REVISTA CORDIS

DIVINDADE ENCENADA: APONTAMENTOS NARRATOLÓGICOS SOBRE OSÉIAS 1-3 E SUA RELAÇÃO COM O CAPÍTULO 11

DRAMATIZED DEITY: SOME NARRATOLOGICAL NOTES ON HOSEA 1-3 AND THEIR RELATION TO CHAPTER 11

Matheus Eduardo de Oliveira Rocha [1]

RESUMO: O artigo analisa a relação entre a descrição narrativa dos atos simbólicos de Oséias 1-3 e a construção do discurso profético do capítulo 11. Primeiramente, aborda o conceito do profetismo bíblico, a relação entre a mensagem divina e a vida do profeta e a importância dos atos simbólicos e sua descrição narrativa. Em seguida, aproxima-se da narrativa dos três primeiros capítulos do livro de Oséias, a partir de uma perspectiva narratológica, a fim de fazer apontamentos sobre o desenvolvimento dos personagens e o desenrolar do enredo. Por fim, faz uma leitura do capítulo 11 com o objetivo de fazer notas quanto à construção literária do discurso que apresenta a relação filial de YHWH e o povo de Israel, principalmente, quanto as suas relações com a seção "biográfica" do livro. Conclui-se, então, que a linguagem da narrativa de Oséias 1-3 serve de base para a compreensão do oráculo presente no capítulo 11.

PALAVRAS-CHAVE: Profetismo; Oséias; Atos Simbólicos; Narratologia.

ABSTRACT: This paper investigates the relation between the narrative description of the sign acts in Hosea 1-3 and the construction of the prophetic discourse in chapter 11. First, it approaches the concept of biblical profetism, the relation of the divine message and the prophet's life and the importane of sign acts to narrative description. Then, approach the narrative of the first three chapters of the Hosea, from a narratological perspective, in order to make annotations about the development of the characters and the unfolding of the plot. Lastly, read chapter 11 with the objective of to make notes on the literary construction of discourse that shows the filial relationship of YHWH and the people of Israel, mainly, about your relations with the "biographical" section of the book. Concludes, so that the language of the narrative of Hosea 1-3 serves a fundamental for understanding of the oracle presente on the chapter 11.

KEYWORDS: Profetism; Hosea; Sign Acts; Narratology.

[1] Doutorando em Ciências da Religião (UMSP). Universidade Metodista de São Paulo. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8492-298X E-mail: matheusrochaedu7@gmail.com

10.23925/2176-4174.38.2026e78195

Recebido em: 28/09/2026.
Aprovado em: 30/09/2026.
Publicado em: 30/09/2026.

Introdução

O profetismo, compreendido como fenômeno de caráter religioso[2], não foi exclusivo da sociedade israelita, mas manifestou-se diversamente em grupos do Antigo Oriente Próximo[3]. Segundo Nissinen (2003, p. 1-2), é possível compreender os profetas como aqueles que recebem mensagens supostamente divinas e as transmitem a outras pessoas. Assim também, ele indica que os relatos bíblicos sobre o tema apresentam quatro elementos centrais: um remetente divino da mensagem, a própria mensagem, aquele que a transmitirá e os que a receberão[4].

A palavra de YHWH/*'elohîm* é a questão central no profetismo bíblico, como se fosse a primária personagem do texto. O deus bíblico é apresentado em Gênesis 1 como aquele que criou através da palavra, a qual continua a manifestar-se na história, principalmente, por meio dos profetas. Neles, vida e revelação se entrelaçam e o

[2] O conceito de religião está longe de ser evidente por si só, tanto em relação às diferentes sociedades contemporâneas, quanto aos fenômenos socioculturais no Antigo Oriente Próximo. A densidade de tal assunto é incompatível com o trabalho aqui desenvolvido, porém, indica-se a apreciação da reflexão crítica de Silas Klein Cardoso (2019, p. 39-92) sobre uma renovação do que se denomina "História da Religião de Israel". Ali encontra-se um diálogo com o conceito de religião de Geertz (*ethos* e cosmovisão relacionando-se dialogicamente), as concepções semióticas lotmanianas, a observação das práticas com base no "conhecimento praxeológico" de Bourdieu e a noção de redes sociais de Wasserman e Faust. Dessa forma, a "religião" não é vista na perspectiva de um conceito fixo e unívoco, mas entendida de maneira histórico-geograficamente delimitada, em consideração de fontes textuais, materiais e visuais.

[3] Tendo em vista o caráter desse artigo, é impossível aprofundar-se na questão dos registros do profetismo nas sociedades do Antigo Oriente Próximo. Para tanto, recomenda-se a leitura da obra de Martti Nissinen (2003), o qual faz extensa catalogação, tradução e análise de registros de atividade profética nessa região. Além disso, também se menciona o trabalho de Stökl (2012), voltado à comparação filológica e sociológica da profecia em muitas dessas fontes.

[4] Mesmo no texto bíblico, o profetismo não aparece como movimento unívoco, pois apresenta diferentes títulos relacionados ao fenômeno, tais como: *ḥōzeh* (חֹזֶה), *ro'eh* (רֹאֶה), *'îš 'ĕlōhîm* (אִישׁ אֱלֹהִים) e, de forma majoritária, *nabî* (נָבִיא). A análise desses é um assunto vasto e, por consequência, não será desenvolvida no presente artigo. Para aprofundamento sugere-se a consulta às obras de Diaz (1998, p. 76-95), Stökl (2012, p. 155-200).

divino se manifesta de maneira profundamente humana (Diaz, 1998, p. 108-109; Schöckel, Diaz, 1980, v. 1, p. 18).

Nessa direção, emerge a questão dos atos simbólicos desempenhados pelos profetas por ordem divina, a fim de transmitir suas mensagens. Através desses, os profetas eram convocados a vivenciar fatidicamente o *pathos* divino (Petersen, 1981, p. 28). Deveriam entrelaçar seus sentimentos e sua vida com aquilo que a divindade vivenciava na turbulenta relação com seu povo (Diaz, 1998, p. 169-170; Heschel, 2001, p. 288-298). Assim, demonstra-se de suma relevância a apreensão dos gestos, experiências e narrativas que acompanham as suas proclamações.

A partir dessa perspectiva e de sua aplicação na leitura do livro de Oséias, há uma possível relação entre a composição narrativa de seus três primeiros capítulos e o oráculo de 11:1-11. A descrição da perplexa situação que o profeta enfrenta para com sua esposa e filhos, a fim de representar o drama de YHWH com Israel (Os 1-3), e o relato do relacionamento de deus e o povo por meio da imagem de uma conturbada relação filial, manifestam paralelos na utilização de certos termos, expressões e semelhantes inferências à tradição. Todavia, ainda que importantes contribuições para o estudo de ambos os textos já tenham sido feitas no circuito acadêmico, a ressonância entre eles não foi suficientemente enfatizada (ex: Andersen, Freedman, 1980; Sherwood, 1996; Moughtin-Mumby, 2008; Mcconville, 2012; *etc*). Para tanto, faz-se necessário atentar às características próprias da narrativa bíblica. Dentre as quais destacam-se, a repetição e quebra de repetição de palavras-chave, mudança na voz narrativa, primazia do discurso direto nos diálogos e a laconicidade (Alter, 2007; Ska, 2018, p. 10-24).

Essa aproximação do texto toma como fundamento os estudos narratológicos. Segundo Fludernik (2009, p. 6), narratologia é a compreensão da narrativa enquanto representação de uma possível realidade por meio de linguagem. Através do narrador, são apresentados personagens, cuja existência é ancorada no tempo e no(s) espaço(s), nos quais suas ações, palavras e tensões formam o fio condutor da trama. Todavia, ainda que delineada em codificação linguística, seus sentidos não se enclausuram nessa finitude. Assim, a percepção das características literárias é um caminho para uma compreensão mais profunda da narrativa (Bal, 2017, p. 5).

