



Sacerdotes em cena: a ascensão sacerdotal no período persa

The Priests on the scene: the rise of the priesthood in the Persian period

André Casagrande ^[a] 

Londrina, PR, Brasil

^[a] Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA)

Como citar: Casagrande, André. Sacerdotes em cena: a ascensão sacerdotal no período persa. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 17, n. 03, p. 487-502, set./dez. 2025. DOI: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.17.003.DS08>

Resumo

O presente artigo aborda a ascensão da classe sacerdotal israelita no período persa. Os sacerdotes, personagens centrais na história de Israel neste momento, além do poder religioso que lhes era devido, ascenderam também aos poderes econômico, político e judiciário. Presumimos que para alcançar o topo do poder, os sacerdotes se valeram de um universo imaginário/simbólico por eles construído para sujeitar a população judaica no pós-exílio. Este poder é legitimado pelo império persa, que via nos sacerdotes e nas leis da religião israelita uma boa maneira de manter a ordem na província de Judá. No mais, os sacerdotes, ao se tornarem detentores de todos os poderes na sociedade israelita na época persa, criam uma identidade bastante peculiar para o povo judeu. Para tal análise, utilizaremos como referencial teórico os conceitos de sociedade

^[a] Doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, e-mail: andre.casagrande@ftsa.edu.br

imaginária proposto pelo historiador brasileiro Hilário Franco Júnior, de teatralização do poder do etnólogo, antropólogo e sociólogo francês Georges Balandier, além da noção de *habitus* de Bourdieu e do ferramental da Análise do Discurso de Orlandi.

Palavras-chave: Império Persa. Pós-exílio. Sacerdotes. Poder. Imaginário.

Abstract

This article deals with the rise of the Israelite priestly class in the Persian period. The priests, central characters in the history of Israel at this time, in addition to the religious power they were entitled to, also rose to economic, political and judicial power. We assume that in order to reach the heights of power, the priests made use of an imaginary/symbolic universe that they created and constructed in order to subject the Jewish population in the post-exile period. This power was legitimized by the Persian Empire, which saw the priests and the laws of the Israelite religion as a good way of maintaining order in the province of Judah. Furthermore, by becoming the holders of all the powers in Israelite society in Persian times, the priests created a very peculiar identity for the Jewish people. For this analysis, we will use as a theoretical reference the concepts of imaginary society proposed by the Brazilian historian Hilário Franco Júnior, the theatricalization of power by the French ethnologist, anthropologist and sociologist Georges Balandier, as well as Bourdieu's notion of habitus and Orlandi's Discourse Analysis tools.

Keywords: Persian empire. Post-exile. Clerics. Power. Imaginary.

Introdução

Este artigo aborda à ascensão sacerdotal no período persa. Durante este recorte da historiografia israelita, os sacerdotes, contando com o apoio do império persa, ascenderam gradativamente ao poder religioso, econômico, político e judiciário, reescrevendo parte da história israelita.

Para tanto, resgataremos a história do período persa, apresentando aspectos do conflito existente entre os da *Golá* (os exilados) e os habitantes de Judá que permaneceram no território israelita. Os sacerdotes, por sua vez, fazem parte daqueles que regressam, tornando-se, por isso, imprescindível obter um panorama deste conflito a fim de melhor compreender a ascensão da classe sacerdotal.

Em seguida, trataremos da construção do imaginário sacerdotal. Existem dois tipos de sociedades: as concretas e as imaginárias. Segundo o historiador brasileiro Hilário Franco Júnior, “entre uma sociedade concreta e uma sociedade imaginária não existem fronteiras, e sim uma larga faixa de domínio comum” (Franco, 1998, p. 15). Justamente por existirem muitos pontos em comum entre as sociedades imaginárias e as sociedades concretas, elas devem ser analisadas conjuntamente. Sobre isso, Franco faz mais uma observação: “Mutila-se e empobrece-se o conhecimento das sociedades ‘reais’ amputando-as do imaginário, que não é um simples reflexo deformado destas sociedades, mas algo que mantém com elas relações interativas” (Franco, 1998, p. 7). Tentaremos, portanto, neste artigo estudar a sociedade imaginária criada pelos sacerdotes, sem perder de vista a história concreta vivida pelo povo israelita.

Por fim, a abordagem recairá sobre questões referentes ao poder, bem como sobre a forma como ele era praticado dentro do universo sacerdotal. Georges Balandier, professor emérito da Universidade de Sorbonne, dará sua contribuição por meio da teoria da teatralização do poder. A Análise do Discurso com os conceitos de reversibilidade, subsunção e relações de força também somarão para uma análise mais apurada das relações de poder no pós-exílio.

História ou histórias de Israel?

Airton José da Silva, biblista mineiro, diz o seguinte a respeito da questão historiográfica: “Será que o melhor método de fazer história não seria através da proposta de uma série de questões abertas ao debate?” (Silva, 2003, p. 75). O presente artigo, sem pretensão de esgotar o assunto, pretende contribuir para o debate sobre a historiografia israelita no período persa.

Até a década de 70 do século XX havia certo consenso a respeito da História de Israel. Nos últimos anos, com o avanço das pesquisas arqueológicas, o que se tem é uma série de indagações. Tanto é assim, que os historiadores chegam a falar não apenas em “história de Israel”, mas em “histórias de Israel”, conforme título de artigo de Romi Auth: *História ou histórias de Israel?* (Auth, 2003, p. 33).

O principal ponto unificador para que houvesse consenso era a confiabilidade na Bíblia Hebraica para a reconstrução da história do povo judeu. Não havia dúvidas quanto à historicidade dos patriarcas, nem dos juízes, muito menos se colocava em xeque a dinastia davídica e o templo salomônico. Hoje, as coisas mudaram. As pesquisas recentes deixaram de lado os escritos bíblicos, rendendo-se à arqueologia e ao testemunho de escritos extrabíblicos. De tal modo que,

Historiadores da Bíblia, tais como Thomas Thompson e Niels Peter Lemche da Universidade de Copenhague e Philip Davies da Universidade de Sheffield, apostrofados de ‘minimalistas bíblicos’ por seus detratores, argumentaram que Davi e Salomão, a monarquia unificada de Israel e, na verdade, toda a descrição bíblica da história de Israel não passam de formulações ideológicas habilmente elaboradas, produzidas por círculos sacerdotais em Jerusalém no período pós-exílico ou até no período helenístico (Finkelstein; Silberman, 2018, p. 176).

Tal afirmação se baseia na ausência de documentos e achados arqueológicos que comprovem a existência do reinado de Davi, de um palácio e do próprio templo salomônico em Jerusalém.

Outra questão igualmente relevante é a seguinte: A Bíblia pode ser usada como fonte para a historiografia moderna? Alguns acreditam que sim, outros que não. Seja como for, “o que a Bíblia nos permite é acompanhar diversas reflexões de fé ensejadas pela memória histórica, ainda que esta não seja estabelecida segundo as regras da historiografia moderna” (Konings, 2003, p. 124).

