

Escena de divorcio entre Yahvé y Asherah. Origen dramático en la composición de Os 2, 4-15

Pbro. Lic. Santiago Rostom Maderna
UCA. Filosofía y Letras

El profeta es ante todo el hombre de la Palabra. Pero en varios pasajes de los libros proféticos nos encontramos con que los profetas no sólo ejercían su ministerio con la palabra sino también con sus gestos. La presente comunicación pretende presentar el gesto dramático que puede reconstruirse a partir de un texto profético. Dicha reconstrucción se basa en la convicción de que los textos proféticos que llegan a nuestras manos son el fruto un largo proceso desde su gestación hasta la puesta por escrito. Un núcleo original va enriqueciéndose y adaptándose a nuevas circunstancias a través de muy variadas y complejas técnicas.

El método histórico crítico de exégesis bíblica busca precisamente ubicar los textos en su historia a través de la crítica literaria y la crítica de la redacción ayudado por otras ciencias auxiliares. De esa forma detectar la "historia" del texto es uno de sus objetivos.

La perícopa Os 2,4-15 es una de las páginas más bellas del Antiguo Testamento. La alegoría del matrimonio es aplicada a la relación de Dios con su Pueblo. Pero la propuesta de esta comunicación es adentrarnos en el pasado del texto y descubrir, a través de los indicios que el mismo nos deja, su origen. Se trata de una acción dramática que el profeta ha utilizado como medio de predicación.

Crítica literaria

El capítulo 2 se presenta como una sucesión de escenas y oráculos yuxtapuestos: unos de salvación, otros de condena. Los primeros tres versículos tan positivos, contrastan con el resto, tan negativo¹ y en cambio están consonancia con los últimos tres. Sin este marco dado por 2, 1-3 y 2,23-25 la composición restante no carece de sentido.

El comenzar el poema de Os 2 con el anuncio de la conclusión transforma

toda esta composición en un mensaje de salvación. Esta capacidad de cambiarle el sentido al capítulo 2 y su vinculación con los otros dos capítulos, sugiere que este marco narrativo ha sido añadido.²

Los versículos 16-17 y 18-19, claramente vinculados con 21-22, continúan el tema del matrimonio, que además de utilizar un lenguaje tardío, desarrollan una metáfora matrimonial. Dicha metáfora no parece ser propia del núcleo original. Esto es bastante claro en los capítulos 1 y 3. El tema del Os 1 son los nombres simbólicos de los hijos del profeta portadores de un mensaje³ y, en ese sentido, la condición de la madre no ejerce ninguna influencia. En Os 3 se da el mismo fenómeno: la cualificación de la mujer no corresponde con la visión de la misma en el resto del capítulo.⁴ Estos dos capítulos, en su estado actual, dependen de Os 2, concretamente, con Os 2,4-15. Se trataría de dos experiencias proféticas a las que se les sumó la alegoría matrimonial (Oseas-Gomer/Yahvé-su pueblo).⁵ Una vez ampliadas estas experiencias se unieron a Os 2, una como prólogo, la otra como epílogo. Os 2, en su estado actual, es una perfecta composición, como lo ha mostrado Galbiati,⁶ pero también se reconocen añadidos, contemporáneos a los de Os 1 y 3, que se vinculan estrechamente con la alegoría matrimonial.

Exégesis

Os 2,4a *Pleitead con vuestra madre. Pleitead, porque ella no es mi mujer y yo no soy su marido.*

El género literario de esta perícopa sería el del proceso de divorcio. El primer punto que sugiere un proceso es precisamente el verbo con el que se inicia la perícopa: ריב, *pleitear*.⁷

Todos los comentaristas⁸ coinciden en reconocer una forma judicial, pero, aceptando que, sin embargo, las correspondencias no son exactas.

El primer problema que se les presenta es explicar quién o quiénes son los acusados. La primera parte del versículo se puede traducir *Pleitead con vuestra madre, pleitead porque ella no es mi mujer ni yo su marido*. Con esta traducción

parece claro que la acusada es la madre. Pero el acusador utiliza a los hijos como sus aliados. Es decir, los hijos son llamados a acusar. En el marco de la "alegoría" en la que esta afirmación se encuentra actualmente, resulta extraño, porque según esta alegoría tanto la esposa infiel como los hijos representan al pueblo de Israel. En ese caso uno de los acusadores sería el mismo acusado, que se acusa a sí mismo.

