Globethics Repository

Globethics

Eres quien puede redimir [You are who can redeem]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Thesis
Authors	Barrientos Pavón, Iris Manuela
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 14:45:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156818

Eres quien puede redimir

Una lectura latinoamericana del libro de Rut desde género

Por

Iris Manuela Barrientos Pavón

Consejero-Consejera:
Dr.Pablo Andiñach
Dra. Mercedes García Bachmann

Tesis presentada en cumplimiento de los requisitos para obtener el título de Doctora en Teología

Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos
Buenos Aires
2001

A mi esposo, Javier
y a mi madre,
María de los Santos

Índice

Agradecimientos 7

Siglas y abreviaturas 8

Introducción 10

1. **Motivación** 10
2. **¿Por qué el libro de Rut?** 10
3. **Objetivo** 11
4. **Metodología de trabajo** 12
4. **El libro de Rut** 14

I. Traducción y análisis textual del libro de Rut. 18

1:1-22 18
2:1-23 23
3:1-18 27
4:1-12 30
4:13-17 32
4:18-22. 33

II. Fecha y propósito del libro de Rut 35

III. Autoría 43

IV. Análisis literario del libro de Rut 47

1. **Análisis del texto** 50
   - A. **Introducción (1:1-5)** 51
   - B. **Primera escena (1:6-22)** 54
   - C. **Segunda escena 2:1-23** 61
   - D **Tercera escena (3:1-18)** 65
   - E. **Cuarta escena (4:1-12)** 69
   - F. **Quinta Escena (4:13-17)** 73
   - G. **Apéndice (4:18-22)** 77

2 **El título del libro** 79

V. Análisis de las tradiciones 82
1. Moab 83
1.1. Las hijas de Lot 83
1.2 Exclusión de los/as moabitas de la congregación de Israel 86
2. Espigar y rebuscar en los campos segados 90
3. Leyes del rescate y levirato 96
3.1. Ley del rescate 96
3.2. Ley del levirato 101
VI. Análisis estructural y sociopolítico del libro de Rut 110
1. Estructura capítulo 1 141
Estructuras a distancia del capítulo 1 142
Binomio A-A' 142
Binomio B/B' 143
Binomio C/C', ... 144
Binomio D/D' 145
Binomio E/E' 146
Binomio F/F' 146
Binomio G/G' 147
2. Estructura del Capítulo 2 150
Estructuras a distancia capítulo 2 151
Binomio A/A' 151
Binomio B/B 152
Binomio C/C' 154
Binomio D/D' 156
Binomio E/E' 156
Binomio F/F' 157
Binomio G/G' 158
Binomio H/H' 159
Binomio I / I' 161
3. Estructura del capítulo 3 166
Estructuras a distancia capítulo 3 167
Binomio A/A' 167
Binomio B/B' 169
Binomio C/C' 170
Binomio D/D' 170
Binomio E/E' 171
4. Estructura capítulo 4 175

Estructuras a distancia capítulo 4 176
Binomio A/A' 176
Binomio B/B' 178
Binomio C/C' 180
VII. Análisis de la redacción 182
1. Rut en el Canon 182
2. Aspectos literarios 183
3. Lo semiótico y progresivo de la obra 189
4. Intereses literarios 196
A. Primera escena (1:1-22) 196
B. Segunda escena (2:1-23) 199
C. Tercer escena (3:1-18). 201
D. Cuarta escena (4:1-12). 202
E. Quinta escena (4:13-17b) 205
F. Material que enfatiza lo teológico 206
5. El uso de las tradiciones 210
6. Lo femenino en el libro 213
6.1 Estructura según participación de los personajes 215
6.2. El nombre Shadday 217
6.3. Argumentos sociopolíticos 222
6.4. Otros argumentos netamente femeninos: 224
VIII. Volver a leer la historia de Rut... 226
1. Síntesis exegética para nuestra relectura 228
2. Pistas hermenéuticas 230
2.1. Género 230
2.2. Lo cotidiano como espacio teológico. 231
2.3. Dios: Shadday/Yavé - Madre/Padre 231
2.4. La dimensión holística 231
2.5. Las dimensiones humanas del amor, amistad y solidaridad 232
2.6. La justicia. 233
2.7. Exilio y sus consecuencias. 234
2.8. La redención de la tierra/mujer/familia. 235
2.9. La relación entre suegra y nuera 236
2.10. La amistad entre mujeres 236
3. Hermenéutica desde nuestra realidad 237

