

- ELOY E SILVA, Luís Henrique. “Vês esta mulher?” Em busca do “ponto de vista misericordioso” segundo Lc 7,36-50. In FERREIRA, Antonio Luiz Catelan (org.). *Redescobrir a Misericórdia*. Reflexões interdisciplinares sobre a *Misericordiae Vultus*. Edições CNBB: Brasília, 2016, pp. 17-40.
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1985.
- FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*, Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia, Vaticano, 2015.
- HAUCK, Friedrich. *Parabolē. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, 741-759.
- JOÃO PAULO II, *Dives in Misericordia*, Carta Encíclica sobre a Misericórdia Divina, Vaticano, 1980.
- MEYNET, Roland. *A análise retórica: um novo método para compreender a Bíblia*. Brotéria 137 (1993) 391-408.
- SARAIVA, Francisco Rodrigues dos Santos. *Novissimo Dictionario Latino-Portuguez: Etymologico, Prosodico, Historico, Geographico, Mythologico, Biographico, etc.* Rio de Janeiro: Garnier, 1927.
- SKA, Jean-Louis. “Our Fathers have told us”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Subsidia Biblica 13. Editrice Pontificio Istituto Biblico: Roma, 1990.

Recebido em: 31/08/2016

Aprovado em: 18/09/2016

O livro de Oseias e sua leitura das tradições do êxodo – deserto

The Book of Hosea and its Reading of the Exodus-Wilderness Traditions

Maria de Lourdes Corrêa Lima*

Resumo: Estudo do tema do êxodo do Egito e do tempo de Israel no deserto, segundo o profeta Oseias. Toma-se como base Os 11,1-11 e identifica-se, a partir da consideração das sequências verbais, as etapas da história presentes no texto (êxodo, peregrinação no deserto, estada na terra, retorno ao Egito e novo êxodo). Segue-se a análise do tema nesta passagem. Em busca de uma visão de conjunto da perspectiva do livro relativa a esta temática, são percorridos ainda os textos de Os 12,10.13-14; 13,4-5 e 2,16-17.

Palavras-chave: êxodo; história em Oseias; verbo hebraico; Os 2,16-17; Os 11; Os 12; Os 13,4-5

Abstract: Study of the theme of the exodus from Egypt and the Israel's time in the wilderness, according to the prophet Hosea. It builds on the 11:1-11 and identifies, from the consideration of verbal sequences, the steps of history in the text (Exodus, wandering in the wilderness, stay on the land, return to Egypt and new exodus). In sequence, is made an analysis of the theme in this passage. In search of a comprehensive view of the book's perspective on this subject, texts of 12:10.13-14; 13:4-5 and 2:16-17 are also studied.

* Doutora em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Do Programa de Pós em Teologia da PUC-Rio.

Keywords: exodus; history in Hosea; Hebrew verb; Hos 2:16-17; Hos 11; Hos 12; Hos 13:4-5

Introdução

O tema do êxodo do Egito é fundante para todo o Antigo Testamento. Encontra-se presente em numerosos livros da Escritura, com variadas entonações. É frequente na literatura profética (cf. Is 51,9-10; Jr 16,14-15; Ez 20,34-36; Am 2,10; 3,1) e mesmo em escritos sapienciais não deixa de ser mencionado (cf. Sb 10,17-19,9). Seu lugar natural, contudo, reside nas tradições do Pentateuco. Em certas visões, a iniciativa de Deus de libertar Israel surge da sua percepção da situação do povo. Deus “vê”, “ouve”, “conhece” (cf. Ex 3,7). Israel clama a Deus, mas é o Senhor quem opera a libertação, agindo por decisão própria (“descerei para tirá-lo da mão dos egípcios”: Ex 3,8). As tradições sacerdotais verão o êxodo como fator da constituição da nação, que tem sua identidade afirmada particularmente no culto, base da nova sociedade (cf. Ex 6,7-8). Dt 7,8 explicará a ação de Deus como um ato de seu amor em vista de uma sociedade renovada. Por sua importância, o êxodo deverá ser perenemente recordado e atualizado (cf. Dt 26,5-9).

Também no livro de Oseias o tema é recorrente e, pela sua frequência, de significativa importância. Além dos textos que o mencionam explicitamente (cf. Os 2,16-17; 11,1-4.10-11; 12,10.14; 13,4), é evocado nas passagens que referem a volta ou ida ao Egito (cf. Os 7,16; 8,13; 9,3.6). Em Oseias, porém, ocorre com uma perspectiva própria, se consideradas as tradições presentes no Pentateuco. Dentre os textos, o capítulo 11 condensa especial interesse por mencionar o Egito tanto como um fato passado como futuro, e este ainda em dois momentos distintos. Por esse motivo será tratado aqui com relevo. Sua análise permitirá verificar as componentes da noção de êxodo em Oséias. A partir do estudo de Os 11 serão percorridos outros textos

significativos do livro, com a finalidade de se chegar a sua visão de conjunto acerca deste tema.

No desenvolvimento de nossa análise serão observados alguns marcos orientadores. Primeiramente, será dada especial atenção ao uso das formas verbais, tendo em consideração o tipo de discurso e as mudanças das pessoas que falam. Com isso, ficarão mais adequadamente fundamentadas as diferenças temporais presentes no texto.² A consideração do conjunto do livro como contexto literário relevante para o significado do texto será a segunda baliza a orientar o trabalho.

Em vista deste escopo, partir-se-á da análise do texto tendo em consideração as sequências de formas verbais. A seguir, a partir da análise feita, serão estudados os elementos relativos à saída do Egito e à estada no deserto.

1. O movimento do texto de Os 11 a partir de suas formas verbais

O texto é uma fala do Senhor, que, com exceção do v. 8, onde interpela diretamente o povo, se refere a Israel/Efraim em terceira pessoa. A fórmula que conclui o capítulo atesta-o como um oráculo divino. Com seu início que relembra os dias do êxodo, apresenta-se como uma palavra que utiliza elementos da tradição histórica israelita, na mesma linha de outros existentes no livro a partir de 9,10 (cf. 9,10-17; 10,1-15; 12,1-15; 13,1-14,1). A forma verbal *wayyiqtol* no v. 1 confirma esta percepção e caracteriza o primeiro momento do texto como um discurso narrativo.

A frase em *wayyiqtol* no v. 1 (“eu o amei”) marca o nível básico da narrativa e serve de impulso para o que é dito a seguir. A frase em *qatal*, que segue, traz o “Egito” em posição de ênfase e,

² Serão seguidos, basicamente, os resultados do estudo de Del Barco sobre as formas verbais: cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecía y Sintaxis*. El uso de las formas verbales en los Profetas Menores preexílicos.

apontando, em continuação ao *wayyiqtol*, a perspectiva temporal passada, expressa paralelismo com a frase anterior (“e do Egito chamei o meu filho”).³ Indica, desse modo, que o “amar” e o “chamar” não são duas ações sequenciais. A oração nominal que abre o texto corrobora este dado e identifica o êxodo como o tempo inicial de Israel (“quando Israel era um menino”) e se coloca também em referência ao passado.

No v. 2, o sujeito muda para a terceira pessoa do plural, a qual pode ser identificada com os baals e ídolos mencionados logo a seguir.⁴ As duas frases em *qatal*, a primeira em *o-qatal*⁵ e a segunda em *p-qatal*,⁶ mantêm a mesma perspectiva temporal do v. 1. As duas frases em *qatal* encontram-se ligadas pela partícula **וְ**, que estabelece uma relação, em que a primeira oração funciona como antecedente do ponto principal do discurso:⁷ “eles os chamaram e assim eles caminharam por causa deles”. As duas orações em *yiqtol*, a seguir, detalham e expressam em paralelismo⁸ em que consiste este chamar e caminhar: sacrificar aos baals e incensar os ídolos. Em todo o v. 2, embora se mantenha a perspectiva passada, não se trata mais do tempo da saída do Egito e da peregrinação pelo

deserto, mas de outro momento, quando Israel já tem contato com os deuses da terra de cultura.

O discurso continua, no v. 3, em primeira pessoa de YHWH. A forma *w-x-qatal*⁹ coloca a afirmação do v. 3a em antítese com o que fora dito no v. 2 e ao mesmo tempo retoma o momento do v. 1. A cadeia de *qatal*, com isso, faz retroceder o discurso do momento em que Israel já está na terra (v. 2cd) ao momento da saída do Egito, quando Deus conduzia o povo, antes da entrada na terra. A frase do v. 3b, por falar de YHWH em terceira pessoa, deve ser entendida como um comentário do profeta, que interrompe rapidamente o discurso divino.¹⁰ Este continua nas duas linhas que seguem em tom de lamentação (v. 3cd).

Esse mesmo tom prossegue no versículo 4, que, com frases em *yiqtol* (v. 4a.cd), continua a apresentação do agir de Deus. O uso do *yiqtol* está a indicar que não é enfocada a sequencialidade das ações,¹¹ mas que se pretende apresentar a imagem global da situação. Semanticamente, não é claro se as ações de Deus aí descritas devem ser referidas propriamente à saída do Egito ou ao caminhar do povo no deserto. O sentido do v. 4cd aponta para o caminho (“eu me inclinava para ele, eu o alimentava”), uma vez que faz pensar nos textos em que Deus dá alimento ao povo no deserto. No entanto, o *wayyiqtol* no v. 4b quebra a sequência verbal. De fato, embora se possa pensar que o *wayyiqtol* da segunda linha do v. 4 possa ser lido como *w-yiqtol*, uma vez que se encontra isolado no contexto, a manutenção da leitura massorética tem sentido. Diferentemente das frases em *yiqtol*, que detalham as ações de Deus, o *wayyiqtol* do v. 4b, pela menção de retirar o jugo, remete mais diretamente ao feito mesmo da saída do Egito. Com isso, esta notícia se alinha com a do v. 1b, também em *wayyiqtol*: YHWH amou – YHWH retirou o jugo.