Por esta razón las explicaciones de los comentadores se articulan en torno a desdoblar la alegoría.⁹ Sin hacer un juicio de valor sobre el contenido de cada una de estas explicaciones, simplemente la existencia de tal variedad es lo que lleva a Simian-Yofre a hablar de la "voluntad polisémica" del texto donde se entremezclan los planos y los sentidos.¹⁰ Esto nos habla de distintos niveles en la alegoría.

Pero esos distintos niveles de la alegoría los hemos asignado a distintos niveles de la redacción. Posiblemente el núcleo originario refleje una intervención misma del profeta. La distinción entre madre e hijos no es casual ni debe pasar desapercibida.

A la luz de los datos arqueológicos y epigráficos realizados en estos últimos treinta años,¹¹ se puede afirmar que el culto a Asherah estaba ampliamente difundido en el Israel preexílico ligado al de Yahvé, concibiéndola como su esposa. Entonces, la pregunta surge sola: ¿qué habrá sido evocado en las mentes de los auditores de estas palabras del profeta cuando escucharon hablar de la esposa de Yahvé y de la "madre" de ellos? La respuesta no se hace esperar: la diosa madre Asherah.¹²

Esta respuesta podría aclarar la diferencia entre la madre y los hijos, pero no termina con todos los problemas suscitados. Uno de ellos es explicar qué significa este divorcio. El otro qué significa que los hijos sean quienes la acusen. Como se verá, no es que los hijos sean inocentes en todo este asunto, porque en 2,6 se afirma que de ellos no habrá compasión.

Para este último problema Whitt propone entender ריב ב *pleitead con*, "en contra de la gramática" pero a favor del contexto, traduciéndolo como *defended*, es decir, como una orden a ponerse del lado de la madre (*pleitead en favor de*).¹³

Con esto busca el autor evitar la contradicción que se encuentra en los hijos acusando y luego siendo acusados.

Es importante sostener que los hijos están vinculados con la culpa desde el inicio. Si el profeta ha pronunciado estas palabras ante una audiencia concreta, esta tensión entre 2,4 y 2,6 se resuelve entendiéndola como un recurso retórico en medio de una dramatización. Consistiría en un llamado irónico por parte del profeta a los adoradores para que acusen a la diosa de manera que, luego, como golpe de efecto, ellos reciban el propio reproche directamente. En efecto, 2,7b que dice *porque me dio: me iré detrás de mis amantes, los que me dan pan y agua, lana y lino, aceite y bebidas*, se puede interpretar como referido a la diosa pero, en realidad, habla de las actitudes de sus adoradores que no creen en el poder de Yahvé relacionado con el campo. El proceso de divorcio dramatizado es utilizado para transmitir el mensaje que va dirigido al pueblo. El marco del divorcio de Asherah es el canal para hablarle a sus hijos. Por eso es necesario volver a ese proceso dramatizado ante una audiencia expectante.

En la forma de divorcio de los textos mesopotámicos se encuentran las mismas palabras: *no eres mí mujer y yo no soy tu marido*.¹⁴ Sólo que en nuestro texto están en tercera persona, como la segunda parte de la fórmula de divorcio encontrada en los papiros de Elefantina.¹⁵ Aquí las encontramos en tercera persona porque estrictamente Yahvé no habla con su esposa sino con los hijos.

Entonces, con esta fórmula de divorcio y un lenguaje (ריב ב) que tiene en su base el significado de la contienda se nos introduce súbitamente en el marco de un proceso legal. Habría que decir cuál es la causa del divorcio pero todavía no es el momento.

Os 2,4b *Que quite ella su banda de su frente y su collar de entre sus pechos.*

Entendiendo *banda y collar*¹⁶ como cosas que efectivamente pueden ser removidas de su lugar se continúa con el esquema de divorcio, dado que en Elefantina era obligación de la mujer devolver todos los regalos de la boda cuando dejaba su casa¹⁷ y en las leyes asirias el esposo debía recuperar las joyas que había puesto en su mujer el día de la boda.¹⁸