Logo, a partir desse ponto, o artigo propõe-se a fazer uma leitura atentiva da seção de Oséias 1-3[5], em suas subseções de 1:1-2:3, 2:4-25 e 3:1-5 (Andersen, Freedman, 1980, p. 120), e do discurso profético de 11:1-11, a fim de verificar seus paralelos. Não há pretensão de uma análise exegética exaustiva desses textos, mas sim de fazer apontamentos sobre eles, a partir de uma perspectiva narratológica sobre sua forma final na Bíblia Hebraica.

1. O matrimônio profético, em Oséias 1:1 - 2:3

A narrativa contida nos versos de Oséias 1:1-9 inicia a descrição da conturbada relação de Oséias com sua esposa e filhos, sendo apresentada em paralelo com a tensão entre YHWH e Israel. House (2009, p. 444) observa que "[...] possivelmente nenhum outro profeta paga um preço mais elevado por seu chamado do que Oséias", pois não apenas "encena sua mensagem, [...] ele passa por uma profunda angústia pessoal". Assim, a narrativa entrelaça a dimensão humana e divina, ao ponto de ser difícil distinguir o que se refere a cada uma ao longo do texto (Mcconville, 2012, p. 343).

A expressão "palavra de YHWH" (יְהוָה דְּבַר) inicia o primeiro verso, não apenas como mensagem de um momento específico, mas como uma palavra que "esteve em" (הָיָה אֶל)[6] Oséias no período de diversos monarcas enumerados em seguida. A apresentação da lista de tais reis já levanta uma intrigante peculiaridade, pois descreve primeiramente os reis de Judá, ao introduzir a vida de um profeta que fala a Israel Norte[7]. Essa questão inicia uma série de menções que o texto de Oséias 1-3 faz ao Reino de Judá.

O verso 2 repete a expressão "a palavra de YHWH" (יְהוָה דְּבַר־), todavia, aqui o termo "no início" (תְּחִלַּת) caracteriza um momento específico. Tal construção aponta para o início da trajetória do profeta, quando ele recebe a ordem divina de ir e tomar

[5] Os textos bíblicos citados no decorrer do trabalho são advindos da 2ª edição Almeida e Atualizada (1993), com exceção dos momentos em que se indica outra hipótese pessoal de tradução, sempre realizada com base no texto massorético da 5ª edição da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger, Rudolph, 1997), também utilizada como base das inserções textuais hebraicas.

[6] A tradução "esteve sobre" é possível, pois o termo "אֶל" pode ser variação para "עַל" (Holladay, 2010, p. 21).

[7] Mcconville (2012, p. 338) indica que as referências a Judá no livro de Oséias podem apontar para diversidade e mesmo posteridade no processo redacional do texto. No entanto, segundo o autor, isso não desmerece a narrativa, antes indica um interessante e fértil processo de recepção pelo Reino do Sul.

(קַח לְךָ) uma “mulher de prostituições” (אֵשֶׁת זְנוּנִים), a fim de ter “filhos de prostituições” (וְיַלְדֵי זְנוּנִים). A ênfase na questão da prostituição indica que o personagem relacionaria sua vida com o sentimento divino ante a terra que se prostituiu grandemente (תִּזְנֶה זָנֹה), desviando-se de deus.

Uma questão que emerge da leitura da ordenança divina tem que ver com o comportamento da mulher ser anterior ou posterior ao casamento. No entanto, é válido rememorar que o texto não detalha a vida pretérita de nenhum dos personagens envolvidos. Portanto, de um ponto de vista narratológico, o mais importante é que YHWH torna o profeta ciente da caracterização da mulher, independente da manifestação do mesmo (Friebel, 1999, p. 22-23; House, 2009, p. 445).

O verso 3 continua o relato indicando a reação de Oséias, o qual não tem nenhuma fala descrita até aqui. Ele apenas coloca em ação as palavras da ordem divina, pois vai e toma (וַיִּקַּח וַיֹּלֶד) uma mulher, brevemente apresentada como Gômer, filha de Diblaim. Em seguida, é dito que ela concebe e lhe dá um filho, descrição essa que sugere uma dubiedade presente nessa relação.

Por um lado, o texto descreve apenas a concepção, suprimindo o ato de cunho sexual “conhecer” (יָדַע), o qual geralmente a antecede nas narrativas bíblicas. Por outro lado, é dito que a mulher “gerou o filho para ele” (בֵּן לוֹ וַתֵּלֶד), enfatizando sua relação com o profeta. Portanto, a descrição lacônica desse primeiro nascimento já pode ser vista como sútil introdução da tensão que permeia a relação matrimonial em questão (Andersen, Freedman, 1980, p. 172).

O primeiro filho tem seu nome indicado pelo próprio YHWH (v. 4), que o chama de Jezreel. Esse nome é significativo dentre a tradição bíblica da monarquia israelita, tendo em vista os sangrentos episódios aconteceram no vale assim nomeado. Foi nesse local que Acabe e Jezabel executaram Nabote friamente para apossar-se de sua vinha (1 Rs 21:1-16). Em consequência de toda maldade cometida por essa família, YHWH tirou-lhes o reinado e concedeu-o a Jeú, comissionando-o para derramar seu sangue no vale de Jezreel (2 Rs 9:30-10:11). No contexto da narrativa de Oséias, a imagem é utilizada como indicação de juízo contra Israel e a própria casa de Jeú, que acabou cometendo os mesmos erros da dinastia que a precedeu (Mcconville, 2012, p. 342).

A descrição do juízo, que é iniciada com a nomeação do filho de Oséias, apresenta uma estrutura bem elaborada dentro dos versos 4 e 5. Começa com o

anúncio de que deus puniria (וּפָקַדְתִּי / *qal*, perfeito conjuntivo, 1 p.s.), pelo sangue de Jezreel, a casa de Jeú (יֵהוּא בֵּית). Em seguida, é dito que ele faria cessar (וְהִשְׁבַּתִּי / *hifil, perfeito conjuntivo*, 1 p.s.) o reino da casa de Israel (יִשְׂרָאֵל בֵּית). Por fim, é dito que YHWH quebraria (וְשָׁבַרְתִּי / *qal*, perfeito conjuntivo, 1 p.s.) o arco de Israel (יִשְׂרָאֵל קֶשֶׁת) no vale de Jezreel. As três sentenças que compõe o juízo podem ser lidas como uma estrutura envelopada, um quiasmo. A primeira e última possuem verbos na 1ª pessoa singular do *qal* no perfeito conjuntivo relacionados com uma ação que se dará em Jezreel, caracterizando um paralelismo entre elas. Assim, a proposição central seria o encerramento do reino da casa de Israel.

A_1 - יֵהוּא בֵּית עַל יִזְרְעֶאל דְּמֵי אֶת־ וּפָקַדְתִּי
B - יִשְׂרָאֵל בֵּית מַמְלָכוּת וְהִשְׁבַּתִּי
A_2 - יִזְרְעֶאל בְּעֵמֶק יִשְׂרָאֵל קֶשֶׁת אֶת־ וְשָׁבַרְתִּי

No relato do nascimento de sua segunda filha (v. 6-7), a questão da ambiguidade se atenua ainda mais. Novamente, não há nenhuma menção típica de intercurso sexual, como também é suprimida a expressão do trecho anterior que dizia que Gômer havia “gerado para ele um filho” (בֵּן לוֹ וַתֵּלֶד / v. 3). Essa lacuna sutil acrescenta ainda mais tensão à narrativa, a qual agrava-se com a indicação divina do nome dessa menina: *Lo Ruhama*. Esse nome próprio é composto pela conjunção negativa “לֹא” e o verbo “רָחַם”, cujo significado tem que ver com compaixão, misericórdia e piedade (Gn 43:14; Dt 13:17; Sl 25:6) (Holladay, 2010, p. 480). Portanto, há uma forte carga emocional, pois, uma pequena criança se torna símbolo para Israel da ausência do que lhe seria mais essencial.

