


## ***Loosening religion. O que torna um artefato “religioso” na história da religião sul-levantina?***

## ***Loosening religion. What makes an artifact “religious” in the history of southern Levantine religion\?***

 Silas KLEIN CARDOSO<sup>1</sup>  
0000-0001-8266-8693

### Resumo

As discussões e críticas recentes ao conceito de “religião”, que se intensificaram na arena internacional e iniciaram a “virada reflexiva” nos estudos da religião nos últimos trinta anos, tiveram pouco impacto no campo da história da religião sul-levantina antiga. Enquanto o uso de fontes “extrabíblicas” e a colisão com outras disciplinas desencadearam uma revolução silenciosa no campo com profundas implicações, “religião” continua a ser usado como conceito autoevidente. Como resultado, a atribuição de “religiosidade” a objetos, práticas e estruturas continua propensa a projeções anacrônicas baseadas em um conceito subteorizado de religião e suposto senso comum do objeto. Dentro desse panorama, o artigo discute o que torna um artefato religioso na história da religião sul-levantina e classifica estratégias de atribuição de “religiosidade”. Os limites dessas estratégias são ainda discutidos em dois estudos de caso. O artigo, por fim, argumenta que pesquisadores estão perdendo religião (*losing religion*) por suas estratégias ocidentais restritivas e sugere que, em vez de restringir, pesquisadores continuem afrouxando o conceito de religião (*loosening religion*).

**Palavras-chave:** Arqueologia da religião; Artefatos religiosos; Conceito de religião; História da religião; Israel, Palestina e Jordânia.

### Abstract

*The recent discussion and critiques around the concept of “religion”, which escalated in the international arena and initiated the “reflexive turn” in the study of religion\ in the last thirty years had little impact on the field of history of ancient southern Levantine religion\ . While the use of “extrabiblical” sources and collision with other disciplines triggered a silent revolution in the field with profound implications, “religion” continues to be used as a self-evident concept. As a result, the ascription of “religiousness” to objects, practices, and structures continues to be prone to anachronistic projections based on an undertheorized concept and (putative) common sense. This article discusses, within this context, what makes an artifact “religious” in the history of southern Levantine religion\ by classifying strategies for ascribing “religiosity.” The limits of these strategies are further discussed in two case studies. In this regard, the article argues that researchers are losing religion because of their limiting Western strategies and suggests that researchers, instead of narrowing, continue loosening the concept of religion.*

**Keywords:** *Archaeology of religion; Religious artifacts; Concept of religion; History of religion\; Israel, Jordan, and Palestine.*

<sup>1</sup> Universidade de Berna, Instituto de Estudos do Antigo Testamento. Berna, Cantão de Berna, Suíça. E-mail: <silasklein@gmail.com>. Suport/Support: Swiss National Science Foundation (Projeto de pesquisa Stamp Seals from the Southern Levant - 186426) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Código de Financiamento 001).

## Introdução

A antiga discussão sobre o que constitui “religião” enquanto objeto de estudos acadêmicos voltou aos holofotes há três décadas<sup>2</sup>. Em resposta à crescente insatisfação com a pasteurização do conceito, antropólogos passaram a criticar seu uso como categoria antropológica; sociólogos questionaram sua delimitação; e cientistas da religião denunciaram – ou voltaram a denunciar – sua aplicação indiscriminada a diferentes contextos geográficos e ideacionais (Fitzgerald, 1997, 2000; McCutcheon, 1995, 2018). O debate iniciou nas últimas duas décadas a chamada “virada reflexiva” no estudo das religiões (Schilbrack, 2018; veja King, 2017), que acabou por implodir conceitos outrora estruturais, como os de “religiões mundiais” e “religiões abraâmicas” (Masuzawa, 2005; Stroumsa, 2010, 2015). Este movimento contemporâneo não é nada mais do que o estado atual de um processo de expansão semântica muito mais longo do termo latino que nomeia este objeto. Schilbrack (2022, p. 211) sintetizou bem tal processo, ao dizer que o “[...] crescimento da versão de gênero social do conceito religião [pode ser visto] como análogo a três círculos concêntricos – de um critério teísta para um politeísta e depois para um critério cósmico”. Tal debate, longe de se encerrar, deixou marcas indelévels na arena internacionalizada de estudos da religião (Dubuisson, 2019). É importante ressaltar o termo “internacional.” Enquanto, por um lado, pesquisadores estão corretos em dizer que a aplicação do conceito “religião” se dá de forma diferente em diferentes contextos geográficos e ideacionais, por outro lado, o estudo acadêmico da religião também possui dinâmicas próprias em contextos distintos que precisam ser consideradas<sup>3</sup>.

É admirável notar, nesse aspecto, que o estudo das religiões sul-levantinas antigas tenha se mantido à parte do debate (mas veja Uehlinger, 2018, 2021). O campo ainda prioriza abordagens comparativas baseadas em interpretações culturais-evolutivas e marcadores de identidade anacrônicos (e.g. étnicos, nacionais), possivelmente resultantes e/ou conectados à subteorização do conceito de religião. Enquanto a colisão com outras disciplinas e o uso das chamadas “fontes extrabíblicas” desencadearam uma revolução nas últimas quatro décadas, “religião” continua a ser utilizado como conceito autoevidente (Klein Cardoso, 2019). Além das problemáticas inerentes a qualquer subteorização de fenômenos complexos, caso aceitemos a hipótese de que os estudos da religião se constituem de empreitada eurocêntrica de perspectiva orientalista (Fitzgerald, 2000), tal postura é particularmente nociva ao estudo acadêmico das religiões; pois a região “sul-levantina”, que abriga os territórios atuais de Palestina, Israel e Jordânia, foi, especialmente no Período do Ferro (c. 1130-520 aEC), berço de processos e tradições histórico-religiosas que ainda operam como referentes de conceitos centrais. Embora o recente impulso historicizante do conceito tenha apontado para a inexistência de referente análogo ao moderno conceito de “religião” na

<sup>2</sup> Marcar o início exato da tendência é um exercício fútil e parte do pressuposto norte-epistêmico de que pode haver abrangência no conhecimento de um campo. Tal período pode ser ampliado para 60 anos, se considerarmos a refusa de Wilfred Cantwell Smith de usar o conceito de “religião”. Para ele, o conceito era inadequado por estar fundamentado nas ideias de Deus e história: “[n]ot all observers believe in God, and not all the devout are concerned with history” (Smith, 1964, p. 122). Por outro lado, é possível ampliar o período para 40 anos, considerando a máxima de Jonathan Z. Smith de que “[...] *there is no data for religion*. Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for the scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization” (Smith, 1982, p. 11, grifos do autor). Contudo, há de se ressaltar que a discussão é fundante para as Ciências da Religião. Friederich Max Müller já dizia: “[...] there is a word that has changed from century to century, and has a different aspect in every country in which it is used [...] it is religion” (Müller, 1878, p. 8).

<sup>3</sup> É comum pressupor erroneamente que disciplinas se comportem do mesmo modo e apresentem as mesmas estruturas e características em todos os contextos. Tal aspecto é refletido em *stata quaestioni* que pressupõem um desenvolvimento evolutivo e linear do campo. No entanto, a ideia de que disciplinas se constituem de forma homogênea negligencia desenvolvimentos específicos de cada campo em suas mediações sociais, políticas, econômicas, materiais, além das características do discurso (nesse caso) religioso em cada sociedade que contextualiza e modela a produção de conhecimento. Em razão disso, é necessário ter em mente que “[...] the sense and function of a foreign work is determined not simply by the field of origin, but in at least equal proportion by the field of reception” (Bourdieu, 1999, p. 222). Em muitas arenas científicas, por exemplo, a crítica ao conceito “religião” não é foco. No contexto brasileiro, a autonomia das Ciências da Religião/Teologia como área provocou estudos sobre a definição de religião (e.g. Figueiredo, 2019, 2022) e dossiês sobre teorias da religião (e.g. Engler, 2019) ou temáticas correlatas (e.g. Gonçalves; Fernandes, 2022; Nogueira; Conceição, 2021). Todavia, certas publicações indicam que o discurso em questão é recente (Pieper, 2019).

Bíblia (Goldenberg, 2019) e antiguidade (Barton; Boyarin, 2016; Nongbri, 2013; veja Roubekas, 2018), o campo ajudou a moldar, em sua relação com o que se convencionou chamar “tradição judaico-cristã”, conceitos como “religião”, “monoteísmo”, “divindade” e “templo”.

Em vista deste cenário, o presente estudo aborda a atribuição de “religiosidade” a objetos, práticas e estruturas no estudo de religiões sul-levantinas no Período do Ferro. Após apresentar, em linhas gerais, tendências desse campo de estudos, classificarei e discutirei estratégias distintas utilizadas por historiadores(as) da religião sul-levantina para atribuir “religiosidade” a artefatos. Em outras palavras, meu artigo discute o que torna um objeto religioso nesse campo de estudos. A hipótese é que a prática, haja vista fundada sob um subteorizado e suposto senso comum do que é religião, continua propensa a projeções anacrônicas. Tais limites conceituais serão expostos detalhadamente em dois breves estudos de caso, onde demonstrarei as razões para acadêmicos “perderem religião”.

## Contextualizando: uma história da história da religião sul-levantina

### *Sua prática enquanto subdisciplina da exegese bíblica (c. 1890-1970)*

A subdisciplina “história da religião do Antigo Israel” se originou no bojo da exegese bíblica. Como marco inicial, podemos citar o *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* de Rudolf Smend, que clamava por uma representação não sistemática da religião do Antigo Testamento (Smend, 1899, p. 6). Assim, o campo foi inaugurado em oposição à Teologia do Antigo Testamento para abordar de forma não sistemática e não teológica a religião do antigo Israel (e Judá) como retratada no cânon veterotestamentário (Schaper, 2015). Os primeiros oitenta anos da prática geraram três modelos influentes, cada qual com um princípio metodológico, corpo de fontes preferenciais e perspectiva historiográfica distintas. Esse período está condensado no Quadro 1.