Segundo Romi Auth, os principais desafios para reconstituirmos a história de Israel são: a distância geográfica, cronológica, cultural e a falta de fontes para composição da história (Auth, 2003, p. 34). Assim, os fatores apresentados por Auth serão levados em consideração a fim de recompormos o período persa. Este momento histórico, também denominado de pós-exílio, vai aproximadamente de 539 – 333 a.C. A distância cronológica é mais que evidente, tratando-se de história antiga. Além disso, outro problema a ser superado é a falta de fontes, porque muito “embora seja uma época bastante rica em fatos históricos, a historiografia da época persa é muito pobre. Não há nenhum escrito sistemático narrando os acontecimentos em Judá durante o domínio dos persas” (Schlaepfer *et al.*, 2004, p. 95). Com exceção dos textos bíblicos de Esdras e Neemias, que retratam esse período, o material é relativamente escasso.

O período persa principia em 539 quando Ciro, rei da Pérsia, entra na cidade de Babilônia e a domina. Rossi comenta que:

Com uma combinação de combate árduo, calma calculada e propaganda Ciro conquistou e incorporou ao seu reino as cidades gregas da costa jônica na Ásia menor. A atenção de Ciro se voltou brevemente para o oriente a sua frente, mas logo destinou sua força militar principal para o poder ainda não conquistado em seu caminho: a Babilônia e seu rei [...] A conquista da Babilônia pelos persas em 539 a.C. não foi uma vitória tão rápida e fácil como sugere algumas fontes, mas a capital Babilônia foi tomada sem grandes problemas (Rossi, 2008, p. 25).

O Império Persa, diferentemente dos impérios anteriores, possuía “estratégias bem definidas e projetos econômicos voltados para a manutenção dos objetivos políticos impostos aos pequenos reinos” (Frizzo, 2022, p. 218). Uma destas estratégias foi permitir o retorno dos exilados israelitas da Babilônia, uma vez que “fortalecer e manter o controle na região de Judá torna-se parte de uma estratégia militar no controle das fronteiras do sul” (Frizzo, 2022, p. 220). Segundo Liverani, “os que foram deportados foram os pertencentes ao círculo palatino (portanto, a classe ‘política’), os encarregados do templo de Jerusalém (sacerdotes e escribas) e os proprietários de terras. Os remanescentes eram os membros das comunidades das vilas, os camponeses pobres e os escravos que os babilônios tinham deixado no lugar para cultivar a terra” (2014, p. 316).

Com o retorno dos da *Golá* (termo hebraico significa “diáspora” ou “exilados”, como eram denominados os que regressaram), há um conflito entre estes e os que haviam permanecido no território de Judá. Schlaepfer, Orofino e Mazzarolo apresentam este conflito da seguinte maneira:

Esse processo de retorno dos exilados [...] mostra que a história do Povo de Deus inclui dois grupos em conflito. Assim, temos a Golá, os que retornam do exílio com muito poder e muita força, respaldados na política imperial que busca criar um Estado tampão entre o Egito e a Mesopotâmia. Esta elite judaica que retorna vai querer recuperar tudo o que perdeu na destruição de 598-586 a.C. Inclusive suas terras familiares. Neste seu objetivo, ela entra em choque com os remanescentes, os que ficaram na terra de Judá durante o tempo do exílio (2004, p. 91).

Sobre esse embate entre os que retornam e os que permaneceram na terra, Liverani afirma o seguinte:

Os sobreviventes durante o exílio tinham elaborado uma ideologia “forte”, baseada no novo pacto, no exclusivismo judeu, no “resto que regressa” (é o nome que Isaías tinha dado a seu filho: 1Is 7,3; cf. 10:21). Tinham uma determinação fanática, tinham chefes e uma estrutura paramilitar, tinham uma classe culta (os escribas que voltaram da Babilônia introduziram na Palestina a escrita aramaica em substituição à fenícia usada até então), tinham meios financeiros, tinham o apoio da corte imperial. Os remanescentes eram incultos e analfabetos, estavam desagregados e

sem chefes, eram pobres e sem esperanças, sem projeto e sem Deus. O êxito do confronto era conhecido desde o início (Liverani, 2014, p. 316).

Os da *Golá*, abalizados pela “forte” ideologia sacerdotal formulada no exílio, retornam cheios de si, com a compreensão de que eles eram o verdadeiro Israel por terem se mantido puros e por continuarem observando as leis de Deus em território estrangeiro. No entanto, o maior motivo da altivez dos exilados que regressam é que eles retornam debaixo da chancela do império persa. Konings afirma que há um “conflito entre a elite repatriada e a população rural que tinha permanecido no país. O grupo dos repatriados se torna dominante. Desenvolve o comércio, o trabalho intelectual e artístico” (Konings, 2022, p. 41).

Pixley, por sua vez, afirma que “o confronto entre a *Golá* e o povo da terra se reflete em sua maior algidez em torno da construção do templo sob os auspícios da administração persa e as disputas sobre a pureza racial” (Pixley, 1999, p. 94). Os dois motivos do conflito apresentados por Pixley, tanto o templo quanto à pureza, nos remetem à classe sacerdotal. Fica claro, portanto, que muito mais do que um conflito entre os da *Golá* e os remanescentes, este conflito, na verdade, gira em torno dos ideais sacerdotais. Os sacerdotes retornam do exílio cheios de poder, com o apoio político e econômico das autoridades persas, tencionando dominar e impor uma nova forma de vida aqueles que haviam permanecido em Judá. Para alcançarem seu objetivo, os sacerdotes criam um mundo imaginário conforme apresentado no próximo tópico.

O imaginário sacerdotal

No período persa, os sacerdotes israelitas constroem aquilo que Bourdieu, ao formular seu conceito de campo religioso, chama de “ideologia religiosa”. Para Bourdieu, “[...] os interesses do corpo sacerdotal podem exprimir-se na ideologia religiosa que produzem ou reproduzem [...]” (Bourdieu, 1982, p. 66). No caso em apreço, a ideologia religiosa é produzida e não apenas reproduzida ou meramente repetida.

Para Rubem Alves, “ideologias são mundos e entrar numa ideologia é entrar num destes mundos, único, com regras próprias e cores específicas” (Alves, 1982, p. 22). Franco Júnior, ao abordar as sociedades imaginárias, observa que “é preferível utilizar a denominação genérica – imaginário – às particulares (mito, ideologia, utopia)” (Franco, 1989, p. 17). Desta feita, optaremos pela designação “imaginário” por melhor adequar-se, a nosso ver, à proposta da classe sacerdotal. Entendemos que os sacerdotes pós-exílicos criaram um mundo imaginário ao se proporem a reconstruir a história de Israel de acordo com seus interesses.

