



Protestantismo em Revista é licenciada  
sob uma Licença Creative Commons.

<http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v43i2.2963>

## **Caminhando e cantando e seguindo a canção: o triste itinerário cantante do campesinato rumo ao Templo**

*Walking and singing and following the song:  
the sad itinerary singing the peasantry to the Temple*

*Nelson Lellis\**

### **Resumo**

O presente artigo tem por objetivo analisar o Salmo 126 pela plataforma histórico-social. Tendo em vista que o material fora escrito em época do Segundo Templo, em torno de 350-300 a.E.C., ele carrega elementos que ajudam a identificar a luta do campesinato na história do povo de Israel ao retornar do exílio na Babilônia em época do domínio persa. Os versos registram as memórias dos deportados que se uniram aos demais no campo. Dois estágios negativos são observados a partir do verso 4: a) o sofrimento com o período de estiagem e; b) a política (econômica) persa, onde Judá deveria se concentrar na produção de vinho e azeite (como outros povos subjugados haveriam de focar em diferentes cultivos na terra) – o que prejudicaria os que viviam da cultura do cereal. No primeiro momento, a relação com a teologia do Templo, em que Iahweh seria responsável pela seca; no segundo momento, a relação entre o Templo e a política persa, cujo tema faz sobressaltar no verso 6: a canção da resistência do camponês/peregrino.

### **Palavras-chave**

Salmo 126. Campesinato. Política persa. Templo. Resistência.

### **Abstract**

The purpose of this article is to analyze Psalm 126 by the historical-social platform. Since the material was written in the time of the Second Temple around 350-300 BC, it carries elements that help identify the struggle of the peasantry in the history of the people of Israel upon their return from exile in Babylon at the time of the dominion Persian. The verses record the memoirs of the deportees who joined the others in the field. Two negative stages are observed from verse 4: a) the suffering with the drought period and; b) Persian (economic) policy, where Judah should concentrate on wine and olive oil production (as other subjugated peoples would focus on

---

[Texto recebido em março de 2017 e aceito em janeiro de 2018, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

- \* Docente da Faculdade Batista do Estado do Rio de Janeiro (FABERJ). Doutorando em Sociologia Política (Universidade Estadual do Norte Fluminense). Mestre em Ciências da Religião. Especialista em Ensino Religioso. Bacharel em Teologia. E-mail: nelsonlellis@gmail.com

different crops on the land) - which would harm those living on the grain. In the first moment, the relation with the theology of the temple, in which Yahweh would be responsible for the drought; in the second moment, the relation between the temple and the Persian politics, whose theme makes a start in verse 6: the peasant/pilgrim resistance song.

### Keywords

Psalm 126. Peasantry. Persian politics. Temple. Resistance.

## Introdução

Em 1968, o paraibano Geraldo Pedroso de Araújo Dias (Geraldo Vandré), participava do III Festival Internacional da Canção. Vandré, advogado e compositor, apresentou a música “Pra não dizer que não falei de flores” (conhecida também como “Caminhando”). O contexto era de opressão política e o Brasil vivia uma grande instabilidade nas áreas econômica e social. A letra denuncia os sistemas políticos, sociais e econômicos, e convoca a juventude para a mudança. Para que isso se tornasse realidade, todos deveriam dar as mãos como iguais e lutarem contra a pobreza, contra a guerra e em favor da reforma agrária. E tudo isso, sem demora. Há uma aguda esperança na letra que se canta desejando liberdade, respeito e dignidade no trabalho (também na terra) numa história marcada por ações, criticadas na canção, como “sem razão”.

Vandré conseguiu transformar a arte numa espécie de hino de resistência do movimento civil e também estudantil – ambos faziam oposição à ditadura militar e, por isso, censurada. Na visão dos censores da época, o refrão foi interpretado como um levante e provocação para a luta armada contra o governo ditatorial.

Levando em consideração a situação política acima, o presente artigo o toma como ilustração para tentar elucidar o Salmo 126, onde este hino apresenta características não só naturais (a seca), como também teológicas (a razão da seca) e políticas (embora não na mesma linha)<sup>1</sup>, de opressão contra “gente da terra”, que trabalha para a subsistência de sua família. As áreas comprometidas são: a) *econômica*, que atingia fatalmente o trabalho e a família do camponês, e; b) *religiosa*, que poderia malparar a identidade da nova comunidade hierosolimita.

Esta pesquisa propõe desenvolver o contexto histórico-social do salmo em tela que, aqui se acredita, fora escrito no período entre 350-300 a partir de memórias<sup>2</sup> oferecidas pela tradição campesina sob o domínio persa (após – e não logo após – o edito de Ciro, de 538; cf. Esdras 6.1-5). Essas memórias registrariam que aqueles que retornaram do exílio e se uniram aos demais no campo, passaram por dois estágios negativos: a) sofreram o período de estiagem e; b) foram atingidos diretamente pela política

<sup>1</sup> Assim prefere-se aqui explicar para não cair anacronismo referente ao contexto da canção de Vandré.

<sup>2</sup> SCHWANTES, Milton. Salmos para o caminho: anotações hermenêuticas a partir dos salmos 120 e 121. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 50, p. 96-101, jan. 2005. p. 15.

