

Artigos

NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O EXÍLIO NA BABILÔNIA E A ORIGEM DA BÍBLIA

NEW PERSPECTIVES ON THE BABYLONIAN EXILE AND THE ORIGIN OF THE BIBLE

Alexandre Galvão Carvalho²

Iolanda Almeida Matos³

RESUMO

Os documentos encontrados em Al-Yahudu, comunidade judaíta exilada na Babilônia no século VI AEC, junto à utilização da Teoria do Trauma Social, nas análises históricas dos textos bíblicos, têm reavivado o interesse historiográfico pelo Exílio na Babilônia. Frente a essas novas evidências, buscou-se nesse artigo contextualizar o Exílio da Babilônia e a formação da nova identidade dentre os exilados.

Palavras-chave: Exílio na Babilônia. Al-Yahudu. Teoria Social do Trauma.

ABSTRACT

The documents found in Al-Yahudu, a Jewish Community exiled in Babylon in the 6th century AEC, together with the use of the Social Trauma Theory in the historical analysis of biblical texts, have revived the historiographical interest in the Babylonian Exile. Faced

² Professor pleno do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Doutor em história social pela Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Laboratório de Ensino e Historiografia da Antiguidade e do Medievo (LEHAM). E-mail: alexandre.galvao@uesb.edu.br.

³ Especialista em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Tem como análise central o Exílio na Babilônia. E-mail: iolandaalmeidamatos2016@hotmail.com.

with this new evidence, this article sought to contextualize the Babylonian Exile and the formation of a new identity among the exiles.

Keywords: Babylonian Exile. Al-Yahudu. Social Trauma Theory.

PROLEGÔMENOS

Por muito tempo, teólogos e arqueólogos⁴ maximalistas, vinculados às instituições religiosas, tentaram comprovar a historicidade das informações contidas na Bíblia⁵, buscando harmonizar o discurso mítico da Bíblia com o discurso racionalista da historiografia. Tiveram sucesso, ao menos até a década de 1970, quando se iniciou um intenso debate historiográfico⁶, no qual as evidências maximalistas foram reavaliadas, sendo insustentáveis, do ponto de vista epistemológico, corroborá-las em relação às informações bíblicas. Graças a essa percepção, a Bíblia foi sendo reposicionada no campo historiográfico, transformando-se em objeto de escrutínio do historiador, que, a partir de então, pôde tratá-la como uma fonte comum, passível à dúvida e à investigação.

Atualmente, a Bíblia, compreendida enquanto fonte histórica, tem sido utilizada mais como fonte de informações sobre o contexto em que seus livros foram escritos do que os períodos que suas histórias pretendem retratar, em razão da percepção de que a escrita dessas tradições bíblicas ocorreu séculos após os eventos narrados. Embora não haja um consenso sobre os períodos em que os livros bíblicos teriam sido escritos, há uma concordância de que a Bíblia foi o resultado de um complexo trabalho literário⁷, construído de forma não ordenada ao longo de séculos.

Além disso, há uma anuência de que os livros bíblicos passaram pelas mãos de diversos autores, em diferentes contextos, e, por vezes, com perspectivas conflitantes.

⁴ O livro de William Albright (1963) “The biblical period from Abraham to Ezra” tornou-se um clássico dentro do movimento Maximalista, sendo posteriormente estigmatizado por utilizar a arqueologia a serviço da fé. No Brasil, foram traduzidas obras de maximalistas que tiveram grande repercussão: “História de Israel”, de John Bright (1978) e “E a bíblia tinha razão”, de Werner Keller (2007).

⁵ Sempre que utilizarmos o termo “bíblia”, estaremos nos referindo a bíblia hebraica.

⁶ Esse debate iniciou-se com as revisões que o historiador Thomas Thompson (1974) fez das interpretações arqueológicas que tentavam comprovar a historicidade dos relatos bíblicos, referentes à Idade do Bronze.

⁷ Devido às constantes reanálises e críticas à Hipótese Documentária, que tentava datar e compreender o processo de composição das tradições bíblicas, o que antes era entendido como uma diversidade de fontes, hoje, tem sido entendido como uma diversidade de autores.

Dentre esses autores, alguns ainda teriam feito acréscimos e supressões nos textos, de acordo com as necessidades de sua época e do grupo social em que estivessem inseridos. Esse intrincado processo textual deixou, no texto final, camadas redacionais que podem nos ajudar a identificar o provável contexto de sua escrita e as possíveis intenções de seus autores.

Por estes motivos, tem se deixado de lado a busca pela historicidade dos personagens bíblicos, em detrimento do contexto de escrita dos livros e os objetivos por trás das mãos que os escreveram. Nesse sentido, os estudos acerca do Exílio na Babilônia têm se mostrado muito promissores, haja vista que recentemente vieram à tona uma série de documentos sobre uma comunidade judaíta que foi exilada na Babilônia no século VI⁸. A descoberta desses vestígios fez com que os historiadores voltassem a se interessar por esse período, pois, por muito tempo a falta de evidências sobre o Exílio na Babilônia fizeram com que muitos duvidassem de sua historicidade ou mesmo de seu impacto na história judaíta.

Ademais, nos últimos anos, cresceu a percepção de que os textos bíblicos, escritos durante ou logo após o Exílio, precisam ser reanalisados sob a ótica dos estudos psicológicos do trauma, uma vez que esses autores bíblicos teriam presenciado ou ouvido de seus pais os horrores da destruição de Jerusalém, as mortes dos entes queridos, as humilhações, os estupros, os saques e os canibalismos decorrentes do sítio. A exposição a esses eventos traumáticos causou nos indivíduos e em seus descendentes impactos tão profundos que não podem ser subestimados pelos historiadores, sobretudo, por sabermos, através dos avanços na psicologia, que pessoas traumatizadas podem deixar marcas dos impactos do trauma vivido em seus textos.

Essas novas evidências e abordagens têm fortalecido as hipóteses de uma série de historiadores⁹, defensores do Exílio, como palco de um florescimento literário dentre os judaítas exilados, cujo produto foi a escrita de uma série de textos que vieram, posteriormente, compor a bíblia. Esse florescimento literário teria ocorrido por uma série de motivos: impactos psicológicos do trauma vivido, tentativa de resistir à

⁸ Sempre que citarmos algum período estaremos nos referindo ao contexto de Antes da Era Comum (A.E.C.), em virtude disso, não usaremos as abreviações que distingue uma era da outra.

⁹ Cf. Van Seters (2015), David M. Carr (2010), Smith-Christopher (2002).

aculturação Babilônica e a necessidade de encontrar motivos que explicassem o porquê da destruição de Jerusalém e do Exílio da classe dominante.

Daí a importância de contextualizarmos esse evento à luz dos últimos achados arqueológicos e dos estudos do trauma, haja vista que quanto mais informações nos chegam acerca do Exílio, melhores condições teremos para analisar os textos bíblicos que parecem ter sido escritos sob esse contexto. Além do mais, na historiografia brasileira, há uma certa carência de pesquisas atualizadas sobre o Exílio na Babilônia, o que acaba prejudicando a qualidade dos materiais didáticos, produzidos sobre essa temática.

Iremos analisar a Bíblia neste artigo à luz da proposta no Seminário Europeu sobre Metodologia na História de Israel¹⁰ (1996), resumido da seguinte forma: o uso da Bíblia como fonte histórica demanda a explicação do motivo de seu emprego. A relação entre os dados arqueológicos com as informações bíblicas merece uma análise cuidadosa de cada tipo de fonte. Os achados arqueológicos têm prioridade sobre a fonte textual, na comparação das evidências de ambas as fontes. Caso não estejam em harmonia, procurar-se-á compreender o significado da fonte textual a partir das necessidades, ideologias e objetivos de seus autores.

CONTEXTO GEOPOLÍTICO: JUDÁ ENTRE TITÃS

Na primeira metade do século VII, o Império Assírio se encontrava no auge de seu poderio, controlando toda o Crescente Fértil. No entanto, os babilônios, insatisfeitos com essa política de dominação, iniciaram uma série de revoltas que culminaram em sua independência. Em seguida, os medas também se revoltaram contra os assírios e estabeleceram com os babilônios uma coalizão antissíria. A partir de então, começaram a expulsar os assírios da região do Crescente Fértil, até dissipá-los por completo.