**Quadro 1** – Três modelos de história da religião do antigo Israel (1893-1970).

Modelo	Princípio metodológico	Fonte(s)	Perspectiva historiográfica
1 Fontes e fés	Criação de autores ( <i>personas</i> ) por critérios histórico-teológicos.	Hipotéticas: camadas redacionais intuídas de leituras diacrônicas.	Histórico-teológica (circular): fonte intuída do texto bíblico que, por sua vez, é utilizada para explicar o texto bíblico.
2 Literário-comparativo	Atribuição de textos a contextos sócio-religiosos ( <i>Sitz im Leben</i> ).	Histórico-literárias: comparação com compêndios literários “extrabíblicos”.	Progressivista: etapas de desenvolvimento histórico-religioso e cultural.
3 Histórico-religioso	Comparação fundada em pressupostos bíblico-literários.	Históricas e arqueológicas: comparação a partir de fontes diversas.	Interpretativa ou sócio-culturalista: observação de sistemas simbólico-religiosos ou diferente <i>loci</i> de culto.

Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

O século XIX gestou o que chamo “modelo fontes e fés”<sup>4</sup>. Via critérios histórico-teológicos, *personas* autoras ou camadas redacionais hipotéticas eram criadas para explicar o desenvolvimento, as

<sup>4</sup> Faço assonância à expressão *pots and peoples* (vasilhames e povos). Enquanto *pots and peoples* refere-se à interpretação arqueológica que associa tipos cerâmicos e etnias (cerâmica x = povo x), “fontes e fés” associa fontes documentais hipotéticas a um período e complexo de crenças.

incoerências e as contradições dos textos bíblicos. Em outras palavras, cada fonte documental hipotética (e.g. P, sacerdotal) era considerada característica de um período (e.g. “pós-exílio”) e seu complexo de crenças (e.g. santidade de *yhwh*, importância de instituições, mediação sacerdotal). Apesar de sua influência duradoura e persistente no campo, a argumentação era nitidamente circular: a leitura do texto bíblico criava a fonte hipotética que, por fim, era utilizada para explicar a composição diacrônica do texto bíblico que, antes, havia criado a fonte hipotética (Klein Cardoso, 2019, p. 43-53).

Na transição entre os séculos XIX e XX, a chamada “Escola da História das Religiões” (*Religionsgeschichtliche Schule*), formatou um novo modelo que antecipou, em muitos aspectos, as noções de história, lenda e folclore da exegese veterotestamentária do século XX (Ska, 2015, p. 399). O modelo literário comparativo tinha como aspecto distintivo a pressuposição de que a estrutura e a forma dos textos refletiriam o espaço originário de proclamação desses (*Sitz im Leben*). Em outras palavras, especialmente para Gunkel, gêneros literários não eram um fim em si mesmos, mas lampejos na fé coletiva e individual do passado (Gerstenberger, 2013, p. 463). Assim, a partir da comparação entre a literatura bíblica e a antigo-oriental, a história da religião era narrada sob perspectiva progressivista.

A partir dos anos 1970, autores como Keel e Albertz, de forma independente e reagindo ao mal-estar da teologização do campo, desenvolveram um modelo histórico-religioso. Expandindo o arsenal de fontes para incluir fontes não literárias, eles se aproveitaram dos desenvolvimentos da arqueologia Siro-Palestinaense após a Guerra dos Seis Dias (Cline, 2009; Davis, 2004, 2014) e usufruíram do subsequente desenvolvimento de um projeto arqueológico nacional israelense (Greenberg; Hamilakis, 2022; Kletter, 2006). A partir deste novo panorama, a interdisciplinaridade inerente da prática passou a lançar mão de novo arcabouço conceitual que integrava, entre outros, conceitos da antropologia hermenêutica, como a ideia de religião como sistema simbólico-cultural.

#### *A revolução silenciosa no estudo da religião sul-levantina (1980-atual)*

Entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, uma revolução silenciosa se iniciou, podendo ser narrada em duas fases distintas. A primeira, iniciada nos anos 1980, começou quando acadêmicos, reagindo à “crítica hipotética da Bíblia”<sup>5</sup>, passaram a incluir as chamadas “fontes extrabíblicas” sistematicamente (Albertz, 1992; Holladay, 1987; Keel; Uehlinger, 2010<sup>6</sup>; Tigay, 1987; Zevit, 2001). A mudança gerou novos subespecialismos na disciplina, acarretou mudanças no treinamento e prática, além de ter desencadeado uma onda de catalogação de dados, especialmente visuais (Klein Cardoso, 2023, p. 186-187). Esse desenvolvimento pode ser explicado por diferentes processos materiais e intelectuais. Visto de dentro, um redirecionamento significativo ocorreu com a nova hierarquização de fontes (Grabbe, 1997; Knauf, 1991; Zevit, 2001), a integração sistemática de dados visuais e materiais (Dever, 1995; Hardmeier, 2001; van der Toorn, 1997; Uehlinger, 2001) e a busca por uma historiografia religiosa atenta a teorias e conceitos críticos contemporâneos (Meyers, 2013; Niditch, 1997; Olyan, 2000, 2004, 2012, 2019; Schroer, 2016; Uehlinger, 2001, 2019a, 2021). Visto de fora, o redirecionamento se alinha às viradas material e semiótica<sup>7</sup> nas Ciências Humanas, assim como a processos socioepistêmicos amplos, como o “desigrejamento” do estudo das religiões na Europa (Meyer, 2012, p. 5-6; Uehlinger, 2015b) e a (ainda tímida) aceitação de epistemologias não ocidentais.

<sup>5</sup> Como oposto a “crítica empírica” veja Person e Rezetko (2016).

<sup>6</sup> Originalmente publicado em 1992.

<sup>7</sup> As viradas “pictórica/icônica” podem ser vistas como a conclusão de uma virada semiótica mais ampla iniciada pela virada linguística (Sachs-Hombach, 2013, p. 97).

Assíncrono e assimétrico, o redirecionamento teve profundas consequências. À semelhança de disciplinas vizinhas, o campo parece estar timidamente mudando seu nome de “história da religião do Antigo Israel” para “história de religiões (sul)<sup>8</sup> levantinas”<sup>9</sup>. Ontologicamente, isso significa que, a despeito de criado em diálogo com a Bíblia, seu objeto não mais se restringe à interpretação de textos bíblicos. O horizonte de fenômenos pesquisados também foi alterado. A colisão com outros campos de estudo e suas respectivas práticas de periodização agora obriga a inclusão de fenômenos como o Levante, do período neolítico ao helenístico, expressos em diferentes mídias (Keel; Uehlinger, 2010; Schroer; Keel 2005; Schroer 2008, 2011, 2018; Tilly; Zwickel, 2020; Zevit, 2001). Em aspectos disciplinares, isso implica que os fenômenos estudados não estão mais restritos à Teologia e aos Estudos Bíblicos, tampouco estão limitados ao chamado “mundo bíblico (ou israelita)”, o que justifica seu enquadramento nas Ciências da Religião e na História da Religião.

A segunda fase, ainda em voga, chegou junto ao novo milênio. Abraçando as “novas” fontes disponíveis, assimiladas e catalogadas, estudiosos passaram a trabalhar em direção à *materialização* do campo em nível conceitual. Assim, novos estudos passaram a integrar abordagens críticas e materiais à religião e desenvolvimentos metodológicos na interpretação de dados arqueológicos, visuais e textuais (De Hemmer Gudme, 2018; Frevel, 2003; Mandell; Smoak, 2019; Smoak, 2019, 2021; Stavrakopoulou, 2010, 2013; Stordalen, 2015, 2019; Uehlinger, 2006, 2015a, 2019a, 2021). Apesar de diferentes objetos, métodos e quadros conceituais, essas autoras e esses autores parecem concordar que as reconstruções prévias e correntes continuavam marcadas por paradigmas modernos ocidentais. Estes ainda se materializam em dicotomias generalizantes (Stavrakopoulou, 2010; Uehlinger, 2015a), raciocínio etnológico (Porzia, 2018) ou imaterialidade (Mandell; Smoak, 2019). Parece razoável concluir que o campo ainda luta contra sua identidade e tradição, que insiste em se manifestar na dependência de textos bíblicos, ênfase indevida em aspectos da tradição judaico-cristã (e.g. ‘Deus’<sup>10</sup>, ‘Bilderverbot’), e quadros conceituais problemáticos (e.g. ‘fé/texto’ vs ‘ritual/cultura material’).

Tal luta e resultantes ruídos conceituais têm sido sistematicamente silenciados em muitos rincões acadêmicos por um processo distinto de “naturalização” do campo. Em contraposição à discussão conceitual matizada referida acima, certos estudiosos da história e da arqueologia do sul do Levante têm adotado perspectivas tidas como “exatas” ou “fatuais”, pois os referidos desenvolvimentos da arqueologia Siro-Palestinense (Cline, 2009; Davis, 2004, 2014) passaram, nas últimas duas décadas, a contar com um intercâmbio mais frequente com as Ciências da Vida e Exatas<sup>11</sup>. Enquanto a adoção de modelos estatísticos e a adição de análises físicas, químicas e biológicas forem bem-vindas, tornou-se comum pensar que sua inclusão seja capaz de corrigir arbitrariedades e subjetividades da interpretação histórico-arqueológica. Tais estudos, porém, não consideram: 1) que tais modelos ainda carecem de um conceito suficientemente articulado e complexo de religião para distinguir evidências; 2) que há uma infinidade de desafios metodológicos e empíricos mesmo que se utilize tal conceito matizado. Discuto abaixo os limites das abordagens correntes ao descrever como acadêmicos inventam “religiosidade” no campo.

<sup>8</sup> Diferentes disciplinas enfatizam diferentes regiões, mas a distinção básica deve muito às fronteiras políticas modernas e às políticas arqueológicas e patrimoniais nacionais. O sul do Levante (Israel, Jordânia, Palestina) interessa primariamente aos estudos bíblicos, o norte do Levante (Líbano, Síria, Turquia) aos tradicionais estudos antigo-orientais, incluindo Assiriologia, Semítica, Hittitologia, etc.

<sup>9</sup> A renomeação análoga da “arqueologia bíblica” para “arqueologia do Levante”, e.g., tenta superar a ideia de distinção de Israel e está vinculada à busca por uma abordagem mais acadêmica/secular (Steiner; Killebrew, 2014, p. 1-2). Ainda assim, a própria constituição da disciplina está intrinsicamente ligada a fundamentos colonialistas (Greenberg; Hamilakis, 2022; Kletter, 2006).