Pero ¿a qué vienen estos adornos con Asherah? No tenemos una fuente directa que nos dé cuenta que Asherah estuviera ligada con estos adornos. Existen diosas, por ejemplo en Mesopotamia, que eran adornadas con bandas, etc. El pasaje de 2Re 23,7 es el único texto bíblico que nos habla de Asherah como un símbolo para el que se le confeccionaban velos. Arqueológicamente el símbolo que más aparece es el del árbol.¹⁹

Os 2,5 *No sea que la desnude completamente y la deje como el día en que nació y la transforme dejándola como el desierto, haga de ella como una tierra árida y la haga morir de sed*

En el verbo *פָּשַׁט* *deponer los vestidos* y el adjetivo *עָרֹם* *desnudo* encontramos los únicos vestigios de los pasos del proceso de divorcio.²⁰ Porque tanto la partícula *כִּי* *a no ser que*, como la segunda parte del versículo traen sus dificultades. En esta parte del versículo hay un pasaje del sentido literal de desnudar al sentido metafórico con una nueva representación: la tierra. La mujer representa ahora la tierra. Este enriquecimiento de la imagen sin un remate final sólo distraería la atención.

En cuanto a la partícula *כִּי* traducido como *para que no* le da a todo el versículo un carácter de condición con un tono de amenaza, pero una amenaza que tiene la posibilidad de no ser cumplida.²¹ Esto es coherente con todo Os 2 donde las amenazas son siempre matizadas y donde el castigo anunciado es contrabalanceado con las promesas de salvación.²²

Os 2,6 *Y de sus hijos no tendré compasión porque son hijos de prostitución*

Aquí ya se pasa a los hijos a quienes el profeta se refiere explícitamente con una fórmula en la que los deshereda. La fórmula como tal no se encuentra en los documentos extrabíblicos pero tenemos algunas alusiones bíblicas.²³

El motivo para desheredarlos podría ser, la sospecha del marido de que esos hijos (*hijos de prostitución*) sean fruto del adulterio y no suyos. No hay por qué dudar de que se trata de los mismos hijos a los que se dirigía Yahvé en 2,4.

Os 2,7 *Porque una prostituta es la madre de ellos, actuó vergonzosamente la que los concibió. Porque dijo: me iré detrás de mis amantes, los que me dan pan y agua, lana y lino, aceite y bebidas.*

Aquí se encuentra la expresión de la causa del divorcio que es la misma por la que se deshereda a los hijos. Como se había anticipado, es en la segunda parte del versículo en la que se dirige la palabra a la mujer pero en realidad se habla a los hijos, es decir, a los auditores. No es ciertamente la estatuilla la que va por sí sola detrás de nada. Son sus adoradores quienes la vinculan con otras deidades, tal vez, ligadas a la fertilidad. Vale la pena tener presente que parte de estos productos son los mencionados en la cultura mesopotámica como una de las obligaciones del marido.

En 2,10 que, se une perfectamente con 2,7, como la mayoría de los comentaristas señala,²⁴ se da cuenta de esto afirmando con claridad que la fertilidad proviene de Yahvé y no de otros dioses (*y ella no sabía que era yo quien le daba el grano...*). Por lo tanto, en esto consiste el adulterio de Asherah: ella se une con otra divinidad (Baal?) para ser mejor provista. En efecto, en las leyes del Medio Oriente Antiguo, el marido tiene la obligación de proveer a su esposa de las tres sustancias básicas: comida (*pan y agua*), ropas (*lana y fino*) y aceite (cosméticos).²⁵ En este contexto, lo que se pone en boca de la esposa, estaría en acuerdo con la práctica, permitida por las leyes, de abandonar al marido que no provee a su esposa.²⁶ Es decir, no se reconoce a Yahvé como quien da estos bienes y por lo tanto hay que procurarlos a través de otros ritos, más vinculados con la tierra. El profeta no acepta este argumento y denuncia esta práctica, en el caso concreto de Asherah, como adulterio, o prostitución (2,7a).

