

# OSEIAS 13 E A CONDENAÇÃO DOS “TOUROS JOVENS”

Cecilia Toseli

## Resumo

*A proposta deste artigo é rever o significado da condenação dos “touro jovens” na profecia de Oseias no contexto do Reino do Norte, no séc. VIII a.E.C. No reinado de Jeroboão II (783-743 a.E.C.), a divindade nacional de Israel Norte é Javé (e não Baal), representado na imagem de “touro jovem”, em importantes santuários do Norte, como Betel e Samaria. Tendo por base a relação entre culto e rei, a condenação das imagens do touro nas liturgias oficiais representa, metonimicamente, a condenação da política global dos reis de Israel Norte, especialmente o processo de desapropriação das terras das famílias camponesas. Somente em releituras posteriores, exílicas e pós-exílicas, a condenação das imagens do touro torna-se uma tendência iconoclasta e monoteísta.*

**Palavras-chave:** Oseias. Religião. Cultura. “Touro jovem”.

## Abstract

*The purpose of this paper is to reconsider the meaning of the condemnation of the “young bulls” in the Northern Kingdom, in the 8<sup>th</sup> century, in Os 13. During Jeroboam II government, the national deity of Northern Israel is Yahweh (not Baal), depicted in the image of a “young bull”, in the main northern sanctuaries, such as Bethel and Samaria. Based on the relationship between worship and king, the condemnation of the images of the bull in the official liturgies is, metonymically, the condemnation of the global policy of the kings of Israel, especially the process of expropriation of the lands of peasant families. Only in later readings exilic and post-exilic periods, does the condemnation of bull images become an iconoclast and monotheistic tendency of some groups.*

**Keywords:** Hosea. Religion. Culture. “Young bull”.

## Introdução<sup>1</sup>

O texto de Os 13 consiste numa avaliação da destruição de Samaria a partir da perspectiva de Judá, no séc. VII, e em releituras posteriores, exílicas e pós-exílicas. Na forma como o texto se apresenta as causas do desastre de 722 estão relacionadas, teológica e politicamente, à quebra da Aliança com Javé, nos seguintes termos: nos versos 1 a 3, à fé em Baal, à fabricação de imagem de metal fundido e a liturgias em torno de “touro jovens”; nos versos 9 a 11, à confiança (ilusória) em reis, príncipes e juizes. Afinal, Efraim se esqueceu de que foi Javé quem o tirou do Egito, conduziu-o na travessia do deserto e o fez entrar numa terra farta (v. 4-6). Ele é o “único e absoluto”<sup>2</sup> deus e rei de Israel (v. 2 e 11). Tamanha infidelidade só poderia ser expiada com a destruição de Samaria (14,1).

Após o desastre de 722, iniciou-se um processo de centralização do culto a Javé em Jerusalém, em oposição a outras formas de culto javista e de cultos a outras divindades, masculinas e femininas, em diversos santuários, no norte e no sul (2Rs 18; 22–23). Neste contexto, é possível que antigas rivalidades com o santuário de Betel tenham aflorado, especialmente a crítica ao culto a Javé representado na forma de touros, diferentemente da tradição do culto a Javé em Jerusalém.

A partir de paradigmas sulistas sobre a história dos dois reinos (Israel e Judá), construiu-se, então, um imaginário segundo o qual o Reino do Norte foi concebido negativamente como um reino de imoralidades éticas e religiosas, de corrupção e violência desde suas origens, especialmente por causa do culto relacionado a imagens de touros.

Neste sentido, o chamado “pecado de Jeroboão” (931-910), considerado o fundador do Reino do Norte segundo a obra deuteronomista, foi a instalação de imagens de “touro jovens” nos santuários de Betel e Dã (1Rs 12,26-33). Na profecia de Oseias, “os touros jovens de Samaria” são a causa do exílio para a Assíria (Os 8,5-6; 10,5-6.11; 13,2). Em 2Rs 17,16, novamente o redator deuteronomista atribui a queda de Samaria à fabricação de imagens de metal fundido, os dois “bezerros de ouro”. Retroprojetado para o “tempo do deserto”, o pecado de Aarão e do povo também foi a fabricação de imagens de “touro jovens” (Ex 32,4-5).

Os touros tornaram-se, então, gradativamente, sobretudo no pós-exílio, o grande símbolo da idolatria e da apostasia de Israel Norte, em oposição a certa

1. Todas as datas neste artigo deverão ser entendidas como anteriores à era comum, quando não for indicado o contrário. A cronologia dos reis e as citações bíblicas são da *Bíblia de Jerusalém*, nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

2. O termo “exclusividade” do culto a Javé torna-se expressão monoteísta e iconoclasta somente no período persa ou helenista. Antes disso, ou concomitantemente, permanece a diversidade nas formas de culto e o culto a diversas divindades, em diferentes santuários. Em Os 13, pode-se notar esta alternância de sentido: no v. 4, possível redação pré-exílica, as divindades são chamadas de “deuses” (*'elohim*), mas, no v. 2, releitura pós-exílica, são reduzidas a meros “ídolos” (*'aşabim*), “obra de artesãos” (*ma'aseh harašim*).

tradição do êxodo, associada à lei de Moisés e à ideia da centralidade e exclusividade do culto a Javé em Jerusalém, sem a representação de imagens. E esta é a impressão final que temos da leitura de Os 13.

Contudo, gostaríamos de rever a condenação dos touros em Os 13 a partir do culto a Javé em Israel Norte no séc. VIII, tendo por base o contexto religioso do Antigo Oriente Próximo e a relação entre culto nacional e rei.

