

NO PRINCÍPIO, DEUS CRIOU: A COSMOGONIA COMO ESTRATÉGIA RETÓRICA PARA A RECONSTRUÇÃO DE LAÇOS COLETIVOS NOS SÉCULOS VI E V AEC¹

ENZO SNITOVSKY ONODERA²

Resumo: Neste artigo, analisamos a forma como a tradição profética do Segundo Isaías utiliza o tema da criação como recurso retórico e mnemônico durante a reconstrução da comunidade judaíta no exílio, após as deportações do século VI AEC. Para isso, analisamos inicialmente os estudos sobre os impactos do fenômeno diaspórico na construção de identidades coletivas na Antiguidade. Em seguida, partimos para uma discussão sobre a memória coletiva e seus mecanismos de transmissão entre gerações frente ao trauma e à destruição. Por fim, a partir dos capítulos 43 e 44 de Isaías, analisamos como a profecia recupera e ressignifica o tema da Criação, analisando os possíveis impactos dessa temática na reconstrução dos laços coletivos e representações culturais na diáspora, durante os séculos VI e V AEC.

Palavras-chave: Judá; Exílio; Cosmogonia; Memória; Trauma.

1. INTRODUÇÃO

Na transição entre os séculos VII e VI AEC, a expansão do recém-formado Império Neobabilônico sobre os territórios do oeste tensionou as relações políticas do reino de Judá com seus vizinhos no Levante. Incrustado entre as forças neobabilônica e egípcia em disputa, Judá vivia ainda sob a sombra das invasões militares assírias que, em 721 AEC, levaram à conquista do reino de Israel, ao norte. As deportações utilizadas pelas campanhas assírias mais de um século antes continuavam a ser ferramentas militares essenciais para o poder babilônico nos séculos VI e V AEC³. Dada sua importância estratégica no complexo jogo de forças no Levante, Judá fora transformado pelos

1 Este artigo é fruto de uma pesquisa de Iniciação Científica desenvolvida em 2021 com apoio da FAPESP (Processo 2020/06602-6).

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (PPGHS – USP), bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Processo 163250/2022-7) e graduado em História também pela Universidade de São Paulo (USP), SP, Brasil. À época do envio do artigo, o autor ainda não havia ingressado no mestrado.

3 O uso militar das deportações ganha centralidade a partir do século IX AEC, com a expansão assíria. Sobre a importância militar, estratégica e econômica das deportações, cf.: LIVERANI, 2020, p. 667; LIVERANI, 1988; BERNBECK, 2010; REDE, 2018.

abilônicos em vassalo do império, respondendo a disputas pelo domínio geopolítico na região que acabaram por elevar os reinos levantinos a alvos prioritários tanto do projeto babilônico quanto do egípcio.

Neste contexto, eclodiram diversos levantes locais. Em 601 AEC, após campanhas militares frustradas, as forças de Nabucodonosor II tiveram de recuar do Levante, abrindo espaço para revoltas em Judá (LIPSCHITS, 2005). A agitação rebelde durou pouco e, entre 598 e 597 AEC, acabou reprimida pelos babilônicos que retornavam, reorganizados. O monarca judaíta acabou substituído por Zedequias, e uma primeira onda de deportações levou parte dos judaítas ao exílio em 597 AEC. Mesmo assim, a instabilidade local tardou a cessar e, com a ascensão dos faraós Psamético II (595-589 AEC) e Apriés (589-570 AEC) no Egito, as disputas pela região acirraram-se. Em resposta, os babilônicos mudaram sua postura sobre o Levante, transformando os antigos reinos vassalos em províncias subordinadas de forma mais direta ao poder de Nabucodonosor II (LIPSCHITS, 2005). A elite judaíta revoltou-se e, mais uma vez, foi reprimida. Em 587 AEC, os babilônicos destruíram Jerusalém e seu Templo e deportaram uma nova onda de judaítas. Dessas migrações forçadas, nasceram na Mesopotâmia comunidades de exilados – fragmentadas entre ao menos duas experiências de desterro - em um período culturalmente conhecido como o Exílio Babilônico.

Neste artigo, analisaremos os impactos culturais e sociais causados pelas migrações forçadas na comunidade judaíta. Para isso, partimos das ideias expostas por Karl van der Toorn (2019) sobre Elefantina, comunidade egípcia que, a partir do século V AEC, passou a abrigar descendentes de deportados da região de Judá e Samaria. Van der Toorn estuda os impactos do desterro na construção de identidades coletivas na Antiguidade, analisando o próprio conceito de diáspora. Em muitos casos, comunidades diaspóricas são entendidas como grupos culturais já definidos que, no desterro, devem lutar contra a assimilação. Quaisquer diferenças em relação à cultura pré-exílica são lidas como desvios, produtos da intrusão de elementos estrangeiros. Para Van der Toorn (2019, p. 20), no entanto, não podemos ignorar que identidades são dinâmicas e, quando na diáspora, estão sujeitas às profundas mudanças impostas pelo novo ambiente social e cultural. Se os elementos culturais de um povo sofrem alterações, podemos partir delas para compreender sua nova realidade social.

