

Religião étnica¹

Ethnic Religion

Karel van der Toorn² 

Amsterdã, Alemanha

[a] Universidade de Amsterdã

José Ademar Kaefer ^[b] 

Curitiba, PR, Brasil

[b] Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Como citar: TOORN, Karel van der. Religião étnica. Tradução de José Ademar Kaefer. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 17, n. 03, p. 426-446, set./dez. 2025. DOI: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.17.003.DS04>

Resumo

O autor apresenta as mudanças que o povo de Judá sofreu após a volta do exílio da Babilônia. Estas não passaram somente pela reconstrução da cidade de Jerusalém, com seu templo, muralhas etc., mas pela reconstrução da religião. O principal elemento da nova identidade religiosa se deve à população judaíta na diáspora, que cresceu muito durante o domínio persa. Novas comunidades jâvistas fora de Judá foram surgindo

¹ Nota do Tradutor: Este texto é parte do livro "Israelite Religion: From Tribal Beginnings to Scribal Legacy", 2025, p. 178-198, do autor Karel van der Toorn, e a publicação desta tradução é feita com a autorização da editora Yale University Press Books.

² N. T.: Professor de Religião e Sociedade na Faculdade de Humanidades da Universidade de Amsterdã.

[a] Autor, Ph.D. pela Universidade Livre de Amsterdã

[b] Tradutor, Doutor em Sagradas Escrituras pela Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, e-mail: jose.kaefer@pucpr.br

e as antigas foram sendo ampliadas. De maneira que a identidade judaíta não estará mais relegada à pertença a um reino, como no período dos reis, mas a uma religião. A esta nova identidade, o autor denomina de “religião étnica”. Seu ponto em comum será a adoração ao Deus YHWH e a observância de um mesmo calendário religioso. Grande parte desta religião étnica em construção receberá influência do imaginário religioso e político persa.

Palavras-chave: Religião étnica. *Yehud*. Diáspora. Esdras-Neemias. Influência persa.

Abstract

The author presents the changes that the people of Judah experienced after returning from the Babylonian exile. These changes were not limited to the rebuilding of the city of Jerusalem, with its temple, walls, etc., but also involved the reconstruction of his religion. The main element of the new religious identity is attributed to the Jewish population in the diaspora, which grew significantly during the Persian rule. New yahwistic communities outside of Judah began to emerge, and the old ones were expanded. Consequently, judahites identity would no longer be tied to belonging to a kingdom, as it was during the period of the kings, but rather to a religion. The author refers to this new identity as 'ethnic religion.' Its common point would be the worship of the God YHWH and the observance of the same religious calendar. Much of this developing ethnic religion would receive influence from Persian religious and political imaginary.

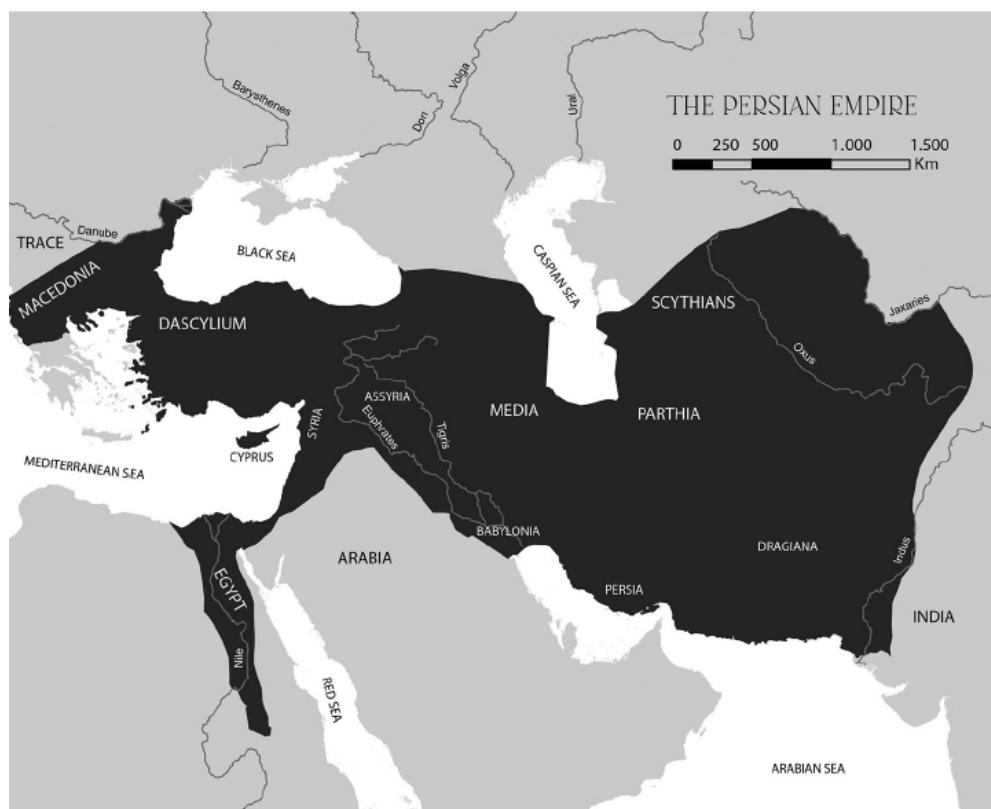
Keywords: *Ethnic Religion. Yehud. Diaspora. Ezra-Nehemiah. Persian influence.*

Em 539 AEC, Ciro, o Grande, fez uma entrada triunfal na cidade da Babilônia e se autoproclamou seu novo rei, motivo pelo qual fez uma ronda pelos santuários locais para prestar seus respeitos.³ Com a aparente aprovação do deus local Bel, a cidade e, com ela, todo o Império Babilônico passaram para as mãos do novo mestre. Era o início da era persa (Figura 1). Mais de duzentos anos depois, em 333 AEC, Alexandre, o Grande, derrotaria Dario III na batalha de Issus e poria fim à hegemonia persa. Mas, por dois longos séculos, os povos do Oriente Próximo viveriam em um mundo onde os persas governavam. Ninguém podia ignorar sua presença. A mudança de império também foi o início de um novo capítulo na história da religião israelita – não apenas porque os reis persas deram permissão para a repatriação de alguns dos judeus da diáspora babilônica, mas também por causa da maneira como a supremacia persa influenciou o curso da religião israelita a longo prazo. Os livros didáticos sobre a religião israelita tendem a descrever o período persa como uma época de restauração.⁴ Embora seja verdade que a população de Judá construiu um novo templo e restaurou as muralhas de Jerusalém, esses projetos de reconstrução não implicaram um retorno à situação existente antes da captura e destruição da cidade pela Babilônia. Durante o período persa, a religião israelita passou por uma grande transformação e desenvolveu um novo perfil. A religião da diáspora não desapareceu, mas contribuiu para o surgimento do que é mais bem descrita como religião étnica. A religião israelita tornou-se uma religião étnica no sentido de que a comunidade religiosa não coincidia mais com a população de um determinado estado (como acontecia na religião das realezas) ou área topográfica (como era o caso da religião local), mas com um grupo étnico específico. Seus membros eram conhecidos como *Yehudim*, (Judeans⁵), embora seu número incluísse muitas pessoas que viviam fora da província persa de Yehud.

³ Veja “The Cyrus Cylinder,” trans. Mordechai Cogan, COS 2.124:314–316, esp. linhas 24–25. Para uma edição crítica do texto, veja Hanspeter Schaudig, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen*, AOAT 256 (Münster: Ugarit-Verlag, 2001), 550–556.

⁴ Veja, p. ex., Eric M. Meyers, “The Persian Period and the Judean Restoration: From Zerubbabel to Nehemiah,” in *Ancient Israelite Religion*, ed. Patrick D. Miller, Jr., Paul D. Hanson, and S. Dean McBride (Philadelphia: Fortress, 1987), 509–521; Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 151–202, capítulos intitulados “A Reconstruction of the Judaean Restoration” and “Samaria and Jerusalem in the Era of Restoration.”

⁵ N. T.: o termo em inglês “Judeans” não é traduzível ao português. Nossa língua conhece os termos “judaístas” (Judahites, em inglês), que são os nascidos em Judá, um conceito civil, e o termo “judeus” (Jews, em inglês), um conceito religioso, que só é usado após a formação do judaísmo. Não temos uma tradução apropriada para “Judeans”, que é um conceito aplicado a todos os que fazem parte da comunidade judaica, especialmente na diáspora, independentemente de sua origem. Daí que se origina o título aplicado pelo autor de “religião étnica”. Portanto, para não confundir os conceitos, vamos usar para este terceiro grupo, os “Judeans”, o termo “judaicos”.

Figura 1 – Mapa do Império Persa

Fonte: Mapa criado por Jip Zinsmeister.

Esses judeus (Judeans) compartilhavam a adoração a YHWH e a observância de um conjunto comum de festivais religiosos. A religião e a etnicidade tornaram-se inextricáveis a ponto de uma se tornar uma característica definidora da outra (e vice-versa).

Para medir o impacto persa na religião israelita, é importante distinguir entre a influência indireta e a mais direta. A influência indireta não se tornou visível até o período persa tardio e o período helenístico subsequente. Ela afetou principalmente o imaginário religioso. A influência mais direta dos persas foi tangível na repatriação parcial dos judeus babilônicos, na criação da Yehud como uma província persa separada e na autorização e endosso persa de várias missões à Yehud e à diáspora judaica por proeminentes homens judaicos da Babilônia. Uma das consequências dessa política persa foi a promulgação oficial do Pentateuco como a lei do Deus do céu para toda a comunidade judaica, em todo o sul do Levante, bem como na diáspora. Além disso, a aplicação dessa Torá como “a lei do rei (persa)” teve implicações para a conceituação israelita e judaica da Torá como um livro de leis. A partir de então, todos os membros da comunidade étnica deveriam observar os festivais religiosos “conforme escrito” (*kakkātûb*), nas datas e da maneira prescrita na lei. A religião étnica que tomou forma sob a influência persa é o elo entre a religião da diáspora da era babilônica, por um lado, e a religião das escrituras que se desenvolveu durante o período helenístico, por outro.

O imperialismo persa e o imaginário religioso

Para “os filhos da Golá” – a autodenominação dos repatriados da Judeia – a migração da Babilônia para Judá ocorreu na esteira da transição da supremacia babilônica para a supremacia persa. A mudança de governo lançou uma

grande sombra. Como muitos povos do mundo antigo, os judeus ficaram admirados com os persas – a eficiência de sua máquina militar, sua rede de comunicações fluida, os rumores sobre a opulência de seus palácios e os segredos de sua sumptuosa vida na corte.⁶ Isso não significava, entretanto, que eles se apressaram em adotar a cultura persa. Embora alguns aspectos da religião israelita em seus estágios posteriores pareçam ecoar certas noções zoroastrianas (como seu dualismo), a influência persa foi, em geral, mais sutil – embora, por essa razão, não menos difundida.⁷ A presença de empréstimos persas, tanto em hebreu quanto em aramaico, testemunha o impacto dos novos mestres. Alguns desses termos – como *rāz*, “segredo”; *pardēs*, “parque, paraíso”; e *dāt*, “lei” – desempenhariam um papel considerável nos escritos judeus posteriores.⁸ Sob os persas, o mundo havia entrado em uma nova era.