(econômica) persa<sup>3</sup> em que Judá deveria se concentrar na produção de vinho e azeite (como outros povos subjulgados haveriam de focar em diferentes cultivos na terra), o que prejudicaria os que viviam da cultura do cereal<sup>4</sup> – o caso dos deportados. A esperança desses agricultores não se traduziria além da possibilidade de poder continuar produzindo para subsistência e, com isso, louvando a Deus com a entrega da colheita no Templo – maquiado de uma espiritualidade desenvolvida pela classe sacerdotal e levítica.<sup>5</sup>

“É difícil determinar com exatidão as conexões culturais dos salmos”,<sup>6</sup> mas o que se propõe aqui, no entanto, é entender a memória antiga (re)construída e lançada (para o final do século VI e início do V) pelos escritores do hino, que tinham como finalidade fazer com que fiéis o entoassem enquanto caminhavam para o Templo e sendo, agora, tomados de esperança pelas futuras intervenções salvíficas de Iahweh. A memória torna-se rito. Aqui se pretende entender o que há detrás desse rito.

### Classificação e época do Salmo 126

O livro dos Salmos está estruturado de forma a que se possa recordar da Torah, os cinco livros da Lei. Assim é reunido no cânon: Livro I: 1-41; Livro II: 42-72; Livro III: 73-89; Livro IV: 90-106; Livro V: 107-150. O Salmo 126 está no grupo dos que foram classificados como “cânticos de subida” ou “cânticos dos degraus” ou “salmos de peregrinação” (Livro V, de 120 a 134). Esses cânticos eram entoados enquanto se caminhava para os lugares de oração,<sup>7</sup> sobretudo, para o templo em Jerusalém – reinaugurado em 515 a.E.C.

Foi a partir de Mowinckel<sup>8</sup> e Gunkel<sup>9</sup> que os Salmos puderam ser classificados. O Salmo 126, a nível de comunidade, aparece como “súplica coletiva” e de “agradecimento”, juntamente com os Salmos 66, 67, 124, 129, 136(?).<sup>10</sup> Os agradecimentos da comunidade “giram em torno do relato de aflição e salvação e da afirmação de oferecer animal e/ou canto de gratidão ao Deus salvador”.<sup>11</sup> As ações de graças têm papel significativo nas obras cronistas – que surgem nos séculos VI e IV a.E.C.<sup>12</sup>

<sup>3</sup> BAPTISTA, Roberto Natal. *A miséria dos camponeses judaítas na época de Neemias*. Petrópolis: Vozes; /São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 64-71.

<sup>4</sup> BAILÃO, Marcos Paulo. Os que retornam, os que sonham, os que choram: os que resistem. In: KAEFER, José A.; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 263.

<sup>5</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos persas*. Séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014. p. 121ss.

<sup>6</sup> ALLEN, Leslie C. *Word Biblical Commentary: Psalms 101-150*. v. 21, rev. Thomas Nelson, 2002. p. 309.

<sup>7</sup> A peregrinação para Jerusalém era longa. Os cânticos eram instrumentos motivadores tanto para a fé quanto para continuar a caminhada. Para Schwantes, alguns os peregrinos saíam do Norte da Palestina, na diáspora do interior da Síria (Mesec e Quedar, cf. Sl 120.5) (SCHWANTES, 2005, p. 15).

<sup>8</sup> MOWINCKEL, Sigmund. *The psalms in Israel's worship*. Grand Rapids: William B. Erdman, 1962.

<sup>9</sup> GUNKEL, Hermann. *The Psalms: A Form-Critical Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

<sup>10</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. *Como estudar os salmos?* São Leopoldo: Sinodal, 2015. p. 22.

<sup>11</sup> GERSTENBERGER, 2015, p. 60.

<sup>12</sup> GERSTENBERGER, 2015, p. 61.

Kraus não deixa dúvidas, portanto, de que o Salmo 126 provém de uma comunidade tardia do Segundo Templo.<sup>13</sup> A pergunta que cabe no presente artigo é: como a teologia desta comunidade o organiza?; qual é o seu pano de fundo político?; e, sobretudo, por qual motivo se comporta a comunidade campesina nos versos 4-6? Antes, sua estrutura e mensagem.

### Breve análise da estrutura do salmo 126

(v. 1 – a)

*Cântico dos degraus*

1 Quando fez regressar Iahweh  
2 os que eram da casa (residiam em) de Sião,  
3 ficamos como os sonhadores.

(v. 2 – b)

4 Então, se encheu de riso nossa boca  
5 e nossa língua, de um grito de (soada) alegria.  
6 Então, se dizia aos povos:

(v. 3 – c)

7 Que grandes coisas Iahweh fez junto a estes;  
8 Grandes coisas Iahweh fez por nós,  
9 Por isso ficamos alegres.

(v. 4 – a')

10 Traga de volta, Iahweh, os nossos do cativoiro  
11 Como as torrentes do Negeb.

(v. 5 – b')

12 Os que semeiam em lágrimas,  
13 em um grito de (soada) alegria ceifarão.

(v. 6 – c')

14 Aquele que anda e chora  
15 Carregando sua bolsa de sementes  
16 Certamente trará, com um grito de (soada) alegria,

---

<sup>13</sup> KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos (Sal 60-150)*. v. 2. Salamanca: Sigueme, 1995. p. 661-662. Outros autores também afirmam a época do salmo: "... Salmo 126,1-3, o que se lembra é a saída da Babilônia. É ilustrativo o caso do Salmo 126, 'Os cativos de Sião! quando Javé nos trouxe do Exílio'. Seus três primeiros versículos recordam a saída da Babilônia, a alegria que sentiam, e até o testemunho dos gentios, que reconheciam a grande obra de Deus com eles". RAGUER, Hilari. *Como compreender os salmos*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 123. Quanto a isso não há dúvidas, como ratifica Clifford: "Este lamento coletivo foi, com toda a probabilidade, entoado logo depois que Israel voltou do exílio na Babilônia". CLIFFORD, Richard. *Escritos: Salmos*. In: BERGANT, Diane; KARRIS, Robert J. [Orgs.]. 3. ed. *Comentário Bíblico II: Profetas Posteriores, Escritos, Livros Deuterocanônicos*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 207. Ainda que autores outros defendam uma data pré-exílica (DAHOOB *apud* BAILÃO, 2007, p. 261), grande parte dos comentaristas apontam a criação do Salmo para o período do Segundo Templo (BAILÃO, 2007, p. 261).

carregando seus feixes.