Nosso artigo, portanto, analisará os conflitos e o processo de reorganização vividos pelos exilados judaítas nos séculos VI e V AEC a partir da análise de dois capítulos do livro profético de Isaías, Is 43 e 44. Ambos fazem parte do Segundo Isaías – bloco que se estende de Is 40 a 55 –, seção bastante particular da literatura profética que se volta a um período já tardio do Exílio Babilônico. Para grande parte dos estudos bíblicos⁴, em meio à audiência do Segundo Isaías, não estão propriamente os judaítas deslocados pelas ondas de deportação, mas seus descendentes na segunda ou terceira gerações diaspóricas, já que o texto faz referência a Ciro, monarca persa, e à queda da

4 Sobretudo a partir do século XIX, com a afirmação dos estudos críticos sobre o livro de Isaías, convencionou-se dividir o livro em ao menos três grandes blocos. O segundo deles, mencionado nesta pesquisa, é alocado na transição entre os séculos VI e V AEC, mas debates sobre a datação exata do texto permanecem agitados. Para mais detalhes sobre esses estudos, cf.: HEFFELFINGER, 2011; TIEMEYER, 2011.

Babilônia, acontecimentos da passagem do século VI ao V AEC. Focaremos, então, na forma como Is 43 e 44 mobilizam a cosmogonia, isto é, as explicações sobre a origem do cosmos e do gênero humano. O Segundo Isaías reafirma constantemente o papel de Deus na criação do mundo e dos povos, e o compara retoricamente a deuses estrangeiros, representados pelos ídolos. Faremos, assim, um estudo em sentido duplo e interdependente: por um lado, analisaremos quais conflitos e circunstâncias vividos pelos judaítas podem ter motivado as profecias do Segundo Isaías; por outro, analisaremos como a própria profecia pode ter influenciado o cenário social da diáspora nos séculos VI e V AEC. Concomitantemente, pensando no contexto de uma segunda geração de exilados, exploraremos as formas de transmissão da memória e do trauma entre gerações.

2. A MEMÓRIA E SUA TRANSMISSÃO ENTRE GERAÇÕES

No início do século XX, as contribuições acadêmicas de Maurice Halbwachs jogaram nova luz sobre os aspectos coletivos da memória. Escrevendo em um contexto ainda marcado por interpretações essencialistas e biologizantes sobre a identidade e a cultura, Halbwachs (1968; 2004) propõe o conceito de “memória coletiva” como uma construção baseada nas memórias dos indivíduos, mas profundamente marcada pelas circunstâncias sociais de seus cotidianos. Como bem aponta Aleida Assmann (2011, p. 144), Halbwachs entende o conceito como o elemento que assegura a singularidade e a continuidade de um grupo: memórias em comum são elementos de coesão coletiva. Assmann alerta, no entanto, que memórias erráticas e disfuncionais, incoerentes com a corrente majoritária, não têm lugar na teoria funcionalista de Halbwachs.

São justamente as tensões entre memória coletiva majoritária e memórias individuais minoritárias que nos interessam neste artigo. Por isso, Halbwachs permanece essencial para nossa investigação, mas agregamos às suas ideias contribuições de outros autores. A nós, interessa explorar também outra dimensão da memória coletiva, trabalhada por pesquisadores posteriores: sua dimensão holista, enquanto algo que não se prende meramente a uma função prática, mas que age como força social dentro da própria identidade comunitária. Assmann (2011, p. 145) destaca como Pierre Nora deu, na teoria da memória, o passo que buscamos aqui. Nora partiu do “grupo vinculado na coexistência espaço-temporal, tema estudado por Halbwachs, à comunidade abstrata que se define por meio dos símbolos que abrangem e agregam, em nível espaço temporal”. Joël Candau (2019, p. 29), por sua vez, reflete sobre a pertinência das “retóricas holistas”, isto é, termos e expressões nas ciências sociais que designam conjuntos supostamente estáveis – o povo, a sociedade – e de símbolos do imaginário, como a identidade cultural e a própria memória coletiva. Para Candau, indivíduos não são atomizados, logo, não se pode negar a existência de estruturas coletivas; ao mesmo tempo, esses agrupamentos não são meras somas das partes que os constituem. Portanto, o que nomeamos “memória coletiva” não reflete a totalidade das experiências e lembranças individuais, mas algo distinto, uma narrativa performada e compartilhada.