A experiência judaica da hegemonia persa também deixou uma marca na imaginação religiosa coletiva. Isso era de se esperar. As pessoas sempre tomaram emprestadas suas metáforas religiosas do mundo com o qual estão familiarizadas, buscando relações assimétricas e hierárquicas como modelos para conceituar sua posição em relação aos deuses. É por isso que, durante a época da monarquia, os israelitas pensavam em Deus como seu rei e em si mesmos como seus súditos. Durante a era persa, Deus passou a ser modelado de acordo com o imperador persa, e a corte celestial passou a se assemelhar a um palácio persa. Um indício inconfundível da influência persa sobre as especulações religiosas é a noção dos sete “anjos da presença”. Embora seja encontrada principalmente em textos do período helenístico, a origem persa da ideia não está em dúvida. O tópico merece uma demonstração um pouco mais longa, pois lança mais luz sobre algumas das principais transformações na maneira como os israelitas – judeus e samaritanos – pensavam sobre Deus e o mundo dos deuses. Portanto, vamos primeiro dar uma olhada mais de perto no surgimento desses sete anjos e, em seguida, discutir o monoteísmo crescente da época.

Na maioria das Bíblias em inglês, o livro de Tobias tem um lugar na seção dos Apócrifos. Escrito por volta de 200 AEC, o livro conta a história de Tobias, filho de Tobias, e sua jornada de Nínive a Ecbátana, onde acaba se casando com sua prima Sara.⁹ Tobias tem um misterioso companheiro de viagem que acaba revelando sua verdadeira identidade: “Eu sou Rafael, um dos sete anjos que estão de pé e entram diante da glória do Senhor” (Tb 12,15). O tema dos sete anjos que têm acesso privilegiado a Deus se originou na era persa. Uma ocorrência anterior está no Livro Astronômico preservado em 1 Enoque (1 Enoque 72-82). Muitos estudiosos sustentam que esta seção é o estrato mais antigo da literatura de Enoque e pode derivar do final do período persa.¹⁰ Depois de sua viagem ao céu, Enoque retorna à Terra: “Então os sete santos me trouxeram e me colocaram no chão em frente ao portão da minha casa.” (1 En. 81,5). Esses sete “santos” são os sete

⁶ Sobre o sistema de correio real persa e os mensageiros reais, veja Pierre Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, trans. Peter T. Daniels (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002), 369–371. Um eco da maravilha e das fantasias sobre a vida na corte persa pode ser encontrado no livro de Ester, por exemplo, Est 1,5–9.

⁷ Sobre a influência da religião persa na religião israelita durante os períodos persa e helenístico, veja Mary Boyce, “Persian Religion in the Achaemenid Age,” *CHJ* 1:279–307; Shaul Shaked, “Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.,” *CHJ* 1:308–325. A maioria dos casos de influência persa aparece em textos apenas do período helenístico, como o dualismo encontrado nos textos sectários de Qumran (ver Capítulo 6, “Scriptural Religion”, neste livro). Um exemplo indubitable de empréstimo religioso é o demônio Asmodeus no livro de Tobias, cujo nome é explicado de forma plausível apenas por meio de referência a *Aešma-dæva*, “demônio da ira”; veja Shaked, “Iranian Influence,” 318. Ab de Jong, “Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls,” in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. Timothy H. Lim and John J. Collins (New York: Oxford University Press, 2010), 479–500, mostra que a influência persa refletida nos Manuscritos do Mar Morto do período pós-persa é mais evidente em empréstimos de palavras e imagens, sendo um dos principais elementos desta última a representação de Deus como imperador cercado por cortesãos.

⁸ Sobre os empréstimos persas em hebreu, veja Aren Wilson-Wright, “From Persepolis to Jerusalem: A Reevaluation of Old Persian-Hebrew Contact in the Achaemenid Period,” *VT* 65 (2015): 152–167. Observe que o termo persa *dāta*, “lei”, que entrou no hebreu como *dāt*, é usado no hebreu moderno como a palavra para “religião”.

⁹ Sobre o livro de Tobias, veja Carey A. Moore, “Tobit, book of,” *AYBD* 6:585–594, especialmente 591 para uma breve discussão sobre a data. Os Pergaminhos do Mar Morto produziram cinco fragmentos de Tobias, quatro em aramaico e um em hebreu (4Q196–200).

¹⁰ George W. E. Nickelsburg, “Enoch, First Book of,” *AYBD* 2:508–516, esp. 509, com referência a Matthew Black, *The Books of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, SVTP 7 (Leiden: Brill, 1985), 387.

anjos.¹¹ Eles ainda estão lá no livro de Apocalipse: “Quando o Cordeiro abriu o sétimo selo, houve silêncio no céu por cerca de meia hora. E vi os sete anjos que estão em pé diante de Deus, e sete trombetas lhes foram dadas” (Ap 8,1-2 NVI). Tanto a figura dos sete arcanjos (1 Enoque 20, no texto grego de Akhmim; 1 En. 90,21; T. Levi 8,2) quanto sua designação como “anjos da presença” (Jub. 1,27.29; 2,1.18; 15,27) remontam à organização da corte persa.¹² Todas as principais decisões políticas eram tomadas pelo rei em consulta com seu círculo íntimo, formado por “sete conselheiros” ou “oficiais”. Uma das primeiras referências a esse corpo político ocorre no edital de Artaxerxes sobre a missão de Esdras: “Você é comissionado pelo rei e seus sete conselheiros” (*šib'at yā'ătōhî*, Esdras 7,14).¹³ O livro de Ester dá os nomes dos sete homens da corte de Xerxes, que eram “os sete oficiais [*śarîm] da Pérsia e da Média, que tinham acesso ao rei [*rō'ē pĕnē hammelek*] e se assentavam nos primeiros lugares no reino” (Est 1,14 NVI). Xenofonte (Anab. 1,6,4) refere-se a esses funcionários como “sete dos mais nobres persas” e Heródoto (Hist. 3,84, 118) oferece uma explicação histórica de porque eles tinham acesso livre e sem aviso prévio ao rei. Embora a relação histórica entre o rei persa e seus conselheiros tenha variado ao longo do tempo — o número sete pode ter incluído o próprio rei, e seu ofício específico é incerto — é claro que, na percepção popular, conforme refletido nos escritos de autores gregos e judeus, o monarca persa tinha sete conselheiros com acesso privilegiado.¹⁴

A palavra hebraica para anjo é *mal'ak*. Seu significado literal é “mensageiro”, que é, de fato, um dos principais papéis atribuídos aos anjos. Em um mundo no qual a transcendência de Deus era cada vez mais conceituada como distância e inacessibilidade, o contato com o divino exigia mediação. Como Deus foi moldado à semelhança de um monarca persa, surgiu a necessidade de mensageiros, intermediários e intercessores. A noção mais antiga segundo a qual alguém poderia fazer uma oração esperando que Deus ouvisse a voz de alguém — forma que se vê em muitas das orações individuais no livro de Salmos — deu lugar a uma metáfora diferente. A nova metáfora baseava-se na analogia com o sistema postal persa, com carteiros e mensageiros, muito admirados pelos autores gregos.¹⁵ Mais uma vez, o livro de Tobias oferece uma ilustração. Antes de Tobias começar sua jornada, seu pai Tobias e sua prima Sara, ele em Nínive e ela em Ecbátana, fizeram uma oração individual, simultaneamente, mas sem o conhecimento um do outro: “Naquele exato momento, as orações de ambos foram ouvidas na gloriosa presença de Deus” (Tb 3,16 NRSV). Isso se parece com a velha concepção da oração sem intermediação. Mas outra passagem do mesmo livro mostra o contrário: “Então, quando você [Tobias] e Sara oraram, fui eu [o anjo Rafael] quem trouxe e leu o registro de sua oração diante da glória do Senhor” (Tb 12,12). A velocidade de transmissão continua milagrosa, mas a mecânica é nova. Os anjos fazem um registro da oração falada e transmitem a mensagem ao círculo íntimo de Deus, onde é lida em voz alta em sua gloriosa presença. É assim que as petições deveriam chegar ao imperador persa.

Sob o impacto da experiência da Judeia com a superpotência persa, o desconforto da Judeia com “outros deuses” se transformou em uma forma de monoteísmo. Embora os papiros de Elefantina mostrem que as comunidades da Judeia continuaram a venerar os companheiros divinos de Yaho, o período persa também testemunhou o rebaixamento gradual de outros deuses à categoria de anjos. Até certo ponto, era uma questão de semântica. Os Filhos de El, que antes constituíam o conselho dos deuses, tornaram-se o conselho dos santos — este último agora um termo para anjos.¹⁶ Mas, na mente dos adoradores, a diferença entre deuses e anjos era real. Havia apenas um Deus verdadeiro. Isso tornou os

¹¹ O termo também ocorre em Jó 5,1, “A qual dos santos recorrerás?”, aqui também em referência aos anjos mediadores.

¹² Para um estudo do céu modelado como um palácio com um rei (Deus) cercado por cortesãos (anjos) no Livro dos Vigilantes (1 Enoque 1-36), uma obra mais ou menos do mesmo período que o Livro Astronômico, veja Philip F. Esler, *God's Court and Courtiers in the Book of the Watchers: Re-Interpreting Heaven in 1 Enoch 1-36* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017).

¹³ A passagem paralela de 1Esd 8,11 fala sobre “os sete amigos [*philoî*], os conselheiros”.

¹⁴ Para uma discussão sobre o colegiado dos sete conselheiros, veja Briant, *From Cyrus to Alexander*, 128-130.

¹⁵ Veja Briant, *From Cyrus to Alexander*, 369-371.

¹⁶ Veja E. Theodore Mullen, *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, HSM 24 (Chico, CA: Scholars Press, 1980), 113-280; Simon B. Parker, “Saints,” DDD, 718-720; John J. Collins, “Saints of the Most High,” DDD, 720-722.

judeus monoteístas, também aos olhos de seus contemporâneos.¹⁷ Os anjos não eram deuses, mas seres de uma posição inferior e de natureza diferente. De colegas e pares, os outros deuses se transformaram em servos de Deus, levando a uma hoste de anjos – milhares e milhares deles. Alguns textos simplesmente dizem que seu número está além da conta. Por que esses números exorbitantes? Por um lado, porque os anjos são tão numerosos quanto as estrelas, os lumináres celestes tradicionalmente associados aos deuses.¹⁸ Por outro lado, porém, os inúmeros anjos refletem a experiência com a burocracia persa. Dentro do Império Persa havia inúmeros funcionários, de autoridade e posição variadas, que se interpunham entre o simples súdito e o imperador. Certamente não havia menos servos na corte celestial. Embora cada classe de anjos tivesse seu próprio papel a desempenhar, todos eles eram elos da cadeia que, em última análise, conectava o indivíduo a Deus. Isso tornou os judeus monoteístas, também aos olhos de seus contemporâneos. Por outro lado, porém, os inúmeros anjos refletem a experiência com a burocracia persa. Dentro do Império Persa havia inúmeros funcionários, de autoridade e posição variadas, que se interpunham entre o simples súdito e o imperador. Certamente não havia menos servos na corte celestial. Embora cada classe de anjos tivesse seu próprio papel a desempenhar, todos eles eram elos da cadeia que, em última análise, conectava o indivíduo a Deus.

É quase impossível separar a virada da Judéia para o monoteísmo do surgimento de uma visão mais universalista do mundo. O monarca persa governou um império de muitas nações, línguas e costumes. Seu reinado abraçou o mundo como as pessoas o conheciam. Como o deus da Judeia foi imaginado como o imperador, seu governo também teve que ser universal. Deus passou a ser visto como o rei do mundo, com direito ao tributo de todas as nações. Assim como Ciro afirmou que “todos os reis que se assentam em tronos em todo o mundo... trouxeram seu pesado tributo diante de mim e... beijaram meus pés”, assim diz um salmo desse período:

Todas as nações que fizestes virão e se curvarão diante de ti, ó Senhor, e glorificarão o teu nome (Salmo 86,9 NVI).¹⁹

Outro elemento que contribuiu para a ascensão do universalismo judaico foi o crescimento significativo do comércio internacional e das viagens durante o período persa. Os contatos entre Judá e a diáspora judaica na Babilônia, Egito e Síria foram outro incentivo para uma consciência mais global: “Porque, desde o nascer do sol até o seu poente, o meu nome é grande entre as nações, e em todo lugar se oferece incenso ao meu nome, e uma oferta pura” (Ml 1,11 NVI).