⁹ O *w* indica o conectivo **וְ**; o *x*, qualquer elemento nominal.

¹⁰ Tais intervenções do profeta são atestadas também alhures no livro: cf. Os 9,14.17.

¹¹ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 240.

³ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 230.

⁴ As duas primeiras frases do versículo são de difícil tradução e interpretação. A primeira se lê, seguindo o texto massorético, a Peshitta, a Vulgata e o Targum: “Eles os chamavam”. A Septuaginta lê o verbo na 1ª pessoa do singular (“conforme eu os chamava”). Carbone – Rizzi e Barthélemy, dentre outros, mantêm a leitura mais difícil (cf. CARBONE, S.P.; RIZZI, G. *Osea. Lettura ebraica, greca e aramaica*, p. 208-209; BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, v. 3, p. 588). A segunda frase do versículo é lida: “e assim eles se afastavam por causa deles”. A partícula **וְ** estabelece uma correlação entre a primeira e a segunda frase (cf. JOÛON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*, §174e). Lê-se o **וְ** em sentido causal (cf. JOÛON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*, §170i), como no v. 6d (cf. JOÛON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*, §132d; COMLEY, A.E. *Gesenius' Hebrew Grammar*, §119z).

⁵ O *o* é indicado para enfatizar que a frase começa com a forma verbal, sem nenhum elemento anterior.

⁶ Onde *p* indica uma partícula, normalmente uma conjunção ou interjeição, mas não uma partícula negativa (**לֹא** ou outra).

⁷ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 228.

⁸ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 232.

A partir daí, também a sequência em *qatal* do v. 3 alinha-se com o *qatal* do v. 1 (Deus chamou do Egito) e diz respeito à saída mesma do Egito. O uso do *yiqtol* no v. 4a, diferente do *qatal* das frases anteriores, poderia ser compreendido, então, como referente a outro momento, isto é, ao caminho no deserto, tanto mais que teria sua continuação nas formas *yiqtol* do v. 4cd. Porém, o corte representado pelo *wayyiqtol* do v. 4b é significativo, pois, criando uma moldura com o *wayyiqtol* do v. 1, fecharia o período referente à saída do território egípcio. Além disso, a raiz אהב, presente no v. 1 reaparece no v. 4a. Esses fatores tornam verossímil que os “vínculos humanos, laços de amor” refiram-se, eles também, ao momento da libertação. Com isso, o *yiqtol* do v. 4a indicaria o modo como Deus fez sair Israel. Após o *wayyiqtol*, os dois *yiqtol* do v. 4cd se refeririam à peregrinação pelo deserto, apresentando alguns de seus detalhes.

Em vista de conjugar todas essas nuances, propõe-se que os v. 3-4a refiram-se de modo global à saída do Egito, ao período em que Israel se afasta do território e da influência egípcios, cuja descrição terminaria na frase em *wayyiqtol* (v. 4b); o v. 4cd indicaria o segundo momento do êxodo, quando o povo, já liberto, caminharia em direção à terra da promessa.

No v. 5, muda o sujeito, que pode ser identificado com Efraim, o antecedente mais próximo. A mudança de singular para plural com referência ao povo, no versículo, não cria dificuldade, já que é bastante comum, no livro, essa alternância (cf. v. 3. 6; 14,5). O início do versículo com a forma *p-yiqtol* marca a independência da sentença em relação ao v. 4. A partícula לא indica uma oposição entre o que até então vinha sendo descrito e a sentença que se seguirá.¹² Com isso,

¹² G lê o לא do início do v. 5 como לו, complemento do verbo אכל *hifil* do v. 4d. O fato de o verbo no *hifil* (אכל, v. 4) pedir, normalmente, um complemento direto e não indireto, levanta uma dificuldade a esta leitura (cf. BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, v. 3, p. 595). Por outro lado, a leitura como partícula negativa não se adapta bem ao contexto, uma vez que não faz parte do pensamento do livro a oposição de que Israel não vá ao Egito e sim à Assíria. Alguns textos que colocam em paralelo os dois indicam que a concepção do profeta é a de que a depor-

o *yiqtol* que abre o v. 5 recebe dimensão futura, dada pelo contexto, tanto mais que é antecedente, no v. 6, de uma cadeia de *w^eqatal*.¹³ A frase nominal do v. 5b, ligada à que precede pela conjunção ו recebe, por este motivo, conotação futura (“Assíria será seu rei”). O versículo é fechado por uma frase em *qatal*, que mostra a atitude do povo que levou às sentenças anteriores (“porque se recusaram a voltar”). Este veredito é apresentado concretamente no v. 6, que, com suas frases em *w^eqatal*, remetem a um futuro bastante garantido. Com a dimensão futura entrando no discurso, este passa de descritivo (vv. 1-4) a preditivo (vv. 5-6).

A oração em participio reintroduz, no v. 7, o discurso descritivo,¹⁴ que apresenta agora a situação de Efraim: “Meu povo está preso na apostasia de mim”. Nesse contexto descritivo, a dimensão temporal da oração nominal não é relevante: trata-se da apresentação do que o povo é. As duas frases em *yiqtol*, que seguem, têm sujeito e complemento em terceira pessoa e por isso devem ser entendidas, como no v. 3b, como um comentário do profeta.¹⁵ Considerando somente os dados gramaticais, seu sentido é duvidoso. A terceira pessoa do singular (“[eles] o chamam”; “[ele] não os reerguerá”) poderia referir-se tanto a YHWH como a baal (o povo chama YHWH ou baal, que não lhe responde). Visto, porém, que os baals aparecem no plural no v. 2, o contexto está a indicar que a terceira pessoa do

tação para a Assíria significará uma nova escravidão, como a do Egito (cf. Os 7,11; 8,13b; 9,3.6) (cf. SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 150-151). É possível manter a leitura לא, atestada pelos texto massorético, pela Vulgata, Peshitta e o Targum, uma vez que esta partícula adquire, em alguns contextos, valor asseverativo (cf. KUHNIGK, W. *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, p. 133-134; GORDIS, R. *The Word and the Book*, p. 182).

¹³ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 231.

¹⁴ O participio possui um caráter descritivo bem marcado. Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 236.

¹⁵ Lê-se: “Em direção ao alto, juntos, eles o chamam: ele não os erguerá”. O vocábulo על (“alto”), após אל e com o verbo קרא, indica aqui certamente a pessoa que é invocada.

singular é o Senhor, que, invocado pelos israelitas no momento da angústia, não mais os atenderá.

O discurso muda de tom no v. 8, em que YHWH dirige-se ao povo em segunda pessoa. O retorno da menção do povo no v. 9c, no entanto, está a indicar que se trata de fato de uma interpelação retórica. As duas perguntas do v. 8 correm em paralelo, com a repetição dupla de uma frase em *p-yiqtol-x* seguida de outra em *0-yiqtol* (v. 8a-d). Semanticamente, elas dizem respeito ao que é ameaçado a Efraim nos vv. 5-7, e por isso têm sentido futuro. Elas desembocam em duas frases em construção de *qatal*. A primeira (v. 8e), em *0-qatal*, marca a mudança de referência temporal:¹⁶ do futuro (frases em *yiqtol*) a um momento anterior ao futuro apontado no v. 8a-d e que se refere à reflexão divina. Em outras palavras: diante da perspectiva que se abriu com os vv. 5-7, a consideração do que poderá acontecer no futuro (v. 8a-d) leva a uma reflexão no presente (v. 8ef). A segunda frase, em *x-qatal*, é semelhante à construção em *0-qatal*¹⁷ e expressa circunstâncias simultâneas, em que a segunda explicita a primeira. Estas duas frases em *qatal*, por sua vez, indicam ainda uma ação prévia ao que será apresentado no v. 9, com suas frases iniciais em *yiqtol*.

As duas primeiras linhas do v. 9 são interrompidas por duas orações nominais e continuam na construção de *yiqtol* do v. 9e, ligado aos precedentes pelo ׃ .¹⁸ As frases nominais do v. 9cd, introduzidas por um ׃ explicativo, dão a motivação das frases em *yiqtol*. O uso da

forma *yiqtol* marca a orientação futura indicativa, não sequencial. Pode conferir também uma ideia de simultaneidade.¹⁹

Os vv. 10-11b trazem uma sequência de frases em *yiqtol*, que continua o v. 9, interpretando o sentido do que foi ali enunciado. Por falar de Deus e do povo em terceira pessoa,²⁰ pode ser considerada uma palavra do profeta. A sequência continua a dimensão futura, com duas primeiras frases indicativas, em referência a YHWH (v. 10ab). As frases do v. 10ab põem em evidência os elementos nominais, que se encontram em primeira posição. Segue-se uma frase temporal que desemboca no fato descrito em v. 10d, relação marcada pelo ׃ que inicia esta última. O v. 11ab continua em construção de *yiqtol* (a segunda com verbo subentendido), que detalha a volta enunciada no v. 10d.