Segundo Franco Júnior, “desde os primeiros tempos, uma característica humana é criar sociedades imaginárias que superem carências da realidade vivida” (Franco, 1989, p. 16). A carência israelita, no período persa, era basicamente a de um rei. Por este motivo, os sacerdotes procuram recontar a história israelita privilegiando e enfatizando os símbolos messiânicos.

O mundo sacerdotal, como todos os mundos humanos, é construído e preservado por meio da linguagem. Bourdieu, citando Humboldt, afirma que “o homem apreende os objetos principalmente da forma como a linguagem os apresenta” (Bourdieu, 1982, p. 27). As palavras, portanto, têm o poder de construir formas simbólicas ou imaginárias de existência. Uma das formas imaginárias de existência, construída pela linguagem, é, sem dúvida, a religião. Deste modo, por meio da linguagem os sacerdotes recontam a história israelita se valendo tão somente de seu imaginário.

Por esta chave de leitura, as personagens Davi e Salomão podem ter sido criadas – do ponto de vista narrativo – com um intuito estratégico por parte dos sacerdotes. O livro das Crônicas, por exemplo, através de suas longas listas genealógicas, resgata a identidade nacional e religiosa dos israelitas ao legitimar a linhagem sacerdotal sadoquita como única sucessora da dinastia davídica (Schlaepfer *et al.*, 2004, p. 95). Desta feita, a historiografia cronista influenciada pelos sacerdotes pós-exílicos enfatizam Davi e o Templo como símbolos da nação israelita. O cronista apresenta um Davi idealizado, sem mácula, símbolo do messianismo futuro. Como os persas não permitiam que Judá tivesse um rei, a narrativa sacerdotal faz aflorar a esperança messiânica. O Templo também faz parte da ideologia cronista. Davi e seu filho

Salomão nos remetem ao primeiro Templo; Esdras e Neemias ao segundo Templo. A figura do Templo denota a centralização do poder sacerdotal.

Johan Konings afirma que “toda esta historiografia é fortemente marcada pela ‘hierocracia’, ou seja, o fato de a vida comunitária de Israel (Judá) ser orientada pelos sacerdotes (gr. *hiereis*)” (2003, p. 101). Diferentemente da teocracia, na qual há o governo de uma divindade, numa hierocracia quem governa são os sacerdotes. Os livros canônicos de Levítico, Esdras e Neemias seguem o mesmo caminho. Esta é uma das maneiras de contarmos a história de Israel a partir do pós-exílico: como sendo toda a historiografia israelita anterior ao exílio recontada pelo cronista como uma releitura produzida pelo imaginário sacerdotal no período persa.

Outro ponto de sustentação do imaginário criado pelos sacerdotes sadoquitas é, sem dúvida, a “teologia da retribuição”. Segundo as normas desta teologia, Deus retribui com bênçãos “ao fiel que lhe oferecer o sacrifício perfeito” (Schlaepfer *et al.*, 2004, p. 92). As regras contendo as exigências para que se pudesse atingir a perfeição sacrificial e, consequentemente, as bênçãos provenientes deste rito, foram formuladas pelos sacerdotes e compiladas no livro do Levítico durante o período persa. Ao produzir tal imaginário, a classe sacerdotal excluiu significativa parcela da população que por motivo de poder aquisitivo ou outro problema qualquer não teria condições de suprir as exigências rituais da lei, sendo, desta forma, considerada maldita ou impura. A teologia da retribuição segue normas perceptivelmente comerciais. Segundo Rossi, “encontramos o funcionamento da teologia da retribuição como testemunha de uma religião mercantil. Esta maneira de pensar faz de Deus um negociante” (Rossi, 2008, p. 65).

O mundo sacerdotal, entretanto, vai muito além de recontar a história de Israel e da teologia da retribuição. Rubem Alves, para definir o universo protestante, vale-se de uma indagação: “Que palavras os protestantes usam? Deus, céu, inferno, salvação, Jesus, conversão [...] E quando elas são usadas, um universo se constitui” (1982, p. 29). Valendo-nos de questionamento semelhante ao de Alves é possível chegarmos a uma definição mais precisa do imaginário sacerdotal: que palavras os sacerdotes pós-exílicos utilizam para criar uma sociedade imaginária? A resposta a esta pergunta deve ser emprestada dos escritos sacerdotais, sendo o livro do Levítico o mais apropriado para o levantamento de tal informação. As palavras-chave pronunciadas pelos sacerdotes naquele momento histórico foram as seguintes: lei, pureza, impureza, sacrifícios, pecado, santidade, templo etc. É com estas palavras que se constrói todo o imaginário sacerdotal.

Assim como o mundo criado pelos sacerdotes é simbólico ou imaginário, o poder que se exerce dentro deste mundo é chamado por Bourdieu de “poder simbólico” e, por Franco, de “poder imaginário”. Esta forma de poder, nas palavras de Bourdieu, é um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos” (Bourdieu, 1989, p. 8). O que gera a cumplicidade para que o poder simbólico não se dissipe e, continue sempre existindo, é a noção de *habitus* desenvolvida por Bourdieu. O *habitus* cria através da repetição uma certa naturalidade entre o universo religioso e o leigo. Breno Martins Campos afirma que “A noção de *habitus* explica como o campo religioso – ou qualquer outro – aparece como mundo naturalizado a seus atores, que o aceitam como realidade legítima e orientam suas ações por ele” (Campos, 2000, p. 22).

Os sacerdotes, no afã de legitimarem seu poder, produziram um mundo cheio de ritos sacrificiais, de leis e normas quanto à pureza e impureza, regras de alimentação, sexualidade, casamento, criando um *corpus* (ideologia religiosa) que ao tornar-se *habitus* (sendo inculcada nos atores religiosos) consolidou, de uma vez por todas, o “poder simbólico” da classe sacerdotal.

A noção de *habitus* faz parte de uma religiosidade racionalizada que, segundo Bourdieu, citando Weber, surge com a urbanização (Bourdieu, 1982, p. 35). No caso da religião israelita, racionalizada e monoteísta, oriunda de uma região sem desenvolvimento urbano, a racionalização da religião e o monoteísmo, devem-se a “um corpo sacerdotal hierocraticamente organizado e especialmente preparado para o desempenho de sua função” (Bourdieu, 1982, p. 36). O

corpo de sacerdotes israelitas no pós-exílio estava solidamente organizado, garantindo à classe sacerdotal o monopólio da gestão dos bens religiosos. Bourdieu comenta:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos, a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos) destituídos de capital religioso [...] (1982, p. 39).

Neste momento a construção do imaginário sacerdotal se completa. Todos os atores se fazem presentes: de um lado, os sacerdotes, denominados “especialistas da religião”, que monopolizam o capital religioso ao produzirem um *corpus* de conhecimentos secretos, e, do outro lado, os leigos ou profanos, desapropriados e excluídos de todo o capital religioso.