As transformações na maneira coletiva de pensar sobre o universo e os deuses são geralmente lentas e quase imperceptíveis para as pessoas envolvidas no processo. A maioria dos deuses mantém seus nomes e títulos. Revisões da mitologia tradicional também são muito raras. Na superfície, portanto, a percepção humana dos deuses pode parecer tão imutável e eterna quanto os próprios deuses. À distância, no entanto, as mutações na sensibilidade religiosa não passam despercebidas. Uma manifestação do novo ambiente religioso é a proeminência do “Deus do céu” como título de Yhwh, ocorrendo tanto na aposição ao nome divino (“o Senhor, o Deus do céu”, Esdras 1,2) quanto como substituto do nome divino (“a lei do Deus do céu”, Esdras 7,12). Cartas e rascunhos de cartas dos arquivos da comunidade judaica em Elefantina mostram que ambos os tipos de referência, isto é, com ou sem o nome divino próprio (principalmente escrito como yhw em Elefantina), eram de fato comuns no século V AEC. Em vista das frequentes referências ao nome próprio Yaho nos papiros e cacos de cerâmica de Elefantina, não há razão para especular que “o Deus do céu” (às vezes, “Senhor do céu”, nos textos elefantinos) é uma locução piedosa para evitar o nome próprio do deus. A este respeito, o título popular deve ser distinguido do uso posterior de “céu” como código para “Deus”, comum em livros como 1 Macabeus (por exemplo, 1Mac 3,50, 4,10, 9,46), as obras de Josefo e os Evangelhos (Lucas 15,18, “Pequei contra o céu”). Um estudo

¹⁷ Hecateu de Abdera, escrevendo por volta de 300 AEC, elogia os judeus pelos sacrifícios que estão dispostos a fazer para manter o monoteísmo de sua lei; veja *Josephus, C. Ap.* 1.190–193.

¹⁸ Veja Karel van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, AOAT 448 (Münster: Ugarit-Verlag, 2018), 174, commentary on papyrus Amherst 63, 13:14–15.

¹⁹ A citação das palavras colocadas na boca de Ciro é do Cilindro de Ciro, trans. Cogan, 315.

minucioso do uso da denominação “Deus do céu” indica que ela servia como um título convencional para o deus supremo. Todos podiam entender, judeus e não judeus. A imagem comum do Oriente Próximo do disco solar alado, amplamente usada durante o período em todo o Império Persa, pode ser vista como a contraparte iconográfica da frase.²⁰

Os repatriados da Judeia e seus vizinhos

Enquanto a influência persa no imaginário religioso foi em grande parte indireta e perceptível apenas a longo prazo – ela vem à tona mais claramente em textos do período helenístico – as decisões políticas dos persas impactaram o curso da história da Judeia de maneiras mais diretas e imediatas. Ao longo do final do século VI e grande parte do século V AEC, vários monarcas persas permitiram que grupos de judeus na Babilônia retornassem à terra de seus ancestrais. Embora a diáspora da Judeia não fosse tão sombria quanto o termo “cativeiro” (*šēbî, šibēyâ, šēbît*) sugere (por exemplo, Esd 2,1; 3,8; 8,35; Ne 1,2. 3), os judeus não podiam simplesmente deixar Babilônia sem autorização. As permissões concedidas serviram a uma causa persa. Enquanto a repatriação diminuiu a força de trabalho na Babilônia, a instalação de uma classe dirigente confiável em Judá facilitou a administração lucrativa da província persa de Yehud. Vários judeus babilônicos serviram como governadores de Yehud. Comissionado por diferentes reis persas, cada um deles foi para Judá na companhia de um grupo de retornados: O desconhecido Sasabassar no tempo de Ciro (Esd 1,8-11; 5,14; 1Esd 2,10-15),²¹ Zorobabel sob Dario I (Esd 2,2; Ag 11; 2,1-2; cf. 1Esd 4,13-63) e Neemias nos dias de Artaxerxes (Ne 2,1-9; 5,14). Outra onda de migrantes da Judeia chegou com Esdras (Esd 8,1-20), cuja missão como legislador tinha um escopo topográfico mais amplo do que Judá (Esd 7:25), mas cuja sede era em Jerusalém (Esd 8:32). Algumas passagens nos livros de Esdras-Neemias resumem essas ondas sucessivas e ondas de migração para Yehud em um retorno maciço durante o primeiro ano de Ciro (Esdras 1-2), embora a primeira repatriação substancial de exilados da Judeia tenha ocorrido sob Dario I (522–486 AEC), mais ou menos na mesma época em que a diáspora de Neirab foi autorizada a voltar para a Síria.²² Em 525 AEC, o Egito foi incorporado ao Império Persa, e a partir desse momento as províncias do sul do Levante ganharam maior relevância política.²³

A perspectiva particular de Esdras-Neemias se concentra em Judá e procura demonstrar como a subjugação da Babilônia por Ciro inaugurou o período durante o qual os retornados da Judeia passaram a viver ao redor do novo templo

²⁰ Veja Gard Granerod, “YHW the God of Heaven: An interpretatio persica et aegyptiaca of YHW in Elephantine,” JSJ 52 (2021): 1–26. Veja também a referência ao “sol da justiça ... com a cura em suas asas” (Ml 3,20 [4,2] NRSV).

²¹ Quase tudo o que sabemos sobre Sheshbazzar é o seu nome, que é uma adaptação para o hebraico do nome babilônico *Sin-ab-usur*, “Sin-protege-o-pai”; veja Cross, “Samaria and Jerusalem in the Era of the Restoration,” in *From Epic to Canon*, 173–202, esp. 179–180 note 21. O nome *Sin-ab-uṣur* ocorre entre as testemunhas em tabletas de Al-Yahudu e Našar; veja Laurie E. Pearce and Cornelia Wunsch, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, CUSAS 28 (Bethesda, MD: CDL Press, 2014), no. 27:19–20 (“*Barik-II son of Sin-ab-uṣur*”), no. 71:13–14 (“*Iddinā son of Sin-ab-uṣur*”). As ocorrências não têm relação com Sheshbazzar, mas demonstram que o nome era corrente na época e familiar aos judeus babilônicos. Observe que o governador samaritano Sambatã também tem um nome teofórico que se refere ao deus da lua (*Sin-uballit*).

²² Observe as referências ao reinado de Dario em Ag 1,1, VI/1, 2 Dario (cf. 1,15, VI/24, 2 Dario); 2,1, VII/21, [2 Dario]; 2,10, IX/24, 2 Dario; 2,20, IX/24, [2 Dario]; Zc 1,1, VIII, 2 Dario; 1,7, XII/24, 2 Dario; 7,1, IX/4, 4 Dario. Sobre o retorno dos nairabeus, veja Gauthier Tolini, “From Syria to Babylon and Back: The Neirab Archive,” in *Exile and Return: The Babylonian Context*, ed. Jonathan Stökl and Caroline Waerzeggers, BZAW 478 (Berlin: de Gruyter, 2015), 58–93; Tero Alstola, *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries bce*, CHANE 109 (Leiden: Brill, 2020), 237–250. Um contrato cuneiforme de venda de bois e ovelhas, redigido em Harã em 521 (“ano de ascensão de Dario”, presumivelmente Dario I), mas encontrado em Tawilan, em Edom, a mais de seiscentos quilômetros ao sul de Harã, foi considerado evidência de um retorno edomita do exílio por volta de 520 AEC; veja Ernst Axel Knauf, “Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Oded Lipschits and Manfred Oeming (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 291–349, esp. 303 e nota 57. Para o tablet, veja Stephanie Dalley, “The Cuneiform Tablet from Tell Tawilan,” *Levant* 16 (1984): 19–22; John R. Bartlett, Edom, and the Edomites, JSOTSup 77 (Sheffield: JSOT Press, 1989), 225–227.

²³ Veja também Briant, *From Cyrus to Alexander*, 47, que afirma “it is possible that many of the events dated by the chronicler [i.e., the author of Ezra-Nehemiah] to the beginning of the reign of Cyrus actually took place during the reign of Cambyses or even later.” Neste mesmo sentido, ele sugere, “It is possible that the province of Judah was not created until the time of Cambyses” (49).

em Jerusalém como a legítima *qāhāl*, a comunidade religiosa.²⁴ Não havia lugar nessa perspectiva para o santuário no Monte Gerizim, em Samaria, cujos vestígios mais antigos remontam a meados do século V AEC, o mais tardar (fig. 2).²⁵ Localizado a cerca de quarenta e oito quilômetros de Jerusalém, este altar no topo de uma colina perto de Siquém era maior e mais monumental do que o modesto Segundo Templo em Jerusalém (Ag 2,3; Esd 3,12).²⁶ Não há nenhuma palavra sobre isso em Esdras-Neemias. Na visão de seus autores, os samarianos praticavam uma forma desviante de javismo. Eles não eram realmente israelitas (Esd 4,2). Quando a liderança samariana se ofereceu para participar da reconstrução do templo de Jerusalém, sua ajuda foi firmemente rejeitada (Esd 4,1-3). Embora os samarianos adorassem o mesmo deus que os judaicos (Esd 4,2), eles não eram considerados irmãos, mas “adversários” (*sārīm*, Esd 4,1). As referências literárias aos samarianos como oponentes, sozinhos ou ao lado dos amonitas (“Tobias, o servo amonita”) e dos idumeus (“Gesém, o árabe”), sugerem um contexto geopolítico do projeto de restauração da Judeia que merece um exame mais minucioso (Ne 2,19; 6,1). É claro que a pequena província de Yehud, que cobria uma área de cerca de 48 por 48 quilômetros, era delimitada por todos os lados por províncias ou distritos cujas populações tinham práticas religiosas que eram, da perspectiva dos autores de Esdras-Neemias, incompatíveis com a adoração correta de Yhwh. Uma vez que saímos desse quadro ideológico, no entanto, a situação se apresenta em termos bastante diferentes.

²⁴ Sobre a inclinação ideológica específica de Esdras-Neemias, veja Tamara Cohn Eskenazi, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, SBLMS 36 (Atlanta: Scholars Press, 1988); Eskenazi, *Ezra: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 14A (New Haven: Yale University Press, 2023), 33-35. Sobre o significado de *qāhāl* em Esdras-Neemias e 1-2 Crônicas, veja Sigmund Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia, I: Die nachchronische Redaktion des Buches*. Die Listen (Oslo: Oslo University Press, 1964), 87-89.

²⁵ Para a datação do recinto sagrado e do edifício adjacente no Monte Gerizim, veja Yitzhaq Magen, “The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple at Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence,” in *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, ed. Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 157-211.

²⁶ Inscrições do período helenístico encontradas nas proximidades do Gerizim se referem a ela como a “casa do sacrifício” (*byt dbḥ*); veja Yitzhak Magen, Haggai Misgav, and Levana Tsfania, *Mount Gerizim Excavations*, Volume 1: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions, Judea and Samaria Publications 2 (Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2004), no. 199. A terminologia está de acordo com a designação do templo de Jerusalém como *byt zbh* (“casa do sacrifício”) em 2Cr 7,12 e a referência ao templo de Elefantina como *byt mdbḥ* (“casa do altar”) IN: TAD A4.9,3.

Figura 2 – Monte Gerizim visto do Monte Ebal, por volta de 1915



Fonte: Wikimedia Commons, Coleções e Arquivos Especiais da OSU: Commons@Flickr Commons.