Nossa proposta é que, no Reino do Norte, nos santuários de Betel e Samaria, no séc. VIII, Javé era a divindade nacional, adorado na forma de touro. Tendo presente o contexto religioso mais amplo, no panteão ugarítico, o deus El, ou o “polêmico” Baal, Senhor de Tiro, denominado Melqart, também eram representados com imagens de touro, o que certamente influenciou a religião de Israel Norte. Assim, por influências culturais, a representação de Javé na forma de touro é uma expressão cultual distinta em relação ao culto a Javé no templo de Jerusalém. Neste sentido, Kaefer analisa diversos textos bíblicos nos quais, inicialmente, a imagem do “touro jovem” esteve associada ao deus El, a quem se atribuiu a libertação do Egito, e que, depois, aos poucos, êxodo e imagens bovinas foram relacionados a Javé (Ex 32,4b; 1Rs 12,28c; Os 8,4a; Dt 33,17a; Gn 49,22-26; Nm 23,22; 24,8; Kaefer, 2015, p. 878-906).

Por outro lado, é inegável a dimensão de conflito e confusão entre o culto a Javé, o culto a “Baal” e a imagem de touro na profecia de Oseias. Tal conflito se confirma nos indícios de mudança iconográfica e de mentalidade na representação de Javé no séc. VIII. Por um lado, nota-se uma oposição a certos cultos a Javé assemelhados ao culto a Baal, ambos representados pelo símbolo do touro. Por outro, Javé agora se assemelha a um deus-solar, um deus dos céus, como “Baal Shamem”. Selos dessa época apresentam imagem de jovem deus com dois pares de asas e trazem inscrições com nomes javistas, tais como *Yoab*; *pdh* (*Padah*, *Padahyahu*). Isto significa que os proprietários dos selos têm reconhecido nessas representações suas divindades tutelares. Também alguns textos bíblicos representam a solarização de Javé, como no Sl 104,2-4 e em Os 6,3.5.

Independentemente da forma de culto e do nome da divindade em particular, Javé e Baal aparecem relacionados ao campo semântico da produtividade agrícola na profecia de Oseias. E a agricultura reflete estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais específicas, decorrentes da propriedade da terra e da distribuição dos produtos. Neste sentido, a condenação da imagem do touro nos santuários oficiais de Betel e Samaria (Os 8,5-6; 10,5-7.11; 13,2) representaria, metonimicamente, a condenação do “todo” da nação norte-israelita, ou seja, da política nacional do rei. Nas monarquias antigas, o rei era o mediador entre a divindade protetora e a nação, a partir da concepção de que um deus era dono de um território, cujo governo era exercido por seu vice-regente ou filho, o rei. Deste modo, se a imagem do touro constituía o símbolo principal das liturgias nos santuários oficiais, condená-los significaria, portanto, atingir o símbolo maior de

exaltação da política nacional do rei, em santuários oficiais como os de Betel e Samaria, no séc. VIII (Keefe, 2003, p. 111-112).

Assim, no governo de Jeroboão II (783-743), época de grande desenvolvimento do Reino do Norte (e nos anos seguintes de declínio), a condenação dos touros jovens de Betel e Samaria em Oseias poderia significar a condenação da política nacional de latifundização e desapropriação das terras das famílias camponesas, em função do comércio inter-regional. As alianças internacionais, militares e comerciais, promoviam a urbanização crescente e agravavam a crise interna. A linguagem religiosa da profecia não seria, portanto, uma denúncia contra o uso de imagens ou contra o culto a outras divindades por si mesmo. Tratava-se, antes, da expressão de uma grave crise social, cujo principal referencial material e simbólico da vida no antigo Israel era violentamente atingido – a terra.

Na primeira parte deste artigo, apresentamos brevemente o texto de Os 13 em suas sucessivas releituras, josiânicas, exílicas e pós-exílicas. Em seguida, tecemos algumas considerações sobre o culto a Javé em Israel Norte, tendo por base o contexto religioso mais abrangente da tradição ugarítica do culto a Baal. Por fim, retomamos o contexto histórico de Israel Norte no séc. VIII e das transformações de Judá no séc. VII, tendo por base a relação entre culto e rei. Concluímos com um resumo e algumas considerações.

## I. Apresentação do texto

O texto de Os 13,1 a 14,1<sup>3</sup> apresenta a sentença final do julgamento de Efraim no livro de Oseias – a destruição de Samaria. Na denúncia contra Efraim, contudo, revelam-se os mecanismos religiosos intrínsecos à política do estado monárquico, e suas consequências no cotidiano da vida material e simbólica das famílias camponesas. A crítica contra a opressão política, econômica e social exercida pelo rei e pela elite urbana da Samaria é expressa teologicamente em termos de quebra da aliança com Javé; culturalmente, revela a desintegração da unidade social básica no Antigo Israel, a casa.

O v. 1 apresenta a situação de Efraim em síntese histórica: ele desfrutava de uma posição proeminente em Israel, mas “tornou-se culpado em Baal”, acumulou erros e, por isso, foi sentenciado à morte. (Acaso isso seria uma alusão às principais fases do Reino do Norte, segundo a história deuteronomista: a ascensão de Jeroboão I; a dinastia omrida e o culto a Baal; e o apogeu e declínio final de Samaria no oitavo século?)

Nos versos 2 e 3, a culpa por causa de Baal cresce (“e agora continuam pecando”) com a fabricação de “imagem de metal fundido com sua prata” e com

3. Ou 13,1-16, conforme a numeração adotada pelo tradutor. Seguimos a *Bíblia de Jerusalém*, conforme referência anterior.

