Áven. Em Os 9,10-17, o destino do povo é ser “os que erram nas nações” (*veyihyu noddim bagoyim*) e, em Os 9,3; 10,6, é a Assíria. Há sobreposição entre um referencial histórico passado (Baal-Peor, Gabaá, Egito) e um contemporâneo (Guilgal, Samaria, Bet-Áven, Assíria), que constroem a mensagem.

É inevitável, também, perceber a ligação temática com outras partes do livro, que tem sua união em temas, palavras ou imagens similares<sup>13</sup>. A fertilidade, que nos atrai nesse ensaio, surge, além das inúmeras menções à prostituição<sup>14</sup>, ao tratar de filhos, árvores e frutos<sup>15</sup>. Assim, temos um texto que trabalha tradições antigas e novas, num conjunto literário nem sempre coeso. Portanto, iremos atentar à perícopes dentro do horizonte das tradições históricas que retrabalha e a partir do tema fertilidade/infertilidade, que é central no texto.

## O texto e sua lógica estruturante

Não há consenso sobre a estruturação do texto. Francis Landy propôs que houvesse estrutura similar entre os v. 1-9 e v. 10-17<sup>16</sup>. Porém seu esforço é procus-

13. Cf. RÖMER, Thomas. “Oseias”. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 468.

14. A raiz surge em: Os 1,2; 2,4. 6.7; 3,3; 4,10-15.18; 5,3.4; 6,10; 9,1.

15. No contexto de fertilidade, a palavra *Ben* parece surgir em: Os 1,3.8; 2,1.2.6; 3,1.4.5; 5,7; 13,3.15. Quanto às palavras referentes à natureza: figueira (*te'edah*) surge em 2,14; 9,10; videira (*gepen*) em 2,14; 10,1; 14,8; uvas ('*enab*) em 3,1; 9,10; trigo/grão (*dagan*, que pode ter ligação com o Deus Dagon) em 2,10.11.24; 7,14; 9,1; 14,8; vinho (*tirôš*) em 2,10.11.24; 4,11; 7,14; 9,2; oliveira (*zayit*) em 14,6; óleo (de oliva? *šemen*) em 2,7; 12,2; frutos (*perí*, que pode estar ligado ao ventre, cf. Gn 30,2; Dt 28,4.11.18.53) em 9,16; 10,1.13; 14,9; raízes (*šereš*, que pode lembrar descendência, cf. Is 11) em 9,16; 14,6; junípero (*berôš*) em 14,9; ramos (*yoneq*, que pode ser traduzido como lactente, cf. Nm 11,12; Dt 32,25, etc.) em 14,7.

16. Cf. LANDY, *Hosea*, p. 111.

tiano<sup>17</sup>, forçando o texto para a interpretação caber em sua inconsistente teoria<sup>18</sup>. Francis Andersen e David Noel Freedman apresentam uma estrutura em forma de quiasmo, cujo centro seria a oração do profeta (9,14)<sup>19</sup>. A estrutura, entretanto, não é simétrica, evoluindo para chegar ao destino, o que nos faz descartar a teoria de Andersen e Freedman. Ehud Ben Zvi, por sua vez, apresenta uma estrutura sob duas apostasias de Israel (10b.15)<sup>20</sup>. A proposta é coerente, mas torna-se falha ao apresentá-la como uma relação de causalidade, deixando os itens sob uma hierarquia narrativa não natural ao discurso profético.

Percebemos uma estrutura diferente dos autores citados, que nos parece evidente. Devemos apontar, primeiramente, que há um movimento crescente no texto, que desenvolve diferentes punições, conforme as épocas retratadas, tendo em vista destruir o povo transgressor. A mobilidade do discurso se constrói nos dois anúncios de julgamento do povo (cf. *Gênero*), cada qual com três etapas, remetendo a épocas distintas e, num final, uma maldição (v. 14) e constatação (v. 17) do escritor do texto. Os anúncios fornecem um novo rosto a Efraim.

Didaticamente, o texto organiza-se a partir da recapitulação histórica, que narra o encontro de Yhwh com Israel (9,10a). Dali, florescem duas sessões espelhadas, uma apresenta o pecado do passado e suas consequências, referindo-se à Baal-Peor (9,10b-14), e a outra apresenta o pecado do presente e suas consequências, referindo-se a Guilgal (9,15-17). A estrutura é semelhante: (a) há uma recapitulação do pecado (9,10b; 9,15a); (b) uma descrição da punição de Efraim, que é infertilidade (9,11-13) e exílio e infertilidade (9,15b-16); e (c) uma maldição sobre o pecado passado (9,14) e uma constatação do exílio de Efraim (9,17). Com isso, temos:

#### I. Recapitulação histórica do encontro de Yhwh e Israel (9,10a)

17. Referimo-nos ao personagem Procusto, da mitologia grega, que esticava ou cortava o membro de suas vítimas até caberem em sua cama. Landy, em nossa opinião, trata o texto com a mesma violência.

18. Não há referência à alegria de Deus em 10a, nem à prostituição em 10b ou à Casa de Deus em 15-17, onde “casa” remete somente ao reino de Israel, ao contrário da conotação de templo na perícopes anterior. Também, não há referência à perda dos sacrifícios (3-4). As poucas ligações que restam inviabilizam sua hipótese.

19. Cf. ANDERSEN, Francis I.; FREEDMAN, David Noel. *Hosea: a new translation with introduction and commentary*. AYB 24. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 539.

20. Ele diz que a perícopes faria parte da terceira seção do cap. 9, que se divide em “Mensagem do exílio” (9,1-7a), “Do presente ao futuro” (9,7b-9) e “Do passado ao futuro” (9,10-17). Na terceira seção, ele desenha uma relação causal entre as partes do texto: (a) Yahweh escolhe/elege Israel, 10a; (b) apostasia – Israel rejeita Yahweh, 10b; (c) esterilidade de Efraim como punição – sem futuro, 11-13; (d) maldição – esterilidade, 14; (e) apostasia – Israel rejeita Yahweh, 15 (f) esterilidade de Efraim como punição – sem futuro, 16; (g) Conclusão e anotação como chave interpretativa: exílio de Israel/Efraim, 17. cf. ZVI, Ehud Ben. *Hosea*. FOTL 21A. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, p. 184.