O texto prossegue descrevendo o juízo divino com base na nomeação da filha do profeta. Acontece uma nova menção a Judá, o que reitera a ideia de uma influência judaíta posterior no processo redacional desse texto. É possível que sua leitura, à primeira vista, seja de que YHWH não teria mais compaixão (אֲרַחֵם) da casa de Israel, mas ainda teria compaixão (אֲרַחֵם) da casa de Judá. No entanto, uma leitura atentiva para com sua estrutura abre o horizonte para um sentido diferente desse pronunciamento divino.

É dito inicialmente que YHWH não mais teria misericórdia (אֲרַחֵם / *piel*, imperfeito, 1ª sing.) da casa de Israel (יִשְׂרָאֵל בֵּית / singular). Em seguida, declara que

os (לָהֶם / preposição com sufixo 3ª m.pl) afastaria completamente (אֶשָּׂא נָשׂוֹא). Afirma que para a casa de Judá (יְהוּדָה בֵּית) teria misericórdia (אֲרַחֵם / *piel*, imperfeito, 1ª sing.). Por fim, anuncia que os salvaria (וְהוֹשַׁעְתִּים / *hifil*, perfeito conjuntivo, 1ª sing, com sufixo 3ª m.pl) por YHWH, seu deus (אֱלֹהֵיהֶם / substantivo com sufixo 3ª m.pl).

A sequência anterior parece construir-se em configuração quiasmática. A repetição do verbo "אֲרַחֵם" e do substantivo "בֵּית" coloca a 1ª e 3ª sentenças em paralelo. Enquanto isso, o sufixo masculino da 3ª pessoa no plural indica que a 2ª e 4ª se referem tanto a Israel como Judá, o que exprimiria esperança aos dois. Andersen e Freedman (1980, p. 189) indicam que essa percepção coaduna com boa parte das menções ao reino de Judá no livro de Oséias, visto que, descrevem seu tratamento da mesma forma que Israel, com a mesma culpa, pecado, ameaça de justiça ou possibilidade de salvação (1:11; 5:5, 12-14; 6:4; 8:14).

A_1 – יִשְׂרָאֵל בֵּית אֶת־ אֲרַחֵם עוֹד אוֹסִיף לֹא

B_1 – לָהֶם אֶשָּׂא נָשׂוֹא כִּי־

A_2 – אֲרַחֵם יְהוּדָה בֵּית וְאֶת

B_2 – אֱלֹהֵיהֶם בַּיהוָה וְהוֹשַׁעְתִּים

O restante do verso 7 conclui a idealização futura de deus para com Israel e Judá, afirmando que não os salvará por meio de espada, arco, guerra, cavalos ou cavaleiros. Assim, mostra-se a ineficácia de depositar a confiança no poderio bélico. Todavia, através de uma percepção deuteronomista, é possível ler o texto como indicação de que YHWH os salvaria, ainda que não intervisse militarmente para evitar a derrota contra as nações dominadoras (Andersen, Freedman, 1980, p. 195).

No que tange ao relato do terceiro e último nascimento, os versos 8 e 9 apresentam-no de maneira muito mais breve que os anteriores. Nem por isso, deixa de manifestar densidade semântica. YHWH ordena Oséias a chamar seu filho de *Lo Ammî* (עַמִּי לֹא / "não meu povo"), como sinal de que Israel não seria mais o seu povo (עַמִּי לֹא), e ele não seria o "vosso deus" (אֶהְיֶה). A expressão "אֶהְיֶה" remete-se à resposta que deus deu a Moisés, quando perguntou o nome que deveria usar para referir-se a ele quando encontrasse com os israelitas no Egito (3:12, 14; 4:12, 15). Sua ocorrência foi marcante para representação da aliança entre Israel e YHWH (Lv 26:12), onde são

chamados respectivamente de *Ammî* (עַמִּי) e *'Ehyeh* (אֶהְיֶה). Portanto, sua utilização aqui indica a quebra dos paradigmas da aliança.

Por fim, a pesarosa declaração de 1:9 faz abrupta transição para o trecho de 2:1-3, que corresponde ao encerramento da primeira parte da seção narrativa de Oséias 1-3. O acentuado contraste entre punição e salvação se dá com as reversões apresentadas nesses três versos. Inicialmente, é anunciado que os filhos de Israel (יִשְׂרָאֵל בְּנֵי) seriam tão numerosos como a areia do mar (הַיָּם כְּחוֹל), a qual não se pode medir (יִמַּד לֹא) ou contar (יִסָּפֵר וְלֹא). Essas expressões parecem relacionar-se às promessas divinas sobre descendência na tradição patriarcal (Gn 15:5; 16:10; 22:17; 32:13), além de relacionar-se também com a idealização do momento áureo do reinado de Salomão sobre Israel (1 Rs 3:8; 8:5; 2 Cr 5:6). Enfim, o verso termina proclamando a inversão do último filho, pois, no lugar onde foi dito "Não meu povo" (עַמִּי לֹא־) seriam chamados de "filhos do deus vivo" (חָי אֵל בְּנֵי).

O segundo verso realça a noção do paralelo entre Israel e Judá, que já foi colocada no texto por meio da lista dos reis (v. 1) e na descrição do nascimento do segundo filho (1:6-7). Agora é dito que se congregarão (וְנִקְבְּצוּ), no sentido de tornar-se uma única assembleia, sobre uma só cabeça (רֹאשׁ), no sentido de liderança. Ou seja, aqui se descreve a expectativa ou preconcepção de um reino unificado.

Em sequência, o verso 2 narra que eles subirão da terra (הָאָרֶץ מִן־ וְעָלוּ), o que faz alusão à utilização dessas palavras no contexto do Êxodo (Ex 1:10; 3:8; 8:5). Assim é apresentado o "grande dia de Jezreel". O nome do vale onde Jéu executou a casa de Acabe e que foi conferido ao primeiro filho de Oséias, tem aqui seu sentido invertido. Se por um lado, esse local foi visto como desgraça para a família real opressora, por outro, serviu de justiça para os oprimidos como Nabote. Talvez seja nessa ambiguidade que se assenta a reversão (Andersen, Freedman, 1980, p. 210).

Como fechamento do texto, Oséias 2:3 proclama de modo suscinto a renomeação dos dois últimos filhos. O primeiro filho é ordenado a chamar seu irmão de *Ammî,* "Meu povo" (עַמִּי), e sua irmã de *Ruhama*, "Favorecida" (רֻחָמָה). Desse modo, a inversão do nome dos filhos conclui e unifica o primeiro trecho na esperança da restauração.

2. O processo judicial contra o adultério, em Oséias 2:4-25

A segunda parte da seção narrativa de Oséias não deve ser tratada como apenas uma apresentação mais ampla do relacionamento do profeta com a esposa. Enquanto 1:1-2:3 retrata o paralelo entre o profeta e YHWH em uma estrutura bem definida e de nítida formalidade, o trecho de 2:4-25 entrelaça os dois de modo inseparável. Seu relato transcorre majoritariamente em discurso direto. Isso torna quase impossível distinguir se quem fala é Oséias ou YHWH e se os discursos se referem a Israel ou Gômer (Andersen, Freedman, 1980, p. 62, 218; Mcconville, 2012, p. 342-343).