Comecemos por Samaria. Nos dias de Esdras e Neemias – aproximadamente por volta de 450 AEC – a divisão entre samarianos e judeus ainda estava a cerca de três séculos de distância. A distinção samariano/samaritano se assemelha àquela entre judeu/judaico. Em ambos os casos, o termo hebraico ou aramaico refere-se originalmente aos habitantes de uma área geograficamente delimitada (Samaria e Judá) e se desenvolveu secundariamente em uma referência a uma comunidade religiosa (samaritanos, judeus). Somente sob o domínio dos hasmoneus na segunda metade do século II AEC há evidências de uma lacuna crescente entre samaritanos e judeus. A destruição do templo de Gerizim por João Hircano

em 112 AEC significou uma separação definitiva dos caminhos.²⁷ Mas em 450 AEC não havia samaritanos — apenas samarianos. Embora Esdras-Neemias se refira às tensões políticas entre as províncias de Judá e Samaria, o fato de que, no fim do século IV AEC, um irmão do sumo sacerdote de Jerusalém aceitou a oferta de Sambatão, governador de Samaria, para servir como sumo sacerdote em Gerizim, sugere um bom grau de afinidade entre os respectivos sacerdócios de Samaria e Judá.²⁸

Após a queda de Samaria em 722/720 AEC, o antigo reinado do norte tornou-se uma província assíria. Devido à política assíria de deportações em massa, grupos não-israelitas passaram a viver ao lado de muitos israelitas que não deixaram a terra. O culto de Yhwh continuou a dominar o ambiente religioso, em parte devido à atividade missionária de vários sacerdotes israelitas que haviam sido repatriados da Assíria por ordem do rei para ensinar à nova população o culto adequado do “deus da terra”. Eles se estabeleceram em Betel, a venerável cidade-templo do Reino do Norte (2Rs 17,27-28).²⁹ Até a destruição do altar de Betel por Josias por volta de 620 AEC (2Rs 23,15), então, o templo de Betel continuou a ser um importante centro de adoração a Yhwh — mesmo que alguns judaítas o rejeitassem como idólatra.³⁰ Temos pouca informação sobre a situação religiosa em Samaria até o fim dos séculos VII e VI AEC, mas a referência a uma delegação de Siquém, Siló e Samaria trazendo ofertas ao templo de Jerusalém em 586 mostra que o culto a Yhwh não havia cessado em Samaria (Jr 41,5). Além disso, o santuário de Gerizim do século V AEC foi consagrado a Yhwh e a nenhum outro deus.³¹ A proeminência dos nomes javistas nos papiros de Samaria de Wadi Daliyah levou os estudiosos a concluir que, durante o período persa, Samaria era predominantemente javista, talvez ainda mais do que durante a Idade do Ferro.³² Ao longo do século V, Samaria e Judá eram províncias persas com uma população cuja maioria adorava Yhwh.

Do outro lado do Jordão estava o território de Amon. No tempo de Neemias, Amon era governado por um homem chamado Tobias. Teria sido ele o fundador da dinastia dos tobiadas do período helenístico (Josefo, Ant. 12,160-236)? O nome Tobias é javista (“Yah é bom”), assim como o nome de seu filho Jeohanan (“Yaho foi gracioso”, Ne 6,18). Além disso, o sumo sacerdote judeu Eliasib permitiu que ele usasse uma sala no templo de Jerusalém (Ne 13,4-9). Estes fatos são fortes indícios de que Tobias era um adorador de YHWH. A possível explicação histórica para a existência do culto a Yhwh em Amon é a conquista amonita do território israelita de Gad, na Transjordânia, após a derrota de Israel por Tiglat-Pileser III no final do século VIII AEC (2Rs 15,19-22, 29; Jr 49,1-2).³³ Amon absorveu assim uma população israelita significativa. Provavelmente estes israelitas foram capazes de manter sua religião tradicional e preservar conexões com os javistas do outro lado do Jordão (cf. Jr 41,10-15). Foi fora do meio deles que Tobias, em algum momento, deve ter conquistado uma

²⁷ É perfeitamente possível que João Hircano pretendesse forçar os samaritanos a se conformarem com as práticas judaicas e a aceitarem Jerusalém como único centro religioso, conforme argumentado por Jonathan Bourgel, “The Destruction of the Samaritan Temple by John Hyrcanus: A Reconsideration,” JBL 135 (2016): 505–523. A consequência prática de sua ação foi o aumento da distância entre as duas comunidades.

²⁸ Veja Josephus, Ant. 11,310–324. Para uma discussão sobre a linhagem aramonita de ambos os sacerdócios, veja Gary N. Knoppers, *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations* (New York: Oxford University Press, 2013), 190–191.

²⁹ O texto hebraico da passagem muda da terceira pessoa do singular para a terceira pessoa do plural. Embora a maioria das traduções da Bíblia opte por ler isso como uma referência a um sacerdote, a probabilidade histórica está no plural. Veja as observações de James A. Montgomery and Henry Snyder Gehman, *The Books of Kings*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1951), 473. Sobre o fenômeno dos sacerdotes instruídos a se mudarem para uma área geográfica diferente para implantar ou reforçar o culto de uma determinada divindade, veja Paul-Alain Beaulieu, “Temple Towns and Nation Building: Migrations of Babylonian Priestly Families in the Late Periods,” JANER 19 (2019): 3–17. Beaulieu observa que as migrações de sacerdotes atestadas no período neobabilônico “were motivated primarily by political reasons such as imposing the cult of official deities in local sanctuaries, or the need to maintain a memory landscape of venerable cult centers” (do abstract na p. 3). Veja também o debate sobre a missão de Esdras no presente capítulo).

³⁰ Sobre a data da expansão de Josias para o norte e suas ações contra Betel, veja Mordechai Cogan and Hayim Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 11 (New York: Doubleday, 1988; repr. New Haven: Yale University Press), 298–299.

³¹ Inscrições em aramaico do período helenístico, encontradas nas proximidades de Gerizim, referem-se ao templo samaritano como *[byt] yhwh*; veja Magen, Misgav, and Tsfanja, *Mount Gerizim Excavations*, no. 383. Veja também os números 149–155, que contêm a frase “diante de Deus/o Senhor [*lh*, *dny*] neste local”.

³² Veja Jan Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyah et la Samarie vers 450–332 av. J.-C.*, CHANE 30 (Leiden: Brill, 2007), 486–494; Knoppers, *Jews and Samaritans*, 109–120, esp. 117.

³³ Veja o debate em Cogan e Tadmor, *II Kings*, 176–180; Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, 3rd. ed., HAT 1/12 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1968), 289.

posição de liderança. O vizinho de Judá a leste, então, tinha uma população mista que incluía um bom número de javistas de origem israelita.³⁴

O terceiro “adversário” dos judeus que Esdras-Neemias menciona é Gesem (ou Gashmu, Ne 6,6), o árabe. A referência é mais provável ao governante da Idumeia, um território que durante os períodos persa e helenístico se estendia da região montanhosa do sul da Judeia ao norte do Negeb, e do Mar Morto às cidades portuárias de Ashkelon e Gaza.³⁵ Incorporou a terra de Edom (da qual o nome grego “Idumeia” provavelmente deriva), mas incluía áreas anteriormente judaicas como os vales de Arad e Berseba, o sul da Sefelá e as colinas do sul da Judeia.³⁶ A Idumeia é a versão expandida do antigo estado de Edom, devido à anexação do território judeu e filisteu (1Esd 4,50; cf. Ez 25,12; 36,5; Ob 1,12-15; Joel 4,19 [3,19]; Ml 1,2-5).³⁷ Ela parece ter sido um protetorado persa em vez de uma província, talvez em reconhecimento à assistência logística e material que deu ao exército persa durante a campanha egípcia (Heródoto, Hist. 3,4-9).³⁸ “Gesem, o árabe” pertencia aos quedaritas, um grupo árabe ativo na área entre o deserto da Síria e o norte da Arábia. Após o declínio e a queda dos impérios assírio e babilônico, eles ganharam o controle do sul da Palestina.³⁹ A área tinha uma população mista. Os nomes nos óstracos idumeus do período refletem a adoração de Qos (a antiga divindade edomita Qaush), divindades árabes, como Il e Manat, e deuses originalmente babilônicos, como Shamash, Nabu e Sin.⁴⁰ Devido à incorporação de territórios anteriormente judaicos, Idumea também tinha adoradores de Yhwh dentro de suas fronteiras, como testemunha a ocorrência do nome tribal Yehôkal. De fato, um dos óstracos tem uma referência a um “templo de Yaho” (*byt yhw*), aparentemente localizado em Khirbet el-Qom (antiga Makkedah, a oeste de Hebron).⁴¹ Embora os javistas devam ter sido uma minoria, eles aparentemente tinham seu próprio templo, cerca de trinta quilômetros ao sul de Jerusalém.

Cercados por três províncias ou governos, às vezes com uma população consideravelmente grande de javistas, os judeus babilônicos que haviam repatriado para Judá a fim de ajudar a reconstruir e administrar a “cidade santa” na terra de seus ancestrais tiveram que determinar qual seria sua atitude em relação aos não judeus – pelo menos em termos de fronteiras provinciais – que adoravam o mesmo deus que eles. Eles poderiam ser contados como “israelitas” também? A questão era ainda mais premente porque as autoridades persas, de acordo com uma tradição de longa data no Oriente Próximo, tendiam a identificar as divisões étnicas com os limites religiosos. De certa forma, a situação desses javistas fora das fronteiras de Judá era semelhante à da diáspora judaica na Babilônia ou no Egito. A comunidade judaica

³⁴ Sobre a história dos Tobiadas de Amon, veja Benjamin Mazar, “The Tobiads,” IEJ 7 (1957): 137–145, 229–238.

³⁵ Veja Ulrich Hübner, “Idumea,” AYBD 3:382–383.

³⁶ Durante o período neobabilônico, a área de Judá havia encolhido consideravelmente; veja Oded Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah Under Babylonian Rule* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), esp. cap. 3: “Changes in the Borders of Judah Between the End of the Iron Age and the Persian Period” (134–183).

³⁷ Veja Diana Vikander Edelman, “Edom: A Historical Geography,” in *You Shall Not Abhor an Edomite for He Is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition*, ed. D. V. Edelman, ABS 3 (Atlanta: Scholars Press, 1995), 1–11.

³⁸ Veja Yigal Levin, “The Religion of Idumea and Its Relationship to Early Judaism,” Religions 11, no. 10 (2020): 487, see esp. p. 5 of 27, <https://doi.org/10.3390/rel11100487>.

³⁹ Veja Jacob M. Myers, “Edom and Judah in the Sixth–Fifth Centuries b.c.,” in *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, ed. Hans Goedicke (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971), 377–392; John R. Bartlett, *Edom and the Edomites*, JSOTSup 77 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 168–172. Observe também a inscrição aramaica do século V AEC em um vaso de prata, encontrado no Baixo Egito (Tell el-Maskhuta), mencionando “Qaynu, filho de Gashmu, rei de Qedar”; veja William J. Dumbrell, “The Tell el-Maskhuta Bowls and the ‘Kingdom’ of Qedar in the Persian Period,” BASOR 203 (1971): 33–44.

⁴⁰ André Lemaire, “New Aramaic Ostraca from Idumea,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Lipschits and Oeming, 413–456, esp. 416–417. Para uma introdução geral à ostraca idumeia, veja Bezalel Porten and Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*, 5 vols. (University Park, PA: Eisenbrauns, 2014–2023), 1:xv–xxii. Veja também Porten and Yardeni, “Social, Economic, and Onomastic Issues in the Aramean Ostraca of the Fourth Century b.c.e.,” in *Judah and Judeans*, ed. Lipschits and Oeming, 457–488.