1. Perspectiva de género 238
A. Patriarcado 238
B. ¿Qué es lo patriarcal en nuestro libro? 239
C. ¿Qué es lo contra-patriarcal en el libro? 241
D. Sufrimiento femenino 249
E. Inclusión 253
2. Dios: Shadday/Yavé – Madre/Padre 255
3. Lo cotidiano como espacio teológico 261
4. Categoría holística: Dios+ser humano+naturaleza 264
Conclusiones 270
Bibliografía 274
1. Herramientas 274
2. Versiones 275
3. Obras citadas 276
3.1. Libros 276
3.2. Artículos 284
4. Otras obras consultadas 290
4.1. Libros 290
4.2. Artículos 293

Agradecimientos

Dr. Pablo Andiñach, Decano del ISEDET y Dra. Mercedes García, profesora del Departamento de Biblia, consejero y consejera de tesis, quienes me asesoraron y apoyaron para la realización de este trabajo de investigación.

Seminario Teológico de Honduras, primer escalón de mi formación, por su decidido apoyo espiritual y material.

A Basilea por su apoyo económico para que este proyecto fuera una realidad.

Profesor Severino Croatto, del Departamento de Biblia, por su interés y disposición para compartir permanentemente sus conocimientos.

Dr. René Krüger, Rector del ISEDET, quien aportó material bibliográfico y oportunos consejos.

Hugo Rearte, amigo, por disponer de su tiempo para ayudarme en la revisión del texto.

A todas y todos las/os que de alguna manera contribuyeron en la realización de este trabajo.

Siglas y abreviaturas

AT	Antiguo Testamento
BAR	Biblical Archeology Review
BASOR	Bulletin of the American Society for Oriental Research
BDB	Brown, F., S. Driver, y C. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, Clarendon Press, 1977).
BH	Biblia Hebrea
BZ	Biblische Zeitschrift
CB	Cultura Bíblica
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
Cfr	Confróntese
Dir	Director
Ed.	edición o editor.
Eds	editores
íbid	En el mismo lugar
idem	idéntico
imperf.	imperfecto
infra	Abajo
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JBL	Journal Biblical of Literature
JBQ	Journal Biblical Quaterly
JJS	Journal of Jewish Studies
JNSL	Journal of Northwest Semitic Languages
Jsem	Journal for Semitcs
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
LXX	Versión de los Setenta o Septuaginata.
masc.	masculino
N°, núm	número

NT	Nuevo Testamento
op.cit	Obra citada
p, pp	página o páginas
part.	participio
passim	acá y allá
RIBLA	Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana
s.f.	sin fecha
s.h.	ser humano.
s.l	sin lugar
sing.	singular
s, ss	siguiente y siguientes
supra	arriba
TM	Texto Masorético
Trad.	traducción
vol o vols	volumen o volúmenes
VT	Vetus Testamentun
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

Introducción

1. Motivación

Después que la Teología de la Liberación presentara un modelo hermenéutico diferente al tradicional dándole el lugar privilegiado al pobre/oprimido/a, se abre el espacio para que la perspectiva latinoamericana de la mujer se inserte dentro de este marco global y que su óptica teológica adquiera rasgos propios de acuerdo al lugar social y epistémico a partir de los cuales elabora su discurso[1].