- II. O pecado do passado: Baal-Peor e suas consequências (9,10b-14)
  - a) Recapitulação: o pecado em Baal-Peor (9,10b)
  - b) Punição de Efraim: infertilidade (9,11-13)
  - c) Maldição: Dá-lhes ventre abortivo e seios secos (9,14)
  
- III. O pecado do presente: Guilgal e suas consequências (9,15-17)
  - a) Recapitulação: o pecado em Guilgal (9,15a)
  - b) Punição de Efraim: exílio e infertilidade (9,15b-16)
  - c) Constatação: exílio de Efraim (9,17)

### O texto e sua coesão

O texto que encontramos em Os 9,10-17 é coeso textual e tematicamente. Nele reinam dois campos semânticos, dos quais o mais evidente está na contraposição entre fertilidade/infertilidade. No primeiro verso, a antítese de abertura contrapõe o tema que perpassará a perícopie: “uvas” (*enab*) e “figos” (*bikorah*), símbolos da fertilidade (Nm 13,20.23; Jr 24,2), juntamente com “primeira estação” (ou “primícias”, *re šit*) são contrapostos ao “deserto” (*midbar*), símbolo da infertilidade e sofrimento (Nm 16,13; Dt 8,15).

O campo semântico da fertilidade, combinado à vida e morte, domina o discurso. Temos: no v. 11, figura do nascimento (*ladah*), barriga (gravidez, *beṭen*) e concepção (*herayôn*); no v. 12, figura dos filhos (*ben*); no v. 13, figura do plantar (*štl*), pastagem (*naveh*), o que assassina (*hrg*) e filhos (*ben*); no v. 14, figura do ventre (*reḥem*), aborto (*škl*) e seios secos (heb. *vešadaim šomqim*); no v. 16, figura das raízes secas (*šaršam yabeš*), frutos (*perî*), procriação (*yld*), morte (*mvt*) e barriga (gravidez, *beṭen*).

Um segundo campo é o das transgressões de Efraim e suas consequências políticas. Isso surge na recapitulação de *Baal-Peor*, onde eles se consagram (*nzr*, Nifal, cf. Nm 6,2-6; Ez 14,7) à Vergonha (*bošet*) e acabam por se transformar (*hyh*) em monstruosidades (*šiqoš*), como os ídolos que amam (*ahb*). A maldade (*ra'ah*) e a malícia (heb. *ro'a*) também são vistas em Guilgal e um consequente ódio (*sn'a*) de *Yhwh*. A consequência em Baal-Peor foi a fuga da glória (*kabod*), como pássaro (*ôq*), e, em Guilgal, será a expulsão (*grš*) de Efraim da casa (como território, *bait*), o desamor. O final é a rejeição (*m's*) e o destino errante (*ndd*) entre nações (*goy*), talvez denunciando o contexto (cf. *Contexto*).

Uma inconsistência é a distinção entre as denominações para a deidade, nos versículos 14 e 17, questão central ao texto. Na denominação *elohim*, no v. 17, não encontramos inconsistência, visto que pode referir-se majestaticamente à deidade. A menção a *Yhwh*, no v. 14, por sua vez, poderia ser tratada como um anacronismo, se pendêssemos às antigas referências ao “javismo original”

judaíta, na antiga teoria das fontes. Entretanto, a partir dos achados de Kuntillet Ajrud, que trata de um *Yhwh* de Samaria e sua Asherá<sup>21</sup>, temos ligado a figura de *Yhwh* tanto ao contexto nortista, quanto à sua relação com o culto da fertilidade. A modificação parece ser estilística, fazendo com que o texto permaneça coeso.

### O texto e seu gênero literário

Ben Zvi, em seu comentário à perícopé, defende que a perícopé partilhe do gênero “*leituras proféticas*”<sup>22</sup>. Sua proposta, com algum risco de anacronia<sup>23</sup>, parece advir da impossibilidade de se alcançar o contexto histórico-social do texto<sup>24</sup>. Voltamo-nos para outra alternativa, focada na construção retórica. Dois gêneros confluem do discurso: (1) *Recapitulação histórica*, no v. 10, que é o enfoque em fatos salientes do passado de Israel<sup>25</sup>; e (2) dois *Anúncios proféticos de julgamento*, entre 9,10b-14 e 9,15-17. Este, que se caracteriza como acusações e anúncios das consequências de transgressões contra uma nação, são divididos entre: (1) acusação e exposição das causas do julgamento (v. 10b.15); e (2) anúncio de julgamento, propriamente dito (v. 9.11-13.15b-16). Falta, na perícopé, a partícula “portanto” (heb. *laken*), familiar ao gênero, embora a falta de fórmulas seja característica do livro. Assim, temos um *Anúncio profético de julgamento*

21. Além das referências a Kuntillet Ajrud e Khirbet El-Qom, Croatto defende uma possível referência em Dt 33,2, que poderia ser uma adulteração da palavra *Asherah*. Cf. CROATTO, José Severino. “La Diosa Asherá en el antiguo Israel, El aporte epigráfico de la arqueología”. In: *RIBLA* 38. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20diosa%20ashera.html>>. Acesso em: 15/03/2015.

22. “*Prophetic readings*”, i.e., textos originalmente escritos para serem lidos e relidos, clamando legitimidade e autoridade de textos proféticos ou da palavra de *Yhwh*. Neste sentido, se comportariam enquanto escritos didáticos. Não nos escapa o risco de cairmos em anacronismo a partir da declaração de Ben Zvi. O círculo de leitores era reduzido na Antiguidade e só teria aumentado para as grandes populações a partir das proximidades do período helenista, para atingir populações fora dos círculos escribais. A leitura e releitura, assim, estaria na emissão e destinação voltada a grupos escribais e/ou sacerdotais. Entretanto, tal opinião fala do ambiente de leitura e não se preocupa propriamente com a construção do escrito. ZVI, *Hosea*, p. 195-196; 319-320.