<sup>10</sup> Há ênfase desproporcional na busca pelas origens de “Deus/yhwh”, como a literatura recente aponta (Fleming, 2021; Flynn, 2020; Frevel, 2021; Lewis, 2020; De Van Oorschot; Witte, 2017; Römer, 2015). Enquanto tais discussões discutem os complexos perfis de *yhwh*, a ênfase sobre as origens de uma única entidade masculina individualizada como “Deus” desnuda subjetividades dos pesquisadores e, em certo aspecto, descuida o fato de que o monoteísmo é considerado uma inovação tardia no contexto (Klein Cardoso, 2020; Uehlinger, 2019a). Outra prática que pode ser considerada problemática é a busca por uma *única* figura feminina divina. Não raramente o discurso da “Deusa” essencializa e monolatriza o feminino para se amoldar a ideologias ocidentais (Uehlinger, 2019b).

<sup>11</sup> Utilizo a designação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), sem pressupor sobreposição com campos estrangeiros (veja nota 3).



## Delimitando religião: o que torna um objeto “religioso”?

A atribuição de religiosidade a um artefato é o final de um longo processo interpretativo. Embora não haja espaço para abordar tal processo em profundidade, três processos que antecedem tal atribuição merecem menção. É possível intitular o primeiro “objetificação”. Quando uma “coisa” é escavada, ela imediatamente é suspensa e alienada de seus contextos passado e presente. Tal deslocamento<sup>12</sup> inicial amplia sua reserva de sentido e a “coisifica” novamente<sup>13</sup>. A “coisa anacrônica” desnuda, dessa forma, os limites da análise de cultura material, haja vista dados nunca serem “dados”, mas resultados do itinerário de observação do escavador (Buccellati, 2017, p. 6) que “inventa” artefatos ao coletá-los (Chazan, 2019, p. 5). Em outras palavras, escavadores obedecem a um sistema arqueológico fechado e autorreferente na classificação de artefatos, uma “gramática” (Buccellati, 2017, p. 28-31). Tal sistema define ou objetifica *a priori* o que pode ser considerado artefato. Portanto, além dos efeitos do tempo e da ação humana sobre um objeto, o “ciclo de artefaturalidade” também é determinado por regimes interpretativos (Chazan, 2019, p. 5-8), que podem ser regidos por conceitos e/ou quadros conceituais anacrônicos ou problemáticos<sup>14</sup>.

Após a classificação arqueológica de uma “coisa” como “objeto”, é iniciado um segundo processo com a conseqüente classificação em classes ou gêneros de artefatos. Convém apontar que o chamado “registro arqueológico” possui uma dimensão física e uma dimensão referencial que, grosso modo, correspondem respectivamente ao artefato em si e ao inventário textual que faz referência ao artefato (Buccellati, 2017, p. 124-126). A criação dessa faceta textualizada/referencial acarreta uma série de modificações semânticas. Uma delas é que a relacionalidade imanente do objeto é deslocada em favor do referente ao qual este supostamente aponta (Küchler; Carroll, 2021, p. 4). Outra implicação é que tal textualização opera dentro de limites socioepistêmicos bem delimitados. Isto é, a escrita sobre objetos se constrói dentre microrrelações de poder típicas da escrita acadêmica, das quais se incluem aspectos de autoridade autoral e institucional, gênero linguístico e modos de argumentação (Lucas, 2019). O território socioepistêmico habitual desses estudos geralmente objetiva leituras universalizantes de fenômenos sob vieses norte-epistêmicos (Connell, 2020, p. 44-48), a chamada “húbris do ponto zero” (Castro-Gómez, 2005)<sup>15</sup>. Tal dinâmica, certamente, influi na interpretação e na escrita sobre artefatos.

Apenas após esses dois processos, de invenção/classificação e classificação/textualização, que a atribuição de religiosidade ocorre. Aqui, é aberto um novo leque de desafios metodológicos. Mesmo

<sup>12</sup> Esse é apenas o primeiro de uma série de deslocamentos que artefatos sofrem. Seguem-se deslocamentos espaciais-geográficos (e.g. regional, climático), contextual (da escavação ao museu), ideológico (de coisa a objeto; de objeto a arte/artefato religioso), etc.

<sup>13</sup> A “coisidade de uma coisa” seria “[...] what exceeds their mere materialization as objects or their mere utilization as objects – their force as a sensuous presence or as a metaphysical presence, the magic by which objects become values, fetishes, idols, and totems” (Brown, 2001, p. 4).

<sup>14</sup> O “fetiche” é um bom exemplo, por contradizer distinções ocidentais “between human-made fabrications and God, between subjects and objects, between spirit and matter, between construction and reality” (Meyer, 2012, p. 21; veja Matory, 2018). Ao mesmo tempo, Morgan (2021) aponta que o deus protestante, a Bíblia, era tão intrigante quanto fetiches para polinésios do século 19 EC. Recentemente, Simon Kofi Appiah defendeu o uso de uma versão matizada e africana de fetiche, ao invés de simplesmente utilizá-lo via discurso homogêneo europeu. Em sua crítica à vertente *material religion* sob perspectiva sul-epistêmica e africana, ele apontou que esses estudos ainda: 1) excluem noções pré-coloniais de materialidade; 2) não operam sob epistemologias não-antropocêntricas; 3) são constituídos sobre uma visão que contrasta a priori posições de africanos e europeus sobre materialidade (Appiah, 2022).

<sup>15</sup> Grosfoguel (2016, p. 30) argumenta: “A divisão de ‘sujeito-objeto’, a ‘objetividade’ – entendida como ‘neutralidade’ –, o mito de um ‘Ego’ que produz conhecimento “imparcial”, não condicionados por seu corpo ou localização no espaço, a ideia de conhecimento como produto de um monólogo interior, sem laços sociais com outros seres humanos e a universalidade entendida como algo além de qualquer particularidade continuam sendo os critérios utilizados para a validação do conhecimento das disciplinas nas universidades ocidentalizadas. Qualquer conhecimento que pretenda partir do corpo político de conhecimento [...], em oposição ao mito do conhecimento da geopolítica cartesiana, é visto como tendencioso, inválido, irrelevante, sem seriedade, parcial, isto é, como conhecimento inferior”.

quando há referências antigas a ritos de sacralização, que supostamente clarificariam (historicizariam? textualizariam?) tal atribuição (Berlejung, 2021, p. 3-4), a evidência é dificilmente inequívoca. Primeiro, descrições literárias não são facilmente equiparadas a evidências materiais. Além da inerente polissemia de códigos verbais e visuais, muitas vezes é difícil discernir qual é o objeto descrito, mesmo sob abundância de evidências literárias (sobre o histórico da prática na exegese bíblica, Klein Cardoso, 2023)<sup>16</sup>. Em segundo lugar, objetos dificilmente são encontrados na forma como foram utilizados (*in situ*) e, mesmo quando supostamente o são, a atribuição de função é dificilmente incontestada, haja vista estes mudarem de função com o tempo. Em todos esses cenários, a atribuição de religiosidade é o resultado de esforços hermenêuticos. Abaixo, descrevo seis estratégias interpretativas, divididas em três grupos, utilizadas no campo para atribuir religiosidade a objetos<sup>17</sup>.

#### A) Religioso por *design*

##### 1. Falta de função: $\neg f(a) \Rightarrow r(a)$

*Nenhuma função prática implica que um artefato é religioso.* Utilizada como caricatura da prática, a estratégia funcionalista utiliza “religião” como recurso interpretativo último, subentendendo a distinção entre “sagrado/não-utilitário” e “profano/utilitário” (Raja; Rüpke, 2015, p. 2).

##### 2. Iconografia ligada a “d\Deus/es/as”<sup>18</sup>: $i(a) \Rightarrow r(a)$

*A presença de uma imagem divina implica que um artefato é religioso.* Esta estratégia entende que a representação de seres sobrenaturais em um objeto é um sinal de que o artefato possui função e/ou significado religioso.

#### B) Religioso por comparação

##### 3. Tipologia “religiosa”: $(s(a,b) \wedge (\exists i | a \in Ri)) \Rightarrow r(b)$

*Se dois objetos são similares (a e b) e um deles (a) pertence a um grupo de artefatos tidos como religiosos, (R) implica que o segundo artefato (b) é religioso.* Algumas classes de artefatos são compreendidas como religiosas a priori, seja pela história da pesquisa ou por uma pressuposta falta de função.

##### 4. Similaridade com objetos “religiosos”: $s(a,b) \wedge r(a) \Rightarrow r(b)$

*Se dois objetos são similares (a e b) e um (a) é tido como religioso, isso implica que o outro (b) também é religioso.* Mesclando intuições estilísticas e tipológicas, objetos que não se adequam a classes de artefatos estabelecidas podem ter religiosidade atribuída por similaridade estética.

#### C) Religioso por contexto

##### 5. Relação com outros objetos: $t(a,b) \wedge r(a) \Rightarrow r(b)$

<sup>16</sup> As divergentes interpretações do termo hebraico *’āšērā* oferecem um bom exemplo dessa dificuldade. Segundo teses correntes, o termo pode fazer referência: (1) a uma deusa, possivelmente esposa de *yhwh*; (2) a um objeto material utilizado em cultos; (3) a um local em santuários; (4) a um substantivo comum para “consorte/esposa” (para panoramas recentes da pesquisa epigráfica, centralizada em Kunttillet *’Ajrud*, veja Thomas, 2016, 2017). Mesmo que tais teorias sejam harmonizadas, a correlação entre termo e objeto não se resolve facilmente. Por décadas, *’āšērā* tem sido associada a objetos tão distintos quanto postes de culto, estelas, estatuetas de pilar, além de diversos temas iconográficos.

<sup>17</sup> Agradeço a Eythan Levy por traduzir meus argumentos para a linguagem da lógica proposicional de primeira ordem. Para as fórmulas, o conjunto de fórmulas booleanas abaixo se aplicam:

- $f(a)$ : o artefato a tem uma função prática
- $r(a)$ : o artefato a é religioso/cúltico
- $c(a)$ : o artefato c foi encontrado em um contexto religioso/cúltico
- $d(a)$ : o artefato a contém uma imagem divina
- $s(a,b)$ : os artefatos a e b são ‘similares’
- $t(a,b)$ : os artefatos a e b foram encontrados juntos

O conjunto de artefatos  $R_1, R_2, \dots (R_i)$  remete a um conjunto considerado a priori religioso/cúltico.