Os assírios permitiram que os egípcios dominassem a lucrativa região do Levante e mesmo após a sua queda, as guarnições egípcias permaneceram nas margens do Eufrates. De acordo com as Crônicas Babilônicas¹¹, os assírios contaram com o apoio dos

¹⁰ As conclusões gerais desse seminário foram publicadas no livro “Can a ‘History of Israel’ be written?” de Lester Grabbe (2004).

¹¹ Cf. WISEMAN, 1956, p. 32-37.

egípcios para resistirem às revoltas, pois uma mudança entre os donos do poder na Mesopotâmia colocaria em risco as possessões egípcias no Levante, que lhe servia como espécie de zona-tampão, uma barreira natural contra os grandes impérios da Mesopotâmia.

De fato, tal como os egípcios previram, os babilônios não só se interessaram pelo Levante, como tentaram fazer frente ao poder militar egípcio. O interesse pelo Levante pode ser encontrado nas inscrições autobiográficas de Nabucodonosor, que relata as suas campanhas militares, cujo único objetivo era desviar para a Babilônia as riquezas e a mão de obra especializada das terras conquistadas. Essa necessidade era resultado das destruições, provocadas pelas guerras contra a Assíria no âmbito da vida comercial, dos centros urbanos e da infraestrutura agrícola. Além disso, os medas tinham ficado com as principais estradas e as regiões ricas em matérias primas.

Foi nesse contexto, que Nabucodonosor, cujo reinado durou de 605 a 562, iniciou seu projeto de reconstrução da Babilônia: reformou 12 cidades, construiu um complexo palaciano, reedificou os muros e os sistemas de canais, restaurou o templo de Esagila e reconstruiu o grande zigurate de Marduk. Com isso, ele pretendia demonstrar aos súditos e aos povos dominados o poder e a grandeza da Babilônia. O financiamento de todos esses projetos foi oriundo das campanhas de conquista, cujos objetivos eram: saquear territórios conquistados, receber generosos tributos e obter matérias primas (ALBERTZ, 2003, p. 53 et seq.).

Desse modo, um dos primeiros esforços babilônicos visou expulsar os egípcios da margem do Eufrates, o que ocorreu com êxito e rapidez. Segundo as Crônicas da Babilônia, os egípcios foram expulsos entre maio e julho de 605, na famosa batalha de Carquemis. Em seguida, foram sendo empurrados de seus domínios no Levante, retornando ao Egito. Desse modo, os reinos do Levante passaram para o domínio dos babilônios. Segundo as Crônicas da Babilônia, em 604-603, uma campanha foi montada e todos os reis da região (sul da Síria e Palestina) foram entregar tributos ao rei Nabucodonosor, o que é curiosamente reafirmado no livro de Jeremias.

Inicialmente, os babilônios conduziram uma política de intervenção mínima, cobrava-se apenas os impostos e soldados às guarnições. No entanto, os dominadores

não admitiam insurreições, a exemplo da revolta dos filisteus em 604, que contou com o auxílio dos egípcios, cuja reação babilônica foi imediata, sendo Askelon, uma das principais cidades filisteias, queimada, destruída e seu povo exilado.

A QUEDA DE JERUSALÉM E OS ACHADOS ARQUEOLÓGICOS

O Exílio na Babilônia dos judaítas é uma das mais famosas transferências de populações conhecidas no Antigo Oriente Próximo. Para analisarmos esses eventos, iremos utilizar as seguintes fontes: (1) as Crônicas da Babilônia, cuja precisão das informações historiográficas já foi extensamente debatida¹²; (2) o óstraco, encontrado em Lakish, cuja credibilidade se dá pelo caráter pragmático e imediato da fonte; (3) vestígios arqueológicos da vida cotidiana não passíveis à censura ou edição; (4) algumas passagens dos livros de Jeremias e Ezequiel, profetas que viveram próximo aos acontecimentos narrados, escritos para um público que teria experienciado a destruição do reino; e (5) algumas passagens do livro II Reis, que não presenciou os acontecimentos, mas, segundo os estudiosos, utilizou os escritos de Jeremias. Todas as passagens bíblicas empregadas não estão em desacordo com as demais fontes. Acreditamos que, se utilizadas em conjunto, conseguiremos apresentar um panorama mais completo dos eventos, abordando tanto a perspectiva babilônica quanto à judaíta.

De acordo com as Crônicas da Babilônia¹³, em 604-603, iniciou-se a dominação caldeia no Levante, confirmada em II Rs 24, que descreve o rei Jeoaquim como vassalo dos babilônios por 3 anos, punido por ter se rebelado. A partir de então, o trono passou a ser ocupado por seu filho, Joaquim, que de acordo com as Crônicas da Babilônia, em sintonia com Jeremias 37, foi posteriormente capturado e exilado, junto com um grupo de trabalhadores especializados, na conquista de Jerusalém por Nabucodonor, em 597. No lugar de Joaquim, os babilônios nomearam Zedequias como rei de Judá.

Ainda de acordo com as Crônicas da Babilônia, a partir de 596, os caldeus concentraram suas energias contra uma série de revoltas nas margens do Tigre, na fronteira oriental e dentro da própria Babilônia, o que afetou a dominação no Levante,

¹² Há um consenso de que essas crônicas eram utilizadas como matéria prima para presságios, o que lhe garantiria mais precisão histórica.

¹³ Cf. WISEMAN, 1956, p. 32-37.

em razão das forças se concentrarem mais ao norte. Diante dessa situação, o Egito, um potente catalisador de forças antibabilônicas, aproveitou o vácuo de poder para tentar reestabelecer seu domínio na região, instigando os pequenos reinos a se revoltarem contra os babilônios.

Nesse contexto, é possível inferir, de acordo com Jeremias, que a população de Judá se dividia entre os que apoiavam o Egito e os que apoiavam a Babilônia. Jeremias foi preso e torturado por defender a subjugação pacífica aos babilônios, levando-nos a inferir que a maior parte da população judaíta era pró-Egito. De todo modo, ele nos informa que o rei Zedequias, posto no trono pelos babilônios, teria recebido apoio dos egípcios para se rebelar. O plano seria montar uma coalizção com outros reinos da região para resistir ao domínio babilônico. Jeremias profetizou que a coalizção não teria sucesso, pois, Yahweh escolheu a Babilônia para punir Judá por sua idolatria. Assim, recorrer ao Egito seria inútil.

Além do apoio egípcio e da coalizção dos pequenos reinos do Levante, é possível inferir, através de alguns trechos bíblicos¹⁴, um terceiro motivo que teria levado Zedequias a se revoltar. Esse motivo é intitulado por Oded Lipschits¹⁵, professor da Universidade de Tel Aviv, como Loucura Teológica. A elite judaíta, sitiada em Jerusalém, não acreditava que a cidade sagrada pudesse ser destruída, percepção construída ainda na época do domínio assírio, quando em 701, Jerusalém foi sitiada, mas não capitulou. Este evento alimentou a narrativa de que ela seria eterna e indestrutível, por ser a morada de Yahweh. Desse modo, quando Jerusalém foi destruída pelos babilônios, os sacerdotes e profetas tiveram o desafio teológico de explicar os motivos da queda da cidade indestrutível (LIPSCHITS, 2005, p. 36 et. seq.).

A reação babilônica contra essa coalizção foi rápida: sitiaram Jerusalém por dois anos. No final do sítio, o rei Zedequias tentou fugir da cidade com seus filhos e a guarda real, mas foram capturados e levados a Nabucodonosor, que ordenou a execução de seus filhos. Posteriormente, cegaram-no e o levaram para a Babilônia, juntamente com o que sobrou da mão de obra especializada. Os babilônios incendiaram e saquearam o

¹⁴ Cf. Sl 48; Jr 28; Lm 4.

