

Estrutura literária e cultura iconográfica nas entrelinhas da Bíblia hebraica

João Batista Ribeiro Santos¹

Resumo: Esta pesquisa tem por objetivo apresentar as imagens como sistema multicultural do antigo Oriente-Próximo, com reflexos na Bíblia hebraica por meio de artefatos e da objetificação de concepções imateriais presentes no cotidiano. A nossa hipótese, a ser escavada literariamente, é que as conexões materiais entre o império neoassírio e *Yisrā'el* possibilitaram a iconização das relações e a invenção de fenômenos religiosos legitimadores.

Palavras Chave: Cultura material; antigo Israel; antigo Oriente-Próximo; iconografia.

Abstract: This research aims to present images as multicultural system of ancient Near East, reflected in the Hebrew Bible through artifacts and objectification of immaterial concepts in everyday life. Our hypothesis to be excavated literarily is that the material connections between the empire Neo-Assyrian and *Yisrā'el* enabled the iconization of relations and the invention of legitimating religious phenomena.

Keywords: Material culture; ancient Israel; ancient Near East; iconography.

Introdução

Abordaremos o sistema cultural representado pelas imagens e o registro de suas transformações em paralelo ao desenvolvimento da escrituração, para apresentar, como eixo da pesquisa, a estrutura literária como pertinência à Bíblia hebraica. A pertinência diz respeito aos contextos das interações culturais de longa distância que tiveram como cenário o Levante, a partir da Idade do Bronze Recente; os artefatos portáteis são, nesse caso, as primeiras testemunhas. Isso deve-se ao fato de “os objetos de arte figurativa em miniatura serem nossa principal fonte de imagens sobre o antigo Oriente” (CAUBET; GUBEL, 2014, p. 394); esculpidos no Egito (hurrita: *Ma-a-áš-ri-a-a-ni-* [*Māžriâ-ni-*]) em pedra e entre os assírios e persas, em cerâmica, todos os artefatos – mobiliário, objetos pessoais, utensílios domésticos e instrumentos de caça e proteção – são expressões sociais do povo que lhes deu origem.

Objetos de dom e de troca apreciados, devido a suas dimensões reduzidas e de sua qualidade preciosa, eles têm promovido a divulgação das imagens e das técnicas, transmitida uma parte do seu valor simbólico e de sua significação.

Antes do advento da escrita, a cerâmica pintada é o principal suporte da representação. Dos motivos emprestados da natureza são transformados em signos geométricos abstratos que podem ser lidos como manifestações de identidades de clã. Algumas raras figuras humanas mostram um caçador de arco ou dançarinos com cabelos flutuando ao vento. Animais – caprinos, bovinos, pássaros – são muito mais frequentes e ocorrem nas composições complexas de métopas, crivos,

¹ Docente da Universidade Metodista de São Paulo; mestre em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e mestre e doutorando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: joao.ribeiro@metodista.br

desvios e eclosões, talvez de referências geográficas marcando território (CAUBET; GUBEL, 2014, p. 394-395)².

As linguagens e os materiais passaram por mudanças, conformando com as práticas sociais de determinado espaço e período que lhes darão motivo artístico; em grande medida, qualquer temática real imperial vai influenciar o fundamento artesanal dos protetorados. Exemplo didático do que aludimos é a influência da arte figurativa egípcia, onde as imagens dos faraós são reproduzidas nas artes oriundas da costa siro-palestinese por meio de cenas talhadas em placas de marfim. Segundo Annie Caubet e Éric Gubel (2014, p. 400), o plano de fundo dos artefatos com animais refere-se ao domínio de uma divindade, sendo que os ambientes florestais não são simples elementos decorativos, mas podem ser sinônimo da harmonia no mundo numa perspectiva palacial. A mudança de material no sul do Levante varia do processo de assimilação da arte glíptica, importante para as primeiras civilizações locais, até a utilização do papiro como suporte das escritas cursivas principalmente para a administração religiosa nos períodos da Idade do Ferro.

