
ENTRE IMAGENS E IDOLATRIA: RESISTÊNCIA, AMBIGUIDADES E VIOLÊNCIAS*

Luiz José Dietrich**, Vicente Artuso***

Resumo: *este estudo aborda a proibição de imagens de metal fundido, masekah, ou de ouro e de prata. Defende que originalmente eram gritos de resistência camponesa contra a religião urbana, exploradora e concentradora. Apropriadas pelas reformas centralizadoras de Ezequias e de Josias perverte-se seu papel e tornam-se importantes instrumentos impulsionadores e legitimadores da concentração de riqueza e poder em Jerusalém.*

Palavras-chave: *Imagens de metal fundido. Idolatria. Profetismo. Aniconismo.*

Este artigo analisa o processo e algumas mudanças nas leis referentes ao uso de imagens no culto que podem ser percebidas na comparação de diferentes camadas do chamado Código da Aliança com o Código Deuteronomico e a historiografia deuteronomista. E estará bastante preocupado com a manipulação, a co-optação e as violências envolvidas nesse percurso. Textos que condenam cultos, altares, imagens ligadas a outros Deuses, ou fora de Jerusalém, estão entre os mais violentos da Bíblia (veja-se, por exemplo: Ex 23,23-24.32-33; 32,26-29; Nm 25,1-13; Dt 7,1-6; 12,2-3; 13,7-11, entre outros). Estando estes textos incorporados na Bíblia, por muitos compreendida como a Palavra de Deus, foram e

* Recebido em: 10.10.2018. Aprovado em: 12.10.2018.

** Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Pós-Doutorado (University of California, Los Angeles). Professor no Programa de Pós-Graduação em Teologia (PUC-PR). *E-mail:* luiz.dietrich@pucpr.br

*** Doutor em Teologia (PUC-RJ). Mestre em Ciências Bíblicas (Pontifício Instituto Bíblico de Roma). Professor do Programa de Pós Graduação em Teologia (PUC-PR). *E-mail:* vicentartuso@gmail.com

são ainda hoje usados para estimular e legitimar violências no campo religioso, especialmente contra religiões de origem africana ou afro-americanas, e as religiões dos povos nativos das Américas.

Embora haja vozes discordantes (PROVAN; LONG; LONGMAN III, 2016, p. 207), a maior parte da pesquisa arqueológica acadêmica acredita que desde seus inícios até a promulgação da Torá, por volta dos anos 400 a.C., Israel e Judá, não tenham sido monoteístas. O monoteísmo Javista foi fruto de um longo processo (SMITH, 2002; LEMAIRE, 2007; REIMER, 2009, 2017; LIVERANI, 2008). A aguda percepção deste processo e da grande diversidade de Deuses e Deusas, locais de cultos, famílias sacerdotais e liturgias que persistiram durante quase todo o período vétero-testamentário, levou ao que pode ser considerado “talvez a mais marcante mudança” nesta área que “é a recente tradição de acrescentar um *s* no final dos termos ‘religião israelita’”, pois, resulta das pesquisas “não mais a imagem de uma única religião israelita, mas de múltiplas religiões israelitas em todos os níveis da sociedade” (HESS, 2017, p. 495).

Embora Javé emerja deste processo como o único Deus do universo, ele não fazia parte do panteão cananeu-israelita dos primórdios de Israel. Entretanto, numa época ainda desconhecida, mas em períodos próximos dos inícios das monarquias de Israel e de Judá o culto a Javé ganha espaço em Israel (RÖMER, 2016b, p. 75-88). No reino do norte aparentemente diversas divindades ocuparam papéis de patronas das dinastias: El, Baal e Javé. No sul, em Judá, o culto a Javé foi reforçado por ter sido adotado como o patrono da casa davídica. Mas, paralelamente, tanto no norte como no sul testemunha-se a presença extremamente disseminada do culto a *Baal* e à Deusa *Asherá* ao lado da divindade oficial (CROATTO, 2001, p. 33-44; CORDEIRO, 2008, p. 25-48; RIBEIRO, 2015, p. 229; HESS, 2017, p. 493-502).

Da mesma forma o aniconismo, o culto sem imagens passa a ser impulsionado pela religião oficial somente pouco antes do exílio, com as reformas de Ezequias e de Josias. Mas efetivamente só será alcançado no final do período persa, ou mais tarde. Como confirmação disso se poderia falar da grande quantidade de imagens encontradas pela arqueologia, como as descrições fornecidas no livro: *Arqueologia na terra da Bíblia*, de Amihai Mazar (2003, p. 425-428), mas também se pode dizê-lo de forma mais bem humorada com Ribeiro (2015, p. 238): “a arqueologia tem dado a saber que, sim, basta que se façam cócegas na barriga de Israel, e sua terra vomita imagens – às centenas, aos milhares”. O monoteísmo e o aniconismo foram processos simultâneos e entrelaçados. E o processo de instituição do monoteísmo em Israel caminhou junto com a proibição do uso de imagens no culto. Não faltam nas narrativas bíblicas que testemunham esse percurso marcas de intolerâncias e violências, que hoje classificaríamos como violações aos Direitos Humanos.

