

Amuletos como mídia: poder estampado em ossos e o “Antigo Israel”

Amulets as media: power stamped on bones and the “Ancient Israel”

Amuletos como medios de comunicación: poder estampado en los huesos y el “Antiguo Israel”

Silas Klein Cardoso

RESUMO

A difícil relação entre “cultura popular” e “religião” é alvo recorrente de discussões nas Ciências da Religião e na História da Religião do Antigo Israel. Dentre as variadas aproximações ao tema, há dificuldades na categorização dos conceitos, assim como posições divergentes sobre o lugar dessas práticas dentro o quadro sócio-religioso mais amplo. O presente artigo, alimentado e reagindo à discussão, coopera através da conceituação de objetos de poder como mídia, i.e., como objetos que, ao encarnar “poder religioso”, tornam-se, em si, poder religioso, hibridizando alteridade e identidade últimas. Para tanto, é realizado breve panorama sobre a discussão de magia na História da Religião de Israel e uma discussão, a partir da filosofia de mídia e estudos de cultura material, para a conceituação de objetos de poder. Ao fim, é apresentado estudo de caso com análise de um selo de estampar de osso de tell en-Nasbeh.

Palavras-chave: Amuletos; mídia; selos de estampar; História da Religião; antigo Israel.

ABSTRACT

The problematic relationship between “popular culture” and “religion” is a recurring target of discussions in the realm of Religious Studies and History of Ancient Israelite Religion. Among the many approaches, there are difficulties in the concepts categorization, as well as concurring positions about the place of these practices within the wider socio-religious framework. This article, fed and reacting to the discussion, cooperates from the conceptualization of power objects as media, i.e., as objects that, incarnating “religious power,” became, in themselves, “religious power,” hybridizing the ultimate alterity and identity. To this end, a brief overview is given of the discussion of magic in the History of Ancient Israelite Religion, and a discussion, from Media Philosophy and Material Culture Studies, to the conceptualization of power objects. In the end, a case study is presented, with analysis of a tell en-Nasbeh stamp seal made from bone.

Keywords: Amulets; media; stamp seals; History of Religion; Ancient Israel.

RESUMEN

La difícil relación entre la “cultura popular” y la “religión” es un tema recurrente de discusión en las Ciencias de la Religión y la Historia del Antiguo Israel. Entre los diversos enfoques del tema, hay dificultades para categorizar los conceptos, así como posiciones divergentes sobre el lugar que ocupan estas prácticas en el marco sociorreligioso más amplio. Este artículo, alimentado y reaccionando a la discusión, coopera a través de la conceptualización de los objetos de poder como medios de comunicación, es decir, como objetos que, al encarnar el “poder religioso”, se convierten, en sí mismos, en poder religioso, hibridando la

* Pesquisador pós-doutorando na Universidade de Berna, Instituto de Estudos do Antigo Testamento. É integrante do "Stamp Seals from the Southern Levant", um projeto Sinergia financiado pela Swiss National Science Foundation (SNSF). E-mail: silasklein@gmail.com.

alteridad y la identidad última. Con este fin, se da una breve visión general de la discusión de la magia en la Historia de la Religión de Israel y una discusión, basada en la filosofía de los medios de comunicación y los estudios de la cultura material, para la conceptualización de los objetos de poder. Al final, se presenta un caso de estudio con un análisis de un sello de hueso tell en-Nasbeh.

Palabras clave: Amuletos; medios de comunicación; sellos; Historia de la Religión; antiguo Israel.

Introdução

A relação entre “religião” e “cultura popular” é ardilosa. Parte de seus ardis estão ligados ao próprio campo das Ciências da Religião que, talvez pela própria necessidade de justificar sua existência retoricamente (FITZGERALD, 2017, p. 442-443), cria dualidades com mais facilidade do que seria apropriado. Outra dificuldade é a dos limites dos conceitos que, muitas vezes fundados sobre pressupostos ocidentais contemporâneos (ASAD, 1993, p. 27-54; cf. MITCHELL, 2017), acabam por gerar anacronismos (STAVRAKOPOULOU, 2013; UEHLINGER, 2015b). Possivelmente, descartar a relação e derivadas questões por completo e continuar a operar acriticamente com uma categoria estanque de religião seria um caminho mais aceito (embora não menos problemático: CARDOSO, S., 2019b, p. 39-46). Essa, infelizmente, não é uma opção. Uma vez feitas, perguntas não mais calam, sendo papel do pesquisador procurar novas respostas ou, ainda, procurar renovar velhas perguntas e gerar novas.

Isto posto, o presente artigo tem como objetivo principal trabalhar sobre uma categoria de artefato que considero de particular importância ao estudo da cultura popular e religião, que são amuletos. Antes, porém, devo clarificar meu papel nesse dossiê, que talvez seja visto com suspeita. A razão para isso é que, embora meu objeto de estudo partilhe o mesmo recorte geográfico desta coletânea, o Mediterrâneo oriental, ele se situa algumas centenas de anos antes do período Greco-Romano. Tal dissonância não é despropositada, pois meu objetivo primário é a discussão teórico-metodológica sobre cultura popular e religião, esta que pode ser analogicamente aplicada ao período Greco-Romano. Ademais, não deixa de ser interessante observar perguntas similares feitas para outros recortes histórico-geográficos. O exercício, cada vez mais frequente (p. ex., STOWERS, 2008; 2011), ajuda a desnudar imperativos ocultos que, não raramente, passam despercebidos em estudos em total sincronia.

Meu acesso à questão se dará em três etapas. Na primeira parte do artigo discutirei a categoria “magia” na disciplina da História da Religião do Israel Antigo. Seu objetivo principal é mencionar brevemente as dificuldades

na construção de uma categoria a partir de textos tardios e tendenciosos em abordagens que são consideradas êmicas. A segunda sessão trata o papel da materialidade nos estudos de religião. Nela, teço provocações teórico-metodológicas, a partir da filosofia de mídia e estudos de cultura material, para a percepção de objetos geralmente desprezados no registro histórico. Por fim, a terceira sessão aplica as considerações na análise de um artefato de Tell en-Nasbeh. A “biografia” desse amuleto de osso, em minha opinião, evidencia estruturas da religião popular que, geralmente, passam despercebidas.

A categoria “magia” no estudo da religião do “Israel Antigo”

Antes de mais nada, devo fazer referência ao *elefant in the room*, i.e., ao fato de que abordar “magia” pode parecer antiquado ou anticientífico. Como bem lembrou Woulter J. Hanegraaff (2016, p. 393), já houve inúmeras tentativas de conceituá-la e, semelhantemente, inúmeras tentativas de “exorcizá-la” da academia. Embora a tradição moderna insista em seu abandono, a utilização de terminologias desprezadas são, geralmente, força motriz de novos quadros mentais. Nisso, devo dizer que, ainda que a ambição deste ensaio não seja sugerir um novo quadro teórico, penso que é produtivo fazer algumas provocações sobre a questão. Isto posto, devo dizer que uma das principais dificuldades impostas ao historiador e à historiadora da religião é a utilização de categorias. Mesmo discussões que versam sobre conceitos de virtual (des)conhecimento público, como “magia”, “cultura popular” e “religião”, tornam-se tarefas hercúleas através da simples tentativa de alocá-las sob categorias acadêmicas dos diversos campos.¹ O desafio inicia com a opção pela metodologia de observação do fenômeno estudado para a composição tipológica. Duas perspectivas costumam ser utilizadas: há quem argumente por uma perspectiva êmica, i.e., que utiliza as categorias utilizadas no *continuum* estudado; e, na oposição, defende-se o uso de categorias externas, a fim de conceituar pela exterioridade.