Objetificação de culturas

No antigo Oriente-Próximo, as obras literárias – nos formatos de tabletas ou tijolos de argila ou de metal, cones, cilindros, prismas, seixos, glânulos, estátuas, estelas, utensílios, armas – tem a sua função precípua é eternizar o soberano, festejar as suas conquistas e promovê-lo como grande governante, daí o silêncio quanto aos reveses em batalhas (SANTOS, 2013; VILLARD, 2014). “Sob o império de Akkad (séculos XXIV-XXIII A.E.C.), ocorre o aparecimento das inscrições bilíngues sumério-acadiano, mas também das inscrições inteiramente redigidas em acadiano. Por essa mesma época, as inscrições triunfais e as maldições prometendo as piores desgraças a quem alterar uma inscrição ou seu suporte se generalizam” (VILLARD, 2014, p. 359)³.

Uma questão precisa ser sublinhada aqui⁴. Com as narrações bíblicas hebraicas temos a deliberação cultural da prosa de ficção se aproximando do modelo dos anais – gênero historiográfico da literatura triunfal de reconstrução ideológica da história de acontecimentos, ou de fundação –, assim como temos a invenção da historicização dos meandros palaciais em paralelo à poética de tradições monumentais? É improvável, ao menos por meio dos conjuntos redacionais; considerando que todas as narrativas são figuradas, construções com pontos de vista. Esta constatação qualifica as falas, as vozes, as personagens nos acontecimentos alocando-as no horizonte da arte. Foi Tzvetan Todorov (2013, p. 109) quem afirmou

² “Objets de cadeaux et d’échange appréciés, en raison de leurs dimensions réduites et de leur qualité précieuse, ils ont favorisé la diffusion des images et des techniques, véhiculé une partie de leur valeur symbolique et de leur signification. Avant l’apparition de l’écriture, la céramique peinte est le principal support de représentation. Des motifs empruntés à la nature sont transformés en signes géométriques abstraits qui peuvent se lire comme des manifestations d’identités de clan. Quelques rares figures humaines montrent un chasseur à l’arc ou des danseuses aux cheveux flottant au vent. Les animaux - caprins, bovins, oiseaux - sont beaucoup plus fréquents et prennent place dans des compositions complexes de métopes, damiers, lignes brisées et hachures, peut-être des repères géographiques marquant un territoire” (CAUBET; GUBEL, 2014, p. 394-395).

³ “Sous l’empire d’Akkad, apparaissent des inscriptions bilingues suméro-akkadiennes, mais aussi des inscriptions entièrement rédigées en akkadien. À la même époque, des inscriptions triomphales et les malédictions promettant les pires malheurs à qui altérerait une inscription ou son support se généralisent” (VILLARD, 2014, p. 359).

⁴ Submetemos ao debate aqui alguns dos postulados de Robert Alter (2007).

que “a palavra-narrativa é uma *arte*”, e nesse tecimento de linguagens a realidade desaparece para que a literatura torne-se visivelmente objetificada.

De certo modo, parte da análise de Todorov sobre a *Odisseia* de Homero pode ser aplicada aos anais da Bíblia hebraica. “Toda narrativa de Ulisses é determinada por seu fim, por seu ponto de chegada: serve para justificar a situação presente. Essas narrativas concernem sempre a algo já feito, e ligam um passado a um presente” (TODOROV, 2013, p. 114); essa prerrogativa enunciadora inverte-se quando a intenção historicista apresenta o ponto de partida como o elemento fixo, muda portanto o ponto determinante. Em ambos, as duplicações e divergências apontam para diferentes situações, períodos e lugares de vivências; é nesse caso que “o futuro é falso”: no caso de a profecia já ser verdadeira, posto ser retrospectiva, uma realidade que é apenas uma realização.

Desta forma, temos como ver além da subjetividade literária da escritura, principalmente quando as textualizações de sagas e lendas são mantidas independentes numa determinada redação monumental, quando a ausência de encadeamento é suprida pela “*conjunção intrínseca* dos fatos, dos relatos e das personagens” (GIBERT, 1986, p. 300), por existirem diversos procedimentos de composição tornando incerta a conclusão dos fatos lendários e duplicados por retroprojeções. Para Pierre Gibert (1986, p. 304),

não necessariamente falsa ou truncada, semelhante forma de historiografia peca mais por omissão do que por mentira determinada. Revela, porém, a seu modo, a interpretação de uma continuidade, um domínio da perenidade que, excedendo a memória popular, gera a História e a concepção histórica do passado de uma nação ou de uma comunidade.