Vemos con buenos ojos la investigación en el campo de la hermenéutica bíblica desde la perspectiva de la mujer latinoamericana. Existe un gran interés por el estudio de la Biblia derivado de la importancia que ésta tiene para la vida de las mujeres, y este trabajo es un intento de sumergirnos en una tarea exegético-interpretativa del libro de Rut, procurando ir al texto bíblico no sólo para comprender su pasado y su historia como una ilustración, sino primordialmente, para "reactivarlo" en orden al contexto en el que nos encontramos inmersas. Una investigación tal es importante porque la historia de Rut nos muestra el proceso de lucha que realizan dos mujeres hasta obtener sus derechos, aún más allá de lo que la ley exigía.

2. ¿Por qué el libro de Rut?

En la Biblia hebrea solamente tenemos dos libros con el título de mujer, Ester y Rut, y un tercero en la LXX, Judit. El libro de Rut ha atraído la atención de las comentarista feministas y de las mujeres que buscan encontrar rescatar el papel de la mujer en la Biblia. La naturaleza del libro de Rut nos posibilita llevar a cabo de forma más promisoria ese

[1]Sobre este punto véase el artículo de Elsa Tamez, "Hermenéutica feminista de la liberación: Una mirada retrospectiva" *Cristianismo y Sociedad* 35-36 (1998), pp. 123-136; Ivone Gebara, "Aportes para una teología feminista" en *Tópicos* '90. Chile, 1993, pp. 71-133, citada por Tamez en el presente artículo.

cometido por ser una trama meramente de mujeres[2], agregándosele a este hecho el tinte universalista que proporciona una perspectiva más inclusiva. Este aspecto se ve más desde la modalidad de una dimensión holística que en el libro es ostensible. Ahí no hay diferencia de raza, etnia, lengua, nivel social, edad ni género,[3] posibilitando la integración de todo/todas/todos en una sóla dimensión.

3. Objetivo

Nuestro acercamiento a la historia de Rut se debe a que somos conscientes que la actual hermenéutica bíblica nos brinda el lugar a las mujeres para acercarnos a la Biblia y descubrir la acción y la vida del texto hoy de tal manera que responda a la realidad que como mujeres enfrentamos.[4] Es por ello que nos propusimos repasar el relato en perspectiva de género y redescubrir en el proceso de lucha que realizan Noemí y Rut el mensaje para el presente para todas/os aquellas/os a los que el mismo alude.

Un recorrido por el libro de Rut desde esa perspectiva, tomando en cuenta también al resto de los/las marginados/as, ha sido una aventura fascinante por constituir una de las joyas que muestra el retrato de un pueblo (1:1-5) y una sociedad que fácilmente puede ser latinoamericana: sin pan, errante, sin tierra, pueblo disperso, sin familia, sin identidad y sin futuro, representado en la situación y circunstancias que rodean a las mujeres.

---

[2] Carol Meyers, "Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth", en Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth,* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 85-104.

[4] El mensaje como vida y acción en cualquier contexto, véase, P. Ricoeur, *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, p 47-59; A esta forma de descubrir la acción y vida del texto para hoy, Iturbe lo denomina como la construcción del proceso de "semiosis" en el que el mensaje (vehículo-señal) sea signo (lo que deseamos comunicar) para alguien (intérprete) o persona a la que se dirige ese mensaje. Robles de Iturbe, *Signos, lenguaje y semiótica*, Buenos Aires, Paidós, 1973, pp.1-8. Esta tarea de distinguir (recuperar) el mensaje que se anuncia del lenguaje cultural que vehiculiza lo anunciado, es lo que Ricoeur llama "desmitologización" Cfr. P. Ricouer, *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, La Aurora, 1978, pp. 24-27.

Mostrar como ese ambiente de indiferencia y desamparo que rodea a nuestras protagonistas es el que propicia la lucha de esas dos mujeres, viudas, desamparadas (...y extranjera una de ellas), de cuyo esfuerzo y entrega nace la esperanza de un pueblo entero. Lucha que se inicia cuando ellas valora su género en una cultura androcéntrica que les posibilita continuar en la lucha por los derechos al pan, como es el caso de Rut al empezar a recoger espigas (2:2), haciendo uso de su triple derecho como pobre, viuda y extranjera, y la búsqueda de la plenitud de ellos.