Este artigo procurará demonstrar, no entanto, que os gritos de condenação do uso de imagens nem sempre partiram dos mesmos sujeitos. Nem sempre tiveram o mesmo objetivo, e nem sempre foram promotores de violência, como foi a proibição do uso de imagens gerada no contexto das reformas de Ezequias e de Josias. Pelo contrário. Procurar-se-á evidenciar que os primeiros gritos contra imagens atacavam somente determinado tipo de imagens, e provavelmente partiram do profetismo camponês e estavam a serviço da vida dos camponeses. Bem ao contrário dos decretos dos reis reformistas, que promoveram a concentração de poder e riqueza especialmente em Jerusalém (NAKANOSE, 2000, p. 183-184). O que era parte da luta e da resistência camponesa contra a violência de um sistema religioso urbano explorador será, nas reformas de Ezequias e Josias, usado não somente como legitimação de um sistema religioso concentrador de riqueza e poder na cidade (RÖMER, 2008, p. 65), mas também como legitimador da violência contra as religiões camponesas.

A PROIBIÇÃO DE IMAGENS NO “CÓDIGO DA ALIANÇA”

O Código da Aliança (Ex 20,22-23,19) integra o chamado bloco das “Leis da Aliança no Sinai” (Ex 19,1-24,11). No livro do Êxodo, este bloco abre o grande agrupamento de leis, normas e instruções recebidas no Sinai, que ocupará todo o restante do livro. A exceção fica por conta da “narrativa do bezerro de ouro” (Ex 32-34) que quebra a sequência de leis e normas e divide o livro do Êxodo em duas partes: instruções para a construção do santuário e consagração dos sacerdotes (25-31), e a descrição da execução da construção do santuário e consagração dos sacerdotes (35-40). O bloco das “Leis da Aliança no Sinai” (Ex 19,1-24,11), apresenta leis de diferentes épocas e contextos. Nele destacam-se duas partes maiores. A primeira é o que conhecemos como os “Dez mandamentos” (20,1-21); e a segunda é constituída pelo chamado “Código da Aliança” (21,22-23,19).

O Código da Aliança “é o código legal mais antigo do Antigo Testamento” (CRÜSEMANN, 2002, p. 159. 276; NIHAN; RÖMER, 2010, p. 116)¹. Possivelmente começou a ser organizado por volta dos anos 800 a.C., no reino do norte, no reino de Israel (OTTO, 2011, p. 124 e 128). A possibilidade de oferecer sacrifícios em qualquer lugar e a proibição ao altar “de pedras lavradas” (cf. v. 20,24-25) referem-se a um contexto em que ainda existe em Israel diversidade de locais de culto. A proibição de fazer “Deuses de ouro e Deuses de prata”, também fala a favor de uma origem anterior às reformas centralizadoras e iconoclastas de Ezequias (716-687 a.C.) e de Josias (640-609 a.C.). Essas reformas aconteceram depois da destruição de Samaria, capital do reino nortista de Israel, e da anexação de Israel ao império assírio. Com essas reformas estes

reis procuraram impor o culto somente a Javé, proibir o uso de imagens e estabelecer Jerusalém como o único local de culto. O Código da Aliança reflete contextos anteriores a estas reformas.

Vários aspectos corroboram essa opinião:

