



A história social dos miseráveis em Yehud

The social history of the miserable in Yehud

La historia social de los miserables en Yehud

Luiz Alexandre Solano Rossi ^[a] 

Curitiba, PR, Brasil

^[a] Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Como citar: ROSSI, Luiz Alexandre Solano. A história social dos miseráveis em Yehud. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 17, n. 03, p. 447-459, set./dez. 2025. DOI: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.17.003.DS05>

Resumo

O artigo apresenta a possibilidade de verificar o aumento da miserabilização na província de Yehud no período persa. O período persa foi marcado pela potencialização da miséria e da exploração bem como por conflitos internos e externos, o que aumentava a miséria da grande maioria dos habitantes da província. Yehud era uma província pequena, com uma economia de subsistência, cobrindo principalmente as montanhas de Judá aproximadamente quinze milhas para o norte e para o sul de Jerusalém. Objetivo: consiste em descrever, a partir do período persa, uma história social dos miseráveis, daquelas vozes que não são capturadas na história, vozes muitas vezes silenciadas, miseráveis que não deixaram evidências materiais, mas que ajudam a refletir a partir de uma sociologia das ausências. Método: articular abordagens da análise literária de textos bíblicos, da historiografia e da arqueologia a fim de perceber os contextos sociais produtores de miséria. Resultados: espera-se determinar uma potencialização da miséria na Yehud a partir de experiência de maior sofrimento dos camponeses, tais como, violência sexual, penhora de ser humano, fome endêmica, etc. Conclusão: Na impossibilidade de registros materiais sobre os miseráveis e suas misérias em Yehud, resta-nos a arqueologia das palavras das mulheres, suas filhas e filhos, vendidos, violentados escravizados, que torna audível até hoje o grito dos pobres miseráveis, sendo possível alcançar

^[a] Mestre em Teologia pelo ISEDET. Doutor em Ciências da Religião pela UMESP e pós-doutor em História Antiga pela UNICAMP e em Teologia pelo Fuller Theological Seminary. Professor no mestrado e doutorado em Teologia da PUCPR e na UNINTER, e-mail: e-maildoautor@email.com

uma nova compreensão da sociedade ao se observarem os esquemas que estruturam as posições e as relações entre grupos ou contextos sociais.

Palavras-chave: Período persa. Yehud. Miséria. Violência. História antiga.

Abstract

The article presents the possibility of verifying the increase in misery in the province of Yehud during the Persian period. The Persian period was marked by increased misery and exploitation, as well as internal and external conflicts, which increased the misery of the vast majority of the province's inhabitants. Yehud was a small province, with a subsistence economy, mainly covering the mountains of Judah approximately fifteen miles north and south of Jerusalem. Objective: to describe, from the Persian period onwards, a social history of the miserable, of those voices that are not captured in history, voices that are often silenced, miserable people who have left no material evidence, but who help us to reflect on a sociology of absences. Method: to articulate approaches from literary analysis of biblical texts, historiography and archaeology in order to understand the social contexts that produce misery. Results: We hope to determine the potential for misery in Yehud, based on the peasants' experiences of greater suffering, such as sexual violence, the pledging of human beings, endemic hunger, etc. Conclusion: In the absence of material records about the miserable and their miseries in Yehud, we are left with the archaeology of the words of women, their daughters and sons, sold, raped and enslaved, which makes the cry of the miserable poor audible to this day, and it is possible to achieve a new understanding of society by looking at the schemes that structure the positions and relationships between groups or social contexts.

Keywords: Persian period. Yehud. Misery. Violence. Ancient history

Introdução

A violência, a opressão e os processos de miserabilização no contexto bíblico constituem elementos recorrentes, sendo compreendidos como expressões do mal. A análise de grande parte dos textos bíblicos permite inferir que a realidade de empobrecimento, opressão e violência configurava uma característica estrutural dos reinos de Israel e Judá. Embora tais Estados estivessem submetidos ao pagamento de tributos a diferentes impérios, a existência de indivíduos em situação de miséria indicava a concentração excessiva de riqueza por parte de alguns, revelando uma injustiça sistêmica que permeava todas as esferas sociais. Nesse cenário, a presença das vítimas tornava-se um fator perturbador para a ordem estabelecida.

Nos relatos bíblicos, as referências à miséria, à opressão e à violência não se restringem a construções linguísticas abstratas; ao contrário, apresentam-se de forma concreta e situada. A existência de pessoas empobrecidas no seio do povo de Deus constituía um sinal inequívoco da ruptura da aliança, uma vez que evidenciava o enriquecimento desmedido de determinados grupos. Assim, o miserável assumia uma função simbólica e ética: sua simples presença, ainda que silenciosa, representava um clamor que interpelava a consciência coletiva da nação.

Importa destacar que, segundo a teologia bíblica, a manifestação do Deus da aliança jamais se vincula a poderes que promovem a morte. A relação estabelecida por Deus com a humanidade é concebida como uma aliança orientada para a geração da vida, assegurando não apenas a existência, mas a plenitude e a abundância da vida.

Em nenhum momento a Escritura admite a possibilidade de divinizar ou naturalizar a violência dirigida aos pobres. A condição de pobreza, no horizonte bíblico, não pode ser interpretada como fruto de uma lei natural, tampouco como expressão da vontade divina. Não se trata de fatalidade nem de princípio teológico. Pelo contrário, Javé se apresenta como aquele que assume a responsabilidade pelo cuidado e pela dignidade dos desprovidos. Para os profetas, a pobreza jamais foi vista como realidade neutra; e, da mesma forma, Deus não se revela a partir da indiferença. Tanto a voz profética quanto a ação divina se posicionam ao lado dos que vivem na pobreza e dela dependem.

Na tradição bíblica, a miséria é percebida como um escândalo intolerável, consequência direta da injustiça e da violência. Por isso, a opressão é denunciada como pecado grave, uma afronta contra Deus que exige reparação. A origem dessa violência não é divina, mas humana: são os poderosos que, movidos pela ganância, transformam os pobres — maioria do povo de Deus — em instrumentos de exploração, recorrendo à coerção, ao suborno, à corrupção, a artifícios legais e à força para acumular riqueza às custas da vida alheia.