O trecho inicia-se no verso 4 com a convocação do pai aos filhos, para o enfrentamento (רִיבוּ) com a mãe. A expressão "רִיב", que se repete por duas vezes, tem conotação jurídica, como se fosse uma acusação, confronto ou contenda (De Roche, 1983, p. 563-574). A justificativa para essa postura é dada com a declaração de que ela não é mais sua mulher (אִשְׁתִּי לֹא) e ele não é seu marido (אִישֶׁהּ לֹא וְאָנֹכִי). Essa fala transparece uma afirmação de divórcio, nos mesmos moldes com que 1:9 utiliza a conjunção adversativa "לֹא" para subverter a ideia da aliança.

Em sequência, o propósito da contenda é descrito por meio de uma sentença que define a infidelidade de modo paralelo: "Para que ela afaste suas prostituições (זְנוּנֶיהָ) de sua presença e seus adultérios (וְנַאֲפוּפֶיהָ) de entre seus seios". Apesar das semelhanças, "זְנוּנִים" e "נַאֲפוּפִים" trazem nuances diferentes para a caracterização da personagem. Enquanto a primeira está relacionada com promiscuidade de modo geral, a segunda tem que ver com violação matrimonial.

Os versos 5 e 6 compreendem o que ocorreria com a mulher, caso a contenda do verso anterior não fosse resolvida. A conjunção de condicionalidade "פֶּן" inicia o trecho e coordena as seis ameaças que se seguem, aparentemente organizadas em uma sequência de três pares. As duas primeiras têm que ver com deixá-la nua e expô-la como no dia de seu nascimento, representando uma vergonhosa situação. Já o segundo par de advertências envolve torná-la como um deserto e fazê-la como terra seca. Tal representação conota a morte, assombro e hostilidade que os lugares desérticos representam na tradição bíblica, como indica Feltd (2012, p. 55-68).

Por fim, o último par de ameaças funciona como clímax dessa sequência de anúncios devastadores. Declara-se que a mulher seria deixada a morrer de sede, ao tempo em que não haveria misericórdia (אֲרַחֵם) aos seus filhos, pois eram filhos de prostituição (זְנוּנִים בָּנֶיהָ). A imagem da mulher e os filhos morrendo de sede no deserto

faz oposição às provisões que YHWH concedeu ao povo no Êxodo (Ex 17:1-7; Nm 20:2-13), mas também à icônica narrativa de Hagar e Ismael no deserto (Gn 21:8-21).

Assim, o discurso segue no verso 7 acusando a infidelidade por meio de duas sentenças paralelas. É dito aos filhos que “sua mãe se prostituiu” e “aquela que os concebeu agiu de modo repulsivo”, relacionando o comportamento com a reação que ele causava. Essa acusação coloca seu fundamento na primeira fala da mulher, a qual se dá como um monólogo interior. Ela decide ir atrás de seus amantes (מְאַהֲבַי), aqueles que dão (נֹתְנֵי) pão, água, lã, linho, óleo e bebidas. Os dois verbos no particípio destacados anteriormente mostram o pensamento da esposa, de que são esses outros homens que a amam e lhe concedem os desejos (Andersen, Freedman, 1980, p. 230-231).

Por sua vez, o verso 8 descreve um plano para impedi-la de seguir seus amantes, repetindo a formulação paralelística da fala. O marido pronúncia que irá cercar o caminho da mulher com espinhos e levantar o muro contra ela, para não achar suas veredas. Em sequência, o verso 9 informa que o plano terá exito e que a busca pelos amantes será vã.

É então que a mulher pronuncia um segundo e breve discurso: “Irei (אֵלְכָה) e retornarei (וְאָשׁוּבָה) para meu primeiro marido, pois melhor me ia então do que agora”. Mesmo os dois primeiros verbos já apresentam a ambiguidade dessa fala. Por um lado, a aparição de “שׁוּב” (converter, retornar, voltar) dá um sinal de esperança. Porém, a repetição de “אֵלְכָה”, utilizado na primeira fala dela, em conjunto com sua conclusão de que “era melhor antes do que agora”, escancaram ainda mais a falsidade de suas motivações.

No seguimento da narrativa, os versos 10-11 apresentam uma sequência clara e bem estruturada de causa e consequências. Inicialmente, a esposa é acusada de não saber que o marido/YHWH que lhe dava (נָתַתִּי) o trigo, vinho, óleo e multiplicava a prata e o ouro, os quais usou para Baal. Tanto a lista de itens, quanto a ocorrência do verbo “נָתַן”, relacionam-se com a primeira fala da mulher, na qual declara que procuraria coisas semelhantes nos amantes que lhas dariam (נֹתְנֵי). Por consequência, o senhor emite a decisão de que voltaria (אָשׁוּב), mas para reter o seu trigo, vinho e tomar a lã e linho que deveriam cobrir a nudez da mulher. Essa segunda descrição dos objetos é uma reversão daquela no verso anterior e o uso de “שׁוּב” carrega um sentido irônica para com a segunda fala da esposa (v.9).

No entanto, talvez a parte final do verso 10 mereça aqui uma atenção mais detida, visto que é a primeira das sete menções a Baal dentro do livro de Oséias. É comum fazer uma leitura desses textos como referências a cultos extremamente erotizados, acompanhados de “prostitutas cultuais”, em adoração à divindade cananeia que leva esse nome. Todavia, tal noção pode acabar por supervalorizar os ritos em torno de Baal, colocar a figura feminina como sinônimo de pecado e deixar para segundo plano a construção da narrativa (Sherwood, 1996, p. 307).

Primeiramente, autores recentes têm explorado o quanto que tal descrição do culto a Baal foi influenciada por concepções equivocadas sobre a religião no Antigo Oriente Próximo e sua relação com a sexualidade (Moughtin-Mumby, 2008, p. 9-13; Mcconville, 2012, p. 344-345). Outra questão é que as ocorrências desse nome não possuem uma unicidade de significado, nem em Oséias, muito menos na Bíblia Hebraica. Pode ser referência ao deus assim nomeado nos textos ugaríticos, a outros deuses, ao próprio YHWH (1 Cr 12:5), como também ao substantivo de tratamento “senhor” (Day, 2010, p. 202-212; Mcconville, 2012, p. 341-342).

Portanto, propõe-se uma leitura da relação do texto de Oséias com Baal que não limite o significado da expressão, caia no extremo da uma esteriotipização do culto cananeu, ou trate a figura feminina como sinônimo de pecado. Como consequência, suas ocorrências na narrativa devem ser acompanhadas no contexto de suas caracterizações literárias, profundidade emocional e metaforização explícita.

Em continuidade com a análise do texto, encontra-se a proclamação penitencial de que o marido iria descobrir (אֶגַלֶּה) as vergonhas da mulher ante os olhos de seus amantes, ao tempo que ninguém poderia livrá-la de suas mãos. Desse modo, o verso 12 transmite forte teor sexual, pois utiliza o verbo “אֶגַלֶּה”, cujas ocorrências em Levítico 18 e 20 descrevem atos sexuais impróprios. Ou seja, aquilo que a mulher havia feito em segredo, seria exposto em público para envergonhá-la e mostrar a impotência de seus amantes (Andersen, Freedman, 1980, p. 248-249).

Já o conciso verso 13 prossegue os anúncios de penitência proclamando que YHWH faria cessar (וְהִשְׁבַּתִּי) a alegria do povo, suas Festas de Lua Nova, seus sábados (וְשַׁבַּתָּהּ) e suas datas de festa. De modo perspicaz o texto trabalha de modo estilizado e irônico o termo “שַׁבָּת” para anunciar o cessar do dia que leva esse nome. Aqui são representados os tipos de solenidades mensais, semanais e anuais, fazendo oposição a esperança da congregação do povo em 2:1.