<sup>18</sup> Tal designação tipográfica procura abranger diversas e plurais possibilidades de gênero e quantidade.

*Se dois objetos (a e b) foram encontrados juntos e um deles (a) é religioso, isso implica que o outro (b) é religioso.* A concentração de artefatos religiosos também é utilizada para atribuir religiosidade a artefatos ou para identificar locais de culto “arquiteticamente indistintos” (Holladay, 1987, p. 282, n. 1).

6. Relação com contexto “religioso/cúltico”:  $c(a) \Rightarrow r(a)$

*Contexto religioso implica que um artefato é religioso.* Contextos arqueológicos tidos como religiosos também podem ser utilizados para atribuir religiosidade, seguindo estudos comparativos etnográficos prévios ou padrões de deposição de objetos que servem para tecer biografias de objetos.

Essas estratégias naturalmente possuem um conceito de “religião” pressuposto. A questão que se abre é: *qual* religião está implícita? Um primeiro aspecto a ser mencionado é que essas estratégias são construídas sobre uma pressuposta distinção entre “sagrado” e “profano”, esta por vezes reforçada por uma segunda distinção entre “sagrado/não-utilitário” e “profano/utilitário”, como ocorre nas estratégias nº 1 e, possivelmente, nº 2-4. Contudo, é fato que sociedades sul-levantinas antigas eram dotadas de tal distinção? As pesquisas recentes parecem se opor a tal pressuposição. O sul do Levante antigo é mais bem caracterizado como um ambiente no qual a linha entre sagrado e profano é difícil de se traçar (Halbertsma; Routledge, 2021, p. 2). Além da própria existência da estratégia nº 5, a dificuldade de se traçar ou descobrir a “planta baixa” padrão de templos levantinos no Período do Ferro corrobora tal dificuldade (Albertz; Schmitt, 2012; Faust, 2019; Halbertsma; Routledge, 2021)<sup>19</sup>. Aqui, a falta de um conceito adequado não é mero detalhe, haja vista que a linguagem acadêmica corrente “[...] misses the unbounded and openended quality of the social, of human activities” (Stowers, 2011, p. 35)<sup>20</sup>.

Este também parece ser o caso da segunda distinção mais aparente entre objetos “utilitários” e “não-utilitários”. Embora difundida na academia, a lógica implícita está provavelmente mais ligada às nossas mentes pós-industriais e ao corolário “religião como superestrutura”<sup>21</sup> do que à avaliação crítica de fontes antigas. Em outras palavras, o arraçoado menospreza o lugar da estética em sociedades antigas e pressupõe que sociedades contemporâneas não possam atribuir poder a objetos<sup>22</sup>. Contudo, se há algo que estudos recentes que focam a *household religion* têm provado é que o que chamamos hoje “religião” afetava direta e indistintamente diferentes esferas da vida (Albertz *et al.*, 2014; Bodel; Olyan, 2008; veja Stowers, 2011). Portanto, um problema implícito é a busca persistente por religião como conceito antropológico autossuficiente e transcultural, um esforço condenado ao fracasso (Asad, 1993).

Outra questão que a descrição acima levanta é a falta de reflexão sobre como códigos agem sobre objetos. A estratégia nº 2, nesse aspecto, atribui religiosidade pela representação de “d\Deus/es/as” em um artefato. Aqui, também, a divisa entre sagrado/profano está implícita, pois pressupõe que objetos tidos como “profanos” não exibirão iconografia “religiosa” e que objetos “religiosos” não exibirão iconografia “secular”. Todavia, não é claro o que se torna religioso com a re-presentação religiosa.

<sup>19</sup> A tese de Jorge Luiz Fabbro da Silva propõe tal distinção nos templos levantinos. No entanto, sua pesquisa se constrói sobre esse pressuposto fundamental (Fabbro Da Silva, 2018, p. 11).

<sup>20</sup> Stowers se opõe, aqui, à ideia de sistema religioso, que pressupõe “[...] some sort of essence that ties the practice [of animal sacrifice] intrinsically to an idea or symbol through time and across cultural areas” (Stowers, 2011, p. 35). Todavia, o argumento é útil na contraposição a conceitos generalizantes de religião.

<sup>21</sup> Mesmo admitindo a existência de estados, na acepção moderna do termo, é difícil conceber aparelhos ideológicos difusos e homogêneos para reproduzir superestruturas (Althusser, 2012).

<sup>22</sup> Sobre o caso de “fetiche”, veja a nota 14.





**Figura 1** – Tampa de caixa.

Nota: Tampa de caixa de maquiagem (13,7 x 11,5 cm). Minet el-Beida (antiga Mahadu), tumba 3. Deusa sentada entronizada nas montanhas e alimentando caprinos. Fonte: ©1998 RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Hervé Lewandowski. Disponível em: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010136316>

Veja, por exemplo, o caso de uma tampa cosmética com a representação de uma deusa (Figura 1). O que se torna religioso com a representação divina: a tampa, o conteúdo, o produtor/artesão, o consumidor/usuário, todos os anteriores? A necessidade de categorizações estanques não permite que estudiosos considerem os papéis multifacetados que d\Deus/es/as poderiam adquirir na Antiguidade.

Pensar semioticamente também suscita questões quanto às estratégias comparativas nº 3-4 (veja também nº 5-6), que determinam função e significado estanques. Isso está atrelado, em primeiro lugar, à ideia de que religiões são feitas para durar, um aspecto que não está presente em todas as religiões (Vilaça, 2014). Por outro lado, esses rótulos são resultados de observações éticas e, geralmente, não consideram possíveis mudanças de uso, sentido e função durante a “vida” desses objetos. Em outras palavras, a polissemia de artefatos em seu *design*, recepção e uso é desconsiderada (Fowler, 1985). É necessário apontar aqui que, apesar de compreender a necessidade científica de descrições, ao serem alocados dentro uma “classe”, funções, usos e significados de objetos são interpretados *a priori*, o que pode falsificar resultados de pesquisa. Ademais, é importante ressaltar que a lógica por trás desses rótulos é verbal e produzida para a escrita científica, um modo de representação que descarta sobreposições e inconsistências<sup>23</sup>. Há diversos problemas na utilização de tal raciocínio. Em primeiro lugar, a gradação entre sistemas culturais via ou a partir de modelos semióticos pode ser considerada etnocêntrica (Derrida, 2013,

<sup>23</sup> Em contraposição aos códigos não verbais, códigos verbais são: (a) “objetivos”, independentem de pontos de vista pré-determinados (Flusser, 2017, p. 114); (b) “bem-definidos”, organizados em unidades discerníveis (Mcluhan, 2013); (c) “transparentes”, baseados em significado (Assmann, 2003, p. 263); e (d) “contextualizados logicamente” (Schirra, Sachs-Hombach, 2007).

p. 3; veja Grosfoguel, 2016). Nesse aspecto, é revelador ver como Holladay (1987, p. 259), em defesa da estratégia nº 5, apresenta outro binômio problemático ao contrastar artefatos “religiosos” e “inscritos”, pressupondo que sociedades literatas seriam mais secularizadas e, por consequência, superiores. Em segundo lugar, como enfatizei na introdução desta sessão, categorizações arqueológicas são produzidas para a escrita científica (Chazan, 2019, p. 20), que começa no contexto de escavação com a classificação de achados de acordo com taxonomias pré-estabelecidas (Buccellati, 2017, p. 6; Lucas, 2019, p. 10). Nesse aspecto, a pesquisa opera sob “viés confirmatório”, *i.e.*, ao considerarem-se hipóteses concorrentes, a pesquisa se limita a apontar qual hipótese existente é mais provável (Perreault, 2019, p. 7-14).

Finalmente, as estratégias contextuais mostram indícios de argumentação circular. Como Gilmour (1995, p. 13) apontou, “[...] the identification of cultic artefacts on the basis of their presence in cultic sites can lead to the identification of cultic sites on the basis of the presence of cultic artefacts.” Esse argumento está por trás das estratégias nº 5 e nº 6. Contudo, se considerarmos que religiosidade não pode ser concebida como fixa ou inerente a um objeto ou classe de objeto em particular, essas estratégias geram falsas tautologias. Nesse entendimento, conquanto hercúleo pareça tal tarefa, é fundamental reexaminar artefatos e contextos que primeiramente foram considerados religiosos<sup>24</sup>. De igual modo, é essencial manter consistência na análise sobre a relação entre objetos e seus contextos arqueológicos para gerar resultados sólidos (veja Darby, 2022, p. 182) e comparáveis. Este último aspecto é fundamental em tempos de *big data research*, dentre o novo paradigma das *Digital Humanities*.

## Perdendo religião: dois exemplos

Os exemplos a seguir ajudam a demonstrar os limites das atuais classificações de artefatos religiosos. A partir de uma breve análise dos artefatos, seus contextos arqueológicos e histórico de interpretações, discuto outras possibilidades interpretativas.

### *A religiosidade imposta ao artefato 1052 (et-Tell)*

O artefato 1052 de et-Tell, sítio identificado como a bíblica Ai (Klein Cardoso, 2019, p. 134-135), é um objeto de argila cilíndrico fenestrado de 66 cm (alt.) x 34 (diam.) cm (Figura 2). Ele foi encontrado na *Fouille D*, locus 65, uma sala espaçosa do Período do Ferro I que, segundo Marquet-Krause (1935, p. 340), poderia ser um espaço sagrado. O objeto cilíndrico possui aberturas retangulares e ovaladas irregulares. No gargalo há três saliências horizontais; e as laterais possuem duas alças. Em uma delas, há espaço para marcação de selo que não foi preenchida. Próximo à base, há pequenas protuberâncias cuja interpretação é discutida. O item foi encontrado *in situ*, em pé, sobre um dos bancos de 30 cm de altura (Marquet-Krause, 1935, p. 440), além de: (a) pérolas; (b) cacos cerâmicos; (c) um cálice; (d) uma vasilha; (e) uma lâmpada e um jarro de armazenagem; (f) esferas de argila; (g) duas estatuetas, uma interpretada como representação de touro e a outra interpretada como representação de fuinha (Marquet-Krause, 1949, p. 106, 109-113, 117, pl. 1019, 1051-1052, 1058, 1068, 1071-1072, 1082, 1124). A sala, após um corredor estreito ao norte, tem entrada a oeste, fazendo a luz solar resplandecer sobre o banco onde o artefato foi encontrado.