⁴¹ Veja André Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d’Idumée II: Collections Moussaïeff, Jeselsohn, Welch et divers* (Leuven: Peeters, 2002), no. 283:2; veja o debate in André Lemaire, “New Aramaic Ostraca from Idumea,” in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Lipschits and Oeming, 413–456, esp. 416–417. Sobre a localização de Khirbet el-Qom, veja John S. Holladay, Jr., “Kom, Khirbet el-,” AYBD 4:97–99.

na Ilha Elefantina não tinha seu próprio “templo de Yaho”? A presença desses bolsões de javistas, seja no Egito ou na Babilônia, ou mais perto de casa em Samaria, Amon e Idumeia, deu urgência à questão das fronteiras do *qāhāl*, a comunidade religiosa – e também, mais ou menos da mesma forma, da comunidade étnica. Essa comunidade consistia apenas de judeus de sangue verdadeiro, ou todos os adoradores de Yhwh eram de certa forma judeus, qualquer que fosse seu pedigree genealógico?

Um outro fator de complicações no debate sobre a etnicidade e a religião da Judeia era a circunstância dos recém-chegados a Judá – tendo vindo da Babilônia, eram os “novos” judeus – não serem donos da sua própria terra. Eram, de certo modo, “escravos” ao serviço de reis estrangeiros que Deus tinha posto sobre eles (Ne 9,36-37; cf. Esd 9,9). Os judeus que tinham sido deportados para a Babilônia no início do século VI AEC tinham sido obrigados a abandonar o reino de Judá. Quando alguns dos seus descendentes regressaram, muitos anos mais tarde, voltaram a uma província persa. O mundo tinha mudado. Em vez de um rei em Jerusalém, havia um governador de província que governava a partir de um palácio a sul de Jerusalém, adornado com um jardim persa.⁴² Esta era a representação da nova cultura. O palácio do governador em Samaria tinha um jardim ornamental semelhante – um “paraíso”, como lhe chamavam os autores gregos, usando um termo emprestado dos persas.⁴³ O próprio governador podia ser “judeu” (Zorobabel, Neemias), mas estava subordinado ao sátrapa persa em Damasco. Os juízes persas asseguravam a lei e a ordem, auxiliados pela força armada de polícias e mercenários.⁴⁴ Um sistema de impostos sobre a terra, sobre os produtos e sobre as pessoas sobrecarregava o povo (Ne 5,4.15).⁴⁵ Muitos tinham perdido as suas terras e eram obrigados a trabalhar como diaristas (Ne 5,1-5).⁴⁶ Judá tinha-se tornado propriedade dos persas. O palácio do rei dos reis estava longe, mas não se podia escapar à sua presença. O imperador tinha seus olhos e ouvidos em todo o lado.⁴⁷ Assim, para os novos judeus, havia três possibilidades em que tinham de negociar a sua identidade: como súditos persas, como membros da comunidade étnica da Judeia ou como adeptos de uma religião centrada no culto a Yhwh no templo de Jerusalém.

⁴² Veja Oded Lipschits, Yuval Gadot, Benjamin Arubas, and Manfred Oeming, eds., *What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel: 3,000 Years of Forgotten History* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2017), 95–112; 108–111 for the Persian garden at Ramat Rahel; and Dafna Langgut, Yuval Gadot, Naomi Porat, and Oded Lipschits, “Fossil Pollen Reveals the Secrets of the Royal Persian Garden at Ramat Rahel, Jerusalem,” *Palynology* 37 (2015): 115–129. Muitos estudos sobre Judá no período persa apresentam um cenário no qual a administração persa estava localizada primeiro em Mizpá, o local onde os babilônios tinham seu centro administrativo em Judá após a destruição de Jerusalém (ver, por exemplo, 2Rs 25,23, Jr 40,5-6). Não há nenhuma evidência de inscrição que apoie essa afirmação.

⁴³ Veja Briant, *From Cyrus to Alexander*, 442–444. Sobre o jardim do palácio samariano, veja John W. Crowfoot, “Introduction,” in John W. Crowfoot, Grace M. Crowfoot, and Kathleen M. Kenyon, *Samaria-Sebaste III: The Objects from Samaria* (London: Palestine Exploration Fund, 1957), 1–8, esp. 3.

⁴⁴ A presença de mercenários pode ser refletida indiretamente por referências a “bow land” (*qašt*), in WDSP 11v. 3, 4 (Samaria), and Israel Eph'al and Joseph Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea* (Jerusalem: Magnes, Israel Exploration Society, 1996), nos. 39:1, 40:1 (Idumea). Os feudos de arco foram concedidos pelo rei com base no sistema de terra por serviço; veja CAD 13, 153–155, s.v. *qaštu* 4 (“bow fief”), *qaštu* in *bēl qašti* (“holder of a bow fief”), and *qaštu* in *bīt qašti* (“bow fief”).

⁴⁵ Os impostos persas são mencionados com a enumeração padrão de *mindā-bēlō wāhālāk* em Esdras 4,13.20; 7,24. Os termos aramaicos correspondem ao acadiano *maddattu*, *biltu* e *ilku*. O *mindā* é um aluguel coletivo sobre domínios de terra, e o *hālāk* é aqui também um imposto sobre a terra, não o serviço obrigatório exigido do proprietário da terra, como era o *ilku* nos documentos de Al-Yahudu. Veja o debate em Joseph Naveh and Shaul Shaked, *Aramaic Documents from Ancient Bactria from the Khalili Collections* (London: Khalili Family Trust, 2012), 30; e veja também CAD 7, 77–79, s.v. *ilku* A, 3, “delivery of part of the yield of land held from a higher authority.” Neemias 5,4 fala sobre “o imposto do rei” (*middat hammelek*), cujo equivalente em aramaico é encontrado in Naveh and Shaked, *Aramaic Documents from Ancient Bactria*, 120, A8:2 (*midat mlk*). Seu pagamento forçou alguns judeus a tomar dinheiro emprestado em seus campos e vinhedos (Ne 5,4). Veja também a referência ao *midat ḥaylā*, o “tributo da tropa”, in Judah B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqara* (London: Egyptian Exploration Society, 1983), no. 24,11; TAD C3.5,7. O aramaico *kargā* é uma variante de *hālāk* (*ilku*); veja TAD D7.27,8. A natureza de *bēlō* não é clara. Se a conexão com *biltu* for válida, deve ter sido um “tributo” a ser pago ao rei; veja CAD 2, 234–236, s.v. *biltu* 5, “tribute paid by subject rulers.”

⁴⁶ As referências a trabalhadores contratados (hebraico *sākîr*) se multiplicam em textos do período persa; veja Ag 1,6, Ml 3,5 e os chamados textos de trabalhadores entre os papéis aramaicos da Idumeia.

⁴⁷ Veja Briant, *From Cyrus to Alexander*, 343–344. Cf. também A. Leo Oppenheim, “The Eyes of the Lord,” *JAOS* 88 (1968): 173–180, para a possibilidade de que os profetas pós-exílicos pegaram a metáfora e a aplicaram a Yhwh.

As fronteiras da comunidade e a missão de Esdras

Os livros de Esdras-Neemias documentam a existência de diferentes posições sobre os limites da comunidade étnico-religiosa israelita. Tendo em conta a posição anti-samariana dos livros, os seus compositores subscreveram a definição mais restrita.⁴⁸ Apenas “os de ascendência israelita” que se tinham “separado de todos os estrangeiros [*bēnē nēkār*]” pertenciam à comunidade legítima (cf. Ne 9,2). No entanto, os livros também contêm evidências que mostram que pelo menos vários judeus de alto nível da época defendiam uma compreensão mais ampla da identidade israelita. Alguns profetas de Jerusalém colaboraram com Tobias e Sambalat (Ne 6,10-14), e os principais círculos de Jerusalém simpatizavam com Tobias (Ne 6,17-19; 13,4-9). Além disso, Tobias, o “servo” amonita, seu filho Joanan e Sambalat, o governador samariano, tinham todos laços judaicos por casamento (Ne 6,18; 13,4.28; cf. 13,23; Josefo, Ant. 306-312). Havia, portanto, uma facção judaica que não considerava os samarianos e amonitas como “estrangeiros”.

Esdras-Neemias não é um registro neutro de eventos como eles ocorreram em Judá do século V AEC. Portanto, seu uso como fonte histórica requer alguma circunspeção. Dúvidas foram levantadas contra a autenticidade de alguns dos documentos oficiais citados pelos autores e também sobre o significado real dos eventos narrados, bem como sua cronologia relativa.⁴⁹ Antes de nos concentrarmos em detalhes, no entanto, é útil destacar o padrão narrativo que enquadra os episódios específicos. O ciclo recorrente de eventos similares começa com o pedido às autoridades persas pelos judeus babilônicos de permissão para ir a Judá, a fim de contribuir de alguma forma para a restauração (Esd 7,6; Ne 2,4-5); a permissão é concedida, às vezes em combinação com uma comissão do rei persa (Esd 1,2-4. 8-11; 3,7; 7,11-26; Ne 2,7-9); um grupo de judeus faz a jornada para Judá (Esd 2,1-70; 8,1-36; Ne 7,5-72; 12,1-25); ao chegarem à Jerusalém, os repatriados da Judeia iniciam a tarefa que vieram realizar (Esd 3,1-3.8-13; 5,1-2; Ne 2,11-18; 3,1-32; 8,1-12 [missão de Esdras]); o trabalho de restauração provoca oposição dos governantes de Samaria e de outros lugares em Ebir-Nari (Esd 4,1-5; 5,35; Ne 2,10.19; 3,33-35; 4,1-8; 6,1-14); o conflito é levado ao conhecimento das autoridades persas (Esd 4,6.7-24; 5,6-17), que, no fim, reiteram seu apoio à causa da Judeia (Esd 6,1-12). Para marcar a conclusão da obra, em parte ou na totalidade, os judeus celebram uma das festas de sua religião (Esd 3,4-6; 6,19-22; Ne 8,13-18). Esse padrão serviu de modelo para os autores enquadrarem e editarem seu material, que eles tiraram de uma variedade de fontes.⁵⁰

A presença desse padrão narrativo suscita a questão de saber se é principalmente um dispositivo literário que serve à estratégia dos autores ou um reflexo fiel das realidades do final dos séculos VI e V AEC. Uma vez que o padrão se adapta claramente a uma preocupação ideológica, há motivos para submeter episódios individuais a uma análise crítica. Existem alguns casos em que um evento relatado é evidentemente uma duplicata inserido na narrativa para fornecer um elemento do padrão literário. A celebração das Sucot (festa das tendas) por Josué e Zorobabel “como está escrito” (Esd 3,4) é uma duplicata da celebração das Sucot por Esdras (Ne 8,13-18) e impossível de conciliar com a observação em Neemias 8,17, de que as Sucot não eram celebradas dessa maneira “desde os dias de Josué, filho de Num”. Mas, embora as instâncias individuais de elementos padronizados possam ter sido uma ficção literária ou uma duplicata, pode haver pouca dúvida sobre o fato de que o padrão como tal é baseado em eventos reais. Em outras palavras, os judeus

⁴⁸ Veja as observações de Knoppers, *Jews and Samaritans*, 71-73, que contrasta a “atitude muito aberta e conciliatória em relação aos residentes do norte” de Crônicas com a “perspectiva muito mais hostil em relação à comunidade do norte” de Esdras-Neemias (72). Essa é uma das diferenças que Knoppers apresenta para fundamentar sua afirmação, também feita por Sara Japhet e Hugh Williamson, de que 1-2 Crônicas, por um lado, e Esdras-Neemias, por outro, têm autores diferentes.