1. Mesmo reconhecendo que no Código já transparece uma centralização do culto em Javé (22,19; 23,13.17), não é possível determinar qual é a abrangência desta exigência,
2. Não há ainda uma proibição radical de todas as imagens, como acontecerá posteriormente, com a reforma de Josias (2Rs 23,4-20), ou no pós-exílio (Ex 20,4; Dt 4,15-19). Aqui só imagens de ouro e de prata são proibidas (20,23).
3. Ex 22,28-29; 23,14-17 já direciona a oferta dos produtos do campo, dos primogênitos dos rebanhos e das pessoas, para Javé. Antes da centralização do culto em Javé, eram Baal, Asherá e El as divindades responsáveis pela fertilidade dos campos, dos animais e das pessoas e, portanto, era a eles que deveriam ser oferecidos os resultados desta fertilidade (CRÜSEMANN, 2002, p. 194-198). Porém, aqui deveremos estar no início desta transferência de atributos das outras Divindades para Javé, e ainda não há a centralização em um só local de culto.
4. Muito provavelmente as leis de proteção ao “migrante” (22,20; 23,9.12) foram acrescentadas ao Código na época de Ezequias (716-687 a.C.) (CRÜSEMANN, 2002, p. 278). Pois entre os anos 722 e 700 a.C., a invasão assíria não só destruiu Samaria e outras cidades do norte, mas também devastou em torno de 50 pequenas cidades de Judá nos arredores de Jerusalém. Nesta época, Jerusalém, de uma pequena vila de 4 ou 5 hectares de tamanho e com aproximadamente 1.000 habitantes, com a acolhida dos migrantes israelitas e judaítas que nela buscaram refúgio nos primeiros 15 anos da invasão assíria, passou a ter a dimensão de 60 hectares e aproximadamente 15.000 habitantes (LIVERANI, 2008, p. 195)². As leis referentes aos migrantes e a lei referente à festa dos pães ázimos já estão associadas ao Egito-êxodo (22,20; 23,9.12.15).
5. Outro elemento que fala em favor de uma data anterior a Josias é o fato de que a páscoa não consta da lista das festas de peregrinação (CRÜSEMANN, 2002, p. 199), não sendo ainda celebrada em Jerusalém (Dt 16,5-6, cf. 2Rs 23,21-23), sendo provavelmente ainda uma festa celebrada nas famílias (Ex 12,1-14).
6. Fundamental para uma datação antiga também é a autoridade e o papel dos *Elohim*, especialmente em Ex 22,8 e possivelmente também em 21,6; 22,7. De acordo com a versão hebraica, negada praticamente por todas as Bíblias e traduções interlineares por entrar em conflito com a doutrina mo-

noteísta³, em Ex 22,8, pode-se ver que a palavra *Elohim*, refere-se a um conjunto de Divindades, sua ação é descrita com um verbo no plural. Ali, aborda-se o caso de duas pessoas que disputam a propriedade de “um boi, jumento, ovelha, roupa ou qualquer outro objeto perdido”, ambas dizem ser dele o objeto disputado. Nesse caso diz o versículo: *‘ad ha’elohim yabo’ d’bar sh’nehem*, até aqui se poderia perfeitamente traduzir *Elohim* com o singular, como ocorre na maioria das vezes na Bíblia Hebraica: a causa dos dois será levada diante *de Elohim*. Porém, o desfecho do versículo descreve a ação com um verbo na 3ª pessoa do no plural: *’asher yarshiun ’elohim y’shalem sh’naym l’re’ehu*, revelando que *Elohim* neste caso é um sujeito coletivo, trata-se de um conjunto de Divindades: aquele a quem *os Elohim* indicarem estar agindo *maldosamente* deverá pagar em dobro ao seu companheiro. Portanto, *Elohim* aqui refere-se ao conjunto dos ancestrais clânicos divinizados, a um grupo de Divindades familiares (STAVRAKOPOULOU; BARTON, 2010, p. 128). E certamente também devem ser considerados como um grupo e traduzidos com um plural em Ex 21,6; 22,7. Em uma camada mais recente (Ex 22,9-10) a prática de tomar decisões ou selar compromissos diante dos *Elohim*, foi substituída pelo “juramento de Javé” (*sh’bu’at yhw’h*).

7. Associado a Ex 21,6, Mario Liverani encontra mais um elemento indicativo de antiguidade em 21,2.5-6, que tratam do servo hebreu (*‘ebed ibri*). Para Liverani (2008, p. 99),

*nessa passagem, o termo ‘hebreu’ não tem o valor étnico que assumirá somente mais tarde, mas tem o valor do Habiru dos textos do Bronze Recente: uma pessoa de status livre que, porém, por maiores dificuldades de ordem econômica (na prática, por endividamento irreversível) é obrigada a se dar em voluntária escravidão para poder sobreviver.*⁴

Que o Código da Aliança ostente camadas mais antigas não significa que não tenha passado por um longo e variado processo de até tomar a forma com a qual aparece hoje nas Bíblias. Pode-se, no entanto, supor que o Código da Aliança teve sua redação iniciada no reino do norte, com Jeú, ou mais possivelmente com Jeroboão II (783-743 a.C.) e que foi finalizado na época de Ezequias (716-687 a.C.). Crüsemann afirma inclusive que “também a forma final do Código da Aliança é pré-deuteronômica” (2002, p. 279). Porém, isso pode não ser tão certo. Ex 23,13 diz que dos “outros Deuses” nem o nome deve ser lembrado. “Outros Deuses” (*’elohim ’aherim*) é uma expressão característica associadas às reformas de Ezequias e de Josias, uma expressão “emblemática” dos chamados escritos deuteronomistas (RÖMER, 2008, p. 47). Embora