Tal dicotomia — que, não surpreendentemente, oculta acentos coloniais na composição da mente (chamada) moderna (cf. LATOUR, 1994, p. 93-104) — é reveladora no que tange à conceituação de “magia” no mundo do “Antigo Israel”.² Verbetes e estudos com intenção de classificar tais práticas são, geralmente, encontrados sob o título “Magia no Antigo Testamento/Bíblia

¹ Para uma discussão correlata sobre o conceito de profecia e divinação, cf. CARDOSO, S., 2019a.

² É de bom tom grafar “Antigo Israel” entre aspas, haja vista tratar de construto acadêmico que, embora constitua disciplina, simplifica a realidade complexa das montanhas centrais de Canaã no Período do Ferro. Meu uso, assim, é para economia de espaço. Para discussão o problema, cf. DAVIES, 2015.

Hebraica”. A opção, embora advinda de clausuras disciplinares (BECHER; TROWLER, 2001; cf. CARDOSO, S., 2020), geralmente é considerada êmica, haja vista partir da utilização da língua antiga (reconstruída³). Embora aqueles que se aventuram na empreitada não pretendam esgotar a realidade histórica através da antologia sacralizada, pensar categorias internas a partir de fontes “indiretas” (BARROS, 2019⁴) ou “secundárias” (UEHLINGER 2005, p. 283⁵; 2019, p. 104-105; cf. KNAUF, 1991) podem gerar distorções e anacronismos.

As referidas distorções, contudo, não se encerram na problemática da fonte escolhida, haja vista serem constantemente lembradas as dificuldades cronológicas e ideológicas desses textos. O verbete de Jan Joosten (2011, tradução nossa) é elucidativo sobre a matéria. Ele diz que “é oportuno partir de passagens onde o vocabulário específico acima [i.e., espectro semântico de magia⁶] é utilizado (...) nessas passagens, a magia é quase uniformemente definida sob um prisma negativo (...)”. Adiante, ele aponta para o fato de que a magia considerada positiva não utiliza a terminologia. Sua conclusão é que magia “técnica” é para estrangeiros, enquanto práticas que seriam con-

³ O aspecto, não suficientemente enfatizado na moderna caça da *hebraica veritas*, não deve ser minimizado. Dois textos são notáveis nessa clarificação: HENDEL; JOOSTEN, 2018; GARR; FASSBERG, 2016.

⁴ Segundo Barros (2019), a classificação entre fontes “diretas” ou “indiretas” se dá devido à sua posição relativa frente ao fenômeno ou grupo de eventos sob investigação. Tal classificação, contudo, pode ser temporal, espacial, ideológica ou relacionada à investigação do problema. É importante ressaltar que não deve ser utilizado apenas um critério sob tal classificação. A depender da fonte bíblica, essa fonte pode ser direta com relação ao espaço ou ideologia e, ao mesmo tempo, indireta com relação ao tempo. Além da posição, fontes podem ser classificadas por outros três critérios, a saber: (2) qualidade, i.e., de conteúdo ou material; (3) intencionalidade, i.e., se é intencional ou não intencional; (4) serialização.

⁵ Uehlinger (2005, p. 283, tradução nossa) definiu fontes históricas primárias: “1. Fontes primárias são documentos que podem ser datados por princípios materiais e critérios arqueológicos (contexto do achado, classificação tipológica, estilo, paleografia ou similar) com relativa precisão (critério de ser datável). 2. Fontes primárias cuja origem deu-se durante ou pouco após os eventos informados (critério de proximidade temporal)”. Apesar de assentir com distorções em fontes próximas aos eventos, essas reforçadas por características da produção cultural (como, p.ex., estilo, gênero), ele defende a primazia de fontes primárias.

⁶ Para fins terminológicos, acredito ser salutar apresentar uma citação extensa do influente artigo de Joosten (2011, tradução nossa): “A principal raiz hebraica a fazer referência a magia é *kašp*, “praticar magia”. O campo semântico dessa raiz inclui divinação (Jr 27.9) tal qual ritos apotropaicos (Is 47.12) e não é restrito, como no acádio *kašāpu* (“enfeitiçar”), à magia “negra” ou maliciosa. Outros lexemas hebraicos tem um sentido mais especializado, fazendo referência a atos ou substâncias mágicas: *laḥaš*, “encantar,” *laḥaš*, “encanto, feitiço” e “amuleto” (sentido da raiz: “sussurrar”); *ḥābar*, “lançar um feitiço” (sentido da raiz: “unir, amarrar”); *ḥ’rašim*, “arte mágica” (sentido da raiz: “ser habilidoso”). O substantivo *’āven*, “maldade”, pode conotar práticas mágicas em certos casos (p.ex., Sl 5.6*); 1Sm 15.23). De instância mais duvidosa é a raiz *šḥr*, “encantar” (cf. árabe. *shāra*, “encantar”) em Is 47.11. As palavras *ḥartom*, “mágico” e *’aššāp*, “conjurador,” são estrangeirismos respectivamente do egípcio e babilônio”.

sideradas magia na Antropologia moderna seriam práticas “cotidianas”. Essa classificação na leitura da antologia, assim, enreda cissuras teo-/ideológicas.

Há uma fina ironia na posição de Joosten: a opção filológica (supostamente) êmica incidiu em uma interpretação que, antiquadamente, opõe magia e religião. Apesar de certos anacronismos serem em certa medida necessários à inovação historiográfica (cf. LORAUX, 1992, p. 58), eles podem impor percepções modernas às fontes antigas. Schmitt (2008, p. 3-4, tradução nossa), sobre o tema, argumenta que os estudos de Antigo Testamento não negam que ele “contenha elementos que podem ser definidos como mágica, mas esses são considerados ou remanescentes da religião canaanita ou com intrusões — principalmente assírias e babilônias — na antes pura religião do antigo Israel”. Ele sabe, no entanto, que a dicotomia não é restrita ao Antigo Testamento. Mary Douglas (1976, p. 36, 37) já havia alertado a pernicioso influência do evolucionismo de James Frazer, para o qual “magia era o primeiro estágio, religião o segundo, ciência o terceiro”, onde magia era resultado da “inabilidade inicial do homem em distinguir entre suas associações subjetivas e a realidade externa objetiva”. A divisão entre religião e magia estava sacramentada (DOUGLAS, 1976, p. 41). Polarizações como essas incrivelmente não são incomuns na História da Religião de Israel. Isso não significa, contudo, que sejam devidas ou aceitáveis (STAVRAKOPOULOU, 2013; UEHLINGER, 2015b).⁷

Anos recentes trouxeram perspectivas mistas — i.e., entre êmica e ética —, como a do abrangente estudo sobre magia de Rüdiger Schmitt (2004, p. 1-62, cf. SCHMITT, 2008). Apesar de trazer no título a disciplinaridade acima criticada — seu título é *Magie im Alten Testament* —, o autor é bem-sucedido ao percorrer diversas tradições sócio-antropológicas que discutiram criticamente o conceito magia. A discussão teórica, dessa forma, lhe oferece posição privilegiada para definir magia enquanto “ritos simbólico-performativos que são realizados para alcançar certo resultado através da intervenção divina” (SCHMITT, 2008, p. 7). Seria um reducionismo, contudo, não notar que seus procedimentos metodológicos listam uma série de dimensões, como (SCHMITT, 2004, p. 66): (1) dimensão discursiva; (2) dimensão simbólico-performativa, que projeta o ato mágico à própria esfera do real; (3) dimensão sociológica, pelos benefícios do ato mágico, mas também pela criação

7 Particularmente, considero que isso se deva em grande parte ao ambiente texto-cêntrico no qual a disciplina foi formada (BONFIGLIO, 2017, p. 444). Sociedades alfabéticas, geralmente, assimilam ideias de forma “uniforme e contígua”, ofuscando nuances interpretativas e gerando polarizações. O *insight* é inspirado em Marshal McLuhan (2013, pos. 1212), que argumentou que “a separatividade do indivíduo, continuidade de espaço e tempo e uniformidade de códigos são as marcas basilares de sociedades literatas e civilizadas”.

e preservação da identidade de grupo; (4) dimensão de benefícios tangíveis *intra* e *interpessoal* da magia para o indivíduo; (5) dimensão cósmica, que correlaciona o ato mágico à cosmovisão; (6) dimensão sócio-cultural do rito inserido em certa sociedade; (7) dimensão de plausibilidade e congruência entre símbolos e sociedade. Tais aspectos implicariam na relação entre comportamento racional e mágico (i.e., não “primitivo”), tal qual a relação entre Antigo Testamento, epigrafia e arqueologia. A obra, dessa forma, não nega a necessidade de conceituação teórica, ao passo que procura compreendê-la pela análise transversal entre fontes escritas (i.e., epigráficas), materiais e visuais, essas aportadas e discutidas frente a memórias tardias (i.e., textos bíblicos).