Por essa lógica, Candau diferencia os conceitos de lembrança e narrativa. As lembranças de cada indivíduo não coincidem com a narrativa aceita coletivamente. São as lembranças selecionadas no contexto das relações interpessoais que formam a memória coletiva e a identidade, enquanto o

grupo armazena o material mnemônico não performado como ativo para futuras representações (CANDAU, 2019). Dessa dinâmica, deriva a diferença entre representações factuais, ou as lembranças sobre a sucessão de acontecimentos, e representações semânticas, ou as narrativas que nascem da interpretação desses fatos. Para Candau, as retóricas holistas são pertinentes sobretudo quando remetem às primeiras, mas perdem força no nível semântico, uma vez que grupos compartilham lembranças com razoável facilidade, mas dificilmente concordam ao interpretar os eventos. No caso dos judaítas, os sobreviventes provavelmente compartilhavam lembranças sobre a deportação, o que não significa que todos concordassem com a atribuição de intenção divina aos eventos construída pela literatura profética. Pelo contrário, como veremos, a menção constante à agência de Deus no Segundo Isaías parece indicar que a difusão da ideia era menor do que a profecia pretendia.

Além disso, acreditamos que as narrativas coletivas no Segundo Isaías se ancoram também nas relações entre as gerações de exilados. Se o Segundo Isaías se volta a judaítas nascidos na Mesopotâmia, resta compreender como eles foram afetados pela migração forçada e, no caso dos descendentes dos exilados da segunda onda, pela destruição de Jerusalém e de seu Templo. Afinal, gerações diferentes não são grupos isolados, pois durante parte considerável da vida interagem e sobrepõem-se umas às outras. Por isso, Harald Wydra (2018) classifica as gerações como limiares de experiência, dobradiças a partir das quais grupos transmitem histórias e narrativas, formando a base do lembrar. Os pontos de contato entre gerações funcionam como potenciais momentos de transmissão e revisão da identidade coletiva. A situação limiar desse estado entre o fim de uma geração e o estabelecimento de outra – o *in-betweenness*, segundo Wydra (2018) – gera apropriações fragmentadas da memória. Logo, a sobreposição de gerações cria espaços ambivalentes de disputa pelas narrativas semânticas, nos quais a generatividade, isto é, a preocupação dos mais velhos em garantir a continuidade da vida comunitária, leva a um impulso de incutir memórias nos mais novos, reafirmando pactos sociais que sustentam o grupo.

Nesses espaços de trocas, as formas de transmissão da memória também merecem atenção. Tim Ingold (2000), por exemplo, revisa o tradicional modelo baseado nas genealogias bíblicas, metaforicamente resumido à imagem de uma árvore, cujo tronco corresponde ao componente mais antigo da tradição comunitária que transmite o legado de sua existência a um número crescente de descendentes. Com a imagem da “árvore da vida”, assume-se que as características substantivas da personalidade dos indivíduos são entregues já em sua forma final, como herança dos predecessores (INGOLD, 2000, p. 135). O modelo genealógico supõe o ato de lembrar apenas como manifestação de informações armazenadas e transmitidas durante gerações até o presente de sua enunciação. Por isso, Ingold (2000) defende substituí-lo pelo modelo relacional: a raiz pivotante dá lugar à imagem do rizoma proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari, um denso aglomerado de filamentos que conectam pontos múltiplos sem respeitar uma ordem pré-estabelecida. Substitui-se a linearidade de transmissão das memórias por uma dinâmica de trocas e de escolhas seletivas entre presente, passado e os atores sociais. Aqui, a intergeracionalidade depende sobretudo de uma relação ativa entre o sujeito e seus predecessores, antepassados que podem ter existido ou não.

Flexibiliza-se, também, a divisão entre continuidade e mudança. Se um grupo não pratica seus ritos da mesma forma que o fazia há três décadas, não significa que houve rupturas nas tradições ou falhas na transmissão da memória. A mudança pode ser apenas um sinal das necessárias adaptações das trocas entre os atores sociais que compõem a comunidade (INGOLD, 2000). A real quebra de continuidade ocorreria se as memórias permanecessem estáticas e indiferentes às demandas dos novos contextos, perdendo seu apelo coletivo. Como aponta Candau, espaços de socialização das memórias são necessários para que narrativas coletivas se desenvolvam e passem a compor a identidade do grupo. Uma vez criados os espaços, a comunicação entre agentes permanece dinâmica e sua continuidade depende de adaptações constantes.