“aqueles que sacrificam ser humano e touros jovens beijavam”<sup>4</sup>. Logo se tira a primeira conclusão – a conjunção “por isso” (*laken*), típica de oráculos de juízo, revela a inconsistência dessa política: o rápido desaparecimento de Efraim, como “nuvem da manhã, orvalho, palha e fumaça”.

Nos versos 4 a 8, à liturgia em torno dos touros jovens (v. 2) seguem as acusações de quebra do termo de exclusividade da aliança e de não reconhecimento das ações libertadoras de Javé na história: o êxodo do Egito, a sustentação do povo durante a travessia do deserto e a conquista de uma terra farta. Efraim respondeu com arrogância e ingratidão – “se esqueceram de mim”. Novamente, conclui-se com uma sentença. Desta vez, porém, a ação é bem mais violenta: a destruição é apresentada através da imagem de feras devorando o coração de suas presas (v. 7-8). Destaca-se a imagem da ursa privada de seus filhotes.

Nos v. 9-11, a crítica é feita diretamente à monarquia. Javé lança um desafio irônico à audiência, que parece não acreditar que a nação teve o seu fim: “Onde estão teus reis, juízes e príncipes com suas promessas de salvação?” A intensidade da catástrofe é expressa pela forma intensiva do verbo “arruinar” (*piel* perfeito). No v. 11, uma revelação: era Javé quem, em sua ira, “dava e retomava” os reis, para a destruição de Israel, pois o socorro e a salvação estavam exclusivamente nele (v. 4.9.14).

Nos v. 12 a 15, o justo castigo pela quebra da aliança, neste caso, é extremo: a destruição de Samaria. Acumularam-se, mas não foram esquecidos os crimes e pecados de Efraim (v. 12). Chegou a hora de prestar contas. Apesar de Javé ser capaz de mudar a situação, não há mais “compaixão” (v. 14). Várias imagens expressam o fim: o filho que “não está de pé” à hora de nascer; o convite de Javé à morte e ao *xool* para que derramem suas “palavras” e sua “destruição”; o vento do oriente, vento do deserto que seca a terra e os homens, deixando-os sem fruto; o saque dos tesouros (v. 13-15).

Em 14,1 temos o desfecho do castigo infringido por Javé à desobediência e ao esquecimento de Samaria: a guerra matará os filhos com a espada e os ventres das mulheres grávidas serão rasgados. Não há futuro.

Desta leitura geral, na forma como o texto de Os 13 se apresenta, depreende-se que as causas que levaram Efraim de uma posição proeminente à queda estão relacionadas ao culto (v. 1-3) e à monarquia (v. 9-11). O fundamento teológico da destruição de Samaria é a quebra da aliança com Javé. A prosperidade de Efraim levou-o a esquecer-se de que foi Javé quem o tirou do Egito, sustentou-o na travessia do deserto, e o fez entrar numa terra fértil (v. 4-6). Israel teria preferi-

4. No v. 6, a tradução literal do texto em hebraico é: “aqueles que sacrificam ser humano (*'adam*), touros jovens beijavam”. O texto sugere uma relação entre a adoração aos touros e sacrifícios humanos. Algumas traduções consideram “ser humano” ou “homem” o sujeito do verbo sacrificar: “homens sacrificam, beijam touros jovens”.

do confiar em “ídolos” (v. 2) e reis (v. 10), mas somente em Javé encontravam-se o socorro e a salvação (v. 4.11). Por isso Samaria foi destruída.

Tal leitura, contudo, evidencia o longo processo de recepção da profecia de Oseias, por diferentes grupos, em diferentes contextos históricos. Por exemplo, as cenas de violência e destruição de Samaria (13,7-8.13; 14,1), em alusão aos exércitos assírios, sugerem uma data próxima aos acontecimentos em torno de 722. A consolidação do êxodo como tradição de fundação de todo o Israel (norte e sul) deve ter sido firmada ainda no séc. VII, no tempo de Josias (640-609). Nota-se que já não aparece o conflito com a tradição de Jacó, depreciada e preterida à figura de Moisés em Oseias 12.

Mas a redução dos outros “deuses” (*'elohim*, v. 4) a meros “ídolos”, “obras de artesãos” (v. 2), parece refletir o exílio babilônio ou o contexto persa e hele-nista, quando se consolidam como tendência oficial em Judá o monoteísmo e a iconoclastia.

Também a inversão teológica do v. 11 reflete uma elaboração decorrente da experiência do exílio babilônio. Na cultura do Antigo Oriente Próximo, a queda de um rei estava ligada à fraqueza de sua divindade nacional<sup>5</sup>. No entanto, em Os 13, dá-se uma mudança quanto à atribuição da responsabilidade pelo desastre de Samaria: Javé não fracassou, afinal era ele quem “dava e tomava” os reis em sua “ira”. A ideia de que Javé tinha o poder de evitar a destruição de Samaria, mas decidiu não fazê-lo por causa da justiça, se repete em relação à destruição de Jerusalém. Esta justificativa é elaborada a partir da experiência do exílio babilônio e retroprojetada para Samaria, quando Judá se vê diante da impossibilidade de ter novamente um rei – Javé, então, torna-se seu único e absoluto “rei”.

Igualmente, a perspectiva de recapitulação da história em Os 13 é um recurso que permite a reconstrução do passado e da identidade em tempos de crise, seja após a queda de Samaria, seja, sobretudo, após a queda de Jerusalém (Römer, 2008, p. 116). É necessário, pois, o distanciamento temporal para que se possa fazer a revisão da história em forma de sumário, o que sugere uma releitura posterior do núcleo de Os 13.

A seguir, propomos a reconstituição de um possível cenário do culto a Javé em Israel Norte, representado na imagem de touros, no séc. VIII, tendo como pano de fundo o contexto religioso mais amplo do culto a Baal.