Devo notar, nesse ínterim, que penso haver certa convergência entre as discussões sobre o conceito magia⁸ com recentes estudos sobre o conceito de religião. Ao contrário das antigas percepções institucionalizadas que, além de rejeitar complexidades, pensavam em categorias sócio-religiosas estanques, as abordagens dos anos 1980 em diante, por motivos diversos, têm perseguido hibridismos e permutações (NEITZ, 1990). O deslocamento da instituição religiosa — ou “igreja” para fazer assonância a Durkheim — para ações individuais favorece a observação de fenômenos periféricos e híbridos. A própria incapacidade delimitativa do termo é notavelmente similar a discussões contemporâneas sobre a (in)existência (p. ex., FITZGERALD, 2017) ou limites (p. ex., SCHILBRACK, 2013; 2018) de “religião”. É possível notar, da discussão acima,⁹ certas armadilhas na utilização de “magia” para o estudo de práticas religiosas do “Antigo Israel”. Cabe dizer, nesse contexto, que considero a análise terminológica de Joosten um bom guia para citações na memória bíblica tardia, enquanto assinto com grande parte da discussão apresentada por Schmitt. Sobre a definição e metodologia de Schmitt, não

⁸ Hanegraaff (2012, p. 164-177) organiza as definições de magia dentre três vertentes distintas. A primeira é a chamada intelectualista, que grosso modo, via na mágica o erro de confundir uma analogia ideal com a analogia real. Essa vertente, que opunha magia a ciência, seria caracterizada por expoentes como Edward B. Tylor e James G. Frazer. Em segundo lugar, há definições funcionalistas, concentradas na ação ritual não social. Essa linha de pensamento seria chefiada por Emile Durkheim e Marcel Mauss. A terceira aproximação ao tema seria chefiada por Lucien Lévy-Bruhl que, interessadamente, era aplicada a magia e religião, via a mágica como parte da visão de mundo que subentendia “participação” em relação de causalidade, essas operadas por vínculos mediadores. Desse panorama, muitas outras definições e classificações teriam se misturado e fundado ainda outras. Não há, ainda, sombra de consenso.

⁹ Embora o tema tenha sido abordado pelo posicionamento do pesquisador, ele poderia ser trabalhado de outras formas, como pela lógica na formação de categorias. Uma sugestão interessante, nisso, foi feita por Monika Amsler (2017), que argumentou que é possível que a própria lógica na qual se constroem categorias não suporte o objeto das Ciências da Religião. De qualquer forma, é patente a importância da teorização na construção de categorias e conceitos, em lugar de seu uso auto-evidente (CARDOSO, S., 2019, p. 39-46).

penso ser possível reduzir “magia” a ritos, haja vista a própria manifestação de objetos ser, em certos contextos, capaz de gerar “efeitos mágicos”, sem necessidade de rituais. É sobre essa manifestação mágica em “objetos de poder” (i.e., amuletos) que me voltarei na sequência.

“Magia” e objetos de poder

O breve panorama acima, ao apontar partidarismos de análises convencionais, evidencia a importância da construção teórica na discussão sobre a categoria (ou conceito) de “magia” nos limites do “Antigo Israel”. Apresento, nas próximas páginas, um quadro conceitual para análise de objetos de poder. O primeiro ponto que precisa ser discutido nesse contexto é o papel da materialidade no estudo da religião. O tema da materialidade é problemático para os Estudos Bíblicos, pois “acadêmicos tendem a priorizar ‘Escritura’ (vista como repositório de ‘crenças’), em lugar de cultura material (caricaturada como ‘prática’), como principal indicador de identidade no judaísmo e cristianismo, seja antigo ou moderno” (STAVRAKOPOULOU, 2015, p. 226, tradução nossa). Estudos recentes têm procurado integrar a perspectiva da materialidade à História da Religião de Israel (p.ex., CARDOSO, S., 2019b; SMOAK, 2019; SMOAK; MANDELL, 2019; SMOAK; SCHNIEDEWIND, 2019; STORDALEN, 2019; UEHLINGER, 2019), se juntando a uma seletiva corrente que tem procurado meios de integrar fontes distintas ao campo (p.ex., ALBERTZ, 1992; KEEL; UEHLINGER, 2010; SCHROER; KEEL, 2005; SCHROER, 2008; 2011; 2018; ZEVIT, 2001). Enquanto esses estudos recentes se devem a diversos fatores, eles convergem teórico-metodologicamente à vertente intitulada *Material Religion* (cf. UEHLINGER, 2015a). Segundo os editores (MEYER *et al.*, 2010, p. 209, tradução nossa), “religião material” não implica só na análise material, i.e., “focar no objeto, sua localização física ou práticas envolvendo o objeto”, mas também a materialização do estudo da religião: “perguntar como a religião acontece materialmente, o que não deve ser confundido com perguntar a questão muito menos útil que é como a religião é *expressa* de forma material”. Tal estudo, assim, pressupõe que “coisas, seus usos, sua valorização e seu apelo não são somente *adicionados* à religião, mas antes são inextricáveis a ela”.

Não é sem motivo, portanto, que objetos antes considerados ilustrações secundárias de dicionários bíblicos, como os amuletos de Ketef Hinnom, agora ganhem biografias; estas que os consideram desde sua percepção sensorial, até seu poder de alterar a realidade (SMOAK, 2019). A possibilidade foi aberta por chamadas de atenção como a de Daniel Miller (2005, p. 5,

tradução nossa), que argumentou que “objetos são importantes não porque eles são evidentemente e fisicamente limitados ou operáveis, mas precisamente porque frequentemente nós não os ‘vemos’”, significando que “quanto menos conscientes deles, mais poderosamente eles podem determinar nossas expectativas, preparando a cena e assegurando um comportamento normativo, sem serem abertos a desafios”. Notar a artificialidade dos objetos pelos quais experimentamos o mundo se provou importante impulso para a noção de que “mundos sociais são tão constituídos por materialidade como da maneira contrária” (MILLER, 1998, p. 3, tradução nossa). Em última instância, isso implica que “objetos falam de si mesmos — ou, melhor dizendo, remetem ao nível dos discursos que cercam sua inserção no mundo” (CARDOSO, R., 2013, pos. 867), não podendo ser compreendido apenas por vias linguísticas.

Tais permutações evidenciam a importância da mídia na religião (cf. MEYER, 2012, 2013), especialmente pelo fato de que, enquanto imagens são negociadas entre o espectador e o meio, a mídia/meio permanece lá fora (BELTING, 2011, p. 36). Hoje, muitas definições de mídia concorrem, geralmente focalizando aparato tecnológico ou ato de transmissão. Preferindo a vertente que destaca transmissão, considero a teoria de Sybille Krämer (2015) interessante ao pensar mídia como um mensageiro que sofre duplo processo, de: (1) encarnar a mensagem; e (2) desencarnar a si mesmo.¹⁰ Mídia, com isso, ocuparia o espaço médio entre o emissor e o receptor e, nisso, materializaria valores e discursos. Embora as multiformes implicações da teoria de Krämer estão além do escopo desse estudo, convém mencionar algumas implicações aos estudos religiosos. Tal entre-lugar midiático, manifesta o objetivo da comunicação não como o vencimento de “distâncias”, mas sim de “alteridades”, ao mesmo tempo que a mídia é resultado do hibridismo (e encarnação/personificação) de ambos os mundos em contato (KRÄMER, 2015, p. 95). Embora Krämer minimize o aspecto criativo da mídia — na tentativa de evitar exageros, como a determinação do conteúdo pelo meio —, sua teoria demonstra a centralidade da mídia como evidência histórico-religiosa.