Kraus reconhece a estrutura do salmo (semelhante ao Salmo 85) da seguinte maneira:<sup>14</sup>

- v. 1-3 *visão histórica retrospectiva de um evento milagroso (retorno do exílio)*
- v. 4 *oração da comunidade para que Iahweh reproduza o evento milagroso*
- v. 5-6 *promessa de consolo dirigida à comunidade*

A estrutura é levada por paralelismo em linhas sucessivas (a, b, c, a', b', c') onde a segunda parte (a', b', c') reúne elementos semelhantes à primeira. Por exemplo: Os versos 1 (a, linha 1) e 4 (a', linha 10) – onde a comunidade parece relembrar Iahweh fazendo retornar o povo exilado e, agora, por oração, apela para que o evento milagroso seja refeito. Usa-se o mesmo vocábulo para a conexão, a saber: “regressar”, “trazer de volta”. Entretanto, há detalhes (indicados pelas linhas enumeradas por nós) que apontam um Salmo cuja estrutura se mostra complexa.

Relendo as linhas 2 e 3 a partir da análise de Mckinion,<sup>15</sup> elas descrevem o estado daqueles a quem a sorte foi devolvida; as linhas 7 e 8 complementam a descrição do estado das pessoas para quem Iahweh realizara “grandes coisas”. Estruturalmente, as linhas 1 e 8 são complementares, assim como as linhas 2 e 7, trabalhando numa espécie de quiasmo:

- |   |    |
|---|----|
| 1 Quando fez regressar Iahweh                 | a  |
| 2 os que eram da casa (residiam em) de Sião   | b  |
| 7 Que grandes coisas Iahweh fez junto a estes | b' |
| 8 Grandes coisas Iahweh fez por nós           | a' |

Prosseguindo, o advérbio “então” inicia as linhas 4 e 6 seguidos por verbos. A restauração de Sião promove dois pronunciamentos: a) pelos restaurados – que gritam de alegria –, e; b) pelas demais nações – que reconhecem o feito de Iahweh. O salmista muda o pronome para “nós”; a mudança ocorre da linha 7 para 8. Desta forma, personaliza-se a declaração para a congregação onde, segundo o quadro apresentado acima, Kraus dirá que se trata de “oração da comunidade para que Iahweh reproduza o evento milagroso” (v. 4) e “promessa de consolo dirigida à comunidade” (vs. 5-6).

<sup>14</sup> KRAUS, 1995, p. 661.

<sup>15</sup> MCKINION, Randy. *Psalm 126. Exegical Reflections*. Disponível em: <<https://exegeticalreflections.wordpress.com/author/rmckinion/>>. Acesso em: 18 jan. 2017.

### Problematizando o “choro”: análise da mensagem do Salmo 126

Os três primeiros versos expressam a alegria de terem retornado à Terra Santa.<sup>16</sup> “Ficamos como os sonhadores” seria uma expressão de alegria extática como quando tinham experiências agradáveis durante o sono (cf. Is 29.7-8). E os sonhos podem ser associados às visões proféticas. Assim, a comunidade no período do Salmo composto poderia comparar o recebimento de um favor com um profeta que recebe revelações/visões divinas. Como um sonho profético, a comunidade era envolvida por uma diferente dimensão que a levava a crer num encontro com Deus. Todos estavam cientes de que a presença de Deus era com eles na restauração de Sião. “Ficamos como os sonhadores” também pode ser entendido como “ser saudável, ser forte”. Haviam sido restaurados para a saúde.<sup>17</sup>

Eles pareciam estar *mortos*, mas agora aparecem cheios de vida. O sonho torna-se realidade (contraste com Is 29.7-8; Sl 73.20; Jó 20.8). A experiência do sonho alude a uma espécie de revelação (cf. Dn 7; Jl 2.28 [3,1]). Na teologia do salmista, Iahweh teria dado sonhos visionários a Israel acerca da restauração do exílio e após terem sido restaurados, perceberam que o sonho não era sem sentido (cf. Jr 23.25-28; 29.8), tornou-se realidade. Jeremias sonhava com a restauração (31.26) onde Iahweh traria riso/alegria (Jr 30.18-19; 31.4) e gritos de júbilo (Jr 31.7,12).

O livro de Esdras (3.10-13) parece sugerir que a promessa começou a se tornar realidade na reconstrução do Templo. Era como se tivessem se recuperado de uma doença e se encontrassem cheios de vigor. O *ruído* é escutado a distâncias consideráveis e reagido pelos adversários de Judá (Ed 4.1-5). Esta mesma referência é próxima à ideia de que nações reconhecem o favor de Iahweh para com o seu povo.