23. TOORN, Karel Van Der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2007, p. 10. A quantidade de inscrições encontradas são: X a.C., 4; IX a.C., 18; primeira metade de VIII a.C., 16; segunda metade de VIII a.C., 129; primeira metade de VII a.C., 50; segunda metade de VII a.C., 52; início de VI a.C., 65. SCHMID, Konrad. *História da Literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. BL 65. São Paulo: Loyola, 2013, p. 57. Esses dados ajudam a reforçar a teoria de Römer, de que Judá não seria uma monarquia desenvolvida até o século VIII a.C. Entretanto, sua perspectiva de literariedade é mais baixa, no Egito e Mesopotâmia, de menos de 1%. Cf. RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008 [2005], p. 52.

24. Ele diz: “De fato, o texto permanece o mais aberto quanto possível em relação a limitações de tempo e da alocação do livro no mundo, num escopo geral, como se poderia esperar de um texto composto para leituras e releituras contínuas dos letrados no período pós-monárquico, e para suas leituras interpretativas para outros que não sabiam ler por si mesmos em diferentes ocasiões e por diferentes razões”. ZVI, *Hosea*, p. 196.

25. SWEENEY Marvin. *Isaiah 1–39: With an introduction to prophetic literature*. FOTL 16. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996, p. 521.

*contra um povo*, que trabalha a partir de referenciais históricos construídos em função da proposta da mensagem.

### O texto em seu contexto histórico

O texto, numa primeira leitura, parece não apresentar elementos que nos ajudem a situá-lo em determinado espaço e tempo<sup>26</sup>. Entretanto, a pesquisa semântica e temática, com indícios textuais e extratextuais, nos dá suporte para datá-lo nos arredores de 732/722 a.C.

Um primeiro indício que perpassa o texto é a tradição da caminhada do deserto, da qual a expressão “como uvas no deserto” partilha. A origem da tradição é difícil de se rastrear. Com a problemática ao redor dos relatos da conquista<sup>27</sup>, se tem tentado explicar sua origem pelas incursões de Jeroboão II nas terras do sul, o que seria demonstrado pelos escritos em Kuntillet Ajrud<sup>28</sup> e pela retroprojeção da situação contida em 1Rs 12 e Ex 32. Nesse aspecto, o texto de Os 12 seria fundamental, pois demonstraria que, já em VIII a.C., a tradição estaria incutida e colocada frente a outras tradições, como a de Jacó<sup>29</sup>. Há uma possível ressonância de nosso texto com Dt 32,9-11, entretanto, ele não coopera mais à datação, visto igual dificuldade em datar o texto, sendo percebida apenas a escrita nortista em Judá.

Um segundo foco de pesquisa é o topônimo *Baal-Peor*. O termo surge seis vezes em cinco versículos na Bíblia Hebraica (Nm 25,3.5; Dt 4,3 (2x); Os 9,10; Sl 106,28), sendo que o termo *Peor* surge mais cinco vezes em quatro versículos (Nm 23,28; 25,18 (2x); 31,16; Js 22,17). É difícil precisar se a história sempre esteve ligada a Fineias, que surge no contexto de Nm 25; 31<sup>30</sup>; Js 22; Sl 106.

26. Assim defende ZVI, *Hosea*, p. 196.

27. Cf. p.ex. os argumentos de Finkelstein, Silberman e Liverani. FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Giraffa Editora, 2003, p. 45-138; LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008, p. 309-355.

28. Sobre a cronologia do sítio: FINKELSTEIN, Israel; PIASETZKY, Eli. “The Date of Kuntillet ‘Ajrud: The 14C Perspective\*””. In: *Tel Aviv* 35, 2008, n. 2, p. 175-185. Contra: SINGER-AVITZ, Lily. “The Date of Kuntillet ‘Ajrud: A Rejoinder””. In: *Tel Aviv* 36, 2009, n. 1, p. 110-119.

29. Cf. FINKELSTEIN, Israel. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013, p. 146; RÖMER, Thomas. “The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory About the Origins of the Encounter Between Yhwh and Israel””. In: LEVY, Thomas E.; SCHNEIDER, Thomas; PROPP, William H.C. (eds.). *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Heidelberg: Springer, 2015, p. 306-315; DE PURY, Albert. “The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch””. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (eds.). *A Farewell to the Yahvist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. SBL SS 34. Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 59-62.

30. Ken Brown demonstra que a ligação entre a história de Nm 31 e Nm 25 não se dá apenas como “cumprimento” das ordens divinas, mas uma superinterpretação da lei divina que se expande para sugerir, aos leitores posteriores, a superação das ofertas. Cf. BROWN, Ken. “Vengeance and Vindication in Numbers 31””. In: *JBL* 134.1, 2015, p. 65-84.

A ascendência levítica-aaronita<sup>31</sup> de Fineias (cf. Ex 6,25; 1Cr 5,20; 6,35; 9,20) também não ajuda na datação. Mesmo que o papel dos levitas só tenha voltado a ser proeminente após o período hasmoneu, aparentemente havia uma atividade levítica aronita anterior<sup>32</sup>. Isso nos levaria a datá-lo ou antes de V a.C., quando os sadocitas fortaleceram-se, ou depois de 63 a.C., com fim do período hasmoneu.

A menção a Guilgal pode nos dar mais informações<sup>33</sup>. A descrição recorre à mesma imagem descrita em Amós (4,4; 5,5) e Oseias (4,15; 12,12)<sup>34</sup>, onde há referência explícita a um santuário. A referência ao Norte parece evidente, como a própria ligação às histórias de Saul que demonstram Guilgal como um santuário real (1Sm 10,8; 11,14-15; 13; 15,12) e possível centro administrativo. As próprias reivindicações do texto, nesse aspecto, que prometem um exílio efraimita, além do linguajar que revela sofrimento (cf. v. 12.16), nos fazem datá-lo num período imediatamente posterior ao desterro assírio. Assim, os arredores de 732/722 a.C., provavelmente logo após a chegada em Judá, quando tentavam compreender teologicamente a destruição, nos parecem a hipótese mais plausível para este texto.