Os 2,12 *Y ahora descubriré sus órganos a los ojos de sus amantes. Nadie la librá de mi mano.*

Pasamos directamente a este versículo dejando de lado los demás. Si bien la aclaración en 2, 10 que es Yahvé quien le daba grano, vino, etc. es teoló-

gicamente coherente con nuestra escena, dramáticamente retrasa la acción. Lo que se busca en la dramatización no es pronunciar un discurso sino producir un efecto en los espectadores que los disponga a recibir un mensaje. Por eso hemos dicho que desviando la atención comenzaba el profeta recriminando a la diosa en 2,4, y el divorcio se refiere a ella, pero el mensaje que está detrás es para sus adoradores que no reconocen que Yahvé es a quien todo le deben y que es un Dios que no admite rivales, es un Dios celoso. Asherah pertenecería a la esfera de culto de Yahvé, pero de ninguna manera Baal. Si el adulterio consiste en la unión de Asherah con Baal, vincularse a él a través del culto es renegar de Yahvé.²⁷

Dado que la producción de un efecto es el objeto de la dramatización es justamente 2,12 el clímax de toda esta escena. El término גבלתה puede entenderse de diferentes maneras.²⁸ Pero la que más se ajusta es la que se refiere a los genitales. Son muchísimas las estatuillas que representan a la mujer con exagerados órganos femeninos alguna de las cuales, podría ser una imagen de Asherah. Así que son posiblemente esos órganos los que quedaron al descubierto cuando el profeta simbólicamente y buscando impactar a su audiencia, desnudó a Asherah. Por eso se ha traducido: *Y ahora descubriré sus órganos...*

Los amantes aquí referidos serían los otros dioses, o mejor dicho, sus representaciones. En ese contexto, el golpe de efecto se produce con el despojo de las ropas de Asherah, que funciona como culmen de este proceso de divorcio. Con esto se declara que entre Yahvé y Asherah ya no hay ninguna relación. En todo este clima, el auditorio debe haber captado que la situación era grave puesto que si la diosa madre a quienes asociaban sus pedidos de bendiciones (cf. las inscripciones de Jirbet el-Qom y Kuntillet Ajrud²⁹) era rechazada, eso podría significar el anuncio de un gran castigo.

Ya queda claro que la unión de Asherah con Baal no es algo aceptado por Yahvé. Sólo la unión con él es posible y por esa razón acaba de expulsar, por manos del profeta, a su consorte y a sus hijos.

Los versículos siguientes (13-14) son una ampliación del castigo en donde se habla de fiestas, novilunios y sábados que, como consecuencia del divorcio se

declaran muertas. La relación de estas fiestas con Asherah permanecen en la sombra. El versículo 15 vuelve a la metáfora que engloba todo el capítulo retor- nando los diversos temas de la perícopa pero, en otro sentido. Por eso también se ha dejado de lado.

Conclusión

En los versículos 2, 4-7.12 hemos detectado la escena dramática originada de este pasaje. Hemos aplicado un método diacrónico para rastrear la historia del texto guiados por el esquema del género dramático. Las exigencias de dicho gé- nero fueron criterios de selección a los que se agregaron los de la crítica literaria y de la redacción.

Hemos visto cómo la dramatización fue un vehículo de transmisión del men- saje del profeta a la que se fue enriqueciendo, en su puesta por escrito, con otros géneros para la adaptación a nuevas situaciones.

1 Andersen y Freedman, en su comentario, vinculan Os 2,1-3 con Os 1 como pertenecientes a la misma sección.

2 Podemos señalar algunos aspectos que inducen a pensar en el exilio o el postexilio. La coloración tardía de *día grande* en 2,2 evoca el día de Joel 2,11, o Sof 1,14, Mal 3,22, etc. La sustitución de rey por jefe. La mención de Judá en sentido positivo que sólo se encuentra en este lugar de todo el libro. La evocación de la promesa patriarcal que sólo aparece en el segundo Isaías. La expresión *דעלד מך הארץ* *subirán de la tierra* ha sido estudiada por Renaud llegando a la conclusión que se refiere a Ex 1,10 con un sentido de nuevo éxodo, lo que también nos lleva al post-exilio Cf. RENAUD 1983C (ya antes es tenida en cuenta en SZABÓ 1975: 508, quien propone traducir: ... *de la tierra del exilio* directamente). Una frase parecida se encuentra en 2, 17 donde se especifica Egipto. Todas estas razones juntas son las que nos inducen a clasificar 2, 1-3 y 2,23-25, con los que está claramente vinculado, como añadidos a una composición original.

3 Al estilo de Is 8, 3-4 donde el centro está en el nombre simbólico del hijo (Maher Salal Jas Bas).

4 El verbo *נָאָף* *cometer adulterio* no tiene uso metafórico en el libro. Para ese uso se utiliza *זָנָה* *prostituir*. Quiere decir que el valor metafórico de ese verbo, como se insinúa en 3, 1, se ha añadido, se trata de un uso extraño al resto del libro.