5. Na estela de Mesa, rei de Moab, nos anos 840, há o reconhecimento da casa de Omri e a referência a seu deus Yhwh. De acordo com a inscrição, ao retomar o santuário oficial de Javé em Nebo e se apropriar dos objetos cultuais do santuário de Atarot, o rei moabita os apresentou diante de seu deus nacional, demonstrando a vitória do deus Camos sobre o deus Javé. Em Os 10,5-6, em alusão à deportação para a Assíria, descreve-se a cena em que as imagens dos “touro jovens” de Samaria são levadas como tributo para “o grande rei”. O alto relevo de Sargon II de 706 – o chamado Prisma de Nimrod – parece corroborar a citação de Oseias ao retratar a cena de soldados carregando para a Assíria as estátuas dos “deuses em quem (os israelitas) depositaram sua confiança”.

## II. O culto a Javé em Israel Norte

Não há dúvida de que o campo semântico da profecia de Oseias gira em torno da vida rural, da alternância entre prosperidade e decadência, fertilidade e infertilidade, vida e morte, seja no nível familiar, seja no nacional. Historicamente, o contexto imediato da crítica de Oseias é o período de apogeu e declínio (final) do Reino do Norte no séc. VIII. As sociedades antigas são essencialmente agrícolas, e a relação terra-família é o referencial material e simbólico determinante na compreensão de mundo.

Na interpretação da profecia de Oseias, costuma-se estabelecer um dualismo entre uma “religião de fertilidade”, de origem “canaanita”, associada a Baal e a divindades femininas, envolvendo ritos sexuais próprios, e um tipo de “religião do êxodo”, israelita, vinda de fora, ética, baseada na lei de Moisés e ligada à ação libertadora de Deus na história. Nessa polarização, as imagens de touro geralmente são associadas à adoração de Baal ou consideradas perversão do culto a Javé (Keefe, 2003, p. 109).

Tal compreensão em parte decorre da ideia de um Reino Unido, sob a hegemonia da casa davídica e com a centralidade e exclusividade do culto a Javé no santuário de Jerusalém. O chamado “pecado de Jeroboão” (1Rs 12,28), entronizando imagens de “touro jovens” nos santuários de Betel e Dã, teria sido a causa de todos os males do Reino do Norte, segundo o redator deuteronomista. Assim, temos a impressão de que, no começo, havia somente um lugar e uma forma de expressão do culto a Javé, cuja referência era o santuário de Jerusalém. Portanto, qualquer adoração a Javé fora de Jerusalém, com representações culturais distintas e juntamente a outras divindades, seria considerada ilegítima.

Antes de tudo, compreendemos que, ao contrário da versão predominante na história deuteronomista, o Reino do Norte sempre foi maior e mais desenvolvido do que o Reino do Sul. Israel dispõe de vales férteis em Jezrael e no Jordão, de fontes de água, de recursos humanos numa região densamente povoada e detém o controle das principais rotas do comércio inter-regional. À época dos omíidas, chega a controlar a produção de cobre em *Khirbet en Nahas*, região árida ao sul do Mar Morto. Durante o período de Jeroboão II, Israel controlava a rota de comércio árabe no deserto do Sul. Judá, ao contrário, esteve à margem e só alcançou efetivamente a posição de Estado no séc. VII, após a queda de Samaria. Antes disso, a hegemonia geopolítica entre os dois reinos sempre pertenceu a Israel Norte (Finkelstein, 2003, p. 217-234).

Deste modo, somos desafiados a olhar para o culto a Javé no Reino do Norte sem as lentes “corretoras” de Jerusalém (embora sempre em diálogo), e a olhar para o culto a Javé fora de Israel e de Judá.

Em Kuntillet ‘Ajrud, um entreposto comercial com atividade cultural no deserto do Sinai, foi encontrada uma inscrição com referência a “Yhwh de Samaria e sua Asherah” e a “Yhwh de Temã e sua Asherah” (Croatto, 2001, p. 36). A

inscrição de Khirbet Beit Lei fala de Yhwh deus de Jerusalém. A estela de Mesa, rei de Moab, atesta um santuário oficial de Yhwh em Nebo e um altar ao *Dôd*<sup>6</sup> (“amado”) em Atarot, territórios da Transjordânia. O texto de 2Sm 15,7 menciona cumprimento de voto a Javé em Hebron; o Sl 99,2 fala de Javé em Sião e Gn 12,8 relaciona Javé a Betel. Deste modo, vemos que diversos eram os locais de adoração de Javé, dentro e fora de Israel e Judá (Römer, 2013, p. 2).

Outras diferenças entre o Norte e o Sul decorrem da complexidade da religião no Antigo Oriente Próximo. Há três dimensões de culto: familiar ou individual, nas casas, desempenhado por mulheres ou homens; local, em pequenos santuários ao ar livre, chamados “lugares altos” (*bamot*), ou “debaixo de árvores verdejantes” (2Rs 17,10); e nacional, em templos do rei, associados às divindades protetoras da nação. Neste nível, juntamente com a divindade maior, há outros deuses e deusas auxiliares, às vezes chamados *baalim*. Na esfera nacional do culto, Javé é a divindade nacional em Israel e Judá, mas essa condição não exclui o culto a outras divindades (Gerstenberger, 2007, p. 36s, 116s, 196s).

As características do culto também podem ser diferentes. Thomas Römer tem apontado, por exemplo, a diferença entre o culto a Javé em Israel Norte, adorado principalmente no modelo de Baal, o deus da tempestade e do combate, e o culto a Javé de Jerusalém, que teria incorporado traços de antiga divindade solar. Abaixo, apresentamos alguns pontos de seu argumento (Römer, 2011, 2013).