O *w^eqatal* final, em “eu” de YHWH, fecha o texto com uma forma verbal com dimensão futura segura,²¹ confirmada pela fórmula “oráculo de YHWH”.

2. A saída do Egito, o retorno, o novo êxodo em Os 11

A saída do Egito é mencionada ou evocada diversas vezes em Os 11,1-11. Sob o ponto de vista temático, podem ser distinguidos, no que tange ao êxodo, três momentos. O primeiro diz respeito ao ato inicial de Deus (v. 1). O segundo, apresenta os pormenores da ação de Deus neste feito de retirar o povo do Egito e levá-lo à terra (vv. 3-4). O terceiro, enfim, apresenta o retorno à terra como novo êxodo e o novo estabelecimento do povo (vv. 10-11).

¹⁶ A função principal do *0-qatal* é referir-se ao passado, trazendo para o discurso elementos importantes. Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 228.

¹⁷ Formula o paralelismo das frases. Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 230.

¹⁸ A estrutura sintática, quanto às formas verbais, do v. 9, se retiradas as duas orações nominais, assim se apresenta: v. 9a: *N-yiqtol*; v. 9b: *N-yiqtol*; v. 9c: *w-N-yiqtol* (onde *N* significa a partícula de negação). Fica claro, neste esquema o paralelismo da construção verbal.

¹⁹ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 231.

²⁰ Os vv. 10-11 marcam uma mudança em termos de temática e vocabulário em relação aos versículos anteriores e por isso são vistos como acréscimos posteriores (cf. JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea*, p. 147).

²¹ Cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 225.

1) Primeiro momento: a primeira ação divina (v. 1)

No que tange ao tempo do êxodo do Egito, o v. 1 centra o discurso em Deus e em suas ações. Israel é referido com os termos **נֶעֱר** e **בֶּן**.

נֶעֱר é a criança pequena, o lactente (cf. Ex 6,2) ou a criança há pouco desmamada (cf. Gn 21,12); pode ser também o jovem ainda não casado (cf. Gn 18,7; 1Rs 3,7). Contempla, portanto, o tempo da infância e/ou juventude e expressa a dependência em relação à casa paterna, do que decorrem as ideias de necessidade de orientação e amparo. Por ser complementado e ratificado pela menção de “filho”, descarta-se, no texto, o sentido de “servo” (cf. Gn 22,3; 2Rs 4,12.25) que o termo adquire em alguns contextos.²²

São duas as ações de Deus no v. 1, amar e chamar, que se apresentam interligadas. A primeira, expressa numa forma verbal *wayyiqtol*, marca o fio básico da narrativa; a segunda, em *qatal*, designa a ação que teve lugar no tempo passado referido na forma *wayyiqtol*.

A escolha da raiz verbal **אהב** para falar do amor de Deus é significativa, na medida em que ela tem uma conotação intensa e apresenta um traço emocional não presente da mesma maneira em outros termos de seu campo semântico.²³ A concepção do amor de YHWH por seu povo é encontrada fundamentalmente em três contextos no Antigo Testamento: no Deuteronômio, em Jeremias e Oseias.²⁴ O livro do Deuteronômio usa o verbo **אהב** junto com **חשק** (ter carinho, enamorar-se) em contexto de eleição (cf. Dt 7,7-8.13; 10,15). Em Jeremias, é empregado junto com o termo **חסד** que designa uma especial forma de amor, magnânimo e bondoso (cf. Jr 31,3). No livro de Oseias, o verbo ocorre, em algumas passagens, em relação ao amor de Deus (cf. Os 3,1; 9,15; 14,5). Em 11,1, por aparecer sem

paralelismo com outros nomes ou verbos de seu campo semântico (como é o uso geral em Oseias), ganha relevo e indica a afeição de Deus por Israel já no início do povo, no Egito, concepção presente também em outros lugares do livro (cf. Os 2,16-17; 12,10). Em 11,1, “amar” compendia toda a atitude de Deus em relação a seu povo (“meu povo”: v. 7), considerado como “seu filho” (**בְּנִי**, v. 1).

Em paralelo com **נֶעֱר** e considerado o v. 4, que fala de cuidados oferecidos a Israel, o termo **בֶּן**, aqui, pertence ao âmbito familiar e não à relação mestre-discípulo, frequente na literatura sapiencial.²⁵ No Antigo Testamento, é especialmente o rei que é chamado de “filho de Deus” (cf. 2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6), mas então em sentido de eleição.²⁶ A filiação implicaria então, para Israel, direitos mas também deveres. Se este sentido for considerado aqui, Israel em seu conjunto – e não somente o monarca – teria como que um *status* real.²⁷

Em Oseias, o termo **בֶּן** é relativamente frequente, sendo usado 6 vezes em singular e 18 no plural. Considerado o contexto do livro e sobretudo a analogia matrimonial-familiar que o domina (cf. Os 1,2–3,5), o termo, em 11,1, pode ser colocado em oposição aos “filhos de prostituição” (Os 1,2), isto é, aos israelitas que se rendem ao culto cananeu, referido logo a seguir, em 11,2.²⁸ Implica, por conseguinte, uma relação de profunda intimidade²⁹ e, com isso, remete ao conceito de “conhecimento de Deus”, central na teologia do profeta (cf. Os 4,1.6; 6,6). Por outro lado, a menção de “filho” pode também ser considerada, no contexto final do livro, em relação a 14,4 (“pois em

²⁵ Cf. Pr 1,10.15 *et passim*. Mesmo se esta relação for compreendida em contexto tribal e, portanto, com referência às ligações de parentesco (assim KÜHLEWEIN, J. **בֶּן** bēn Hijo, 464-465).

²⁶ Cf. Sl 2,7: o rei é filho no momento da subida ao trono. Cf. 2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 28,6; Sl 89,4. 26-28.

²⁷ Cf. BEN ZVI, E. Hosea, p. 233-234.

²⁸ A preocupação com o culto cananeu atravessa toda a obra: cf. Os 2,4-15. 18-19; 4,12-13; 5,4; 6,10; 9,1.10; 13,1.

²⁹ Cf. WOLFF, H. W. Hosea, p. 30-31. 255-257.

²² Ben Zvi entende que Israel, chamado ainda pequeno, cresceu e não se tornou servo de Deus (cf. BEN ZVI, E. Hosea, p. 235).

²³ Cf. JENNI, E. **אהב** ²hb Amar, col. 124.

²⁴ Cf. JENNI, E. **אהב** ²hb Amar, col. 127-128.

ti o órfão encontra misericórdia”), que formula um princípio que, dentro da teologia oseânica, ganha especial sentido: por afastar-se de Deus, Israel, filho, tornou-se “órfão” (**יתום**). Em 11,1, o uso de **בן** indica Israel como objeto da afeição de Deus e, portanto, expressa a absoluta gratuidade da relação.

O ato de amor de Deus aparece, em 11,1, concretizado historicamente no “chamamento” do povo, que corresponde ao feito do êxodo. Das dez ocorrências do verbo **קרא** em Oseias, somente esta tem YHWH como sujeito (cf. Os 1,4.6.9; 2,18.2; 7,7.11; 11,2.7). O verbo utilizado supõe a distância entre quem fala e quem é chamado e conota a ideia de atrair alguém para lhe comunicar algo.³⁰ Visa, nesse sentido, a criar uma relação e, por isso, pode conotar eleição. Diferentemente do que ocorre em diversas passagens, em que o verbo é seguido de uma frase que expressa o que é dito (cf. Gn 3,9; 12,18; 19,5; 21,17), aqui é usado de modo absoluto, não sendo especificado o que Deus diz a Israel ou para que o chama.³¹ Com isso, enfatiza-se que a finalidade do chamamento não é comunicar algo, mas criar comunhão. De fato, o que seria esperado como consequência do chamamento seria o ouvir (cf. Sl 4,4; 34,7; Zc 7,13) ou o responder (cf. Is 50,2; 58,9; Jr 7,13.27).³² A finalidade do êxodo é que Israel se dirija a YHWH e, com isso, o evento do êxodo é concebido marcadamente sob o ponto de vista teológico. Mesmo se o livro, referindo-se ao patriarca Jacó, no capítulo 12, conhece uma etapa da história anterior ao êxodo – na qual Israel já foi constituído “filho” –, o chamado do Egito inaugura uma nova fase marcada pelo diálogo, por um estreito relacionamento e, nesse sentido, pela comunhão entre YHWH e seu povo.

Sob outro ponto de vista, se YHWH chama Israel, é como se ele estivesse na terra e de lá e para lá o convocasse. A comunhão com Deus levaria o povo até sua meta, a terra, que é a “terra de YHWH” (cf. Os 8,1; 9,3). Por outro lado, tal visão expressaria veladamente, sob novo título, a contraposição com a religião cananeia. A ação de Deus e dos baals (v. 2) é a mesma. O povo de Israel, já ocupando a terra, deveria ouvir o chamamento de Deus e não os baals, pois ele os chamara no início. Isso seria corroborado pela menção de “filho”, que contraporaria YHWH e o deus El, que, na religião cananeia, é considerado pai da humanidade.³³

Em resumo, os atos de amar e chamar visam retirar Israel do Egito e fazê-lo passar da condição de dependência para a da liberdade em sua terra.