proíba o culto a “outros Deuses” admite a sua existência. É uma referência à teologia monolátrica ou henoteísta, características da teologia daqueles reis. O monoteísmo, a crença de que só existe um Deus, que não admite a existência de “outros Deuses”, nascerá com o Dêutero Isaías (Is 40-55), por volta de 550 a.C. no exílio, e somente será teologia oficial em Judá por volta dos anos 400, com a instalação da Teocracia Sacerdotal em Jerusalém, nos tempos de Esdras. Assim, pelo menos Ex 23,13 pode evidenciar marcas de uma redação deuteronomista, mesmo que pequenas. Outros autores, como Nihan e Römer (2010, p. 116), aceitam a hipótese de que o Código da Aliança, que para eles compreende Ex 20,22-23,33, teria sofrido uma edição na “época neobabilônica” para servir como “uma espécie de ‘Constituição’ para os judeus que ficaram na terra, após a deportação da elite de Jerusalém, governados por Godolias”, ou até mesmo uma reedição “na época da primeira volta do exílio, no fim do século VI.”

O ponto de partida para este tópico será o texto contido em Ex 20,22-26, que está na abertura do Código da Aliança:

22 Javé disse a Moisés: “diga aos filhos de Israel. Vocês viram que eu lhes falei lá do céu.²³ Não façam comigo Deuses de prata, nem façam para vocês Deuses de ouro.²⁴ Construam para mim um altar de terra, a fim de oferecerem sobre eles seus holocaustos ou sacrifícios de comunhão, suas ovelhas e seus bois. Em todo o lugar onde eu fizer lembrar o meu nome, virei a você e o abençoarei.²⁵ Se você construir um altar de pedra para mim, não o faça com pedras lavradas, pois assim você estaria profanando a pedra com a ferramenta.²⁶ Não suba por escadas até meu altar, para que sua nudez não apareça (Ex 20,22-26, NOVA BÍBLIA PASTORAL).

Ex 20,22-26, no entanto, pode parecer não se encaixar bem entre o Decálogo e o restante do Código da Aliança. Alguns o consideram, por isso, um “acréscimo posterior”. O início original do Código estaria “conservado em Ex 21,1” (RÖMER, 2008, p. 64) e talvez os versículos de Ex 20,22-26

reflitam uma reação antideuteronomista vinda da periferia, que pode ser contemporânea a Dt 12,13-18, ou mesmo posterior. Ex 20,22-26 pode, portanto ser lida como legitimando a existência de outros santuários (Betel ou mesmo Masfa) durante a ocupação babilônica, ou mesmo refletindo a visão dos intelectuais da diáspora judaica, argumentando em favor da presença de Javé fora de Jerusalém e de Judá.

Mas essa argumentação não é suficiente para derrubar a hipótese de uma datação mais antiga para Ex 20,22-26. A conclusão de Römer funda-se, sobretudo, na ques-

tão da localização do altar, que não parece ser a questão central de Ex 20,22-26, e não considera o teor principal, que é a discussão sobre o tipo e o material de que o altar deve ser feito e a proibição de determinado tipo de altar – altar de pedras lavradas ao qual se acede por degraus. A centralidade da proibição do altar de pedras nos parece ser coerente com a outra proibição contida nestes versos: a proibição de se fazer com, ou seja, *de* Javé Deuses de “prata” e de “ouro”, com o TM sugerindo que sejam imagens do próprio Javé (PROPP, 2006, p. 116; CRÜSEMANN, 2002, p. 280, nota 447). Por isso, neste artigo aceita-se a hipótese de que tanto Ex 20,22-26, como a quase totalidade do Código da Aliança demonstram ser anteriores às redações deuteronomistas.

Já foi mencionado acima que estes versos trazem sinais de antiguidade porque permitem a existência de altares fora de Jerusalém: “Em todo lugar onde eu fizer lembrar o meu nome, virei a você e o abençoarei” (20,24). Estas interdições são apresentadas em nome de Javé (20,22), mas ainda não mencionam nenhuma centralização do culto a Javé. E podem ser vistos como marco inicial do processo de redação do código da aliança.

Ex 20,23 assevera: “Não façam comigo Deuses de prata (*'elohê kesef*), nem façam para vocês Deuses de ouro (*'elohê zahav*)”. O que interessa ressaltar aqui é a especificidade da proibição. A proibição refere-se somente a fazer *'Elohim* de prata (*kesef*) e *'Elohim* de ouro (*zahav*). Proíbe-se somente a confecção de imagens com estes materiais, destes metais. Proibição semelhante encontra-se em Ex 34,17: E “Deuses de metal fundido *'elohê massekah* (KOEHLER; BAUMGARTNER, 1995, p. 605; GESENIUS, 1982, p. 489; HOLLADAY, 2010, p. 287) não farás para ti”; e em Lv 19,4: “Não se voltem para os ídolos (*'elilim*) nem façam Deuses de metal fundido (*'elohê massekah*). Eu sou Javé, o Deus de vocês”.