Versões que se querem história, atestadas no antigo Oriente-Próximo como afixação de memória, sem olvidar a recuperação de matéria existente para a invenção de tradição. Nem mesmo o fato de termos nativos de uma grandeza social serem popularizados, como é o caso do termo “canto” (*ḥs* em egípcio, *šîr* em hebraico, *SĪR* no cuneiforme sumério adotado pelos hititas, *zamāru* em acadiano), aludido por Tawny L. Holm (2007, p. 271), possibilita a categorização de domínios linguísticos por não confinar a um único gênero literário na variedade de composições. Sobre isso, apenas mencionamos as narrativas mitológicas da Criação, dilúvio, caracterizações e designações de divindades, as interpretações poéticas de libertações de escravos, as lendas de heróis divinizados, ancestrais fundadores etc. – em sua maioria, interdependentes de tradições comuns⁵.

Deste modo, como produto social a literatura quase sempre exprime os contextos – *movimento vital* e *situação existencial* –, nos quais estão a região, a condição humana e as circunstâncias históricas. Com efeito, a literatura depende da ação dos elementos contextuais, como foi interpretado por Antonio Candido (2011, p. 30) sobre a arte, para que se possa identificar a sua objetificação, pois tende a produzir nas pessoas diretamente envolvidas e naquelas que serão atingidas por suas afecções um efeito prático.

⁵ Sugerimos a leitura de Provérbios 22.17–24.22 composição sapiencial da Bíblia hebraica baseada nas instruções de Amenemope (HOLM, 2007, p. 282). Ademais, registramos que as citações da Bíblia hebraica têm como fonte a *BHS* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997).

O pensamento (a descoberta de novas ideias) tipicamente vai contra a natureza da língua, tortura-a e deforma-a (cf. os escritos de filósofos e sábios, cheios de paradoxos e neologismos). Essas desnaturações da língua a serviço da criação de novos significados fornece [fornecem] as novas bases psicológicas da mudança da língua como uma evolução global e impessoal. O tropo de ontem é a gramática de hoje, e, como repositórios de tropos, as línguas são entidades culturalmente relativas. Mas, pelo mesmo motivo, as línguas, como as matérias-primas para a reestruturação destrutiva, são aquilo que libera a cognição para que ela possa seguir livremente seu caminho pela história (GELL, 2014, p. 127).

Nesse sentido, a literatura ganha autonomia, atua, repercute socialmente transformando inclusive o meio ambiente; inclusive, digamos, porque a afecção inicial, o efeito no âmbito da linguagem comunicada, *acontece* nas pessoas.

Para a compreensão da mente dos povos antigos será necessário destacarmos a importância dos símbolos e ritos mágicos na vida cotidiana; tais como a representação estética e o prognóstico, não raro estabelecidos como uma propedêutica empirista para as atividades sociais e compreensão de fenômenos naturais. Nas interações culturais de povos antigos as trocas materiais mantêm as significâncias simbólicas da afiguração, mas cabe mencionar que “nas literaturas orais a autonomia do autor é menos acentuada, enquanto é mais nítido o papel exercido pela obra na organização da sociedade” (CANDIDO, 2011, p. 54). Acrescentemos, porque o processo socioetnológico desenvolve-se em torno das memórias e funcionalidades objetivas, das encenações subjetivas e das retroprojeções traditivas à guisa de ancestralidade para o tempo presente formativo. A proposição ora enunciada tem validade para a designação construtiva, e mesmo estruturalmente ideológica, da intemporalidade e universalização das escrituras judaico-cristãs.