2) Segundo momento: pormenores da ação de Deus (vv. 3-4)

A ação de conduzir o povo,³⁴ no v. 3, por aproximação com Dt 1,31, poderia ser entendida como referência à peregrinação no deserto, e isso seria corroborado pela menção de “tomar nos braços” como alusão aos cuidados de Deus nesse período. Contudo, o versículo continua mencionando que Deus “curou” (**רפא**) o povo. Essa raiz verbal é usada, no livro de Oseias, como também em outros livros (cf. Is 57,18-19; Jr 30,17; 33,6), como metáfora com significado de “salvar”. Em Os 7,1, expressa de forma genérica a ação de Deus para com Israel; em Os 5,13 e 6,1, diz respeito ao suporte político esperado da Assíria; em Os 14,5, aponta para a restauração do povo, pela superação do seu afastamento de Deus. O verbo é encontrado

³⁰ Cf. LABUSCHAGNE, J.C. **קרא** qr? Llamar, col. 841-843.

³¹ Menos claro é que se possa entender a construção **קרא + ה** aqui no sentido de nomear, como ocorre em algumas passagens (cf. Gn 2,19; 15,8.10; 30,20), isto é, chamar com o nome de filho. Também o sentido de vocacionar (cf. Is 4,19; 42,6; 49,1) não é evidente. Cf. BAUMGARTNER, W. *et alii*, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (HALAT), col. 1054.

³² Nessa linha, o verbo pode assumir o sentido de “chamar a si”, “convidar” (cf. Gn 12,18; 20,8; 24,57-58).

³³ Cf. JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea*, p. 256. Sobre a religião cananeia, cf. LORETZ, O. *Ugarit und die Bibel*, p. 66.

³⁴ É possível ler aqui um verbo do tipo *tip'el* (cf. JOÜON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*, §59e), que se poderia traduzir por “ensinar a andar” (cf. HALAT, col. 1105; WOLFF, H.W. *Hosea*, p. 257). Outros preferem traduzir por “guiar, conduzir” (cf. ANDERSEN, F.I.; FREEDMAN, D.N. *Hosea*, p. 579). Este sentido enquadra-se bem no contexto e poderia basear-se no uso *piel* da raiz **רגל** (cf. DANIELS, D.R. *Hosea and the Salvation History*, p. 63).

também nas narrativas do êxodo, em Ex 15,26 e Nm 12,13, mas não em sentido metafórico.³⁵ Em Os 11,3, ele compendia a ação de Deus. Tendo o mesmo sujeito do v. 1 e estando em *qatal* como o v. 1c, apresenta-se como continuação da ação descrita naquele versículo, ou seja, em relação à saída mesma do Egito. Por outro lado, a menção dos “braços” como metáfora para a força³⁶ deixa ecoar o tema da libertação, tal como aparece na formulação bastante regular “mão forte e braço estendido” (cf. Ex 6,6; 15,16; Dt 5,15; Jr 32,21; Is 63,12).³⁷ Isso vale mesmo se o valor da metáfora em Os 11,3 pudesse apontar também o aspecto dos cuidados paternos.³⁸ A partir daí, torna-se provável que todas as ações de Deus no v. 3 – curar, conduzir e tomar nos braços – detalhem o momento da libertação do Egito e não se refiram ao caminhar pelo deserto. Deus conduziu Israel, conduzindo-o para fora do Egito, e o livrou de todos os obstáculos. Também no v. 4b o texto retrocede ao momento da saída do Egito. Com efeito, o levantar o jugo³⁹ aponta para a libertação do poder do faraó.

³⁵ Em Ex 15,26, refere-se à superação de males; em Nm 12,13, à cura de Miriam.

³⁶ Cf. VAN DER WOUDE, A.S. זרע *z'ro*^{ac} Brazo, col. 730-733.

³⁷ Cf. VAN DER WOUDE, A.S. זרע *z'ro*^{ac} Brazo, col. 732-733.

³⁸ Segundo o Texto Massorético, que lê o verbo “tomar” na terceira pessoa masculina singular. Nesse sentido, a leitura como imagem materna não encontra respaldo no texto massorético. Ela supõe a correção do texto para a 1ª pessoa, com apoio de versões antigas (Setenta, Vulgata e Peshitta) e do Targum, que harmoniza a frase com o sujeito do v. 3a (cf. BORBONE, P.G. *Il libro del profeta Osea*, p. 95) e exige a modificação do sufixo para 1ª pessoa (זרועתי; “meus braços”). Barthélemy admite a leitura massorética, que apresenta a *lectio difficilior* (cf. BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, v. 3, p. 591-593).

³⁹ Com parte significativa da tradição massorética e a Vulgata, lê-se o termo עול “jugo” (cf. HALAT, col. 783; ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo – Español*, p. 563) e não עול, “criança, recém-nascido” (cf. HALAT, I, 754; ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo – Español*, p. 549). A Setenta omite o termo (cf. BORBONE, P.G. *Il libro del profeta Osea*, p. 95). Esta leitura é aceita por Barthélemy (cf. BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, v. 3, p. 593) e diversos autores recentes: cf. JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea*, p. 142; ANDERSEN, F.I.; FREEDMAN, D.N. *Hosea*, p. 581; BONS, E. *Zwei Überlegungen zum Verständnis von Hosea XI*, p. 287-288. Landy vê na ambiguidade do texto consonantal um jogo de palavras que poderia sugerir as duas concepções (cf. LANDY, F. *Hosea*, p. 139).

O v. 4 desenvolve o modo como Deus libertou o povo: atraindo-o. O verbo מִשָּׂךְ (v. 4a) tem sentido básico de “puxar, atrair”.⁴⁰ Considerando Is 5,18, que também o usa junto com עֲבַת e חֶבֶל, fica claro que é usado em contexto camponês, com o significado de puxar o gado com cordas e laços. Os termos compõem-se bem, nesse sentido, com a imagem do “jugo” presente em Oseias logo a seguir e com a metáfora da bezerra domada, empregada para Israel em Os 10,11. As analogias da esfera familiar dão lugar, por conseguinte, ao âmbito do trabalho no campo.⁴¹ Cordas são usadas para conduzir o gado por um determinado caminho e para certo lugar. Implica força e, no plano metafórico, autoridade. Esta, porém, é temperada, em Oseias, por suas qualificações: são “vínculos humanos” e “laços de amor” – o que exprime o carinho que já aparecera no v. 3.⁴² Tal conotação aparece também no levantar o jugo, na medida em que tal ação significa liberar o animal para que se alimente com mais facilidade.⁴³

Por fim, os cuidados de YHWH são retomados no v. 4cd, que recorda os momentos em que, segundo as narrativas do Pentateuco, Deus alimentou seu povo no deserto (cf. Ex 16,17: o maná; Nm 11,31-35: as codornizes).⁴⁴

⁴⁰ HALAT, col. 610.

⁴¹ Cf. RINGGREN, H. מִשָּׂךְ *mašak*, col. 59-60.

⁴² Cf. FABRY, H.-J. חֶבֶל *ḥbl*, col. 704. Também: JACOB, E. Osée. In: JACOB, E. *et alii*. Osée, Joel, Abdias, Jonas, Amos, p. 81; RUDOLPH, W. Hosea, p. 215; WOLFF, H.W. Hosea, p. 258; JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea*, p. 142; SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 150. Alguns autores subentendem em “vínculos humanos” a ideia de mediação, o que faria pensar na figura de um profeta: cf. DANIELS, D.R. *Hosea and the Salvation History*, p. 67; ZENGER, E. ‘Durch Menschen zog ich sie...’ (Hos 11,4). *Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch*. In: RUPPERT, L. *et alii*. *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten*, p. 193-194). O paralelismo com a segunda parte do versículo, que se refere a Deus, torna improvável essa hipótese.

⁴³ Cf. DALMAN, G. *Arbeit und Sitte in Palästina*, v. 2, p. 99-100.

⁴⁴ Cf. JACOB, E. Osée. In: JACOB, E. *et alii*. Osée, Joel, Abdias, Jonas, Amos, p. 81; SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 150. Diferentemente, Rudolph interpreta a menção da alimentação como uma referência à terra de cultura (cf. RUDOLPH, W. Hosea, p. 216).

Assim sendo, mais do que distinguir fases do êxodo, as ações de Deus nos vv. 3-4 parecem descrever em conjunto o momento da saída e o real afastamento do território do Egito, ao ser levado para o deserto.⁴⁵ Em outras palavras, os primeiros passos de Israel para a liberdade.

Como, nos vv. 3-4, o povo é “Efraim”, modo como é denominado quando já se encontra na terra, a menção da falta de reconhecimento que o povo tem da “cura” (v. 3c) indica que são os contemporâneos do oráculo profético que não mais reconhecem YHWH e o grande evento do êxodo como fundante para sua vida. Isso implica que, na sua época, o oráculo teve como uma de suas funções recordar o feito do êxodo como constitutivo da identidade de Israel, o que corresponderia, por contraposição, à acusação que permeia o livro de que Israel “esqueceu-se” de seu Deus (cf. Os 2,15; 4,6; 8,14; 13,6). Com isso, o texto visa igualmente demonstrar que este esquecimento se verifica no seguir os deuses da terra (v. 2), sem retornar ao Deus do êxodo (vv. 5c. 7a).⁴⁶ Por fim, o texto explicaria que tal atitude levará à deportação (v. 5) e à destruição do país (v. 6), e que somente o Deus que tirou do Egito poderia trazer salvação (v. 7).