Sublinha-se nestes versículos a especificidade da proibição. A proibição refere-se aos Deuses de metal fundido (*massekah*), ou Deuses de ouro (*zahav*) e Deuses de prata (*kesef*). Imagens de pedra, madeira ou cerâmica não são proibidas. Interessante é observar que esta proibição interliga três dos mais antigos e principais textos legislativos do Antigo Testamento: o Código da Aliança (Ex 20,22 – 23,19), o Código Deuteronômico (Dt 12-26), e o Código da Santidade (Lv 17-26[27]).

IMAGENS DE METAL FUNDIDO NOS CÓDIGOS MAIS ANTIGOS

Ex 20,23, como estamos vendo, é parte do Código da Aliança. Ex 34,17 é parte do chamado “Decálogo Cultural”, em seu núcleo básico é anterior ao Código da Aliança: Crüsemann (2002, p. 165-66) escreve:

Ex 34,11ss é um texto mais antigo em relação aos paralelos no Código da Aliança. Esse texto, portanto, pode ser considerado como uma das fontes-base para

o Código da Aliança. [...] As duas fontes mais antigas – Ex 34,11ss e o livro dos mishpatim – são interligadas por uma mão e com importantes acréscimos próprios, tornando-se assim a composição principal do Código da Aliança.

O Código Deuteronomico apresenta-se como uma revisão do Código da Aliança (OTTO, 2011, p. 123; SKA, 2016, p. 49). Esta reformulação do Código da Aliança escrito no século VIII a.C., “foi desencadeada pela reforma cáltica do rei Josias (2Rs 23)” (OTTO, 2011, p. 123). Römer (2016a, p. 100) acrescenta: “a forma mais antiga de Dt 12-26 foi provavelmente criada para substituir o Código da Aliança, mas os editores do Pentateuco integraram ambos os códigos em seus escritos autoritativos e atribuíram a ambos uma mediação mosaica”.

E Nihan e Römer (2010) apontam que “tem-se geralmente admitido que havia por trás do Levítico 17-26 um código mais antigo, o chamado ‘Código da Santidade’”. Este era situado no decurso do “século VI, e até, segundo autores mais conservadores, na segunda metade do século VII”. Porém esta compreensão foi questionada por estudiosos que “reafirmaram de modo convincente a dependência literária do CS em relação ao Código da Aliança e do Deuteronomio”. Assim:

em trabalhos mais recentes, o CS aparece de agora em diante claramente como o último código do Pentateuco, que já conhece o conjunto da tradição legal anterior e se esforça repetidas vezes, por harmonizá-la, completá-la ou revisá-la, especialmente nas divergências entre o Deuteronomio e o Código da Aliança. (NIHAN; RÖMER, 2010, p. 128)

Mais recentemente Römer (2016a, p. 101) escreveu:

A Chamada Lei da Santidade (Lv 17-26) provavelmente nunca existiu como uma coletânea independente, mas foi criada para concluir o material de P em Lv 1-16 e para estabelecer um meio-termo entre o, ou uma interpretação do, Código de D e a ‘legislação’ sacerdotal.

A partir disso se pode pensar que as camadas mais antigas destes códigos contivessem uma condenação específica à confecção e uso de imagens de metal fundido (Ex 34,17) Essa condenação foi refeita e aplicada a imagens feitas de ouro e de prata, quando da elaboração do Código da Aliança. Em Lv 19,4b a lei já está acomodada dentro da teologia monoteísta e anicônica do pós-exílio. Nesse verso a condenação à imagem de metal fundido, embora ainda seja denominada *'elohê*, já está dentro de uma condenação geral às imagens, já é associada a uma palavra pejorativa e condenatória (*'elilim*, *'elil*) com uma acepção bem próxima daquilo que em ambientes religiosos se considera ídolo. A conceitu-

ação das imagens como *'elil* ou *'elilim*, que inclusive assemelha-se ao som de *'elohim*, põe peso na não existência da entidade representada, o que existe é só a imagem. Isso é explicitamente afirmado em 1Cr 16,26 = Sl 96,5. Essa é uma das palavras usadas no pós-exílio, em substituição ao uso do *'elohê* pelos deuteronomistas, perceptível na comparação entre Is 36,18-20, onde a palavra *'elohê* é usada para referir-se aos Deuses dos outros povos, com Is 10, 8-11 em que tal palavra é trocada por *'elil*, *'elilim*, *pasile* e *'atsabe*, que têm sentido pejorativo de ídolo (HADLEY, 1997, p. 411).