Em comunidades de sobreviventes, contudo, os efeitos do estresse pós-traumático podem afetar diretamente o desenvolvimento dessas trocas. Para Clara Mucci (2013), durante os anos de formação cognitiva, o convívio com indivíduos traumatizados por eventos violentos pode alterar a capacidade dos mais jovens de construir laços afetivos durante os anos seguintes de suas vidas. O trauma acaba transmitido entre gerações, enquanto aqueles que não viveram diretamente a violência absorvem a catástrofe em termos fantasiosos. Como aponta Marianne Hirsch (2012), a segunda geração passa a viver sob a sombra de uma estrutura vazia, o silêncio deixado por seus pais. Nasce a pós-memória, a busca por apropriar criativamente o passado para lidar com a perda que se transforma em dever das segundas gerações, preenchendo as lacunas do trauma com novos significados. Os descendentes devem ocupar o silêncio a partir de narrativas coletivas capazes de dar significado ao passado, funcionando como garantia de reformulação dos laços sociais.

Quanto ao Segundo Isaías – seguindo o trabalho de John Ahn (2011), como demonstraremos melhor na análise da fonte –, entendemos que as diferentes experiências de deportação levaram, na segunda geração da diáspora, a conflitos sobre a memória e as narrativas coletivas. Podemos falar, portanto, sobre os filhos das gerações de 598/597 AEC e de 587 AEC, indivíduos cujo desenvolvimento pessoal foi marcado pelo contato com memórias e traumas distintos. Além disso, os espaços estabelecidos de afirmação e compartilhamento das narrativas coletivas foram destruídos durante as incursões babilônicas em Jerusalém. Os exilados veem-se obrigados a alterar profundamente suas formas de organização política e social, agora fora de sua terra. Os efeitos do trauma individual e as dificuldades enfrentadas por parte da comunidade durante o processo de adaptação ao novo ambiente tensionam os laços coletivos, sujeitos a necessárias revisões. Assim, acreditamos que o Segundo Isaías reflete essas tensões e, a partir de seus oráculos, busca pacificá-las, criando vínculos e adaptando o repertório mnemônico desses judaítas a novas narrativas coletivas.

3. SEGUNDO ISAÍAS E A CRIAÇÃO: ESTRATÉGIAS RETÓRICAS NA BUSCA PELA RECONSTRUÇÃO COLETIVA

A cosmogonia é um dos temas centrais e articuladores do Segundo Isaías. Em Is 43: 1, primeiro versículo das passagens que analisaremos, a profecia destaca o papel divino na criação de

Jacó e Israel. Ambos os nomes remetem ao mesmo patriarca⁵, personagem central da narrativa do Gênesis e da memória coletiva, e parecem, nestas passagens, evocar o povo enquanto entidade coletiva: “Mas agora, diz YHWH, aquele que te criou, ó Jacó, aquele que te modelou, ó Israel: Não temas, porque eu te resgatei, chamei-te pelo teu nome: tu és meu” (Is 43: 1)⁶. De imediato, surge aqui a figura de um antepassado mítico – cuja existência concreta é irrelevante do ponto de vista das negociações com o passado, como destacamos acima a partir de Ingold –, ponte com um mundo pré-exílico que pressupõe a mesma origem aos ouvintes da profecia. Além disso, o uso dos verbos de criação, em especial o primeiro caso, “te criou” (בָּרָא – *bora* ^{’ak}), mobiliza palavras-guia também presentes em Gênesis 1: “No princípio, Deus criou (בָּרָא – *bārā*) o céu e a terra” (Gen 1: 1). A conexão entre tradições não é mera coincidência: a partir dela, o Segundo Isaías reafirma o papel supremo de Deus na criação do mundo e recupera mitos de origem do povo, reforçando a validade da devoção a uma divindade inigualável.

Devemos ter em mente, contudo, que, frente às novas exigências da diáspora, as escolhas retóricas e temáticas das profecias refletem as tensões vividas pelo grupo durante sua reorganização. Para Katie Heffelfinger (2011, p. 116), o grande tema do Segundo Isaías é a reconciliação entre o povo e seu Deus e, para nós, o necessário ato de “fazer as pazes” com YHWH após as deportações do século VI AEC significou repensar os ritos e símbolos pré-exílicos. Em outros termos, o Segundo Isaías tem de lidar com as disputas pela afirmação de narrativas coletivas que reordenem os laços sociais e reestruturem a identidade dessa geração fraturada pelas múltiplas experiências de trauma de seus pais. Logo, entendemos que o texto recupera e repete o tema da cosmogonia em oposição a outras ideias que circulavam entre os exilados. Voltando a Is 43: 1 e a Gen 1: 1, nota-se que o verbo de criação usado nos dois casos deriva da mesma raiz hebraica, בָּרָא (*br*’) vocábulo de uso bastante particular. בָּרָא (*br*’) refere-se exclusivamente à ação criativa de Deus, ação não compartilhada ao longo da Bíblia Hebraica. O Segundo Isaías faz questão de marcar essa distinção, já que o texto repete múltiplos outros verbos com sentidos aparentemente semelhantes. Mesmo em Is 43: 1, o uso de “te modelou” (יָצַרְךָ – *yos̄erāk*) segue-se ao uso de “te criou” (בָּרָא – *bora* ^{’ak}) e, no versículo seguinte, três verbos diferentes são encadeados: “criei” (בָּרַאתִיו – *bārā’îw*), “formei” (יָצַרְתִּיו – *yāsarātîw*) e “fiz” (עָשִׂיתִיו – *’āšî’îw*).