¹⁵ Esse termo é utilizado pelo historiador no seu curso “The fall and the rise of Jerusalem” disponível na plataforma coursera.

templo de Yahweh, o palácio real e todas as casas da cidade. As muralhas também foram destruídas para evitar que a população que ficou não ocupasse novamente a capital do reino (Jr 52 e II Rs 25).

Antes de Jerusalém, os babilônios destruíram as principais cidades do reino e as fortalezas da fronteira ocidental, controlando as principais rotas de abastecimento, fundamentais para o sucesso do sítio de Jerusalém (LIPSCHITS, 2005, p. 218). Um *óstrakon* encontrado em Laquis, cidade próxima de Jerusalém, retrata a preocupação dos soldados com a possível capitulação da cidade Azeca, posto que os soldados não estavam recebendo informações em resposta aos seus chamados.

Em consonância com o texto bíblico, a arqueologia nos fornece uma série de evidências que atesta uma grave crise demográfica e cultural na cidade de Jerusalém e nas proximidades. Foram encontrados nos extratos arqueológicos desse período, restos de incêndio, pontas de flechas e casas destruídas. As tradicionais cavernas de sepultamento deixaram de ser usadas. Notou-se também um declínio acentuado no número de cerâmicas e no uso da escrita. Quando Lipschits compara os dados da Idade do Ferro com o período persa, ele constata que houve um declínio de 83,5% a 90%, na ocupação de Jerusalém e os arredores. Segundo o arqueólogo, o fato dessa região não ter sido reassentada até o período persa reflete a extensão dos danos que a área sofreu. As estimativas indicam que das 110 mil pessoas do reino de Judá, só restaram cerca de 30 mil habitantes, os quais concentraram-se na região de Benjamin (LIPSCHITS, 2005, p. 185-271).

Há dúvidas sobre o número total de exilados¹⁶ que foram para a Babilônia, em virtude da Bíblia apresentar memórias divergentes sobre a quantidade de deportados. O pesquisador Alstola (2008, p. 26) deu uma estimativa aproximada de 10.000 judaítas deportados para o cativeiro, após analisar os textos bíblicos que mencionam a quantidade de exilados e os nomes dos judaítas encontrados em tabletas cuneiformes do século VI. Desse modo, é possível concluir que a diminuição dos assentamentos,

¹⁶ O termo exilado é mais bem empregado para a primeira onda de judaítas, para a segunda e terceira onda o termo mais correto seria deslocamento interno de povos, haja vista que após 597 Judá foi anexado ao império Neobabilônico. Entretanto, optamos em utilizar o termo “exilado” e “deportado” por serem mais conhecidos e utilizados nos trabalhos acadêmicos do Brasil, portanto mais fáceis de serem encontrados pelas ferramentas de buscas.

analisada por Lipschits (2005), não se deu exclusivamente por conta do Exílio, mas, também, pelos desdobramentos da destruição do reino, como as mortes, suicídios e as fugas para as regiões vizinhas¹⁷ etc. Esse cenário reflete o quão traumático foi a destruição do reino e o Exílio dos judaítas.

Com a queda de Jerusalém, em 587, os intelectuais judaítas tiveram o desafio teológico de explicar os motivos pelos quais a cidade indestrutível havia se transformado em ruínas e os motivos que levaram sua elite a ser exilada na Babilônia. Cabe destacar que os relatos bíblicos refletem o posicionamento de um seleto grupo de intelectuais yahwistas, entretanto, as explicações para a destruição de Judá devem ter sido mais variadas do que as apresentadas na Bíblia, a exemplo, das catástrofes no Antigo Oriente, acompanhada da percepção de que o deus da cidade os havia abandonado ou perdido a batalha para o deus da cidade vencedora. Os autores bíblicos não adotam essa percepção, ao contrário, defendem que essas desgraças foram enviadas pelo próprio Yahweh como punição pela idolatria.

OS ACHADOS DE AL-YAHUDU: A VIDA DOS JUDAÍTAS NA BABILÔNIA

Até recentemente, os historiadores dispunham de poucas fontes textuais, referentes à vida dos judaítas exilados, que se resumiam aos textos administrativos babilônios¹⁸ do governo de Nabucodonosor II, com informações sobre a estadia do rei judaíta, Joaquim, na corte babilônica e as generosas porções de alimentos que recebia. Além desses documentos, temos os arquivos comerciais da casa de Murašû, em Nippur, retratando empréstimos, hipotecas e aluguéis realizados pelos judaítas. Essa escassez de fontes extrabíblicas sobre a vida no Exílio dificultava as pesquisas dos historiadores que analisavam esse contexto.

Essa situação foi alterada quando dezenas de tabuinhas cuneiformes¹⁹, datadas entre 572-477²⁰, pertencentes à comunidade de Al-Yahudu, foram traduzidas. Essa

¹⁷ Em virtude do escopo dessa pesquisa nos dedicaremos apenas aos exilados que foram para a Babilônia.

¹⁸ Cf. James B. *Ancient Near Eastern Texts: related to Old Testament*. ANETO. 3ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 308. Em virtude do escopo dessa pesquisa nos dedicaremos apenas aos exilados que foram para a Babilônia.

¹⁹ Esses documentos pertenciam a coleção particular de David Sofer e foram publicados por Laurie Pearce e Cornelia Wunsch em 2014.

²⁰ Esse período abrange o reinado de Nabucodonosor até o nono ano do reinado de Xerxes.

cidade, localizada na Babilônia, abrigou parte dos exilados judaítas e pode ser traduzida como “Cidade de Judá”. Também foram encontradas tabuinhas nos assentamentos de Bit-Nasar e Bit-Abi-Râm. Todos esses documentos retratam a vida diária dos exilados e seus descendentes. Em sua maioria são resultados de transações cotidianas, o que garante mais credibilidade aos documentos, visto que não havia um interesse ideológico nos registros. Além disso, essas novas fontes ampliam a investigação ao permitir analisar a vida do povo comum ao longo das gerações.

As informações obtidas dessas fontes revelam uma realidade exílica, omitida pelos textos bíblicos. Utilizaremos inicialmente as fontes extrabíblicas e posteriormente, trataremos a Bíblia nessa discussão. O uso de conceitos e teorias das ciências sociais tem permitido avanços nas discussões e nos entendimentos dessas fontes. Dentre os historiadores que trabalham com essa perspectiva, destaca-se a professora da Universidade de Leipzig, Angelika Berlejung (2017, p. 19-20), que analisa as fontes de Al-Yahudu, a partir da teoria dos capitais de Pierre Bourdieu, uma vez que essas fontes retratam uma comunidade que sofreu o trauma de um Exílio e teve que lidar com a perda de seus mais diversos capitais.

A teoria dos capitais de Bourdieu pode ser resumida por quatro tipos: o econômico, o social, o cultural e o simbólico. (1) O capital econômico refere-se às riquezas materiais, como moedas, terras, joias e os detentores desse capital formam a elite econômica do grupo. (2) O capital cultural diz respeito ao acúmulo de conhecimento, tanto o adquirido nas escolas e nos livros, quanto o herdado pela comunidade ao longo dos anos; são saberes inacessíveis ao povo comum e normalmente seus detentores são a elite intelectual do grupo: escribas, professores e sacerdotes. (3) O capital social, por sua vez, pode ser entendido como uma soma de benefícios (assistência emocional ou financeira que o grupo concede ao indivíduo que passa por dificuldades) que o indivíduo recebe por fazer parte de uma rede de relacionamentos (BOURDIEU, 1986, p. 241-258). E por fim, (4) o capital simbólico, caracterizado como o reconhecimento, a honra e o prestígio que o indivíduo recebe por deter alguns dos capitais citados (BOURDIEU, 2002, p. 250). Esses capitais relacionam-se entre si e podem ser acumulados ou substituídos.