⁴⁹ Para uma apresentação eloquente dos problemas históricos que afetam tanto o texto de Esdras-Neemias quanto os documentos supostamente persas que ele contém, veja Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, 3 vols. (London: Continuum, 2004, 2008, 2021), 1,324-331; e Grabbe, “The ‘Persian Documents’ in the Book of Ezra: Are They Authentic?”, in *Judah and the Judeans in the Persian Period*, ed. Lipschits and Oeming, 531-570.

⁵⁰ Sobre as fontes de Esdras-Neemias, veja os estudos fundamentais de Sigmund Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, 3 vols. (Oslo: Oslo University Press, 1964-65). Veja também Hugh Williamson, *Ezra-Nehemiah*, WBC 16 (Grand Rapids: Zondervan, 1985), xxiii- xxxiii; Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, OTL (London: SCM, 1989), 41-47.

babilônicos pediram permissão para migrar para Judá, e as autoridades persas encarregaram alguns deles de realizar tarefas específicas. A oposição que encontraram, das autoridades samarianas e outras, também era real o suficiente. Se os novos judaicos ainda assim tiveram sucesso, foi também devido ao apoio explícito dos persas. E as referências à celebração correta e oportuna dos festivais refletem uma das inovações significativas da época.

Um elemento central na narrativa de Esdras-Neemias é a oposição que os retornados e seus líderes enfrentaram por parte dos samarianos, amonitas, árabes e outros “ povos da terra”. A principal preocupação dos adversários era que os projetos de construção monumental dos novos judaicos eram declarações políticas em apoio a um programa de maior autonomia. A recusa judaica em se associar com os samarianos na reconstrução do templo (Esd 4,1-5) levou a uma solicitação oficial sobre a autorização formal da construção (Esd 5,6-17). No entanto, no sexto ano de Dario (516 AEC), Yehud tornou-se uma província persa separada com um novo templo simbolizando seu novo status.⁵¹ A reconstrução das muralhas da cidade, cerca de setenta anos depois, parecia ser mais um passo em direção à independência. Os judaicos poderiam muito bem deixar de pagar impostos e proclamar seu próprio reino (Esd 4,11-16; Ne 2,19; 6,5-7).⁵² Quão reais ou meramente insinuações eram esses medos é incerto. Mas, não há dúvida de que os samarianos e seus aliados suspeitavam dos judaicos de uma agenda separatista. A atitude hostil da liderança judaica (Zorobabel, Neemias) parecia confirmar suas suspeitas. Muito provavelmente, a hostilidade por parte dos judaicos tinha uma variedade de motivos. Durante os anos de reconstrução do templo, no início do reinado de Dario I, alguns círculos mantinham esperanças de uma restauração da monarquia, com Zorobabel como o novo ramo no tronco da dinastia davídica (Za 6,9-15; cf. Ag 2,20-23; Za 4,6-10). Na época de Neemias, tais aspirações haviam perdido sua plausibilidade. O que importava para Neemias e seus apoiadores era a pureza da “raça santa” (*zera' haqqōdeš*, Esd 9,2). Sua preocupação era manter a comunidade religiosa intacta e livre de “mistura” (*'ereb*, Ne 13,3) de elementos não-judaicos.

Dada a reação negativa dos samarianos e seus aliados contra as missões de Zorobabel e Neemias, a ausência de qualquer animosidade em relação a Esdras por parte dos samarianos, chama a atenção. É verdade que a narrativa de Esdras menciona a potencial ameaça de “inimigos” (Esd 8,22.31), mas esse termo se refere a gangues de ladrões e salteadores que poderiam atacar a caravana de Esdras a caminho de Judá. O relato sobre a atividade de Esdras não menciona qualquer oposição samariana. Além disso, em outros aspectos, é necessário fazer uma clara distinção entre as missões de Zorobabel e Neemias, de um lado, e a de Esdras, do outro.⁵³ Esdras não veio para construir, como eles, mas para investigar e instruir. Zorobabel era neto do rei Jeconias, e Neemias um alto oficial da corte de Artaxerxes I (Ne 1,11), enquanto Esdras era um sacerdote e “um escriba experiente na lei de Moisés” (Esd 7,1-6; cf. 1Esdras 8,9).⁵⁴ De acordo

⁵¹ Para referências sobre a província de Yehud, veja Oded Lipschits and David Vanderhooft, *Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Stamp Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011). A visão tradicional, segundo a qual Judá fazia parte da província persa de Samaria até Neemias (de acordo com Albrecht Alt), deve ser modificada à luz das referências à Yehud e seu governador em documentos do final do século VI e início do século V AEC; veja o debate in Reinhard Gregor Kratz, *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, FAT 42 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 93-119 (“Statthalter, Hohepriester und Schreiber im perserzeitlichen Juda”), esp. 97-100. Na interpretação aqui apresentada, a reconstrução do templo - ou a construção do Segundo Templo - marcou simbolicamente o status de Judá como uma província persa separada (desde Dario I). Para referências à “província de Samaria”, consulte os papéis de Wadi Daliyah estudados por Dušek, *Manuscrits araméens de Wadi Daliyah*. A maioria dos papéis são contratos feitos “na fortaleza de Samaria, que fica na província de Samaria” (*bšmryn byrt' zy bšmryn mdynt'*), veja, por exemplo, WDSP 1,1; 4,1; 5,1.

⁵² Note que a carta enviada a Artaxerxes, citada em Esdras 4,8-16, foi erroneamente colocada no lugar, com base na suposição de que estava lidando com o projeto do templo. Mas o v. 12 deixa claro que o assunto diz respeito à reconstrução dos muros.

⁵³ Para uma avaliação breve, mas equilibrada, da missão de Esdras e de suas circunstâncias históricas, veja John J. Collins, *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul, Taubman Lectures in Jewish Studies* 7 (Oakland: University of California Press, 2017), 52-61.

⁵⁴ Neemias era “copeiro do rei” (*mašqeh lammelek*, Ne 1,11; LXX, *oinochoos tōi basilei*, que na tradição posterior foi corrompido como *eunouchos*, “eunuco”). O cargo de copeiro normalmente implicava em muito mais do que o de sommelier real. O título neo-assírio *Rabshakeh* (hebraico *rab-šāqēh*, 2Reis 18-19) significa “copeiro-chefe”, mas o homem que tinha essa função aparece em 2 Reis 18-19 // Isaías 36-37 como oficial do exército; veja A. Kirk Grayson, “*Rabshakeh*,” AYBD 5:605. Veja também Tob 122: “Ora, Aicar era copeiro [*oinochoos*, var. *archioinochoos*, “copeiro-chefe”], guardião do sinete [*epi tou daktyliou*] e encarregado da administração das contas do rei Senaqueribe da Assíria.” O aramaico Ahiqar diz que ele era escriba (*spr*), conselheiro de toda a Assíria (*y't twr klh*) e portador do selo (*sbyt 'zqh*) do rei; veja TAD C1.1, A 1-3, B 18-19. Para o título “portador do selo” (*sbyt 'zqh*), veja Jonas C. Greenfield, “Studies in

com o texto aramaico do édito persa que descreve a missão de Esdras, ele deveria “investigar sobre Judá e Jerusalém de acordo com a lei do seu Deus, que está em sua mão” (Esd 7,14 NRSV) e “designar magistrados e juízes que possam julgar todo o povo na província além do rio que conhece as leis do seu Deus; e você deverá ensinar aqueles que não as conhecem” (Esd 7,25 NRSV). “Além do rio” (*‘abar nahārāh*; hebraico *‘ēber hannāhār*) traduz o acádio *Ebir-Nāri*, a designação costumeira da satrapia que cobria toda a Síria-Palestina ao sul do Eufrates. Em Esdras-Neemias, essa satrapia é, consequentemente, referida como uma “província”. Embora às vezes “a província além do rio” pareça designar especificamente o Levante meridional (cf. Esd 4,16), a designação sempre inclui Samaria (Esd 4,11. 17). A atividade de Esdras também teria um impacto em Samaria, então. De fato, ele tinha uma dupla missão. Uma, ele deveria reorganizar o culto do templo em Jerusalém e Judá de acordo com a lei de Deus; e duas, ele deveria tomar medidas para assegurar que os javistas em Judá e nas províncias vizinhas (“todo o povo na província além do rio que conhece as leis do seu Deus”) observassem os preceitos da lei de seu Deus.

A segunda parte da missão de Esdras reconhece a presença de adoradores de Yhwh fora de Judá. Enquanto a atividade de Zorobabel e Neemias estava restrita a Judá, a comissão de Esdras se estendeu além das fronteiras de Judá e incluiu samarianos e outros javistas. Eles também teriam que se alinhar à lei divina (o termo aramaico utilizado é *dāt*, um empréstimo do persa *dāta*).⁵⁵ É improvável que a lei em questão fosse completamente nova para eles, já que os javistas não judaicos são referidos como “aqueles que conhecem as leis [*dātē*] do seu Deus.” No entanto, a lei que Esdras traz consigo – “a lei do seu Deus, que está em sua mão” (Esd 7,14) – é, pelo menos em parte, uma inovação autoritativa para os javistas tanto dentro quanto fora de Judá, pois será usada para reorganizar o culto do templo de Jerusalém (Esd 7,15-24) e deve ser ensinada àqueles que não a conhecem (Esd 7,25). A maior parte da discussão da pesquisa moderna sobre a missão de Esdras tem se concentrado na identificação da lei que ele deveria promulgar (Deuteronômio, a fonte sacerdotal, o Pentateuco ou alguma lei desconhecida?). Porém, o fato de que ele trouxe uma lei que se aplicaria a todos os adoradores de Yhwh em “Além do Rio”, tanto dentro quanto fora de Judá, merece atenção especial. Isso significa que a missão de Esdras tinha como objetivo unificar e homogeneizar, pelo menos até certo ponto, a comunidade yahwista, independentemente da província particular onde seus membros viviam. Nesse aspecto, a missão de Esdras foi projetada para ter o efeito oposto da divisão que Zorobabel e Neemias haviam causado entre os javistas judaítas e não judaítas. Visto por essa perspectiva, Esdras provavelmente chegou a Judá após Neemias, embora a datação de sua missão continue sendo uma questão espinhosa.⁵⁶

Aramaic Lexicography I,” in ‘Al Kanfei Yonah: *Collected Studies of Jonas C. Greenfield on Semitic Philology*, ed. Shalom M. Paul, Michael E. Stone, and Avital Pinnick, 2 vols. (Leiden: Brill; Jerusalem: Magnes, 2001), 1,6–21, esp. 18–21.

⁵⁵ Veja Wilhelm Rudolph, *Esra und Nehemia*, samt 3. Esra, HAT 20 (Tübingen: Mohr, 1949), 74, que enfatiza que a atividade de Esdras como instrutor da Torá deveria abranger todos os judaicos do Além Rio, não apenas os de Judá. A promulgação da lei por Esdras deveria consistir na instrução, mais a nomeação de “magistrados [*šāpēṭîn*] e juízes [*dayyānîn*]” (Esdras 7,25). Na descrição da atividade de Esdras, não há referência a nenhuma dessas nomeações. Durante o período persa, os “juízes” (*dayyānîn*) eram nomeados pelos persas e muitas vezes de origem persa. Talvez o termo “magistrados” se refira a sacerdotes ou levitas com deveres judiciais, cf. Dt 16,18.