A queda de Jerusalém em 586 a.C., acompanhada da destruição do templo e do exílio da casa de Davi para a Babilônia, marcou um ponto de ruptura na história do povo de Deus. Esse evento não foi apenas um desastre político, mas uma crise teológica profunda: a cidade escolhida e o templo, sinal da presença divina, foram devastados, colocando em questão a relação entre Javé e seu povo. A interrupção do culto no templo não significou o fim da aliança, mas exigiu uma releitura da fé em meio ao exílio.

Além do impacto religioso, a catástrofe trouxe consequências sociais significativas: houve uma drástica redução populacional, a destruição dos principais centros urbanos e uma transformação no padrão de vida em Judá, que passou a ser predominantemente rural. Essa configuração perdurou por séculos, até o período hasmoneu, no século II a.C. Contudo, mesmo diante da desolação, a esperança escatológica e a promessa de restauração tornaram-se elementos centrais da teologia bíblica, reafirmando que a fidelidade de Deus não se limita a estruturas humanas, mas se renova na história.

A simbiose de interesses da Pérsia e da elite transplantada

De 550 a 332 a.C., os aquemênidas governaram um vasto território que se estendia da Anatólia e do Egito, passando pelo oeste da Ásia até o norte da Índia e a Ásia Central. Os aquemênidas são os mesmos persas que invadiram a Grécia no século V a.C., chegando a saquear a Acrópole ateniense antes de sua derrota na Batalha de Maratona. De uma perspectiva bíblica, no entanto, o período persa começa em 539 a.C., quando o rei Ciro,

derrotou o império neobabilônico ao capturar sua capital, a Babilônia. Assim terminou o exílio forçado de aproximadamente meio século para os judeus deportados para a Babilônia em 586 a.C. após a queda de Jerusalém para Nabucodonosor II. De acordo com Esdras 1,3 (cf. 2 Cr. 36), Ciro emitiu um decreto real para que os judeus exilados pudessem retornar a Jerusalém, em Judá, e reconstruir a casa de YHWH. Inicia-se, assim, as histórias denominadas de pós-exílicas assim como as teologias ali produzidas.

O período persa representa uma fase histórica marcada pelo aprofundamento da miséria e pela intensificação da exploração. Trata-se de um tempo permeado por tensões internas e externas, que agravaram a situação da maioria dos habitantes da província. Contudo, essa realidade não se manifestava de forma homogênea: a sociedade estava dividida entre os que padeciam na pobreza extrema e os que desfrutavam dos privilégios da elite urbana. Fome, carência e desespero constituíam uma tríade sombria que assolava homens, mulheres e crianças vulneráveis.

Importa destacar que a expressão “povo” não pode ser compreendida como referência à totalidade de Israel nesse contexto. A opressão atingia, sobretudo, aqueles que viviam à margem, lutando diariamente para sobreviver diante das forças da morte. Enquanto muitos travavam uma batalha incessante contra a escassez, outros, em contraste, celebravam banquetes em meio à abundância. Nas casas dos privilegiados reinava o conforto; nas moradas dos pobres, a morte rondava silenciosa, revelando a contradição entre vida e injustiça. Essa realidade denuncia não apenas uma crise social, mas um desafio teológico: onde há fome e desigualdade, a fidelidade à aliança é colocada em questão.

Embora as palavras atribuídas a Ciro soem revestidas de aparente “piedade” — “Assim diz Ciro, rei da Pérsia: Javé, o Deus dos céus, entregou-me todos os reinos da terra e me incumbiu de edificar-lhe um templo em Jerusalém, na terra de Judá” (Esd 1,1-4) — é necessário abordá-las com discernimento crítico, tanto ideológico quanto teológico. Não se pode assumir que os gestos do imperador persa sejam gratuitos ou desinteressados. Por trás de sua ação, percebe-se uma lógica política e econômica que visa consolidar o domínio sobre os povos subjugados.

A própria narrativa bíblica reforça essa complexidade, pois o edicto de Ciro não aparece apenas uma vez, mas é reiterado em três passagens distintas (Esd 6,3-5; 2Cr 36,22-23). Essa repetição sugere que a suposta benevolência imperial funcionava como instrumento de propaganda e diplomacia, legitimando tanto o poder persa quanto a liderança judaica emergente. Longe de representar um ato puro de submissão à soberania divina, esses textos revelam a estratégia da pax persica: garantir controle sobre rotas comerciais e estabelecer uma base segura que previsse revoltas sociais em um corredor geopolítico crucial.

Do ponto de vista teológico, essa realidade nos convida a refletir sobre a tensão entre ação divina e interesses humanos na história. Deus pode agir mesmo em meio a projetos imperiais, mas isso não elimina a necessidade de discernimento crítico para não confundir providência com propaganda. A fé bíblica não se constrói sobre ingenuidade política, mas sobre a convicção de que a soberania de Javé transcende e julga todos os impérios.

Na esteira da benevolente calmaria é necessário entrever as possibilidades de convulsões sociais. Nesse sentido, expressões como as que seguem podem iluminar o caminho. Afinal, são expressões encontradas na literatura: a) tensão social; b) desordem econômica; c) processo de empobrecimento da população; d) tensões entre as condições precárias; e) pobreza dominante nesse período; f) processo de autodestruição.

A hipótese da existência de uma elite imigrante em Yehud, composta inclusive por escribas, apresenta-se como altamente plausível à luz das evidências históricas e socioeconômicas disponíveis. Em estudo anterior, argumentei que, considerando a estrutura demográfica e econômica da província, é possível delinear os contornos de uma aristocracia judaica vinculada ao aparato administrativo persa. A maioria da população estava engajada na agricultura de subsistência, o que implica um nível extremamente baixo de alfabetização, semelhante ao observado em outras regiões do império aquemênida. Estimativas indicam que não mais do que 5% da população teria capacidade de ler textos simples, sendo ainda menor o número daqueles aptos a compreender narrativas complexas (Rossi, 2020, p. 380). Tal dado reforça a ideia de que a escrita e a produção literária estavam concentradas em um círculo restrito, social e economicamente privilegiado.