Além da noção de *habitus*, o poder sacerdotal possui ainda outro sistema de conservação. Nas palavras de Balandier:

(O poder) não consegue manter-se apenas pela autoridade brutal, nem apenas pela justificação racional. Não se faz nem se mantém senão pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização num quadro ceremonial (Balandier, 1999, p. 22).

É evidente que o poder sacerdotal não está na força. Os sacerdotes, seres religiosos, são destituídos e contrários ao uso da força armada para perpetuação de seu poder. O poder dos sacerdotes também não se encontra na racionalidade de seus argumentos, uma vez que a palavra proferida pelo sacerdote está carregada de elementos supraracionais e metafísicos. Sendo, portanto, o alicerce do poder sacerdotal disposto em imagens, símbolos e ritos ceremoniais.

Um dos possíveis fatores da ascensão da classe sacerdotal no pós-exílio pode ter sido o uso estratégico dos símbolos religiosos aliado à organização das cerimônias ritualísticas. Basta observar a riqueza da “teatralidade” ceremonial organizada e reinventada pelos sacerdotes lendo algumas páginas do Levítico. Logo nos primeiros capítulos, mais precisamente do 1 ao 7, encontramos as inúmeras cerimônias sacrificiais que são rituais de (re)ligação (do latim *religare*, de onde provém religião) das relações do homem com Deus. Nos capítulos 8 a 10 estão os ritos de iniciação e consagração sacerdotal. Para Storniolo, “estes capítulos são sem dúvida o ponto central de toda a literatura veterotestamentária produzida pelos sacerdotes” (Storniolo, 2005, p. 26). Tais capítulos são importantes porque durante a cerimônia de consagração os sacerdotes incorporam a função de mediador, tornando-se delegados do poder e da autoridade divina. O ritual se inicia com um banho, simbolizando a pureza cultural dos sacerdotes. A seguir, eles vestem uma túnica, colocam uma estola e os demais apetrechos sagrados que fazem parte dos paramentos e, na sequência, são ungidos.

Não é à toa que o Levítico é “a base em que se define o estatuto do poder e do governo sacerdotal no pós-exílio” (Storniolo, 2005, p. 8). Os rituais ceremoniais do Levítico, juntamente com as leis deste mesmo livro, formam o estatuto criado pelo imaginário sacerdotal que concede prerrogativas de poder aos sacerdotes.

Segundo Balandier, o sacerdote “comanda o real pelo imaginário” (1999, p. 25). Eles fazem com que a realidade histórica e a legislação mosaica sejam recriadas e recontadas pelas suas próprias lentes no pós-exílio. Os sacerdotes, dessa maneira, passam a controlar e, consequentemente, a manipular a vida do povo israelita por meio da fé e da construção de um mundo imaginário. Assim, eles recriam a identidade religiosa do povo de Israel. Por este motivo, Foucault, ao discorrer sobre o poder, dirá que ele [o poder] tem a capacidade de construir e de criar discursos com vontade de verdade (Foucault, 2007, p. 20).

O poder econômico nas mãos dos sacerdotes

Segundo Rossi, ao que parece, o povo de Israel acostumou-se a viver “sob as botas dos impérios” (Rossi, 2005a). É perceptível que “a partir do exílio, o povo de Judá apenas trocou de dono, passando da Babilônia para o domínio persa”

(SAB, 2004, p. 19). Existe, no entanto, no período persa, uma aparente “liberdade”, fruto da forma como os persas pensavam a dominação. Eles não faziam deportações, nem impunham suas divindades aos povos conquistados. A política religiosa dos persas prezava pela tolerância e respeito. Sobre isto, afirma John Bright:

Em vez de esmagar o sentimento nacional com brutalidade e deportações, como faziam os assírios, seu intento era permitir que os povos sujeitados, tanto quanto possível, gozassem de autonomia cultural dentro da estrutura do império [...] Eles preferiam respeitar os costumes de seus súditos, protegendo e promovendo seus cultos tradicionais e, quando possível, dando responsabilidade aos príncipes nativos (Bright, 1980, p. 490).

Tanto é assim, que nos livros de Esdras e Neemias é possível encontrar a legitimação, o incentivo e o custeio do rei persa, através de decretos, para a volta dos exilados em Babilônia para a reconstrução do Templo e das muralhas de Jerusalém, como também para que se devolvessem os utensílios sagrados roubados do Templo por Nabucodonosor. Segundo Frizzo, os persas bancaram com recursos próprios a reconstrução da província de Judá: “aos olhos dos governantes persas, a reconstrução da província teve relativo incentivo financeiro e apoio logístico, no desejo de que tudo acontecesse com as anuências reais a bênção de Javé. Ao grupo de exilados que regressaram sobraram apoios” (Frizzo, 2022, p. 243).

Toda esta aparente benevolência por parte dos persas para com os povos conquistados, principalmente nas questões religiosas, era nada mais que uma estratégia para amainar as revoltas que poderiam causar sérios problemas ao império. A reconstrução dos muros de Jerusalém, por exemplo, “trata-se não somente de oferecer segurança aos moradores; reconstruir os muros resolveria uma das preocupações da corte persa: controlar qualquer movimento de insurreição, na fronteira do Egito, em tempos de tantos conflitos externos” (Frizzo, 2022, p. 242)

Segundo Bright (1980, p. 490), “Ciro foi um dos governantes realmente de visão dos tempos antigos”. Ele sabia que usando de tolerância, seria visto como libertador e não como opressor. O segundo Isaías (40-55), apresenta Ciro como “ungido do Senhor”: “Assim diz o Senhor ao seu ungido, a Ciro, a quem tomo pela mão direita, para abater as nações [...]” (Isaías 45.1). Após aproximadamente 50 anos de exílio, a esperança retorna ao povo de Judá. Ciro é visto como agente de Javé para libertação e reconstrução de Israel. Entretanto, não apenas os profetas bíblicos viram Ciro com bons olhos. Os sacerdotes de Marduc, divindade babilônica, também interpretaram a vitoriosa campanha bética de Ciro de forma semelhante a dos profetas hebreus. Na “Crônica Babilônica” ou “Crônica de Nabônides”, texto escrito na época persa, tem-se uma forma similar de pensamento: “Marduc examinou todos os países, de modo aprofundado, à procura de um príncipe reto, segundo seu coração. Ele tomou Ciro, pela mão, fez menção dele, pronunciou seu nome para que exercesse principado sobre o mundo inteiro [...]” (SAB, 2004, p. 15).

Apesar desta faceta de tolerância, respeito e liberdade, nem tudo eram flores no período de dominação persa. Na verdade, este foi “um período marcado por um violento processo de dominação e exploração” (Rossi, 2008, p. 31). A alta carga tributária oprimia os povos dominados. Sobre a taxação exigida pelo império persa, Rossi comenta:

O império persa altera a forma de dominar os povos conquistados pelas grandes nações. Na verdade, ele aperfeiçoa o sistema de dominação. O império foi dividido em regiões chamadas satrapias. E os persas fixavam o valor do tributo que cada região dominada devia pagar. O grande problema reside no fato de que os persas estabeleceram o valor do tributo em ouro, e só aceitavam o pagamento em moedas. Para sair dessa situação a Judéia precisava vender seus produtos para pagar o tributo. Essa necessidade de vender os produtos para obter as moedas aumentava significativamente a exploração (Rossi, 2005, p. 14).