⁵⁶ A ordem cronológica das missões de Esdras e Neemias é uma questão muito debatida entre os estudiosos bíblicos e historiadores de Israel. Para uma breve apresentação dos argumentos, veja Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, 3,99–106; Williamson, *Ezra-Nehemiah*, xxxix–xliv; Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 139–144; Eskenazi, *Ezra*, 30–31. Tomando como referência Esdras 7,7–8, a maioria dos estudiosos data a missão de Esdras como tendo ocorrido em 458 AEC (sétimo ano de Artaxerxes I) ou em 398 AEC (sétimo ano de Artaxerxes II). Considerando o propósito e os efeitos da missão de Esdras, nenhuma dessas datas é totalmente satisfatória. Em vista de seu propósito - a introdução de uma constituição comum para os adoradores de Yhwh em Além Rio -, suspeita-se que Esdras tenha sido ativo após a carreira de Neemias como governador (445–433 AEC). Em vista de seus efeitos, por outro lado, suspeita-se que Esdras tenha sido ativo antes de 419 AEC, que é a data do papiro da Páscoa de Elefantina (veja a discussão mais adiante neste capítulo). Segundo consta, Esdras trabalhou com o sumo sacerdote Joanã, filho de Eliasib (1Esd 9,2; Esd 10,6, Ne 12,22–23). Se esse foi o sumo sacerdote Eliasib que construiu a Porta das Ovelhas (Ne 3,1), seu filho (ou neto) Joanã deve tê-lo sucedido no sumo sacerdócio por volta de 430 AEC. Não é impossível que esse seja o mesmo sumo sacerdote Jeoanã (*yhwānn khn' rb'*) ao qual a liderança da comunidade de Elefantina enviou uma petição de apoio por volta de 410 AEC (TAD A4.7,18 // A4.8,17). Isso colocaria a missão de Esdras em algum momento entre 430 e 420 AEC e implica que o “sétimo ano de Artaxerxes” deve ser corrigido para uma data posterior (vigésimo sétimo? trigésimo sétimo?), como vários estudiosos propuseram. Veja também H. H. Rowley, “The Chronological Order of Ezra and

Embora a iniciativa da missão de Esdras tenha partido do próprio Esdras (“seu pedido,” Esdras 7:6), o rei persa havia dado sua aprovação. Devido à sua autorização, a lei de Deus que Esdras trouxe seria tão vinculativa quanto “a lei do rei” (*dātā’ dī malkā’*, Esdras 7:26). A Torá de Esdras tinha “autorização imperial” (*Reichsauthorisation*), como os estudiosos a chamaram.⁵⁷ Tal é, pelo menos, a mensagem de Esdras-Nehemias. Mas quão plausível é esse cenário do ponto de vista persa? Uma observação preliminar diz respeito à ausência de qualquer proselitismo religioso da parte dos persas. Embora os governantes aquemênidas fossem zoroastristas comprometidos, eles não tentaram implantar sua religião nos territórios que conquistaram. A monumental inscrição em rocha de Dario I em Behistun está repleta de referências a Ahuramazda (“Senhor Sábio”), o único deus verdadeiro e patrono divino dos reis aquemênidas. Sua adoração, assim o texto afirma, trará felicidade na vida e na morte.

Embora a iniciativa da missão de Esdras tenha partido do próprio Esdras (“seu pedido,” Esd 7,6), o rei persa havia dado sua aprovação. Devido à sua autorização, a lei de Deus que Esdras trouxe seria tão vinculativa quanto “a lei do rei” (*dātā’ dī malkā’*, Esd 7,26). A Torá de Esdras tinha “autorização imperial” (*Reichsauthorisation*), como os estudiosos a chamam. Tal é, conforme a mensagem de Esdras-Nehemias. Mas quão plausível é esse cenário do ponto de vista persa? Uma observação preliminar diz respeito à ausência de qualquer proselitismo religioso da parte dos persas. Embora os governantes aquemênidas fossem zoroastristas comprometidos, eles não tentaram implantar sua religião nos territórios que conquistaram. A monumental inscrição em rocha de Dario I em Behistun está repleta de referências a Ahuramazda (“Senhor sábio”), o único deus verdadeiro e patrono divino dos reis aquemênidas (figura 3). Sua adoração, assim o texto afirma, trará felicidade na vida e na morte.⁵⁸ A chancelaria real produziu uma versão aramaica da inscrição, cujas cópias foram despachadas por todo o império.⁵⁹ Uma cópia desse texto também chegou à comunidade judaica em Elefantina. Além da Vida e Palavras de Ahiqar, foi o único texto aramaico de natureza literária descoberto em seus arquivos. Sua presença era um lembrete da importância da lealdade inquestionável ao imperador persa e seus sucessores.⁶⁰ Essa era uma virtude que os judeus afirmavam repetidamente, mas esse fato não os levava a abandonar sua própria religião pela religião de Ahuramazda. Também não se esperava que o fizessem. Como os assírios e os babilônios antes deles, os persas acreditavam que as nações deveriam seguir seus próprios costumes religiosos.

Nehemiah,” in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1965), 135–168. Para uma reconstrução diferente, veja Cross, “A Reconstruction of the Judaean Restoration,” in *From Epic to Canon*, 151–172, esp. 161–164.

⁵⁷ Para a apresentação clássica da Teoria, veja Peter Frei, “Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich,” in *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, ed. Peter Frei and Klaus Koch, 2nd rev. and exp. ed., OBO 55 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Fribourg: Universitätsverlag, 1996), 8–131. A tese de Frei foi alvo de quase tantas críticas quanto de apoio. Para uma discussão de vários autores, alguns a favor e outros contra, veja James W. Watts, ed., *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBLSS 17 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001). Em um volume publicado em 2007, Konrad Schmid revisitou a tese de Frei e propôs alguns refinamentos, em parte baseados em discussões com Frei, veja Schmid “The Persian Imperial Authorization as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate,” in *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, ed. Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007), 23–38. Para uma pesquisa e discussão de todas as evidências pertinentes, com conclusões amplamente favoráveis à ideia da autorização imperial, veja Kyong-Jin Lee, *The Authority and Authorization of the Torah in the Persian Period*, CBET 64 (Leuven: Peeters, 2011). Para uma avaliação mais crítica, a partir da perspectiva de um iraniano, veja Josef Wiesehöfer, “Gerechtigkeit und Recht im achämenidischen Iran,” in *Recht und Religion: Menschliche und göttliche Gerechtigkeitsvorstellungen in den Antiken Welten*, ed. Heinz Barta, Robert Rollinger, and Martin Lang (Wiesbaden: Harrassowitz, 2008), 191–204, traduzido para o inglês como “Law and Religion in Achaemenid Iran,” in *Law and Religion in the Eastern Mediterranean: From Antiquity to Early Islam*, ed. Anselm C. Hagedorn and Reinhard G. Kratz (Oxford: Oxford University Press, 2013), 40–57, esp. 50–53.

⁵⁸ Para uma apresentação e tradução do texto, veja Amélie Kuhrt, *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Period* (London: Routledge, 2007), 141–158.

⁵⁹ A inscrição em Behistun faz referência à sua tradução e disseminação no final da coluna IV: “Tanto em tabletas de argila quanto em pergaminho, ela foi colocada... Depois disso, envie essa forma de escrita para todos os reinos”; trad. Kuhrt, *Persian Empire*, 149, §70.

⁶⁰ O texto é TAD C2.1. Para um debate, veja Reinhard G. Kratz, “Ahīqar and Bisitun: The Literature of the Judeans at Elephantine,” in *Elephantine in Context*, ed. Reinhard G. Kratz and Bernd U. Schipper, FAT 155 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 301–322, esp. 312–314.

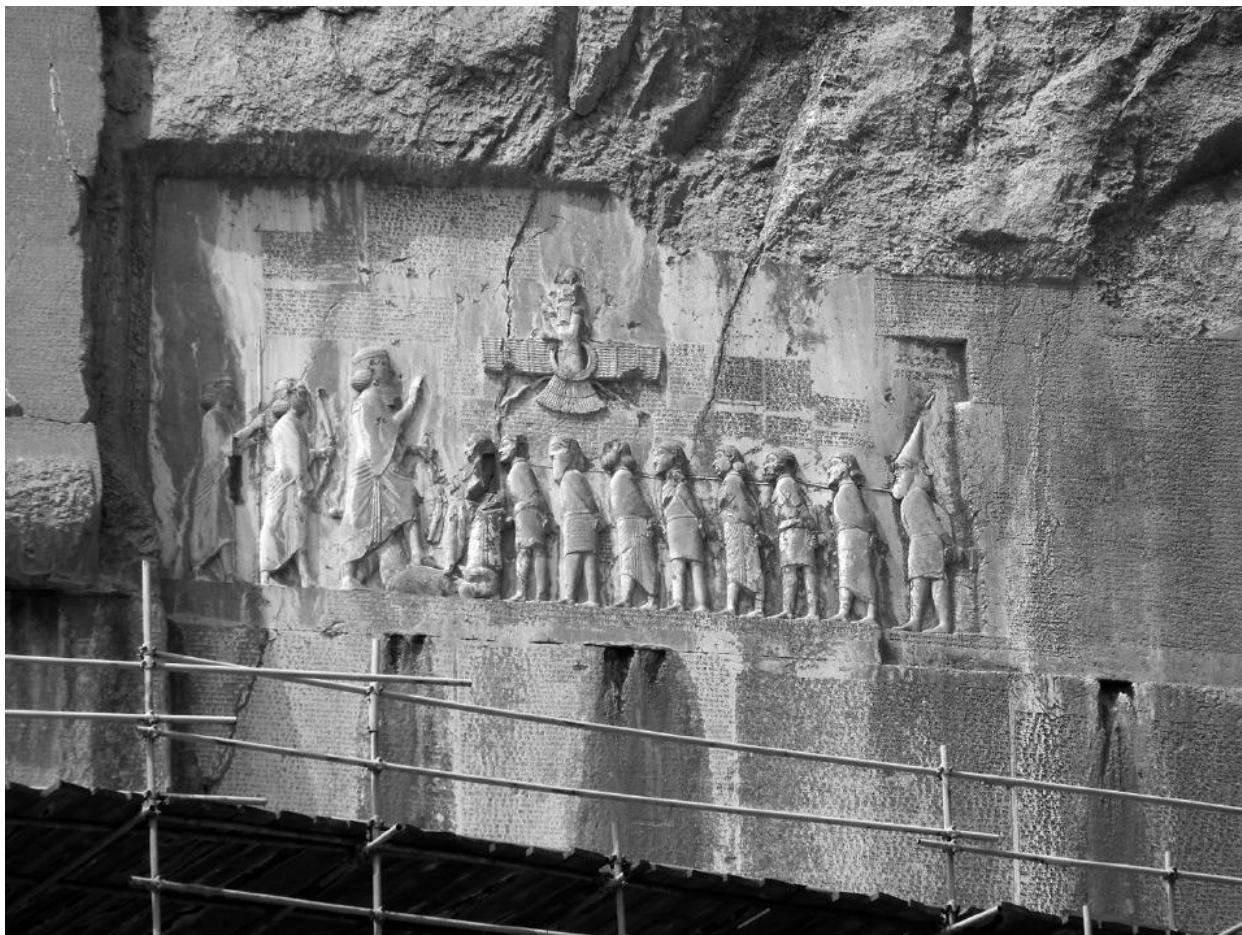
O erro de qualquer pessoa que tenta entender a política persa em relação à religião de seus súditos é projetar noções modernas de liberdade religiosa sobre um povo que vivia em um mundo pré-moderno. Os persas não acreditavam no exercício livre da religião como um direito humano fundamental. Para eles, a religião não era uma questão privada, nem sua prática era opcional. Naquela época, religião e etnia eram como gêmeas siamesas. Ser babilônio significava adorar deuses babilônicos e seguir costumes religiosos babilônicos, assim como os egípcios eram devotos de deuses egípcios e mantinham rituais egípcios. Este princípio levou as autoridades persas a adotarem uma política que tendia a facilitar ativamente a observância das práticas religiosas que definiam as diversas comunidades étnicas em seu império. O reconhecimento como uma comunidade étnica distinta implicava o direito de praticar a religião da comunidade. Nesse sentido, a política persa em relação às religiões dos não-persas sob seu domínio não era tanto uma questão de permissividade, mas sim de regulamentação. Eles consideravam que era do interesse do estado que o culto formal aos muitos deuses de seu reino continuasse ininterrupto e de acordo com as regras apropriadas. O Cilindro de Ciro celebra o primeiro governante persa da Babilônia como exemplar em seu zelo pelo bem-estar da Babilônia e de todos os seus centros sagrados. Deuses mesopotâmicos cujas imagens haviam sido levadas foram devolvidos a seus santuários, assim como ele tomou medidas para garantir provisões regulares para os cultos do templo.⁶¹ O viés propagandístico da inscrição é inegável, mas a política persa era mais do que uma demonstração de boa vontade. O objetivo era obter a boa vontade dos deuses que então abençoariam Ciro, seu filho e seu exército.⁶² A intercessão pelo imperador persa e seu filho é um tema padrão em documentos sobre o patrocínio persa dos cultos locais (Esd 6,10; cf. 7,23). Os cínicos que viam isso como retórica vazia estão perdendo a parada. Para as autoridades persas, uma boa administração implicava o dever de facilitar a realização ordenada dos rituais religiosos em todo o seu domínio. Seria tolo incorrer na desgraça dos deuses ao não observar as formas apropriadas de adoração (Esd 7,23, “ou a ira [*qəšap*] virá sobre o reino do rei e seus herdeiros”, NRSV; cf. Za 7,12 para um uso semelhante da noção de ira divina, *qeṣep*). A adoração de Ahuramazda não significava que os reis persas se recusavam a reconhecer outros deuses, como Dario mesmo diz na inscrição de Behistun, “Ahuramazda me ajudou, e os outros deuses que são”⁶³