Ao considerar essa teoria, torna-se evidente que os judaítas, ao serem forçados a saírem de suas terras para a Babilônia, acabaram perdendo capitais econômicos, simbólico e social. O capital econômico deve ter sido drasticamente reduzido, uma vez que a maior parte das riquezas ficou em Judá ou foi saqueada pelos babilônios. O capital simbólico (fama, prestígio, reputação) da realeza e da elite econômica diminuiu, entretanto, as autoridades religiosas parecem ter sido capazes de mantê-lo, servindo como uma espécie de conselheiros entre os exilados. O capital social (solidariedade advinda de uma rede de relações) pode ter sido reestruturado e incentivado pelo próprio contexto, visto que as relações de ajuda mútua tendiam a aumentar. Já o capital cultural parece ter sido o menos afetado, já que o conhecimento não se perdeu, com os livros bíblicos escritos no Exílio. Embora as perdas de capitais os deixassem mais vulneráveis e dependentes dos babilônios, os documentos de Al-Yahudu têm nos mostrado que os exilados foram resilientes e alguns conseguiram recuperar ou remodelar os capitais perdidos, por meio de um duplo oposto: isolamento e interação (BERLEJUNG, 2017, p. 20 et. seq).

Os babilônios exilaram uma série de grupos étnicos e costumavam assentá-los de acordo com suas origens, como foi o caso de Al-Yahudu. Isso permitiu que os judaítas mantivessem, ao menos no início, um certo isolamento, que se mostrou fundamental na recuperação dos capitais e na manutenção da identidade. Esse isolamento deu ao grupo proteção e estimulou a solidariedade entre eles, de modo que os mais fracos tiveram mais chances de sobreviver e os mais fortes de reconquistar seus capitais. De acordo com as tabuinhas de Al-Yahudu, esse isolamento foi possível graças à política dos babilônios de cederem recursos básicos aos exilados, como terra, água e sementes. Eles deveriam cultivar a terra que ocupavam da coroa, irrigá-la, lavrá-la e cultivá-la, além de pagarem os impostos e servir por dois meses no exército ou em trabalhos compulsórios. Os textos informam que eles produziam cevada, trigo, gergelim, ervilha, grão-de-bico, batata e, sobretudo, tamareiras (BERLEJUNG, 2017, p. 23-24).

Embora o isolamento fosse primordial para a primeira geração de exilados, eles tinham consciência de que era necessário estabelecer relações econômicas, culturais e sociais com os babilônios, caso quisessem recuperar os capitais perdidos. Os

documentos de Al-Yahudu demonstram o estabelecimento dessas relações, que inicialmente eram assimétricas, estando os judaítas na função de devedores e os babilônios de credores, entretanto, posteriormente, alguns judaítas aparecem na função de credores (BERLEJUNG, 2017, p. 24 et. seq.).

As tabuinhas cuneiformes também nos apresentam algumas estratégias que foram utilizadas pelos judaítas para ascenderem socialmente, dentre elas destacam-se: (1) a adoção de nomes teóforos em homenagem a Marduk ou outros deuses do panteão²¹, bem como, (2) a adoção de nomes que fizessem referência ao rei babilônio (costume comum dentre os indivíduos que pretendiam fazer carreira na administração real). Essas estratégias surtiram efeito, pois, na segunda metade do século VI, aparecem judaítas trabalhando na administração real, cobrando impostos, supervisionando trabalhos forçados, atuando como comerciantes reais e governando a comunidade de Al-Yahudu (BERLEJUNG, 2017, p. 24 et. seq.).

As interações dos judaítas não se restringiam aos babilônios, mas também aos outros povos que haviam sido exilados. Em várias transações comerciais entre semitas ocidentais e babilônios, os judaítas aparecem como testemunhas. Podemos inferir a partir disso que havia cooperação entre os diferentes grupos de exilados e que eles viviam próximos um dos outros. Com o tempo, essas interações ultrapassam as relações comerciais, culminando em casamentos multiétnicos. A historiadora, Kethleen Abraham (2015), analisa uma série de contratos de casamentos entre babilônios e semitas ocidentais, dentre eles, o contrato entre uma judaíta com um babilônico de família tradicional (STÖKL; WAERZEGGERS, 2015, p. 33-58).

Um dos casos mais curiosos, encontrados nos documentos de Al-Yahudu, é o da família de Rapa'-Yama, filho de Samaka-Yama, que aparece como sendo um judaíta devedor. Possivelmente, essas dívidas foram feitas para ampliar as terras que cultivava, por meio de empréstimos. Após sua morte, seu filho, Ahiqar, deu continuidade aos negócios da família e foi mais próspero que o pai, pois deixou de aparecer apenas como

²¹ Os judaítas exilados eram em sua maioria politeístas ou henoteístas. O monoteísmo judeu é um fenômeno tardio, datado no fim do século VI. Dentre os historiadores que têm analisado o processo de desenvolvimento do monoteísmo judaíta e conseqüentemente a evolução sociocultural de Yahweh, de um deus periférico ao chefe do panteão, destacam-se: RÖMER, 2016; ASSMANN, 2008; ECHÁNOVE, 2008; SMITH, 2001.

devedor e passou a realizar parcerias econômicas com os babilônios. Os contratos dos anos 528 e 525 mostram Ahiqar, comprando um boi por 18 shekels e vendendo-o por 33 shekels. Outro contrato, datado em 508, apresenta Ahiqar, fundindo suas terras com a de um babilônio, que trouxe uma equipe de bois treinados. Posteriormente, Ahiqar aparece recebendo a maior margem de lucro dessa negociata (BERLEJUNG, 2017, p. 32 et. seq.).

Esses documentos também fazem referências aos judaítas plantadores de tamareiras. Essas plantas demandavam tempo e planejamento para serem cultivadas, pois levavam décadas para produzir os frutos, além disso, as técnicas específicas de seu cultivo foram sendo aprendidas ao longo do Exílio. Esses exemplos nos evidenciam que alguns judaítas assumiram o risco de investimentos, realizando contratos de longo prazo (5 a 10 anos no caso dos negociantes e décadas no caso dos agricultores), o que demonstram que estavam reestruturando suas vidas na própria Babilônia, sem necessariamente nutrir desejos de retornar a Jerusalém. Evidentemente, essa não era a postura de todos os exilados, mas parece ter sido o da maioria, visto que arqueologia tem demonstrado que após o Exílio, poucos judaítas retornaram para Judá (BERLEJUNG, 2017, p. 36 et. seq.).

Yigal Bloch (2014) é outro estudioso que tem se dedicado analisar os nomes e patronímicos judaítas das tabuinhas cuneiformes, encontradas na Babilônia entre 550-490, período que corresponde ao final do Exílio e o início da era persa. Dentre esses documentos, destacaremos os encontrados em Sipar, Susã e Murashu, por nos indicarem que no processo de recuperação dos capitais, alguns judaítas estiveram mais propensos a serem assimilados pela cultura babilônica, enquanto outros conseguiram resistir. Iremos apresentar esses documentos em dois blocos: o primeiro é o dos judaítas que adotam nomes babilônios e parecem ter sido assimilados por essa cultura; o segundo grupo, também adota nomes babilônios, mas consegue resistir à assimilação cultural ao longo das gerações.

Aqui, cabe destacar que na antiguidade, os nomes próprios não eram dados aleatoriamente e no caso dos judaítas, havia uma preferência por nomes teofóricos, isto é, nomes que fizessem referência às divindades mais importantes do panteão, Yahweh.

Além disso, era comum que essas tabuinhas não só apresentassem os nomes dos indivíduos envolvidos nas transações, como também, o nome de seus pais. É desse modo que conseguimos detectar os nomes javistas nas tabuinhas, ora analisando o nome teóforo do indivíduo, ora analisando o teóforo de seu pai. Esses dados fornecem meios para conjecturarmos a lealdade religiosa dos exilados.

As tabuinhas encontradas em Sipar pertencem à família de Arih, um patriarca judaíta que viveu no início do Exílio. Seus filhos aparecem de modo ativo nas transações comerciais, no reinado de Nabonido entre 546-544. Um deles era comerciante do templo de Ebbabar e os outros são classificados como comerciantes reais e individuais. Seus nomes eram mistos: há tanto teóforos babilônios como javistas, não sabemos se os nomes babilônios foram dados por Arih ou se foram adotados na fase adulta. Já os netos de Arih, a terceira geração, nascidos entre 560-550, aparecem majoritariamente com nomes teóforos, relacionados a Marduk. Outra tabuinha nos permite concluir que essa medida de adotar teóforos babilônios foi vantajosa para a família, pois, nessa terceira geração, uma das mulheres, Kaššaya, de nome caldeu, casou-se com um babilônio de família tradicional em 534, permitindo que sua família ascendesse socialmente (BLOCH, 2014, p. 127 et. seq.).