As narrações de acontecimentos presentes na Bíblia hebraica que têm intenção dialógica, mesmo quando não o concretizam, “descrevem ações essenciais para o desenvolvimento do enredo” (ALTER, 2007, p. 121), com recorrente repetição, confirmando e subvertendo afirmações das personagens ou atribuídas a um alguém, apenas nomeado ou indicado, sobre alguma das personagens. O tecimento das tramas visa enfatizar os termos específicos com os quais a personagem afirma o acontecimento, valorizando uma ação precedente para alterar o movimento e o espaço da narrativa. Fica, portanto, demonstrado por meio das caracterizações que a arte não é desenvolvida num vazio ambiental e humanitário, refletindo o plano de fundo do campo religioso.

O campo religioso é repleto de signos e símbolos comunicantes de sentido; ambos intensivamente intercambiáveis, pois, na expressão de Todorov (2014a), “na prática, se convertem incansavelmente os signos em símbolos, enxertam-se em cada signo inúmeros símbolos”. Esta multicorrelação comunicativa passa a ser descrita por meio das encenações que têm a finalidade de externar a cultura local – nunca *una* e *mesma* em toda parte e sempre renomeada. Com efeito, a expressividade das inscrições, na medida em que difere da encenação simbolizada nos ícones, processa a transmissão linguística por meio do enunciado compreendido como conteúdo – o signo do acontecimento. Ao considerarmos uma sociedade plurirreligiosa e multicultural na qual os artefatos são encenações de *facto*, esses artefatos incorporam a história, contêm e apresentam o *factum* em si. Em seus estudos etnográficos realizados na Melanésia, Marilyn Strathern (2014, p. 211-229) afirma que não apenas

os artefatos, também “as pessoas se objetificam ou se apresentam de inúmeras formas, mas sempre assumem uma forma específica”.



Figura 1: *Aladlammû/Lamassu*. Uma iconografia híbrida evocativa de força (corpo de leão/touro), velocidade (asas de uma águia) e inteligência (cabeça humana). Fonte: Oriental Institute/Univ. of Chicago.

No plano de fundo das imagens representativas, encenações onde se verbaliza signo e símbolo, reivindica uma ressignificação do próprio acontecimento a que se menciona, isto porque “os produtores de uma performance são aqueles que a concebem, que lhe dão forma em sua mente diversa e acabam por realizar a exibição” (STRATHERN, 2014, p. 218); tais convenções sociais não estão presentes apenas nas sociedades pré-estatais – como parte do sistema cultural, são um processo ritual nada fortuito. Com relação à tarefa interpretativa de escritura sacra – uma outra metáfora –, “o estabelecimento do sentido de um texto deve ser realizado independentemente de qualquer referência à verdade desse texto” (TODOROV, 2014b, p. 166). O distanciamento crítico possibilita a compreensão do documento, ainda não totalmente aberto a menos que o seu autor seja antes conhecido; em consequência, abre-se caminho para a produção de outro texto, o do interpretante.

Nos anais temos a certeza relativa não apenas no que diz respeito às personagens, a ficção tende a ser o instrumento para a descrição cartográfica de tempo e lugar; como o texto caracteriza objetivos não mais acessíveis, as causas, segundo Robert Alter (2007, p. 178), podem se nos apresentar como um enigma a ser decifrado, mas também como potencialidade da imaginação teológica, em que seja mantido o cômputo das recriações ficcionais de cartografias e de psicologia e linguagens para personagens entremeadas por histórias verificáveis. Na verdade, a potencialidade é proporcionada pela “técnica narrativa de reticências intencionais, que cria um jogo recíproco de ambiguidades sugestivamente articuladas” (ALTER, 2007, p. 191), resultante da preservação de várias tradições religiosas fragmentadas.

O problema da historicidade em torno dos códigos linguísticos, não abordado por Alter, mas por Northrop Frye, leva-nos a concordar que, “se alguma coisa na Bíblia é verdadeira do ponto de vista histórico, ela está lá por outra razão que não esta. Outra razão que, pode-se presumir, tem a ver com profundidade ou significado espirituais” (FRYE, 2004, p. 67); nos domínios da história, são eventos de linguagem da sabedoria existencial. Em paralelo, aludimos a outra questão, a saber, o signo como metáfora, como derivação “da finitude da mente humana” (FRYE, 2004, p. 205), não como grandeza absoluta de representação da linguagem – e até mesmo como inferência do que já fora objetificado.