4. Metodología de trabajo

Un primer paso nos conduce por medio de la exégesis histórico-crítica a través de todo el libro. Esto nos permite dilucidar todos aquellos aspectos que nos incumben como mujeres y varones latinoamericanas/os en la búsqueda de nuestros derechos.

Un segundo paso nos lleva a buscar en el texto lo que "se dice" detrás de lo que "no se dice", como cuando se "ara la tierra...", intentando deconstruir y luego construir el mensaje[5] que la historia nos comunica; aspecto que se presentó como un campo muy fértil en cuanto a nuestro cometido ya que Rut es un libro con una propuesta de género muy evidente. En este caso nos valimos de la sospecha que nos permitió analizar las diferentes relaciones de género que se dan en el interior de la trama.

Muy de cerca al paso anterior realizamos un análisis semiótico-estructural[6] que nos permite descubrir el potencial del texto más allá del sentido dado a través del juego de relaciones

---

[5] Sobre la necesidad de descubirr la fecundidad liberadora del texto bíblico, tanto por hombres como por mujeres, véase el artículo de Nancy Cardoso Pereira, "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación" *RIBLA*. 25 (1996), p. 5-10. Como fruto colectivo del Primer Encunetro Latinoamericano de Mujeres biblistas, que se realizó en Bogotá, Colombia en febrero de 1995. Muchas mujeres contribuyeron para la organización de las pautas hermenéuticas: Elsa Tamez, Mercedes Brancher, Ana María Rizzante Gallazi, Nancy Cardoso Pereira, Rebeca Montemayor, Irene Foulkes, Alicia Winters, Luz Jiménez, Débora García, Violeta rocha, Josefina Caviedes, Maribel Pertuz, Verónica Rozzotto.

[6] La semiótica privilegia al texto tal cual hoy lo tenemos, apartándose de la construcción genética del mismo. Se explora la entidad sincrónica del texto, aprovechando sus posibilidades de análisis. Pablo Rubén

internas y de la disposición de sus distintos elementos que nos comunica parte de la riqueza de sentido[7]. Así el aspecto sociopolítico es develado en los diferentes esquemas que se presentan a los ojos. Para ello trabajamos en primera instancia las estructuras manifiestas generales del libro y luego de cada capítulo desglosando en las diferentes parejas binómicas tanto la unidad estructural de todo el libro como de los diferentes capítulos que nos informan sobre la producción de sentido. Los diagramas de los binomios a distancia son analizados por separado desde una óptica sociopolítica. Todo el análisis nos lleva al centro de cada estructura donde se condensa el mensaje principal: la redención.

Esta investigación intenta una convergencia metodológica que nos permita acceder al texto aplicando los diferentes métodos. Para el caso nos abocamos a criterios de crítica textual que nos posibilite elegir las variantes del texto que den alguna certidumbre que la traducción a la que nos acercamos es "confiable" para indagar en la reserva de sentido para hoy. Asimismo delimitamos las diferentes unidades estilíticas y literarias junto con las diferentes formas que tienen una participación en la confección del libro. Trabajamos parte de las diferentes tradiciones a la que alude nuestro texto pero sin detenernos en todas ellas por el tiempo y espacio del que disponemos. Estas, junto con las formas literarias nos vinculan con sus similares en el AT que vienen a confeccionar junto con la disposición semiótica-estructural los argumentos literarios y sociopolíticos, como es el caso de la autoría, propósito, mensaje del libro y posible datación del mismo. Decimos "posible datación" ya que difícilmente encontramos un referencial concreto en este aspecto. Llega el momento para conjugar en el penúltimo tramo los diferentes elementos. Se trata del análisis de la redacción. Este se encarga de apuntar hacia los posibles intereses literarios, semióticos y redaccionales en la confección del libro, así como a justificar la disposición de las

---

Andiñach, "Condiciones para una semántica profunda desde América Latina" *Revista Biblica* 13/14 (1984), pp. 69-77. En este artículo el autor propone una convergencia entre los métodos histórico-criticos y la semiótica, exponiendo la necesidad de un estudio diacrónico y sincrónico del texto.