#### a) *Javé, o deus do êxodo, e a imagem de touro*

Voltando no tempo ao séc. XIV, o território primitivo correspondente ao futuro reino de Israel Norte definia-se em torno da área de Siquém, governada por Labayu, “homem forte das montanhas”, que liderou uma coalizão anti-Egito, conforme as cartas de Amarna. No séc. X, seguindo a configuração territorial e o modelo de coalizão anti-Egito de Labayu, houve outra entidade político-territorial no norte: a partir do platô de Gibeon-Betel, seu domínio estendia-se até o vale de Jezrael e a área do rio Jaboc, na Transjordânia (o texto bíblico associa esse território à casa de Saul em 1Sm 11; 2Sm 2,4-12). No período seguinte, entre o final do séc. X e a ascensão de Omri (885-874), não temos evidências extrabíblicas. Mas, de acordo com o livro dos Reis, Siquém-Tersa foi a capital dos reis de Israel Norte até a transferência para Samaria. O dado interessante nessa retrospectiva é que, desde tempos muito antigos, há basicamente duas regiões territorialmente distintas no corredor siro-palestinese: uma ao norte, relacionada a Siquém, Betel, Tersa e Samaria, e outra ao sul, em torno de Jerusalém. Isto talvez tenha se refletido na história do desenvolvimento (distinto) do culto a Javé em Israel e em Judá.

6. Há dúvidas se *Dôd* seria referência a um deus local ou a Yhwh, cujo nome aparece no final da mesma frase na inscrição. Ver: Römer, 2011.



De acordo com 1Rs 12,25, Jeroboão I, “fundador do Reino do Norte”, fortificou Siquém e depois Penuel. A seguir, entronizou imagens de “touro jovens” em dois santuários, Betel e Dã, dizendo: “Deixai de subir a Jerusalém! Israel, eis teus deuses (*'elohim*) que te fizeram subir da terra do Egito” (1Rs 12,28). Neste texto, o culto nacional em Israel Norte está associado ao êxodo, é representado com as imagens de “touro jovens” e ocorre em diferentes santuários.

O texto de 1Rs 12,28 é a base de referência de Ex 32,4-5, em cujo texto os touros jovens, ou chamados “bezerros de ouro”, também estão associados ao êxodo e a Javé.

Textos do livro de Números relativos ao profeta Balaão também associam o deus do êxodo ao touro. Assim, em Nm 23,22: “El, o que tira eles do Egito, seus chifres são como os de touro selvagem”; e em Nm 24,8: “El, o que tira ele do Egito, seus chifres são como os de touro selvagem” (Kaefer, 2015, p. 898-899<sup>7</sup>). Neste caso, não aparece o nome Yhwh, e sim o nome da divindade El, ligado ao êxodo.

Outros textos bíblicos associam Israel com o touro: em Dt 33,17, José é “primogênito de seu touro, glória para ele. Seus chifres são chifres de touro selvagem. Com eles ele chifra violentamente os povos até os confins da terra. E eles são as miríades de Efraim e eles são os milhares de Manassés”; em Gn 49,22, “Filho do touro é José, filho do touro junto à fonte. Filho daquela que caminha a par do touro” (Kaefer, 2015, p. 887-891).

O culto nacional com a imagem do “touro jovem” no santuário de Samaria e Betel é atestado na profecia de Oseias (8,5-6; 10,5-6.11; 13,2).

No sítio de Kuntillet 'Ajrud, a inscrição “Yhwh de Samaria e sua Asherah” é acompanhada de desenhos de touros e vacas e, para alguns, parece fazer referência à rota do êxodo (Na'aman, 2012<sup>8</sup>).

Como podemos ver, há uma associação entre Israel e uma divindade representada na forma de touro. Por vezes, a essa divindade é atribuído o êxodo do Egito. Ora a divindade é denominada El, ora Javé.

O nome El ou Ilu refere-se à divindade suprema no panteão de Ugarit, importante cidade costeira do norte da Síria, que muito influenciou a religião e a literatura canaanita. Nos textos bíblicos, o nome El também aparece em referência ao deus de Israel, e está associado ao êxodo e à origem do santuário de Betel (cujo nome significa “casa de El”, Gn 12,8; 28,19). Não parece haver conflito na identificação de El com Javé. Por exemplo, as imagens da criação em Gn 1, no Sl 104,3 ou em Is 51,9-11, atribuídas a Javé, correspondem facilmente às imagens

7. Na citação bíblica mantivemos a tradução conforme o artigo citado de Kaefer, no qual o autor analisa cada uma das referências mencionadas: Ex 32,4; 1Rs 12,28; Os 8,4-7; Dt 33,13-17; Gn 49,22-26; Nm 23,22 e 24,8.

8. NA'AMAN, Nadav. The inscriptions of Kuntillet 'Ajrud through the lens of Historical Research. Ugarit-Forschungen, 43 (2012a), Neukirchen-Vluyn, p. 1-43, citado em Kaefer, 2015, p. 900.

da criação atribuída a El em Ugarit (Römer, 2013, p. 40-42). A mesma tranquilidade não podemos dizer que encontramos nos textos bíblicos referentes a Baal, o deus da tempestade ou da guerra, filho de El, sobretudo quando lemos as narrativas de Elias e Eliseu e a crítica de Oseias. Porém, os paralelos entre os atributos de Javé e de Baal também são notórios.