¹⁰ A diferença entre “signo” e “mídia”, por conseguinte, seria que “um signo deve ser perceptível, mas o que é perceptível em um sinal é secundário, enquanto o significado do sinal, que geralmente se supõe ser invisível, ausente e talvez também imaterial, é considerado primário. Quando algo é visto como uma mídia, no entanto, ela se comporta exatamente da forma oposta: o que é perceptível é geralmente a própria mensagem, e a mensagem é também o que mais importa no evento midiático. Assim, a mensagem é considerada primária, enquanto o próprio meio é secundário; neutraliza-se, torna-se invisível e desaparece em seu uso (sem ruído). Na perspectiva semiológica, o significado é ‘escondido’ por trás do sensível; na perspectiva mediológica, por outro lado, o sensível é ‘escondido’ por trás do significado” (KRÄMER, 2015, p. 35, tradução nossa).

É interessante associar as considerações de Krämer à percepção de outro “Filósofo de Mídia”,¹¹ Vilém Flusser, que postulou as diferentes fases de produção midiática na sociedade alteraram as estruturas mentais da sociedade:¹² (1) pré-histórico, no qual haveria consciência mágico-mítica; (2) histórico, com consciência histórica ou conceitual; e (3) pós-histórico, com consciência técnica ou técnico-imagética. Um dos modos de comunicação, para Flusser, é o “mágico”, conectado à cultura material e que funcionaria como par da cultura mítica-oral. Para Flusser (2014, p. 53-54), uma característica humana é a habilidade para transformar objetos em memória externa, i.e., ao transformar elementos naturais em culturais, o sujeito transpõe sua intersubjetividade no item, preservando a memória do gesto ou uso durante mais tempo. Assim, futuros usuários podem acessar a memória ao tocar tais objetos. Hans Belting (2011, p. 36, tradução nossa), de forma similar, disse que “imagens não estão confinadas ao seu contexto histórico, midiático e técnico”, pois, “carregam uma forma temporal em si mesmas, mas elas também são, em última análise, tão ‘anacrônicas’, tão fora do tempo como nós somos”. É possível sugerir, por consequência, que objetos fora da inteligência literária — “pré-históricos” —, não seriam meras representações, mas construções de si mesmos, cujo hibridismo mesclaria imaginação religiosa e memória do sujeito.

A discussão acima é apropriada para pensar uma classe de antigos objetos de poder, os chamados “amuletos”.¹³ Embora definições sejam meros exercícios de abstração, penso ser sugestivo arriscar uma definição de trabalho para tais objetos. Considero amuletos mídias religiosas por excelência que, ao encarnar “poder religioso” incorporam, *em si mesmos*, “poder religioso”, ao materializar a presença e, talvez mais importante, a ação de seres sobre-

¹¹ É de amplo conhecimento que Flusser não considerava a si mesmo como “Filósofo de Mídia” (KR-TILOVÁ, 2015). Segundo Berno Onetto Muñoz (2015, p. 269), o próprio conceito de mídia era por ele considerado inadequado, pela fragilidade e ambiguidade do termo latino. Segundo ele “meios são, segundo a *Kommunikologie* [Comunicologia] de Flusser, ‘estruturas (materiais ou não, técnicas ou não), nas quais funcionam códigos’”. O que Muñoz considerou “bastante vasto e quase arbitrário”, contudo, encontra ressonância em filósofos da mídia contemporâneos, como a própria Sybille Krämer que, a despeito de trilhar outro caminho, ao enfatizar processos de transmissão procura traçar uma “teoria geral da transmissão que não distingue entre comunicação técnica e interpessoal ou entre agentes tecnológicos e humanos” (ENNS, 2015, p. 17, tradução nossa). A convergência parece estar entre a ação e consideração de agentes não humanos que, em Krämer é sugerida a partir de Régis Debray (cf. KRÄMER, 2015, esp. p. 65), e, em Flusser, na oposição entre “coisa e não-coisa” ou entre “matéria” e “imaterialidade” (FLUSSER, 2017, p. 20-30).

¹² Isso não quer dizer que haja uma separação rígida entre os diferentes modos de comunicação. Para Flusser (2014, p. 57), “definições são figuras auxiliares e devem ser apagadas”, haja vista, tais conceitos abstratos, na realidade, “intervêm continuamente um no outro”.

¹³ O termo vem do latim *amuletum* que, etimologicamente, significa “doador de poder” (BELTZ, 2011).

naturais para o benefício de seus portadores. Resultados híbridos da própria divindade e imaginação intersubjetivada do cultuante, amuletos partilham a essência da alteridade e identidade últimas. Tal objeto imbui o usuário do poder da alteridade última, sendo elo do processo de transmissão.

O poder (de yhwh?) em amuletos

Acredito que tais objetos, que não respeitam uma só forma ou uso, podem ser encontrados no registro arqueológico de culturas passadas. É o caso do artefato que analiso nesta sessão, encontrado na chamada Tumba 32 (T32) do sítio de tell en-Nasbeh,¹⁴ este geralmente identificado como a cidade bíblica de Mispa.¹⁵ Na sequência, faço análise paralática do objeto com objetivo de traçar-lhe uma “biografia”, considerando matéria e sentido. Para isso, analiso a classificação e tipologia do artefato, sua materialidade, iconografia e local de achado. Portanto, penso ser possível demonstrar que o objeto foi utilizado como um amuleto.

Classificação e tipologia

A primeira característica que deve ser discutida é a tipologia do artefato (fig. 1). O objeto é um selo de estampar de, aproximadamente, 17 mm. Embora a característica básica de objetos como esses sejam selar documentos com a imagem de sua matriz, eles podem assumir diversas funções como: (a) apotropaica (KEEL, 1995, p. 266-278; cf. KOCH *et al.*, 2017); (b) jurídico-administrativa (KEEL, 1995, p. 268-274); (c) político religiosa (KEEL, 1995, p. 274-276); (d) histórica (KEEL, 1995, p. 276-277); (e) estética (KEEL, 1995, p. 277-278). Tipologicamente, ele é um escarabóide (ing. *scaraboid*; al.

¹⁴ O sítio foi escavado por W. F. Badè, da *Pacific School of Religion in Berkeley*, nos anos de 1926-1927, 1929, 192 e 1935 (WAMPLER, 1947; McCOWN, 1947; cf. ALBRIGHT, 1948). Ela teve uma série de problemas metodológicos, estes analisados por Jeffrey R. Zorn (1993, p. 72-76). Em primeiro lugar, os resíduos (ing. *debris*) não foram separados e catalogados. A estratégia de escavação foi abrir trincheiras de 10 x 10 m, como faixas (ing. *strips*) de recorte, como as chamava Badè. Assim, apenas é possível observar os artefatos no nível do solo e, hoje em dia, a partir de relações tipológicas estabelecidas em outros sítios. Em segundo lugar, a escavação segue o contorno de cômodos, o que fez identificar apenas muralhas de pedra, não de tijolos. Um terceiro problema é a assimetria de catalogação da arquitetura, sendo que as fotografias não eram feitas de maneira sistemática. De igual modo, a nomenclatura utilizada foi alterada (BRODY, 2009, p. 48). Estes problemas influenciaram a catalogação e interpretação dos dados das escavações.

