

# LA IDOLATRÍA EN EL LIBRO DEL PROFETA OSEAS

---

*Hernán Rodríguez Castro\**

Recibido: 6-6-08 / Aprobado: 22-10-08

## RESUMEN

Analiza y discute el tema de la idolatría en el libro del profeta Oseas y su relación con el culto a Yahvé: su posible origen, su evolución y las controversias en medio de un ambiente politeísta, propio del mundo del Antiguo Testamento y las culturas del Medio Oriente.

## PALABRAS CLAVE

Profeta Oseas, idolatría, monoteísmo, Antiguo Testamento

## ABSTRACT

It analyzes and discusses the theme of idolatry of the book of the prophet Hosea and how it is related with the cult of Yahweh, its possible origin, evolution and controversies in a polytheistic environment, characteristic of the world at the Old Testament and the Middle East cultures.

## KEY WORDS

Prophet Hosea, idolatry, monotheism, Old Testament

---

\* Maestría en Estudios Teológicos, UNA.

## 1. Introducción

En el presente artículo se quiere analizar el tema del culto a Yahvé y cómo se desarrolló progresivamente, en medio de la diversidad cultural que predominaba en el ambiente palestino, particularmente preexílico. En el fondo se describe la convivencia, evolución y las tensiones de los cultos sincréticos locales y familiares, con un culto oficial que pretendía reafirmarse y consolidarse, y en medio de estas presiones se destaca la acción del profeta Oseas.

La actividad de Oseas se sitúa entre el reinado de Jeroboan II (728-753 A. E. C.) y la destrucción de Samaría (722 A. E. C.); ese reino del Norte gozaba por aquella época de prosperidad material, y mientras que unos pocos se enriquecían, los pobres aumentaban y sufrían la explotación. En este período, Oseas vive y predica como un profeta acusador ante la infidelidad a Yahvé, entendida como fornicación, prostitución y adulterio (*baalización*). Además, denuncia la descomposición política (sucesión de varios golpes de Estado y reyes, cf. 2 Re. 15) y el desarrollo del poder de Asiria (Os. 5. 13; 7. 11s; 8. 9). Según Alonso Schökel<sup>1</sup>, esa infidelidad se muestra ante todo en el culto a los ídolos, con altares y sacrificios, consultas a adivinos, cultos a la fertilidad y la prostitución sagrada, además de las alianzas políticas con Asiria y Egipto, cuyo poderío militar ocupaba el puesto de Dios. Sus consecuencias fueron la dependencia económica, los tributos onerosos y, al final, la represión y la deportación (Os. 7. 8-12).

Del primer aspecto, relativo a la idolatría o la diversidad cultural, se ocupará este artículo.

---

<sup>1</sup> *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, S. A. U., 2006, p. 1195.

## 2. La idolatría y los dioses en Canaán

La religión de los cananeos abundaba en divinidades (Jue. 10. 6), en el tiempo en que los hebreos (o el *grupo de Moisés*) procedentes de Egipto, entraron en contacto con estas poblaciones. Según Lods, en Canaán “los baales eran las múltiples divinidades locales que se adoraban sobre todas las colinas elevadas y bajo todos los árboles frondosos del país. Baal no era el nombre propio de un dios determinado, sino un nombre común que significaba maestro, señor, y que se aplicaba a multitud de seres divinos”<sup>2</sup>.

Para algunos eruditos, esta diversidad de dioses tiene su origen en la subdivisión de una divinidad única, de un gran Baal primitivo cuyos aspectos locales acabaron cada vez más diferenciados, aunque otros se inclinan por un proceso inverso al señalado, e incluso algunos hablan de un período religioso matriarcal.

Para Lods<sup>3</sup>, el nombre *Baal* no es más que el título de *Señor* referido a los dioses de la tormenta, culto extendido entre los semitas de Siria y Canaán a partir del tercer milenio A. E. C. Mediante la tempestad estos dioses revelan su poder, por lo que son inseparables de la lluvia, que da la fertilidad a la tierra y permite la vida; por esta razón se revelan en medio de las montañas, la vegetación, la lluvia y en las fuentes de agua, símbolos claros de fertilidad.

Para Von Rad, estos cultos de carácter campesino eran ritos de la fecundidad en que Baal era el propietario de una colina, un oasis o de otro lugar cualquiera y tenía con la tierra una relación de

---

2 *Israel: desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.)*. México: Hispano Americana, 1956, p. 99.

3 Ídem.

matrimonio sagrado: “él era la mística potencia generativa que fecunda la tierra con el esperma de la lluvia”<sup>4</sup>. Las personas participaban de su poder bienhechor penetrando en su misterio e imitándolo; por eso, la prostitución cultural era una característica religiosa esencial, para lo cual las prostitutas sagradas vivían en los propios santuarios (1 Re. 15, 12).

Había también, en el culto cananeo, algunas divinidades femeninas de la fertilidad, relacionadas con la vegetación y la tierra, tales como Astarté, diosa femenina de la fecundidad por antonomasia, y Aserá (1 Re. 18. 19, 2 Re. 23. 4), caracterizadas por diversos aspectos relacionados con la fe agrícola que rendía culto a divinidades maternas. Según Lods<sup>5</sup>, parece que estas divinidades tendían, por sus semejanzas, a fundirse en Astarté como la gran divinidad femenina única, nombre que posiblemente varió posteriormente al de Ishtar en Babilonia. Lo anterior explica la expresión hebraica de “los baales y las astertés”, para designar el conjunto del panteón cananeo. Además de estas divinidades vernáculas, los cananeos adoptaron algunos dioses extranjeros tomados de la zona, principalmente de babilonios y egipcios.