A importância dos verbos ganha destaque adiante, em Is 44: 9, quando o texto parece romper com a forma e os temas tratados nos primeiros versículos, partindo a falar sobre a idolatria e a ação dos idólatras. Apesar da quebra aparente, a cosmogonia permanece no centro temático, pois, entre Is 44: 9 e Is 44: 20, descreve-se em tom satírico o trabalho de fabricação das imagens de deuses em madeira, os ídolos. Em Is 44: 9, a profecia enuncia que “os que modelam ídolos (יָצַרְיִ-פֶּסֶל – *yos̄arê-p̄ēsēl*) nada são (כְּלָם תְּהוּ – *kulām tohû*)”, utilizando o mesmo vocábulo de Is 43: 1, 7 e 44: 2 para se referir a um ato de criação, traduzido como “modelagem” pela *Bíblia de Jerusalém*. Há, portanto,

5 A mudança de nome de Jacó é narrada em Gen 32: 24-29.

6 Para as citações ao texto bíblico, utilizamos a tradução da BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2017.

uma conexão entre essas passagens que entendemos como uma comparação retórica entre personagens: Deus, de um lado, e seu papel como criador do mundo; o idólatra, de outro, responsável pela criação de sua estátua. Em nenhum momento repete-se a raiz בָּרַע (*br'*) durante a descrição do ofício dos idólatras, sugerindo que a raiz pode ter funcionado, no contexto de enunciação das profecias, como sinalizadora de distinção entre o *verdadeiro* poder criador de YHWH e a *farsa* idólatra.

Não à toa, verbos de criação são usados em ambos os casos, mas em sentido invertido. Enquanto Deus modela os homens nos versículos anteriores, a partir de Is 44: 9, os agentes passam a ser os artesãos que, das árvores que plantam, fazem seus deuses. Inverte-se a relação entre criador e criatura, daí o esvaziamento de poder atribuído às divindades estrangeiras quando comparadas ao criador de Israel. Is 44: 13, por exemplo, deixa explícita a troca de papéis ao afirmar que, após medições iniciais, o carpinteiro dá a forma e a beleza de um ser humano à sua estátua para que, depois de pronta, habite um santuário. Como destaca Stéphanie Anthonioz (2010, p. 37), o trecho marca a posição retórica do profeta ao ressaltar a irrelevância dos ídolos que não passam de criaturas idealizadas e produzidas por outras criaturas.

A descrição da manufatura continua até Is 44: 17, seguindo um passo a passo cômico. A profecia narra como o artesão, a partir da mesma matéria-prima, cria a imagem de seu deus e, com os recursos restantes, acende o fogo de sua casa para aquecer-se e assar pães. Para Jason M. Silverman (2020), essa passagem provavelmente arrancava algumas risadas de seus ouvintes, permitindo aos membros da comunidade de exilados fiéis ao Deus de Israel sentirem-se superiores aos idólatras. Afinal, o riso e o escárnio podem marcar as vontades de afirmação de preeminência de um grupo a partir da fraqueza do outro e, como destaca Elias Saliba (2017), por uma dialética da alteridade, gerar uma sensação de pertencimento ao grupo. O humor incentiva laços de sociabilidade, estiliza a violência e, entre grupos subalternizados, funciona como arma social e política, contribuindo para criar culturas de divergência.

Entendemos, por isso, que a polêmica contra os ídolos reafirma uma identidade diaspórica judaíta vinculada ao culto do Deus de Israel, enfatizando a superioridade por meio da alteridade e do escárnio. Resta analisar contra qual grupo exatamente essas polêmicas se voltavam no presente de sua enunciação. A esse respeito, Dominic Irudayaraj analisa Isaías 44: 9-20 à luz das obras literárias produzidas pelos *Dalit* na Índia. No sistema de castas indiano, os *Dalit* constituem o grupo marginalizado, e sua literatura é marcada pelo tom de resistência. Dentre os recursos utilizados pelos autores, destacam-se os ataques às práticas religiosas e aos mitos hegemônicos, muitas vezes invertendo significados e ridicularizando as tradições das castas superiores (IRUDAYARAJ, 2015). Da mesma forma, a polêmica contra os ídolos opera por meio da inversão dos papéis de criador e criatura e expõe a fraqueza dos deuses estrangeiros, reafirmando a importância do vínculo com a divindade de Judá. Essas formas retóricas são meios de resgatar a identidade cultural marginalizada e resistir às pressões exteriores em um contexto de desterro e diáspora.