Esse grupo, portanto, não apenas detinha recursos materiais, mas também exercia influência política e cultural, orbitando em torno do centro administrativo persa estabelecido em Jerusalém. Um exemplo emblemático dessa dinâmica encontra-se em Neemias 5,17, onde se menciona um banquete oferecido a cento e cinquenta judeus e magistrados, sinalizando práticas de hospitalidade que revelam redes de poder e status. Nesse contexto, Neemias emerge como figura paradigmática: um homem situado entre dois mundos, simultaneamente membro do povo colonizado e representante da autoridade imperial — um oficial persa (Polaski, 2012, p. 38). Essa ambiguidade identitária ilustra a complexidade das relações de poder na Yehud pós-exílica.

Pesquisadores como Finkelstein e Silberman (2018) corroboram essa perspectiva, sugerindo que a reorganização social e política da província após o exílio favoreceu a formação de uma elite híbrida, capaz de mediar interesses imperiais e locais. Essa elite não apenas assegurava a estabilidade administrativa, mas também desempenhava papel fundamental na preservação e reelaboração das tradições religiosas e literárias, contribuindo para a configuração do judaísmo pós-exílico. Assim, a análise da Yehud persa exige considerar não apenas fatores econômicos, mas também as implicações ideológicas e teológicas que emergem da interação entre poder imperial e identidade comunitária. Nas palavras enfáticas de Finkelstein & Silberman (2018, p. 312):

Muitos especialistas concordam em que os reis persas encorajaram o surgimento de uma elite leal em Yehud, por causa da localização estratégica e sensível da província na fronteira com o Egito. Essa elite leal foi recrutada da comunidade judaica exilada na Babilônia e foi liderada por dignitários estritamente ligados à administração persa.

Os retornados eram um pequeno e representativo grupo da elite que havia sido deportada para a Babilônia, provavelmente uma comunidade muito pequena, sem expressão na cultura material (não há evidência de mudança demográfica em Judá no período persa). A tese de Lipschits (2024) é no mínimo interessante: a partir das ruínas de uma casa rica e monumental no lado noroeste da Cidade de Davi (estacionamento Giv'at), datada do final do Ferro e com indicações fortes de destruição babilônica, provavelmente indicando que a destruição afetou principalmente os bairros mais ricos, teria havido uma reutilização dos espaços pelos que retornaram. A pobre realidade arquitetônica das ruínas do Ferro contrasta com a natureza dos achados nesses edifícios que é surpreendentemente rica: ossos de peixes e animais indicando acesso a suprimentos de cortes de carne de qualidade. A elite de Jerusalém, no período persa, mantinha relações com a costa fenícia. A comida farta servida à pequena população da cidade, atesta o status daqueles que viviam nas casas próximas ao templo. Karel van der Toorn, em livro recente, faz menção aos “proeminentes homens judaítas” (2025, p. 180).

Embora o livro de Neemias não apresente uma descrição detalhada dos nobres, sua presença é mencionada em diversos trechos (Ne 2,16; 4,8.13; 5,7; 6,17; 7,5; 13,17), de forma coerente com o que se observa no documento de Elefantina. A composição desse grupo não é explicitamente discutida, mas pode ser inferida: tratava-se, sem dúvida, de indivíduos detentores de significativa riqueza e reconhecidos como líderes comunitários (Grabbe, 2004, p. 172). Nesse contexto, Kessler (apud Berquist, 2007, p. 142) caracteriza a elite colonial da Yehud como uma “elite transplantada geograficamente”, indicando um grupo que se deslocou para um território pouco habitado e nele se estabeleceu como força sociopolítica dominante, assumindo o controle das instituições sociais, políticas e econômicas.

É importante destacar que essa hegemonia não se sustentava de forma autônoma, mas dependia do apoio político e econômico externo, especialmente do governo persa. Niels Peter Lemche (1988, p. 23) reforça essa interpretação ao afirmar que, ao permitir o retorno dos grupos de elite judaica — muitos dos quais jamais haviam vivido na terra —, o rei persa criou um vínculo de lealdade pessoal entre seu regime e essa nova liderança, garantindo um corpo confiável para auxiliar na administração do império. Com esse propósito, os aquemênidas nomearam membros da elite da comunidade do Segundo Templo, leais ao poder imperial, para exercer funções de autoridade local na província.

Segundo Kessler (2013, p. 216), os repatriados do exílio babilônico passaram a integrar a classe superior da sociedade judaica, e o antagonismo entre grupos sociais refletia, ao menos parcialmente, a tensão entre aqueles que retornaram e os que permaneceram na terra. Essa elite se beneficiava da extrema pobreza que

caracterizava a maioria da população. Na província de Yehud, os repatriados e os membros da classe dominante praticamente se sobreponham. Frizzo (2022, p. 236) reforça essa perspectiva ao afirmar que as lideranças de Esdras e Neemias atuaram em consonância com o projeto expansionista da monarquia persa.

Para compreender essa dinâmica, é possível aplicar o modelo centro-periferia, conforme proposto por Tebes (2008), que estabelece uma distinção clara entre o que pertence ao “dentro” e ao “fora”. Essa estrutura espacial funciona como um esquema cognitivo que organiza hierarquias de proximidade e importância: do mais distante ao mais próximo, do menos relevante ao essencial. No centro concentram-se os elementos considerados legítimos, aceitáveis e sagrados, enquanto à periferia são relegados os aspectos vistos como insignificantes, impuros ou desordenados (Liverani, 1990, p. 34).