<sup>24</sup> A atribuição de religiosidade a espaços é igualmente complexa. Halbertsma e Routledge (2021, p. 3-8) identificaram três abordagens: (a) *abordagens checklist*, que enumeram critérios para distinção de templos, locais de culto ou de atividade ritual; (b) *abordagens taxonômicas*, que distinguem sítios por critérios marcantes como, por exemplo, afiliação tipológica (israelita, amonita, edomita etc); e (c) *abordagens espectrais*, que procuram padrões de atividades reconhecíveis.



**Figura 2** – Artefato nº 1052.

Nota: Artefato nº 1052 (66 x 34 cm). Et Tell (Ai), Fouille D, L65.

Fonte: ©The Israel Museum, Jerusalem. IAA 1936-575.

Diversas interpretações sobre o objeto, seu uso e significado foram oferecidas desde que ele foi encontrado em 1934. Os muitos rótulos atribuídos a ele<sup>25</sup> oferecem um excelente estudo de caso para invenção de artefatos de culto. Por sua suposta função e contexto, ele foi chamado originalmente “incensário” (*Brûle-parfum*) por Judith Marquet-Krause (1949, p. 109), conceito seguido por outros, como Helmuth Bossert (1951, p. 51). Marguerite Yon (1981, p. 43-44) ofereceu uma explicação funcional para chamá-lo incensário, justificando a fenestração pela necessidade de escape da fumaça<sup>26</sup>. Ruth Amiran (1969, p. 303), que distinguia “queimadores de incenso” (*incense burners*) de “suportes incensário” (*incense stands*), chamou a peça de “suporte cilíndrico fenestrado [de culto]”. Recentemente, Ziony Zevit (2001, p. 153) e Rüdiger Schmitt (Albertz; Schmitt, 2012, p. 75) o chamaram de “suporte fenestrado” (*fenestrated stand*), enquanto Christian Frevel (2003, p. 163) de “suporte de culto” (*Kultständer*) e Amihai Mazar (2015, p. 19, 66, Pl. 1.1.30:4) de “suporte para ofertas” (*offering stand*). Tais categorizações priorizaram a provável relação com os outros itens da mesma coleção de artefatos mencionados acima,

<sup>25</sup> Apesar de meu foco não ser a associação de objetos com termos bíblicos, aponto em notas de rodapé o histórico de correlações. Até onde estou ciente, duas hipóteses foram aventadas para o que chamamos “modelos de templo” ou “modelos arquitetônicos”. A sugestão mais antiga os associa aos *menahōt*, i.e., para ofertas de cereais. Outra sugestão foi sua associação ao termo *r'l* das linhas 12-13 da estela do rei moabita Mesha (veja Na’aman, 1997, p. 88, n. 19). Zevit (2001, p. 314, n. 111) argumenta que, apesar da correlação ser possível no moabita, o hebraico *‘ārī’el* faria referência a um altar com múltiplos níveis (e.g., Ez 43.15, 16).

<sup>26</sup> Para ela, os termos *brûle-parfum*, *Raucherständer*, *Rauchergefäß*, *incense burner*, *Θυμιατήριον* e *brucia profumi*: “Désigne des objets de formes très diverses servant à brûler de l’encens ou d’autres aromates; ils comportent naturellement un récipient ouvert, ou un récipient haut percé de trous ou de fenêtres, pour laisser échapper la fumée et permettre l’aération. Leur utilisation nécessite solvante qu’ils puissent être placés à une hauteur suffisante, ce qu’on obtient soit en les accrochant au mur (cas des appliques murales de Syrie, Palestine, Chypre au Bronze Récent), soit en les munissant d’un très haut piédestal, comme le veut par exemple une très longue tradition palestinienne (Chacolithique: Beresheba; Bronze Récent: Megiddo, Ashdod etc.)” (Yon, 1981, p. 44).

além de observarem a tipologia cerâmica. Katz (2016, p. 79), por sua vez, preferiu fugir da interpretação funcional da peça e, optando pela comparação tipológica, chamou-a de “modelo de templo” (*shrine model*).

A dificuldade de nomear o objeto está diretamente associada à dificuldade de estabelecer uma função ou, mesmo, uma analogia estética com outro artefato<sup>27</sup>. Hava Katz (2016, p. 79), num dos mais abrangentes estudos sobre “modelos de templos”, afirmou que este objeto “[...] is the only one of its kind”. Essa afirmação, devo enfatizar, foi feita sobre uma classe de artefatos cuja função é duvidosa<sup>28</sup> e cujos itens são desconexos. Embora os padrões de descarte da *favissae* de Yavneh apontem para o uso religioso de suportes dos chamados suportes de culto (Kletter; Ziffer; Zwickel, 2010, 2015)<sup>29</sup>, a singularidade do objeto não permite que o associemos de forma incontestada à classe. Embora haja similaridades visuais a outros “suportes de ofertas” (Mazar, 2015, p. 66, *Pl.* 1.1-30) ou “modelos de templo” (Katz, 2016, figs. 4.9, 4.28-4.29), sua iconografia lacônica não coopera. As pequenas protuberâncias da base receberam maior atenção iconológica. Nesse sentido, três interpretações foram aventadas: protuberâncias teriomórficas, peças arquitetônicas ou folhas estilizadas (Frevel, 2003, p. 162). Note que as sugestões estão diretamente associadas às duas supostas funções do objeto: culto, arquitetura. Contudo, ainda que tenham se originado de uma delas – e ainda que tenham sentido religioso –, tais origens podem não ter relação de sentido com o objeto quando este foi enterrado (Katz, 2016, p. 93).

#### *A religiosidade roubada do selo de Jaazaniaz (Tell en-Nasbeh)*

O “selo de Jaazaniaz”, encontrado na tumba 19 de *Tell en-Nasbeh*, sítio identificado como a bíblica Mispa (Klein Cardoso, 2019, p. 156-158), é um dos mais famosos encontrados na antiga Palestina/Israel (Figura 3). A peça arredondada de ágata azul-acinzentada mede 19 x 18 x 12 mm e traz perfuração longitudinal. A parte traseira possui formato de abóbada e um padrão mineral similar a olhos (Keel, 1995, §197). A base do objeto possui três registros divididos por linhas duplas. Nos dois primeiros a inscrição lê, sem dificuldades, *ly'znyhw'bd.hmlk*, que pode ser traduzido como “pertencente a Jaazaniaz, servo do rei”. O terceiro registro traz um galo virado à direita. A cabeça está inclinada para frente; e o bico, aberto. A barbeta e a crista são estilizadas. As asas são presas ao corpo, seguidas por uma longa cauda, e os pés aparecem um em frente ao outro, sugerindo movimento.

O selo<sup>30</sup>, por ter sido encontrado em escavação científica, ser epigráfico e pertencente a um oficial, foi utilizado principalmente na história política de Judá. A fama do artefato foi alcançada por, além de

<sup>27</sup> Os livros de referência de Béatrice Muller (2002, 2016) deixam esse e outros objetos cilíndricos de fora por utilizar uma taxonomia baseada no volume dos objetos (Kletter, 2010a, p. 26-27).

<sup>28</sup> Kletter (2010b), em sua abrangente revisão, aponta para as seguintes funções sugeridas para a classe de artefatos: (1) *hammanim*, interpretado como incensários (sugerido por Albright e Ingholt) ou *lâmpadas* (C. Meyers); (2) *pedestais* para imagens cúlticas (Beck); (3) *vasos* de plantas (Rowe; desacreditado por Keel e Frevel); (4) *vasilhames* para libação; (5) *modelos* arquitetônicos (diversos, e.g., B. Muller); (6) *suportes* para ofertas (Andrae); (7) *altares* de incenso (Sellin); (8) *utensílios multiuso*, para incenso, libação e suporte de estátuas; (9) *não-utilitários*; (10) *objetos* votivos (Frevel). Sobre o artefato 1052, as opções 3, 4 e, talvez, 6, devem ser excluídas pelo fato das janelas não permitirem armazenamento de itens por longos períodos. A falta de elementos figurativos também se opõe à ideia de um modelo arquitetônico. O contexto arqueológico também torna duvidosa a hipótese não funcional, por sua colocação e conjunção a outros objetos, todos utilitários. O argumento 8, perde o sentido na discussão de um artefato fora de uma classe coesa de artefatos. Penso que as opções 7 e 10 sejam prováveis, apesar de não haver registro de marcas de queima no artefato. A abordagem de Schmitt, que discute possíveis representações iconográficas da classe de artefatos devem ser levadas em conta, apesar de não ser bem-sucedido na relação iconográfica e funcional (Albertz; Schmitt, 2012, p. 69, n. 22). Em todos esses aspectos, fica clara a inaptidão da discussão via classes de artefatos para designar a função deste objeto em particular.

<sup>29</sup> A descoberta de 119 objetos em Yavneh parecem ter modificado a tipologia existente e dissociado o artefato 1052 dos chamados “modelos arquitetônicos” (Muller, 2014, p. 133-134).

<sup>30</sup> A correlação entre termos bíblicos e objetos é, nesse caso, mais simples. Os termos bíblicos para “selo” são *hōtam/hōtam* e *hōtemet* e, para sinete, *ṭabba'at*. O substantivo *hōtam/hōtam* (subst. masc.) surge 14x na BH/AT (*Gn* 38.18; *Ex* 28.11, 21, 36; 39.6, 14, 30; *1Rs* 21.8; *Jr* 22.24; *Ag* 2.23; *Jó* 38.14; 41.7; *Ct* 8.6 [2x]), 4x em Ben Sira (*Sir* 35.5, 6; 42.6; 45.11), além de +4x em em Qumrā (4QMystb 1.2:2) e outras fontes (Óstraco de Arade 13.3). *hōtemet* (subst. fem.) aparece 1x em *Gn* 38.25. *ṭabba'at*, do egípcio *ṭb'*.t “selo” (anel), *ṭb'* “dedo” (Eggler; Uehlinger 2022, p. 859), aparece 50x, das quais 4 são utilizadas em conjunção à *ḥtm* “selar” (*Et* 3.12; 8.8, 10). *ḥtm* é utilizada 28x na BH/AT e 14x em outras fontes, tendo como significado primário “selar, fechar” e, como significados secundários, “guardar, preservar” (*Jó* 14; 13-17), “descarga interrompida” (*ḥtm hiphil*, *Lv* 15.3). O aramaico para selo é *'izqā* e o verbo para selar *ḥtm* (*Dn* 6:18).