A ridicularização da estatuária ataca ritos babilônicos fundamentais, como o *Akitu*. Festival de grande importância durante o primeiro milênio AEC, o *Akitu* existiu ao longo de séculos

(BIDMEAD, 2002). Inicialmente ligado à agricultura, transformou-se em celebração de ano novo e ganhou proeminência durante os períodos neoassírio e neobabilônico. Durante os séculos VI e V AEC, era um festival de notável caráter público, peça fundamental de afirmação do poder imperial e dos interesses das elites babilônicas. Durante os dias de festividade, organizavam-se procissões reais, leituras públicas do *Enuma Elish* – o épico babilônico da Criação – e expunha-se a estatuária dos deuses em procissões, oportunidade rara para que indivíduos comuns vissem e adorassem seus deuses com mais proximidade. Consequentemente, o *Akitu* tinha grande impacto no cotidiano tanto dos cidadãos da Babilônia, como de viajantes, de modo que os judaítas exilados na Mesopotâmia, em especial os descendentes dos deportados, provavelmente reconheciam seus temas e ritos. Não nos parece exagerado supor que, ao ridicularizar os ídolos, o Segundo Isaías atacasse justamente esse símbolo, esvaziando a estatuária de seu valor fundamental na afirmação do poder babilônico.

Acreditamos, contudo, que o alvo das polêmicas não se restringe ao poder babilônico e suas instituições templárias e palacianas. Optar por essa abordagem limitaria nossa análise a uma polarização limitante entre a comunidade de judaítas exilados e a sociedade babilônica, pressupondo uma diáspora coesa e avessa aos símbolos culturais locais. As perícopes contra a idolatria representam, ao mesmo tempo, ataques aos babilônicos com base no *Akitu* e provocações voltadas aos próprios exilados, em especial àqueles menos avessos às práticas rituais locais e, consequentemente, mais suscetíveis a adotá-las. O “outro”, ridicularizado pelas profecias de Isaías, é tanto o estrangeiro, como o judaíta que se desvia dos pressupostos aceitos pelo grupo que apoia os dizeres do profeta. Afinal, o fenômeno diaspórico exige naturalmente revisões constantes da identidade e da memória coletiva. Ao mesmo tempo, os vazios narrativos deixados pela experiência traumática e sua transmissão, como apontamos com base em Mucci e Hirsch, criam um ambiente agitado de disputas por novos símbolos. A diáspora cria identidades, exige a elaboração de novas narrativas semânticas sobre o presente e o passado, em um processo de reconstrução da comunidade – ou, efetivamente, de construção de uma nova comunidade – tomado por conflitos.

Nesse sentido, John Ahn (2011) entende que os conflitos internos às apelações do Segundo Isaías refletem rupturas dentro da comunidade de exilados judaítas. Para Ahn, a divisão das deportações em ondas distintas, criou diferentes grupos na diáspora, habitando os mesmos espaços, mas dotados de experiências de vida incompatíveis. A essas hipóteses, incluímos também novas questões levantadas em estudos sobre os arquivos de Al-Yahudu, recentemente publicados por Laurie Pearce e Cornelia Wunsch (2014). Al-Yahudu – cujo nome, em acadiano, pode ser traduzido como “Cidade de Judá” – foi um agrupamento rural na Mesopotâmia registrado por fontes cuneiformes entre os séculos VI e V AEC⁷. Provavelmente localizado nas proximidades da cidade de Nippur, em direção ao rio Tigre (GOLUB; ZILBERG, 2018), Al-Yahudu abrigou deportados judaítas por ao

7 Para uma introdução voltada ao público brasileiro sobre os tabletas e as problemáticas por eles suscitadas na assiriologia e nos estudos bíblicos, cf.: REDE, 2019.

menos quatro gerações, cujas atividades comerciais ficaram registradas pelas fontes publicadas por Pearce e Wunsch. Algumas questões levantadas por análises desses documentos podem auxiliar em nossa análise de Isaías.

Segundo Tero Alstola (2020), por exemplo, os arquivos de Al-Yahudu demonstram que os judaítas exilados não tinham suas liberdades totalmente cerceadas, muito menos eram escravizados pelos babilônicos. Mais do que isso, Alstola (2020) demonstra como, após algumas décadas, alguns judaítas conseguiram estabilizar-se no novo ambiente, atuando em ofícios ligados ao comércio e à tributação, com melhora considerável em suas condições de vida. Os anos iniciais na diáspora, no entanto, foram provavelmente marcados por profundas vulnerabilidades resultantes do violento processo de migrações forçadas, o que, de acordo com Dalit Rom-Shiloni (2017), explica o reduzido número de fontes ao longo das primeiras décadas da vila. Nesse sentido, Angelika Berlejung (2017) afirma que qualquer possibilidade de ascensão social dependia da rápida familiaridade com o funcionamento das lógicas políticas, sociais e econômicas locais, além do domínio sobre técnicas agrícolas novas e distintas das tradicionalmente utilizadas pelos judaítas no Levante. Por isso, acreditamos que a divisão da deportação em duas ondas distintas, separadas por quase uma década, impactou diretamente a capacidade de adaptação dos exilados de 587 AEC. Sobreviventes da destruição de Jerusalém, esses indivíduos chegaram à Mesopotâmia traumatizados e possivelmente encontraram uma comunidade diaspórica já organizada com novas regras internas.