Como puede observarse, en esta región predominaba un sincretismo significativo, con múltiples divinidades de origen diverso, que se asociaban con lugares geográficos, con la agricultura y el tema de la fecundidad. Al respecto, Ohlig<sup>6</sup> señala que las prácticas politeístas se extendieron a todas aquellas “primeras altas culturas” que, a finales del periodo Neolítico (hacia el año 3000

---

4 *Teología del Antiguo Testamento*, tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972, p. 47.

5 *Op. cit.*, p. 109.

6 *La evolución de la conciencia religiosa: la religión en la historia de la humanidad*. Barcelona: Herder, 2004, p. 138.

A. E. C.), habían mejorado sus métodos de agricultura, lo que favoreció una mayor densidad poblacional en aldeas y poblaciones urbanas, una mejor manipulación de los metales y ampliación de sus redes comerciales, así como la creación de lugares y elevaciones sagradas, en cuyas plataformas se alzaban diversos santuarios.

Estos santuarios constituían lugares de encuentro (al aire libre) entre grupos nómadas<sup>7</sup> y sedentarios, pues generalmente estaban fuera y cerca de las poblaciones<sup>8</sup>. Además, a lo largo del período preexílico las familias israelitas conservaron un fuerte grado de independencia cültica, que favoreció los cultos familiares y sincréticos. “Por eso no es de extrañar que su actitud se viera reflejada en la autonomía de un mundo simbólico claramente distinto del de la religión yahvista”, aspecto que para algunos dificultará, más tarde, la tarea de los reformadores deuteronomícos quienes tratarán de vincular más estrechamente la religiosidad de la familia con el yahvismo oficial<sup>9</sup>.

También es interesante descubrir que las concepciones religiosas parece que llegaron a superar las imágenes cosificadas o fetiches primitivos, pues aparecieron luego dioses y diosas entendidas como similares a las personas humanas, o sea, se concibió a las fuerzas superiores con características antropomórficas, con capacidades libres y autónomas de actuación como los seres humanos, con una función creadora similar a la acción cultural

---

7 Los grupos trashumantes poseían una mentalidad animista resultado de sus migraciones y relación cotidiana con el desierto, montañas y otras regiones peligrosas, que según ellos eran habitadas por espíritus, demonios y otras divinidades.

8 Juan Guillén Torralba. *Los patriarcas. Historia y leyenda*. Madrid: Soc. Educación Atenas, 1987, p. 125.

9 Rainer Albertz. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, tomo I. Madrid: Trotta, 1999, p. 192.

humana, tal como se puede encontrar en algunos relatos del Antiguo Testamento. Para Ohlig<sup>10</sup> este cambio religioso obedece a un proceso que fue modificando radicalmente la conciencia religiosa, y tuvo su origen cuando las capas dirigentes decidieron vivir dentro de recintos amurallados (sedentarismo urbano), en un entorno creado por el propio ser humano, y se vivía de la agricultura gracias a la tierra cercana a las ciudades, caminos y canales de regadío. Esto contribuyó a que el ser humano tomara conciencia de sus capacidades, las que fueron proyectadas a las divinidades<sup>11</sup>. Sobre tan significativo cambio de conciencia, continúa Ohlig:

El hombre de las primeras altas culturas no se entendía ya como simple objeto de fuerzas misteriosas [...] El hombre se salió del gran conglomerado unitario de espíritus, fenómenos de la naturaleza y conjunto de todos los seres vivientes [...], sintió su yo, su ser diferente, su auténtica superioridad. Y así, en fechas tempranas la figura humana se convertía en el ser más poderoso y nacía el dios con formas humanas. Y del mismo modo que la sociedad humana se compone de muchos individuos, así también el universo antropológico de los dioses.<sup>12</sup>

Esta explicación resulta esclarecedora para comprender las características primigenias de los dioses y su evolución en la cultura israelita, proceso que finalizó con el monoteísmo yahvista y el nomismo de la alianza. Por ejemplo, en el relato de Génesis 2 y 3 hay claras actuaciones antropomórficas de Dios que se pasea por el jardín que él mismo plantó al oriente del Edén, o en Éxodo 3 se descubre a Yahvé que habla con Moisés y manifiesta sus

---

10 *Op. cit.*, p. 144.

11 Este aspecto será estudiado en la modernidad por autores como Feuerbach, Marx y Freud.

12 *Op. cit.*, p. 145.

sentimientos, como un padre preocupado ante el sufrimiento de sus hijos (su pueblo). Estos aspectos revelan un nivel más evolucionado o tardío en la concepción de la divinidad.

### 3. El culto a Yahvé

Von Rad<sup>13</sup> afirma que numerosos indicios hacen pensar que el culto a Yahvé entró en la primitiva Palestina, con los últimos grupos de la inmigración de “la casa de José”. Para él, el relato de “la asamblea de Siquem” (Jos. 24) da a entender que en una hora dramática la tribu de José apremió, por boca de Josué, a las otras tribus a tomar una decisión en pro de Yahvé, quien en las guerras santas las acompañaba. Tales empresas eran guiadas por un caudillo carismático que se sentía invadido por el espíritu de su dios y que ponía las batallas en manos de la divinidad. Esas guerras fueron una de las causas para que el pueblo hundiera sus raíces más profundas en su fe por Yahvé.