[7] Véase sobre este punto la obra de René Krüger, *Dios y el mamón: Análisis semiótico y hermenéutico del Proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas* (Tesis doctoral) , Buenos Aires, ISEDET, 1987, especialmente las pp. 1-19.

diferentes partes. Esto nos posibilita delimitar contenidos netamente femeninos en el libro que nos hace concluir que el mismo tiene una firma de mujer.

Finalmente el análisis anterior nos conduce a establecer las mediaciones hermenéuticas para hablar significativamente hoy. Aunque sabemos que es imposible agotar la polisemia del texto, nos abocamos a interpretar el texto desde nuestro contexto accediendo a una parte de esa reserva de sentido. Sin habernos despojado de nuestros lentes esperamos proveer a quienes leen, algunas pistas hermenéuticas que les permita explorar por si mismas/os el texto. Trabajamos, además, desde nuestra perspectiva cuatro de esas pistas concentrándonos en la categoría de género. Este paso es completado con la sección de conclusiones al final.

4. El libro de Rut

> *" La narración contiene elementos de un verdadero drama: penurias en grado extremo, hambre generalizada, muerte inesperada de todos los varones de una familia, país extranjero, abandono y soledad de unas viudas en un medio en que predominan los valores varoniles, leyes y costumbres adversas, etc.; pero también la fortaleza y tenacidad menos esperadas en la debilidad (Noemí y Rut), la comprensión y la ternura en un mundo de fuertes".*[8]

La trama de Rut es una propuesta subversiva a una cultura patriarcal, exclusivista e indiferente. Es una historia de mujeres con un contenido sumamente femenino-contrapatriarcal. La protagonista principal es una mujer fuerte, independiente de carácter, y su relación hacia Noemí es vista como un ejemplo de unión voluntaria femenina única en la

[8] José Vílchez, *Rut y Ester*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1998, p. 61.

Biblia[9]. La trama está confeccionada de tal manera que las mujeres toman la iniciativa desde el principio y elaboran los planes, decidiendo por su propio futuro[10].

Nuestra obra como todo libro de la Biblia refleja una diversidad de temas que de acuerdo a cualquiera de ellos puede ser encarado. Esto dependerá de los intereses que constituyen a los que se acercan a él. Entre otros acercamientos al mismo tenemos aquellos/as que lo considera como un cuento popular que exalta el espíritu del clan y de la familia. Otros toman en cuenta más el contenido alrededor de la observancia de la ley del rescate y del levirato. Un tercer grupo enfoca hacia temas teológicos como el descanso, la providencia de Dios, los problemas del sufrimiento y del pago o retribución; también las virtudes familiares y bendición de Dios. Un cuarto grupo intentan encarar la historia de David a partir del apéndice del libro[11].

Todas estas propuestas nos hacen percibir esa plusvalía de sentido[12] en el texto porque nos sugiere diferentes mensajes para hoy no sólo para la mujer ya que la problemática de la pobreza, desamparo, marginalidad y lucha de la mujer por la sobrevivencia social y física que aborda es común no sólo al contexto latinoamericano[13].

El análisis estructural nos acerca al tema de Rut: la redención. Es el gran tema en el centro de nuestra estructura general que cataliza el resto de los demás contenidos cuyos sentidos se

---

[9] Amy-Jill Levine, "Rut", *in* the Women's Bible Commentary (de. C.A. Newsom and S.H. Ringe; Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1992), p.79.