A periferia, nesse sentido, não apenas indica distância física, mas também exclusão simbólica e social. Viver fora do centro implica insegurança, pois este é associado à ordem e à harmonia, enquanto a periferia é vinculada ao caos (Liverani, 1990, p. 41). O centro representa a esfera dos valores, crenças e símbolos que estruturam a sociedade, bem como as instituições e papéis que sustentam sua organização. Assim, o modelo centro-periferia ilumina a realidade conceitual da Yehud persa: enquanto os que habitam o centro desfrutam dos benefícios da vida social e econômica, aqueles situados na periferia ou em suas margens experimentam um “mundo invertido”, marcado pela exclusão e pela precariedade.

Um olhar sobre a província de Yehud

A análise da reduzida extensão territorial de Yehud deve ser situada no contexto mais amplo do desenvolvimento do sul do Levante durante os séculos V e IV a.C. No período persa, Yehud alcançou o status de província imperial, provavelmente por volta da metade do século V, mas sua relevância internacional permaneceu marginal. O interesse persa pela região era limitado, sobretudo quando comparado às províncias vizinhas, como Asdode e Dor, localizadas na faixa costeira, e, posteriormente, Idumeia no século IV. Samaria, por sua vez, manteve-se como um centro muito mais robusto em termos econômicos e políticos, reproduzindo sua posição de destaque já observada em períodos anteriores.

Até as revoltas egípcias e a subsequente perda do controle persa sobre o Egito, Yehud era politicamente e economicamente quase irrelevante dentro da estrutura imperial. Mesmo no contexto do sul do Levante, sua dimensão era diminuta. As fronteiras exatas da província permanecem incertas, especialmente no que diz respeito à sua possível expansão para a região da Sefelá — se é que existiam limites claramente definidos. Com base na distribuição das impressões de selos atribuídos a Yehud (Lipschits & Vanderhooft, 2011), associada às listas bíblicas, estima-se que a província abrangia aproximadamente uma área de 50 por 50 quilômetros, tendo Jerusalém como núcleo administrativo e simbólico.

Cataldo (2003) e Grabbe (2004) sustentam que, em vez de uma transformação estrutural profunda, a sociedade de Yehud permaneceu integrada à infraestrutura administrativa do Império Persa. Essa constatação indica que as práticas econômicas herdadas do final da Idade do Ferro continuaram vigentes, reforçando um modelo tributário rígido e hierárquico. A economia provincial era essencialmente tributária: os impostos, majoritariamente pagos em espécie, eram extraídos da população local e transferidos para a elite urbana e, em seguida, para os cofres imperiais. Como observa Kessler (2013, p. 223), cada satrapia tinha a obrigação de enviar ao centro imperial uma soma fixa, o que tornava o sistema inflexível e altamente excludente. Sociedades tributárias, por definição, são não igualitárias, permitindo que apenas uma minoria alcance posições de poder político e econômico.

O império persa estava organizado em satrapias (Grabbe, 2004, p. 132), governadas por sátrapas — geralmente nobres persas ou medos nomeados pelo monarca. Essa estrutura, concebida inicialmente por Quiaxares, foi aperfeiçoada por Dario I (Tunermann, 2001, p. 20), garantindo ao império uma organização administrativa eficiente. A quantidade exata de satrapias é objeto de debate: Cazelles (1986, p. 218) menciona 31 ao final do reinado de Dario, enquanto Heródoto (apud Grabbe, 2004, p. 133), por volta de 450 a.C., registra apenas 20.

Esse modelo administrativo e fiscal revela uma lógica imperial que, embora eficiente para manter o controle político, aprofundava desigualdades sociais e econômicas. Yehud, como província periférica, não ocupava posição estratégica comparável às regiões costeiras ou a Samaria, mas ainda assim estava submetida às exigências tributárias do império. Essa realidade gerava uma elite local dependente do poder persa, cuja legitimidade estava vinculada à capacidade de mediar interesses imperiais e extrair recursos da população. Tal dinâmica contribuiu para a formação de uma sociedade estratificada, na qual os repatriados e líderes religiosos — como Esdras e Neemias — atuavam em sintonia com o projeto imperial, reforçando mecanismos de controle social e ideológico.

Do ponto de vista religioso, essa estrutura tributária e hierárquica impactou diretamente a teologia pós-exílica. A centralização do culto em Jerusalém e a ênfase na pureza ritual podem ser interpretadas como estratégias para consolidar identidade e autoridade em um contexto de dependência política. Assim, a relação entre império e comunidade judaíta não deve ser vista apenas como submissão passiva, mas como um espaço de negociação, no qual práticas religiosas funcionavam como instrumentos de coesão social e legitimação do poder. Em última análise, a Yehud persa exemplifica como sistemas imperiais utilizam elites locais para manter estabilidade, enquanto estas, por sua vez, reinterpretam tradições para sustentar sua posição privilegiada.

Yehud estava situada na satrapia conhecida como “Além do Rio”, também chamada de Trans-Eufratênia, uma vasta região que abrangia tanto a Síria quanto a Palestina. Segundo Gottwald (1988, p. 402), não há consenso sobre se Judá, desde o início do domínio persa, possuía status de província autônoma ou se permanecia subordinada à administração da província de Samaria, pelo menos até o período de Neemias. A reforma administrativa promovida por Dario I estabeleceu uma padronização jurídica entre todas as satrapias do império, garantindo que cada uma tivesse responsabilidades equivalentes. Entre essas obrigações estava o pagamento regular de tributos ao governo persa. No caso específico de Yehud, a quantia estipulada era de 350 talentos de prata por ano, conforme indicam os registros (FRIZZO, 2022, p. 225). Além do tributo monetário, a cobrança incluía também bens essenciais e de alto valor, como cavalos, cereais e ouro em pó, conforme observa Liverani (2016, p. 754). Essa política tributária revela não apenas a estrutura econômica imposta pelo império persa, mas também a integração das províncias em um sistema que visava sustentar a administração central e garantir a estabilidade do poder imperial. Grabbe, em suas pesquisas, chega a definir a relação político-econômica entre os governadores de província e o rei da seguinte maneira:

Como a maioria das províncias, o administrador principal de Yehud era um governador nomeado pelos persas, responsável por manter a ordem e verificar se o tributo era pago. O governador era provavelmente nomeado pela comunidade local na maior parte do tempo, mas não podemos ter certeza de que o governador era sempre judeu. Em qualquer caso, ele tinha pouca dúvida sobre suas principais funções, que incluíam especialmente certificar-se de que a quantia especificada do tributo fosse paga (Grabbe, 2004, p. 154).