O v. 3 encerra a primeira parte. O segundo momento, portanto, convida a todos e a todas para uma aspiração de vida à luz dos três primeiros versos. Neste sentido, é possível acordar que a visão do salmista correlacione a primeira parte como ideal da segunda. As imagens e os cenários produzidos a partir da linha 10 contêm formas próprias de paralelismo. Não resta dúvidas que há uma mudança de humor no v. 4. Enquanto no v. 1 se faz a declaração pessoal para a congregação, o v. 4 inicia uma nova seção com imperativo. A menção ao Negueb (heb. “*seco*”) sugere que o salmista conhecia o sul da Palestina, onde a terra era extremamente árida e os rios, sazonais. A chuva era a responsável por fazer os rios transbordarem e regar a terra<sup>18</sup> e capaz de abastecer as fontes de água por todo o verão.

<sup>16</sup> CLIFFORD, 2001. p. 207.

<sup>17</sup> Cf. ALLEN, 2002, p. 170-171.

<sup>18</sup> DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 1105.

Em Ed 3.10-13, chorar parece ser um cântico de alegria, bem como os gritos; mas no aspecto apresentado no v. 5, chorar e se alegrar são postos um contra o outro. Os vs. 5-6 podem ser vistos como promessas<sup>19</sup> em resposta ao apelo do v. 4.

A estrutura do v. 5 se organiza da seguinte maneira:

<i>Os que semeiam</i>	<i>a</i>
<i>em lágrimas</i>	<i>b</i>
<i>Em um grito de alegria</i>	<i>b'</i>
<i>ceifarão.</i>	<i>a'</i>

O contraste é marcado entre “lágrimas” e “grito de alegria”. Esta última expressão é importante para o Salmo, pois aparece no v. 2 (linha 5), como expressão cúltica e é reproduzido no retorno da sementeira (v. 5; linha 13). Percebe-se o paralelismo poético nos vs. 5 e 6 em que o salmista procura enfatizar o sofrimento do trabalho na terra e a esperança de experimentar o mesmo riso do v. 2.

Por que motivo choram? Kraus classifica os vs. 5-6 como “promessas de consolo”, e aponta o motivo do choro como um ritual que:

- no tempo da sementeira, estaria presente, e;
- no tempo da colheita, o regozijo.<sup>20</sup>

A ação de chorar é uma *expressão figurada* de um trabalho duro e penoso. Kraus não leva em consideração a política persa e a teologia do Templo quando analisa os versos finais. Por isso, as perguntas que surgem sobre a razão do choro na canção dos peregrinos vão para além de um mero rito. Seria por causa do:

- a) *pesado trabalho*, que caracterizaria um enfado para o camponês oferecendo como referência Gn 3.18-19?;
- b) *da seca*, que aponta para a ansiedade profunda, visto que se tinha de comer e ofertar?;
- c) *da política persa*, que havia “contaminado” o solo sagrado ordenando aos camponeses produzirem vinho e azeite ao invés de permanecerem na cultura do cereal, resultado, assim, em profunda pobreza?

A próxima seção buscará entender as hipóteses acima apresentadas.

<sup>19</sup> Cf. KRAUS, 1995, p. 661.

<sup>20</sup> KRAUS, 1995, p. 664.

## O contexto do choro: molduras religiosas e a política persa

*Choram por causa da seca e do pesado trabalho...!*

Os cenários e o tempo verbal (pretérito perfeito) apontam, nos 3 primeiros versos, categoricamente, que foram produzidos após o retorno da Babilônia - o que já foi extensamente dito nas seções anteriores. O foco recairá que hipótese apostar sobre o motivo do choro durante a sementeira. Kraus, analisando o contexto histórico-social, aponta a seca.<sup>21</sup> Resta saber se o *entendimento* sobre a seca, na concepção do salmista, é resultado da influência da teologia sacerdotal, onde seria necessário manter fidelidade a Iahweh para receber o dom da chuva.<sup>22</sup> Por esta plataforma, a seca estaria ligada ao penoso trabalho que simboliza a condenação dada pela literatura sacerdotal de Gn 3.18-19? O que se sabe é que o povo deveria pedir pela “intervenção divina que dará fertilidade à terra (v. 4). Os vs. 5-6 são um oráculo de promessa: *o trabalho penoso de semear será coroado com vida pelo Senhor que os trouxe de volta*” (grifo nosso).<sup>23</sup>

No comentário acima, a expressão grifada não alude ao texto sacerdotal de Gn 3.18-19, mas apenas ao esforço exponencial que se deveria fazer na terra.<sup>24</sup> E mesmo assim, se se entende o exílio como “castigo de Deus”, o retorno para a terra prometida é o retrato do perdão. Se se entende a seca como “castigo de Deus”, a chuva é, na concepção teológica, uma demonstração do perdão de Deus.<sup>25</sup> Em interpretação dos três últimos versos, Raguer assim dispõe:

[...] nos três últimos versículos, contempla-se a penosa situação presente, pedindo a Deus que a modifique. No princípio recordava: “quando Javé nos trouxe do Exílio”. Ao começar a segunda parte, suplica: “Traz de volta, Javé, os nossos cativos”. Em ambos os casos, e em muitas passagens proféticas, especialmente em Jeremias, aparece a expressão *shub shebut* (ou *shebit*) que, dependendo da maneira como é lida, pode significar ‘trazer de volta do cativo’, ou então “fazer com que mude a sorte”. *A mudança da situação de Israel significará que Deus o perdoou. Deus castiga para corrigir e, quando mostra seu favor, é porque já perdoou*.<sup>26</sup> (Grifo nosso)

Seria possível, deste modo, que a seca “permitida por Deus” servisse como pano de fundo para o problema levantado, visto que o próprio Deus é responsável também pela

<sup>21</sup> KRAUS, 1995, p. 664.