*b) Baal, o deus da tempestade e do combate, e o touro*

A raiz do termo Baal (*ba'al*) ocorre somente seis ou sete vezes em Oseias: 2,10.15.18.19 (9,10: Baal-Peor); 11,2; 13,1. O termo não ocorre em outros profetas do oitavo século, como Amós, Miqueias e o Primeiro Isaías.

Na forma verbal, *ba'al* significa “possuir, ter, governar, casar-se, dominar”. Ocorre mais de cem vezes na Bíblia Hebraica, sem contar os nomes compostos ou os nomes próprios. Assim, pode-se “possuir” (*ba'al*) uma casa (Ex 22,7); “governar” (*ba'al*) um território (1Cr 4,22); um homem pode “tomar” (*laqah*) uma mulher e casar-se (*ba'al*) com ela (Dt 24,1). Teologicamente, emprega-se o termo Baal na concepção matrimonial do relacionamento entre Javé e o seu povo: “Porque eu sou o vosso esposo (*ba'al*)” (Jr 3,14). Neste caso, é Javé quem diz ser o baal de Israel. No plural (*ba'alim*), é usado para se referir aos cidadãos de uma cidade (Jz 9) ou a um conjunto de divindades (Os 11,2). O termo baal também pode se referir a parceiros ou aliados (Gn 14,13) (Harris, R.L.; Archer Jr., G.L.; Waltke, B.K., 1998, p. 198-200).

Como nome próprio, o termo baal refere-se à divindade Melqart, Baal/Senhor de Tiro, deus nacional fenício, cujos títulos eram rei dos céus (chamado Hadad), rei dos reis, altíssimo, cavaleiro da tempestade ou das nuvens, divindade da guerra.

Há muitas evidências extrabíblicas da associação do touro ao deus Baal. Por exemplo, no museu do Louvre, em Paris, encontra-se uma imagem de Baal, deus da tempestade, representado antropomorficamente, montado num touro (que lhe serve de pedestal), segurando armas, raios e trovões. Já em um selo de Ebla, outra importante cidade do norte da Síria, uma cena de adoração à deusa Ishtar apresenta um touro sentado num trono, tendo à esquerda uma pessoa em atitude de oração e à direita um deus da tempestade.

Nos textos bíblicos, os conflitos com Baal ocorrem a partir das referências ao séc. IX, com a dinastia omrida. Os omridas conseguiram estabelecer relações comerciais com Tiro-Sidônia. Segundo 1Rs 16,31-32, o rei Acab (874-853) casou-se com a princesa fenícia Jezabel e introduziu o culto de Baal de Tiro em Samaria. Não está claro no texto se ele construiu um templo ao deus Baal, Senhor de Tiro, em Samaria, e nele havia um altar para Javé; ou se era um altar ao deus Baal no templo de Javé em Samaria. Römer considera que, se a primeira alternativa estiver correta, o culto a Javé em Samaria teria se tornado principal somente

com a “revolta de Jeú” (2Rs 9). Neste sentido, o ciclo de Elias e Eliseu (especialmente em 1Rs 17–18) mostra diversos enfrentamentos entre os profetas de Javé e os profetas de Baal, em Israel e na região de Tiro, para estabelecer de quem era o poder de assegurar a vida (água, farinha, azeite): de Javé ou de Baal. No tempo da profecia de Oseias, Javé já seria a divindade principal (nacional) de Israel, mas permaneceram na liturgia traços do culto a Baal (Römer, 2013, p. 35).

Na verdade, não há como estabelecer fronteiras rígidas no campo da religião. Na dinâmica da cultura, as características do culto e das divindades se misturam. Por exemplo, em Ex 14,16, lemos: “E tu, levanta tua vara, estende a mão sobre o mar e divide-o, para que os israelitas caminhem em seco pelo meio do mar”. No Sl 68,5: “Cantai a Deus, tocai ao seu nome, abri caminho ao Cavaleiro das nuvens, seu nome é Yhwh, exultai em sua presença”. No Sl 74,12-17:

*Tu, porém, és meu rei desde a origem, quem opera libertações pela terra; tu dividiste o mar com o teu poder, quebraste as cabeças dos monstros das águas; tu esmagaste as cabeças do Leviatã, dando-o como alimento às feras selvagens; tu abriste fontes e torrentes, tu fizeste secar rios inesgotáveis; o dia te pertence, e a noite é tua, tu firmaste a luz e o sol, tu puseste todos os limites da terra, tu formaste o verão e o inverno.*

Todos esses versos, dedicados a Javé, são muito semelhantes ao épico que narra a vitória de Baal contra Yam (que representa o mar e as forças do caos), garantindo-lhe o título de “rei dos reis” e a possibilidade de construir seu palácio-templo (Römer, 2013, p. 37-42).

Assim, sejam quais forem as circunstâncias do início do culto a Javé em Samaria, nele permaneceram características tradicionalmente atribuídas a Baal em Ugarit, especialmente como deus da tempestade – por associação, “deus da fertilidade” – e da guerra. E isto não impedia que Javé fosse o deus nacional de Israel, nem que houvesse culto a outras divindades masculinas e femininas (Croatto, 2001, p. 33-43).

Na profecia de Oseias, tendo presente o contexto religioso mais amplo, é possível que o culto a Javé no séc. VIII apresentasse características assimiladas do culto a Baal de Ugarit, considerado o deus da tempestade e da guerra e representado por imagens de touro. A seguir, a partir da relação entre culto e rei nas monarquias do Antigo Oriente Próximo, veremos a possibilidade de interpretar as acusações contra o touro e contra Baal como rejeição da política dos reis de Israel Norte de desapropriação das terras das famílias camponesas.