El encuentro de la religión yahvista con el abundante panteón cultural cananeo parece que se realizó con gran naturalidad al principio, pues como se observó antes el politeísmo era cosa normal en Canaán. Esta coyuntura permitió al culto yahvista tomar conciencia de cierta originalidad en relación con los otros cultos, y enfrentarse a un proceso de “cananeización de la religión yahvista” en diversas regiones<sup>14</sup>. Otros estudiosos hablan más bien de una diferenciación gradual entre el yahvismo y las religiones de Canaán en un proceso de “des-cananeización” y de afirmación cultural de la identidad. Más tarde, como ya se dijo, esto dificultará la tarea de los reformadores, pues la teología

13 *Op. cit.*, pp. 40-41.

14 *Ibidem*, p. 48.

deuteronomista mostrará una percepción clara de su diferencia con todo lo cananeo, no sin antes haber enfrentado diversos procesos de asimilación, tensiones y conflictos previos con el politeísmo reinante. Sobre este aspecto, Von Rad dice lo siguiente:

En un principio el influjo del mundo religioso cananeo en la religión yahvista fue muy profundo. Numerosos detalles permiten constatar una y otra vez el mismo fenómeno, es decir, el yahvismo asimiló profundamente las concepciones cananeas. Por esto pudo concebir a Yahvé como el dios del cielo, sentado sobre su trono, rodeado de seres divinos y en solemne consejo con estos (1 Re 22, 19s.; Is 6.3s.; Sal 82), a semejanza del dios ugarítico El, padre de los dioses y “de los años” que reinaba desde su trono sobre su panteón. De este modo, la imagen más popular de Yahvé en Israel suplantó la tradición más antigua del Yahvé que viene del Sináí (Jue 5,4ss; Dt. 33,2).<sup>15</sup>

Sin embargo, el yahvismo inició un proceso de “desmitización”, por el cual los dioses cananeos se convirtieron en acólitos o ministros celestiales de Yahvé, y además se dio una asimilación de las concepciones y divinidades cananeas, en un proceso de absorción de atributos de dichos dioses por parte de Yahvé, así como la adopción de prácticas del culto cananeo, en particular los sacrificios, sus ritos, fiestas agrarias y campesinas, e incluso poemas e himnos sagrados. Según Von Rad<sup>16</sup>, este aspecto más tarde fue considerado por los deuteronomistas como la mayor apostasía de Yahvé, pero fue en realidad el resultado de una adaptación que obedecía a la apremiante necesidad de la supervivencia y afirmación del yahvismo, en medio de este ambiente sincrético.

---

15 *Ibíd*em, pp. 48-49.

16 *Ibíd*em, p. 50.



Para Smith<sup>17</sup>, el surgimiento y consolidación del yahvismo fue resultado de un proceso impulsado por diversos intereses del patronazgo real, la piedad popular sincretista (quienes adoptaron dicho culto), pero principalmente por la acción de un movimiento proyahvista, denominado por este autor como “partido sólo-Yahvé”, que impulsó, en diversos momentos de la historia y de varias maneras, importantes reformas o cambios a favor de la fe en Yahvé, bajo la convicción y acción sostenida por varios grupos que ocasionalmente se articulaban o cooperaban entre sí, pero que diferían en su composición social y en sus motivaciones. Sin duda, detrás de estos hechos hubo una serie de tensiones y luchas de poder, en las cuales los esfuerzos continuos del movimiento yahvista fueron tan contundentes y radicales, que permitieron a Yahvé no solo sobresalir por encima de otras divinidades, sino también afirmar y consolidar la exclusividad de su culto, además de favorecer ulteriormente el surgimiento del monoteísmo. Sobre la causa de dicha convicción monoteísta en favor de Yahvé, Smith<sup>18</sup> piensa que la práctica pudo haberse derivado de la experiencia del desierto del grupo de Moisés, pero la prohibición contra la adoración de otros dioses sólo pudo haber surgido cuando los israelitas ya habían entrado en contacto con otros dioses.

El surgimiento del monoculto yahvista resulta una iniciativa interesante, en particular en este contexto politeísta, por lo que es importante reparar, un poco más, en ese aspecto. Otra posible explicación es que, en estos lugares, cada clan o tribu veneraba a una divinidad (“dios de los padres” o culto familiar), por lo que la preeminencia y superioridad militar, político-económica

---

17 “Partidos políticos-religiosos que conformaron el Antiguo Testamento”. En: *Aportes Bíblicos* (4), 2007, pp. 26-27.

18 *Ibidem*, p. 28.

y religiosa de una de esas tribus pudo impulsar la supremacía del culto yahvista en el contexto palestino, lo cual de alguna forma coincide con la hipótesis de Von Rad y otros autores. Además, no se debe olvidar que aquí subyacen temas como el poder, la alteridad y la necesidad de la afirmación cultural de la identidad y del control político de los otros; quizá por eso la relación nosotros-otros siempre deviene en subordinación, violencia y destrucción de los otros. Quizá por esta razón Oseas centra su predicación en la grandeza y el señorío de Yahvé.

Por su parte, Ohlig<sup>19</sup> dice que el nombre divino de “YHWH” (tetragrama) estaba difundido desde fechas muy tempranas en el Oriente Próximo, y más tarde en una etapa preisraelita una lista nubia de la época de Amenofis III (siglo XIV A. E. C.) que enumera los pueblos extranjeros presentes en Egipto, menciona ese nombre, por lo que tal vez se trataba del pueblo madianita, de donde provenía Séfora, la esposa de Moisés (Ex. 2, 13-22). La migración de las tribus israelitas o de una sola tribu hacia Palestina (el “Grupo de Moisés”) que se asentó en regiones esteparias limítrofes del este, donde los nómadas podían apacentar sus rebaños, podría explicar el origen del yahvismo en Palestina. Una de esas tribus pudo haber asumido el culto a Yahvé y luego haber renunciado a sus propias divinidades; al respecto, Cook<sup>20</sup> manifiesta que probablemente incorporaron a Yahvé junto a las demás divinidades, pues la diferenciación que resultó en la exigencia de un solo Dios surgió muchos siglos después en la monarquía tardía –exilio.