<sup>22</sup> DIAS DA SILVA, Cássio Murilo. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 134-145.

<sup>23</sup> CLIFFORD, 2001, p. 207.

<sup>24</sup> Na moldura da tradição em Dt 11.10-11, faz-se uma relação entre o Egito e Canaã, onde a plantação era regada com os pés (Egito): “irrigavas com o pé”. O sentido era: o terreno era pequeno e conseguia regá-lo com a própria urina. O contraste entre as terras é que em Canaã tudo era mais difícil: o solo era irregular e superava a capacidade do agricultor. E enquanto que no Egito bastava urinar, na terra prometida era necessário aguardar a chuva para que a terra bebesse a “água do céu” (DIAS DA SILVA, 2006, p. 136).

<sup>25</sup> DIAS DA SILVA, 2006, p. 135.

<sup>26</sup> RAGUER, 1998, p. 123.



chuva?<sup>27</sup> A resposta positiva é parcial: o choro acontece enquanto se semeia num campo que aguarda intervenção dos céus. Por outro lado, a seca poderia ter um responsável: o próprio camponês sendo ainda *castigado* por Iahweh. Mas por qual motivo?

Se a estratégia da política persa é fazer com que Israel cultive uva e oliva, por que resistir com o cereal<sup>28</sup> – até mesmo em tempos secos? Será que se trata de uma teologia do Templo ao dizer que há seca pela retenção “justa” de Iahweh? E neste momento, agricultores “rebeldes” estariam frustrando essa teologia tendo por intenção buscar o favor divino, sem parar de semear, resistindo em lágrimas? Enquanto semeia, caminha, pisa na terra. Trabalha porque não se vê culpado. A seca traz o seu prejuízo, mas parece que na visão do agricultor – até aqui – não se trata de uma pena por algum pecado cometido.

### *Choram por causa do templo e da política persa...!*

Era uma época em que já não havia monarquia em Israel, a comunidade tentava se estruturar em torno do *Templo*, da *Lei* e dos *rituais* (guarda do *shabāt* e a circuncisão) como marca identitária confessional.<sup>29</sup> Quanto à *Lei*, Josué tornou-se a figura de líder ideal (já que não há monarquia), onde se deveria pautar a vida em torno da obediência e meditação acerca da Lei (Js 1.6-9).<sup>30</sup> O *ritual* da circuncisão, *e.g.*, já era realizado, mas tornou-se um rito praticado na criança aos 8 dias de nascido apenas no período exílico.<sup>31</sup> A guarda do *shabāt* remonta a tempos antigos de Israel, mas “foi justamente no exílio e a partir dele que adquiriu relevância. Fez um dos símbolos identificadores dos exilados que através dele se distinguiram dos babilônios”.<sup>32</sup> Sobre o *Templo*: é necessário expô-lo em seus dois momentos, a saber, antes e depois do exílio (momento este que abre as portas para a segunda seção do presente artigo):

a) Na visão da arqueologia moderna, o Templo (antes do exílio do séc. VI) nada mais era do que uma pequena extensão do palácio do rei,<sup>33</sup> onde a monarquia oferecia seu culto privado (e não comunitário, como tornou-se “casa de oração para todos os povos” após o exílio; cf. Is 56.7). Quanto à economia, o Templo desenvolvia papel cerimonial e não do tipo produtivo.

<sup>27</sup> DIAS DA SILVA, 2006, p. 137.

<sup>28</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. *Psalms, part 2, and Lamentations*. Grand Rapids: William B. Erdman, 2001.

<sup>29</sup> LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa: a (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios*. v. 1. São Paulo: Loyola, 2017 (no prelo).

<sup>30</sup> ZENGER, Erich (Org.). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 174.

<sup>31</sup> Cf. GERSTENBERGER, 2014.

<sup>32</sup> SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 113.

<sup>33</sup> Cf. LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008. p. 393-412; FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte*. São Paulo: Paulus, 2015; RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 89-104.

O templo não possuía terras, não possuía bandos de escravos rurais; mas acolhia festas (...) e administrava os sacrifícios com o afluxo das contribuições e das vítimas e com a repartição das carnes entre os participantes. Recebia ofertas que em parte eram entesouradas (o templo era o “tesouro” do palácio) e em parte utilizadas nos preparativos da atividade cerimonial que escandia os ritmos de vida da comunidade. A participação popular nas atividades de culto podia ser também muito ampla, mas ficara fora do templo, que não tinha pátios ou outros espaços adequados para receber a presença dos fiéis.<sup>34</sup>

Em torno da política do(s) templo(s) na Babilônia, muitos exilados trabalhavam no campo. Calcula-se que a maioria dos exilados permaneceu ou dirigiu-se para terras vizinhas por ter conseguido prosperar.<sup>35</sup> Os que retornaram possuíam certa experiência na produção de cereais – o que geraria a subsistência da família em termos de consumo e de troca por outros produtos.