### **Anotações sobre a fertilidade em Os 9,10-17**

Nesta última secção, faremos comentários à perícopes de Os 9,10-17 atendo aos aspectos do culto da fertilidade. Pretendemos observar a construção metafórica da realidade pelo profeta. Para observar a construção de sentido da mensagem propriamente, seguiremos a estrutura e o gênero literário do relato, que já foram estabelecidos acima.

#### **I. Recapitulação histórica do encontro de Yhwh e Israel (9,10a)**

<sup>10</sup> Como uvas no deserto encontrei Israel;  
como figo novo em figueira em primeira [estação] vi teus pais.

A perícopes inicia com uma comparação paradoxal: “Como uvas no deserto encontrei Israel” (hebr. *Ka ‘anabim bammidbar maša ti yišrael*). Há uma visível contraposição entre o imaginário da fertilidade e alegria e o imaginário de infer-

31. KNIERIM, Rolf P. *Numbers*. FOTL 4. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2005, p. 266.

32. Havia uma fissura entre escribas (sábios) e sacerdotes (santos) na transformação da religião israelita em religião do livro. Isso é visível, especialmente, na oposição entre levitas e sadoquitas, onde os primeiros são relegados a cargos inferiores no Segundo Templo. Levitas teriam se tornado juristas intérpretes da Torá, de acordo com o texto de Crônicas (cf. 2Cr 17,9-10). Veja um exemplo da disputa entre levitas e sadoquitas em Ez 44,10.23-24. O embate toma outras direções, não somente sacerdotais, se aceitarmos a hipótese de Schofield e Vanderkam, que os hasmoneus eram sadoquitas. Cf. SCHOFIELD, Alison; VANDERKAM, James C. “Were the Hasmoneans Zadokites?” In: *JBL* 124, n. 1, 2005, p. 73-87.

33. Poderíamos arguir a partir de Efraim também, entretanto, a expressão é característica no Livro dos Doze, o que dificulta a visualização de se tratar de um episódio específico ou de uma generalização proverbial.

34. ANDERSEN, FREEDMAN, *Hosea*, p. 545.

tilidade e sofrimento. “Uvas” (*enab*) e “figos” (*bikorah*)<sup>35</sup> representam a alegria e fertilidade (Nm 13,20.23; Jr 24,2) originárias de Israel, quando de seu encontro com a deidade. O termo “figos” (*bikorah*), aqui, pode ser um trocadilho com o termo “primogênito” (*bekor*, Ex 4,22). Tal encontro é romantizado, é de salvação: Deus encontra Israel, ao contrário da adúltera que não encontra os amantes (Os 2,8-9), e o faz frutificar. Entretanto, o encontro se dá em local impróprio, um lugar de infertilidade e sofrimento, o “deserto” (*midbar*, Nm 16,13; Dt 8,15). O momento é refletido em outros textos. Em Dt 32,9-11, o mesmo Israel, sob nome Jacó, “encontra” (*ms*’) no “deserto” (*midbar*) *Yhwh*, sua porção. A tradição do deserto parece ter ganhado força no reinado de Jeroboão II (cf. *Contexto*). Um achado extratextual dessa época ajuda-nos a enxergar o aspecto de fertilidade, a inscrição de Kuntillet Ajrud: *Yhwh de Samaria e sua Ashera*<sup>36</sup>.

É importante fazermos aqui um parêntese sobre a deusa Ashera. Ela foi uma deusa importante na religião do Israel e Judá antigos. Ladeando a deidade principal, geralmente o Deus da Tempestade – Javé, Baal etc. – a deusa, representada por um desenho de uma árvore, muitas vezes amamentando, era responsável pela vida, fertilidade e, em amplo aspecto, a terra/natureza. Tal característica da fertilidade era patente em cultos femininos e de deusas. Vemos isso na própria expressão deuteronomista “a cria de suas vacas e a prole de suas ovelhas”, encontrada em Dt 7,13; 28,4.18.51, com uma ressonância ao nome das deusas Shagar do norte da Síria e de Astarte<sup>37</sup>. Elas foram patentes entre os sécs. VIII e VI a.C., em Judá e, com certeza, ultrapassaram as fronteiras do sul e tiveram lugar destacado no Norte.

Retomando nosso texto, percebemos que, através da recapitulação histórica, o profeta já alerta quanto ao conteúdo de sua mensagem: ele tratará de fertilidade em terra seca e tratará de ideais perdidos no caminho. Ainda não temos como saber, neste ponto do texto, o que significa a metáfora que será exposta. De qualquer forma, os pais tornam-se os personagens principais dessa primeira etapa. É uma citação da fonte originária dos problemas que serão tratados e que continuarão a ser debatidos na seção seguinte.

## II. O pecado do passado: Baal-Peor e suas consequências (9,10b-14)

### a) Recapitulação: o pecado em Baal-Peor (9,10b)

Eles chegaram [a] *Baal-Peor*, consagraram-se à Vergonha e tornaram-se monstrosidades, como as que eles amavam.

35. *Bikorah* seria uma iguaria, cf. Is 28,4; Mq 7,1. Cf. DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 251.

36. CROATTO, José Severino. “La Diosa Asherá en el antiguo Israel, El aporte epigráfico de la arqueología”. In: *RIBLA* 38. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20diosa%20ashera.html>>. Acesso em: 15/03/2015.