3) Terceiro momento: novo êxodo e entrada na terra (vv. 10-11)

O tema do êxodo reaparece, na perícopes, nos vv. 10-11, que, por mencionarem o retorno à terra, supõem já ter ocorrido a volta à situação de escravidão. A deportação para longe da terra de Israel é mencionada no v. 5. Seu motivo é explicitado na terceira linha (v. 5c) e remete ao v. 2. O paralelismo entre “Assíria” e “Egito” mostra que a dominação assíria representa o retrocesso da história ao

momento anterior às ações de Deus que tinham libertado o povo e o conduzido até a terra de Canaã. O uso do verbo שׁוּב reforça a ideia de volta atrás e o retorno à antiga escravidão. Também a menção de que Israel será dominado pelo “rei” assírio reafirma este pensamento, uma vez que este termo é usado, em outros livros, para o faraó (cf. Gn 41,26; Ex 1,15.17.18; 2,23; 3,18 *et passim*).

A volta ao Egito, em Oseias, indica punição e pode ter sentido figurado (cf. Os 8,13; 9,3) ou referir-se a uma situação real, como fuga para o Egito diante de uma invasão assíria (cf. Os 7,16; 9,6).⁴⁷ Nos dois casos, implica sempre a ideia teológica de anulação do feito salvífico de Deus. Tal conceito é presente no livro e recebe particular força no dito de Os 1,9, no qual o nome do terceiro filho inverte o nome de Deus revelado em Ex 3,14, na ocasião que prepara a saída do Egito: “porque vós não sois meu povo e eu *não sou* para vós”.

Com efeito, a punição, descrita em Os 11,6-7, contrapõe-se aos feitos positivos de Deus, numa correspondência bem estreita: em lugar de Deus que alimentara Israel (v. 4d), a espada devora o povo (mesmo verbo אָכַל (v. 6c); se Deus levantara o jugo (v. 4b), ele mesmo não mais levantará (רָוַם) o povo (v. 7c); se antes Deus chamara o povo do Egito (v. 1c), agora o povo em vão chama (קָרָא) YHWH (v. 7b).

No v. 10, Deus vai à frente do povo no caminho de retorno à terra (v. 11c), numa nova saída do Egito (v. 11a), metáfora para o retorno da Assíria (v. 11b). Israel não mais seguirá baal e os ídolos (v. 2), mas a YHWH; não permanecerá mais em seus desvios culturais e políticos (cf. Os 2,7.15; 5,11).⁴⁸ Não será mais Moisés ou qualquer intermediário que guiará o povo (cf. Os 12,14), mas o próprio Senhor vai à frente, como antes ele mesmo tinha dado início ao êxodo, chamando Israel (v. 1).

⁴⁵ Isto poderia ser confirmado pelo fato que o livro de Oseias não se refere a detalhes da saída do Egito (pragas, passagem do mar). Cf. HOFFMANN, Y. A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition, p. 174-175. Segundo o autor, em Oseias, o êxodo tem um caráter “tipológico”.

⁴⁶ Pela ênfase no “eu” de YHWH (v. 3a), Andersen e Freedman veem na menção da cura do v. 3 uma alusão a um deus da cura, que seria rejeitado pelo profeta (cf. ANDERSEN, F.I.; FREEDMAN, D.N. Hosea, p. 584).

⁴⁷ WOLFF, H.W. Hosea, p. 188.

⁴⁸ Sentido, em Oseias, da expressão “caminhar atrás” (הִלֵּךְ אַחֲרַי). Cf. ŠPORCIC, I. *Das untreue Volk*, p. 34-36

Por outro lado, YHWH agora “rugirá” como leão. A imagem do leão conota força e ameaça (cf. Is 2,15; 5,29; Ez 22,25; Am 1,2; 3,4.8; Sf 3,3) e é encontrada em Oseias com esse sentido (cf. Os 5,14-15; 13,7-8). Aqui, porém, expressa a nova força do chamado que Deus dirige ao povo e sua autoridade. Diante do poder de YHWH entende-se o “tremor”.⁴⁹ O verbo aqui utilizado (חרר) expressa a reação de medo diante de um perigo ou de algo desconhecido.⁵⁰ Ocorre muitas vezes em contexto de juízo como momento anterior à salvação (cf. Is 19,16; 32,11; Jr 30,10; Ez 30,9; 32,10), mas também em teofanias (cf. Ex 19,16).⁵¹ Em Os 11,10-11 marca a reação diante da autoridade e poder do Senhor (cf. Os 3,5). O contraste das imagens do pássaro e da pomba com a imagem do leão indica a diferença de *status* entre Israel e seu Deus. Israel, frágil, tremerá e obedecerá; deixará a falta de sabedoria que o caracterizava (Efraim é “pomba ingênua”: cf. Os 7,11: יִנְיָה פֹּתְחָה) e seguirá o Senhor. A menção do pássaro, muito usada junto com a ideia de cair numa armadilha (cf. Sl 124,7; Pr 6,5; Lm 3,52; Am 3,5),⁵² pode corroborar a ideia de libertação que pertence às tradições do êxodo.

Por fim, a menção do “mar” (יָם) no final do v. 10 chama a atenção. De fato, embora muitas vezes יָם designe o Mar Mediterrâneo ou simplesmente a região ocidental (cf. Gn 13,14; Ex 10,19; 11,24; Js 1,4; Jz 5,17),⁵³ a referência, no v. 11, é ao Egito e à Assíria. Também este termo é importante nas tradições do êxodo (cf. Ex 13,18; 14,2; Nm 21,4; 33,8; Dt 1,40)⁵⁴ e, com isso, sinaliza para o significado do retorno como novo êxodo, nova libertação. A meta aparece no v. 11c como habitar na terra, o que é realizado por YHWH (verbo יָשַׁב hifil).

Correspondendo ao novo êxodo, haverá uma nova entrada na terra (cf. Os 2,17). Dentro da perspectiva do texto e do livro (cf. Os 2,18-19), supõe-se uma posse da terra que supere todos os desvios cometidos anteriormente. Ou seja, a renovação completa do povo, expressa no “caminhar atrás” e no “tremor”; em outras palavras, a aceitação do Deus do êxodo e do que isto implica. O povo continuará a ser “filho”, como fora no seu início (v. 10d. 1c).

O Deus do êxodo é aquele que por amor chamou Israel e o levou com esmerados cuidados a sua terra. É também o Deus que renuncia à destruição do povo em virtude de sua santidade (cf. Os 11,8-9). É o Deus que manifesta misericórdia porque não age segundo a conduta do povo, mas segundo sua característica própria. No retorno, o povo experimenta a um tempo a misericórdia e a santidade de YHWH.

3. Outras menções do êxodo no livro de Oseias

O êxodo é mencionado no livro de Oseias ainda em 2,16-17; 12,10.13-14 e 13,4-5. Em vista de uma visão de conjunto da mensagem do livro, estes são tratados a seguir numa ordem que procura compreender a lógica do pensamento deste escrito.

1) Os 12,10.13-14

Estes versículos localizam-se num capítulo que desenvolve sob diversos aspectos o tema da fraude (מִרְמָה: v. 1.8): em âmbito político, acusa a política das alianças (vv. 1-2), que desemboca num anúncio de contenda (רִיב: v. 3); em âmbito social, reprova a desonestidade no comércio (vv. 8-9); em âmbito cívico, o serviço no santuário de Guilgal (v. 12). A menção de “Jacó” no v. 3 serve de trampolim para o desenvolvimento das referências ao patriarca que marcam o capítulo. A evocação das tradições a ele relacionadas serve para colocá-lo como paradigma negativo⁵⁵ e, desse modo, demonstrar que o pecado atual do povo tem suas raízes já naquele que lhe deu origem, Jacó-Israel.

⁵⁵ Esta é a compreensão mais plausível do capítulo e que vai na linha das outras retrospectivas presentes no livro a partir de 9,10: demonstram a índole pecaminosa

⁴⁹ SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 152.

⁵⁰ Cf. dentre outros textos: Gn 27,33; 42,28; Jz 8,12; Rt 3,8; 1Sm 4,13; 28,5; 2Sm 17,2; Is 19,16; 66,2.5; Am 3,6.

⁵¹ Cf. BECKER, J. *Gottesfurcht im Alten Testament*, p. 10.

⁵² Cf. SEIFERT, B. *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, p. 226.

⁵³ Cf. HALAT, col. 396.

⁵⁴ Cf. ainda Ex 14,9.16.21-23.26-30; 15,1.4.8.10.19.21-22; Js 2,10; 4,23.