Mesmo antes da publicação das fontes cuneiformes, John Ahn propôs então a seguinte hipótese: com o passar das décadas na diáspora, os exilados dividiram-se entre um grupo socioeconomicamente majoritário formado por aqueles que conseguiram ascender na Mesopotâmia, provavelmente descendentes dos deportados da primeira onda, e um grupo minoritário ainda dependente e vulnerável formado pelos judaítas que não tiveram a mesma sorte. Dado o nível de assimilação do primeiro grupo à sociedade babilônica, o autor pressupõe que alguns de seus integrantes tenham atuado como artesãos e produtores de ídolos, ou, no mínimo, tenham participado dos ritos locais sem interdições. Do ponto de vista minoritário, então, Ahn sugere que o grupo majoritário era visto como traidor de suas raízes.

Embora ricas para os propósitos de nosso arquivo, as hipóteses de Ahn precisam ser apreciadas com cautela. Assim como não podemos dividir o cenário social dos séculos VI e V AEC entre os exilados judaítas e os grupos estrangeiros, também não podemos apenas dividir o grupo entre os judaítas que supostamente conservam tradições e os idólatras, indivíduos que traíram suas origens e dobraram-se à cultura local. Tratar os idólatras como “desviantes” é um dos objetivos retóricos do profeta em sua busca por legitimar seus oráculos, e repeti-la em nossa análise seria confiar demais nas ideias da fonte. Devemos ter em mente que, após as ondas de deportação, os judaítas tiveram de se adaptar ao novo ambiente sem grandes perspectivas de retorno, utilizando quaisquer estratégias de integração e afirmação social. Com a destruição de Jerusalém e a chegada dos últimos grupos, a diáspora ganha sua forma final, um mosaico de laços coletivos que competem com os efeitos alienadores do trauma individual e a incompatibilidade de experiências na diáspora.

Passada uma geração, o sucesso restrito e a necessidade de ocupar as lacunas do trauma com novas narrativas faz nascer um ambiente de alta criatividade narrativa, inflamado pelo conflito. Redefinir o grupo passa pela reconstrução de seu repertório mnemônico e de sua memória coletiva. Contudo, seguindo as ideias de Tim Ingold, a transmissão dessas memórias não se dá de forma automática, de geração em geração, já que filhos não são meros depósitos das lembranças dos pais. Por isso, assim como o sucesso de alguns indivíduos, possivelmente ancorado na maior abertura à cultura local, funciona como arma retórica para o Segundo Isaías, a própria profecia e as ideias que defende sobre o passado sujeitam-se ao crivo da audiência e às pressões das exigências do grupo. Consequentemente, os judaítas avessos à idolatria não são necessariamente agentes conservadores de um patrimônio cultural pré-exílico, e seus colegas mais integrados à cultura local não são meros “desviados”. Em ambos os casos, os caminhos tomados refletem as mudanças impostas pela vida diaspórica.

Neste cenário, a Criação é uma poderosa estratégia retórica que, se bem-sucedida, legitima as profecias sob a influência dessa personagem onipotente. Daí o esforço constante em utilizá-la em tom de algo já sabido, mesmo que, como aponta Silverman (2020), a repetição incansável ao longo dos vários capítulos do Segundo Isaías pareça sugerir que o tema poderia não ser facilmente aceito pela audiência. A tensão constante do texto, marcado por contrastes entre vozes de escárnio, de lamentação e de redenção, parece representar, implicitamente, conflitos constantes com os quais o profeta deveria lidar. Por isso, a profecia busca legitimar-se ao ser identificada como a continuidade das tradições pré-exílicas, o que não significa que seja formada por ideias totalmente conservadas de sua terra de origem. Ao mesmo tempo, essa legitimidade mostra-se também uma aposta que, a depender das circunstâncias da diáspora, poderia falhar.