¹⁵ A identificação com Mispa foi primeiro sugerida por Mulenburg (1947a, 1947b) por critérios arquitetônicos, geográficos e fonológicos, na comparação com o nome contemporâneo. Zorn (2000, p. 908-909, tradução nossa), defendeu que “o único outro possível candidato Nebi Šamwil não rendeu vestígios arqueológicos que correspondessem com Mispa”. Embora o argumento não seja definitivo, tendo a concordar Zorn.

Skaraboid), um selo de estampar hemisferoidal partido longitudinalmente com uma superfície oval para selar, tendo sido encontradas 498 peças em Israel/Palestina e 97 na Jordânia (EGGLER; UEHLINGER, 2020?, p. 11).

Keel (1995, p. 63) assinala que, do ponto de vista fenomenológico, ele seria a estilização de um selo de estampar mais antigo e conhecido de origem egípcia, o escaravelho (ing. *scarab*; al. *Skarabäus*). Enquanto inovações sejam geralmente esperadas em novos produtos, continuidades no design costumam remeter a “vivências, hábitos e até pessoas (...)”, haja vista o mecanismo prioritário de identificação do sentido ser a memória, que transfere psiquicamente valores baseado no princípio da associação (CARDOSO, R., 2013, pos. 852). O formato escarabóide, dessa forma, enquanto faz associação a um modelo popular de selo de estampar, possivelmente refletindo práticas de uso, também se ocupa de marcar novo território de sentido. Embora seja possível argumentar que a falta de capacidade técnica tenha ocasionado a simplificação, os diferentes modelos do objeto sugerem que seja um design proposital. Com isso, há de ser considerado que as mudanças na forma podem também remeter a uma substituição ou atualização do sentido religioso, podendo até mesmo evitar percepções egípcias.

Matéria-prima

Com relação à matéria-prima do artefato, o relatório de escavação assinala que o escarabóide é feito de osso, tendo cor amarelada (McCOWN, 1947, p. 295). A despeito de não haver estudos aprofundados sobre o material utilizado por selos de estampar, também por faltarem análises científicas que corroborem as classificações, matérias orgânicas como marfim, madeira, ossos e dentes parecem corresponder a cerca de 7% do total de selos de estampar do Sul do Levante (EGGLER; UEHLINGER, 2020?, p. 13). Visualmente, selos de osso como esse podem, segundo Keel (1995, p. 152) ser identificados pelas fissuras finas na superfície polida, tal qual pela transição para o osso esponjoso no final de cavidades. Ossos são utilizados na produção de escaravelhos principalmente entre os séculos 11 a 8 aEC na região montanhosa de Canaã e, especificamente em Judá, durante o século 7 aEC.

Embora o significado de minerais seja trabalhado por Keel em sua introdução ao *CSPI*, ele não trabalha o significado dos ossos. Assim, o texto bíblico, embora tardio, pode cooperar para o entendimento da significação da matéria-prima. Beyse (2001, p. 307) demonstra que, na literatura bíblica, “ossos” (heb. *‘ešem*), em seu sentido metafórico básico, podem representar força e vigor (p.ex., Pv 3.7-8; Jó 20.11). A palavra também é utilizada para descrever situações de infortúnios (heb. *rāqāb* + *‘ešem*, “podridão nos ossos”,

Pv 12.4; 14.30). A força vital, que nos exemplos anteriores estava ligada aos ossos, é mais claramente demonstrada na história de 2Rs 13.21, quando um cadáver ressuscita ao tocar os ossos de Eliseu. Isso reflete, portanto, a ideia de que o poder vital estava armazenado nos ossos. Como consequência, penso ser possível pensar com Rafael Cardoso (2013, pos. 1020) que, “na materialidade, é colapsada a distinção sutil entre o que constitui o objeto e o que emana dele”. Assim, não haveria oposição entre forma x conteúdo, mas integração ou, como disse Krämer (2015, p. 87-95), hibridismo entre as formas que participam do processo de transmissão. A forma híbrida, nem puramente material e nem puramente imaterial, convergiria no objeto, este que se tornaria o “órgão de contato”.



Fig. 1. Matriz e anverso do Amuleto de en-Nasbeh. Ilustração do autor a partir de McCOWN 1947, pl. 52:23.

Iconografia

A ilustração na matriz, por sua vez, é esquemática e de baixa qualidade técnica. Contudo, o desenho rústico é suficiente para discernir quatro formas (cf. McCOWN, 1947, p. 295): (1) uma figura antropomórfica ao centro, com membros abertos em direção às imagens laterais; (2) as duas figuras teriomórficas de duas patas, possuem protuberâncias saindo do corpo e longo pescoço, estando ao lado da imagem antropomórfica, em busca de simetria; (3) acima da figura teriomórfica esquerda há um círculo. A imagem pode ser associada pelo histórico do motivo (al. *Motivgeschichte*), ao chamado “senhor dos avestruzes”, no qual um homem abre os braços entre dois avestruzes violentos de asas abertas. O tema é uma variação de um motivo amplo, chamado “senhor dos animais”, encontrado desde meados do segundo milênio aEC, e que vê um herói ladeado por animais distintos (KEEL, 1978, p. 86-125).

A imagem tem sido interpretada como um herói que se posta entre dois animais violentos. O herói, nesse sentido, ao estender o braço para as imagens

(ou, em variações, toma-las pelo pescoço), remete ao domínio e controle das feras (SCHROER, 2018, p. 332-333). Para entender a escolha dos avestruzes, é importante anotar que, na glíptica, o tema com avestruzes surge apenas nas montanhas centrais de Canaã a partir do Ferro I (KEEL, 1978, p. 102), sendo-lhe temas autóctones originários do Período do Ferro I (SCHROER, 2018, p. 66). Assim, Keel e Uehlinger (1998, p. 140, fig. 162a-d), argumentam que, apesar desta não ser a “única deidade nativa na iconografia do Período do Ferro IIA, é a dominante”. No Antigo Oriente Próximo, avestruzes eram considerados contrapartes terrenas do grifo, sendo utilizados para representar proteção e benevolência (COLLON, 2020?, p. 5). O animal, valorizado por suas penas e carne, também figurava em ritos religiosos, com cascas de seus ovos sendo utilizados para compor ambientes cúlticos (cf. AHARONI, 1975, p. 165). No texto bíblico, referências a avestruzes geralmente ressaltam seu lado selvagem, ao lado de outras feras indomáveis (Is 13.21; 34.13). Keel (1978), a partir disso e da *Motingschichte*, argumentou que, na resposta a Jó, *yhw* defenderia que (1) ele havia criado um novo cosmos e que (2) ocupava o lugar de “Senhor dos Animais” nesse cosmo, controlando todas as coisas, incluso o caos, representado por feras de ambientes inóspitos. Assim, em Jó, *yhw* é esse “senhor dos animais” que lutaria para manter o caos e garantir a vida, do qual inclui-se colheita (SCHROER, 2018, p. 66). Por isso, *yhw*, como deus desértico, tem sido associado ao tema (p.ex., KNAUF, 1999, p. 752).