⁶¹ Para o texto, veja Schaudig, *Die Inschriften Nabonids*, 550–556; para uma tradução ao inglês, veja “Cyrus Cylinder,” trans. Cogan, *COS* 2.124:314–316.

⁶² Cilindro de Ciro, linhas 27–27 (ana yâti Kuraš šarru pâlihšu u Kambuziya mar šit lib[biya u an]a naph[ar] ummânîya damqiš ikrubma); veja também linhas 35–36.

⁶³ Veja Kuhrt, *Persian Empire*, 148, §62.

Figura 3 – Inscrição de Dario I em Behistun mostrando o imperador punindo adversários



Fonte: Wikimedia Commons, CC-BY-SA-4.0⁶⁴

Os textos mais iluminadores sobre a política persa em relação aos cultos locais vêm do Egito. Cambises II, filho de Ciro, o Grande, conquistou o Egito em 525 AEC. Ele tinha um sacerdote de alto escalão da cidade de Sais em sua administração egípcia. Udjahorresnet havia servido anteriormente a dois faraós egípcios e passou a segunda parte de sua carreira nas cortes de Cambises II e Dario I. Em sua autobiografia, inscrita em uma estátua funerária, esse escriba e acadêmico egípcio comemora algumas de suas realizações (fig. 4).⁶⁵ A seu conselho, Cambises restaurou e purificou o templo em Sais, instituindo ofertas regulares e participando ele mesmo em atos de adoração.⁶⁶ Isso se alinha com outras evidências epigráficas sobre a realização de rituais egípcios importantes por Cambises e suas regulamentações sobre os suprimentos para os templos egípcios.⁶⁷ Sob Dario I (522-486), Udjahorresnet viveu por um tempo na corte persa em Elam, mas foi posteriormente enviado de volta ao Egito, comissionado pelo rei para restaurar e reorganizar “o escritório

⁶⁴ Disponível em: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>. Acesso em: 09/10/2025.

⁶⁵ Para uma tradução ao inglês e comentário, veja Kuhrt, *Persian Empire*, 117–122. Para um estudo, veja Alan B. Lloyd, “The Inscription of Udjahorresnet: A Collaborator’s Testament,” *JEA* 68 (1982): 166–180.

⁶⁶ Veja Kuhrt, *Persian Empire*, 118–119, sections (d)–(h).

⁶⁷ Veja Kuhrt, *Persian Empire*, 122–124, no. 12, *epitaph of Apis bull*; 124, no. 13, inscription on Apis sarcophagus; and 125–127, no. 14, reverse of the Demotic Chronicle, section (c), Cambyses’s decree concerning the incomes of Egyptian temples.

da Casa da Vida." A "Casa da Vida" (egípcio *pr 'nh*) se refere a uma localidade próxima ao templo e, por extensão, ao corpo de estudiosos e especialistas ligados a ele.⁶⁸ Udjahorresnet fez a jornada, executou sua tarefa conforme instruído e assim dotou os templos egípcios novamente com a infraestrutura acadêmica relevante: "Sua majestade [Dario] fez isso," ele observa, "porque sabia da utilidade desta arte..., para preservar os nomes de todos os deuses e seus templos, suas ofertas e seus rituais para sempre."⁶⁹

A missão de Udjahorresnet mostra que Dario I autorizou um sacerdote egípcio, presumivelmente a seu pedido, a ir ao Egito para organizar a devida execução da religião local. Os esforços para facilitar e regular a religião no Egito também levaram Dario a pedir ao sátrapa persa de lá que lhe enviasse "estudiosos [entre] os soldados, sacerdotes e escribas do Egito." Esses homens eram "para escrever a lei do Egito" que havia sido válida desde os tempos antigos até a última dinastia egípcia. O papiro egípcio que relata o evento não está em perfeita conservação, mas ainda é possível ler que a lei em questão também se referia ao procedimento adequado nos templos. Os estudiosos vieram e produziram a lei:⁷⁰ "Eles escreveram uma cópia em papiro com a escrita assíria [ou seja, aramaico] e em escrita documental [ou seja, demótica]... Eles escreveram na presença dele [do rei]; nada foi deixado de fora."⁷¹ Este relato destaca a importância que o imperador persa atribuía a um corpo de leis escritas que fosse abrangente ('nada foi deixado de fora') e acessível a ele e seus especialistas.⁷² Os estudiosos egípcios preparam o texto na corte persa ('eles escreveram na sua presença'). Esta "lei" egípcia encomendada por Dario provavelmente abrangia mais áreas do que as regras tradicionais para rituais e cerimônias religiosas.⁷³ Ainda, a menção explícita de "templos" indica que a religião era um assunto central.⁷⁴ Diretrizes normativas deveriam prevenir uma situação em que preconceitos pessoais, procedimentos desleixados ou mera improvisação fossem prejudiciais à correta realização do ritual religioso. Havia que haver lei e ordem, também em questões de religião.

Em vista da política persa em relação à religião de seus súditos, conforme refletido em documentos históricos fora da Bíblia, o relato da missão de Esdras tem um alto grau de plausibilidade. Seguindo os passos dos assírios e dos

⁶⁸ Veja Alan H. Gardiner, "The House of Life," *JEA* 24 (1938): 157–179; Aksel Volten, *Demotische Traumdeutung*, AAeg 3 (Copenhagen: Munksgaard, 1942), 17–44; Manfred Weber, "Lebenshaus I," *LÄ* 3:954–957.

⁶⁹ Veja Kuhrt, *Persian Empire*, 119, section (j). Para um estudo sobre a missão de Udjahorresnet como um possível paralelo com as missões de Esdras e Neemias, veja Joseph Blenkinsopp, "The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah," *JBL* 106 (1987): 409–421. Veja também o debate in Briant, *From Cyrus to Alexander*, 57–59.

⁷⁰ A palavra egípcia usada aqui para "lei" é *hp*. Para este conceito, veja Charles Nims, "The Term *HP*, 'Law, Right' in Demotic," *JNES* 7 (1948): 243–260; Donald B. Redford, "The So-Called 'Codification' of Egyptian Law Under Darius I," in *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, ed. James W. Watts, SBLSS 17 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 135–159, esp. 138–150. Para um debate sobre a iniciativa de Dario de produzir uma compilação da lei egípcia, veja Christoph J. Tuplin, "The Justice of Darius: Reflections on the Achaemenid Empire as a rule-based environment," in *Assessing Biblical and Classical Sources for the Reconstruction of Persian Influence, History and Culture*, ed. Anne Fitzpatrick-McKinley, Classica et Orientalia 10 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2015), 73–126, esp. 102–105. Para uma avaliação mais crítica, veja Redford, "So-Called 'Codification' of Egyptian Law," que argumenta que não houve "codificação" da lei egípcia, apenas tradução para o aramaico.

⁷¹ O texto é encontrado no verso da Crônica Demótica, seção do meio. Para obter uma tradução e comentário em inglês, veja Kuhrt, *Persian Empire*, 124–127, esp. 125 section (b).

⁷² John MacGinnis, "A Judgment of Darius the King," *JCS* 60 (2008): 87–99, argumenta, com base em vários documentos jurídicos cuneiformes do reinado de Dario I, que é altamente provável que Dario também tenha "ordenado uma recensão da lei babilônica" que os juízes da satrapia babilônica poderiam usar (citação em 96).

⁷³ Vários estudiosos argumentaram que o "Código Legal de Hermópolis Ocidental", um documento do período ptolomaico, foi modelado na codificação da lei egípcia ordenada por Dario. Veja, por exemplo, Shafik Allam, "Réflexions sur le 'Code légal' d'Hermopolis dans l'Égypte ancienne," CdE 61 (1986): 50–75; Allam, "Traces de 'codification' en Égypte ancienne (à la basse époque)," RIDA 40 (1993): 11–26; Janet H. Johnson, "The Persians and the Continuity of Egyptian Culture," in *Continuity and Change: Proceedings of the Last Achaemenid History Workshop*, April 6–8, 1990, Ann Arbor, ed. Heleen Sancisi-Weerdenburg, Amelie Kuhrt, and M. C. Rood, *Achaemenid History 8* (Leiden: NINO, 1994): 149–159.

⁷⁴ Veja também Jan Quaegebeur, "Sur la 'loi sacrée' dans l'Égypte gréco-romaine," *Ancient Society* 11–12 (1980–1981): 227–240.

babilônios antes deles, os persas adotaram uma política de tolerância religiosa — o que não equivale à permissividade religiosa ou laissez-faire.

Figura 4 – Estátua do sacerdote egípcio Udjahorresnet



Fonte: Museu do Vaticano (Wikimedia Commons, Creative Commons).

Eles não eram avessos a contribuir ativamente para a regulação das religiões nativas ao autorizar sacerdotes nativos a organizar a religião de seu próprio povo. Nesse aspecto, há um paralelo entre a missão de Esdras e a missão de Udjahorresnet. Os persas também não foram os primeiros a tomar medidas que promoveriam a unidade religiosa nos territórios sob seu controle. Mais de dois séculos antes, o rei assírio enviou sacerdotes israelitas exilados de volta a Samaria para ensinar à nova população o culto ao deus da terra (2Rs 17,27-28). Parecia uma política sólida porque beneficiaria a coesão social na província. Considerações semelhantes podem ter levado o rei persa a autorizar e endossar a missão de Esdras. Como a lei divina que Esdras veio promulgar deveria se aplicar igualmente aos javistas samarianos e judeus, poderia servir como base para uma unidade religiosa que transcendesse a divisão provincial. Considerando os conflitos interprovinciais que assolaram a região, as autoridades tinham motivos para apoiar medidas que promovesse uma convivência mais pacífica.

RECEBIDO: 21/05/2025

APROVADO: 01/09/2025

PUBLICADO: 09/12/2025

RECEIVED: 05/21/2025

APPROVED: 09/01/2025

PUBLISHED: 12/09/2025

Editor responsável: Waldir Souza