O evento do êxodo é trazido à memória no v. 14 e é apresentado em estreito paralelismo para com o v. 13. O “profeta” que “guarda” o povo corresponde a Israel (Jacó) que “serviu” e “guardou” (rebanhos)⁵⁶ por uma mulher.⁵⁷ Para alguns autores, Jacó teria aprendido, em seu serviço a Labão, a obediência, de modo que, de alguém pronto a aproveitar-se de uma situação, se teria tornado um homem que se dedica fielmente a um objetivo. Esta menção serviria como exemplo: como Jacó se converteu, assim também Israel pode-se converter.⁵⁸ A formulação das frases, porém, que faz uso cuidadoso da terminologia, parece indicar outra direção. O v. 13 se inicia referindo-se a “Jacó” (que foge para Aram; cf. Gn 27,42-45), mas continua mencionando “Israel” que “serve” e “guarda” por “uma mulher”. “Jacó” indica, no v. 3, tanto o povo que está ligado ao patriarca como o povo do presente do profeta. “Israel” é, no v. 1, unicamente o povo, ou sua classe dirigente (a “casa de Israel”: cf. 1,4), a quem é dirigida a acusação. No v. 14, é o povo que saiu do Egito. O uso da terminologia, por conseguinte, não permite distinguir sempre e claramente entre o patriarca e o povo da época do profeta, de modo que ambos os aspectos podem estar aí implicados. Se a fuga para o estrangeiro conecta-se, por oposição, à saída do Egito no v. 14, o servir e guardar por uma mulher estaria em oposição à condução por um profeta. A figura de Raquel, como a de Moisés, é evocada mas não designada

do povo já nos tempos primordiais. Alguns autores defendem ser o patriarca, em Os 12, uma figura positiva, contraposta ao Israel-Efraim da época do profeta: cf. GESE, H. Jakob und Mose: Hosea 12:3-14 als einheitlicher Text. In: VAN HENTEN, J.W. et alii (org.). *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*, p. 47.

⁵⁶ Muitos autores subentendem aqui um complemento do verbo “guardar”, que, segundo as narrativas de Gênesis, seria “rebanhos” (cf. SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 154.159). MacIntosh interpreta o verbo no sentido de “devotar-se a” (cf. MACINTOSH, A.A. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, p. 508).

⁵⁷ Assim NEEF, H.-D. *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, p. 56-57.

⁵⁸ Cf. MACINTOSH, A.A. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, p. 509; SWEENEY, M.E. *The Twelve Prophets*, v. 1, p. 128.

pelo nome próprio. Isto está a indicar que, mais do que o personagem, o que conta aqui é sua função e a ações feitas.

Nesse sentido, embora muitos estudos detenham-se na análise da atribuição a Moisés do título “profeta”, parece valer mais, para o texto, a função do que o personagem individual. Isto é confirmado pelo uso indefinido do termo (בְּנִבְיָא),⁵⁹ que aponta para que ele seja mais valorizado do que a pessoa de referência.⁶⁰ Com isso, o texto apresenta uma visão do profetismo que põe em primeiro plano a condução do povo sob a direção de Deus (que tirou Israel do Egito). De modo análogo, o uso do termo genérico “mulher”, sem menção de “Raquel” (cf. Gn 29,18.20; 32,29), permite evocar, no contexto do livro, a analogia matrimonial. “Servir por uma mulher” seria uma alusão aos cultos cananeus (cf. 4,10.13-14).⁶¹ Nesse contexto, mesmo se a alternância entre Jacó e Israel pode ser considerada um recurso de embelezamento literário, o emprego de “Israel” em relação ao “servir/guardar por uma mulher” apela de modo imediato à consciência do povo, enquanto que a memória da fuga para Aram poderia servir prioritariamente como ponto de partida para tais acontecimentos.⁶²

⁵⁹ Neef chama a atenção para a falta de artigo definido onde ele seria esperado, por referir-se a um personagem determinado. Explica a falta, no entanto, pelo fato que a referência a Moisés seria evidente. Dá como confirmação dessa possibilidade o texto de Dt 33,19, onde o termo “monte” também ocorre sem o artigo por ser clara a referência. Outro motivo poderia ser o paralelismo com “por uma mulher”: o *bet pretii* aqui usado não requereria o artigo. Cf. NEEF, H.-D. *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, p. 53-54.

⁶⁰ Alguns autores não reconhecem aqui Moisés. Andersen e Freedman, entendendo que as mulheres da história de Jacó são duas, pensam tratar-se aqui também de duas personagens (Moisés e Samuel): cf. ANDERSEN, F.I.; FREEDMAN, D.N. *Hosea*, p. 621.

⁶¹ A referência aqui aos cultos cananeus já foi notada, especialmente pela influência do v. 12. Cf. Rudolph, *Hosea*, p. 238; WOLFF, H.W. *Hosea*, p. 216; JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea*, p. 157.

⁶² Se esta interpretação é correta, então não se verificaria a conclusão de Wolff (cf. WOLFF, H.W. *Hosea*, p. 216), que vê também um paralelismo entre a fuga para Aram, por parte do patriarca, e a busca de alianças estrangeiras, por parte de Israel. Mesmo mencionada nos vv. 1-2, esta política não é evidente neste momento do texto pelo fato de se falar em “fuga” (בְּרִחָא) e não em busca ou algo semelhante.

O evento do êxodo aparece, nesse contexto, como contraposto à fuga de Jacó para Aram⁶³ e oporia duas condutas: o afastamento da terra da promessa e o serviço voluntário, de um lado, e a subida para a terra da promessa e a libertação de um serviço escravo,⁶⁴ de outro. O êxodo é o oposto a toda a conduta de Jacó–Israel retratada no capítulo e o Senhor é aquele que não tem sido considerado em sua ação salvífica. Ao mesmo tempo, oporia o culto cananeu à pessoa do Senhor que fundou a história de seu povo. O que vale para o povo é a fidelidade ao Deus do êxodo e à sua palavra, transmitida pelo profeta (cf. 9,8).

Uma segunda menção do êxodo, no capítulo, encontra-se no v. 10. No contexto atual, este versículo parece responder, por oposição, à postura de Efraim, que, embora defraudando nas transações comerciais, justifica seu agir (vv. 8-9). A isso, contrapõe-se a solene enunciação da pessoa do Senhor. Tais palavras retomam o grande feito salvífico como qualificativo da relação de Deus com o povo e, portanto, como critério de avaliação da realidade. Nelas estão latentes as prerrogativas de Deus por ter libertado Israel do Egito; prepara-se, dessa maneira, o anúncio do retorno ao deserto.⁶⁵ O habitar novamente em tendas (v. 10b) lembra o tempo da peregrinação rumo à terra, aqui relacionado com os “dias do encontro” (v. 10c).⁶⁶ Segundo o v. 11, este período é ligado à presença da palavra

profética,⁶⁷ o que corresponde bem ao v. 14, que menciona o mesmo aspecto.

Pode causar surpresa que se mencione o retorno ao deserto e não ao Egito, como ocorre em outras passagens (cf. Os 8,13; 9,3,6; 11,5). Os 13,4-5 pode lançar luz sobre este aspecto, na medida em que distingue dois momentos: a saída do Egito, na qual Deus se revelou como Deus do povo (“teu Deus desde a terra do Egito”), e o momento do cultivo da relação entre Deus e Israel: “Eu te conheci no deserto”. A consideração desta última passagem, assim como de 2,16-17, lançará luz para esclarecer o significado da distinção destes dois momentos.

2) Os 13,4-5

Após a acusação contra o culto a baal e aos ídolos, que desemboca numa sentença punitiva (vv. 1-3), Os 13,4-5 contrapõe, a este culto, o Senhor como único Deus. Recorre, para tanto, ao evento da saída do Egito: “Mas eu, o Senhor, sou teu Deus desde a terra do Egito” (v. 4a). Os segmentos seguintes explicitam o conteúdo desta

⁶⁷ As formas verbais do v. 11 são entendidas de modo muito variado. Muitos autores as entendem em sentido futuro, a partir da compreensão da forma do v. 11a como um *w^eqatal* (cf., dentre outros, SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 154), juntamente com uma pré-compreensão do significado da passagem. Neste último encontra-se Del Barco, que, no entanto, percebe que a acentuação massorética leu no v. 11a não um *w^eqatal* mas um *w-qatal*. Este autor menciona também o caráter estranho da estrutura de *w-qatal* expressando, nesse caso, o paralelismo (cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 154). Outros leem em sentido passado (cf. JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea*, p. 149), por vezes atribuindo ao *w^eqatal* um sentido frequentativo (cf. MACINTOSH, A.A. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, p. 501-502). Lemos aqui respeitando a acentuação massorética (*w-qatal*) e, portanto, em dimensão passada. Essa dimensão é apoiada pela perspectiva do livro, na medida em que ele não apresenta uma visão positiva do profetismo da época (cf. Os 4,5); positivo é só o profetismo do passado (cf. Os 6,5; 12,14) (cf. SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 93.124). O texto de Os 9,7-8 não é claro e pode ser compreendido seja como crítica aos profetas contemporâneos a Oseias, seja ao próprio Oseias. Nesse sentido, o *w-x-yiqtol* do v. 11c, vindo após estruturas de *qatal* – a sequência *w-qatal* (v. 11a) → *w-x-qatal* (v. 11b) – em paralelo com o segmento anterior) teria função de expressar o paralelismo e apresentar uma nova ação no aspecto não sequencial (cf. DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecia y Sintaxis*, p. 154.231.232).

⁶³ O verbo “fugir” (בָּרַח) é presente em Ex 14,5, mas, pela escassez de dados não há clareza se poderia ser considerado em relação, por oposição, com Jacó: fuga para o estrangeiro – fuga da terra estrangeira para a terra da promessa.

⁶⁴ A ideia de “servir, servo” está bem ligada às tradições do êxodo: cf. WESTERMANN, C. עָבַד ‘aebaed Siervo, col. 249.

⁶⁵ Cf. SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*, p. 163.