O PRIMEIRO GRITO PROFÉTICO CONTRA AS IMAGENS

Provavelmente naqueles versículos que condenam os “Deuses de ouro e de prata” (Ex 20,23) e os “Deuses de metal fundido” (Ex 34,17; Lv 19,4b) ecoam ainda hoje em nossas Bíblias os primeiros gritos proféticos contra as imagens.

Dois aspectos chamam a atenção nestes versículos:

O primeiro é que tanto as imagens de “metal fundido” (*massekah*), como as de “prata e ouro” são chamadas de “Deuses” (*'elohê*). Não recebem uma qualificação pejorativa. Não são chamadas de “ídolos”, nem sequer para elas é usada uma palavra mais neutra, como ou genérica, como “imagem”. São ainda consideradas “Deuses”! Para quem fala neste versículo, estas imagens são Deuses. Como Labão, quando procura seus *terafim* pergunta: “porque roubaste meus *'Elohim* (*'elohay*)?” (Gn 31,30) Aqui também, mesmo expressando uma proibição estas imagens são ainda chamadas de “Deuses” (*'elohê*).

E, em segundo lugar, chama a atenção que em Ex 34,17 a proibição é dirigida especificamente a um tipo de imagem. Veta somente a confecção de um tipo exclusivo de imagens. Especificamente as imagens de metal fundido (*massekah*) são proibidas. E Ex 20,23 proíbe somente imagens feitas de ouro e de prata. Embora nossa ideia de um Israel originalmente anti-idolatria nem sempre nos permita perceber isso, aqui imagens de cerâmica, pedra, madeira ou outro material não são proibidas! Veta-se somente as imagens de metal fundido, ou de ouro e prata.

O caráter de grito profético deste interdito pode ficar mais claro quando se considera também a associação à proibição de fazer “altar de pedras lavradas”. São de um tempo em que se legisla a respeito de altares fora de Jerusalém, dizendo que tipos de altares são permitidos (de terra, de pedras em estado natural) e que tipo de altar é proibido (de pedras lavradas). Percebe-se aqui a mesma especificidade da lei que proíbe deuses de ouro e de prata. Também aqui claramente se proíbe um tipo muito específico de altar.

A proibição dos Deuses de ouro e de prata, e a proibição do altar de pedras lavradas, provavelmente pertencem ao marco inicial do processo de elaboração do Có-

digo da Aliança. Estas denúncias podem ter sido feitas em nome de Javé, mas ainda não propõem ou supõem uma centralização do culto, ou exclusividade do culto a Javé.

E quando nos perguntamos pelo lugar social de onde teriam brotado estas proibições, ou por outra via, onde se encontravam os altares proibidos (de pedras lavradas), e as imagens proibidas (de ouro e de prata), somos levados a concluir que estas proibições ecoam algumas das primeiras críticas da profecia camponesa contra o uso da religião para explorar os camponeses. Transportam-nos para a “crítica social profética no século VIII no reino do norte Israel” (OTTO, 2011, p. 128). A formulação da proibição de fazer imagens em Ex 20,23 “certamente retoma à crítica das imagens dos bezerros de ouro do Reino do Norte” (CRÜSEMANN, 2002, p. 280), no “século VIII a.C.”, no tempo do profeta Oseias (IRVINE, 2014, p. 515-516).

Aqui chamamos atenção para a especificidade da proibição. A proibição refere-se aos deuses de metal fundido (*massekah*), ou deuses de ouro (*zahav*) e deuses de prata (*kesef*). Imagens de pedra, madeira ou cerâmica não são proibidas. Por que somente são proibidas as de metal? Por que não se pode fazer um “altar de pedras lavradas”? Quem possui ou pode fazer, tanto imagens de ouro e prata como altares de pedras lavradas? Onde eram encontrados?

As perguntas têm a mesma resposta. Eram encontrados nas principais cidades. Talvez somente nas capitais e nas cidades com “santuários do rei” (Am 7,13, ou Os 13,2). São materiais caros, precisam ser importados, ou precisam ser importados os artesãos que os façam (1Rs 5,31-32; 7,13-14). A condição para que sejam feitas é o acúmulo de riqueza e de poder. Esse acúmulo é feito às custas da opressão do povo camponês que vive e trabalha ao redor das muralhas das cidades. Imagens de metal fundido, de ouro e de prata, e altares de pedras talhadas são característicos do culto nas cidades, como os que a arqueologia encontrou em Beersheva, e em Dan, por exemplo.