**Figura 3** – Selo de Jaazaniah.

Nota: Tell en- Nasbeh (Mispa), Tumba 19. (19 x 18 x 12 mm).

Fonte: © The Israel Museum, Jerusalem, IAA 1932-2525; Desenho de Ulrike Zurkinden-Kolberg © Stamp Seals from the Southern Levant project. Utilizado com permissão.

supostamente coincidir no tempo e espaço com o estabelecimento de Mispa como novo centro político de Judá e carregar o nome Jaazaniah, homônimo ao “filho do maacatita” (*ya'āzanyāhū ben-hamma 'ākātī*) (2Rs 25.23; Jr 40.8). A identificação, contudo, é incerta<sup>31</sup>. Outros utilizaram o selo para sincronizar a historiografia bíblica aos registros materiais (van der Veen, 2014, p. 32-40) e para notar conceitos iconográficos de realeza (Klein Cardoso, 2021, p. 13-14; Schmitt, 2001, p. 169-170; veja Pv 30.31). A ênfase, assim, está no uso do artefato no período de criação que, por critérios paleográficos (Avigad; Sass, 1997, p. 52, no. 8; van der Veen, 2014, p. 32-35) e iconográficos (Klein Cardoso, 2021, p. 13-14; van der Veen, 2014, p. 36-40), se deu no Ferro IIB (sécs. 7-6 aEC).

Veja que a função do selo está virtualmente ausente na discussão, assim como seu contexto arqueológico. Quando este último se faz presente, ele não é utilizado para discutir os prováveis usos do artefato. Por ser um selo epigráfico e de oficial, supõe-se que o uso esteja implícito e *fixado*. Há mais a se discutir, contudo, quando adicionamos essas duas questões à interpretação do selo de estampar. Com relação ao primeiro aspecto, apesar de serem nomeados por sua função primária de selar documentos, selos de estampar são uma classe de artefatos que, no decorrer da história sul-levantina, foram utilizados para apotropia, administração jurídica, política e estética (Eggler; Uehlinger, 2022, p. 833-834; Keel, 1995, p. 266-277). Enquanto funções administrativas podem ser postuladas pela inscrição e pela comparação bíblica, o contexto traz outras possibilidades. Apesar da provável produção no Ferro IIB, o selo foi encontrado em uma tumba bizantina, construída sobre uma tumba do Ferro II (Zorn, 2003, p. 441).

Apesar de ser possível que o selo estivesse associado aos cacos cerâmicos do Ferro IIB encontrados na tumba, é tentador pensar as razões para a sobrevivência do selo durante quase 800 anos e sua resistência até as reformas na tumba. Em todo caso, a categorização estanque do artefato como “selo

<sup>31</sup> Mykytiuk (2004, p. 205, 235, 258, n. 70) classificou a identificação como razoável, mas incerta. Renz e Röhlig (2016, p. 230-231) e Uehlinger (2007, p. 94, n. 1) enfatizaram a incerteza da identificação.



de oficial” não permite que se veja como ele pode ter sido (re)utilizado e (re)significado durante mais de meio milênio até ser depositado na tumba. Nesse aspecto, outros possíveis usos do artefato vêm à mente, como herança de um antepassado famoso, como uma joia ou, mesmo, artefato de poder. Quanto ao último, é interessante ver como selos carregando fórmulas e iconografia real egípcia foram reutilizados na antiga Palestina durante séculos, mesmo após perderem sua função primária de insígnias de poder político vigente (Klein Cardoso, 2021; Münger, 2018).

## Considerações Finais

A questão sobre o que é e como se manifesta “religião” está implícita e refletida na atribuição de religiosidade a objetos da Antiguidade. Nesse aspecto, por mais que o crescente intercâmbio com as Ciências da Vida e Exatas pareça indicar o contrário, tal atribuição continua passível de arbitrariedades e subjetividades. Isso se dá, por um lado, pelas dinâmicas socioreligiosas de sociedades do passado, que recalcitram contra as insistentes tentativas de padronização e taxonomizações acadêmicas. Por outro lado, resulta de dinâmicas socioepistêmicas particulares nos estudos acadêmicos de religião, que refletem um panorama, arraçoado e estruturas eurocêntricas. Tal tarefa, como argumentei, cresce exponencialmente em complexidade quando nos aventuramos pela Antiguidade. Dessa forma, ao classificar estratégias de atribuição de religiosidade a objetos, demonstrei como historiadores da religião sul-levantina antiga *inventam* artefatos religiosos, descrevendo aspectos hermenêuticos implícitos à tarefa e às dificuldades da utilização de conceitos não matizados de religião.

Aprofundi este argumento com dois estudos de caso que mostraram pesquisadores “perdendo religião” (*losing religion*) por suas estratégias. Apesar de terem sido textos bíblicos que fizeram os dois artefatos estudados ganharem notoriedade na história da religião sul-levantina, fator geralmente rechaçado como subjetivo e/ou ideológico, foi a categorização deles, considerada objetiva, que trouxe os maiores problemas interpretativos. O artefato 1052 de et-Tell foi alocado por associação icônica dentre a classe de artefatos “suporte de culto/modelo de templo”, ainda que tal categoria seja difusa e que ele não tenha objetos equivalentes funcionais ou icônicos no registro arqueológico conhecido. Ele teve, assim, sua religiosidade imposta. O selo de Jaazania, por sua vez, ao ser intitulado “selo epigráfico de oficial”, teve todos os outros prováveis usos ofuscados. Ao não ser considerado o ciclo de vida do objeto, ele ficou enterrado em seu tempo de origem via tipologias paleográficas e iconográficas, enquanto poderia ter contribuído a outros períodos. Sua religiosidade foi, assim, roubada.

Também sugeri que a textualidade acadêmica imposta às reconstruções faz que objetos tenham seus sentidos reduzidos a sombras do que podem ter sido, significado ou feito no passado<sup>32</sup>. Neste aspecto, problemáticas não são apenas as comparações com textos e mundos bíblicos. A lógica logocêntrica que rege a academia ocidental – e descarta sobreposições e contradições – reduz artefatos a subtextos de narrativas e classes de artefatos mais amplas. É fundamental, nesse aspecto, uma postura reflexiva sobre quais pressões e processos socioepistêmicos nos levam a definir os limites de objetos de pesquisa. Tal pressão, eu diria, é tão sintomática quanto idiossincrática. É sintomática por apontar para uma arena mais ampla (embora hegemônica), internacionalizada (embora não matizada) e pluralizada (embora não diversificada) do estudo das religiões. Em muitos aspectos, ela revive o caráter imperialista das ciências humanas nos séculos XIX e XX, que pedia um campo homogêneo para a comodidade de acadêmicos dos

<sup>32</sup> Tal reducionismo também tem sido criticado nos estudos de literatura e religião brasileiros, que pedem, junto à análise de contexto(s) de produção e forma, a análise dos múltiplos contextos e horizontes de recepção (e.g. Cappelli; Nogueira, 2021). Tal aspecto é fundamental no entendimento da profundidade e densidade religiosa (Nogueira; Carbullanca Nuñez; Díaz Araujo, 2022).

grandes centros, não acostumados com gradações além de suas metrópoles. Ela é idiossincrática porque corresponde a um modo de fazer ciência que, por localizado no tempo, talvez já esteja obsoleto.

Enquanto alguns de nós procuram se desfazer de modelos assimétricos de pesquisa, repensar ontologias e procurar *fuzzy sets* e hibridismos, a tarefa de impor limites ao conceito de religião soa ocidentalizante. Por essas razões, parece salutar considerar definições, especialmente a de religião, como “figuras auxiliares [qu]e devem ser apagadas”, haja vista a “realidade não pode[r] ser enquadrada<sup>33</sup>. Talvez, as complexas e incômodas, porém produtivas indefinições, possam acarretar pesquisas menos abrangentes, mas matizadas e críticas. Assim, minha sugestão é continuar afrouxando o conceito de religião (*loosening religion*).

## Referências

- Albertz, R. *et al.* (org.). *Family and household religion: toward a synthesis of Old Testament studies, archaeology, epigraphy, and cultural studies*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.
- Albertz, R. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Albertz, R.; Schmitt, R. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Althusser, L. Ideology and ideological state apparatuses (notes towards an investigation). In: Žižek, S. (org.). *Mapping ideology*. London: Verso, 2012. p. 100-140.
- Amiran, R. *Ancient pottery of the Holy Land*. Jerusalem: Massada Press, 1969.
- Appiah, S. K. Fetish Again? Southern perspectives on the material approach to the study of religion. *Open Theology*, v. 8, n. 1, p. 79-94, 2022.
- Asad, T. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- Assmann, A. Alte und neue Voraussetzungen der Hieroglyphen-Faszination. In: Assmann, A.; Assmann, J. (org.). *Hieroglyphen: stationen einer anderen abendländischen Grammatologie*. München: W. Fink, 2003. p. 261-280.
- Avigad, N.; Sass, B. *Corpus of West Semitic Stamp Seals*. Jerusalem: IES, 1997.
- Barton, C. A.; Boyarin, D. *Imagine no religion: how modern abstractions hide ancient realities*. New York: Fordham University Press, 2016.
- Berlejung, A. *Divine secrets and human imaginations*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Bodel, J. P.; Olyan, S. M. (org.). *Household and family religion in antiquity*. Malden: Blackwell, 2008.
- Bossert, H. T. *Altsyrien*. Tübingen: Ernst Wasmuth, 1951.
- Bourdieu, P. The social conditions of the international circulation of ideas. In: Shusterman, R. (org.). *Bourdieu: a critical reader*. Malden: Blackwell, 1999. p. 220-228.
- Brown, B. Thing Theory. *Critical Inquiry*, v. 28, n. 1, p. 1-22, 2001.
- Buccellati, G. *A critique of archaeological reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Cappelli, M.; Nogueira, P. A. D. S. Entre espelhos fantásticos: ficcionalização, religião e literatura. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 2, p. 87-109, 2021.
- Castro-Gómez, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Chazan, M. *The reality of artifacts: an archaeological perspective*. Abingdon: Routledge, 2019.