---

19 *Op. cit.*, p. 234.

20 *Comentarios y conversación con Hernán Rodríguez*. Heredia: agosto de 2007 (entrevista personal).

También Ohlig cree que, en el canto de Débora y el Salmo 68, aparecen indicaciones muy antiguas, y no retocadas por redactores posteriores, en que se menciona a la región de Seír como origen de Yahvé (Jue. 5, 4). En relación con esto señala lo siguiente:

Ahora bien, Seír es una región al sur de Palestina (región de los madianitas y más tarde de los nabateos), donde existen montañas volcánicas. Es, pues, probable que fuera éste el asentamiento del grupo de Moisés... [De esta manera] cuando el grupo mosaico emprendió la marcha desde las regiones de Seír bajo dominio egipcio hacia el norte, en dirección a sus hermanos tribales, se llevó consigo a Yahvé al modo nómada.<sup>21</sup>

Al confrontar el libro del Éxodo, Yahvé se reveló en el monte de Horeb/Sinaí<sup>22</sup>, por lo que también en este relato aparece como un dios relacionado con una montaña o, según dicen otros estudiosos, como un dios volcánico que se manifiesta entre las llamas de una zarza ardiente. Según Cook<sup>23</sup>, parece que las tradiciones se entretajan, pues en Éxodo 3 los madianitas están precisamente en el Sinaí. Por consiguiente, es posible que, a diferencia de los dioses nómadas, Yahvé fuera venerado en un lugar o zona específica; ante esta circunstancia, el grupo de Moisés lo aceptó como su dios. Al respecto algunos autores dicen que fue necesario fabricar el arca de la alianza y una tienda sagrada, a manera de trono portátil, de modo que Yahvé conservara un vestigio de la pertenencia o arraigo a un lugar. Al mismo tiempo, Guillén<sup>24</sup> habla de la existencia de divinidades viajeras entre los grupos nómadas, quienes se convertían en acompañantes del grupo y

---

21 *Op. cit.*, p. 235.

22 No hay seguridad de su ubicación.

23 *Op. cit.*

24 *Op. cit.*, p. 124.

establecían una “relación personal” y contractual con el jefe del clan; este tipo de dioses se relacionaban con los individuos concretos, atendían a sus necesidades específicas y recibían sus sacrificios.

Se debe insistir en que, a pesar de que finalmente prevaleció una consolidación mono-cultural en el pueblo de Israel, el yahvismo sufrió un complejo proceso de “relación sincrética” previa. Yahvé fue muchas veces venerado bajo otros símbolos, como por ejemplo el de El y Baal (el toro), como lo indica el relato bíblico del “becerro de oro”, que según algunos biblistas los redactores o editores retroproyectaron erróneamente a la época de Moisés (Ex. 32). Incluso Ohlig sostiene que las excavaciones arqueológicas indican que, en la época preexílica, se tributaba con frecuencia culto a Yahvé y “a una esposa” de este: una de las diosas cananeas de la fertilidad, y que la prohibición de hacer imágenes de Yahvé podría dirigirse contra la yuxtaposición iconográfica de Yahvé y “su consorte”<sup>25</sup>.

Además, para que Yahvé pudiera consolidarse como divinidad única, parece que fue necesario atribuirle competencias propias de otras divinidades e, incluso, nuevas virtudes o poderes para acrecentar su supremacía y poder absoluto, asunto que a largo plazo desembocó en su veneración exclusiva. Este aspecto se ilustra en el relato de 1 Reyes 18, donde los esfuerzos de los sacerdotes de Baal y Aserá resultan incapaces de atraer lluvia ante la sequía prevaleciente, mientras que Elías sí tiene éxito con su sacrificio ante Yahvé: “Todo el pueblo lo vio, cayeron rostro en tierra y exclamaron: ¡Yahvé, él es Dios, Yahvé, él es Dios!” (1 Re 18, 39). Aparte de esta problemática de convivencia y tensiones

---

25 *Op. cit.*, p. 237.

de Yahvé con otros dioses, se enfrenta el profeta Oseas con su tiempo, tal como a continuación se verá.

#### 4. La idolatría en el libro de Oseas

Recuérdese que los profetas en el Antiguo Testamento son personajes públicos, sensibles e inspirados, que aparecieron en Israel principalmente con los inicios de la monarquía; surgieron como consecuencia de las acciones de los que poseían el poder y para defender con gran pasión y convicción causas como la justicia, la solidaridad y la rectitud, pues esas cosas deleitan a Yahvé<sup>26</sup>. Sicre recuerda que “ya las tradiciones más antiguas presentan a Natán enfrentándose a David, con motivo del asesinato de Urías y el adulterio con Betsabé (2 Sam. 12). También Elías se enfrenta al rey Ajab por apoderarse de la viña del asesinado Nabot (1 Re. 21)”<sup>27</sup>; ambos personajes lucharon por causas justas, sin miedo a oponerse a los más poderosos, y en defensa de los débiles, que no tienen voz. Dado su compromiso radical, sus palabras que interpelan y la fuerza que acompaña sus denuncias, estos personajes se vieron amenazados y enfrentados por quienes gobernaban o por los que medraban a la sombra de la corte, por medio de lealtades propias de una figura de patronazgo.