Frizzo, apoiando-se em Liverani, observa que a satrapia V, da qual Judá fazia parte, “tinha de pagar anualmente o valor estipulado em 350 talentos de prata aos mandatários persas” (Frizzo, 2022, p. 225). A esse montante acrescentavam-se ainda “certo número de cavalos, cereais, ouro em pó e, em alguns casos, até jovens eunucos” (Frizzo, 2022, p. 225). Nota-se, assim, um aperfeiçoamento no sistema de arrecadação de impostos durante esse período.

De todo modo, é fato que os impérios anteriores aceitavam o pagamento de tributos costumeiramente por meio de rebanhos e produtos oriundos das colheitas agrícolas. Ao estabelecer a cobrança em moedas de prata e ouro, os persas, desejosos de regularizar a tributação, acabaram por sobrecarregar os camponeses pobres, que precisavam comercializar seus produtos para obter a quantia estipulada para os impostos.

Outro acontecimento que explorava ainda mais os camponeses é o fato dos sacerdotes, ao receberem os tributos, separarem parte dele para o próprio Templo. Em *Sob as botas do império persa*, Luiz Alexandre Solano Rossi trata especificamente da questão da exploração dos persas sobre o povo de Judá afirmando que os sacerdotes é quem mediavam a tributação:

Entretanto, a relação entre o império e o povo era intermediada pelo Templo de Jerusalém. A função do templo era a de arrecadar os produtos agropecuários dos camponeses. Nesse período, o templo vai se tornando o centro econômico, político e religioso do país. Os sumos sacerdotes, que controlavam o templo, vão com o tempo se tornando mais poderosos. Na verdade, eram eles que executavam na Judéia a política do império persa. Uma parte desses produtos era retida no próprio Templo e uma outra parte era vendida para pagar o tributo aos persas (Rossi, 2005a, p. 108)

Os sacerdotes tornam-se, então, símbolo da exploração tributária no pós-exílio. É desta forma que a classe sacerdotal amplia seu poder para além da religião, tornando-se detentora, também, do poder econômico.

O poder político nas mãos dos sacerdotes

Ao abordar a relação existente entre o poder político e o poder religioso, Bourdieu diz que “a despeito da complementaridade parcial de suas funções na divisão do trabalho de dominação, tais poderes podem entrar em competição [...]” (Bourdieu, 1982, p. 72). Ao que parece, no início do pós-exílio, no território de Judá, houve rivalidade e competição entre os poderes político e religioso: “Alguns escritos contemporâneos retratam uma rivalidade crescente entre o representante político Zorobabel e o representante religioso Josué” (SAB, 2004, p. 25). O escrito contemporâneo em questão é o capítulo 3 do profeta Zacarias.

Foi Sesbazar ou Sasabassar quem dirigiu o primeiro grupo de exilados de volta a Jerusalém de acordo com os registros bíblicos. Com à primeira caravana regressaram os utensílios do Templo e, ainda sob a direção de Sasabassar, são lançados os fundamentos do segundo Templo (Ed 5.14-16).

A segunda leva de exilados tem à frente dois líderes: Zorobabel e Josué. O primeiro, um líder político da linhagem de Davi. O segundo, um sacerdote sadoquita. O primeiro passo da missão destes dois homens “era convencer os que tinham sido levados para o exílio a querer voltar para casa” (Oliva, 2005, p. 17). Muitos haviam construído suas vidas na Babilônia e não viam razões para voltar:

[...] nem todos os judeus voltaram. Alguns tinham adquirido uma estância, outros possuíam florescentes negócios na Babilônia, outros haviam enveredado para o comércio e os primeiros bancos internacionais etc. Ficaram no estrangeiro, dando início à grande tradição da diáspora judaica (Konings, 2022, p. 68).

Ainda mais sabendo que Jerusalém continuava vazia, abandonada e arruinada. Importante ressaltar que o retorno dos exilados se dá sob a chancela do império persa. O decreto de Ciro em Esdras 1:1-5 e em 6:1-12 legitima o retorno e a construção do segundo Templo, que foi concretizada neste período, mais exatamente no ano 515 a.C. (Bright, 1980, p. 504). No entanto, num determinado momento, Zorobabel simplesmente desaparece de cena. Para Bright, “o que aconteceu a Zorobabel é um mistério” (1980, p. 504). Quanto ao sacerdote Josué, Bright afirma: “Parece que Judá continuou como uma espécie de comunidade teocrática, sob a autoridade do sumo sacerdote Jesus (leia-se Josué) e de seus sucessores, até a época de Neemias” (1980, p. 505). Na verdade, onde Bright fala em comunidade teocrática, deve-se entender comunidade hierocrática, isto é, onde o governo está nas mãos dos sacerdotes.

O conflito, portanto, entre o poder político e o religioso em Jerusalém no pós-exílio se inicia na gestão de Zorobabel e Josué, como fica compreensível no capítulo três do profeta Zacarias. Neste capítulo, é apresentada uma visão de purificação e coroação do sumo sacerdote Josué. O sacerdote estava com trajes sujos os quais são retirados pelos anjos, que nele vestem trajes finos e limpos. Eis uma interpretação sobre esse trecho das Escrituras: “Os trajes sujos representam a reputação negativa do sacerdócio antes do exílio. Esses trajes são substituídos por outros suntuosos, que representam o sacerdócio do pós-exílio constituído em dignidade (SAB, 2004, p. 25)”.

Deste modo, no pós-exílio a classe sacerdotal ganha *status* e ascende na escala de valores do povo judeu. A ascensão sacerdotal acirrou a rivalidade entre os poderes, que terminou com a vitória do poder religioso (classe sacerdotal) sobre o político no pós-exílio. Isto é percebido no livro do profeta Zacarias 6.11-13:

Recebe, digo, prata e ouro, e faze coroas, e põe-nas na cabeça de Josué, filho de Jozadaque, o sumo sacerdote [...] Ele mesmo edificará o templo do Senhor e será revestido de glória; assentar-se-á no seu trono, e dominará, e será sacerdote no seu trono; e reinará perfeita união entre ambos os ofícios.

Quando o profeta diz que “reinará perfeita união entre ambos os ofícios”, ele se refere ao ofício religioso e político. Portanto, o sacerdote no período persa concilia os dois poderes: temporal e espiritual. Isto pode ser ratificado fazendo-se referência a unção sacerdotal que, no pós-exílio, ganha um duplo aspecto:

No antigo Israel a unção é prerrogativa do rei e do sacerdote. Numa época mais avançada do pós-exílio parece que a unção do sacerdote indicava não só a função religiosa, mas também a função civil, já que a monarquia havia desaparecido (Storniolo, 2005, p. 26).