O discurso continua com a descrição futura da devastação da vide e figueira, com as quais inicia-se a terceira fala da mulher, que afirma serem essas o pagamento (נָתְנוּ) de seus amantes. Assim, conclui-se que todas as três explanações tinham que ver com sua busca por receber os objetos de seu desejo. No entanto, o verso 14 termina em paralelo com seu início, pois explica que a destruição se daria pela transformação das árvores frutíferas em um bosque, o qual seria devorado pelas bestas do campo. Assim, narra uma imagem que se relaciona com a desolação do deserto no verso 5.

Enfim, a descrição dos juízos dessa segunda seção se encerra no verso 15, onde anuncia-se que o castigo viria por conta do "dia dos baais". Esse período é caracterizado nas três seguintes ações da mulher: "ela queimou incenso", "adornou-se com seus brincos e jóias" e "andou atrás de seus amantes". Elas entrelaçam a infidelidade de Israel e Gômer. Assim, o verso termina com a pesarosa "assinatura" da palavra de YHWH, que afirma ter sido esquecido.

De modo contrastante, o verso 16 representa um marco dentro do trecho de Oséias 2:4-25. Outrossim, os versos de 4 a 15 retratam um discurso amargurado, cheio de ameaças, acusações e juízos, ele representa uma mudança abrupta na fala do marido/YHWH, pois a tônica passa a ser restauração.

O verbo "לָכֵן" (portanto), utilizado no v. 8, reaparece aqui de maneira oposta, visto que, ao invés de introduzir penitências vindouras, antecede os anúncios de esperança. Aquela que esquecera do senhor, agora seria por ele atraída e levada (וְהֹלַכְתִּיהָ) ao deserto, para que lhe falasse ao coração (לִבָּהּ עַל וְדִבַּרְתִּי). O verbo "הָלַךְ" no *Hifil*, aqui traduzido com conotação de "levar", tem ocorrência comum na Bíblia Hebraica em relação ao êxodo do povo de Israel no deserto (Dt 8:2, 15; 29:4; Jr 2:6, 17; Sl 106:9; 136:16). Já a expressão relacionada com "falar ao coração" abarca profunda sensibilidade, pois aparece em situações de cortejo (Gn 34:3; Rt 2:13; Is 40:2) (Andersen, Freedman, 1980, p. 273). Assim, a espeança é proclamada colocando em paralelo a tradição do povo e a afetividade de um relacionamento.

Em prosseguimento do discurso de restauração, o verso 17 inicia-se com uma promessa de expectativa vindoura. YHWH daria (וְנָתַתִּי) as suas vinhas e o Vale de Achor como porta de esperança (תִּקְוָה לְפֶתַח), o que geraria uma resposta favorável, tal qual nos "dias da juventude e como no dia em que subiu da terra do Egito". O verbo "dar" (נָתַן) e seu primeiro objeto, "as suas vinhas", podem ser vistos como alusão à

expectativa frustrada da mulher de que eram seus amantes que davam esse tipo de coisa (2:7, 8 e 12).

Quanto ao “Vale de Achor” e “porta de esperança”, Rooker (1993, p. 58) indica que há uma relação com o relato da conquista de Jericó. O primeiro nome refere-se ao local onde Achan foi julgado e morto por saquear o que deveria ser destruído (Js 7). No segundo, a palavra traduzida por esperança (תִּקְוָה) é usada para descrever a fita que Raabe deveria pendurar em sua janela para ser identificada e salva no momento da tomada da cidade (Js 2:18, 21). Assim, a imagem do juízo ao israelita ganancioso e do resgate da prostituta canaanita mesclam-se trazendo à memória a tradição do deus que concedeu a Terra da Promessa.

O texto continua sua narrativa no verso 18 com a expressão tipicamente escatológica, “E acontecerá naquele dia” (וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא), em conjunto com indicação da natureza divina do oráculo (נְאֻם יְהוָה). A mulher passaria a chamar o senhor de “meu marido”, visto que não mais chamaria “meu baal”. Apresenta-se um paralelo que contrasta YHWH com baal, no sentido que a relação com ambos seria alterada. Em consequência, o verso 19 continua o anúncio de que os nomes dos baalins seriam tirados de sua boca e esquecidos. Anteriormente a busca pelos muitos amantes acarretou esquecimento de YHWH (v. 15), porém, surge a esperança de que os baalins é que seriam apagados da memória.

Como mais um marco no discurso, o verso 20 repete a expressão escatológica de maneira adaptada, “naquele dia” (בַּיּוֹם הַהוּא), agora como anúncio de que seria cortada uma aliança com as bestas do campo, aves do céu e reptéis da terra. Tal menção faz emergir no texto o relato fundante do deus que fez aliança com o povo de Israel, mas lembra, principalmente, a tradição presente em Gênesis 9:8-11. Ali a relação pactual não se restringiria a Noé, mas abrangeria todos os seres vivos, incluindo uma lista bem semelhante de animais (Hiuser, Barton, 2014, p. 340).

Em continuidade às declarações da restauração futura, os versos 21 e 22 mostram sua singularidade na utilização da segunda pessoa para referir-se a mulher e na tríplice repetição do verbo “desposarte-ei” (וְאֵרַשְׂתִּיךְ). Na primeira vez, é dito que ela será desposada para sempre. Na segunda, são usados quatro atributos para caracterizar a ação: retidão, justiça, bondade e misericórdia. Por fim, o ato de desposar é assinalado pela fidelidade. Assim, o verso 22 conclui com a afirmação de

que a esposa conhecerá (וְיָדַעַתְּ) YHWH, o que acarreta uma ambiguidade estratégica, visto que o verbo "יָדַע" pode conotar compreensão, mas também intimidade conjugal.

Após essa descrição nupcial, ocorre a exata repetição da fórmula escatológica do verso 18. Então, os versos 23 e 24 descrevem uma cena que envolve YHWH, os Céus, a Terra, o trigo, o vinho, o óleo e Jezreel por meio do uso do verbo "עָנָה", à semelhança da reação da mulher ao marido que lhe falou ao coração (v. 16). Portanto, todos os elementos mencionados anteriormente usam suas vozes, formando algo como um grande coro de dimensão cosmológica. O último a responder é Jezreel, visto que aqui parece iniciar-se uma recorrência da restauração do nome dos três filhos, tal como em 2:1-3.

Por fim, a imagem de YHWH semeando (וּזְרַעְתִּיהָ) Israel inicia o último verso da seção. O verbo "זָרַע" traz a conotação tanto de plantar e semear, quanto também de conceber. Tais sentidos estão em paralelo com as duas dimensões que caminham em todo o texto e encontram desfecho na reversão do nome dos dois últimos filhos de Oséias. É dito que o senhor se compadecerá (וְרִחַמְתִּי) de *Lo Ruhama* e dirá ao *Lo Ammî* "Tu és meu povo" (עַמִּי אַתָּה), o qual responderá "Tu és meu deus" (אֱלֹהָי).

A seção de Oséias 2:4-25 encerra-se apresentando as tensões e paralelos que estiveram latentes ao longo de todo o discurso apresentado. De uma cena em que céus e terra levantam sua voz, o texto segue narrando a cena doméstica de um pai conversando com seus três filhos. Os nomes que carregam sentido de castigo são transformados em esperança. Assim, a vida do profeta e os sentimentos de deus se unem de modo inseparável (Andersen, Freedman, 1980, p. 288).