### **III. O séc. VIII e a profecia de Oseias**

#### *a) Prosperidade de Israel Norte*

O reinado de Jeroboão II no séc. VIII representa um dos períodos de maior expansão militar, territorial e comercial de Israel Norte. Uma de suas principais

fontes de recursos é a força de trabalho numa região densamente povoada (Faust, 2000). Vastos vales férteis para o plantio de cereais, encostas propícias ao cultivo de videiras e oliveiras e diversas fontes d’água favoreceram o assentamento de uma população heterogênea, formada por grupos cananeus locais, grupos que vieram das montanhas para a planície, arameus, fenícios e moabitas, entre outros. O desenvolvimento da região norte também se beneficiou do entroncamento de estradas cujo controle abria oportunidades de lucro no comércio inter-regional.

Mas a participação de Israel no comércio inter-regional exigia cada vez mais uma quantidade maior de produtos do campo, especialmente vinho, trigo e azeite, em troca de artigos de luxo e equipamento militar. Para garantir a produção necessária ao abastecimento do mercado exterior, o rei e a elite urbana começaram um processo crescente de acumulação de terras, reservadas exclusivamente para o plantio de um ou dois produtos de comercialização. Esse processo de “latifundização” e o enriquecimento da elite urbana, por sua vez, custavam a desapropriação e o empobrecimento das famílias camponesas, cujas terras eram consideradas inalienáveis (Keefe, 2003, p. 97).

Outro fator típico dos períodos de grande desenvolvimento das nações é a política de alianças internacionais. Assim, Israel Norte aliou-se a Tiro-Fenícia no reinado dos omridas, e à Assíria e ao Egito, no governo de Jeroboão II. Israel também foi o principal fornecedor de cavalos egípcios para carros de guerra para as nações do norte no tempo de Jeroboão II, como o fora também à época dos omridas (Finkelstein, 2013, p. 113).

Ao sul, o Reino do Norte também estendeu seus domínios. Nos tempos da dinastia omrida (primeira metade do séc. IX), lucrou com o controle de *Khirbet en-Nahas*, o maior e mais importante centro de produção de cobre no Levante entre os sécs. X e VIII, localizado na região árida ao sul do Mar Morto. À época de Jeroboão II, embora Israel não contasse mais com a produção do cobre, ele se beneficiou com o lucrativo comércio árabe na região do deserto, como evidencia o sítio de *Kuntillet ‘Ajrud*, na região de Kadesh Barnea, no Sinai (Finkelstein, 2013, p. 113, 137).

Vale lembrar, por fim, que tais acordos militares e comerciais se traduziam, por sua vez, em maior influência estrangeira na cultura nacional.

#### *b) O impacto da política econômica sobre a “casa”*

O desenvolvimento econômico repercute no sistema religioso de compreensão e representação do mundo. A dimensão religiosa da vida israelita estava profundamente enraizada na estrutura da “casa”, na relação entre família e terra e num sistema de intercâmbio, troca e solidariedade, baseado nos vínculos de parentesco e de proximidade. Essa era a matriz essencial do pensamento religioso no antigo Israel das montanhas (Keefe, 2003, p. 99).

As preocupações básicas nesse nível da vida israelita eram saúde, produção de alimento e continuidade da família, o que significava a necessidade de a terra dar frutos, os animais terem crias e as famílias terem filhos. O poder da fertilidade era vivenciado como manifestação do sagrado. “Em Israel, essa orientação religiosa para a fertilidade era expressa tanto na esfera doméstica, por meio de estatuetas femininas colocadas nos santuários da família, como nos locais públicos de culto, onde eram plantadas *'asherim* ou postes de madeira, assim chamados em homenagem à deusa Asherá e modelados à semelhança da árvore da vida, que era um dos símbolos da deusa” (Keefe, 2003, p. 112-113).

Entretanto, a estrutura da casa é ameaçada e se rompe à medida que a economia de subsistência de Israel, baseada no clã e na aldeia, é transformada progressivamente em uma economia comercial, impulsionada pelo mercado inter-regional. A transformação dos processos de produção e de troca, e a ruptura das relações entre casa/família e terra, devido à desapropriação e “latifundização”, significou, além da crise social, a perda dos referenciais de autocompreensão da comunidade (Keefe, 2003, p. 100).

A dimensão religiosa da vida expressa uma compreensão de mundo, que, por sua vez, se materializa através das estruturas e instituições concretas de uma sociedade. Deste modo, o culto doméstico ou público traduz as condições econômicas, sociais, políticas e culturais da família ou de uma nação. Na monarquia, o culto nacional estava intrinsecamente ligado à figura do rei, e a profecia denuncia os mecanismos político-religiosos de opressão.

### *c) A relação rei e culto nacional*

Nas monarquias do Antigo Oriente Próximo, era comum a ideia de que a religião era um fenômeno nacional, intrinsecamente relacionado às estruturas de poder. A nação era o território de uma divindade, administrado por seu vice-regente ou “filho”, o rei, cujo poder para governar estava ideologicamente baseado no controle que ele exercia sobre o culto. O culto nacional a Javé em Israel e Judá era parte da instituição de seus respectivos governos e servia para conferir legitimidade sagrada ao estado. Estava integrado ao próprio sistema administrativo (Keefe, 2003, p. 112).

A função do rei era assegurar a paz e garantir leis capazes de manter o tecido social no âmbito da vida doméstica (casa/clã). Na prática, isso significava garantir as condições necessárias à produção e reprodução da vida no campo. Afinal, a força de renovação da vida no campo, seja na família, seja na natureza, é vivenciada como sagrada.