O interesse pelas memórias e tradições exige-nos a busca por outros conteúdos, além da enunciação, a saber, os contextos. Particularmente ao referirmo-nos à documentação de grandezas socioétnicas no âmbito dos processos civilizatórios predominantemente de culturas de mobilidade, envolvendo as relações de parentesco, o senso comum é visto como sistema cultural no plano estruturante da construção dos fatos. O fato de os argumentos do senso comum não se basear “em coisa alguma, a não ser na vida como um todo” (GEERTZ, 2014, p. 79), torna complexa a interpretação de documentos antigos; o fazer interpretativo deve processar a reformulação distintiva entre a apreensão casual da realidade e a sabedoria coloquial inquiridora e avaliadora da realidade apreendida. Em todo caso, qualquer que seja a metodologia praticada e a teoria apresentada os resultados serão estranhos – mesmo como *exempla* – aos sujeitos porque, como afirmou Clifford Geertz (2014, p. 80), “as coisas têm o significado que lhes queremos dar”; num sistema cultural, isso estaria na elaboração da razão coloquial como afirmação do bom senso, sendo, portanto, o impulso para tornar o mundo diferente.

“Já foi dito em várias ocasiões que em qualquer sociedade a manutenção da fé religiosa é uma tarefa problemática; e, se deixarmos de lado as teorias sobre a suposta espontaneidade dos instintos religiosos dos ‘primitivos’, creio que esta afirmação é verdadeira” (GEERTZ, 2014, p. 84). A ciência quer a dissolução dessas problemáticas que resolvem, na verdade, os nós dos acontecimentos que o saber empírico é incapaz de explicar a não ser ao postular consensos religiosos e atribuindo pertenças a divindades reconhecíveis. Na medida em que o bom senso qualifica artefatos, o utilitarismo, as operações mentais e os sistemas simbólicos das razões teóricas que servem à verdade científica perdem a sua função nos lugares de vivências. Ainda Geertz (2014, p. 93): “as coisas que são evidentes só são evidentes aos olhos dos que as estão vendo”. Isso tem completa validade no campo religioso das sociedades antigas, com seus signos e símbolos linguísticos, onde as pessoas têm uma consciência prática.



Figura 2: Relevo de pedra que descreve Gilgamesh entre dois homens-touro sustentando um disco solar alado, descoberto na cidade de Guzana (Diga-Halaf, Síria) no 9º século AEC. Fonte: National Museum, Aleppo, Síria.

Mas a fim de elaborar os substratos de culturas tornadas marginais, salientemos que mesmo nessas sociedades as imagens continuam a ser tratadas como quem tem personalidade própria.

A distinção entre os animados e inanimados que nos importa aqui cruza a distinção entre o vivente e o não-vivente como “espécies naturais” (Boyer, 1996, p. 86 [“What makes anthropomorphism natural: intuitive ontology and cultural representations”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2/1, p. 83-97]). Um mesmo Deus pode ser representado por uma coisa sem vida, como uma pedra ou uma estátua, e por uma coisa com vida, como um xamã em transe, uma cabra ou um signo sagrado. Os fiéis a quem o Deus aparece em suas diferentes formas estão claramente conscientes dessas diferenças. O fato de atribuir a essas coisas não-viventes uma forma de animação não pode, como Guthrie parece sugerir, ser o simples fato de pessoas que cometem o erro de confundir objetos inanimados como pedras com seres viventes biológicos, como ursos (GELL, 2010, p. 150)⁶.

O lance de apreensão parte do ponto de vista de que o objeto – sob o qual se inclina determinado adorador ou adoradora – vê, entende e reage como o adorador; a concepção dessas faculdades ao objeto é paradoxal. Para Alfred Gell (2010, p. 151), a partir do momento em que se apreende os índices figurativos “como outros sociais depositários de uma agentividade e de uma sensibilidade” pode-se compreender também as questões das crenças e das práticas “aparentemente irracionais”. Sobretudo, o objeto é animado por meio da atribuição que lhe é dada num papel de “outro social”, com participação nos lugares de vivência; as pequenas dimensões em ícones suprem, portanto, a necessidade de mobilidade, sendo que as ideias religiosas localizam-se na dimensão cultural contraintuitiva.