Durante a dominação persa, Israel não poderia dispor de um rei e, deste modo, a unção sacerdotal legitimaria o sacerdote a cumprir não apenas as atividades religiosas, como também a suprir a carência real atuando nas questões civis.

Além disso, os sacerdotes concretizam a política persa na província de Judá. Quem custeia, segundo Pixley, “o restabelecimento da casta sacerdotal em Jerusalém é o império persa” (1999, p. 95). O financiamento dos sacerdotes, portanto, acontece como um investimento na tentativa de manter o “consenso social através do sacerdócio de Jerusalém, provindo do exílio babilônico e comprometido, pela sua posição, com as autoridades persas” (Pixley, 1999, p. 95). A classe sacerdotal estava, portanto, a serviço da Pérsia. Os sacerdotes retornam para Israel como legítimos representantes dos persas. Na narrativa bíblica, Esdras é um exemplo de que a classe sacerdotal contava com o aval do imperador, tendo plenos poderes para efetivar a política persa.

Além de detentores do poder religioso, econômico e político, os sacerdotes israelitas estão próximos a ascender ao poder judiciário.

O poder judiciário nas mãos dos sacerdotes

A ordem e a estabilidade nas satrapias eram muito importantes para o império persa. As revoltas poderiam desestabilizar o império. Portanto, de que forma os persas procuravam gerar estabilidade e ordem em suas satrapias? Uma das maneiras era promovendo as leis locais. A história mostra que:

Dario I, rei da Pérsia, em 518 a.C. ordenou ao governador do Egito que constituísse uma comissão para recolher leis egípcias (decretos, tradições religiosas, procedimentos de processos, etc.), a fim de que elas servissem de orientação interna da satrapia. Acredita-se que esta medida tenha se estendido a todas as demais satrapias do império, como também a Judá (SAB, 2004, p. 29).

Ao se tomar conhecimento da ordem de Dario ao governador do Egito, fica mais fácil compreender a missão de Esdras. A preocupação com as leis locais ou regionais era uma estratégia de manutenção do domínio imperial sobre os povos anexados.

Esdras era sacerdote, escriba e alto funcionário da corte persa. Foi enviado à Jerusalém, na época de Artaxerxes, rei da Pérsia, para fazer valer a lei de Deus naquela satrapia. No capítulo 7 do livro de Esdras encontramos a ordem de Artaxerxes para que Esdras leve a lei ao povo: “Por quanto és mandado da parte do rei [...] para fazeres inquirição a respeito de Judá e de Jerusalém, segundo a lei do teu Deus, a qual está em tua mão [...]” (Ed 7.14). No versículo 26 do mesmo capítulo lemos: “Todo aquele que não observar a lei do teu Deus e a lei do rei, seja condenado ou à morte, ou ao desterro, ou à confiscação de bens, ou à prisão” (Ed 7.26). Segundo Liverani,

Encarregado provavelmente de compilar as leis do país, mas também de cuidar da sua aplicação com autorização imperial, Esdras acentuou notavelmente as implicações teológicas e políticas de seu mandato. Afirmando o fechamento total em relação ‘ao povo da terra’ e afirmindo a autoridade suprema da Lei de Deus (ratificada pelo imperador, mas depois em operação local sem outros condicionamentos), Esdras deu início a uma nova fase da história de hebraica. A cidade-templo, fechada em relação aos vizinhos e aberta aos correligionários da diáspora, é governada pelo sacerdócio como único legítimo intérprete da Lei. Com Esdras concluiu-se a elaboração da Lei, fecha-se também a elaboração historiográfica, param de agir os profetas, e o sacerdócio de Jerusalém tem plenos poderes (2014, p. 403).

Duas observações se destacam na citação de Liverani: a afirmação de que a Lei do Deus de Israel foi ratificada pelo imperador persa e o fato de os sacerdotes terem alcançado, nesse período, plenos poderes (ponto que temos procurado demonstrar ao longo deste artigo). A Lei que Esdras trazia consigo correspondia aos cinco primeiros livros da Bíblia, conhecidos como Pentateuco (Pixley, 1999, p. 96). É interessante observar que:

Para entender toda a história do antigo Israel e a criação da história bíblica [...] é crucial examinar o que aconteceu em Judá nas décadas que se seguiram à conquista babilônica, pesquisar os desenvolvimentos que ocorreram entre os exilados na Babilônia e contar os eventos que tiveram lugar na Jerusalém pós-exílica. Nesses tempos e lugares, os textos tanto do Pentateuco quanto os da História Deuteronomista sofreram acréscimos e revisões de grande alcance, assumindo o que foi substancialmente a sua forma final (Finkelstein; Silberman, 2018, p. 383).

Segundo Alfredo Oliva: “Os pesquisadores apontam para o tempo da dominação persa como o provável período da composição final da Lei, o que não pode ser encarado como mero acaso” (Oliva, 2005, p. 21). A justificativa mais plausível para que isto tenha acontecido é o fato de o conteúdo destes livros não apresentar nenhuma ameaça ao imperador. Ao contrário, as leis e as normas encontradas no Pentateuco tendem a auxiliar a manutenção do poder persa e a ordem da província judaica. Deste modo, para Oliva: “a canonização da Lei (Pentateuco) deve ser vista dentro desta perspectiva de promoção da ordem local para facilitar o recolhimento de tributos” (2005, p. 23). Sobre a relação religião-ordem social, Bourdieu argumenta:

Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a legitimação do poder dos dominantes e para domesticação dos dominados (1982, p. 32).

A intenção do império persa, ao enviar Esdras com a função específica de fazer valer a lei de Deus para os israelitas, é a de contribuir para a ordem social naquela região do vasto império. Os escritos proféticos representariam uma ameaça à harmonia da região porque poderiam evocar sentimentos nacionalistas e fazer estourar rebeliões.

Os dominantes, neste contexto, além do próprio império, são representados também pela figura dos sacerdotes. Eles fazem valer as leis no território de Judá, redigindo-as e sancionando-as. Pixley afirma que “a missão de Esdras,

promulgando a lei de Moisés, legitima a função dominante do templo” (Pixley, 1999, p. 97). Os sacerdotes, além dos poderes anteriormente citados, alcançam o judiciário. O poder sacerdotal está completo.

Sacerdotes em cena: o poder teatralizado

Balandier principia sua obra *O poder em cena* (1999) dizendo que nos bastidores de todas as formas e relações de poder encontra-se a “teatrocacia”. Este neologismo, cunhado por um russo desconhecido, “confere uma base teatral a todas as manifestações da existência social. E em particular àquelas que executam o poder [...]” (Balandier, 1999, p. 10). A partir daí, Balandier abordará a proximidade existente entre o palco e o poder, a saber: a teatralização do poder.