Desse modo, é possível concluir que os filhos comerciantes de Arih ascenderam socialmente, através do comércio e provavelmente sentiram a necessidade de adotar alguns modos de vida babilônios, incluindo alguma medida de reverência ao deus local, o que explicaria o fato de ter dado nomes babilônios aos seus filhos. Essa percepção se fortalece ao sabermos que a segunda geração trabalhou em círculos sociais, centrados em torno do templo, composto por babilônios conservadores. Essa relação pode ter aumentado a pressão social para que os judaítas dessem nomes teóforos babilônios para seus descendentes. Essas estratégias de nomeação também são atestadas em tabuinhas de outras etnias exiladas, na Babilônia do mesmo período (BLOCH, 2014, p. 127 et. seq.).

O oposto a essa assimilação cultural é encontrado em tabuinhas, referentes a uma família judaíta que comercializava em Susa, provavelmente, envolvida nas atividades administrativas do reino. Os pais aparecem com nomes teóforos babilônios,

já seus filhos aparecem com nomes teóforos yahwistas. Algo semelhante ocorre nos arquivos de Murashu, datados na época persa, entre 439-419, dos 65 nomes judaítas encontrados, 90% tinham nomes javistas. Em contraste, ao analisar os nomes dos pais desses javistas (500-480), 30% deles tinham nomes babilônios. O outro caso é a de um selo hebraico do século VI, pertencente a uma judaíta, cujo pai, que tinha um nome babilônio, trabalhou na administração real, mas optou em dar um nome javista para sua filha. Diante do exposto, percebemos que em alguns casos, os exilados adotaram nomes babilônios, mas no início da era persa, essa tendência se modificou radicalmente, pois houve uma retomada no costume de dar nomes javistas aos seus filhos (BLOCH, 2014, p. 122 et. seq.). Como veremos mais adiante, esse foi o mesmo contexto em que alguns intelectuais reformularam a religião judaíta, inaugurando o monoteísmo judeu.

Nos documentos de Susa, datados entre 494 e 493, encontrou-se um cortesão, cujo nome, Yahu-sarra-usur - o Yahweh, proteja o rei! - é linguisticamente babilônio, mas inclui um elemento teofórico javista. Seu pai, cujo nome era Samas-iddin - o deus Samas deu - apresentava teóforo babilônio. Assim, no início da era persa, judaítas ainda homenageavam Yahweh em seu nome oficial (BLOCH, 2014, p. 138).

Analisando essas fontes em conjunto, percebemos que na tentativa de recuperar, os capitais, os judaítas assumiram atitudes e estratégias diferentes ao longo das gerações. Também notamos que o grau de aculturação, presente em todo o processo exílico, variou ao longo dos anos. Além disso, é bastante indicativo que a partir do início da era persa, houve uma retomada no costume de dar teóforos yahwistas aos judaítas. Essa mudança de atitude indica uma mudança de mentalidade que se iniciou nesse momento e se intensificou posteriormente. Acreditamos que essa alteração foi provocada por uma série de textos, escritos nesse contexto, que reascenderam a religiosidade yahwista.

O TRAUMA E A ORIGEM DA BÍBLIA

O trauma causado aos judaítas pela destruição do reino de Judá foi acompanhado por uma necessidade de encontrar, no passado, as explicações para os problemas do presente. Isso levou os judaítas a selecionarem e criarem textos que

posteriormente, foram incorporados à Bíblia. Embora haja muita discussão acerca de quais estratos textuais foram escritos sob o contexto exílico, é comumente aceito que os autores bíblicos, antes, durante e depois do Exílio, utilizaram o passado para legitimar as ações presentes, escrevendo o passado, a partir de situações que estavam sendo vividas, no momento da escrita dos textos. Por diversas vezes, em períodos diferentes, revisaram e editaram tanto a história da nação, referente ao período tribal e monárquico, quanto algumas tradições orais (autóctones e estrangeiras), dando-lhes um novo significado teológico, de acordo com os interesses e as necessidades do momento. Desse modo, identificar as necessidades que surgiram durante o Exílio, podem nos ajudar a distinguir quais extratos textuais foram escritos sob esse contexto.

Curiosamente, há uma grande lacuna nas fontes bíblicas sobre o que teria ocorrido ao judaítas no cativeiro da Babilônia. Elas se limitaram a registrar apenas como o Exílio ocorreu (II Rs 24-25; Jer 39; II Cr 36); como ele terminou (Esdras 1-6); a situação da dinastia davídica exilada (II Reis 25: 27-29) e algumas lamentações, profecias e salmos lamuriosos. Essas informações bíblicas se distanciam da realidade cotidiana, apresentada pelos documentos de Al-Yahudu.

O silenciamento bíblico sobre essa experiência é ainda mais intrigante quando reconhecemos que foi durante esse contexto que alguns livros bíblicos foram escritos, por autores no cativeiro que não fizeram nenhuma menção direta ao Exílio. Diante disso, os questionamentos se intensificam, por que a Bíblia não narra como foi o Exílio? Por que esses autores não descreveram o Exílio em seus livros? Por que eles não contaram suas experiências? Os estudos acerca do trauma, desenvolvidos na psicologia e expandidos para as análises dos textos bíblicos nos ajudam a entender essa omissão.

O trauma é um tipo de lesão psicológica, ocasionada por um evento drástico. O trauma coletivo se caracteriza pelo extermínio de diversas pessoas do mesmo grupo. Os sobreviventes desse evento sentem o trauma dessa experiência em diferentes intensidades. No primeiro momento do choque, o evento traumático não é compreendido. Em seguida, o trauma provoca um silenciamento, pois os traumatizados não querem lembrá-lo, já que cada lembrança faz reviver a emoção traumática. No entanto, de modo concomitante, também surge a necessidade de se narrar o trauma,

afim de compreendê-lo para renascer e tentar retornar à vida normal (RODRIGUES; ARMENTO-PANTOJA, 2008).

Os traumatizados sentem dificuldade em narrar o trauma tanto pelo fato de ter que reviver a experiência, quanto pela incapacidade do nosso cérebro de expressar através da linguagem a dor que sentimos. Daí a ambiguidade: de um lado, a necessidade de se expressar e do outro, o silenciamento e a percepção de que a linguagem é insuficiente para dar conta da experiência traumática. É nesse momento que a imaginação passa a ter um papel fundamental no processamento do trauma (RODRIGUES; ARMENTO-PANTOJA, 2008).

O trauma encontra na imaginação um modo de se externalizar, assim é comum a criação de uma narrativa alegórica que tenha como protagonistas pessoas que passaram pelas mesmas experiências, por meio de histórias traumáticas de outras pessoas que estiveram em situações semelhantes. Além disso, a identidade do grupo traumatizado é renovada e se intensifica, pois eles passam a se ver como vítimas coletivas de um mesmo evento, construindo um grupo identitário em torno desse reconhecimento comum (RODRIGUES; ARMENTO-PANTOJA, 2008).

Experiências traumáticas e dores extremas, vivenciadas em grupo, deixam consequências psíquicas nas gerações subsequentes. Os psicólogos chamam isso de transmissão transgeracional e ocorre porque o trauma vivido coletivamente integra o ambiente social, onde a experiência traumática será recontada por palavras ou pelo silêncio, repetidas vezes, impactando não só os sobreviventes, como também seus descendentes (HAMBURGER; HANCHEVA; VOLKAN, 2021, p. 8 et. seq.).

A tendência é que os filhos e netos dos traumatizados peguem para si a tarefa de encontrar um significado para o evento traumático de seus antecedentes. Os estudos acerca da transmissão geracional do trauma entre os descendentes dos judeus que sofreram o holocausto indicam que os traumatizados não conseguem expressar seu trauma (sendo isso a regra e não a exceção) e seus filhos e netos herdaram o seu estresse pós-traumático, apresentando maior prevalência de transtornos de humor e ansiedade (MUCCI, 2013, p. 134-136).