Sin embargo, Sicre<sup>28</sup> se opone a la concepción que pretende generalizar al profeta como un opositor radical del culto real y las liturgias sacerdotales, pues posiblemente también había alguna modalidad de profetas que actuaban como funcionarios del tem-

26 Abraham Heschel. *Los profetas: el hombre y su vocación*. Buenos Aires: Paidós, 1973, p. 42.

27 *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2002, p. 185.

28 *Ibidem*, pp. 186-187.

plo o la corte, con la única misión de aconsejar o impartir oráculos a favor de los que poseían el poder.

Es importante partir de la afirmación de Smith de que la mayoría de los escritos del Antiguo Testamento que hoy se conservan, preservan los mensajes, denuncias o “profecías” de los profetas que fueron leales y afines al movimiento yahvista (“partido sólo-Yahvé”); la recolección y “edición” de tales escritos con seguridad se hizo mucho después de sus actuaciones.

De los grupos sólo-Yahvé reflejados por los cuerpos de literatura casi independientes, algunos preservaron no sólo los escritos de sus propios miembros, sino que adoptaron también material del mundo circundante [...] Quizás el caso más importante de este tipo de adaptación es el libro de Amós, un profeta de Yahvé, pero indiferente a la adoración de otros dioses.<sup>29</sup>

Esto permite aclarar que en algunos profetas, como Amós, predominó otra causa: la injusticia social, antes que la defensa a ultranza del monoteísmo.

Sin embargo, las profecías de Oseas aparecen entre las primeras evidencias del desarrollo de una exigencia de adoración única a Yahvé. Para Smith, “la teoría de Oseas se deriva del culto a Baal. La identificación de Yahvé como el ba'al (esposo) de la tierra y del pueblo (Os. 2. 7, 14ss)”<sup>30</sup>. Y es que parece que, en el ambiente donde vivía el profeta, Yahvé y Baal se habían asimilado, o se atribuía a Baal lo que Oseas quería atribuir a Yahvé, por lo que este profeta recurrió a la metáfora de representar su propio

<sup>29</sup> Smith, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 44.

matrimonio con una adúltera, que representaba el matrimonio de Yahvé con el pueblo infiel y adúltero (Os. 1. 2). Según las hipótesis de algunos, Oseas obtuvo este recurso de las prácticas campesinas de aquella época, que representaban, por medio de la copulación ritual, la relación del dios con la tierra para así asegurar la fertilidad. Sin duda, esta metáfora refleja con intensidad la combinación del amor y el odio, la voluntad de amar y de destruir o castigar.

Según Smith<sup>31</sup>, la representación de Oseas también apela al tema de los celos de Yahvé, que aparece constantemente en el relato, pues se convierten en su atributo, ya que por ellos es impulsado a castigar a su pueblo, y por celos será movido a restaurarlo y a castigar a los paganos; pero, al mismo tiempo, imitar y ejecutar este celo debe ser “una virtud” para sus seguidores (Cf. 2 Re. 10. 18-26). Como se puede ver, la exigencia de que se adore exclusivamente a Yahvé fue justificada, en Oseas, por medio de su imagen de Dios amoroso y, por tanto, celoso, lo que a su vez parece prevenir la adoración de otros dioses.

En el contexto de Oseas, habían aparecido profundas divisiones entre las regiones del norte y del sur; por tal razón, para que el pueblo no regresara a Judá y mantener la religión independiente de Jerusalén, Jeroboán reabrió, estratégicamente, los antiguos santuarios, hizo becerros en Dan y Betel y nombró sacerdotes que no eran de la tribu de Leví. Estos becerros posiblemente fueron hechos como símbolos de la presencia y poder de Yahvé, lo cual parece que en los primeros tiempos no planteó problemas, pues es evidente que Elías, Eliseo y Amós no criticaron su culto. Sin duda, esto ofreció un Dios más cercano que el pueblo aceptó

---

31 *Ibíd.*, pp. 45-46.

con facilidad, a diferencia del Dios exclusivo e inaccesible promovido y establecido en Jerusalén, lo cual con posterioridad fue visto como una “baalización” de Yahvé o idolatría contra la que luchará Oseas.

Así el culto al becerro supuso una trasgresión del segundo mandamiento, que prohíbe fabricar imágenes de la divinidad, pues al construirlas el ser humano puede intentar dominar a Dios, manipularlo y convertirlo en un ídolo o, incluso, concebirlo semejante o con la misma legitimidad que las otras divinidades. Sobre este aspecto, Albertz<sup>32</sup> reafirma lo dicho antes: por sus características, el culto de Betel, comparado con la liturgia oficial de Jerusalén, estaba más cerca de las celebraciones populares, pues el toro era un símbolo eminentemente popular; por eso, la devoción de la gente resultaba tan grande que tenían la costumbre de tirarle besos, como signo de acción de gracias, según Oseas 13.2. Además, en ciertas celebraciones se exponía públicamente la imagen, de modo que pudiera ser tocada por todos<sup>33</sup>.

Sin duda, estas prácticas para acrecentar la popularidad de la imagen y el fervor popular contrastaban con el culto oficial que “escondía a Yahvé”, el cual resultaba accesible sólo a los sacerdotes, mientras que en Betel la divinidad era cercana y familiar al pueblo. Al respecto, amplía aún más Albertz:

El hecho de que las celebraciones festivas en Betel fueran mucho más alegres y bulliciosas, frente al decoro y solemnidad de las liturgias de Jerusalén, es una prueba más de la cercanía de Dios a su pueblo. La presencia de Yahvé en medio de la asamblea simbolizada sensiblemente por la figura del toro, daba a la

32 *Op. cit.*, pp. 271-272.