37. KEEL, Othmar. *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 47-48.

O discurso prossegue com um *Anúncio profético de julgamento contra uma nação*. Tal anúncio se dá em direção ao passado, ao referencial fundante da nação efraimita. Ali, os pais (*'abot*), referenciados no v. 10a, são vistos em *Baal-Peor*. A referência é rica imageticamente, tanto pelo pecado dos antepassados quanto pelas consequências deste pecado. Das referências ao episódio, apenas Nm 23,28 parece fazer referência a um local. Os outros textos relembram um episódio de idolatria e castigo (Nm 25,18; Nm 31,16; Dt 4,3; Js 22,17); acrescentam à memória o fato de os israelitas se prostituírem (*znh*, mesma raiz de Os 4<sup>38</sup>) ao sacrificar a Baal-Peor (Nm 25); e outros falam de sacrifícios de crianças (Sl 106,28). Seja como for, surge aqui o contexto de idolatria, chamado prostituição em Nm 25,1 (*znh*, cf. Os 1,2; 2,7; 3,3; 4,10.12-15.18; 5,3; 9,1).

Em Baal-Peor, eles se consagram (*nzr*, Nifal, cf. Nm 6,2-6; Ez 14,7) à Vergonha (*bošet*) e acabam por se transformar (*hyh*) em monstruosidades (*šiqquš*), como os ídolos que amam (*'hb*). É importante perceber que o verbo consagrar (*nzr*) surge apenas dez vezes na Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) e que Oseias é o único profeta a usar o verbo amar (*'hb*) para os ídolos<sup>39</sup>, que surge apenas dezesseis vezes no livro, tanto para representar os amantes de Israel (Os 2,7) quanto o amor de *Yhwh* pelo povo (Os 3,1). A consequência desse amor é que o adorador se torna o elemento de adoração, no caso, a Vergonha (*bošet*), uma possível substituição ao nome de Baal, como se vê em alguns nomes pessoais (compare 1Cr 8,34, *Merib Baal*, e 2Sm 4,4, *Mepibošet*). A palavra que traduzimos por “monstruosidades” é *šiqqušim*, que tem conotação de algo detestável, abominável. Entretanto, pela insistência de nossas traduções portuguesas, o termo caiu no lugar-comum, necessitando renovada tradução. De qualquer forma, o trecho aborda um momento-chave de perdição na história israelita e prossegue com sua punição.

#### b) Punição de Efraim: infertilidade (9,11-13)

<sup>11</sup> Efraim, como um pássaro, [d]ele mesmo voará sua glória:  
sem nascimento e sem barriga e sem concepção.

<sup>12</sup> Eis! Se crescerem os filhos deles,  
farei ficarem sem filhos (de pessoas).

Pois, também, “ai deles!” em me afastar deles.

<sup>13</sup> Efraim, como o que vi para Tiro, o que plantado em pastagens,  
mas Efraim, para se fazer sair de sobre o que assassina filhos dele.

38. Há discussão se aqui se trataria de prostituição cultural ou simplesmente de uma metáfora. Em favor da interpretação metafórica temos um texto de Karin Adams e, em contraposição, um texto de James E. Miller. Cf. ADAMS, Karin. “Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14”. In: *JBL* 127.2, 2008, p. 291-305; MILLER, James E. “A Critical Response to Karin Adam’s Reinterpretation of Hosea 4:13-14”. In: *JBL* 128.3, 2009, p. 503-506.

39. ANDERSEN; FREEDMAN, *Hosea*, p. 542.

A punição para o pecado de Baal-Peor é a infertilidade. Esse tema irá se desenvolver pelos três versículos que abrangem o trecho. A infertilidade é um símbolo de que a glória de Efraim se distanciou. Em Os 7,11-12, o profeta já o havia comparado a uma ave, entretanto, nesse trecho, a mensagem é distinta, não é Efraim que voa (*vq*) como pássaro (*ka'ovq*), mas sua glória (*kabod*), deixando-o vazio. Aparentemente, a glória retratada aqui é *Yhwh*, visto que o profeta utiliza a palavra *kabod* para deidades (Os 4,7). O esvaziamento se dá na fertilidade: nascimento (*ledah*), barriga (lit. gravidez, *beten*) e concepção (*herayovn*). Há uma relação decrescente na frase: não haverá concepção; se houver concepção, não prosseguirá a gravidez (barriga); se houver barriga, não haverá nascimento. A preposição *min*, neste caso, é melhor traduzida privativamente, visto a relação negativa<sup>40</sup>.

A relação permanece crescente, quando há uma primeira ameaça à integridade dos filhos: “Se crescerem os filhos, farei ficarem sem filhos” (*ki'im-yegadlu 'et-beneyhem išikaltim me'adam*). A razão então é explicitada: “Pois, também, “ai deles!” em me afastar deles” (*ki-gam-'ovy lahem bešuri mehem*). A expressão “ai deles!” surge também em 7,13 e a expressão que traduzimos por “me afastar” (*bešuri*) é de tradução incerta. A secção se fecha com uma difícil construção frasal, sobre a qual não há consenso de significação<sup>41</sup> e onde todas as palavras têm difíceis questões textuais<sup>42</sup>. Optamos aqui em seguir a expressão comum “Tiro”, embora haja a possibilidade de traduzir o termo *lešôr* por “palmeira”, que viria de uma raiz arábica<sup>43</sup>. De qualquer forma, o versículo encerra-se sob outra antítese, que antepõe uma visão favorável de Deus a Efraim, para sua deliberada destruição própria, pelas mãos daquele que assassina (*hrg*, particípio) seus filhos (*ben*).

O contexto da guerra, que teria culminado na destruição de Efraim, nesse trecho parece se tornar evidente. O assassino ganha a forma de vigilante de *Yhwh* (glória, *kabod*), que faz o papel de subjugá-lo pela sua entrega idolátrica a Baal (Vergonha, *bošet*). Assim, o trecho demonstra um julgamento de *Yhwh*, que retira de Israel sua fertilidade, tanto econômica, pelos frutos da terra, quanto política, pelos frutos do ventre.

*c) Maldição: Dá-lhes ventre abortivo e seios secos (9,14)*

<sup>14</sup> Dás para eles, *Yhwh*! O que darás?