3. A restauração do matrimônio, em Oséias 3:1-5

A descrição narrativa do matrimônio do profeta em paralelo com a relação de YHWH com seu povo encontra seu encerramento no terceiro capítulo de Oséias, como sua última subseção. Ele representa mudança abrupta quanto ao texto que o antecede, visto que até a própria voz do narrador é alterada da 3ª para 1ª pessoa. Por consequência, parece plausível enxergar aqui trabalho de processo redacional diferente, possivelmente posterior (Sweeney, 1999, p. 11). Todavia, percebe-se que essa mudança também pode salientar ao leitor a relação entre deus e Oséias, tendo

em vista o contraste entre a quase onisciência do narrador em 3ª pessoa e a singularidade da 1ª (Mcconville, 2012, p. 338).

Além disso, há também um debate quanto ao transcorrer da narrativa na transição entre o segundo e terceiro capítulo. Diaz (1998, p. 274), por exemplo, defende que 3:1 retrata o profeta seguindo uma ordem divina para amar uma outra mulher, visto não haver referência nominal a Gômer. Há também uma proposta que compreende o texto de Oséias 3:1-5 como uma versão diferente ou até complementar da mesma história retratada e "teologizada" nos dois primeiros capítulos (Andersen, Freedman, 1980, p. 289-292).

Por sua vez, Mcconville (2012, p. 343) aponta que o uso da palavra "עוֹד" (cujo sentido pode ser de repetição, mas também, de ênfase e adição) e a caracterização de adúltera são indícios de que o profeta recebeu ordem para amar a esposa que o abandonara em busca dos amantes. O desenvolvimento e representação dos personagens e a problemática apresentada no enredo são aspectos que parecem apontar para uma relação de continuidade narrativa do capítulo 3 para com os dois anteriores.

Dessa forma, o verso 1 inicia-se com sentido dúbio, principalmente quanto à posição sintática do termo "עוֹד" (novamente), o qual se encontra entre a descrição do profeta, de que YHWH falara com ele, e a ordem de ir (לֵךְ). Surge a indagação se o narrador relata que YHWH falou com ele de novo, ou se foi ordenado a ir novamente. Todavia, Andersen e Freedman (1980, p. 294-295) indicam que uma opção interessante de leitura é entender o termo em relação com ambas as sentenças.

A ordem que o profeta declara ter recebido é de amar (אֱהַב) a mulher amada (אֲהֻבַת) por outros homens e adúltera. Tal como YHWH ama (כְּאַהֲבַת) os filhos de Israel, ainda que se voltem para outros deuses e amem (וְאֹהֲבֵי) bolos de passas. Assim, o texto parece trabalhar com o verbo "אָהַב", relacionando o amor do profeta com o do divino e contrastando-o com o que a mulher recebe dos outros e que os filhos de Israel sentem por "bolos de passas"[8].

Após a exposição da declaração de YHWH, o narrador aponta o que teve de fazer para seguir a ordenança divina. Conta que comprou a mulher para si por "quinze

[8] O termo "bolo de passas" (עֲנָבִים אֲשִׁישֵׁי) aparece em relação a adoração a YHWH em 2 Samuel 6:19, porém, ocorre a menção a uso de bolo para adoração a "Rainha dos Céus" (Jr 7:18). Além do mais, há uma ocorrência da palavra aqui traduzida por passas como fruto afrodisíaco em Cântico dos Cânticos 2:5 (Andersen, Freedman, 1980, p. 298).

peças de prata e um ômer e meio de cevada". Primeiramente, o verbo "כָּרָה" (comprar) traz o sentido de um acordo comercial relacionado a posse. Em segundo lugar, a descrição dos meios de pagamento indica a ênfase sobre esse ato e esclarece seu sentido. Transações com peças de prata ocorrem na Bíblia Hebraica em relação ao dote que um homem que já violou a mulher deve pagar para desposá-la (Dt 22:28-29) e à compra de escravos (Ex 21:32; Lv 27:4; Gn 37:28). Portanto, ainda que não seja propósito da presente pesquisa abordar sobre o lugar feminino na sociedade israelita, faz-se necessário mencionar que a própria narrativa o apresenta de modo inferiorizado.

Já no verso 3, Oséias relata o que disse a mulher após comprá-la. O profeta lhe diz que deveria permanecer sem ele por muitos dias (יָמִים רַבִּים), não se prostituir, nem ser de outro homem, pois ele também faria o mesmo com ela. Tal discurso apresenta uma estruturação quiasmática. A espera dela encontra paralelo com a reação dele, ao ponto que, as duas sentenças centrais, "não se prostituir" e "não ser de outro homem", denotam o comportamento a ser evitado. Dessa forma, esse verso aponta para total ausência de intimidade, nos moldes de um período de purificação.

Como resposta, o profeta narra o que a situação descrita acima representaria para os filhos de Israel. A repetição da conjunção "אֵין" anuncia a ausência de seis elementos por muitos dias (יָמִים רַבִּים), aparentemente organizados em três pares. Os dois primeiros são "rei" e "príncipe", o que indica a derrocada da monarquia. Em seguida, são citados "sacrifícios" e "colunas", termos que são recorrentes nas narrativas que retratam a prática cúltica dos patriarcas (Gn 28:18, 22; 31: 13, 34, 45) e, portanto, podem anunciar um período com limitações para adorar YHWH. Por último, são mencionados "efode" (אֵפוֹד) e "teraphim" (וּתְרָפִים), que só aparecem duas vezes juntos na Bíblia Hebraica (Jz 17:5; 18:14). Em ambas se relacionam com idolatria, o que indica a impossibilidade até mesmo de adorar outros deuses nesse tempo. Dessa forma, Oséias anuncia a desestabilização do governo e da religiosidade israelita, quer seja relacionada a YHWH ou qualquer outra divindade (Andersen, Freedman, 1980, p. 305-306).

Por fim, o verso 5 descreve a reversão da triste situação descrita no verso anterior. Aqui o profeta anuncia eventos futuros por meio de duas expressões marcantes, "אַחַר" (depois) e "בְּאַחֲרִית הַיָּמִים" (nos últimos dias), as quais, respectivamente, iniciam e encerram essa fala. É plausível entender que essas expressões fazem

referência ao período posterior aos “muitos dias” (יָמִים רַבִּים), descrito em 3:4. Assim, o centro dessa estrutura envelopada narra que “tornarão os filhos de Israel e buscarão YHWH, seu deus, e a Davi, seu rei, sentindo temor ante YHWH e sua bondade”. Adoração e estabilidade monárquica seriam restauradas.

Torna-se perceptível a diferença narrativa do terceiro capítulo para com os dois anteriores. Oséias 1 a 2 retrata com extremo lirismo, sentimentalismo e idealização o profeta, YHWH e os planos de juízo e restauração. Já Oséias 3 mostra, de maneira realista, o longo e doloroso processo que o profeta e deus teriam de enfrentar para restaurar sua relação. Porém, é com a esperança, mesmo em meio às incertezas, que termina a seção “biográfica” de Oséias. Esse paradoxo se mostrará latente ao decorrer dos oráculos de acusação e salvação que se intercalam em todo resto do livro, inclusive no capítulo 11, que será pontuado a seguir.

4. Apontamentos sobre Oséias 11:1-11 e suas relações com os três primeiros capítulos

A presente seção aborda os paralelos presentes entre a construção do oráculo de Oséias 11 e a configuração narrativa dos atos simbólicos de Oséias 1-3. O primeiro verso inicia-se com o uso da conjunção “כִּי” (quando), que coloca ênfase no tempo passado em que Israel era como um menino (Lutz, 2008, p. 48). Nesse período, YHWH declara que amou (וָאֹהֲבֵהוּ) seu povo, ação que representa sublimidade, mas que também lembra do uso repetitivo do verbo “אָהַב” nas tensões entre o profeta e a mulher adúltera em 3:1. Em paralelo, é dito que ele também chamou (קָרָאתִי), do Egito, seu filho (לִבְנִי), como uma alusão ao êxodo, tal qual ocorre em 2:16-17.