5 Cf. RENAUD 1982; FENSHAM 1984. Es interesante recurrir al testimonio de la versión siríaca que en Os 1 trae un relato de las órdenes de YHWH dirigido en primera persona, de la misma forma que se ve en 3, 1, lo que acerca aun más estos capítulos porque se trataría de dos experiencias proféticas que han entrado en

el cuerpo del mensaje de Oseas. Grandes han sido las complicaciones de muchos exégetas al querer identificar la mujer del capítulo 3 con Gómer del capítulo 1, teniendo como base la suposición que la experiencia conyugal (negativa) de Oseas ha sido la ocasión para que el profeta entienda las relaciones de Dios con su pueblo Cf. RENAUD 1983A: 193. A esta suposición la denomina "interprétation psychologisante et rationalisante", cf. RENAUD 1983B: 257.

6 GALABIATI 1979.

7 Con la preposición כ sólo es usado aquí y dos veces más: en Gn 31,36 (Jacob contra Labán) y Jue 6,32 (Baal contra Gedeón). En el mismo libro de Oseas es usado con כ en 4,1 y 12,3.

8 MCCARTHY 1971: 648-685; WOLFF 1974: 33; MEJIA 1975: 35; ANDERSEN 1980: 21; ALONSO SCHOKEL 1980: 875; STUART 1987: 47; JACOB 1992: 26-27.

9 La madre y los hijos no representarían cada uno a todo el pueblo de Israel. Se trataría de una parte del pueblo que es fiel que pleitea con la otra parte que es infiel. Esta acusación del pueblo contra el pueblo sería el origen de lo que, con el tiempo, se desarrollará y llegará ser la categoría del "resto".

Podría también tratarse del pueblo común que acusa a sus autoridades. Aquí el desdoblamiento es diverso y coherente con la "teología" profética. En efecto, las críticas de los profetas del siglo VIII suele ser siempre a las autoridades porque apartan al pueblo del recto camino, o porque lo oprimen, etc. En ese caso la madre representaría a los jefes y los hijos al pueblo.

Otra explicación es la propuesta en YEE 1987: 124-125. La madre es Raquel, puesto que como madre de José y Benjamín, es madre de las tribus del norte. La explicación es más compleja y bastante discutible, pero lo importante es que Yee afirma que la imagen primera estaba referida a Raquel como madre, no como esposa de Yahvé. Como la imagen de la madre es polivalente el "colector" habría agregado la metáfora conyugal.

La madre podría ser la ciudad de Samaría como lo propone SCHMITT 1989: 15-16; SCHMITT 1995: 131. Inicialmente la identificaba con Jerusalén, SCHMITT 1983: 120. Más tarde cambió de opinión y como la única ciudad mencionada en Os 1-2 es Jezreel propuso esta ciudad, aunque su opción es por Samaría.

La madre podría ser también la tierra de Israel (que YHWH dejará como un desierto), STECK 1989. BLENKINSOPP 1984: 1 00-1 01. Y así se suman distintas explicaciones.

10 SIMIAN-YOFRE 1993: 40, quien juzga que interpretar este texto como un verdadero proceso es hacer "una lectura concordista de un proceso idealmente establecido o libremente imaginado".

11 Cf. PETTEY 1990; FREVEL 1995; MERLO 1998; HADLEY 2000; SMITH 2002.

12 Diosa madre puesto que YHWH es padre.

13 WHITT 1992: 52 N59 dice que en muchos pasajes de Oseas es mejor leer lo que el contexto pide que lo que la "gramática judía" exige. Anteriormente él había distinguido el "hebreo israelita" del "hebreo judaíta". Para él los hijos son ya desde el principio culpables como, por otra parte, lo son siempre en lo que él ha determinado como perteneciente a la colección original de Oseas: Os 1; 9,5 y 1 1, 1 ss. Esta lectura puede ser muy sugestiva, pero no ha sido seguida. Como dice Schmitt es "to explain the known by the unknown", SCHMITT 1995:124 N19.