As expansões imperiais se concretizam por meio da desterritorialização das comunidades originárias e da imposição de um silenciamento que atinge suas estruturas socioculturais. Nesse processo, a ordem imperial recém-estabelecida não apenas ocupa os espaços físicos, mas também desarticula os sistemas de organização social, corroendo os vínculos comunitários e substituindo-os por novos arranjos moldados segundo os interesses da política externa do império. Essa reconfiguração ocorre, muitas vezes, através da cooptação de “líderes-clientes” — indivíduos pertencentes ao próprio povo, mas que passam a atuar como mediadores e representantes da lógica imperial. Embora mantenham uma aparência de legitimidade local, esses líderes funcionam como instrumentos da hegemonia persa, garantindo a implementação das diretrizes imperiais e consolidando a subordinação das populações nativas. A pesquisa realizada por Rossi (2018, p. 20) acrescenta que:

O período persa foi, certamente, um período marcado por um violento processo de dominação e exploração. Todos os povos subjugados tinham que pagar tributo para que o poder persa central pudesse ser mantido. Isso significa que o poder mundial persa, ou a nova ordem mundial, se engajou numa “saudável” exploração dos povos subjugados.

No período persa encontramos um crescente nível de exploração dos povos subjugados e, entre eles, os judeus. Carter é muito esclarecedor nesse sentido:

Nenhum estudo do período persa duvida que a tributação e o tributo cobrado à população de Yehud pela política imperial contribuíram para as dificuldades econômicas de Yehud. Os textos bíblicos parecem refletir um mundo social marcado por uma economia de subsistência, diferenciação social e pobreza substancial. Diante destas condições tão reais, é provável que **o pouco excedente que (sic) o povo de Yehud produziu rapidamente enchesse os cofres provinciais e imperiais** (2003, p. 259).

As pesquisas de Gerstenberger (1996, p. 8) indicam que a dependência política e econômica dos judeus não impedia o surgimento de tensões sociais nem o avanço da urbanização e da estratificação interna. Pelo contrário, enquanto uma minoria da comunidade judaica acumulava riquezas e conquistava posições de destaque por meio da colaboração com os persas, a maioria da população vivia em condições precárias e instáveis. Briant (2002, p. 810) reforça essa perspectiva ao apontar que a elite local mantinha vínculos estreitos com setores da elite imperial. Essa relação pode explicar a longevidade da dinastia local e, de modo geral, dos regimes de clientela: a autoridade persa permanecia parcialmente oculta atrás da pequena nobreza, encarregada da coleta de tributos e impostos. Assim, qualquer insatisfação popular recaía sobre essa aristocracia, como se observa na Judá descrita por Neemias.

Finkelstein e Silberman (2018, p. 354) descrevem Yehud como “uma província diminuta, com economia de subsistência, abrangendo principalmente as montanhas da Judá, cerca de quinze milhas ao norte e ao sul de Jerusalém, totalizando uma área próxima de oitocentas milhas quadradas”. Isso indica um território significativamente menor do que Judá no final do século VII a.C. Liverani (2005, p. 324) observa que, nesse período, Jerusalém voltou a ocupar a antiga “cidade de Davi”. Grabbe (2004, p. 25) segue a mesma linha ao afirmar que o reassentamento inicial sob domínio persa teve impacto mínimo na arqueologia: a área habitada restringia-se à antiga cidade de Davi, com extensão de apenas cinco ou seis hectares, enquanto o monte ocidental permanecia desocupado. A província de Yehud, nesse contexto, não era muito maior do que a atual Jerusalém, estendendo-se ao norte até Masfa (Tell en-Nasbeh), o que confirma tratar-se de uma região bem menor do que se imaginava (Kaeffer, 2022, p. 135-147).

Os selos e suas impressões também desempenham papel relevante na definição da extensão e da organização da província de Yehud. Sua importância se deve a dois fatores principais: o padrão de distribuição indica a área abrangida pela província, enquanto as inscrições fornecem dados sobre alguns governadores e demais agentes administrativos locais. A análise da dispersão desses selos sugere quais cidades integravam a província, apontando, provavelmente, para os centros administrativos mais influentes. Carter (2003) identifica selos Yehud em seis localidades: Ramat Rahel, Tell en-Nasbeh (Mizpah), Mosah, Jerusalém, Jericó e En-Gedi (apud Grabbe, 2004, p. 137). É plausível considerar que Ramat Rahel e Tell en-Nasbeh tenham atuado como núcleos administrativos relevantes, possivelmente responsáveis pela arrecadação de bens ou outros tributos.

Por outro lado, é fundamental analisar os textos bíblicos com senso crítico, atento às possíveis intenções ideológicas, para compreender os silenciamentos que podem ocorrer tanto na forma de narrar determinados acontecimentos quanto na omissão deliberada de sua memória, relegando-os ao esquecimento como se nunca tivessem existido. Um exemplo emblemático é o chamado “mito da terra vazia”, uma narrativa elaborada pelos exilados que retornaram, referindo-se à região transformada em província persa. O território de Judá não era a terra vazia imaginada pela diáspora babilônica para reivindicar o poder, a administração do templo e a propriedade da terra com o cancelamento de qualquer atividade intelectual. O número de deportados – a parte mais educada e dinâmica da sociedade judaica – foi limitado, enquanto o restante dos habitantes continuou a viver na região ou em seus arredores.