Em sequência, o verso 2 continua a falar de ações do passado, porém, essas transcorrem-se como uma reação ingrata de Israel ao tratamento descrito no verso 1. Aqui, o uso do verbo “קָרָא” é retomado, porém, agora seu sujeito está na 3ª pessoa do plural, o que parece relacionar-se com os baalins, conforme indica Lima (2016, p. 299). Os israelitas, representados na preprosição no plural “לָהֶם”, vão a presença desses ídolos, sacrificam e queimam incenso para imagens. Tal ação assemelha-se com a menção dos “dias dos baalins” em 2:15, quando também lhes foi queimado incenso.

O verso 3 retorna o foco para o passado da relação entre deus e o filho, agora nomeado de Efraim. Três atos são relatados, dois de YHWH e o último dos israelitas.

Os dois primeiros retratam o cuidado para com o filho, ainda que o anuviado sentido do verbo "תִרְגַּלְתִּי" impeça uma designação objetiva disso[9]. O último, por sua vez, tem que ver com os israelitas não reconhecerem (יָדְעוּ) que era o senhor que os curava, tal qual o povo que não sabia (יָדָעָה) que era YWHWH, e não Baal, que lhe concedia o necessário (2:10) (Andersen, Freedman, 1980, p. 579).

As ações divinas para com Israel continuam a ser lembradas no verso 4. Primeiramente, é dito que deus os atraiu com cordas humanas e com laços de amor (אַהֲבָה), citando mais uma vez essa palavra tão marcante em Oséias 3:1. Em segundo lugar, é declarado que ele aliviou o jugo de sobre seus ombros, o que traz a memória a imagem de um libertar da escravidão (Gn 27:40). A terceira ação é de que YHWH se inclinou para dar-lhe de comer.

Quanto aos versos 5 a 7, o discurso muda o foco temporal, pois delineia castigos futuros e o comportamento vigente do povo que os acarretariam (Lutz, 2008, p. 49). O verso 5 faz uma menção irónica do êxodo ao proclamar que não voltariam (יָשׁוּב) ao Egito, mas que teriam como governante o monarca Assírio, como consequência da recusa em se converter (מֵאֲנוּ לָשׁוּב). A utilização do verbo "שׁוּב" carrega tristeza e decepção, ao entendê-la em paralelo com suas ocorrências em Oséias 2:7, 9; 3:5. Já o verso 6, narra que a espada cairá sobre as cidades de Israel, destruirá em pedaços e os consumirá, por conta de seus caprichos. Em sequência, o verso 7 encerra indicando que tudo isso é resultado do fato de que são inclinados à apostasia. Ainda que os chamem (יִקְרָאֻהוּ) para o alto, ninguém se ergue.

Por sua vez, os versos 8 e 9 compreendem um ponto marcante e comovente do discurso divino, onde ele mesmo apresenta o paradoxo entre o que tinha declarado fazer e o seu caráter, seus sentimentos e o que ele essencialmente é. O verso 8 inicia-se com dois pares de perguntas, ambos coordenados pelo termo "אֵיךְ" (como?). A primeira pergunta de cada par utiliza o verbo "אֶתֶּנְךָ", derivado de "נָתַן", usado para descrever o que YHWH/Oséias dava para a esposa/povo infiel (2:8, 15).

[9] O objetivo do presente artigo não é compatível com o largo debate que envolve a designação do verbo. Por se encontrar no raro tronco verbal *Tip'el,* "תִרְגַּלְתִּי" apresenta grande dificuldade para interpretação. Andersen e Freedman (1980, p. 579) entendem a derivação do verbo "רָגַל", largamente usado para descrever o trabalho dos espias sobre a terra prometida, traz a ele uma conotação de "guiar". Já Hutton e Marzouk (2012, p. 36-37), em sua análise morfológica da palavra, apontam como indevida qualquer tradução que conote "ensinar a andar" ou "guiar", preferindo não postular um sentido. A leitura da pesquisa de tais autores é recomendada para melhor compreensão do assunto.

Desse modo, a primeira dupla refere-se a deus questionando como faria as coisas que mencionara com Efraim e Israel, enquanto, na segunda ele faz o mesmo, porém, em comparação com duas localidades: Admah e Zeboim. Por fim, ele explica que seu coração (לִבִּי) está comovido e sua simpatia está aquecida, ao ponto que, em 2:16 o coração da mulher foi cortejado, aqui, o foco está no coração compassivo de YHWH.

Já no verso 9, o senhor continua seu discurso decretando que não executará o furor de sua ira, que não tornará (אָשׁוּב) para destruir Efraim. O mesmo verbo usado para descrever o comportamento do povo que se recusa a converter (11:5), é utilizado agora para mostrar que deus se recusa a tornar em destruição. Ele é YHWH, não um homem. É o "קָדוֹשׁ" (Santo) no meio deles, por isso não virá com terror.

Por fim, os versos 10 e 11 funcionam como um anúncio dos eventos futuros referentes ao povo, em consequência daquilo que foi exposto nos dois versos anteriores. A linguagem é de retorno, como que a ocorrência de um novo êxodo. Isso é explicitado na utilização do termo "מָיָם" (mar) (v. 10), tão marcante nas narrativas dessa tradição (Ex 13,18; 14,2; Nm 21,4; 33,8; Dt 1,40), e no paralelo entre Egito e Assíria (v. 11), tal qual no verso 5 (Lima, 2016, p. 311-313). Assim como em Oséias 2:15 o relacionamento matrimonial tem sua restauração anunciada em paralelo ao êxodo, esses versos anunciam a renovação da relação entre YHWH e seus filhos por meio da mesma linguagem.

O verso 10 apresenta uma mudança na voz narrativa, pois deus deixa de ser retratado na 1ª pessoa, mas sim na terceira pessoa. É dito que "após YHWH eles virão", o que faz contraste com a ida dos filhos para a presença dos baalins no verso 2 e, também, com a mulher que decidiu ir atrás de seus amantes em 2:7. Em sequência, a descrição dessa ação coloca a divindade como um leão que rugirá e seus filhos (בָּנִים) virão tremendo (וְיֶחֶרְדוּ) desde o mar. Tal qual em 3:5, o retorno dos filhos se dá por meio da manifestação do poder divino (Lima, 2016, p. 312).

O verso 11 continua a descrição da cena com a repetição do verbo "יֶחֶרְדוּ" para anunciar que "virão tremendo" passáros desde o Egito e pombas desde a terra da Assíria. A escravidão no Egito está em paralelo com a dominação assíria, mas também o êxodo da primeira é paradigma para a libertação da segunda. Como conclusão, YHWH retoma a voz narrativa da primeira pessoa e anuncia que os fará habitar em suas casas (בָּתֵּיהֶם). Se em 1:4 e 6 é anunciado que a Casa de Israel (בֵּית יִשְׂרָאֵל) seria

destruída, o final do capítulo 11 prefigura a restauração das casas dos filhos restaurados. Tal promessa é ratificada por meio da expressão autoritativa “diz YHWH” (נְאֻם יְהוָה), assim como em 2:23.

Nessa perspectiva, tanto os momentos de clímax restaurativo em Oséias 1-3, quanto o encerramento do capítulo 11, apresentam o povo se unindo pelo poder divino. O seu amor é revelado, quer seja na reversão de sentido dos nomes dos filhos da prostituição (2:1-3), no povo que é semeado na terra (2:25), no retorno dos filhos de Israel ao senhor (3:5) ou na voz do Leão que ruge chamando seus filhos (11:10). Entre a ira e a compaixão, YHWH é narrado como o deus que busca seu povo, custe o que custar.