Vimos que os sacerdotes, no pós-exílio, tornaram-se detentores de todos os poderes: econômico, político, religioso e judiciário. A legitimação do poder da classe sacerdotal e, sua repentina ascensão, pode ser desmistificada quando analisada sob a teoria da teatralização do poder. Balandier afirma:

As técnicas dramáticas não são apenas utilizadas no teatro, mas também na direção da cidade. O princípio deve comportar-se como ator político a fim de conquistar e conservar o poder. A sua imagem, as aparências que produz, poderão então corresponder ao que os seus súditos desejam encontrar nele (Balandier, 1999, p. 20).

O sacerdote também se vale de técnicas dramáticas para a manutenção do poder. Sua imagem sempre casta não pode ser desnudada. Para tanto, os conceitos de pureza e santidade acrescidos ao seu papel de mediação para com Deus conferem ao sacerdote uma auréola mistificadora teatralizada.

Para Balandier “o poder separa, consagra: ele põe a parte alguns indivíduos, tal como as divindades o estão dos fiéis – de tal modo que política e religião se assemelham” (Balandier, 1999, p. 34). Assim, ao passarem pelo rito de consagração, os sacerdotes separam-se do povo pelo poder que lhes foi outorgado pela própria divindade.

Os sacerdotes, através da historiografia cronista, centralizam a religião oficial dos judeus no Templo de Jerusalém, sendo esta outra faceta da teatralização do poder por parte da classe sacerdotal. Nas palavras de Balandier: “certos lugares exprimem o poder, impõe sua santidade melhor do que o poderia fazer qualquer explicação” (Balandier, 1999, p. 27). No caso em análise, a cidade de Jerusalém e o Templo são os lugares que representam o poder sacerdotal. Os sacerdotes, por meio da narrativa cronista, elevaram Jerusalém a categoria de cidade santa, local sagrado por excelência.

Balandier ainda afirma que “o poder deve também sua existência à apropriação da informação, dos conhecimentos [...]” (Balandier, 1999, p. 30). Os sacerdotes se pronunciam em nome de Deus, sendo os guardiões da palavra sagrada. A esse procedimento discursivo, Foucault denomina interdição: “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (Foucault, 2007, p. 9). A interdição é um procedimento de exclusão, onde apenas o sacerdote tem autoridade para discorrer sobre as coisas de Deus. Para Foucault, “as interdições que atingem (o discurso) revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (Foucault, 2007, p. 10). Valendo-se, portanto, deste procedimento, o sacerdote se torna o único detentor da palavra divina.

Acerca da teatralização do poder, Balandier continua: “As situações e as circunstâncias podem contribuir para acentuar a teatralidade política” (Balandier, 1999, p. 24). Sem dúvida, o período pós-exílio foi favorável à teatralização do poder por parte da classe sacerdotal. Como detentores do poder espiritual, eles tiraram proveito do momento histórico para construir uma sociedade imaginária na qual o poder é teatralizado. Os sacerdotes roubam a cena no pós-exílio, tornando-se os grandes protagonistas da história do povo judeu. Além da atuação surpreendente, os sacerdotes também ocupam a função de redatores. À classe sacerdotal, portanto, cabem dois papéis simultâneos no período persa: a de atores e a de autores.

Relações de poder no discurso sacerdotal

O discurso religioso deixa transparecer a ilusão da reversibilidade, que seria, de certa forma, uma aparente inversão nos papéis dos sujeitos discursivos. Na realidade, cada sujeito continua ocupando sua posição, passando, entretanto, a ilusão de haver reversão nas posições discursivas dos sujeitos no discurso religioso. Em outras palavras, é como se o sujeito-sacerdote ocupasse a posição do Sujeito-Deus em sua fala. Segundo Silva “é a vontade de poder absoluto que faz com que os sujeitos-homens, iludidos pela ideia da reversibilidade, tentem ocupar, ilegitimamente, o lugar do Sujeito-Deus” (2008, p. 5).

Os sacerdotes, embasados pelo poder religioso e embriagados pela vontade de poder absoluto, ocupam ilegitimamente a posição de Deus não apenas ao falar em nome dele, mas, principalmente, ao criar novas leis e ao recontar a história do povo de Israel.

A articulação discursiva utilizada pelos sacerdotes envolve o real e o ilusório. Para Orlandi “a relação com o sagrado revela, entre outros fatores, a relação do homem com o poder, no caso, com o poder absoluto, a ilusão da reversibilidade toma apoio na vontade de poder” (Orlandi, 1987, p. 253). O conceito de reversibilidade ou de inversão do sujeito-homem com o Sujeito-Deus, tomou proporções exageradas e, os sacerdotes acabaram por assegurar em suas mãos os poderes: religioso, político, econômico e judiciário no período persa. Desta forma, os sacerdotes, ilusoriamente, ocupam o lugar de Deus ao falar em nome dele.

O poder é vivenciado em todas as relações sociais. Portanto, ao ser relação, o poder está em todas as partes, uma pessoa está atravessada por relações de poder. Sendo assim, o poder é exercido nas mais diversas esferas de interação humana. É possível exemplificar isto, esboçando a relação professor-aluno. O professor, ainda que não o queira, exerce poder sobre seus alunos. A mesma coisa, acontece com a figura do sacerdote. Em sua relação com o povo ele exerce poder. Esse poder surge de um conceito da Análise do Discurso denominada “relações de força”. Segundo essa noção, “o lugar a partir do qual fala o sujeito é constitutivo do que ele diz” (Orlandi, 2005, p. 39). Em outras palavras, se o sujeito fala a partir do lugar de sacerdote, suas palavras significam de modo diferente do que se ele falasse do lugar de um homem comum do povo judeu. A fala do sacerdote tem maior valor, significa mais do que a fala de qualquer outro israelita. Orlandi diz que isto se dá pelo fato de as relações sociais serem hierarquizadas, apresentando em seu cerne, relações de força “sustentadas no poder desses diferentes lugares, que se fazem valer na comunicação” (Orlandi, 2005, p. 40).

A hierarquização das relações cotidianas somada ao fato de todas as relações sociais serem atravessadas pelo poder, leva-nos a refletir sobre a hierarquia religiosa no pós-exílio que é regida pela lei do puro e do impuro. As leis de pureza e impureza, propostas nos capítulos 11 a 16 do livro de Levítico, acabam por separar e excluir significativa parcela da população tida como impura e, automaticamente, elevar outros tantos a um patamar de pureza e santidade. No topo da pirâmide de pureza está Deus, seguido do sumo sacerdote e dos sacerdotes. Na sequência, encontram-se os homens judeus e, posteriormente, as mulheres judias. Nesta escala de valores, os sacerdotes visivelmente ocupam posição privilegiada. Estão mais perto de Deus. São considerados mais puros. Estão acima do povo.

Embora o poder sacerdotal emane da relação sacerdote-povo quase que de maneira natural pelas relações sociais, buscamos neste trabalho uma justificativa mais plausível para a questão do poder sacerdotal no pós-exílio. Dois argumentos se apresentam de forma bastante convincentes.