Apesar de não corresponder à ideia de “terra vazia” mencionada na Bíblia, Judá exerceu um papel econômico e político bastante limitado no sul do Levante durante o período neobabilônico, após a tomada de Jerusalém em 597/586 a.C., pelo menos até o declínio do Império Neobabilônico em 539 a.C. e a ascensão do domínio persa. Estima-se que, no máximo, cerca de 30 mil pessoas permaneceram na província babilônica,

marcada por colapso demográfico e econômico, consequência de massacres, exílio, doenças, fome, deslocamentos e migrações. A perda da soberania intensificou o isolamento cultural da região e de seus habitantes. Jerusalém, além de perder a proteção babilônica, viu desaparecer grande parte de sua área interna, ambos elementos relevantes para a economia local. Contudo, a destruição do centro urbano não significou um colapso total da cidade nem da região como um todo, tampouco uma ruptura completa. No Norte, especialmente em Benjamim (como Mizpá, Tell el-Fûl, Gibeão e Betel), observa-se uma notável continuidade na cultura material (Stern 1982: 229).

Durante o exílio, a maior parte da população permaneceu em Judá. Três cidades se destacam nesse contexto: Masfa, Ramat Rahel e Belém. Masfa, situada a apenas 13 km de Jerusalém, tornou-se sede administrativa sob o governo de Godolias, nomeado pelo poder imperial babilônico. Textos como 2Rs 25,22-25 e Jr 40,7-41,18 confirmam a relevância administrativa de Masfa, que possivelmente se manteve até o período da província de Yehud. Masfa (Tell en-Nasbeh) passou a concentrar funções governamentais, enquanto Ramat Rahel permaneceu como centro de arrecadação de tributos persas (Langgut et al., 2013, p. 115-129). Ramat Rahel assume importância especial porque, juntamente com Belém, não sofreu destruição militar. Pelo contrário, Ramat Rahel “ocupava posição central nos interesses dos sátrapas, funcionando como uma espécie de capital persa na região” (Frizzo, 2022, p. 227). Segundo Kaeffer, a cidade se tornou “um espaço para reuniões e festividades da elite da província de Yehud” (2019, p. 405), o que sugere que uma “elite transplantada” pode ter participado da redação de textos complexos. A descoberta de Ramat Rahel permite afirmar com segurança que o centro de arrecadação de tributos não era o templo de Jerusalém, como se acreditava, mas Ramat Rahel. Essa constatação exige uma revisão completa das interpretações modernas, que atribuíam grande importância ao chamado segundo templo de Jerusalém como núcleo administrativo e fiscal do governo persa (Bedford, 2023, p. 689-736).

A economia de Judá era predominantemente agrária, e a maioria dos seus habitantes estava envolvida em atividades de subsistência ligadas ao cultivo da terra (Becking, 2011, p. 77). Segundo Carter (1999, p. 255), os padrões econômicos em Yehud provavelmente permaneceram semelhantes aos das eras do Bronze e do Ferro, caracterizados por uma economia mista de agricultura e pecuária, fundamentada na chamada “Tríade Mediterrânea”: cereais, vinho e azeite. As regiões próximas a Jerusalém — especialmente ao norte, sul e oeste — eram tradicionalmente favoráveis à produção lucrativa de azeite. Em períodos de estabilidade, é pouco provável que houvesse grande diferenciação social entre os camponeses. A agricultura era, em geral, realizada por núcleos familiares em pequenas propriedades, e o modo de vida e status social tendiam a ser semelhantes, independentemente de serem proprietários ou arrendatários. Contudo, em tempos de crise, como relatado em Neemias 5, mulheres empobrecidas recorriam à solidariedade tradicional do grupo. Esse apelo se fundamentava na ideia de igualdade, reforçada pelas expressões “irmãos” (5,1) e “mesma carne” (5,5) (Becking, 2011, p. 80).

Exemplos claros de potencialização da pobreza podem ser encontrados no livro do profeta Ageu 1,2-11; 2,15-19, que relata a fome, a miséria, a seca e a futilidade geral com a preocupação do povo com seus próprios assuntos e com o fracasso na reconstrução do templo. Ainda na literatura profética, Is 58,6ss lista pessoas presas, escravizadas, pobres, despatriadas e nuas e o profeta Malaquias 3,5 registra pessoas que defraudam o salário do diarista e oprimem a viúvas e o órfão; além de Jó 24 e 29,12-17 e Ne 5,1-5 que indicam fome, pessoas vulneráveis penhoradas, violência sexual, etc. Interessante observar que entre as versões em língua portuguesa (Nova Bíblia Pastoral, Bíblia de Jerusalém, Almeida Revista e Corrigida, Ave Maria, CNBB), somente a Bíblia do Peregrino (2002), traduz Neemias 5,5 indicando que há violência sexual praticada sobre as filhas dos camponeses – “devemos entregar nossos filhos e filhas como escravos; algumas delas inclusive foram desonradas”. Todas as demais versões optam por repetir que o processo de escravização já foi implementado. E, em seu comentário de rodapé, lemos “o mesmo verbo – entregar – na voz passiva, em sentido de ser violada, é lido em Ester 7,8. Mudando uma letra, alguns leem a última palavra “nas mãos dos nobres”” (2022, p. 843).

A potencialização da violência que produz miserabilidades, é explícita em Jó 24,2-4^a e 9 que registra sete atos de violência contra os pobres vulneráveis. O uso do número sete, literariamente e de forma simbólica, enfatiza a abrangência e a intensidade da violência sofrida pelos mais pobres. E o verso 9, pode ser descrito como

o momento em que a violência atinge seu auge, ao mostrar que roubam o órfão do peito materno (da viúva, portanto) e a criancinha do oprimido é penhorada. Destaca-se, em ambos os casos que se trata do corpo de pessoas empobrecidas. O alvo das ações virulentas é justamente aquele que não pode se proteger e que, exatamente por isso, vê sua situação trágica de vida se deteriorar ainda mais. Penhora de seres humanos é uma novidade nos relatos de violência contra o ser humano. Assim lemos em Grenzer: “Está em jogo a vida do próximo com a tomada de penhores, especialmente quando a própria pessoa humana começa a servir como objeto de penhor” (2005, p. 47). Se anteriormente objetos que eram penhorados, no pós-exílio encontramos uma coisificação do ser humano – transforma-se o ser humano em objeto – a fim de que o humano possa ser passível de penhora. Orofino (2020) faz uma análise interessante do texto de Neemias 5,18-19 que possibilita detectar os sintomas de empobrecimento dentro da província. Diz que que os gastos diários chegavam à quantia de aproximadamente 50 siclos ou cerca de 600g de prata. Assim, em seus presumidos 12 anos de governo, Neemias teria consumido 2.628 kg de prata ou 4.300 cabeças de gado e 26.300 ovelhas. Havia concentração de renda em meio à pobreza escandalosa!