33 Cf. Ex. 32.1-6.



población del norte la gozosa y esperanzada seguridad de tener a Yahvé de su parte.<sup>34</sup>

Es claro pensar que esta situación preocupaba a los líderes religiosos e integristas jerosolimitanos, pues en Jerusalén el culto se había convertido en un asunto restringido y elitista, que podría poner en peligro el culto oficial. Esto explica las exigencias del movimiento yahvista por lograr una adoración única a Yahvé, y particularmente de Oseas, cercano a esta postura, como su aliado en la tarea (Os. 8. 6).

Según Smith, los israelitas llegaron a identificar o asimilar a Yahvé con las funciones de Baal, al extremo de que se hablaba de Yahvé como el baal o esposo de la tierra y del pueblo (Os. 2. 18); esto permite comprender la iniciativa de Oseas y su:

compulsión anormal [...] de representar, por medio de su propio matrimonio con una adúltera, el matrimonio de Yahvé con el pueblo infiel (Os. 1. 2). Esta convicción y compulsión estaban obviamente relacionadas con las prácticas de la religión campesina de Palestina que intentaban representar, por medio de la copulación ritual, la relación del dios con la tierra para así asegurar la fertilidad.<sup>35</sup>

Oseas se esforzará para lograr la adoración única y no identificar a Yahvé con los ídolos: “ya no me llamarás ídolo mío” (Os. 2. 18). De ahí que, para el profeta, la figura del toro no representara más que una “baalización” del culto de Yahvé que había olvidado sus genuinas raíces históricas del desierto, pues en esta coyuntura Yahvé había adquirido una nueva cualidad como deidad de la

34 *Op. cit.*, p. 272.

35 *Op. cit.*, pp. 44-45.

lluvia, la tierra y la fertilidad, antes que como dios del desierto. Al respecto Albertz afirma lo siguiente:

El veredicto de Oseas no sólo sirvió de punto de partida para condenar el culto instaurado por Jeroboán como una desviación del auténtico yahvismo, sino que suministró al rey Josías el argumento decisivo para legitimar la destrucción del santuario de Betel, el año 622 a. C. (2 Re 23.15-18). Mientras que en el templo de Jerusalén logró imponerse un sincretismo entre El y Yahvé, fuertemente controlado por la monarquía, en el santuario de Betel ese mismo sincretismo acabó en un estrepitoso desastre.<sup>36</sup>

Por otro lado, es interesante la explicación de Halbertal y Margalit, quienes al analizar el tema tratado, comienzan preguntándose, entre otras cosas, “¿...por qué aparentemente se autorizan las representaciones lingüísticas mientras que se prohíben las visuales? Si se permite decir que Dios tiene una mano, ¿por qué está prohibido dibujarla?”<sup>37</sup>. Además, afirman que en la Biblia el monoteísmo, en su lucha contra el politeísmo, es un intento de imponer por la fuerza una unidad de opiniones y creencias, como resultado de una actitud que no admite transacciones respecto de un Dios único; este aspecto podría conciliarse con el esfuerzo del “partido sólo-Yahvé”, según la teoría de Smith<sup>38</sup>.

Halbertal y Margalit parten de que el principio teológico central presente en la Biblia para sostener el rechazo de la idolatría, en realidad está basado en “una intuición moral aceptada para las relaciones humanas”, por lo que “es mediante el antropomorfismo

---

36 *Op. cit.*, p. 273.

37 *Idolatría, guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 14.

38 *Op. cit.*

que se da sentido al pecado de idolatría”, ya que han descubierto que la imagen comúnmente utilizada es la relación de pareja entre esposo y esposa, en la cual Israel se compara como la mujer y Dios como el marido. “La potencia de esta imagen deriva de que se trata de una relación de exclusividad, que prohíbe a la mujer tener relaciones sexuales con ningún otro hombre; así por analogía, a Israel se le prohíbe adorar a otros dioses.”<sup>39</sup>

Según esta metáfora la idolatría es similar a un pecado sexual, aspecto que se identifica incluso, en los primeros relatos de la Biblia, particularmente con la perícopa de Éxodo 34, 15-16, en la cual es notable el uso de las relaciones sexuales para referirse a la idolatría. De tal manera, según estos autores, la idea de pecado sexual se desplazó de su contexto natural (el deseo de los israelitas por las hijas de esa tierra) y se atribuyó al culto de otros dioses. Sin embargo, en particular Oseas tuvo esta importante intuición, junto a Jeremías y Ezequiel, quienes más tarde también la retomaron; y fueron ellos los primeros en desarrollar la metáfora, agregándole diversas imágenes y otros contenidos, posiblemente como “clave didáctica” para que su pueblo lograra leer la realidad de otra manera: así, lo real transfiere parte de su sentido a esta “ficción” y logra la función comunicativa pretendida.

Oseas construye la metáfora con la imagen de Israel (pueblo infiel) como una esposa prostituida y desleal, y Yahvé como el marido traicionado; y la función (y el derecho de exclusividad) principal del esposo en la metáfora es la satisfacción de las necesidades materiales. Halbertal y Margalit creen que “en términos teológicos, los israelitas se relacionan con Dios como proveedor de bienes materiales y, cuando parece que él los decepciona, se

---

39 *Op. cit.*, pp. 24-25.

vuelven hacia otros dioses”<sup>40</sup>. Esto quiere decir que, en la descripción del profeta, el adulterio es un medio para obtener otros “bienes”, pues se pone el acento en términos económicos y describe la idolatría como prostitución, mientras que en Ezequiel aparece como “ninfomanía” (la protección y acogida es despreciada en busca de otros protectores amantes), con seguridad en una reinterpretación de la metáfora de Oseas. Nótese que estos profetas utilizan la misma metáfora, pero difieren en el análisis de la crisis y la corrupción resultantes.