14 GREENGUS 1969; GORDON 1936; KUHL 1934; KALLUVEETIL 1982; MALUL 1988; KRUGER 1992;

15 COWLEY 1923; KRAELING 1953.

16 Las palabras זנוייה ונאפופיה las podemos entender, como otros comentadores lo han hecho, como refiriéndose a adornos: זנוייה un tocado o algún tipo de adorno de la cabellera (*banda*) y נאפופיה un collar. Cf. WOLFF 1974: 34; STUART 1987: 47; WHITT 1992: 58-59. No podemos desconocer que estas mismas palabras en plural tienen otro significado: זנויים significa *prostituciones* y que נאפופים significa *adulterios*. Pero, dado que pueden ser entendidos de otra manera, aun sin perder su trasfondo negativo, o al menos, con una similitud fonética sugerente, interpretamos estos términos como dos sustantivos singulares.

17 Cowley 15, 25-26, 28-29. Kraeling 7, 24.28.

18 § 38, Cf. SAPORETTI 1984.

19 Tal vez sean esos mismos árboles que eran adornados o algunas de las estatuillas de mujer desnuda que las excavaciones han traído a la luz.

20 En los documentos de Hana, desnudar a la mujer y exponerla públicamente formaba parte del proceso de divorcio por adulterio; cf. WESTBROOK 1990: 559. KRUGER 1992: 13.

21 Por otra parte en 2,12 efectivamente se cumple.

22 El rechazo de 2,6 parece definitivo y al final no lo es, la medida de 2,8 que parece en contra de la mujer, en el contexto general del capítulo no lo es, porque todo lleva a 2,16-17. En 2,14 se amenaza con las mismas bestias del campo de las que en 2,20 se dice harán un pacto con YHWH para seguridad de los amenazados, etc. Hay suponer que este elemento esperanzador forma parte del trabajo de redacción que tiene detrás este esquema teológico de sucesión: después del pecado, el castigo y luego la redención. Se trata de una teología, que si bien no es exclusiva, se encuentra en los escritos deuteronomistas. Así se explica que habiendo comenzado con el proceso legal sea el mismo marido quien desee reconquistar a su esposa (2,16-17), cosa que se contradice con dicho proceso. Para la opinión contraria cf. KRUGER 1992: 14, donde presenta la posibilidad de perdón en este tipo de proceso.

23 Es el caso de Jefté que es desheredado (נרש) por ser hijo de otra mujer (אשה אחרת) Jue 11,2). En Jue 1 1,1 se dice que era hijo de prostituta (אשה זונה). Más adelante en 11,7 después de la invitación de los ancianos a que Jefté sea su conductor en la guerra contra los amonitas, éste los acusa de haberlo echado de su casa. En el reproche que Jefté les dirige a los ancianos aparecen los verbos נרש ו שנא (nirsh y shana también 11,2) que encontramos en contextos de divorcio. También, en una situación similar como es el caso de Ismael, encontramos el verbo נרש (Gn 21,10ss).

24 WOLFF 1974: 35; MEJIA, 1975:36; ANDERSEN 1980: 234; ALONSO SCHOKEL 1980: 876; etc.

25 KRUGER 1992: 16, trae varios ejemplos.

26 WHITT 1993: 62. El autor en los diversos ejemplos que trae explica que en general esto sucedía cuan-

do la mujer era abandonada.

27 Hay además otros criterios para excluir los versículos 8-11. Sólo mencionar que se vuelve al tema del despojo de las vestiduras para un tiempo futuro. Sería una segunda amenaza que se agrega a la de 2,5, lo cual la hace innecesaria.

28 Cf. OLYAN 1992, quien presenta una buena panorámica sobre el tema.

29 LEMAIRE 1977; LEMAIRE 1984.

Bibliografía

Alonso Schökel, L. - Sicre Díaz, J. L., **1980** *Profetas*. Comentario. vol. II. Ezequiel, Doce profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías (Nueva Biblia Española), vol. II, Madrid.

Andersen, F. I. - Freedman, D. N., **1980** *Hosea*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24), New York.

Blenkinsopp, J., **1984** *A history of prophecy in Israel*. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period, London.

Cowley, A., **1923** *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Edited, with Translation and Notes, Oxford.

Fensham, F. C., **1984** "The Marriage Metaphor in Hosea for the Covenant Relationship between the Lord and his People (Hos. 1:2-9)": *JNSL* 12 (1984) 71-78.

Frevel, C., **1995** *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*. Beiträge zu literalischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94/1-2), Weinheim.