Um nível abaixo na hierarquia social encontrava-se os trabalhadores assalariados e diaristas itinerantes, mencionados em algumas coleções legais que provavelmente remontam ao período persa (cf. Dt 24,14-15). Conforme relatado em Neemias 5,2-5, proprietários de terras, diante de dívidas, podiam ser obrigados a vender suas propriedades, passando à condição de arrendatários. É plausível supor que o passo seguinte fosse tornar-se trabalhador contratado, embora essa etapa não seja explicitamente indicada no texto. A situação mais extrema consistia em vender membros da família ou a si próprio à escravidão, como descrito em Neemias 5,5. Trata-se, portanto, de comunidades economicamente frágeis, compostas por famílias arruinadas pela pesada carga tributária ou ameaçadas de perder sua autonomia econômica. Rossi observa que “no início e durante boa parte do período persa, Judá foi o território mais pobre, menos populoso e mais isolado da região” (2018, p. 20).

Conclusão

As narrativas do período pós-exílico chegaram até nós por meio de diferentes vozes e perspectivas sociais, revelando a ausência de uniformidade entre os habitantes de Yehud. Essa diversidade indica que os relatos foram elaborados a partir de contextos socioculturais distintos. Os grupos mais pobres, vivendo nas áreas periféricas da província, tinham experiências e visões muito diferentes das elites locais — os chamados “nobres” — que ocupavam posições centrais, ainda que dentro de uma província marginal. Além disso, ambos se diferenciavam radicalmente da esfera de poder representada pelo núcleo imperial persa.

No coração do império, a imagem projetada era a de uma autoridade inabalável, capaz de transmitir a sensação de estabilidade e permanência. Essa percepção influenciava diretamente as províncias, impondo-lhes uma ordem que parecia definitiva. O Império Persa apresentava-se como uma estrutura duradoura, sustentada por leis consideradas invioláveis, e promovia uma nova configuração mundial marcada pelo controle e pela previsibilidade — um verdadeiro “mundo sob domínio” (Root, 1992, p. 446). A ideologia imperial reforçava essa visão ao exaltar Ciro como “rei da totalidade, o grande e poderoso soberano, rei da Babilônia, da Suméria e da Acádia, governante das quatro extremidades da terra” (Liverani, 2016, p. 756). Essa retórica não era inédita: refletia a lógica recorrente dos grandes impérios, antigos e modernos, que justificavam sua expansão sob o pretexto de “civilizar” os territórios conquistados — uma prática já evidente, por exemplo, na política imperial assíria.

Essa dinâmica revela não apenas a complexidade das relações entre centro e periferia, mas também os impactos ideológicos que moldaram as identidades locais. Enquanto o poder persa se apresentava como absoluto e universal, as comunidades subjugadas precisavam negociar sua sobrevivência cultural e econômica dentro dessa estrutura, produzindo narrativas que, embora diversas, carregavam marcas profundas da hegemonia imperial. Na Assíria, por exemplo, a consciência do rei pode ser constatada, nos “Anais de Senaqueribe” que expressam o vínculo de poder, de conquista e de religião no mandatário do país:

Senaqueribe, o grande rei, o poderoso rei, rei do universo, rei da Assíria, rei dos quatro cantos da terra; o sábio pastor, favorito dos grandes deuses, guardião do direito, amante da justiça; aquele que dá apoio e vem para ajudar o necessitado, que muda seus pensamentos para atos piedosos; perfeito herói; poderoso homem; o primeiro entre todos os príncipes; o deus Assur, a grande montanha, uma realeza inigualável me confiou, e acima de todos aqueles que moram em palácios, tornou poderosa minhas armas, toda a humanidade ele trouxe submissa aos meus pés (Luckenhill, 2005, p. 23).

Diante dos fatos mencionados, torna-se plausível supor que as satrapias — especialmente aquelas capazes de interpretar os “sinais dos tempos” — tinham plena consciência de estar submetidas a um poder que se apresentava como eterno, destinado a perdurar indefinidamente. Essa percepção reforçava a ideia de um império cuja autoridade era inquestionável e cuja ordem se estendia até os confins do mundo conhecido.

Sob a administração do sátrapa persa, os interesses imperiais se articulavam com os objetivos dos grupos que retornavam do exílio. O projeto persa visava consolidar sua hegemonia e garantir estabilidade, delegando à chamada “elite transplantada” a tarefa de controlar a antiga terra natal como condição para manter sua posição privilegiada. Assim, os “deportados retornados”, inspirados pela mensagem triunfalista do Deutero-Isaías sobre o retorno glorioso, mas confrontados com uma realidade social marcada pela precariedade, iniciaram — a pedido e com o apoio de seus patronos persas — a reconstrução do culto por meio da edificação do Segundo Templo.

A construção do Segundo Templo, patrocinada pelas autoridades imperiais, assumia um duplo significado: externo e interno. No plano imperial, o templo funcionava como instrumento administrativo, integrado ao sistema de arrecadação tributária persa. No âmbito provincial, tornava-se mediador do poder político, econômico e religioso, consolidando uma estrutura ideológica que legitimava a ordem vigente. Por meio do culto, o Segundo Templo produziu os símbolos e narrativas que se transformariam na “grande metanarrativa” capaz de orientar a interpretação da existência coletiva em Yehud.