Dás para eles ventre o que causa aborto e seios secos.

40. WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael Patrick. *An introduction to biblical Hebrew syntax*. Winona Lake, In: Eisenbrauns, 1990, p. 213-214.

41. DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 253.

42. ANDERSEN; FREEDMAN, *Hosea*, p. 543.

43. DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 250.

O desejo do profeta encerra a secção com uma maldição. Ele deseja que *Yhwh* dê (*ntn*) um ventre abortivo (*rehem maškil*) e seios secos (*vešadayim šom-qim*). A palavra que traduzimos aqui por “abortivo” (*škl*), aparece apenas duas vezes no texto de Oseias, as duas nessa perícopa (Os 9,12.14), e a palavra ventre (*rehem*) apenas aqui. A palavra seio (*šad*) aparece aqui e em Os 2,4 como o local da prostituição da esposa de Oseias. A palavra surge em outros textos apenas vinte e uma vezes, sempre ou com conotação de amamentação (p.ex., Is 28,9) ou com conotação sexual (Ct 1,13; 4,5; 7,4 etc.). Aqui parece haver uma convergência dos dois sentidos, tanto o vazio sexual quanto o vazio da procriação e crescimento dos filhos. Não há prazer e não há continuidade de vida, é o fim de Efraim. Esse voto, pelo linguajar, talvez advenha do novo contexto e lugar de refúgio dos exilados: Judá.

### III. O pecado do presente: Guilgal e suas consequências (9,15-17)

#### a) Recapitulação: o pecado em Guilgal (9,15a)

<sup>15</sup> Toda maldade deles em Guilgal.

Eis! Ali os odiei, por causa da malícia de suas ações.

O segundo exemplo histórico está no presente, abrindo o segundo *Anúncio profético de julgamento contra uma Nação*. O local que protagoniza a segunda etapa da perícopa, em analogia aos pecados em Baal-Peor, é Guilgal. A menção não aparenta, como já explicitamos, ser conto do passado, mas uma constatação presente<sup>44</sup>. Guilgal é tipificada nessa etapa como centro e personificação da maldade, não há maiores descrições, pois os atos seriam patentes. Ali há “toda maldade” (*kol-ra ‘atam*). A referência a Guilgal partilha do imaginário de um santuário central no Israel Norte, ao qual outros textos também fazem referência (Am 4,4; 5,5; Os 4,15; 12,12; 1Sm 7,16; 10,8; 11,14-15; 13; 15,12), o que aparenta demonstrar que o problema expresso é de natureza cúltica. Embora haja tal conexão com o santuário de Guilgal, a palavra maldade (*ra ‘ah*), no texto de Oseias, remete ao contexto político, sempre em referência a reis ou príncipes (Os 7,1-3; 10,15). A palavra traduzida por “malícia” (*ro ‘a*), por sua vez, parece ter uma significação mais genérica, aparecendo principalmente em Jeremias (Is 1,16; Jr 4,4; 44,22 etc.), e está relacionada a ações (*ma ‘alal*) genéricas. A exclamação de Guilgal parte de um ponto de vista conhecido do leitor. É o *alvo* da metáfora.

A *fonte* da metáfora, por sua vez, tem como chave a palavra ódio (*sn’*), que tem linguagem para relacionamentos, especialmente no uso em divórcios.

44. Assim também EMMERSON, Grace I. *Hosea: an Israelite prophet in Judean perspective*. JSOT Sup 28. Sheffield: JSOT Press, 1984, p. 108.

Andrew Dearman<sup>45</sup> ressalta que o termo tem essa conotação ao se referir a Deus (Ex 20,5; Dt 5,9), à rivalidade fraternal (Gn 37,4-8), à intenção de assassinato (2Sm 13,22) e à relação entre marido e mulher (Gn 29,31-33; Jz 14,16). Em Deuterônimo, ele ressalta, o homem que “odeia” a mulher pode dar-lhe o divórcio (Dt 24,1-4), como um termo técnico, não necessariamente visceral ou emotivo (cf. Dt 22,13-21). A própria monarquia, em alguns trechos bíblicos, reflete a ideia do abandono de *Yhwh*, como se estivesse tomando medidas legais diante da infidelidade. Assim, a metáfora que se ergue aqui é de cunho matrimonial, mantendo a coerência da fonte no contexto de fertilidade/infertilidade: se não há mais união entre *Yhwh* e seu povo, também se torna impossível ter frutos, *Yhwh* é o que provê frutos.

*b) Punição de Efraim: exílio e infertilidade (9,15b-16)*

De minha casa causarei sua expulsão.

Não mais os amarei.

Todos [os] seus líderes [são] rebeldes.

<sup>16</sup> Ferido está Efraim, suas raízes se secaram,  
frutos dificilmente eles farão ainda.

Eis! Eles procriarão e causarei a morte dos amados de sua barriga.

Na continuação do texto, temos a descrição da punição de Efraim. E, aqui, retomando o início já declarado na recapitulação de Guilgal, o contexto político volta a ser ressaltado, agora nas consequências: a expulsão (*grš*, Piel) da casa causada por Deus, a falta de amor (*'hb*) e a declaração de que os líderes (*sar*) – que na literatura de Oseias são totalmente pervertidos<sup>46</sup> – são rebeldes (*srr*). A palavra rebelde (*srr*) parece ter sua melhor expressão em Dt 21,18-21, ao tratar do filho rebelde. Casa, aqui, tem sentido de região, não necessariamente de lugar de culto (Os 1,4; 5,1; 6,10 etc.). Efraim é caracterizado como uma nação religiosa e politicamente perversa, que será abandonada por Javé (compare v. 11; 15).