Considerações finais

A aproximação do texto de Oséias 1-3 com a perspectiva narratológica permitiu a visualização mais clara do desenrolar narrativo dos atos simbólicos. Sua primeira parte (1:1-2:3) concentra-se no paralelo entre deus e seu povo e a angustiante relação do profeta com sua mulher e filhos. Sua narrativa descreve muito pouco as reações e sentimentos dos personagens, perpassando rapidamente pelo nascimento dos três filhos e sentido do nome de cada um. A nomeação de Jezreel, *Lo Ruhama* e *Lo Ammî* (1:4-9) relaciona-se tanto com a história do povo, quanto com a densidade semântica, as quais são aplicadas na relação pactual com o divino. Todavia, 2:1-3 reverte o sentido dos nomes, caracterizando uma futura restauração da relação entre YHWH e Israel.

O segundo trecho, concernente a 2:4-25, descreve a relação matrimonial do profeta de modo tão entrelaçado com o drama de deus e seu povo que se torna difícil diferenciá-los. Transcorre-se majoritariamente em discurso direto, sendo os versos 4-15 acusação e descrição da infidelidade da mulher/povo e de suas consequências. Já o verso 16 é uma marca de transição do discurso, visto que inicia a proclamação de promessas de restauração transitando entre o matrimônio e o tempo escatológico (v. 16, 18 e 20). Assim, encerra-se nos versos 24 e 25 invertendo os nomes dos filhos, à semelhança de 2:1-3.

Por sua vez, o capítulo 3 distingui-se radicalmente dos anteriores, principalmente na mudança da voz narrativa, da 3ª para 1ª pessoa. Todavia, a

continuidade da caracterização e desenvolvimento dos personagens, bem como do plano da narrativa, pressupõem sequencialidade para com os dois primeiros capítulos. Nos versos 1-3 o profeta narra a ordem que recebera para amar a mulher adúltera, comprá-la e permanecer, juntamente com ela, em total ausência de intimidade por longo tempo, à semelhança de um período de purificação. Em sequência, o verso 4 indica o que esse período representaria para a dimensão política e religiosa de Israel, enquanto o verso 5 anuncia os eventos futuros de restauração dos filhos de Israel.

Já no oráculo de Oséias 11, a relação de YHWH com o povo é descrita através da imagem de um relacionamento filial. Os quatro primeiros versos descrevem o tempo passado dessa relação, utilizando repetidamente o verbo “amar”, a imagem dos “baais” e menção ao Êxodo, tal qual ocorrem na seção de 1-3. Os versos 5 a 7 apontam para os castigos que viriam em consequência ao comportamento do povo. Aqui a repetição do verbo “שוב” relaciona-se com suas ocorrências em 2:7, 9; 3:5. Já os versos 8 e 9 representam o ponto de virada no texto, pois deus apresenta a incongruência entre o que pretendia realizar e o seu santo caráter. Assim, afirma que seu coração (לִבִּי) está comovido, fazendo lembrar de 2:16, onde é anunciada a ação restauradora de falar ao coração da mulher. Por fim, os versos 10-11 fazem o anúncio escatológico de restauração do povo em paralelo com o êxodo, tal qual em 2:17.

Nessa perspectiva, percebe-se que a seção narrativa de Oséias 1-3 e a proclamação oracular do capítulo 11 compartilham entre si diversos elementos que as constituem. As repetições de palavras-chave, expressões, alusões às temáticas do êxodo e a tensão entre indignação e misericórdia mostram-se pontos cruciais na leitura de ambos os textos. Por consequência, sugere-se o paralelo entre eles, sendo os atos simbólicos e o discurso profético igualmente importantes na constituição de sentido. Isso exalta as possibilidades de pesquisa sobre a relação entre os oráculos e as narrativas da vida não só de Oséias, mas também de outros profetas da Bíblia hebraica.

Referências bibliográficas

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ANDERSEN, Francis.; FREEDMAN, David Noel. *Hosea*: A new translation with introduction and commentary. New York: Double Day & Company, INC., 1980. (The Anchor Bible, v. 24).

BAL, Mieke. *Narratology: Introduction to the theory of narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CARDOSO, Silas Klein. *Redes mágico-míticas no alvorecer de Israel*: "Religião" no platô de Benjamim no Ferro I-IIA. 2019. 450 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, UMESP, São Bernardo do Campo, 2019.

DAY, John. Hosea and the Baal cult. In: DAY, John (Ed.). *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2010. (The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies).

DE ROCHE, Michael. Yahweh's *rib* against Israel: a reassessment of the so-called "prophetic lawsuit" in the preexilic prophets. *Journal of Biblical Literature*. Atlanta, v. 102, n. 4, p. 563-574, 1983.

DIAZ, José Luis Sicre. *Profetismo em Israel*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.

ELLIGER, Karl.; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FELDT, Laura. Wilderness and Hebrew Bible: fertility, apostas and religious transformation in the Pentateuch. In: FELDT, Laura (Ed.). *Wilderness in Mythology and Religion: Approaching religious spatialities, cosmologies, and ideas of wild nature*. Berlim: Walter de Gruyter, 2012. (Religion and Society, v. 55).

FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to narratology*. Abingdon: Routledge, 2009

FRIEBEL, Kelvin. *Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts: Rethorical Nonverbal Communication*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 283).

FRIEBEL, Kelvin. Sign Acts. In: BODA, Mark.; MCCONVILLE, Gordon (Eds.). *Dictionary of the Old Testament: Prophets*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012.

HESCHEL, Abraham. *The Prophets*. New York: Perennial Modern Classics, 2001.

HIUSER, Kris.; BARTON, Matthew. A promise is a promise: God's covenantal relationship with animals. *Scottish Journal of Theology*. Cambridge, v. 67, n. 3, p. 340-356, 2014.

HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOUSE, Paul. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Editora, 2009.

HUTTON, Jeremy.; MARZOUK, Safwat. The morphology of the tG-Stem in Hebrew and *Tirgaltî* in Hos 11:3. *Journal of Hebrew Scriptures*. Alberta, v. 12, p. 1-41, 2012.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. O livro de Oséias e suas leituras da tradição do Êxodo-Deserto. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, a. 24, n. 88, p. 295-327, 2016.

LUTZ, Marli. *A presença e participação das mulheres no movimento de resistência camponesa a partir de Oséias 11.* 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, UMESP, São Bernardo do Campo, 2008.

MCCONVILLE, Gordon. The book of Hosea. In: BODA, Mark; MCCONVILLE, Gordon (Eds.). *Dictionary of the Old Testament: Prophets*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012.

MOUGHTIN-MUMBY, Sharon. *Sexual and marital metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekieln*. New York: Oxford University Press, 2008.

NISSINEN, Martii. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. (Writings from the Ancient World, n. 12).

PETERSEN, David L. *The Roles of Israel's Prophets*.Sheffield: Sheffield Academic Press, 1981. (Journal for the study of the Old Testament / Supplement Series, v. 17).

ROOKER, Mark. The use of the Old Testament in the book of Hosea. *Criswell Theological Review*. Dallas, v. 7, n. 1, 1993.

SCHÖKEL, Luis Alonso.; DIAZ, José Luis Sicre. *Profetas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S. L., 1980. v. 1.

SHERWOOD, Yvonne. *The prostitute and the prophet: Hosea's marriage in literary-theoretical perspective*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1980. (Gender, culture, theory, v. 2).

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento: Introdução*. Petrópolis: Vozes, 2018. v. 1.

STÖKL, Jonathan. *Prophecy in the Ancient Near East: A philological and sociological comparison*. Leiden: Brill, 2012. (Culture and History of the Ancient Near East, v. 56).

SWEENEY, Marvin A. A form-critical rereading of Hosea. *Journal of Hebrew Scriptures*. Alberta, v. 2, 1999.