Contexto do achado

Um último tópico que merece menção é o local do achado, tal qual sua relação com as outras peças encontradas. A T32 é uma grande caverna natural adaptada para funerais, especialmente no Período do Ferro IIA (cf. LEHMANN; VARONER, 2018, p. 253). Entretanto, infelizmente, não é possível fazer completa análise da tumba, pois nem todos os elementos foram catalogados. Dentre 792 objetos, apenas 119 foram catalogados (cf. ZORN, 1993, p. 12). Badè (apud McCOWN, 1947, p. 77, tradução nossa), a descreveu com “centenas de botelhas, lâmpadas, tigelas, ... cântaros, alguns de forma e acabamento impressionantes”. Também, foram encontrados 13 escaravinhos, 16 selos de botão, 50 braceletes de bronze e outras formas de jóias. A entrada da Tumba 32 tinha face ao leste, com dois blocos indicando que uma porta havia tido lugar ali. Botelhas cipro-fenícias, decoração preta e vermelha, demonstrariam o comércio de en-Nasbeh no período do Ferro I (McCOWN, 1947, p. 77-82). Já foi argumentado que as tumbas em cavernas da região reproduzem modelos sociais centrados em famílias. S. Cardoso (2019b, p. 187) considerou isso do padrão multi-geracional das tumbas que,

na transição para o Ferro IIB foi alterado, possivelmente por mudança de práticas das elites (cf. LEHMANN; VARONER, 2018, p. 263). As tumbas da região têm relação com elites rurais, o que é visto pelos itens de luxo, como escaravinhos, selos, pregadeiras (lat. *fibulae*), fechos de roupa (ing. *toggle-pins*) e tigelas de bronze (LEHMANN; VARONER, 2018, p. 261-262). Pelo contexto sócio-religioso, algumas práticas religiosas foram sugeridas: ritos apotropaicos (p.ex., adornos de ossos, escaravinhos), necromancia (p.ex, itens cosméticos, lâmpadas) e alimentação conjunta com os mortos (p.ex, jarros de libação, oferendas) (CARDOSO, S., 2019b, p. 376).

Considerações preliminares

A análise do escarabóide de tell en- Nasbeh coopera à sua interpretação como amuleto. Além das características funcionais pressupostas do objeto, como capacidade para estampar, a tipologia particular do objeto parece ter integrado novas funções. Embora não seja possível, sem um estudo abrangente, sugerir tais funções, é notável que o design desse objeto parece ter sido consciente, tentando substituir em função e sentido os antigos escaravinhos.

Com relação ao objeto em particular, penso ser possível sugerir que, dentre tais funções, havia intenção de manufatura de um objeto de poder. Em primeiro lugar, a matéria-prima utilizada em sua produção, osso, convenientemente mescla características orgânicas comuns, enquanto a iconografia remeteria a seres sobrenaturais. Esse binômio matéria/forma, que não é mutuamente excludente, mas cria hibridismo, coopera à união de aspectos da identidade do usuário (i.e., personalidade e carências), como proteção contra o caos, e da alteridade última (i.e., o poder sobrenatural), daquele figurado, como proteção de forças caóticas/desérticas. A apotropia, assim, parece ser evidente. Embora a identidade do ser retratado não seja fundamental ao estudo, é interessante notar paralelos com a literatura bíblica tardia, que demonstram *yhwh* ocupando o papel de “senhor dos avestruzes/animais” contra forças caóticas.

A função apotropaica desse objeto de poder parece se tornar ainda mais evidente quando é vista contra o local de achado. Apesar de não ser possível maiores considerações sobre o tópico pelas deficiências de catalogação do sítio arqueológico, é possível notar a importância última desse objeto para o usuário. Aqui, é preciso lembrar que as hipóteses sobre a função de objetos em estruturas funerárias geralmente giram sobre duas hipóteses básicas: (1) que elas remetem a gostos do indivíduo sepultado; ou (2) que elas remetem a expectativas de/com um pós-vida (RENFREW; BAHN, 2016, p. 422). Pensar no escarabóide como amuleto une ambas as hipóteses, estas que podem ser

confirmadas pelos critérios de intencionalidade, tipologia/característica física e domínios de significado (EKENGREN, 2013, p. 174, 181-183).

Conclusão

Discuti, no presente artigo, dificuldades teórico-metodológicas para a reflexão sobre “cultura popular e religião” no Mediterrâneo Antigo. Para isso, apresentei, em primeiro lugar, algumas dificuldades na construção da categoria magia, esta geralmente negatizada na literatura acadêmica e contraposta a uma suposta “fé originária/verdadeira” do povo do “Antigo Israel”. A partir da revisão de obras de referência no tema, defendi que a perspectiva considerada êmica, da criação de categorias a partir dos textos da Bíblia Hebraica, não é menos suscetível a anacronismos, sem que sejam feitas construções teórico-metodológicas consistentes.

Na segunda parte, fiz uma série de provocações a partir da filosofia de mídia e estudos de cultura material. Tentei demonstrar que alguns objetos religiosos são negligenciados ou têm seu significado minimizado pela falta de um aparato coerente que considere a materialidade como parte integral de análises. Sugeri uma definição provisória para objetos de poder, “amuletos”, onde os caracterizei como mídia religiosa por excelência que, encarnando “poder religioso”, incorporam, em si mesmos, “poder religioso”, materializando a ação de seres sobrenaturais e sendo formações híbridas entre alteridade e identidade últimas. Tal objeto, assim, imbuiria o usuário do poder da alteridade última, sendo elo do processo de transmissão.

A última sessão, um estudo de caso, apresentou um escarabóide de tell en-Nasbeh, que enxergo como amuleto, nos termos acima. Nesse ponto, demonstrei que além das características funcionais básicas e do histórico de utilização de objetos da mesma classe, a tipologia “escarabóide” integra novas funções sócio-religiosas. Tais funções, em minha opinião, podem ser vistas pelo binômio — não mutuamente excludentes, mas híbrido — de matéria e forma. A utilização de uma matéria orgânica, osso, à época vista como poder vital, partilha das funções de poder da divindade e da humanidade. De igual modo, a iconografia revela tanto aspectos identitários do usuário — aquele que carece de proteção contra as feras —, quanto da alteridade última — aquele figurado como proteção de forças caóticas/desérticas. A locação do artefato, de igual modo, sugere uma ligação íntima entre usuário e seu destino. Tal amuleto, geralmente observado meramente por sua iconografia (para traçar paralelos) ou para compor tipologias, pode ser visto como item da religiosidade popular, possuindo poderes sobrenaturais.

Pensar historicamente “religião” e “cultura popular” incide, obrigatoriamente, em observar artefatos e evidências que são comumente minimizadas. Devo alertar, porém, que há riscos nessa empreitada que precisam ser observados. Como demonstrei acima, há possibilidade tanto da criação de dualismos anacrônicos, quanto da supervalorização de estruturas secundárias. De igual modo, a procura de uma coerência total e sistemática entre evidências divergentes pode gerar resultados artificiais, que não representam qualquer realidade sócio-cultural. O *tertium comparationis*, nesse aspecto, deve ser transparente, apesar das dificuldades de seu estabelecimento (FREIBERGER, 2019, p. 151-152), um processo complexo que exige pré-análises tal qual hipóteses preliminares.¹⁶ Assim, o caminho escolhido aqui foi observar religiosidades focalizando um objeto e buscando dele o contexto religioso maior.

Referências bibliográficas

- AHARONI, Yohanan. Excavations at Tel Beer-Sheba Preliminary Report of the Fifth and Sixth Seasons, 1973–1974. *Tel Aviv*, v. 2, n. 4, p. 146-168, 1975.
- ALBERTZ, Rainer. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Gundrisse zum Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ALBRIGHT, William. F. Review of: Tell en-Naşbeh. Vol. I: Archaeological and Historical Results by Chester Charlton McCown; Tell en-Naşbeh. Vol. II: The Pottery by Joseph Carson Wampler. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 7, n. 3, p. 202-205, jul 1948.
- AMSLER, Monika. How could religion become a category? Accounting for classical and fuzzy logic in the conceptualization of religion. *Asdival*, v. 12, p. 37-51, 2017.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore; London: John Hopkins University Press, 1993.
- BARROS, José D’Assunção. *Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BECHER, Tony; TROWLER, Paul R. *Academic tribes and territories: intellectual enquiry and the culture of disciplines*. 2. ed. Buckingham: The Society for Research into Higher Education; Open University Press, 2001.
- BELTING, Hans. *An anthropology of images: picture, medium, body*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

¹⁶ A abdução seria um caminho proveitoso. Abdução, fruto da sistematização filosófica de Charles Sanders Peirce (2005, p. 30) seria “um argumento que apresenta fatos em suas Premissas que apresentam uma similaridade com o fato enunciado na Conclusão, mas que poderiam perfeitamente ser verdadeiras sem que esta última também o fosse, mais ainda sem ser reconhecida: de tal forma que não somos levados a afirmar positivamente a Conclusão, mas apenas inclinados a admiti-la como representando um fato do qual os fatos da Premissa constituem um ícone”. Esse processo foi defendido por Krech (2012) no estudo da História da Religião.