Certamente *trabalhavam* no campo, na produção agrícola. Imagino que se tenham dedicado à *produção de cereais*. Passaram, pois, à produção primária. Que mudança em suas vidas! Afinal, os exilados haviam sido da elite da capital. Tinham sido sacerdotes, generais e ferreiros. Não lidavam com a roça. Antes viviam da exploração dos camponeses. Para eles, o exílio foi uma mudança radical. Passaram a fazer o que antes só faziam seus súditos. Poder-se-ia dizer que assumiram o papel de suas vítimas.<sup>36</sup>

Aqui encontra-se o cerne da questão: grande parte dos que chegavam em Jerusalém era instalada em vilas agrícolas tendo contato com os remanescentes. Ou seja, os que retornaram da Babilônia e que mexiam com o cultivo de cereais “se misturaram com os que haviam permanecido durante o exílio”,<sup>37</sup> na visão de Liverani “foram agregados [...], mas em posição marginal”.<sup>38</sup>

b) O contato com os templos da Babilônia e da Borsipa, de Nippur e de Urik, deram novas perspectivas sobre a organização política e econômica a partir do Templo (que remonta a tradição cidade-templo). As estruturas não eram apenas a “casa de Deus”, mas também havia ali

amplos armazéns para a colheita, que seriam reutilizados, seja para os trabalhos de manutenção dos canais, seja para a manutenção dos dependentes, seja para a redistribuição sob forma e empréstimos a juros privilegiados. Havia lojas de artesãos, escolas de escribas, residências sacerdotais. O templo comportava também amplos pátios para o acesso dos

<sup>34</sup> LIVERANI, 2008, p. 394.

<sup>35</sup> LIVERANI, 2008, p. 313.

<sup>36</sup> SCHWANTES, 2009, p. 24.

<sup>37</sup> BAILÃO, 2007, p. 263.

<sup>38</sup> LIVERIANI, 2008, p. 315. Liverani faz distinção do centro político dos remanescentes (Samaria) e dos sobreviventes do exílio (Jerusalém) (LIVERANI, 2008, p. 328).

fiéis. Sacerdotes e escribas do templo eram uma verdadeira classe dirigente que administrava a economia da cidade e do território.<sup>39</sup>

Liverani faz a devida transição ao afirmar que os aquemênidas adotaram essa política quanto à arrecadação de taxas e serviços culturais de cidades subjugadas a fim de administrá-las e gerar dependência imperial.<sup>40</sup> Embora uma certa mudança de vetor tenha iniciado com os babilônios, a grande influência política sobre os construtores do Segundo Templo foi dos persas. É neste tom que prossegue Schwantes: a política em torno do templo “assumiu perspectivas novas [...] Devemo-las aos persas”.<sup>41</sup>

No livro de Ageu, o templo é descrito como obra de maior importância, que excede até mesmo o zelo pela construção do próprio lar – o que, na visão do escritor deste livro, a falta de atenção para com o Santuário é a razão pela qual o povo passa por dificuldades. Aqui estaria, portanto, na visão sacerdotal, a razão porque Iahweh reteria as chuvas:

Esperastes muito e eis que veio pouco. O que recolhíeis, eu, soprando, o espalhava. Oráculo de Yahweh dos Exércitos. Por causa da minha casa que está em ruínas, enquanto vós correis cada um para a sua casa. Por isso, o céu reteve a chuva, e a terra reteve os seus frutos. Convoquei uma seca sobre a terra e sobre os montes, sobre o trigo, sobre o mosto e sobre o óleo novo, sobre tudo o que o solo produz, sobre os homens e sobre o gado, sobre todo o trabalho das mãos (Ag 1.9-11).

Essa moldura de Ageu encontra-se no início da construção do Templo, em 520 a.E.C. O bloco acima estabelece a preocupação dos deportados: construir primeiro suas próprias casas e somente depois, uma casa para o seu Deus.<sup>42</sup> Segundo o “cronista de Ageu”,<sup>43</sup> sem a reconstrução do Templo, não haveria comunidade cultural que fosse aceita por Deus (Ag 2.15-19). A seca aparece como sinal da penalização divina.

Neemias 5.3-4 seria o outro indicativo das sombras promovidas por esse período. Junto a tudo isso, a própria política persa. Permitir que o povo retornasse à terra, trabalhasse nela e construísse o Templo não seria apenas uma mera influência para a reestruturação da comunidade confessional. Tratava-se, no entanto, de um planejamento eficaz de administração das cidades subjugadas.

Diferentemente dos babilônios, a política persa concedia certa autonomia aos povos conquistados. A língua era uma das primeiras coisas a se modificar. Nas regiões

<sup>39</sup> LIVERANI, 2008, p. 395.

<sup>40</sup> Cf. LIVERANI, 2008, p. 395.

<sup>41</sup> SCHWANTES, 2008, p. 17.

<sup>42</sup> No primeiro bloco (Ag 1.4-8), a resistência se dá pelo círculo dos judeus que permaneceram na terra. “Ainda não chegou a hora para a casa de Yahweh, para que seja edificada” (v. 4). Para estes, reconstruir o Templo era o mesmo que pôr fim ao juízo punitivo de Deus (ZENGER, 2003, p. 529).

<sup>43</sup> ZENGER, 2003, p. 531.

siro-palestinos, o aramaico foi adotado como língua oficial.<sup>44</sup> Coube a Ciro decretar a reconstrução do Templo hierosolimita não simplesmente para atender a um pedido de um súdito, mas para aplicar seu projeto político. Eis que o Templo não se limitava aos ritos e expressões meramente cúlticas.