<sup>33</sup> Para maiores informações ver Flusser (2015, p. 57).

- Cline, E. H. *Biblical archaeology: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Connell, R. *Southern theory: the global dynamics of knowledge in the social science*. London: Routledge, 2020.
- Darby, E. D. Sex in the city? Judean pillar figurines and the Archaeology of Jerusalem. In: Darby, E. D.; Hulster, I. J. (org.). *Iron Age terracotta figurines from the Southern Levant in context*. Leiden: Brill, 2022. p. 178-214.
- Davis, T. W. History of research. In: Steiner, M.; Killebrew, A. E. (org.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000-332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 35-43.
- Davis, T. W. *Shifting sands: the rise and fall of biblical archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- De Hemmer Gudme, A. K. A pleasing odour for Yahweh. *Body and Religion*, v. 2, n. 1, p. 7-24, 2018.
- De Van Oorschot, J.; Witte, M. (org.). *The Origins of Yahwism*. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Derrida, J. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- Dever, W. G. "Will the real Israel Please stand up?" Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel. *BASOR*, v. 298, p. 37-58, 1995.
- Dubuisson, D. *The invention of religions*. Tradução Martha Cunningham. Bristol: Equinox, 2019.
- Egler, J.; Uehlinger, C. Seal/s (sl./sls.) and Sealing/s (slg./slgs.). In: Berlejung, A. (org.). *Encyclopedia of material culture in the biblical world*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022. p. 832-861.
- Engler, S. Editorial - Dossiê: Teorias da Religião. *Horizonte*, v. 17, n. 53, p. 562-568, 2019.
- Fabbro da Silva, J. L. *Arqueologia e semiótica do espaço dos templos de Judá em seu contexto levantino*. 2018. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- Faust, A. Israelite temples: where was israelite cult not practiced and why. *Religions*, v. 10, n. 2, e106, 2019.
- Figueiredo, N. *Religião como objeto de ciência: a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional*. 2022. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.
- Figueiredo, N. Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades. *Rever*, v. 19, n. 2, p. 271-294, 2019.
- Fitzgerald, T. A critique of "religion" as a cross-cultural category. *MTSR*, v. 9, n. 2, p. 91-110, 1997.
- Fitzgerald, T. *The ideology of religious studies*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Fleming, D. E. *Yahweh before Israel: glimpses of history in a divine name*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Flusser, V. *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. Tradução Maria Teresa S. Castro. São Paulo: Martin Fontes, 2015.
- Flusser, V. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Tradução Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Ubu, 2017.
- Flynn, S. W. *A story of YHWH: cultural translation and subversive reception in Israelite history*. London: Routledge, 2020.
- Fowler, M. D. Excavated incense burners: a case for identifying a site as sacred? *PEQ*, v. 117, n. 1, p. 25-29, 1985.
- Frevel, C. Eisenzeitliche Kultständer als Medien in Israel/Palästina. In: Von Hesberg, H. (org.). *Medien in der antike: kommunikative qualität und normative wirkung*. Köln: Wasmuth, 2003. p. 147-201.
- Frevel, C. When and from where did YHWH emerge? Some reflections on early Yahwism in Israel and Judah. *Entangled Religions*, v. 12, n. 2, 2021.
- Gerstenberger, E. S. Albert Eichhorn and Hermann Gunkel: the emergence of a history of religion school. In: Sæbø, M. (org.). *Hebrew Bible, Old Testament: the history of its interpretation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. p. 454-471.
- Gilmour, G. H. *The Archaeology of Cult in the southern Levant in the early Iron Age: an analytical and comparative approach*. 1995. Tese (Doutorado em Arqueologia) – University of Oxford, 1995.
- Goldenberg, N. R. There is no religion in the bible. *Implicit Religion*, v. 22, n. 1, p. 13-29, 2019.

- Gonçalves, P. S. L.; Fernandes, M. L. Análise da religião em suas formas e suas perspectivas diversas. *Reflexão*, v. 47, e226538, 2022.
- Grabbe, L. L. (org.). *Can a "History of Israel" be written?* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Greenberg, R.; Hamilakis, Y. *Archaeology, nation, and race: confronting the past, decolonizing the future in Greece and Israel*. New York: Cambridge University Press, 2022.
- Grosfoguel, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.
- Halbertsma, D. J. H.; Routledge, B. Between rocks and 'high places': on religious architecture in the Iron Age Southern Levant. *Religions*, v. 12, n. 9, p. 740, 2021.
- Hardmeier, C. (org.). *Steine, Bilder, Texte: historische Evidenz ausserbiblischer und biblischer Quellen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001.
- Holladay, J. S. Religion in Israel and Judah under the Monarchy: an explicitly archaeological approach. In: Miller, P. D.; Hanson, P. D.; McBride, S. D. (org.). *Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Fortress, 1987. p. 249-299.
- Katz, H. *Portable shrine models: ancient architectural clay models from the Levant*. Oxford: BAR, 2016.
- Keel, O. *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit: Einleitung*. OBO.SA, 10. Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Keel, O.; Uehlinger, C. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. 6th ed. Friburgo: Bibel+Orient Museum; Academic Press, 2010. Originalmente publicado em 1992.
- King, R. The copernican turn in the study of religion. In: King, R. (org.). *Religion, theory, critique: classic and contemporary approaches and methodologies*. New York: Columbia University Press, 2017. p. 1-20.
- Klein Cardoso, S. Culturas materiais e visuais das religiões do livro: o caso do "Antigo Israel". In: Mendonça, K. M. L.; Renders, H.; Higuete, E. A. (org.). *Religião e cultura visual no Brasil: desafios e métodos*. Belém: EDUEPA, 2020. p. 23-51. (Ciências da Religião, 1).
- Klein Cardoso, S. *Redes mágico-míticas no alvorecer de Israel: "religião" no platô de Benjamim no Ferro I-IIA*. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2019.
- Klein Cardoso, S. Sotaques do poder: recombinações visuais e os fundamentos do imaginário régio judaíta. *Caminhando*, v. 26, p. 1-21, 2021.
- Klein Cardoso, S. The Genesis of iconographic exegesis. *Currents in Biblical Research*, v. 21, n. 2, p. 178-217, 2023.
- Kletter, R. *Just past? The making of Israeli archaeology*. London: Equinox, 2006.
- Kletter, R. The function of cult stands. In: Kletter, R.; Ziffer, I.; Zwickel, W. (org.). *Yavneh I: the excavation of the "Temple Hill" repository pit and the cult stands*. OBO.SA, 30. Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2010b. p. 174-191.
- Kletter, R. The typology of the cult stands. In: Kletter, R.; Ziffer, I.; Zwickel, W. (org.). *Yavneh I: the excavation of the "Temple Hill" repository pit and the cult stands*. OBO.SA, 30. Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2010a. p. 25-45.
- Kletter, R.; Ziffer, I.; Zwickel, W. (org.). *Yavneh I: the excavation of the "Temple Hill" repository pit and the cult stands*. OBO.SA, 30. Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Kletter, R.; Ziffer, I.; Zwickel, W. (org.). *Yavneh II: the "Temple Hill" repository pit*. OBO.SA, 36. Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Knauf, E. A. From history to interpretation. In: Edelman, D. V. (org.). *The fabric of text, artifact, and Israel's past*. Sheffield: JSOT Press, 1991. p. 26-64.
- Küchler, S.; Carroll, T. *A return to the object: Alfred Gell, art, and social theory*. Abingdon: Routledge, 2021.
- Lewis, T. J. *The origin and character of God: ancient Israelite religion through the lens of Divinity*. New York: Oxford University Press, 2020.

- Lucas, G. *Writing the past: knowledge and literary production in Archaeology*. Abingdon: Routledge, 2019.
- Mandell, A.; Smoak, J. The material turn in the study of israelite religions: spaces, things, and the body. *JHS*, v. 19, 2019.
- Marquet-Krause, J. La deuxième campagne de fouilles à 'Ay (1934). Rapport sommaire. *Syria*, v. 16, n. 4, p. 325-345, 1935.
- Marquet-Krause, J. *Les Fouilles de 'Ay (Et-Tell) 1933-1935*. Paris: Paul Geuthner, 1949.
- Masuzawa, T. *The invention of world religions, or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Matory, J. L. *The fetish revisited: Marx, Freud, and the gods black people make*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Mazar, A. Iron Age I: Northern coastal plain, Galilee, Samaria, Jezreel Valley, Judah, and Negev. In: Gitin, S. (org.). *The Ancient Pottery of Israel and its neighbors: from the Iron Age through the hellenistic period*. Jerusalem: IES, 2015. v. 1., p. 5-70.
- McCutcheon, R. T. *Fabricating religion: fanfare for the common e.g.* Berlin: De Gruyter, 2018.
- McCutcheon, R. T. The category "religion" in recent publications: a critical survey. *Numen*, v. 42, n. 3, p. 284-309, 1995.
- McLuhan, M. *Understanding media: the extensions of man*. Berkeley: Gingko, 2013.
- Meyer, B. *Mediation and the Genesis of Presence: towards a material approach to religion*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 2012.
- Meyers, C. *Rediscovering Eve: ancient Israelite women in context*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Morgan, D. *The thing about religion: an introduction to the material study of religions*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021.
- Muller, B. "Architectural models" of the Near-East and Eastern Mediterranean: A Global Approach Introduction (Neolithic-1st millennium BC). In: Bieliński, P. et al. (org.). *Proceedings of the 8th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. 2014, Wiesbaden. Proceedings [...]*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014. p. 123-149.
- Muller, B. *Les maquettes architecturales du Proche-Orient ancien: Mésopotamie, Syrie, Palestine, du IIIe au milieu du Ier millénaire av. J.-C.* Beyrouth: Institut français d'archéologie du Proche-Orient, 2002.
- Muller, B. *Maquettes antiques d'Orient: de l'image d'architecture au symbole*. Paris: Picard, 2016.
- Müller, F. M. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. 2nd ed. London: Williams and Norgate, 1878.
- Münger, S. References to the Pharaoh in the Local Glyptic Assemblage of the Southern Levant during the First Part of the 1st Millennium BCE. *JAEI*, v. 18, p. 40-62, 2018.
- Mykytiuk, L. J. *Identifying biblical persons in Northwest Semitic inscriptions of 1200-539 B.C.E.* Leiden: Brill, 2004.
- Na'aman, N. King mesha and the foundation of the Moabite Monarchy. *IEJ*, v. 47, n. 1/2, p. 83-92, 1997.
- Niditch, S. *Ancient Israelite Religion*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Nogueira, P. A. S.; Carbullana Nuñez, C.; Díaz Araujo, M. Ficção e imaginação no mundo das religiões. *Reflexão*, v. 47, p. 1-7, 2022.
- Nogueira, P. A. S.; Conceição, D. R. Apresentação do dossiê. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 2, p. 5-8, 2021.
- Nongbri, B. *Before Religion: a history of a modern concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Olyan, S. M. (org.). *Social theory and the study of Israelite Religion: essays in retrospect and prospect*. Atlanta: SBL, 2012.
- Olyan, S. M. *Biblical Mourning: ritual and social dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Olyan, S. M. *Rites and rank: hierarchy in biblical representations of cult*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Olyan, S. M. *Violent rituals of the Hebrew Bible*. New York: Oxford University Press, 2019.