⁶⁶ Neef observa que a expressão “como nos dias” aparenta-se com as que ocorrem em 2,17 e 9,9 e diz respeito, como nestes últimos, a um evento passado (cf. NEEF, H.-D. *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, p. 112). Por isso não é entendida aqui em referência a uma solenidade ou festa (בְּעֵד), como seria também possível.

afirmação: por esta razão, Efraim não pode conhecer outro Deus senão o Senhor, que é seu único salvador.⁶⁸ A fórmula que abre o versículo assemelha-se ao início das listas de mandamentos em Ex 20,2 e Dt 5,6-7; o v. 4bc lembra Ex 20,3 e Dt 5,7, mas é importante que não apareça como exigência, mas como consequência de o Senhor ser o “salvador” (מוֹשִׁיעַ).⁶⁹ Também a ideia de “salvação”, com o verbo יָשַׁע, pertence às tradições do êxodo (cf. Ex 14,20). Não se trata aqui do conhecimento só de YHWH e desconhecimento dos outros deuses; antes, evoca-se a experiência vivida no êxodo pela intervenção do Senhor. Só Deus tirou do Egito e por isso só a ele Efraim conhece.⁷⁰ Estabelece-se desde o início uma relação de exclusividade.

O v. 5 distingue outra ação de Deus, no tempo subsequente à saída do Egito, no tempo da peregrinação no deserto. É o momento em que Deus “conhece” o povo: não só o Israel do passado, mas o Efraim do presente, já que é o único referente para o povo em todo o capítulo (v. 1.12). Que Deus conheceu o povo é uma realidade que permanece também na época do profeta. “Conhecer” é um tema ligado às tradições do êxodo (cf. Ex 2,25; 3,7; 6,3.7; 7,5.17 *et passim*) e, com isso, se entende bem que seja empregado aqui. Por outro lado, é ponto fundamental na teologia do profeta (cf. Os 4,1) e evoca o matrimônio (cf. Os 2,21-22). O v. 5, afirmando que Deus “conheceu” o povo no deserto, implicitamente relaciona o “conhecer” de Deus com o “conhecer” do povo para com Deus (v. 4b), consequência de seu agir.

O deserto é aqui qualificado pela aridez, contrapondo-se, por conseguinte, à terra irrigada e própria para a cultura (cf. Ex 15,22; Nm 11,5). A entrada e permanência na terra trazem para Efraim a experiência da saciedade e autossuficiência, que aparece, no v. 6, em

graus: saciaram-se (v. 6a) – seu coração se exaltou (v. 6b) – esqueceram-se do Senhor (v. 6c). A repetição do verbo “saciar-se” (שָׂבַע) e a conjunção “por isso” (עַל-כֵּן) marcam duas etapas que desembocam num resultado. O duplo “saciar-se” está em oposição ao duplo “conhecer” (v. 4b.5), assim como o “esquecer-se” (שָׁכַח)⁷¹ contrapõe-se a este “conhecimento” e marca o clímax da conduta do povo. “Esquecer” significa, na prática, desconsiderar o feito do êxodo-deserto, apagar da “memória”⁷² Deus como fundante da existência do povo. Significa concretamente sair da comunhão com Deus, deixar de estar a ele ligado e, com isso, deixar de ser o “seu povo” (cf. Os 1,9).⁷³ É entrar em contradição com aquilo que o povo é por definição. Sob o ponto de vista natural, o deserto seria negativo e a terra, positiva; sob o ponto de vista religioso, a terra é negativa e o deserto, na medida em que foi um momento de relação de comunhão com Deus, positivo. O fato de no deserto não haver “baal”, deus ligado à terra de cultura, colocava Efraim tão somente sob os cuidados de Deus.

Segundo Os 13,4-5, portanto, êxodo e deserto são duas etapas interligadas. O fato de YHWH salvar Efraim, tirando-o do Egito, e entrar em comunhão com o povo no deserto constituem dimensões conexas e implicam, em si mesmas, o reconhecimento do Senhor como único (cf. v. 4c). Oseias une as duas tradições,⁷⁴ distinguindo aspectos mas considerando êxodo e deserto como um único período,⁷⁵ profundamente diferente do tempo em que Israel habita sua terra. Mas nesse período o fato inicial e fundante – e por isso prioritário –, no entanto, é a própria saída da terra do Egito.

⁷¹ É verbo significativo em Oseias: cf. Os 2,15; 4,6; 8,14.

⁷² Contatos com o Dt são abundantes nessa temática: cf. Dt 4,9; 6,12; 8,7-11; 32,18.

⁷³ Cf. DANIELS, D.R. *Hosea and the Salvation History*, p. 76.

⁷⁴ Cf. NEEF, H.-D. *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, p. 117.

⁷⁵ Cf. DANIELS, D.R. *Hosea and the Salvation History*, p. 75-76.

⁶⁸ O v. 4c, descrevendo Deus em formulação nominal, implica um sentido indicativo e não jussivo para o *yiqtol* que o precede (cf. MACINTOSH, A.A. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, p. 527).

⁶⁹ Cf. JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea*, p. 163.

⁷⁰ Cf. DANIELS, D.R. *Hosea and the Salvation History*, p. 75.

3) Os 2,16-17

O texto de Os 2,16-17, explicitando o sentido do deserto no processo de renovação da vida e da história de Israel, completa a perspectiva apontada nos textos precedentes. A perspectiva agora é futura e aponta para a restauração do povo. As ações de YHWH são, primeiramente, “seduzir”, “levar ao deserto”, “falar ao coração” (v. 16). Tais ações, expressas no plano simbólico, significam que o Senhor conduzirá o povo à condição anterior à entrada na terra e ali estará com ele. Como em Os 13,5, aqui o deserto é oposto à terra de cultura. É o lugar onde Deus se encontra a sós com Israel, sem a interferência de baal. É, portanto, o tempo em que Deus “conhece” Israel e este “conhece” o seu Deus. É um tempo em que Deus é único, em que Israel depende totalmente do Senhor (cf. Os 13,4bc) – um tempo positivo, embora em condições humanamente negativas.

A partir da renovação desta experiência de exclusividade, de comunhão mútua, Israel será reintroduzido na terra e receberá de novo seus bens (v. 17ab). A ida ao deserto é condição para a nova posse da terra. Como para ali o povo é conduzido (v. 16b.17c),⁷⁶ é “desde ali” (v. 17a: מִשָּׁמָּה) que o Senhor lhe restituirá as vinhas.

A reação esperada de Israel, na imagem da esposa, é que ela “responderá” como no início, nos “dias de sua juventude” (v. 17), o tempo inicial (cf. Os 11,1), que aqui tem um evidente valor positivo. O paralelismo entre “dias da juventude”, no plural, e “dia de sua subida do Egito”, no singular, demonstra que êxodo e tempo do deserto, mesmo conectados, distinguem-se: a libertação do Egito é feito único; a peregrinação no deserto ocorre numa sucessão de tempos e eventos.⁷⁷ Reitera-se aqui a perspectiva de Os 13,4-5, que,

embora distinguindo dois momentos, os vê como uma única etapa, diversa do tempo da estadia na terra. A ação renovadora de Deus reconstrói a história de Israel, fazendo-o trilhar o mesmo caminho, mas agora, em virtude do novo encontro com o Senhor, em atitude renovada. A estadia no deserto é ponto de partida para uma entrada na terra qualitativamente diferente da primeira (v. 17).

Em Os 12,10, o deserto encontra-se ligado propriamente à concepção de transitoriedade, de falta de segurança (habitar em tendas, em oposição a habitar em suas casas, cf. 11,11); simultaneamente, é local do encontro com Deus. Em 13,4-5, é “terra árida”, ou seja, na qual, pela falta de condições, Israel não pode habitar de forma permanente. Ao mesmo tempo, é terra em que Deus “conheceu” Israel e era por ele conhecido. Também em Os 2,16-17 o “deserto” expressa uma realidade ambivalente: a noção de penúria, em oposição à abundância de bens agrícolas (cf. vv. 5c.11), e a de restauração, tanto pela comunhão que se espera estabelecer (a solidão com Deus – a resposta a ele dada) como pelo recomeço que a partir dali pode ter lugar.

Neste particular, a volta ao deserto, em Oseias, distingue-se claramente do retorno ao Egito (cf. Os 8,13; 9,3.6; 11,5). Este último tem valência exclusivamente negativa. O positivo que se pode seguir não é oriundo da nova estada no Egito, que significa sempre retorno à escravidão (como imagem para novas dominações estrangeiras), mas uma etapa independente dela, como novo agir libertador de Deus (cf. 11,10-11). Já o retorno ao deserto vai na direção de uma punição no interior da qual já está inerente a ação renovadora de Deus. Confirma-se, desse modo, a distinção entre Egito e deserto anteriormente analisada, mesmo se, sob o prisma das etapas da história de Israel, segundo o profeta, estes dois momentos se conjugam num período em oposição ao tempo da posse da terra. Em outras palavras, no plano do desenrolar da história, Oseias opõe o Israel antes de depois da entrada na terra de cultura; em sua visão

⁷⁶ A formulação מִשָּׁמָּה é estranha. Pode ser entendida como “ali”, mas também como construção concisa que supõe um movimento (“indo para ali”), como ocorre com Os 1,2 (מִצְרַיִם יְהוּדָה).

⁷⁷ O tempo, na mentalidade veterotestamentária está sempre ligado a um acontecimento; existe pelo que nele ocorre (cf. REHFELD, W.I. *Tempo e Religião*, p. 42-43).

de futuro, tematiza duas possibilidades: a da punição à qual Deus pode fazer seguir a salvação e a da salvação que se prepara através da própria punição.