Evidentemente, as leis de memória – no nosso caso, as iconografias – são ligadas a uma personalidade que ultrapassa os limites da vida biológica, graças aos índices disseminados no meio ambiente em que atuam (GELL, 2010, p. 267). Perspectivamente ainda não nos aproximamos da cidade-Estado com função burocrática e controladora das imagens; sugerimos a menção agora porque é na estrutura estatal que a oralidade dos mitos fundadores, lendas, etiologias e sagas ancestrais ganham monumentalidade objetiva, como se os acontecimentos fossem prendidos para tratos de legitimação real. O motivo para termos evitado mencionar a cidade-Estado é a inexistência de anais.

John van Seters (2008, p. 310-311) afirma que “os anais reais e as inscrições comemorativas não eram documentos arquivísticos e geralmente não faziam parte do acervo das bibliotecas, ou seja, da tradição literária”. Esses documentos monumentais eram usados para fins didáticos com a finalidade de preservar a lembrança de acontecimento importante; para Seters, não em *Yisrā’ēl*, mas entre os hititas, egípcios e assírios, pois *Yisrā’ēl* não produziu anais; com relação aos assírios, muitos registros

⁶ “La distinction entre l’animé et l’inanimé qui nous importe ici croise la distinction entre le vivant et le non-vivant en tant qu’‘espèces naturelles’ (Boyer, 1996, p. 86). Un même dieu peut être représenté par une chose non vivant, comme une pierre ou une statue, et par une chose vivante, comme un chaman en transe, une chèvre ou un singe sacré. Les fidèles dont le dieu apparaît sous ces différentes formes ont clairement conscience de ces différences. Le fait d’attribuer à des choses non vivantes une forme d’animation ne peut pas, comme Guthrie semble le suggérer, être le seul fait de personnes qui commettraient l’erreur de confondre des objets inanimés comme des pierres avec des êtres vivants biologiques, comme des ours” (GELL, 2010, p. 150).

anuais eram ficcionais, o mesmo se poderia dizer de anais egípcios (SETERS, 2008; SANTOS, 2013; VILLARD, 2014). Quanto à prática historiográfica dos anais em *Yiśrā'ēl*, mencionamos a citação sumária dos “atos dos dias” dos reis de *Yiśrā'ēl* e *Yēhūdāh*, em 1Reis 11.41.

Durante o período monárquico possivelmente tenha evidenciado na produção literária israelita a influência dos anais assírios – considerando as expressões “naquela época”, “naquele tempo”, “na sua época” etc. – nos conjuntos redacionais deuteronomistas, segundo Seters (2008, p. 311), podendo “indicar que a narração histórica das inscrições influenciou a prosa historiográfica bíblica em geral”. Como exemplos possíveis, citamos os conflitos e submissões de reis israelitas à Assíria (*'Aššûr*, *Aš-šur-ra-a-a-û*) e ao Egito em que a narração bíblica⁷ pode ter sido uma das versões dos anais daqueles impérios. A nosso ver, possibilitou um ganho ao simbolismo contra o que seria redutor, isto é, a versão palacial do Outro. Assim, algum poder retórico das fríngias ficou preservado em camadas literárias, revelando a multiculturalidade por meio da iconografia do cotidiano.

Por outro lado, a atestação imagética referente a *Yiśrā'ēl* consiste majoritariamente, por meio da iconografia, de divindades⁸. Por outras palavras, a influência cultural do império neoassírio no território israelita do sul do vale do Jordão deu-se no campo religioso, tanto na religião palacial quanto na religião pessoal e familiar, cuja materialidade é comprovada pelos selos privados; “estes selos adotaram elementos estilísticos de arte glíptica assíria e também uma variedade de motivos, particularmente divindades astrais e simbolismo astral” (SCHMITT, 2016, p. 20).