Estes versículos ecoam os primeiros gritos dos camponeses contra o uso da religião para explorá-los. É no geral um grito contra a religião oficial das monarquias e seus centros de culto, nos quais a ostentação de altares caros e Deuses de metal fundido, ou mesmo de ouro e de prata, tinham a função de legitimar a exploração das famílias camponesas (Os 8,4-5; 13,2⁵; cfr. Lv 19,6; Dt 9,12.16; 27,15; 1Rs 14,9; Is 30,22). E Ex 34,17: “Não faça para você Deuses de metal fundido”, talvez seja a forma mais antiga da crítica aos Deuses de ouro e aos Deuses de prata, usados na religião oficial, na religião a serviço do rei, do estado.

Porém, quando este grito profético é retomado pelos escritores deuteronomistas, transformado em uma proibição a todo e qualquer tipo de imagens (Ex 20,4; Dt 5,8; especialmente Dt 4,15-19) e posto a serviço das reformas centralizadoras

de Ezequias e de Josias, passa a ser um grito profundamente legitimador da concentração de riqueza e poder nos centros urbanos. O grito dos camponeses é apropriado pelos reis e direcionado contra os camponeses. A proibição de todo o tipo de imagens, bem como a centralização do culto somente em Javé, e somente em Jerusalém, “significa uma concentração de poder político e religioso na capital” (RÖMER, 2008, p. 65; NAKANOSE, 2000, p. 183-184)

CONCLUINDO: AS AMBIGUIDADES DA TEOLOGIA COMO LEGITIMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES

Esse largo percurso nos mostra que no início as leis contra imagens não tinham nada a ver com a maior parte dos discursos teológicos que hoje rebaixam ou condenam as pessoas, povos, culturas e religiões que usam imagens em seus rituais de culto. As vilas camponesas no Israel pré-exílico estavam cheias de locais de culto, os “lugares altos”, montículos de terra e de pedras, árvores e colunas de pedras sagradas, e possuíam muitas imagens de pedra, madeira e cerâmica. E também muitas Divindades com uma grande variedade de liturgias associadas a estas diferentes Divindades e a suas respectivas áreas de atuação na vida das pessoas e vilarejos. Em suas liturgias e em seus cultos, porém, ninguém ficava mais rico ou mais pobre. Seus cultos estavam bem mais ligados às necessidades e tempos da vida concreta do que a funções de concentração de poder e de riqueza.

Assim, podemos perguntar: onde de fato está a “idolatria”? Num culto com diversidade de Deuses e Deusas e imagens, mas ligado à defesa e à promoção da vida, ou num culto centralizado em um só local, em um só Deus, com uma única liturgia, mas que está desligado da defesa e da promoção da vida, legitimando concentração de poder e riqueza?

É bastante possível que estas denúncias dos profetas camponeses passaram a fazer parte das leis oficiais de Israel quando Jeú, apoiado pelo profeta Eliseu, massacra a dinastia de Amri e impõe o culto a Javé como o culto oficial no Israel norte (2Rs 10,16-28; cf. 1Rs 16,31-33). Possivelmente nessa ocasião o profeta Eliseu passou a fazer parte da corte de Jeú. Ou, mais tardar, nas reformas de Ezequias e de Josias.

E assim também se pode perceber com grande clareza o lado ambíguo da religião oficial: leis que na origem denunciavam e eram contra o acúmulo de riqueza e de poder realizado pela monarquia, quando integradas nas reformas e na religião oficial, foram postas a serviço da monarquia, e visavam dar legitimidade à concentração de poder e de riqueza que a monarquia promove e representa.

Isso também deve fazer-nos refletir como abordamos as outras religiões e especialmente as que usam imagens. No Brasil, concretamente as religiões mais perseguidas por ostentarem esta característica são as religiões afro-brasileiras. Também as

religiões dos povos nativos, e as devoções católico-romanas, especialmente as de cunho popular.

A condenação de toda e qualquer tipo de imagem, e das religiões que as usam, na maioria das vezes, está imbuída do mesmo espírito centralizador e imperialista que esteve presente nas reformas concentradoras de riqueza e de poder levadas a cabo por Ezequias e Josias, ou no mesmo espírito colonizador e imperialista pós-constantiniano que influenciou a constituição de parte importante das teologias, dos dogmas, das doutrinas e dos rituais das diversas correntes cristãs.

BETWEEN IMAGES AND IDOLATRY: RESISTANCE, AMBIGUITIES AND VIOLENCES

Abstract: this study addresses the prohibition of images of molten metal, massekah, or gold and silver. He argues that originally they were cries of peasant resistance against the urban, exploitative and concentrating Religion. Appropriated by Hezekiah and Josiah's centralizing reforms, their role is perverted and they become important tools for empowering and legitimating the concentration of wealth and power in Jerusalem.