Ao mesmo tempo, os sentimentos de inutilidade, degradação, raiva, vergonha e culpa que os pais sofreram são transmitidos aos descendentes, que podem começar a se perguntar o que os pais fizeram para merecer o tratamento hostil, por vezes, culpando-os. Esses descendentes têm a tarefa de esclarecer para si mesmo onde os pais estiveram, onde estão os parentes desaparecidos e as causas de tamanho sofrimento. São eles também que tendem a construir representações psíquicas internas que refletem o trauma dos pais. Esse recurso imaginativo torna-se para os sobreviventes de segunda e terceira geração uma espécie de substituição do luto não vivido. Enquanto a primeira geração sofreu o “verdadeiro” trauma, a segunda e a terceira geração se encarregam de processar o trauma por meio da imaginação. Esse processo pode ser consciente ou não (MUCCI, 2013, p. 136 et. seq.).

Essa perspectiva do trauma tem sido adotada para analisar os textos bíblicos por pesquisadores como David Carr (2014) e mais recentemente no Brasil, pelo professor da Universidade de São Paulo, Marcelo Rede (Informação verbal²²). Ambos têm proposto a análise da omissão bíblica sobre o Exílio por meio da perspectiva do trauma, a partir do consenso de que a Bíblia foi, em grande medida, escrita pelos exilados e seus descendentes, os quais acreditamos terem imprimido em suas obras, consciente ou inconscientemente, vestígios da experiência traumática que vivenciaram. Ao recorrermos a teoria do trauma para analisar esses livros bíblicos, notamos que a fase do silêncio e dor da primeira geração de exilados, foi superada pela segunda e terceira geração que conseguiram criar uma literatura que exprimisse o trauma. Acreditamos que foi exatamente essas gerações posteriores as responsáveis em revitalizar e atualizar a identidade judaíta.

Embora essa proposta metodológica tenha surgido, recentemente, na historiografia do Antigo Israel, alguns pesquisadores prenunciavam a necessidade de recorrermos aos estudos do trauma para analisar os livros bíblicos, escritos sob influência do cativo. O professor de teologia, Smith-Christophen (2002, p. 88-89), alertava que o livro das Lamentações e Ezequiel, são carregados de memórias

²² O professor tem realizado análises que identificam as consequências do trauma nos textos bíblicos em sua disciplina “Bíblia: história e memória” (2021).

angustiantes e de uma linguagem lexicograficamente traumática, de modo que seriam incompreendidos se não levássemos em consideração o contexto social traumático em que seus autores estavam inseridos.

O livro das Lamentações, uma série de testemunhos traumáticos, indica as dores e a incompreensão da destruição de Judá. É o único livro bíblico que, ao final, indaga Yahweh por ter esquecido de seu povo. Embora o foco do autor fosse o evento traumático (a queda de Jerusalém, seguida do Exílio), ele é incapaz de narrá-lo, limitando-se a lamentar as consequências da destruição, como a perda de prestígio do reino, a fome, o Exílio, os assassinatos e o canibalismo. De acordo com Clara Mucci (2013, p. 67 et. seq.), a incompreensão do evento traumático é característica das primeiras gerações que ainda não foram capazes de entender as causas do evento traumático e processá-lo.

De acordo com David Jansen (2019, p. 1-9), é comum que, no trauma coletivo, surjam histórias tentando explicar as origens da tragédia. Essas narrativas controlam as experiências traumáticas individuais, reconstruindo a identidade coletiva do grupo. O livro das Lamentações não foi capaz de formular nenhuma explicação sobre o trauma, limitando-se a manifestar a dor e a incompreensão da tragédia. Em contraste, os escribas deuteronomistas, que mantiveram seu capital cultural no cativeiro, conseguiram criar uma explicação para o Exílio.

Antes de nos reportarmos aos deuteronomistas, cabe uma menção ao livro de Ezequiel, profeta que viveu nos primeiros anos do Exílio babilônio, cujo livro é marcado pela percepção de auto culpa pela tragédia. Ezequiel tentou explicar o Exílio e a destruição de Jerusalém por meio das antigas profecias que propagandeavam os castigos de Yahweh aos idolatras. Essa percepção havia sido adotada, anteriormente, para explicar a destruição e o Exílio dos israelitas, em 722. Embora essas profecias tenham influenciado Ezequiel, foram os deuteronomistas exilados que as estruturaram em uma narrativa mais bem acabada.

Os textos deuteronomistas, escritos antes do Exílio babilônio, procuravam legitimar a reestrutura religiosa do rei Josias e explicar as causas da destruição do reino de Israel. De acordo com os deuteronomistas, os israelitas foram destruídos pelos

assírios porque não foram fiéis a Yahweh, curvando-se diante de outros deuses e descumprindo o pacto da aliança. O texto desses deuteronomistas sofreu acréscimos no Exílio babilônio. É provável que a primeira versão da história deuteronomista terminasse no trecho em que Yahweh reafirmava sua aliança com Josias, o rei de Judá. Josias em sua reestrutura religiosa destruiu os altares, estátuas e sacerdotes dos deuses adorados pelos judaítas, procurando restaurar o pacto da aliança com Yahweh, impondo assim o henoteísmo (culto a uma única divindade, considerada suprema, sem negar a existência de outros deuses). Durante o Exílio no século VI, os escribas de tradição deuteronomista acrescentaram informações aos antigos textos para fornecer uma resposta ao seu próprio Exílio: afirmaram que a reestrutura religiosa de Josias não foi suficiente para expiar os pecados dos reis anteriores, não impedindo o castigo do Exílio na Babilônia (CARR, 2014, p. 76).

A partir de então, as punições sofridas pelos antepassados passam a ser interpretadas como a consequência lógica do descumprimento do pacto da aliança, firmado entre os judaítas e Yahweh. Essa percepção de sua história nacional foi estendida para os eventos que ocorriam no presente. Desse modo, o próprio Yahweh, querendo puni-los mais uma vez pela idolatria, fomentou os babilônios a destruírem o reino. Jeremias e Ezequiel já profetizavam isso, mas foram os deuteronomistas, no Exílio, que estruturaram essa interpretação em uma narrativa historiográfica. Ao colocar Yahweh, usando os babilônios para castigar os judaítas, estavam abrindo caminho para o monoteísmo, que iria surgir no final do Exílio (RÖMER, 2016, p. 217-218).

Ao analisarmos o pentateuco²³, percebemos que algumas de suas histórias sobre as origens da sociedade judaíta também foram utilizadas como forma de processamento do trauma. As tradições presentes na história dos patriarcas e do Êxodo são reconhecidamente autóctones, portanto foram criadas de forma oral (talvez escrita),

²³ Com relação ao pentateuco, é importante salientar que não há unanimidade na historiografia acerca de sua datação e composição. Os historiadores se dividem entre uma composição exílica e uma pós-exílica e entre uma autoria única ou múltipla. Van Seters (2015, 2014), por exemplo, defende que o pentateuco teria sido escrito durante o exílio por um único escriba e teria recebido alguns acréscimos de um redator, num período posterior; outros historiadores como Carr (2010), também defendem a composição no exílio, mas discorda da autoria única; já o Philip Davies (2015) nega a possibilidade de que o exílio tenha sido palco de um florescimento literário e joga a datação do pentateuco para o período helenista.

com suas devidas variações regionais e temporais, antes do Exílio. Entretanto, o (os) autor (es) do pentateuco, sob influência do Exílio da Babilônia, selecionou/selecionaram as antigas tradições dos ancestrais, que haviam passado por uma experiência traumática semelhante à vivenciada na Babilônia, imprimindo-lhes novas informações, relacionadas com os sofrimentos e a experiência traumática do presente.