Considerações finais

Ainda que escassas, a cultura material apresenta sob a estrutura literária cotidiana, não necessariamente religiosa, imagens com repertório artístico adotado da Assíria (*'Aššûr*, *Aš-šur-ra-a-a-û*); Rüdiger Schmitt (2016) cataloga o *ugallu*-demônio, o *girtablullû*/homem-escorpião, a divindade tutelar *aladlammû*/Lamassu (fig. 1), touro alado, homens-touro apoiando um disco solar (fig. 2), cavalo alado e o leão alado. Todo esse repertório artístico reflete o impacto conceptual dos signos e do simbolismo mesopotâmico no sistema cultural de *Yiśrā'ēl*. Assim como para alguns grupos sociais polinésios, maori e taitianos que mantêm culturas originárias e suas significâncias, relativamente também para as socioétnias do Levante, como o antigo *Yiśrā'ēl*, “toda obra de arte é a projeção de certos princípios estilísticos que formam unidades maiores, como cada indivíduo, em uma sociedade baseada em parentesco, é considerada como uma projeção, aqui e agora, de princípios de progênie, de aliança e de troca” (GELL, 2010, p. 187)⁹.

⁷ Cf. 1Reis 14.25-28; 2Reis 18.13-16.

⁸ Sobre a influência na religião judaíta (*Yēhūdāh*) na Bíblia hebraica, cf. Jeremias 7.18; 44.17-19,25 (a “rainha dos céus”); 2Reis 23.5; Deuteronômio 4.19 (as “hostes dos céus”); 2Reis 23.11 (os “cavalos do deus-sol”).

⁹ “Toute œuvre d’art individuelle est la projection de certains principes stylistiques qui forment des unités plus importantes, tout comme chaque individu, dans une société fondée sur la parenté, est considéré comme une projection, ici et maintenant, de principes de descendance, d’alliance et d’échange” (GELL, 2010, p. 187).

Referências

- ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Editora Schwarcz, 2007.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**: estudos de teoria e história literária. 12. ed. revista pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.
- CAUBET, Annie; GUBEL, Éric. Art figuré miniature. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). **Les débuts de l'Histoire**: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 394-402.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FRYE, Northrop. **Código dos códigos**: a Bíblia e a literatura. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14. ed. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GELL, Alfred. **L'art et ses agentes**: une théorie anthropologique. Traduction de Sophie Renaut et Olivier Renaut. Paris: Les Presses du Réel, 2010.
- GELL, Alfred. **A antropologia do tempo**: construções culturais de mapas e imagens temporais. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GIBERT, Pierre. **A Bíblia na origem da história**. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1986.
- HOLM, Tawny L. Ancient Near Eastern literature: genres and forms. In: SNELL, Daniel C. **A companion to the ancient Near East**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007, p. 269-288.
- SANTOS, João Batista Ribeiro. Pertinências entre os anais egípcios e a biografia antiga: ensaio historiográfico sobre escrita e ideologia nas inscrições cuneiformes e hieroglíficas de eventos oficiais e memoriais do Egito antigo. **Em Tempo de Histórias**, Brasília, v. 23, p. 7-21, 2013.
- SCHMITT, Rüdiger. Mixed creatures and the assyrian influence on the West semitic glyptic repertoire. In: HULSTER, Izaak J. de; LEMON, Joel M. (Ed.). **Image, text, exegeses**: iconographic interpretation and the Hebrew Bible. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2016, p. 19-28.
- SETERS, John van. **Em busca da história**: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica. Tradução de Simone Maria de Lopes Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- STRATHERN, Marilyn. Artefatos da história: os eventos e a interpretação das imagens. In: **O efeito etnográfico**. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 211-229.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. 5. ed. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2013.

TODOROV, Tzvetan. **Teorias do símbolo**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2014a.

TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2014b.

VILLARD, Pierre. Des textes au service du pouvoir. In: BORDREUIL, Pierre; BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; MICHEL, Cécile (Dir.). **Les débuts de l'Histoire**: civilisations et cultures du Proche-Orient ancien. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Éditions Khéops, 2014, p. 358-365.

Recebido para publicação em 10-08-16; aceito em 15-09-16