Nesse contexto, destaca-se a ascensão do sacerdócio. A figura do “sacerdote superior” (2Rs 25,18) evolui para a do “sumo sacerdote” (Ag 1,1), assumindo funções que extrapolavam a esfera religiosa e alcançavam dimensões políticas, tornando-se peça-chave na governança local. Essa metanarrativa sagrada conferia aos repatriados o status de únicos e legítimos herdeiros da terra, evocando memórias teológicas das conquistas narradas no livro de Josué. Tal ideologia levou a comunidade do Segundo Templo a reencenar, simbolicamente, a tomada de uma terra “vazia”, prometida por Deus (Ahlström, p. 283; Carroll, 1992).

A partir dessa narrativa fundacional, a elite dos retornados — composta por oficiais, escribas, aristocratas do culto e indivíduos cooptados — empenhou-se em preservar sua hegemonia mediante a construção de uma comunidade civil e religiosa rigidamente hierarquizada, com fronteiras bem definidas entre inclusão e exclusão. Instrumentos teológicos como a lei da pureza e a doutrina da retribuição tornaram-se mecanismos poderosos para legitimar o projeto de reconstrução liderado por Neemias.

Por outro lado, é possível — e necessário — escrever uma história social das camadas marginalizadas, das vozes silenciadas que não aparecem nos registros oficiais. Trata-se de uma sociologia e teologia da ausência, que busca compreender a experiência dos miseráveis, daqueles que não deixaram vestígios materiais, mas cuja existência revela tensões profundas e oferece uma perspectiva crítica sobre os processos de poder e exclusão no período persa. Todavia, na impossibilidade de registros materiais sobre os miseráveis e suas misérias em Yehud, resta-nos a arqueologia das palavras das mulheres, suas filhas e filhos, vendidos, violentados escravizados, que torna audível até hoje o grito dos pobres miseráveis.

Referências

- AHLSTROM, Gösta W. *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- BECKING, B. Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- BEDFORD, Peter R. The Satrapies of the Persian Empire: Ebir-nari/Syria. In: KAREN RADNER; NADINE MOELLER; D. T. POTTS (Ed.). *The Age of Persia. History of the Ancient Near East. Volume V*. New York: Oxford University Press, 2023.
- BERQUIST, J. L. *Approaching Yehud: News Approaches the Study of the Persian Period*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- BRIANT, P. *From Cyrus to Alexander: a history of the Persian Empire*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2002.
- CARTER, C. E. *Syria-Palestine in the Persian period in near Eastern archaeology*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- CARTER, C. E. *The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- CARROLL, R.P. The Myth of the Empty Land. *Semeia* 59:79–93, 1992.
- CATALDO, J. Persian Policy and the Yehud Community During Nehemiah. *JSOT*, v. 28, n. 2, p. 131-143, 2003.
- CAZELLES, H. *História política de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- FINKELSTEIN, I. Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 32, n. 4, p. 501-520, 2008.
- FONTAINE, Carole R. The Social Roles of Women in the World of Wisdom. Pages 24–49 in A Feminist Companion to Wisdom Literature. Edited by Athalya Brenner. FCB 9. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.
- FRIZZO, Antonio Carlos. A província de Yehud. In: NAKANOSE, Shigeyuke; DIETRICH, Luiz José (org.). *Uma história de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia*. São Paulo: Paulus, 2022.
- GERSTENBERGER, E. *Leviticus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- GRABBE, L. L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. London: T&T Clark, 2004. v. 1.
- GRENZER, Matthias. *Análise poética da sociedade. Um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- KAEFER, José Ademar; DIETRICH, Luiz José. A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá. In: NAKANOSE, Shigeyuke; DIETRICH, Luiz José (org.). *Uma história de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia*. São Paulo: Paulus, 2022.
- KESSLER, R. *Historia social del antiguo Israel*. Salamanca: Sígueme, 2013.

LANGGUT, Dafna (et al.). Fossil pollen reveals the secrets of the Royal Persian Garden at Ramat Rahel, Jerusalem. *Palynology*, vol. 37, n. 1, 2013, p. 115-129.

LEMCHE, Niels Peter. *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. Biblical Seminar 5. Sheffield, 1988.

LIPSCHITS, Oded. *In Yahwism under the Achaemenid Empire: Professor Shaul Shaked in Memoriam*, edited by Gad Barnea and Reinhard G. Kratz, Berlin, Boston: De Gruyter, 2024.

LIPSCHITS, Oded; VANDERHOOFT, David S. *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

LIVERANI, Mario. *Mas Allá de la Biblia: Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Critica, 2005.

LIVERANI, Mario. *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.* Padova: Sargón, 1990.

LIVERANI, M. *Antigo Oriente: história, sociedade e economia*. São Paulo: EDUSP, 2016.

LUCKENHILL, Daniel D. *The Annals of Sennacherib*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005.

OROFINO, Francisco. *A Anistia de Neemias: Uma Leitura de Ne 5 à luz dos decretos de Anistia dos reis Mesopotâmicos*. PUCRJ, 2000.

POLASKI, D. Nehemiah: Subject of the Empire, Subject of Writing. In: KALIMI, I. *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*. Indiana: Eisenbrauns, 2012.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Judá no período persa. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 12, n. 2, p. 371-390, maio/ago. 2020

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Sapienciais: sabedoria a favor da libertação*. São Paulo: Paulus, 2018.

ROOT, Margaret Cool. Art and Architecture (Persian Art). *ABD* 1:440–47, 1992.

STERN, Ephraim. *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538–332 B.C.* Warminster: Aris & Phillips, 1982.

TEBES, J. M. *Centro y periferia en el mundo antiguo*. SBL/UCA, 2008.

TOORN, Karel van der. *Israelite Religion. From Tribal Beginnings to Scribal Legacy*. New Haven: Yale University Press, 2025.

TUNNERMANN, R. *As reformas de Neemias: a reconstrução de Jerusalém e a reorganização de Judá no período persa*. São Paulo: Paulus, 2001.

RECEBIDO: 23/06/2025

APROVADO: 01/09/2025

PUBLICADO: 09/12/2025

RECEIVED: 06/23/2025

APPROVED: 09/01/2025

PUBLISHED: 12/09/2025

Editor responsável: Waldir Souza