Está claro que un Dios antropomórfico es esencial para que resulte posible la metáfora y referirse al pecado de idolatría, es decir, si Dios no fuera una persona, sería muy difícil traicionarlo. Este tipo de dios, creen algunos autores, le otorga importancia al relato del Éxodo como base para la prohibición de la idolatría, pues el acontecimiento del Éxodo es el fundamento de la relación contractual entre Israel y su Dios; esa obligación se creó, porque en ese momento Dios se consagró a Israel como su esposa y le reveló su amor, e Israel manifestó su disposición a seguir a su amado a través del desierto.

Otro detalle importante es que, como paradigma de la monogamia, Dios ha desposado sólo a Israel, y sólo a ese pueblo sacó de Egipto en un acto de exclusividad; por esto, la prohibición de idolatría no es universal. “Es más, el proceso durante el que se crea la imagen que explica el pecado, la prohibición se vincula en términos morales con normas cotidianas, principalmente en el aspecto de la moral sexual”<sup>41</sup>, es decir, estamos ante un monoteísmo moral: “El elemento moral existe porque la obligación

---

40 *Ibídem*, p. 28.

41 *Ibídem*, p. 36.

misma de adorar a un solo Dios proviene del hecho de que Dios en el Cielo escogió como su esposa a Israel en la tierra y, por eso de acuerdo con las reglas de vida conyugal, la idolatría está prohibida para Israel<sup>42</sup>. Se puede inferir que esta exclusividad hace que Yahvé, a diferencia de otras divinidades, posea el rasgo de los celos; esto implica que la idolatría o el pecado es resultado del irrespeto a la relación marital, y no de la existencia de otros dioses.

Quizá el amor inquebrantable a su esposa infiel por parte de Oseas, lo hizo penetrar en el misterio del amor de Yahvé hacia su pueblo, pues Dios aparece como un esposo celoso, aunque paciente, siempre dispuesto a tender la mano y a esperar que su pueblo infiel (esposa) le corresponda con la fidelidad de una obediencia amorosa. Además, en el discurso del profeta parece predominar la articulación pecado-castigo; sin embargo, esta ley no es la última palabra de Dios, sino que su amor y su perdón siempre aparecen como última alternativa o respuesta, porque si sigue amando a su amada, es capaz de perdonarle todo y de volver a comenzar. Así el castigo desaparece y terminan triunfando el amor y la misericordia de Dios, que acoge de nuevo a su esposa, incluso aunque esta no se halle plenamente arrepentida.

También parecen descubrirse, en el libro de Oseas, dos pensamientos. Por un lado, una especie de “analepsis” del pacto/alianza (*berit*) del Éxodo, acontecimiento fundante de la relación entre Yahvé y su pueblo (esposa), como idea siempre presente en el inconsciente colectivo de ese pueblo. Y, por otro lado, quizá dicha evocación aflora o está estrechamente relacionada con la vivencia matrimonial del propio profeta, pues la infidelidad y el

---

42 *Ibídem*, p. 36.

rompimiento del compromiso en su experiencia conyugal evocó esa intuición metafórica o imagen, donde la nación de Israel (esposa) rompe el pacto matrimonial con Yahvé (esposo), para prostituirse con otros (hombres o dioses/baales).

Debe recordarse, tal como lo comentan Alonso Schökel y Sire, que “el matrimonio de Oseas ha sido y es motivo de interminables discusiones, que probablemente nunca llegarán a una solución satisfactoria. Algunos autores piensan que los tres primeros capítulos son pura ficción literaria, sin base alguna en la realidad”<sup>43</sup>. Sin embargo, se puede discrepar con quienes afirman que la metáfora de marras fue “pura ficción literaria”, pues la crítica actual acepta la historicidad del hecho y la vivencia como base psicológica del oráculo, pues de lo contrario habría que reconocerle al profeta una prodigiosa capacidad poética para sumergirse en vivencias humanas ajenas<sup>44</sup>.

En relación con el tema del pacto, debe recordarse que para Oseas la idolatría también tiene una vertiente política, pues en aquella época de grandes convulsiones, cuando estaba en juego la subsistencia de “la nación”, los israelitas corrían el peligro de buscar la salvación fuera de Dios, en las alianzas o pactos con Egipto y Asiria, grandes potencias militares en ese momento. Para Oseas también se corría el peligro de que el pueblo se olvidara de Yahvé y pusiera su absoluta confianza en dichos imperios como si fueran dioses capaces de salvarlos<sup>45</sup>.

---

43 *Profetas*, tomo 2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 861.

44 Luis Alonso Schökel. *La palabra inspirada: la Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Barcelona: Herder, 1969, p. 176.

45 *Ibidem*, p. 862.

En este libro, especialmente en Oseas 11, aparece otra imagen de relación familiar, en la cual Dios no se presenta como esposo, sino como padre, e Israel como su hijo. Aquí Dios es caracterizado con cualidades paternas (o maternas), pues ama, llama, enseña a andar, cura, atrae y se inclina para dar de comer; mientras que el hijo se aleja, no lo comprende, no pone su confianza en su padre, sino en otros. Sin embargo, a pesar de la rebeldía del hijo, Dios calma su cólera y se muestra misericordioso; al igual que en un padre (o una madre), el amor gratuito de Dios prevalece: “Sanaaré su infidelidad, los querré sin que lo merezcan, mi cólera ya se ha apartado de ellos” (Os. 14. 5) y, además, lo que otros dioses no pudieron concederle a su hijo, Yahvé lo hará: “Seré rocío para Israel: florecerá como azucena y arraigará como álamo; echará brotes...” (Os. 14. 6-7).