As duas possibilidades, embora logicamente excludentes, não são opostas na sua realização histórica. O livro mostra que a Assíria virá e dominará o país (cf. Os 11,5-7), Samaria será arrasada (cf. Os 14,1) – o que concretiza, com a perda total de autonomia política, o “retorno ao Egito”. Novo início, só com um novo êxodo (cf. Os 11,10-11), um novo retorno (cf. Os 14,8). Ao mesmo tempo, os textos de Os 2,16-17; 12,10; 13,4-5 mostram que essa mesma dominação pode ser compreendida não só como punição, mas como uma nova chance de encontro com o único Senhor que, tendo uma vez libertado da escravidão, pode, na nova situação, renovar Israel, preparando-o para uma nova história na sua terra.

Considerações conclusivas

A leitura de Os 11 a partir da consideração das formas verbais permitiu esclarecer com maior fundamento linguístico as dimensões temporais do texto e, particularmente, distinguir entre o momento da saída do Egito e o da peregrinação no deserto. Mesmo se o interesse da perícopa é considerá-los em conjunto, em contraposição ao tempo em que o povo já habita em sua terra, a atenção às sutilezas do emprego das várias formas verbais permitiu a descrição mais matizada e fundamentada dos eventos relacionados ao êxodo.

Sob o ponto de vista semântico, a análise das afirmações e suposições do texto possibilitou perceber que o êxodo é, em Os 11, tematizado especificamente sob a perspectiva teológica. Ele é o resultado do amor de Deus que chama seu povo e quer com ele estabelecer uma relação (v. 1). Esta relação é caracterizada por imagens que significam, de um lado, a autoridade e força de um camponês e, de outro, o desvelado amor paterno, que provê, ao povo indigente de orientação e das condições necessárias para a vida, o que lhe

consente chegar à meta (vv. 3-4). Diante do não reconhecimento do Senhor e seus feitos (v. 3c) e da recusa a tal atitude (v. 5c), a história iniciada no êxodo é posta em questão (vv. 6-7) e o povo, embora não destruído totalmente (vv. 8-9), não mais habita a terra da promessa, submetendo-se, como no tempo egípcio, a um rei estrangeiro (v. 5b). Para o futuro, porém, é reservada uma nova ação salvífica, que, como novo êxodo, trará do estrangeiro o povo e o fará habitar, agora renovado, sua terra (vv. 10-11).

O texto estudado explicita, dessa maneira, dimensões de um tema fundamental em Oseias. Embora conhecendo e utilizando tradições patriarcais (cf. Os 12), é o êxodo a base de toda história de Israel. Ele está no princípio do povo (“era um menino”, Os 11,1) e é condição para que Israel se estabeleça em sua terra. Jacó, embora seu patriarca epônimo, é seu modelo negativo (cf. Os 12,3), dentre outros motivos, por ter deixado a terra, indo para Aram (cf. Os 12,13). O êxodo é o movimento contrário a esta ida (cf. Os 12,14). É o êxodo o evento que dá ao povo identidade.

Em segundo lugar, o êxodo é critério de avaliação da conduta do povo (“eles não reconheceram...”, Os 11,3c) e, com isso, critério para discernir e julgar o presente (cf. Os 12,13-14; 13,4-6), não só enquanto saída do Egito mas também enquanto inclui o tempo de comunhão com o Senhor no deserto. Aceitar o Deus do êxodo implica não reconhecer os deuses da terra de cultura. YHWH é Deus de Israel e Deus da terra onde habita Israel. Pois a terra é sua (cf. Os 9,3) e ali já antes implantara o povo, através do patriarca Jacó.

Por fim, o êxodo representa esperança, na medida em que a memória da libertação e do caminhar rumo à terra apela ao amor de Deus e a seu desígnio de salvação. É sua renovação o meio que conduzirá Israel e uma nova história.

Em relação às principais ideias relativas ao êxodo nas tradições presentes no Pentateuco, a perspectiva de Oseias enfatiza que o único libertador é YHWH. Moisés não recebe o mesmo relevo, pois o que

interessa ao livro é que a palavra do Senhor acompanha o povo no deserto (cf. Os 12,14). O povo participa desta libertação enquanto deve ouvir e responder ao chamado de Deus, de um lado, e reconhecer seus feitos, de outro. A finalidade do êxodo é a chegada à terra, sim, mas dentro da comunhão visada com o chamamento inicial. O povo que não vive a comunhão desejada por Deus e segue os deuses da terra perde a sua posse e retorna à condição que possuía no Egito, ou seja, a uma nova escravidão, longe de seu território (cf. Os 11,5). Mas esse domínio é, ao mesmo tempo, oportunidade de novo encontro de comunhão com Deus (cf. Os 2,16-17; 12,10; 13,4-5). Nas expectativas do profeta, desta situação o povo será conduzido mais uma vez à sua terra, agora, porém, correspondendo fielmente às expectativas do Senhor. Essa perspectiva fica, no livro, como uma promessa certa e como uma situação a se cumprir definitivamente num futuro indeterminado. Aponta, nesse sentido, para a dimensão escatológica.

Bibliografia

- ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo – Español*. Madrid: Trotta, 1994.
- ANDERSEN, F.I.; FREEDMAN, D.N. *Hosea*. Garden City, NY: Doubleday, 1980.
- BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, v. 3. Fribourg Suisse – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- BAUMGARTNER, W. *et alii. Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Leiden: Brill, 1995.
- BECKER, J. *Gottesfurcht im Alten Testament*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1965.
- BEN ZVI, E. *Hosea*. Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans, 2005.
- BONS, E. *Zwei Überlegungen zum Verständnis von Hosea XI*. *Vetus Testamentum*, v. 45, p. 285-288, 1995.

- BORBONE, P.G. *Il libro del profeta Osea*. Edizione critica del testo hebraico. Torino: Zamorani, 1990.
- CARBONE, S.P.; RIZZI, G. *Osea*. Lettura ebraica, greca e aramaica. Bologna: Dehoniane, 1992.
- COMLEY, A.E. *Geseniu's Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by the Late E. Kautzsch*. Oxford: Clarendon, 1990.
- DALMAN, G. *Arbeit und Sitte in Palästina*, v. 2. Gütersloh: Bertelsmann, 1928.
- DANIELS, D.R. *Hosea and the Salvation History*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- DEL BARCO DEL BARCO, F.J. *Profecía y Sintaxis*. El uso de las formas verbales en los Profetas Menores preexílicos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto de Filología, 2003.
- FABRY, H.-J. **חבל** ḥbl I. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (org.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, v. 2. Stuttgart: Kohlhammer, 1977, col. 699-706.
- GESE, H. Jakob und Mose: Hosea 12:3-14 als einheitlicher Text. In: VAN HENTEN J.W. *et alii* (org.). *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*. Leiden: Brill, 1986, p. 38-47.
- GORDIS, R. *The Word and the Book: Studies in Biblical Language and Literature*. New York: Ktav, 1976.
- HOFFMANN, Y. *A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos*. *Vetus Testamentum*, v. 39, p. 169-182, 1989.
- JACOB, E. Osée. In: JACOB, E. *et alii. Osée, Joel, Abdias, Jonas, Amos*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1965.
- JENNI, E. **אִהַב** ḥb Amar. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, v. 1. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 115-132.
- JEREMIAS, J. *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- JOÛON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1923.

- KUHNIGK, W. *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1974.
- KÜHLEWEIN, J. בֶּן bēn Hijo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, v. 1. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 460-472.
- LABUSCHAGNE, J.C. קָרָא q̄r^a Llamar. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, v. 2. Madrid: Cristiandad, 1985, col. 839-849.
- LANDY, F. *Hosea*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- LORETZ, O. *Ugarit und die Bibel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19962.
- MACINTOSH, A. A. *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- NEEF, H.-D. *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987.
- REHFELD, W.I. *Tempo e Religião*. A experiência do homem bíblico. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- RINGGREN, H., מִשָּׂאֵךְ māšāk. In: BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (org.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, v. 5. Stuttgart: Kohlhammer, 1986, col. 59-62.
- RUDOLPH, W. *Hosea*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966.
- SEIFERT, B. *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- SIMIAN-YOFRE, H. *El desierto de los dioses*. Teología e Historia en el libro de Oseas. Córdoba: El Almendro, 1992.
- ŠPORCIC, I. *Das untreue Volk*. Zum Sprachfeld der Untreue bei Hosea. Rjeka: s/ed., 1995.
- SWEENEY, M.E. *The Twelve Prophets*, v. 1. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.
- VAN DER WOUDE, A. S. זְרֹעַ z^{ro} Brazo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, v. 1. Madrid: Cristiandad, 1978, col. 730-733.
- WESTERMANN, C. עֶבֶד ‘aebaed Siervo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, v. 2. Madrid: Cristiandad, 1985, col. 239-262.
- WOLFF, H.W. Dodekapropheten 1: Hosea. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 19763.
- ZENGER, E. ‘Durch Menschen zog ich sie...’ (Hos 11,4). Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch. In: RUPPERT, L. *et alii*. *Künder des Wortes*. Beiträge zur Theologie der Propheten. Würzburg: Echter, 1982, p. 183-201.

Recebido em: 14/09/2016

Aprovado em: 14/09/2016