Deste modo, como a língua oficial era o aramaico, o edito de Ciro pode ser encontrado em Esdras 6.3-5:

No primeiro ano do rei Ciro, o rei Ciro ordenou: Quanto ao assunto da casa de Deus em Jerusalém: a casa deve ser reconstruída como um local onde se oferecem sacrifícios e os fundamentos devem ser conservados. Sua altura, 30 côvados, seu comprimento, 60 côvados, sua largura, 20 côvados. Três camadas de blocos de pedra e uma camada de madeira. E os custos devem ser assumidos pelo fisco real. Além disso, os utensílios de ouro e prata da casa de Deus que Nabucodonosor tirou do templo em Jerusalém e levou a Babel devem ser devolvidos, para que tudo vá para seu lugar no templo em Jerusalém e encontre seu local na casa de Deus.

O documento acima trata-se de uma cópia autêntica do “arquivo da administração do tesouro persa em Ecbátana”.<sup>45</sup> Portanto, há uma revisão do edito feita em hebraico em Esdras 1.1-4:

No primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia – para que a palavra de Iahweh “por intermédio de” Jeremias se cumprisse –, *Yahweh despertou o espírito de Ciro*, rei da Pérsia, para que ele mandasse proclamar e [publicar] através de edito, em todo o seu reino, o seguinte: Assim falou Ciro, rei da Pérsia: Todos os reinos do mundo *me foram dados por Deus dos céus, Yahweh*, e Ele mesmo me encarregou a construir-Lhe uma casa em Jerusalém de Judá. Com qualquer um e vós (que pertença) a Seu povo, seu Deus esteja com ele! Que vá para Jerusalém de Judá e construa a casa de Yahweh, o Deus de Israel – este é o Deus de Jerusalém. A cada um que restou de cada lugar onde mora como forasteiro dependente, as pessoas de seu lugar devem apoiar com prata, ouro, bens e gado, além de doações voluntárias para a casa de Deus em Jerusalém. (Grifo nosso)

A diferença estrutural entre o edito em aramaico e sua revisão em hebraico é que esta fora interpretada à luz da teologia cronista, enquanto que aquela buscou descrever a realidade da política persa, em que o fisco real deveria se responsabilizar pela reconstrução. Percebe-se no livro de Ageu (1.14) que o povo se entregou “ao trabalho no Templo de Iahweh dos Exércitos, seu Deus”. A promessa de prosperidade agrícola se deu nestes termos: “se ainda faltar grão no celeiro, se a vinha, a figueira, a romã e a oliveira

<sup>44</sup> SCHWANTES, Milton. *Ageu*. Comentário Bíblico Latino-Americano. São Paulo: Loyola, 2008. p. 17.

<sup>45</sup> DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 6. ed. v. 2. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014. p. 474.

ainda não produzirem fruto: a partir deste dia (do fundamento do Santuário) eu darei a minha bênção!" (Ag 2.19).

Após construído, o Templo seria uma espécie de sistema provincial a fim de administrar e captar os impostos, as taxas etc. para os persas;<sup>46</sup> além disso, os dízimos que a Lei ordenava para o custeio, fomento e sustento da religião e de seus oficiais (Ne 10.33-34). Em outras palavras, no programa persa exercem papel fundamental tanto o templo quanto o campo: "um funcionando como centro administrativo e arrecadador de impostos e outro transformando sua produção de subsistência em produção de larga escala que abasteceria o comércio".<sup>47</sup>

Pois bem... A ameaça sacerdotal da construção do Templo já não deveria existir, pois o Templo fora reconstruído. A promessa de Ag 2.19 era para ser cumprida. Não foi. É o que se vê no choro do agricultor. O que teria dado errado? Resta mais uma vez a política persa sobre o Templo como hipótese.

O trabalho no campo era uma ferramenta estratégica de arrecadação no modo de dominação persa em todo o território conquistado. Cada território desses era destinado ao cultivo de determinados produtos. Isso gerava uma certa interdependência em todo o império. A produção de vinho e azeite era responsabilidade de Judá. Essa distribuição da tarefa agrária mexeria com toda a estrutura que, no retorno dos exilados, se entendia, esperançosamente, um trabalho voltado para subsistência, mas que agora, para o lucro alheio. E não era fácil o cultivo da uva e da oliveira, pois além do alto investimento, o tempo de espera para o início da produção se mostrava como outro obstáculo. Esse tipo de engrenagem foi degradante e gerou empobrecimento.<sup>48</sup>

Como anunciado acima, o texto que revela essa tragédia no campo se encontra em Neemias 5. Vinhas e oliveiras não privilegiava os agricultores, mas apenas aos persas. A produção era lenta e, já não tendo condições de subsistência, o povo era obrigado a vender terras e a seus próprios familiares para pagarem dívidas e terem o que comer. Ne 5.2-5 narra essa revolta campesina:

Uns diziam: "Somos obrigados a penhorar nossos filhos e nossas filhas para recebermos trigo, para podermos comer e sobreviver". Outros diziam: "Temos que empenhar nossos campos, vinhas e casas para recebermos trigo durante a penúria". Outros ainda diziam: "Tivemos que tomar dinheiro emprestado penhorando nossos campos e vinhas para pagarmos o tributo do rei" [...] "temos que entregar à escravidão nossos filhos e filhas; e há entre nossas filhas algumas que já são escravas! Não podemos fazer nada, porque nossos campos e nossas vinhas já pertencem a outros".

---

<sup>46</sup> GERSTENBERGER, 2014, p. 123.