- Perreault, C. *The quality of the archaeological record*. Chicago: University of Chicago Press, 2019.
- Person, R. F.; Rezetko, R. (org.). *Empirical models challenging biblical criticism*. Atlanta: SBL, 2016.
- Pieper, F. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, v. 33, n. 1, p. 5-35, 2019.
- Porzia, F. "imagine there's no peoples". a claim against the identity approach in phoenician studies through comparison with the Israelite field. *Rivista di Studi Fenici*, v. 46, p. 11-27, 2018.
- Raja, R.; Rüpke, J. Archaeology of Religion, material religion, and the ancient world. In: Raja, R.; Rüpke, J. (org.). *A companion to the Archaeology of Religion in the ancient world*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015. p. 1-26.
- Renz, J.; Röllig, W. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. Darmstadt: WBG, 2016.
- Römer, T. *The invention of God*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Roubekas, N. P. (org.). *Theorizing "Religion" in Antiquity*. Bristol: Equinox, 2018.
- Sachs-Hombach, K. *Das Bild als kommunikatives Medium Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. 3rd ed. Köln: Herbert von Halem, 2013.
- Schaper, J. Problems and prospects of a "History of the Religion of Israel". In: Sæbø, M. (org.). *Hebrew bible, Old Testament: the history of its interpretation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. v. 3/2. p. 622-641.
- Schilbrack, K. O conceito de religião. *Rever*, v. 22, n. 2, p. 207-236, 2022.
- Schilbrack, K. What does the study of religion study? *HTR*, v. 111, n. 3, p. 451-458, 2018.
- Schirra, J. R. J.; Sachs-Hombach, K. To show and to say: comparing the uses of pictures and language. *SComS*, v. 7, n. 2, p. 35-62, 2007.
- Schmitt, R. *Bildhafte Herrschaftsrepräsentation im eisenzeitlichen Israel*. Münster: Ugarit-Verlag, 2001.
- Schroer, S. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern II: Die Mittelbronzezeit*. Friburgo: Academic Press, 2008.
- Schroer, S. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern III: Die Spätbronzezeit*. Friburgo: Academic Press, 2011.
- Schroer, S. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern IV: Die Eisenzeit bis zum Beginn der achämenidischen Herrschaft*. Friburgo: Schwabe, 2018.
- Schroer, S. Genderforschung, altorientalische Kunst und biblische Texte. *HeBAI*, v. 5, n. 2, p. 132-150, 2016.
- Schroer, S.; Keel, O. *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religionsgeschichte in Bildern I: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit*. Friburgo: Academic Press, 2005.
- Ska, J. L. Questions of the 'History of Israel' in recent research. In: Sæbø, M. (org.). *Hebrew Bible, Old Testament: the history of its interpretation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. v. 3/2, p. 391-432.
- Smend, R. *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*. 2nd ed. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1899.
- Smith, J. Z. *Imagining Religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Smith, W. C. *The meaning and end of religion*. London: Mentor, 1964.
- Smoak, J. D. "You have refined us like silver is refined" (Ps 66:10): Yahweh's metallurgical powers in ancient Judah. *AABNER*, v. 1, n. 3, p. 81-115, 2021.
- Smoak, J. D. Wearing divine words: in life and death. *Material Religion*, v. 15, n. 4, p. 433-455, 2019.
- Stavropoulou, F. 'Popular' Religion and 'Official' Religion: practice, perception, portrayal. In: Stavropoulou, F.; Barton, J. (org.). *Religious diversity in Ancient Israel and Judah*. London: T & T Clark, 2010. p. 37-58.
- Stavropoulou, F. Materialist reading: materialism, materiality, and biblical cults of writing. In: Dell, K. J.; Joyce, P. M. (org.). *Biblical interpretation and method: essays in honour of John Barton*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 223-242.
- Steiner, M.; Killebrew, A. E. Introduction. In: Steiner, M.; Killebrew, A. E. (org.). *The Oxford handbook of the archaeology of the Levant: c. 8000-332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 24-25.

- Stordalen, T. Horse statues in Seventh Century Jerusalem: ancient social formations and the evaluation of religious diversity. *HeBAI*, v. 4, n. 1, p. 106, 2015.
- Stordalen, T. Imagining solomon's temple: aesthetics of the non-representable. In: Meyer, B.; Stordalen, T. (org.). *Figuration and sensation of the unseen in judaism, christianity and islam: contested desires*. London: Bloomsbury Academic, 2019. p. 21-36.
- Stowers, S. The religion of plant and animal offerings versus the religion of meanings, essences, and textual mysteries. In: Knust, J. W.; Várhelyi, Z. (org.). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 35-56.
- Stroumsa, G. G. *A new science: the discovery of religion in the Age of Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Stroumsa, G. G. *The making of the abrahamic religions in Late Antiquity*. Cambridge: Oxford University Press, 2015.
- Thomas, R. The identity of the standing figures on Pithos A from Kuntillet Ajrud: a reassessment. *Janer*, v. 16, p. 121-191, 2016.
- Thomas, R. The Meaning of asherah in Hebrew Inscriptions. *Semitica*, v. 59, p. 157-218, 2017.
- Tigay, J. H. Israelite religion: the onomastic and epigraphic evidence. In: Miller, P. D.; Hanson, P. D.; McBride, S. D. (org.). *Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1987. p. 157-194.
- Tilly, M.; Zwickel, W. *A história religiosa de Israel: desde a pré-história até os primórdios do cristianismo*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2020.
- Uehlinger, C. Beyond "image ban" and "aniconism": reconfiguring ancient israelite and early jewish religion's in a visual and material religion perspective. In: Meyer, B.; Stordalen, T. (org.). *Figuration and sensation of the unseen in Judaism, Christianity and Islam: Contested Desires*. London: Bloomsbury Academic, 2019a. p. 99-123.
- Uehlinger, C. Bildquellen und "Geschichte Israels": Grundsätzliche Überlegungen und Fallbeispiele. In: Hardmeier, C. (org.). *Steine, Bilder, Texte: historische Evidenz ausserbiblischer und biblischer Quellen*. ABG, 5. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001. p. 25-77.
- Uehlinger, C. Companhias incômodas para Javé? Deusas no mundo do Antigo Israel e arredores. *Mandrágora*, v. 25, n. 1, p. 5-31, 2019b.
- Uehlinger, C. Concepts of religion between Asia and Europe? Some retrospective preliminaries. *Asiatische Studien*, v. 72, n. 1, p. 137-145, 2018.
- Uehlinger, C. Distinctive or diverse? Conceptualizing ancient Israelite religion in its southern Levantine setting. *HeBAI*, v. 4, n. 1, p. 1-24, 2015a.
- Uehlinger, C. Is the critical, academic study of the Bible inextricably bound to the destinies of theology? In: Grabbe, L. L.; Korpel, M. C. A. (org.). *Open-mindedness in the Bible and beyond. A volume of studies in honour of Bob Becking*. London: Bloomsbury Academic, 2015b. p. 287-302.
- Uehlinger, C. Material religion in comparative perspective: how different is BCE from CE? In: Elsner, J.; Wood, R. (org.). *Imagining the Divine: art in religions of late antiquity across Eurasia*. London: British Museum, 2021. p. 155-175.
- Uehlinger, C. Spurensicherung: alte und neue Siegel und Bullen und das Problem ihrer historischen Kontextualisierung. In: Lubs, S., et al. (org.). *Behutsames Lesen: alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs: Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007. p. 89-137.
- Uehlinger, C. Visible religion und die sichtbarkeit von religion(en): voraussetzungen, anknüpfungsprobleme, wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen forschungsprogramms. *BThZ*, v. 23, n. 2, p. 165-184, 2006.
- van der Toorn, K. Introduction. In: van der Toorn, K.(org.). *The image and the book: iconic cults, aniconism, and the rise of the book religion in Israel and the Ancient Near East*. Leuven: Peeters, 1997. p. 15-19.
- van der Veen, P. G. *The final phase of Iron Age II in Judah, Ammon, and Edom*. Münster: Ugarit-Verlag, 2014.
- Vilaça, A. what if a religion is not made to last? *The Cambridge Journal of Anthropology*, v. 32, n. 4, p. 16-18, 2014.
- Yon, M. (org.). *Dictionnaire illustré multilingue de la céramique du Proche Orient ancien*. Lyon: Maison de l'Orient, 1981.

Zevit, Z. *The Religions of Ancient Israel: a synthesis of parallaxic approaches*. London: Continuum, 2001.

Zorn, J. R. Tell en-Nasbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century. In: Lipschits, O.; Blenkinsopp, J. (org.). *Judah and the Judeans in the neo-Babylonian period*. Winona Lake: EisenBrauns, 2003. p. 413-447.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

Klein Cardoso, S. *Loosening religion*. O que torna um artefato "religioso" na história da religião sul-levantina?. *Reflexão*, v. 48, e237246, 2023. <https://doi.org/10.24220/24476803v48e2023a7246>

---

Editores responsáveis: Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos.  
Conflito de interesses: não há.

Recebido em 30/12/2022 e aprovado em 28/03/2023.