Por eso, para Alonso y Sicre<sup>46</sup>, el mensaje de Oseas tiene algo desconcertante, pues la lógica religiosa comúnmente sigue los pasos de pecado-conversión-perdón, pero la gran novedad del profeta, lo que lo sitúa en un plano diferente y lo convierte en precursor, es que invierte el orden: el perdón y la misericordia anteceden a la conversión. Dios perdona antes de que el pueblo se convierta, o aunque no se haya convertido, idea que influirá finalmente en el Nuevo Testamento (ej. Rom. 5. 8; 1 Jn. 4. 10).

## 5. Algunas conclusiones

Sin duda, Oseas es uno de los grandes profetas del Antiguo Testamento, por su aporte al pensamiento israelita mediante las imágenes del matrimonio y la de padre-hijo, que aplica a las relaciones entre Dios y el pueblo de Israel. Estas metáforas resultan

---

46 *Op. cit.*, p. 863.

importantes por el vínculo fundamental que se establece entre el ser humano y su Dios, relación que al final supera o trasciende cualquier imagen que reduzca la relación. Dichas imágenes tuvieron tal fuerza que influyeron en otros profetas como Jeremías, Ezequiel y Deuterioisafas, e incluso afectaron el Nuevo Testamento y la espiritualidad cristiana.

Otro tema importante es el de la misericordia y el perdón de Dios, que está presente en ambas imágenes, pero especialmente en la relación entre el padre y el hijo rebelde. Esta conducta, que contrasta con el proceder de otras deidades, alcanzará su máxima expresión bíblica en la parábola del hijo pródigo relatada por Lucas 15. 11-32. Esta idea de Oseas 6. 6 es tan fundamental, que incluso puede decirse que ese principio alcanzará el kerigma y la vida de Jesús de Nazaret.

En el tema de la idolatría subyace el reconocimiento del otro: nosotros como sujetos o nación y nuestros dioses, frente a los otros y sus dioses, relación (nosotros/otros) que deviene en confrontación, violencia, xenofobia y subordinación. Por eso parece que toda cultura se funda finalmente, de manera casi inevitable, en una teogonía que instituye y afirma su identidad como pueblo; pero que en el fondo evidencia que el quehacer, la identidad, el pensamiento y la historia del pueblo de Israel estuvieron también determinados por las culturas con las que convivió y tuvo a su alrededor, lo que le permitió apropiarse y compartir muchos elementos en un proceso de asimilación o de simbiosis cultural.

Finalmente, en el fondo Israel no es tan distinto de los otros pueblos que conviven en esa pequeña región, sino que, como toda sociedad, ha estado determinada por su propio "imaginario



social”, que como sistema de interpretación del mundo, funciona como una red de significados que permea, orienta y dirige la vida de toda sociedad, tanto en el ámbito individual como grupal<sup>47</sup>.

---

47 Maynor Antonio Mora. *Los monstruos y la alteridad: hacia una interpretación crítica del mito del monstruo*. Heredia: UNA, 2007, colección Prometeo núm. 36, p. 7.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albertz, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, tomo I. Madrid: Trotta, 1999.
- Alonso Schökel, Luis. *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, S. A. U., 2006.
- \_\_\_\_\_. *La palabra inspirada: la Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*. Barcelona: Herder, 1969.
- Alonso Schökel, Luis; Sicre Díaz, J. L. *Profetas*, tomo 2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Asurmendi, Jesús M. *Amós y Oseas*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Cook, Elisabeth. *Antología del curso Grandes Temas del Antiguo Testamento*. Heredia: UNA-UBL, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Comentarios y conversación con Hernán Rodríguez*. Heredia: agosto de 2007, entrevista personal.
- Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1993.
- Guillén Torralba, Juan. *Los patriarcas. Historia y leyenda*. Madrid: Soc. Educación Atenas, 1987.
- Halbertal, Moshe; Margalit, Avishai. *Idolatría, guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Heschel, Abraham. *Los profetas: el hombre y su vocación*. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- Lods, Adolphe. *Israel: desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.)*. México: Hispano Americana, 1956.
- McCarthy, Dennis; Murphy, Roland. "Oseas". En: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo: Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2005, pp. 331-349.
- Mora, Maynor Antonio. *Los monstruos y la alteridad: hacia una interpretación crítica del mito del monstruo*. Heredia: UNA, 2007, colección Prometeo núm. 36.
- Ohlig, K. H. *La evolución de la conciencia religiosa: la religión en la historia de la humanidad*. Barcelona: Herder, 2004.
- Pikaza, Xabier. *Biblia y religiones*. México, D. F.: San Pablo, 1993.
- Pixley, Jorge. *Historia Sagrada, Historia Popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. a 135 d. C.)*. San José: DEI, 1991.
- Santa Biblia: nueva versión internacional*. Miami: Vida, 1999.

- Sayés, José Antonio. *El demonio ¿realidad o mito?* Madrid: San Pablo, 1997.
- Schmidt, Werner H. *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Los profetas de Israel y su mensaje: antología de textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- Simian-Yofre, Horacio. "Oseas". En: *Comentario Bíblico Internacional: comentario católico y ecuménico para el siglo XIX*. Estella: Verbo Divino, 1999, pp. 1012-1023.
- Smith, Morton. "Partidos políticos-religiosos que conformaron el Antiguo Testamento". En: *Aportes Bíblicos* (4): 1-63, 2007.
- Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*, tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.