No v. 16, voltamos ao contexto da fertilidade. Não é apenas destruição política, mas o objetivo dos cultos deixará de ser alcançado, visto o abandono do Deus real. Assim, o profeta diz que Efraim está ferido (*nkh*). A palavra surge também em Os 6,1, sob o mesmo sentido da ferida causada por Deus pelo abandono do culto correto de Efraim e Judá. Entretanto, tal ferida é na origem, no que cria a vida de Efraim, é nas raízes (*šoreš*) e nos frutos (*perî*). A junção de raízes e frutos numa mesma frase só se dá, de forma espantosa, em apenas quinze versículos da BHS, algumas vezes surgindo como sinal de poderio político, além da ligação

45. DEARMAN, *The Book of Hosea*, p. 256-257.

46. Cf. as ocorrências: Os 3,4; 5,10; 7,3.5.16; 8,10; 9,15; 13,10.

com as dinastias (2Rs 19,30; Is 37,21; Jr 17,8; Am 2,9). Assim, a falta de frutos é a desintegração do poder dinástico, que pode estar ligada às disputas do tempo de Oseias. Nesse contexto, a tentativa de procriar é infrutífera: Deus causará a morte dos que restarem, i.e., a dinastia israelita não prevalecerá, mas se extinguirá.

Aqui percebemos claramente o endereçamento da perícopé. Ela não está destinada, pelo contexto semântico e uso dos termos, ao povo comum. Seu endereçamento é à nata política israelita. É para os reis e príncipes. São eles que instituíram o culto heterodoxo e se distanciaram de *Yhwh*, levando o povo junto. Dessa forma, o discurso da fertilidade é utilizado apenas como *fonte* metafórica, o *alvo* são os príncipes norte-israelitas.

c) *Constatação: exílio de Efraim (9,17)*

<sup>17</sup> Os rejeitará meu *'elohim*,  
pois não ouviram a ele  
e serão os que erram nas nações.

O último trecho de nossa perícopé é uma constatação. Já não há metáfora no campo da fertilidade, mas uma observação futura e inevitável: a rejeição (*m's*). Em Os 4,6, o povo rejeita o conhecimento e aqui rejeita o próprio *'elohim*. Talvez, a força da expressão tenha impedido de se usar o nome *Yhwh*: ninguém abandonaria *Yhwh*, só um *'elohim* qualquer. A palavra traduzida por “os que erram” (*ndd*, particípio) ou “errantes” denota aquele que vive foragido, sem casa e destino. O termo aparece também em Os 7,13, mas com a conotação de fuga de *Yhwh*. Lá eles fogem de *Yhwh* e aqui têm que andar foragidos. Não há expressão para “exílio”, como em Os 10,5, mas há o termo “entre as nações” (*bagoyim*), que surge três vezes em Oseias, aparentemente tem esse significado (Os 8,8, 10; 9,17).

### Perspectivas conclusivas

No início do texto, defendemos que metáforas são estruturas pelas quais o pensamento se organiza. Tais estruturas viriam de experiências prévias, que tentariam explicar conceitos abstratos ou distantes por conceitos mais claros ou próximos. Propusemos, assim, que o texto de Os 9,10-17 utiliza da correlação metafórica entre família e nação para construir sentido. Caso se comprove a teoria, o texto estudado pode fornecer por correlação uma melhor compreensão do fenômeno da religião doméstica – e feminina – do Antigo Israel, sem os preconceitos da pena judaíta. Assim, após recapitulação dos dois conjuntos que constroem sentido metafórico no texto, apresentaremos nossas perspectivas finais em forma de teses.

O primeiro conjunto apresenta linguagem familiar, na ressonância entre “figos” (*bikorah*, v. 10a) e “primogênito” (*bekor*, Ex 4,22), no contexto da fa-

mília (pais, 'ab, v. 10a), no campo semântico que trata da proliferação da vida: no v. 11, nascimento (*ledah*), barriga (gravidez, *beṭen*) e concepção (*herayovn*); v. 12, filhos (*ben*); v. 13, o que assassina (*hrg*) e filhos (*ben*); no v. 14, ventre (*reḥem*), aborto (*škl*) e seios secos (*vešadaim šomqim*); no v. 16, raízes secas (*šaršam yabeš*), frutos (*perî*), procriação (*yld*), morte (*mvt*) e barriga (gravidez, *beṭen*). A própria fala de *Yhwh*, no v. 15, tem a conotação relacional familiar, no termo “odiar” (*sn*). É uma disputa familiar metafórica. Um encontro num lugar de morte, que teria que resultar em vida, pelo amor ('hb, v. 10). Esses elementos, entretanto, apenas são a *fonte* metafórica, ou seja, o texto se organiza logicamente pela metáfora da fertilidade.

O alvo da metáfora, o que se almeja alcançar, porém, é claramente político. É uma relação entre *Yhwh* e seu povo, especialmente na figura de seus príncipes (*sar*), como é ressaltado na palavra maldade (*ra'ah*) no contexto literário de Oseias. Assim, o destino de Efraim torna-se patente: eles são destinados à morte política, que é representada, metaforicamente, pela morte dos filhos. Não haverá para eles dinastia, como a frase “suas raízes se secaram” (*šaršam yabeš pery baly-ya'asun*) denota no contexto bíblico. Não há esperança para os reis de Efraim. O julgamento, aqui, encerra o estado de Israel Norte. O texto transmite, provavelmente, a reflexão teológica dos refugiados israelitas no país vizinho, Judá, logo após serem exilados de sua nação de origem e buscarem explicações.

Tais constatações nos levam a algumas teses. Com relação à utilização da metáfora no texto, assinalamos que: (1) o sentido do texto é construído com base no conceito metafórico “nação é família”; (2) tal conceito metafórico estrutura a linguagem e o pensamento do autor, que utiliza subconceitos relacionados à família para explicar a situação política norte-israelita; (3) a correlação nos auxilia a perceber nuances da religião doméstica norte-israelita. Com relação à religião familiar israelita, podemos afirmar que: (1) a religião familiar israelita tinha no ciclo da vida seu foco principal<sup>47</sup>, que é projetado, no texto, para a vida (e morte) política de Israel Norte; (2) tal religiosidade, com ênfase na fertilidade, tinha destaque na sociedade norte-israelita, que a fez tornar-se conceito metafórico estruturante; (3) as relações políticas se correlacionavam à estrutura familiar, mas o gênero se invertia, comprovando a preponderância feminina no lar israelita e dos homens na esfera pública<sup>48</sup>; (4) mulher e natureza se correlacionam tal qual família e nação na construção de sentido, trazendo assim imagens ancestrais de culto, representadas, na iconografia, por árvores que amamentavam.