Keywords: *Molten metal images. Idolatry. Prophecy. Aniconism.*

Notas:

- 1 Jan Van Setters (2003) é um dos poucos autores a defender que o Código da Aliança é mais recente que o Código Deuteronomico (Dt 12-26) e inclusive que a Lei de Santidade (Lv 17-26). Para ele o Código da Aliança seria uma espécie de Constituição para os judeus da diáspora.
- 2 Esses valores seguem Finkelstein e Silberman (2004, p. 331) e são também seguidos por Römer (2008, p. 73-74). Schniedewind (2011, p. 98) traz números um pouco maiores: apresenta para Jerusalém um crescimento de 32 acres (+ 13 hectares) e com 8.000 habitantes para uma dimensão de 130 acres (+ 52 hectares) e 30.000 habitantes (2011, p. 98).
- 3 Desde a LXX e a Vulgata costuma-se corrigir o Texto Massorético e mudar o verbo para o singular, traduzindo Elohim com o singular, Deus, ou quando se respeita o verbo no plural, substitui-se o sujeito Elohim por 'juízes'. Maioria dos comentários bíblicos segue uma dessas práticas.
- 4 Sobre os Habiru, ou Hapiru, ver Schwantes (1984).
- 5 De Oseias, e também Amós, não se pode afirmar que eram politeístas, porém tudo indica que viviam em um contexto em que a diversidade de Deuses e Deusas, de cultos e liturgias, e o uso de imagens ainda eram algo comum e normalmente aceito (ZEVIT, 2002; STAVRAKOPOULOU; BARTON, 2010). Somos chamados a reavaliar as leituras e interpretações que fazemos destes profetas, considerando os atuais dados da arqueologia e, o que a grande maioria dos exegetas já aceita, que seus textos chegaram para nós através de redações nas cortes de Ezequias e de Josias, ainda retocadas posteriormente no pós-exílio.

E essas redações, como se sabe estavam interessadas em legitimar a exclusividade do culto a Javé bem como a proibição do culto às outras Divindades e ao uso de imagens.

Referências

- CORDEIRO, Ana Luisa Alves. Asherah, a Deusa proibida. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Imaginários da divindade: textos e interpretações*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 25-48.
- CROATTO, S. J. A deusa Aserá no antigo Israel. A contribuição epigráfica da arqueologia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 38, p. 32-44, 2001.
- CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. Teologia e História Social da Lei do Antigo Testamento. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora, 2004.
- GESENIUS, William. *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*. 5a. reimpr. Grand Rapids (MI): Baker Book House, 1982.
- HADLEY, Judith M. Verbete 'elil. In: VANGEMEREN, Willem A. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997. p. 411.
- HESS, Richard S. The religions of the people Israel and their neighbors. In: EBELING, Jennie et al. *The Old Testament in archaeology and history*. Waco: Baylor University Press, 2017. p. 477-502.
- HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- IRVINE, Stuart A. Note on Osea 13,2a. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 133, n. 3, p. 509-517, 2014.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. The New Koehler-Baumgartner. Vol. 2. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1995.
- LEMAIRE, André. *The birth of Monotheism*. The raise and disappearance of Yahwism. Washington: Biblical Archaeology Society, 2007.
- LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008.
- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003.
- NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar: a Páscoa de Josias*. Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30. São Paulo: Paulinas, 2000.
- NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas. O debate atual sobre a formação do Pentateuco. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento*. História, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 108-143.
- NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.
- OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011.

- PROPP, William H. C. *Exodus 19-40*. (The Anchor Yale Bible Commentaries). New York/London: Yale University Press, 2006.
- PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN III, Tremper. *Uma história Bíblica de Israel*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma*. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2009.
- REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel*. História, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial/UEG, 2017.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. As mulheres do efa: epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 227-252, 2015.
- RÖMER, Thomas. Os papéis de Moisés no Pentateuco. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José A. de. *Pentateuco: da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas/ABIB, 2016a. p. 89-107.
- RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016b.
- RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista*. Introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SCHNIEDEWIND, William M. *Como a Bíblia tornou-se um livro. A textualização do Antigo Israel*. São Paulo: Loyola, 2011.
- SCHWANTES, Milton. *História de Israel*. Local e origens. São Leopoldo: mimeografado. 1984.
- SKA, Jean-Louis. Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José A. de. *Pentateuco: da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas/ABIB, 2016. p. 13-87.
- SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2a. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- SMITH, Mark S. *O memorial de Deus*. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John (Eds.). *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark International, 2010.
- VanSETERS, John. *A Law Book of the Diaspora*. Revisión on the study of the Covenant Code. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ZEVIT, Z. *The religions of Ancient Israel*. A synthesis of parallactic approaches. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2002.