A estabilidade dos governos numa região tão diferenciada e densamente povoada como Israel Norte exige, além da força militar e da propaganda do Estado, legitimidade. Só assim é possível garantir a fidelidade da população na defesa das

fronteiras territoriais (junto a Damasco e Moab) e na continuidade da produção de vinho e azeite, destinados à exportação para o Egito e para a Assíria (Finkelshtein, 2013, p. 109-113). Neste sentido, os cultos nacionais estavam intrinsecamente relacionados à legitimação da monarquia.

Nesta perspectiva, a crítica profética ao culto oficial a Javé, representado na forma de touros jovens, seria uma crítica às estruturas políticas que ele representa e “santifica” (8,4-6; 10,7-8.15). Os “pecados” de Israel, neste sentido, não seriam questões simplesmente religiosas, de rituais sexuais em honra a divindades da fertilidade, mas a desapropriação das terras das famílias camponesas.

## Resumo

O texto de Os 13 revela uma longa história de recepção da profecia de Oseias, com releituras josiânicas, exílicas e pós-exílicas. Buscamos reconstituir o contexto do oitavo século como cenário imediato de sua atuação, a partir da polêmica com Baal e com as imagens dos “touro jovens” de Betel e Samaria.

Para isso, retornamos ao séc. IX, com a casa de Omri (1Rs 16,32). O ciclo de Elias e Eliseu (1Rs 17–18) e a chamada “revolta de Jeú” (2Rs 9–10) demonstram explicitamente o conflito entre Javé e Baal. Se, por um lado, Javé saiu vitorioso no contexto do séc. IX, por outro, assimilou características do culto a Baal e o conflito persistiu.

No séc. VIII, a profecia de Oseias evidencia a polêmica em torno do culto a Javé, representado nas imagens dos “touro jovens” nos santuários de Betel e Samaria. Vimos que não só antigas rivalidades podem ter vindo à tona, como também se nota uma mudança na iconografia das novas representações de Javé nos selos da época: de um deus Javé-baal da tempestade e da guerra, com touros, raios e armas, para um Javé-baal solar, celestial, representado com dois pares de asas. Neste período, encontra-se também maior quantidade de nomes próprios com a raiz do nome Javé (*Yh...*).

Então, retrocedemos a tempos mais antigos para buscar as raízes do culto a Baal em Ugarit, no séc. XIII, a fim de compreender melhor sua relação com o culto a Javé. O desenvolvimento de Ugarit influenciou significativamente a religião e a poesia de Canã por séculos após a sua queda. Brevemente, aludimos à semelhança entre o mito de criação de El e os atributos de Javé no SI 104,3, em Gn 1 e Is 51,9-11; e à semelhança entre o épico de Baal de Ugarit e Javé nos SI 68,5; 74,12-17 e em Ex 14,16. De fato, a mistura de formas e sentidos é própria da dinâmica cultural de todos os povos, cuja rede de significados está em constante processo de transformação.

Por fim, consideramos a dimensão econômica, social e política da linguagem religiosa do séc. VIII. A partir da relação entre culto oficial e rei, associamos a condenação das imagens dos “touro jovens” de Betel e Samaria à condenação

da política nacional dos reis de Israel Norte: o processo sistemático de latifundização e desapropriação das terras das famílias camponesas. A linguagem religiosa ou as metáforas de Oseias, neste sentido, representariam não só uma crise social, como também a quebra do referencial simbólico do sentido da vida no campo: o vínculo entre família e terra.

Concluimos, então, dizendo que o culto a Javé em Israel Norte distingue-se do culto a Javé em Jerusalém. É necessário considerar o contexto religioso mais amplo para redimensionar a crítica cultural da profecia de Oseias. Contudo, é necessário igualmente desvelar as relações de poder que aí se manifestam.

*Cecilia Toseli*

Rua José Getúlio, 217 / apto. 107

São Paulo, SP

01509-001

cecilia.toseli@ig.com.br

## **Bibliografia**

BRENNER, A. (org.): *Profetas*. Uma leitura a partir de gênero. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 446-479.

CROATTO, J.S. A Deusa Aserá no antigo Israel – A contribuição epigráfica da arqueologia. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. V. 38. Petrópolis / São Leopoldo: Vozes, Sinodal, 2001, p. 32-44.

FAUST, Avrahan. Ethnic Complexity in Northern Israel During Iron Age II. In: *Palestine Exploration Quarterly*, 132, 2000.

FINKELSTEIN, I. *The Forgotten Kingdom*. The archaeology and History of Northern Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

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

HARRIS, R.L; ARCHER Jr., G.L.; WALTKE, B.K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 198-200.

KAEFER, J.A. O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem. Em: *Horizonte*, PUC Minas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, v. 13, n. 38, abr./jun. 2015, Dossiê: Islamismo: Religião e Cultura, p. 878-906.

KEEFE, A.A. O corpo feminino, o corpo político e a terra: uma leitura sociopolítica de Oseias 1–2. Em: BRENNER, A. (org.). *Profetas*, a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 93-131.

LIVERANI, M. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008.

RÖMER, T. *A chamada história deuteronomista*. Introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. Oseias. Em: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (orgs.). *Antigo Testamento*. História, Escritura e Teologia. São Paulo: Loyola, 2010, p. 465-483.

\_\_\_\_\_. *Les cultes de YHWH en Israël et Juda entre 930 et 722 avant notre ère*. Première Partie: YHWH en Israël (“Royaume du Nord”). Collège de France, 2011, p. 1-27.

\_\_\_\_\_. *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2013, p. 32-44.

\_\_\_\_\_. The case of the Book of Kings. Em: EDELMAN, D.V. *Deuteronomy-Kings as emerging authoritative books*. A conversation. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014, p. 187-201.

ZENGER, E. e outros. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 465-473.