47. Assim também: MEYERS, Carol. “Household Religion”. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 118-134; ALBERTZ, Rainer. “Family Religion in Ancient Israel and its Surroundings”. In: BODEL, John; OLYAN, Saul M. *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2008 [Kindle].

48. GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2007, p. 30.

Nosso estudo, assim, percebeu não uma oposição, mas uma relação de entrelaçamento entre duas das esferas sociais do Israel Norte. A esfera doméstica-feminina é o elemento comum a todos os espectadores da profecia, inclusive daqueles da esfera política-masculina. Mas temos que assinalar que o que se percebe na linguagem são papéis sociais dispostos de forma estereotipada. Isso ocorre, pois a comunicação metafórica – e comunicação em geral – se dá por elementos *comuns* às duas partes do processo comunicativo. Assim, a *fonte* (campo semântico família) não permite inovações, pois deve apenas classificar e alcançar nuances do *alvo* (campo semântico nação). Tal fato, entretanto, não deve desestimular o uso de teorias da metáfora para alcançar as relações sociorreligiosas do Antigo Israel Norte, pois elas fornecem um campo ainda inexplorado na pesquisa da história do Israel Norte.

Silas Klein

Rua Leo de Moraes, 231, 144A  
Vila das Mercês, São Paulo, SP  
04165-150  
silasklein@gmail.com

## Bibliografia

- ADAMS, Karin. “Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13-14”. In: *JBL* 127.2, 2008, p. 291-305.
- ALBERTZ, Rainer. “Family Religion in Ancient Israel and its Surroundings”. In: BODEL, John; OLYAN, Saul M. *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2008 [Kindle Edition].
- ANDERSEN, Francis I.; FREEDMAN, David Noel. *Hosea: a new translation with introduction and commentary*. AYB 24. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- BROWN, Ken. “Vengeance and Vindication in Numbers 31”. In: *JBL* 134.1, 2015, p. 65-84.
- COLLINS, John J. *Introduction to the Hebrew Bible: And Deutero-Canonical Books*. 2. ed. Mineapollis: Fortress Press, 2014.
- CROATTO, José Severino. “La Diosa Asherá en el antiguo Israel, El aporte epigráfico de la arqueología”. In: *RIBLA* 38. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20diosa%20ashera.html>>. Acesso em: 15/03/2015.
- DE PURY, Albert. “The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch”. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (eds.). *A Farewell to the Yahvist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. SBL SS 34. Leiden, Boston: Brill, 2006, p. 51-72.
- EMMERSON, Grace I. *Hosea: an Israelite prophet in Judean perspective*. JSOT Sup 28. Sheffield: JSOT Press, 1984.

FINKELSTEIN, Israel. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: SBL, 2013.

FINKELSTEIN, Israel; PIASETZKY, Eli. “The Date of Kuntillet ‘Ajrud: The 14C Perspective\*” . In: *TEL AVIV* 35, 2008, n. 2, p. 175-185.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Giraffa Editora, 2003.

FLEMING, Daniel E. *The Legacy of Israel in Judah’s Bible: History, Politics, and the Re-inscribing of Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2012 [Kindle Edition].

FREEDMAN, David Noel (org.). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2000.

GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI, 2007.

KAEFER, José Ademar. A Bíblia, a Arqueologia e a História. In: CARNEIRO, Marcelo (org.). *Bíblia e Cultura: Tradição, Tradução e Exegese – Debatendo as diferentes leituras da Bíblia*. São Paulo: Fonte editorial/ABIB, 2014, p. 149-166.

KEEL, Othmar. *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

KNIERIM, Rolf P. *Numbers*. FOTL 4. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2005.

LANDY, Francis. *Hosea*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

MEYERS, Carol. “Household Religion”. In: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 118-134.

MILER, James E. “A Critical Response to Karin Adam’s Reinterpretation of Hosea 4:13-14”. In: *JBL* 128.3, 2009, p. 503-506.

MORRIS, Gerald. *Prophecy, poetry, and Hosea*. JSOT Sup 219. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008 [2005].

\_\_\_\_\_. “Oseias”. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 465-483.

\_\_\_\_\_. “The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory About the Origins of the Encounter Between Yhwh and Israel”. In: LEVY, Thomas E.; SCHNEIDER, Thomas; PROPP, William H.C. (eds.). *Israel’s Exodus in Transdisci-*

*plinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Heidelberg: Springer, 2015, p. 306-315.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

SCHMID, Konrad. *História da Literatura do Antigo Testamento: uma introdução*. BL 65. São Paulo: Loyola, 2013.

SCHOFIELD, Alison; VANDERKAM, James C. “Were the Hasmoneans Zadokites?” In: *JBL* 124, n. 1, 2005, p. 73-87.

SCHROER, Silvia. “A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel”. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: ASTE/CEBI/Sinodal, 2008, p. 81-158.

SINGER-AVITZ, Lily. “The Date of Kuntillet ‘Ajrud: A Rejoinder”. In: *TEL AVIV* 36, 2009, n. 1, p. 110-119.

SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans/Dove, 2002.

SWEENEY Marvin. *Isaiah 1–39: With an introduction to prophetic literature*. FOTL 16. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.

\_\_\_\_\_. *Tanak: A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

TOORN, Karel Van Der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2007.

WALTKE, Bruce K.; O’CONNOR, Michael Patrick. *An introduction to biblical Hebrew syntax*. Winona Lake, In: Eisenbrauns, 1990.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.

ZVI, Ehud Ben. *Hosea*. FOTL 21A. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.