O primeiro deles diz respeito ao conceito de subsunção, extraído da Análise do Discurso. Para Rossi, a subsunção acontece “quando uma voz se apresenta no lugar de outra [...] – no discurso religioso, (temos subsunção), quando a voz de Deus ‘se fala’ por meio do pastor(a)” (2006, p. 194). Deus “fala” através do sacerdote. Ele é porta-voz de Javé. Aí se encontra o perigo, pois segundo Orlandi: “Ter poder é ultrapassar. E ter poder divino é ultrapassar tudo, é não ter limite nenhum, é ser completo” (Orlandi, 1987, p. 253). Ao colocar lado a lado o conceito de ilusão da reversibilidade e o conceito de subsunção, observamos que os sacerdotes chegam à completude do poder. Deste modo, há uma ascensão progressiva

do poder da classe sacerdotal no pós-exílio, até chegar aos dias de Cristo quando os sacerdotes – a partir do Templo – dominavam a vida do povo.

O segundo argumento, de caráter teológico, é “a ideologia do sacerdote mediador”. Storniolo afirma que “a justificativa para o poder sacerdotal se encontra na ideia da mediação. O sacerdote é o mediador entre Deus e o povo” (2005, p. 11). O sacerdote é uma espécie de pontífice, isto é, alguém que faz a ponte entre o homem e Deus e vice-versa. Esta ideologia leva o sacerdote a exercer domínio sobre a vida do povo, uma vez que sempre será necessário recorrer a ele para se chegar a Deus. No entanto, só é necessário existir pontes onde há separação. Desta forma, os sacerdotes no pós-exílio forjaram separações imaginárias bem definidas a fim de efetivar a “ideologia da mediação”: puro e impuro, sagrado e profano, santo e pecador etc.

Considerações finais

No período persa, os sacerdotes chegaram ao topo do poder. Rossi afirma que “poder e discurso teológico estão muito mais próximos do que podemos imaginar” (Rossi, 2008, p. 133). Tal afirmação corrobora com a trajetória dos sacerdotes no pós-exílio. Eles detinham em suas mãos tanto o poder quanto o discurso teológico. A teologia judaica oficial da época persa provinha dos sacerdotes de Jerusalém. Esta teologia só era considerada oficial porque produzida pelos sacerdotes que exerciam o poder em todos os setores da sociedade judaica daquela época.

Segundo Foucault, o poder tem capacidade produtiva: “O poder produz; ele produz o real; produz domínios de objetos e rituais de verdade. O poder possui uma eficácia produtiva, uma positividade” (apud. Rossi, 2008, p. 134). O poder sacerdotal acaba por produzir uma teologia excludente (a teologia da retribuição) na qual apenas uns poucos são vistos como abençoados, enquanto a grande maioria é taxada como impura e pecadora. Mais uma vez, Rossi vem auxiliar nosso raciocínio: “[...] poderíamos também afirmar que determinados tipos de teologia não se interessam pelos fiéis, mas pelo sistema de poder que circula entre os fiéis e que controla os fiéis” (Rossi, 2008, p. 137). A teologia criada pelos sacerdotes não se preocupava com o povo. Ao contrário, visava tão somente o controle e a manipulação. Eles pretendiam, com esta teologia, manipular e controlar todas as relações sociais na sociedade judaica no pós-exílio. Os sacerdotes, deste modo, controlam o mundo real por meio do imaginário.

Partindo da produtividade emanada do poder, chegamos à conclusão de que os sacerdotes produziram um *corpus* imaginário dando origem a um judaísmo peculiar. Tanto é assim, que Konings afirma que os sacerdotes pós-exílicos foram os “fundadores do judaísmo” e que a eles atribui-se o “nascimento do judaísmo” (2003, p. 108). Ainda usando palavras de Konings: “Esdras aparece como o pai do judaísmo” (2003, p. 110).

Por esta perspectiva, fica fácil compreender a importância de se analisar o sacerdócio israelita no período persa. Os sacerdotes ocupam papel central nas páginas da história israelita neste período. Vale ressaltar que os sacerdotes roubam a cena, criam uma teologia oficial que controla a população, exploram o povo através do templo, produzem um judaísmo que exclui e segregar significativa parcela dos judeus e, que por esses motivos, eles não podem ser vistos como os mocinhos desta história.

Referências

- ALVES, Rubem A. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- AUTH, Romi. História ou histórias de Israel? In: FARIA, Jacir de Freitas (org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Coimbra: Minerva, 1999.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição revista e atualizada. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRITGH, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 1980.
- CAMPOS, Breno Martins. *Protestantismo e poder: uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil A. *A Bíblia desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- FRIZZO, Antonio Carlos. A província de Yeud. In: NAKANOSE, S.; DIETRICH, L. J. *Uma história de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2022.
- KONINGS, Johan. *A Bíblia: sua origem e sua leitura*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- KONINGS, Johan. Historiografia de Israel nos livros históricos. In: FARIA, Jacir de Freitas (org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. 2ª ed. São Paulo: Paulus-Loyola, 2014.
- OLIVA, Alfredo dos Santos. *Como ler os livros de Esdras e Neemias*. São Paulo: Paulus, 2005.
- ORLANDI, Eni P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1987.
- ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Campinas: Pontes, 2005.
- ORLANDI, Eni P. *Palavra, Fé, Poder*. Campinas: Pontes, 1982.

PIXLEY, Jorge. *História de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *A Falsa Religião e a Amizade Enganadora: O livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Jesus vai ao Mc Donald's: Teologia e sociedade de consumo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Relações de poder na educação teológica. In: KOHL, Manfred W.; BARRO, Antônio Carlos (org.). *Educação Teológica Transformadora*. Londrina: Descoberta, 2006.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Sob as botas do império persa. *Revista Dimensões*, UFES, Vitória-ES, n. 17, 2005a, p. 105-115. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2425/1921>. Acessado em 02 mar. 2025.

SCHLAEPFER, Frederico Carlos; OROFINO, Rodrigues Francisco; MAZZAROLO, Isidoro. *A Bíblia: Introdução historiográfica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2004.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA (SAB). *A comunidade renasce ao redor da Palavra: Período persa*. São Paulo: Paulinas, 2004.

SILVA, Airton José da. A história de Israel na pesquisa atual. In: FARIA, Jacir de Freitas (org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003.

SILVA, Sandra Alves da. Em nome de Deus. *Anais da 1ª Jornada Internacional de estudos do discurso*: UEM, 2008.

STORNIOLI, Ivo. *Como ler o livro do Levítico*. São Paulo: Paulus, 2005.

RECEBIDO: 13/03/2025

RECEIVED: 03/13/2025

APROVADO: 09/10/2025

APPROVED: 10/09/2025

PUBLICADO: 09/12/2025

PUBLISHED: 12/09/2025

Editor responsável: Waldir Souza