<sup>47</sup> BAILÃO, 2007, p. 264.

<sup>48</sup> BAILÃO, 2007, p. 263.

Qual é o cenário exposto? Um exílio dentro da própria terra. O Salmo 126 fotografa o retorno dos exilados e a permanência deste estado no local onde se deveria ser de liberdade e vida, de prosperidade e não de exploração.

Neste momento, o Negueb pode fazer a diferença no processo de heremenêutica, visto que não se trata apenas de usar a metáfora para o “regar da terra”<sup>49</sup> seca, mas sobre uma rota econômica (do Negueb) que gerava sustento e lucro para os patriarcas<sup>50</sup> – que permaneceram vivos na memória através da tradição oral. E por que trazer à memória a rota comercial do Negueb, se há probabilidade nesta hipótese? Porque se busca reestruturar a identidade do povo a partir de uma tradição: olhar para o Negueb e vislumbrar os contos sobre o patriarcado seria uma solução, pois eles prosperaram. Por onde o Negueb passava havia fortunas, o que faz considerar a proposta de Goldingay, em que o Salmo 126 – uma oração comunitária – não fora composto especificamente para a peregrinação, embora assim pudessem fazê-lo, mas sim, com o intuito de esboçar a necessidade do povo em “restabelecer suas fortunas” diante da seca.<sup>51</sup> No entanto, parece que a justificativa meramente confessional não dá conta de explicar o fato (de que se deveriam dispor à construção do Templo) após o pano de fundo que demarca a influência administrativa (no período do exílio). Goldingay dá margem para se pensar que enquanto sacerdotes impunham sua teologia da punição e ameaça, os camponeses se viam na condição de suplicantes a Iahweh por uma intervenção na terra – sem que, em suas consciências, estivesse alguma mancha de transgressão.

### Considerações finais

O Salmo em questão é a memória de uma súplica coletiva, de fé e perseverança no cultivo de cereais, apresentando, assim, certa resistência ao sistema dominante (persa sobre o Templo e, conseqüentemente, sobre a terra). O cultivo de cereal remonta aos tempos de luta na terra distante – ainda sob o domínio aquemênida.

Após o registro do Salmo (séc. IV), fica a seguinte consideração: os versos finais (5-6) ajudam a configurar uma expressão de confiança em Iahweh mesmo diante da teologia do Templo, que carrega a influência da política persa. O choro do semeador de grãos de cereal simboliza a braveza de um grupo que preza manter a tradição (os patriarcas afortunados na rota do Negueb), visando a família e terra como sagradas.

Contudo, o choro permanece nos lábios enquanto rito como cântico de peregrinação ao Templo. Neste caso, permaneceria apenas uma memória fria da confiança em Iahweh enquanto se caminha para o Templo levando a prestação de contas da terra

---

<sup>49</sup> Cf. nota 24.

<sup>50</sup> DOUGLAS, 1995, p. 1105.

<sup>51</sup> GOLDINGAY, John. *Psalms*. v. 3. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. ECIP, 2008. p. 490.

como “ato de louvor” – o que contraria todo o esforço campesino. Os cantores do Salmo vão... caminhando e cantando e seguindo a canção... toda contaminada. A teologia do Templo fez bem o seu trabalho.

## Referências

ALLEN, Leslie C. *Word Biblical Commentary: Psalms 101-150*. v. 21, rev. Thomas Nelson, 2002.

BAILÃO, Marcos Paulo. Os que retornam, os que sonham, os que choram: os que resistem. In: KAEFER, José A.; JARSCHER, Haidi (Orgs.). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo: Paulinas, 2007.

BAPTISTA, Roberto Natal. *A miséria dos camponeses judaítas na época de Neemias*. Petrópolis: Vozes; /São Leopoldo: Sinodal, 1994.

CLIFFORD, Richard. Escritos: Salmos. In: BERGANT, Diane; KARRIS, Robert J. [Orgs.]. 3. ed. *Comentário Bíblico II: Profetas Posteriores, Escritos, Livros Deuterocanônicos*. São Paulo: Loyola, 2001.

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 6. ed. v. 2. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014.

DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte*. São Paulo: Paulus, 2015.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Como estudar os salmos?* São Leopoldo: Sinodal, 2015.

\_\_\_\_\_. *Israel no tempo dos persas. Séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Psalms, part 2, and Lamentations*. Grand Rapids: William B. Erdman, 2001.

GOLDINGAY, John. *Psalms*. v. 3. Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms. ECIP, 2008.

GUNKEL, Hermann. *The Psalms: A Form-Critical Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos (Sal 60-150)*. v. 2. Salamanca: Sigueme, 1995.

LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa: a (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios*. v. 1. São Paulo: Loyola, 2017.

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

MCKINION, Randy. *Psalm 126. Exegetical Reflections*. Disponível em: <<https://exegeticalreflections.wordpress.com/author/rmckinion/>>. Acesso em: 18 jan. 2017.

MOWINCKEL, Sigmund. *The psalms in Israel's worship*. Grand Rapids: William B. Erdman, 1962.

RAGUER, Hilari. *Como compreender os salmos*. São Paulo: Loyola, 1998.

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

SCHWANTES, Milton. *Ageu. Comentário Bíblico Latino-Americano*. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. Salmos para o caminho: anotações hermenêuticas a partir dos salmos 120 e 121. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 50, p. 96-101, jan. 2005.

\_\_\_\_\_. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2009.

ZENGER, Erich (Org.). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.