Devemos ter em mente, afinal, que entre os descendentes das deportações, provável audiência das profecias do Segundo Isaías, a estrutura rizomática de trocas intergeracionais, caracterizada pela agência constante dos descendentes sob as memórias de seus pais, é afetada ainda pelo trauma e pela necessária criação de novas narrativas. Recuperar a cosmogonia, condenar a idolatria e ridicularizar os símbolos babilônicos foram formas possíveis e efetivas, naquele contexto histórico, de responder aos anseios dos exilados e ocupar a estrutura vazia deixada pela morte e pela destruição do Templo e de Jerusalém. Acreditamos, então, que a preocupação com a assimilação patente no discurso avesso à idolatria funcionou na literatura profética, em geral, e no Segundo Isaías, em particular, como contenção contra a perda de confiança dos judaítas em suas próprias representações coletivas. A figura de Deus, único e incomparável, assume o papel de símbolo de unidade e reconciliação, ponto de referência cujo caráter supremo apaga as diferenças na comunidade de exilados, unificando todos sob sua origem judaíta. Não à toa, a polêmica contra a estatuária de deuses mantém os idólatras anônimos, uma vez que não interessa à profecia condenar seus pares, mas convencê-los a aceitar suas ideias para construir uma nova identidade coletiva. A cosmogonia funciona como lembrete da validade dos laços comunitários e recupera memórias, ressignificando o repertório cultural dos exilados frente às novas circunstâncias da diáspora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHN, John. *Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- ALSTOLA, Tero. *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*. Leiden: Brill, 2020.
- ASSMANN, Aleida. *Espaços de Recordação: Formas e Transformações da Memória Cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- BERLEJUNG, Angelika. Social Climbing in the Babylonian Exile. In: BERLEJUNG, Angelika; MAEIR, Aren; SCHÜLE, Andreas. (orgs.). *Wandering Arameans. Arameans Outside of Syria. Textual and Archeological Perspectives*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.
- BERNBECK, Reinhard. Imperialist Networks: Ancient Assyria and the United States. *Present Pasts*, London, v. 2, n. 1, p. 142-168, 2010.
- BÍBLIA de Jerusalém*. 12 ed. São Paulo: Paulus, 2017.
- BIDMEAD, Julye. *The Akitu Festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. New Jersey: Gorgias Press, 2002.
- CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2019.
- GOLUB, Mitka; ZILBERG, Peter. From Jerusalem to Al-Yahudu. *Journal of Ancient Judaism*, Leiden, v. 9, n. 3, p. 312-324, 2018.
- HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- HALBWACHS, Maurice. *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthoropos, 2004.
- HEFFELFINGER, Katie M. *I Am Large, I Contain Multitudes. Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah*. Leiden: Brill, 2011.
- HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture after the Holocaust*. Nova York: Columbia University Press, 2012.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- IRUDAYARAJ, Dominic. Idol-taunt and exilic identity: A Dalit reading of Isaiah 44:9-20. In: GUDME, Anne Katrine; HJELM, Ingrid. (orgs.). *Myths of Exile: History and Metaphor in the Hebrew Bible*. London: Routledge, 2015.
- LIPSCHITS, Oded. *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

LIVERANI, Mario. The Growth of the Assyrian Empire in the Habur/Middle Euphrates Area: a New Paradigm. *State Archives of Assyria Bulletin*, Helsinki, v. 2, n. 2, p. 81-98, 1988.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente*. História, Sociedade e Economia. São Paulo: Edusp, 2020.

MUCCI, Clara. *Beyond Individual and Collective Trauma: Intergenerational Transmission, Psychoanalytic Treatment, and the Dynamics of Forgiveness*. London: Karnac, 2013.

PEARCE, Laurie; WUNSCH, Cornelia. Documents of Judean exiles and West Semites in Babylonia in the collection of David Sofer. Bethesda: CDL Press, 2014.

REDE, Marcelo. Imagem da violência e violência da imagem. Guerra e ritual na Assíria (séculos IX – VII AC). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 34, n. 64, p. 81-121, 2018.

REDE, Marcelo. Al-Yahudu: os arquivos do exílio babilônico. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 1-16, 2019.

ROM-SHILONI, Dalit. The Untold Stories: Al-Yahūdu *and* or *versus* Hebrew Bible Babylonian Compositions. *Die Welts des Orients*, Berlin, v. 47, n. 1, p. 124-134, 2017.

SALIBA, Elias Thomé. História Cultural do Humor: Balanço provisório e perspectivas de pesquisa. *Revista de História*, São Paulo, n. 176, p. 1-39, 2017.

SILVERMAN, Jason. Persian Royal-Judean Elite Engagements in the Early Teispid and Achaemenid Empire. *The King's Acolytes*. London: T&T Clark, 2020.

TIEMEYER, Lena-Sofia. *For the Comfort of Zion: The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55*. Leiden: Brill, 2011.

VAN DER TOORN, Karel. *Becoming Diaspora Jews. Behind the Story of Elephantine*. New Haven: Yale University Press, 2019.

WYDRA, Harald. Generations of Memory: Elements of a Conceptual Framework. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 60, n. 1, p. 5-34, 2018.