- BELTZ, Walter. Amulet / History of Religions. In: BETZ, H. D.; BROWNING, D. S.; JANOWSKI, B.; JÜNGEL, E. (Eds.). *Religion past and present*. Leiden: Brill, 2011. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_00643. Acesso em 24 de abril de 2020.
- BEYSE, K. -M. “אֶפֶסֶת”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 11. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2001, p. 304-309.
- BONFIGLIO, Ryan. “Visual Culture”. In: TATCHER, C. K.; PERSON Jr, R. F.; STERN, E. R.; ODOR, J. (Orgs.). *The Dictionary of the Bible and Ancient Media*. London: Bloomsbury, 2017, p. 444-450.
- BRODY, Aaron. “Those who Add House to House”, household archaeology and the use of domestic space in an Iron II residential compound at Tell en-Nasbeh. In: SCHLOEN, J. D. (Ed.). *Exploring the Longue Durée*. Essays in Honor of Lawrence E. Stager. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009, p. 45-56.
- CARDOSO, Rafael. *Design para um mundo complexo*. São Paulo: CosacNaify, 2013. E-book.
- CARDOSO, Silas Klein. Escavando o início da divinação israelita. *Protestantismo em Revista*, v. 45, n. 1, p. 163-176, 2019a.
- CARDOSO, Silas Klein. *Redes mágico-míticas no alvorecer de Israel: “religião” no platô de Benjamim no Ferro I-III*. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2019b. 450 fl.
- CARDOSO, Silas Klein. Rock, Papyrus, Scissors: antidisciplinary and exegesis. *Teocomunicação*, v. 50, n. 2, 2020. No prelo.
- COLLON, Dominique. Ostrich. In: EGGELER, J.; UEHLINGER, C. (Eds.). *Iconography of deities and demons in the ancient Near East: An iconographic dictionary with special emphasis on First-Millennium BCE Palestine/Israel*. Zurich, 2020?. No prelo. Disponível em: http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_ostrich.pdf. Acesso em 24 de abril 2020.
- DAVIES, Phillip R. *In search of ancient Israel: a study in biblical origins*. London; New York: T&T Clark, 2015 [1992/1994]. E-book.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Trad. de Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. Coleção debates. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- EGGLER, Jürg; UEHLINGER, Christoph. Seals (and sealing). In: BERLEJUNG, A.; DAVIAU, M.; KAMLAH, J. (Eds.). *Encyclopedia of the Material Culture of the Biblical World*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020?, p. 1-33. Disponível em: https://www.academia.edu/35420080/Jürg_Eggler_and_Christoph_Uehlinger_forthcoming_-_Seals_and_sealings_-_To_be_published_in_Angelika_Berlejung_Michelle_Daviau_Jens_Kamlah_Gunnar_Lehmann_eds_Encyclopedia_of_the_Material_Culture_of_the_Biblical_World_Tübingen_Mohr_Siebeck_2018. Acesso em: 24 de abril de 2020. No prelo.
- EKENGREN, Fredrik. Contextualizing Grave Goods. In: STUTZ, L. N.; TARLOW, S. (Eds.). *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 173-192.

- ENNS, Anthony. Introduction: the media philosophy of Sybille Krämer”. In: KRÄMER, Sybille. *Medium, Messenger, Transmission: An Approach to Media Philosophy. Recursions: Theories of Media, Materiality, and Cultural Techniques*. Trad. de Anthony Enns. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015, p. 9-18.
- FITZGERALD, Timothy. Critical Religion: “Religion’ Is Not a Stand-Alone Category”. In: KING, R. (Ed.). *Religion theory critique: classic and contemporary approaches and methodologies*. New York: Columbia University Press, 2017, p. 436-454.
- FLUSSER, Vilém. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Org. por Rafael Cardoso. Trad. de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Ubu, 2017.
- FREIBERGER, Oliver. *Considering comparison: a method for religious studies*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- GARR, W. Randall; FASSBERG, Steven E. *A Handbook of Biblical Hebrew*. 2 vols. Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.
- HANEGRAAFF, Wouter. J. *Esotericism and the Academy: rejected knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HANEGRAAFF, Wouter. J. Magic. In: MAGEE, G. A. (Ed.). *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 393-404.
- HENDEL, Ronald; JOOSTEN, Ronald. *How Old is the Hebrew Bible? A linguistic, textual, and historical study*. The Anchor Yale Bible Reference Library. New Haven; London: Yale University Press, 2018.
- JOOSTEN, Jan. Magic / Bible / Old Testament. In: BETZ, H. D.; BROWNING, D. S.; JANOWSKI, B.; JÜNGEL, E. (Eds.). *Religion past and present*. Leiden: Brill, 2011. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_13384. Acesso em 24 de abril de 2020.
- KEEL, Othmar. *Corpus der stempelsiegel-amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Persezeit: Eileitung*. Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica, 10. Fribourg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. 6. ed. Freiburg: Herder, 2010 [1992].
- KNAUF, Ernst A. From History to Interpretation. In: EDELMAN, D. V. (Ed.). *The fabric of history: text, artifact and Israel’s past*. *Journal for the Study of Old Testament*. Supplement Series, 27. Sheffield: Sheffield Academic Press, p. 26-64, 1991b.
- KNAUF, Ernst A. Shadday. In: TOORN, K. V.; BECKING, B.; HORST, P. W.V.D. (Orgs.). *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 749-753.
- KOCH, I.; KLEIMAN, S.; OEMING, M.; GADOT, Y.; LIPSCHITS, O. Amulets in Context: a view from Late Bronze Age Tel Azekah. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 16, p. 9-24, dez 2017.
- KRÄMER, Sybille. *Medium, messenger, transmission: an approach to Media Philosophy. Recursions: theories of media, materiality, and cultural techniques*. Trad. de Anthony Enns. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.

- KRECH, V. Dynamics in the History of Religions: preliminary considerations on aspects of a research programme. In: KRECH, V.; STEINICKE, M. (Eds.). *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: encounters, notions, and comparative perspectives*. Leiden: Brill, 2012, p. 15-70.
- KRTILOVÁ, Katerina. Media Philosophy / Medienphilosophie / Filosofia de Mídia. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (Eds.). *Flusseriana: an intellectual toolbox*. English / German/ Portuguese. Minnesota: Univocal; ZKM, 2015, p. 271-273.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaios de Antropologia Simétrica*. Trad. de Carlos Irineu da Costa. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LEHMANN, Gunnar; VARONER, Oz. Early Iron Age tombs in Northern Israel revisited. *Tel Aviv*, v. 45, n. 2, p. 235-272, 2018.
- LORAUX, Nicole. Elogio do Anacronismo. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 57-70.
- McCOWN, Chester C. *Tell en-Nasbeh*. Excavated Under the Direction of the Late William Frederic Badè, Vol I: Archaeological and Historical Results. Berkeley; New Haven: The Palestine Institute of Pacific School of Religion; The American Schools of Oriental Research, 1947.
- McLUHAN, Marshal. *Understanding media: the extensions of man*. Berkeley: Gingko Press, 2013. E-book.
- MEYER, Birgit. Material mediations and religious practices of World-Making. In: LUNDBY, K. (Ed.). *Religion across media*. New York: Peter Lang, 2013, p. 1-19.
- MEYER, Birgit. *Mediation and the genesis of presence: towards a material approach to religion*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2012.
- MEYER, B.; MORGAN, D.; PAINE, C.; PLATE, S. B. The origin and mission of Material Religion. *Religion*, v. 40, n. 3, p. 207-211, 2010.
- MITCHELL, Jon P. Defining Religion. In: KING, R. (Ed.). *Religion theory critique: classic and contemporary approaches and methodologies*. New York: Columbia University Press, 2017, p. 327-334.
- MUILENBURG, James. Survey of the literature on Tell en-Nasbeh. In: McCOWN, C. C. *Tell en-Nasbeh*. Excavated Under the Direction of the Late William Frederic Badè, Vol I: Archaeological and Historical Results. Berkeley; New Haven: The Palestine Institute of Pacific School of Religion; The American Schools of Oriental Research, 1947a, p. 13-22.
- MUILENBURG, James. The Literary Sources Bearing on the Question of Identification. In: McCOWN, C. C. *Tell en-Nasbeh*. Excavated Under the Direction of the Late William Frederic Badè, Vol I, Archaeological and Historical Results. Berkeley; New Haven: The Palestine Institute of Pacific School of Religion; The American Schools of Oriental Research, 1947b, p. 23-44.
- MUÑOZ, Breno O. Media / Medien / Mídia. In: ZIELINSKI, S.; WEIBEL, P.; IRRGANG, D. (Eds.). *Flusseriana: an intellectual toolbox*. English / German/ Portuguese. Minnesota: Univocal; ZKM, 2015, p. 269-271.
- NEITZ, Mary J. Studying religion in the eighties. In: BECKER, H. S.; McCALL, M. M. (Eds.). *Symbolic interaction and cultural studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 90-118.

- PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. Estudos. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- RENFREW, Collin; BAHN, Paul. *Archaeology: theories, methods and practice*. 7. ed. London: Thames & Hudson, 2016.
- SCHILBRACK, Kevin. After We deconstruct “Religion”, Then What? A case for critical realism. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 25, p.107-112, 2013.
- SCHILBRACK, Kevin. What does the study of religion study?. *Harvard Theological Review*, v. 111, n.3, p. 451-458, 2018.
- SCHMITT, Rüdiger. *Magie im Alten Testament*. Alter Orient und Altes Testament, 313. Münster: Ugarit-Verlag, 2004.
- SCHMITT, Rüdiger. The problem of magic and Monotheism in the Book of Leviticus. *The Journal of Hebrew Scriptures*, v. 8, artigo 11, p. 1-12, 2008. Disponível em: http://jhsonline.org/Articles/article_88.pdf. Acesso em 24 de abril de 2020.
- SCHROER, Silvia. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 2: Die Mittelbronzezeit. Fribourg: Schwabe; Bibel + Orient Museum, 2008.
- SCHROER, Silvia. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 3: Die Spätbronzezeit. Fribourg: Schwabe; Bibel + Orient Museum, 2011.
- SCHROER, Silvia. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 4: Die Eisenzeit bis zum Ende der achämenidischen Herrschaft. Gesamtregister. Fribourg: Schwabe; Bibel + Orient Museum, 2018.
- SCHROER, Silvia; KEEL, Othmar. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern*. Bd. 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit. Fribourg: Schwabe; Bibel + Orient Museum, 2005.
- SMOAK, Jeremy D. Wearing Divine Words: in life and death. *Material Religion*, v. 15, n. 4, p. 433-455, 2019.
- SMOAK, Jeremy D.; MANDELL, Alice. The material turn in the study of Israelite religions: spaces, things, and the body. *Journal of Hebrew Scriptures*, v. 19, n. 5, p. 1-42, 2019. Disponível em: http://www.jhsonline.org/Articles/article_251.pdf. Acesso em 24 de abril 2020.
- SMOAK, Jeremy D.; SCHNIEDEWIND, William. Religion at Kuntillet ‘Ajrud. *Religions*, v. 10 (3, Archaeology and Ancient Israelite Religion), artigo 211, mar 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel10030211>. Acesso em 24 de abril de 2020.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca. “Popular” religion and “official” religion: practice, perception, portrayal. In: STAVRAKOPOULOU, F.; BARTON, J. (Eds.). *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark, 2013, p. 37-58.
- STAVRAKOPOULOU, Francesca. Religion at home: the materiality of practice. NIDITICH, S. (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*. The Wiley Blackwell Companions to Religion. Oxford: John Wiley & Sons, 2016, p. 347-365.
- STORDALEN, Terje. Imagining Solomon’s Temple: aesthetics of the non-representation In: STORDALEN, T.; MEYER, B. (Eds.). *Figuration and sensation of the unseen in Judaism, Christianity and Islam: contested desires*. Bloomsbury Studies in Material Religion. London:

Bloomsbury Academic, 2019, p. 21-36. Disponível em: <https://www.bloomsburycollections.com/book/figurations-and-sensations-of-the-unseen-in-judaism-christianity-and-islam-contested-desires/ch1-imagining-solomon-s-temple-aesthetics-of-the-non-representable>. Acesso em 24 de abril 2020.

STOWERS, Stanley. Theorizing the religion of ancient households and families. In: BODEL, J.; OLYAN, S. (Orgs.). *Household and family religion in Antiquity*. The Ancient World: Comparative Histories. Malden: Blackwell, 2008, p. 5-19.

STOWERS, Stanley. The religion of plant and animal offering versus the religion of meanings, essences, and textual mysteries. In: KNUST, J. W.; VÁRHELYI, Z. (Orgs.). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 35-56.

UEHLINGER, Christoph. Approaches to visual culture and religion: disciplinary trajectories, interdisciplinary connections, and some suggestions for further progress. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 27, p. 384-422, 2015a.

UEHLINGER, Christoph. Beyond “Image Ban” and “Aniconism”: reconfiguring ancient Israelite and early Jewish religion\’s in a visual and material religion perspective. In: STOR-DALEN, T.; MEYER, B. (Eds.). *Figuration and sensation of the unseen in Judaism, Christianity and Islam: contested desires*. Bloomsbury Studies in Material Religion. London: Bloomsbury Academic, 2019, p. 99-123. Disponível em: <https://www.bloomsburycollections.com/book/figurations-and-sensations-of-the-unseen-in-judaism-christianity-and-islam-contested-desires/ch5-beyond-image-ban-and-aniconism-reconfiguring-ancient-israelite-and-early-jewish-religion-s-in-a-visual-and-material-religion-perspective>. Acesso em 24 de abril 2020.

UEHLINGER, Christoph. Distinctive or diverse? Conceptualizing ancient Israelite religion in its southern Levantine setting. *HeBAI*, v. 4, n. 1, p. 1-24, 2015b.

UEHLINGER, Christoph. Was there a Cult Reform under King Josiah? The case for a well-grounded minimum. In: GRABBE, L. L. (Ed.). *Good Kings/Bad Kings: the Kingdom of Judah in the Seventh Century*. Library of the Hebrew Bible / Old Testament Studies, 393. European Seminar in Historical Methodology, 5. London; New York: Continuum, 2005, p. 279-316.

WAMPLER, Joseph C. *Tell en-Nasbeh*. Excavated Under the Direction of the Late William Frederic Badè, Vol II: The Pottery. Berkeley; New Haven: The Palestine Institute of Pacific School of Religion; The American Schools of Oriental Research, 1947.

ZEVIT, Ziony. *The religions of ancient Israel: a synthesis of parallaxic approaches*. New York: Continuum, 2001.

ZORN, Jeffrey. R. Mizpah. In: FREEDMAN, D. N.; MYERS, A. C.; BECK, A. B. (Orgs.). *Eerdmans dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 908-909.

ZORN, Jeffrey. R. *Tell en-Nasbeh: a re-evaluation of the architecture and stratigraphy of the Early Bronze Age, Iron Age and later periods*. Vol I-IV. 1993. 1707 pages. Doctoral Thesis in Near Eastern Studies. Berkeley: Graduate Division of the University of California at Berkeley, 1993b.

Submetido em: 27-4-2020

Aceito em: 4-5-2020