Galbiati, E., **1979** "La struttura simmetrica di Osea 2", in: E. Galbiati, *Scritti minori*. vol. I, Brescia, 169-183.

Gordon, C. H., **1936** "Hos 2,4-5 in the Light of the New Semitic Inscriptions": *ZAW* 54 (1936) 277-280.

Greengus, S., **1969** "The Old Babylonian Marriage Contract": *JAOS* 89 (1969) 505 - 532.

Hadley, J. M., **2000** *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: The Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge,.

Jacob, E., **1992** *Osée* (Commentaire de l'Ancien Testament Xla), 3^a ed., Genève.

- Kalluveettil, P., **1982** *Declaration and Covenant. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East* (AnBib 88), Roma.
- Kraeling, E. G., **1953** *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven.
- Kruger, P. A., **1992** "The marriage metaphor in Hosea 2:4-17 against its ancient Near Eastern background": *OTE* 5 (1992) 7-25.
- Kuhl, C., **1934** "Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2, 4-15": *ZAW* 52 (1934) 102-109.
- Lemaire, A., **1977** "Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de Yhwh": *RB* 84 (1977) 595-608.
- Lemaire, A., **1984** "Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet „Ajrud": *SEL* 1 (1984) 131-143.
- Malul, M., **1988** *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (AOAT 221), Neukirchen-Vluyn.
- McCarthy, D. J., **1971** rep. 1986 "Oseas", in: R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy (ed.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Madrid, 675-704.
- Mejía, J., **1975** *Amor, Pecado, Alianza. Una lectura del Profeta Oseas* (Estudios y Documentos 1), Buenos Aires.
- Merlo, P., **1998** *La dea Ašratum - Ašratu - Ašera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord* (Corona Lateranensis), Mursia.
- Olyan, S. M., **1992** "«In the Sight of Lovers»: On the Interpretation of *nablut* in Hos 2,12": *BZ* 36 (1992) 255-261.
- Pettey, R. J., **1990** *Asherah. Goddess of Israel* (AUS.Series VII 74), New York.
- Renaud, B., **1982** "Le livret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition": *RevSR* 56 (1982) 159-178.
- Renaud, B., **1983A** "Fidélité humaine, fidélité de Dieu dans le livre d'Osée 1-3": *RevDC* 33 (1983) 184-200.
- Renaud, B., **1983B** "Osée 1-3: analyse diachronique et lecture synchronique, problèmes de méthode": *RevSR* 57 (1983) 249-260.
- Renaud, B., **1983C** "Osée II 2: *'lh mn h 'rs*: essai d'interprétation": *VT* 33 (1983) 495-500.
- Saporetti, C., **1984** *Le leggi della Mesopotamia. Tradotte dai testi originali* (Studi e Manuali di Archeologia 2), Firenze.
- Schmitt, J. J., **1983** "The Gender of Ancient Israel": *JSOT* 26 (1983) 115-125.

- Schmitt, J. J., **1989** "The Wife of God in Hosea 2": *BR* 34 (1989) 5-18.
- Schmitt, J. J., **1995** "Yahweh's Divorce in Hosea 2- Who is that Woman?": *SJOT* 9 (1995) 119-132.
- Simian-Yofre, H., **1993** *El desierto de los dioses*. Teología e Historia en el libro de Oseas, Córdoba.
- Smith, Mark S. **2002** *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Steck, O. H., **1989** "Zion als Glände und Gestalt: Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament": *ZKTh* 86 (1989) 261-281.
- Stuart, D., **1987** *Hosea-Jonah* (WBC 31), Texas.
- Szabó, A., **1975** "Textual Problems in Amos and Hosea": *VT* 25 (1975) 500-524.
- Westbrook, R., **1990** "Adultery in Ancient Near Eastern Law": *RB* 97 (1990) 542-580.
- Whitt, W. D., **1992** "The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2,4-7.12ff": *SJOT* 6 (1992) 31-67.
- Wolff, H. W., **1974** *Hosea*. A Commentary on the Book Of the Prophet Hosea, ed. P. D. Hanson (Hermeneia), Philadelphia.
- Yee, G. A., **1987** *Composition and Tradition in the Book of Hosea*. A Redaction Critical Investigation (DS 102), Atlanta.

Buenos Aires, octubre 2004.-