As tradições nacionais dos patriarcas, de Moisés à escravidão no Egito, foram selecionadas e escritas para expressar a dor dos traumatizados e dar-lhes esperança de superação. Evidentemente havia outras tradições sobre ancestrais que não chegaram até nós, mas as que chegaram foram escolhidas porque descreviam heróis que haviam vivido em uma terra que não eram suas, a exemplo de Abraão, Jacó, Isaque, José, Moisés e a população do Êxodo. Por um lado, essas histórias geravam imediatamente uma relação de identidade com os antepassados, pois eles também estavam, como judaítas do século VI, fora de sua região de origem. Por outro lado, eram antigas e diferente da experiência do Exílio na Babilônia, sem necessariamente causar a dor de lembrar seu próprio Exílio (CARR, 2014, p. 91-128).

Essas tradições serviram como uma espécie de memória protetora para os exilados traumatizados que não queriam falar diretamente de sua condição atual. Ao rememorarem as histórias dos ancestrais em terra estrangeira, reconheciam em sua luta e em suas provações, as suas próprias vivências. Essas antigas tradições precisaram passar por algumas modificações para que fossem capazes de dar esperanças aos exilados na Babilônia. É nesse sentido que devemos entender a promessa de Yahweh aos patriarcas de uma descendência numerosa e o território de Judá como sua herança. Desse modo, os judaítas exilados que se sentiam descendentes dos patriarcas poderiam nutrir esperanças de retornarem a Jerusalém (CARR, 2014, p. 96).

No livro do Êxodo, esse mesmo padrão se repete: tradições antigas são remodeladas e expandidas à luz da experiência do Exílio, no século VI. Assim, a escravidão dos antepassados no Egito refletia os trabalhos forçados que os exilados eram obrigados a realizar na Babilônia. A figura de Moisés, tentando convencer o povo a adorar exclusivamente Yahweh, reflete os trabalhos dos profetas Ezequiel e Jeremias. Desse modo, o (os) escriba (as) conseguia/conseguiram falar do trauma coletivo em uma

distância temporal segura. A libertação divina da escravidão, no Egito, refletiu-se nas profecias do Dêutero-Isaías de que Yahweh estaria preparando um plano para libertar seu povo do cativo na Babilônia (CARR, 2014, p. 110-127).

Nesse sentido, é significativo observar que as primeiras tradições do pentateuco (Gn 1-11), conhecidas por suas influências mesopotâmias, apresentem de modo notório o padrão do crime-castigo-perdão. Ao narrar as histórias de Adão e Eva, Caim e Abel, Sodoma e Gomorra, a humanidade do dilúvio e os construtores de Babel, o (os) escriba (as) fez/fizeram com que essas tradições se adequassem à seguinte lógica: os protagonistas que pecam contra Yahweh são punidos, mas, em seguida, são perdoados ou as consequências da punição são amenizadas²⁴.

Se considerarmos que essas tradições foram escritas durante o Exílio²⁵, percebemos que ao utilizar esse padrão, o (os) autor (es) conseguiu/conseguiram nutrir esperanças aos seus contemporâneos, pois, assim como Yahweh, havia perdoado o pecado dos antepassados, poderia perdoar o dos exilados na Babilônia. Os judaítas reconheciam que o Exílio era uma punição divina, mas duvidavam se Yahweh os perdoaria, pois desconfiavam da possibilidade de serem libertados e retornarem para Judá. Nesse contexto, o (os) escriba (as) ao salientar/salientarem os perdões de Yahweh aos antepassados reforçam as esperanças de retorno dos exilados (CARR, 2010, p. 187-207).

Ainda mais significativo são as mensagens de consolação do Dêutero-Isaías (Is 40-55)²⁶. Para alguns historiadores, como Van Seters (2015, p. 1-25), a obra do Dêutero-Isaías demonstra que seus autores tiveram acesso às tradições do pentateuco (criação e Êxodo) que estavam sendo escritas no cativo. Em outras palavras, os autores do Dêutero-Isaías teriam sido contemporâneos do (os) escriba (as) do pentateuco e teriam tido contato com os textos que estavam sendo produzidos. Após fazer uma análise comparativa entre o livro de Ezequiel, a história deuteronomista e o Dêutero-Isaías,

²⁴ Cf. HESS ; TSUMURA, 2004, p. 285-310.

²⁵ Seters (2015, p. 1-25) analisa os textos proféticos anteriores ao exílio e percebe que seus autores conheciam algumas versões das tradições patriarcais, mas desconheciam as tradições dos patriarcas presentes no pentateuco. Diferentemente dos profetas pós-exílicos que fazem referência às tradições dos patriarcas tais como descritas no pentateuco. Daí ele constata que as tradições do pentateuco foram escritas nesse interim.

²⁶ A escrita do Dêutero-Isaías é comumente atribuída aos seguidores de Isaías.

Seters conclui que esses dois textos, escritos nos primeiros anos do Exílio, ignoram as tradições tal como descritas no pentateuco. Já o Dêutero-Isaías, escrito no final do Exílio, além de fazer referência às tradições do pentateuco, admite que Yahweh era um deus universal e não apenas nacional, além de apresentar uma associação verbal com as tradições do Gênesis.

O Dêutero-Isaías assume a percepção geral de que os judaítas exilados pecaram foram punidos, mas, a pena já havia sido cumprida, Yahweh os perdoou e estava se preparando para tirá-los do cativeiro. Os anos no cativeiro serviram para purificar os judaítas e a terra de Judá, agora que estavam todos purificados, Yahweh utilizaria o rei persa para garantir o retorno. Essa nova identidade, baseada no reconhecimento comum do trauma vivido, foi desenvolvida em livros bíblicos posteriores, como Crônicas e Esdras, que concordavam com a ideia de que os verdadeiros judaítas foram aqueles que passaram pela experiência do Exílio, expiando seus pecados e se purificando.

As profecias do Dêutero-Isaías, acerca da libertação dos exilados, devem ser compreendidas à luz do contexto geopolítico da época: em 547, o império persa dominou algumas regiões à oeste do rio Tigre, ameaçando conquistar o território babilônio que se encontrava fragilizado por uma série de crises internas. Paralelamente, os caldeus enfrentavam uma crise econômica em virtude das péssimas colheitas de 546 e uma crise política e religiosa, provocada pelo confronto de interesses entre o rei Nabonido e os sacerdotes de Marduk (ALBERTZ, 2003 p. 64-69). Ciro, o rei persa, construiu em torno de si a reputação de libertador, tratando os prisioneiros com misericórdia, respeitando os cultos, os costumes locais e libertando exilados (BLENKINSOPP, LIPSCHITS, 2003, p. 270-271). Mediante o exposto, em 539, Ciro conquista a Babilônia, de modo relativamente pacífico, pois teve apoio dos sacerdotes de Marduk que o viam como um enviado dos deuses para restaurar a religião nacional e tirar Nabonido do poder. Provavelmente, foi sob esse contexto que as profecias do Dêutero-Isaías sobre a libertação dos judaítas foram formuladas.

A nova identidade judaíta, fundamentada no reconhecimento de que os verdadeiros judeus se purificaram de seus pecados no cativeiro, foi impulsionada pelo surgimento do monoteísmo. É no livro do Dêutero-Isaías, que pela primeira vez, Yahweh

aparece como único deus de todos os povos da terra, reafirmando as tradições do pentateuco, no qual Yahweh cria o mundo conhecido. Além disso, Yahweh assume um caráter universal: “Antes de mim não foi formado nenhum Deus e depois de mim não existirá nenhum outro” (Is 43, 10). Essa mudança de mentalidade reascendeu a fé em Yahweh e a esperança dos exilados de se libertarem da Babilônia, assim como os antepassados haviam se libertado do Egito (RÖMER, 2016, p. 220-221).

O surgimento do monoteísmo em Dêutero-Isaías pode ser entendido como uma Revolução teológica que foi fundamental para a identidade judaíta que estava sendo reconstruída por meio de crenças, símbolos, ritos compartilhados. Ressaltamos que a transição do henoteísmo para o monoteísmo ocorre na longa duração. Nesse caso, o monoteísmo judaíta passou por um longo processo de desenvolvimento na era persa, resultando, dentre outras coisas, em uma tentativa de amnésia social, por meio da eliminação das memórias politeístas (RÖMER, 2016, p. 221-229).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como finalidade apresentar o atual debate no campo arqueológico e historiográfico acerca do Exílio babilônio, sofrido pelos judaítas ao longo do século VI. Concluímos que eventos traumáticos têm como consequência a criação de literaturas, cujo objetivo é o processamento do trauma. Ao levarmos em consideração os estudos transgeracionais, notamos que os livros escritos, no início do Exílio, não nutrem expectativas de retorno a Jerusalém, diferentemente dos textos escritos no final do Exílio, indicando que o trauma estava sendo processado. Além disso, os documentos cuneiformes, datados entre o Exílio e a era persa, indicam o renascimento da fidelidade a Yahweh, por meio do ressurgimento de teóforos yahwistas. Essa ascensão do yahwismo parece ter sido provocada pela revolução teológica do Dêutero-Isaías que inaugurou o monoteísmo judaíta.

Embora a maioria dos exilados tenha permanecido na Babilônia e muitos tenham se aculturado, a Bíblia e o judaísmo são testemunhas de que parte dos exilados traumatizados adotaram as explicações e as narrativas do Dêutero-Isaías. Os judaítas

construíram uma nova identidade, baseada no reconhecimento comum do trauma vivido, pois o trauma coletivo deixou marcas indeléveis na consciência do grupo, sendo responsável pela formação de uma nova identidade. Portanto, o Exílio Babilônio foi o elo fundamental na transformação dos judaítas em judeus.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIOGRAFIA

AHN, John. *Exile as forced migrations: a sociological, literary, and theological approach on the displacement and resettlement of the Southern Kingdom of Judah*. New York: De Gruyter, 2010.

ALBRIGHT, William. *The biblical period from Abraham to Ezra*. New York: Harper Torchbooks, 1963.

ALBERTZ, Rainer. *Israel in exile: the History and literature of the sixth century b.c.e.* Tradução: David Green. Atlanta: Society of biblical literature, 2003.

ALSTOLA, Esko. *Judeans in Babylonia. A Study of deportees in the sixth and fifth centuries b.c.e.* 2018. 147 p. Tese de Doutorado. Universidade de Helsinki, 2018.

ASSMANN, Aleida. Memória funcional e memória cumulativa: dois modos de recordação. In: ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011, p. 143-158.

ASSMANN, Jan. *The invention of religion; faith and covenant in the book of Exodus*. Princeton: Princeton & Oxford, 2018.

BERLEJUNG, Angelika. New life, new skills, and new friends in exile: the loss and rise Of capitals of the Judeans in Babylonia. In: FINKELSTEIN, Israel (Org.). *Alphabets, Texts and artefacts in the ancient Near East: Studies Presented to Benjamin Sass*. Paris: Van Dieren, 2017. p. 12-46.

BERLESI, Josué. *O Israel antigo em debate: uma análise da história de Israel da educação básica ao ensino superior*. 2017. 227 p. Tese de doutorado - Programa de pós-graduação em teologia, Faculdade de EST, São Leopoldo, 2017.

BLOCH, Yigal. *Judeans in Sippar and Susa during the first century of the Babylonian Exile: assimilation and perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule*. Journal of Ancient Near Eastern History, 2014, p. 119-172.

- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia cabila*. Oeiras: Celta Editora, 2002, p. 237-257.
- BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. In: RICHARDSON, J. (ed.). *Handbook of theory and research for the sociology of education*. New York: Greenwood, 1986, p. 241-258.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Editora Paulinas, 1978.
- CARR, David. *An Introduction to the old testament: sacred texts and imperial contexts of the hebrew bible*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010.
- CARR, David. *Holy resilience: the bible's traumatic origins*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- DAVIES, Philip. *In search of Ancient Israel: a study in biblical Origins*. London: Boomsbury T&T Clark, 2015.
- ECHÁNOBE, Juan. *Ecos del desierto: El origen histórico del monoteísmo*. Quezon: Central Books Supply, 2008.
- FINKESTEIN, Israel; MAZAR, Amihai; SCHMIDT, Brian (org.). *The quest for the historical Israel: debating archaeology and the history of Early Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Niel. *A bíblia desenterrada*. Tradução: Nélio Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- GRABBE, Lester (org.). *Can a 'history of Israel' be written?* London: Sheffield Academic Press, 2004.
- HAMBURGER; HANCHEVA; VOLKAN (ed.). *Social Trauma: an interdisciplinary textbook*. *Gewerbestrasse*: Springer, 2021, p. 3-43.
- HESS, Richard; TSUMURA, David (ed.). *O studied inscription from before the flood: ancient Near Eastern, literary, and linguistic approaches to Genesis 1-11*. Winona lake: Eisenbrauns, 1994.
- JANZEN, David. *Trauma and the failure of history: kings, lamentations, and the destruction of Jerusalem*. Atlanta: SBL Press, 2019, p. 1-9.
- KELLER, Werner. *E a bíblia tinha razão*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1960.
- KNOPPERS, Gary; GRABBE, Lester; FULTON, Deirdre (org.). *Exile and restoration revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in memory of Peter R. Ackroyd*. Londres: T&T Clark, 2009.
- LACAPRA, Dominick. *Writing history, writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.
- LIPSCHITS, O; BLENKINSOPP, J. (Org.). *Judah and the judeans in the Neo-Babylonian period*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003.
- LIPSCHITS, Oded. *The fall in the rise of jerusalem: Judah under Babylonian rule*. Winona Lake: Eisenbrauns. 2005.

LIVERANI, Mario. Para além da bíblia: história antiga de Israel. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008.

MENEZES, Ulpiano. *A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, 34, 1992, p. 9-24.

MUCCI, Clara. *Beyond individual and collective trauma: intergenerational transmission, psychoanalytic treatment, and the dynamics of forgiveness*. London: Karnak, 2013, p. 67-131.

PFOH, Emanuel. On finding myth and History in the bible: epistemological and methodological observations. In: NIESIOLOWSKI; PERI. *Finding myth and history in the bible: scholarships, scholars and errors*. Sheffield: Equinox, 2016.

PRITCHARD, James (org.). *Ancient Near Eastern Texts: related to Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 301-310.

REDE, Marcelo. *Al-Yahudu: os arquivos do exílio babilônico*. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, 13 (25), p. 104-120.

RODRIGUES, Ana Maria Baía; PANTOJA, Augusto Sarmiento. As estratégias da memória perante o trauma. In: RODRIGUES, Ana Maria Baía; PANTOJA, Augusto Sarmiento. *Literatura e Autoritarismo: Dossiê Literatura de Minorias e Margens da História*. Dossiê n. 4, 2008. Disponível em: http://w3.ufsm.br/literaturaeautoritarismo/revista/dossie04/art_03.php. Acesso em: 10 jan. 2022.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean; NIHAM, Christophe (ed.). *Introducción al antiguo testamento*. Bilbao: Desclée de Broouwer, 2008, p. 11-157.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Paulus, 2016.

SMITH, Mark. *The Origins of biblical monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic texts*. New York: Oxford University press, 2001.

SMITH-CHRISTOPHER, Daniel. *A biblical theology of exile*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

STÖKL, Jonathan; WAERZEGGERS, Caroline (Org.). *Exile and return: the babylonian context*. Boston: De Gruyter, 2015.

THOMPSON, Thomas. *The Historicity of the Patriarchal Narratives*. New York: Walter de Gruyter, 1974.

VAN SETERS, John. *Prologue to history: the Yahwist as historian in Genesis*. Louisville: Westminster-John Knox Press, 1992.

VAN SETERS, John. *Changing perspectives 1: studies in the history, literature and religion of biblical Israel*. New York: Routledge, 2014.

VAN SETERS, John. *Dating the Yahwists history: principles and perspectives*. The Biblical Studies on the WEB, v. 96, p. 1-25. 2015. Disponível em: John Van Seters, «Dating the Yahwist's History: Principles and Perspectives» bíblica, Vol. 96, 2015, p. 1-25.

WISEMAN, Donald. *Chronicles os Chaldaean Kings*. London: The Trustees of the British Museum, 1956.

WYDRA, Harald. *Generations of memory: elements of a conceptual framework*. *Comparative studies in Society and history*, n. 60, vol. 1, 2018, p. 5-34.