[10] David Jobling "Rut Finds a Home", en J. Cheryl Exum and David J.A. Clines (editores), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* Sheffield, Sheffield Academic Press 1993, p. 133.

[11] Carlos Mesters, *Rut: Comentario Bíblico Ecuménico,* Petrópolis/Sao Bernardo do Campo/ Sao Leopoldo, Vozes/Impresora Metodista/Sinodal, 1988, pp. 9-10

[12] Llamamos reserva de sentido, a la capacidad de un texto de significar más de lo que una lectura particular revela, y por ende de ser objeto de las diferentes lecturas que lo abren a nuevas significaciones que resultan de los contextos desde donde se relee. Cfr. Pablo R. Andiñach, *Imaginar caminos de liberación: Una lectura de Joel* (Tesis doctoral), Buenos Aires, ISEDET, 1992, p. 12.

[13] Sobre el tema de la marginación de la mujer en otra partes del mundo, véase, Ute Seibert-Cuadra. "Teología feminista en Asia". *Con-spirando* .3 (1993), p. 6. Kwok Pui-lan. "La emergencia de una conciencia feminista asiática de la cultura y la teología", *Cons-pirando* 3, p. 7; Aruna Gnanadason (India); "Hacia una teología feminista en India" *Con-spirando* 3, p. 17.

construyen en relación a él. No se trata sólo de redimir la tierra sino a la familia a través de las mujeres, pero esta redención necesita la cooperación de todas/os las/os que participan en la historia. De esta manera el libro de Rut se apodera de un espacio temporal y dibuja a través de las protagonistas, la situación de la mujer, indígena, negra, de los otros oprimidos y de la naturaleza hoy, con una propuesta de vida.

La historia nos recuerda que la acción del gran Gō'ēl, se ve en las acciones comunes del amor, amistad, reconocimiento, solidaridad que en conjunto construyen esa gran obra, operada en secreto que libera y redime a través de la obra de las/los pequeñas/os "goleas"/gō'ēles que se regalan a favor de sus semejantes. Al igual que Noemí cuando piensa en Boaz dice: *"El es uno de los que puede redimirnos"*,[14] la historia y la situación de las/os hermanas/os interpelan. La historia recuerda a la lectora y al lector comprometido que "*ella o él es una/o de las/os que pueden redimir*".

El libro nos presenta grandes novedades, especialmente en las tradiciones. No hay una aplicación exacta de las tradiciones según las conocemos en la Torah. Pareciera que estuviéramos frente a reformulaciones (modificaciones) en las actualizaciones de las leyes. Para el caso las leyes del rescate y levirato, en Rut las distintas características de ambas se fusionan y se la denomina como la gran institución del gō'ēlato. Las leyes que permiten a los/las más vulnerables a espigar y rebuscar en los campos ya segados, es aplicada más allá de sus disposiciones. Las tradiciones que comúnmente ven a Moab en una posición marginada frente a Israel, en la historia de Rut son evocadas dentro de un esquema inclusivista.

Las explotación de las diferentes figuras usadas a favor de las mujeres, la forma de describir la situación, el interior femenino, la atención puesta en su protagonismo así como los contenidos sociopolíticos que se disponen para dignificarlas y reconocerlas tomando

[14] Esto es más significativo, tomando en cuenta que Boaz no es el principal gō'ēl, hay uno más cercano que él. Esto da lugar a incorporar al resto de gō'ēles/as que deseen actuar a favor de sus semejantes.

partido por las mujeres, nos llevan a concluir que la autoría de Rut debe ser adjudicada a una mujer.

Valga la aclaración que el tener una firma femenina no asegura el vacío patriarcal en su interior. Y esto es cierto del libro de Rut. Primero porque quien escribe no está vaciada/o de la cosmovisión y cultura patriarcal en el que está inmerso. Segundo porque si los argumentos configurados en el libro sirven a un proyecto contra-patriarcal, lo más seguro es que se eche mano de los mismos estereotipos y argumentos patriarcales para subvertirlos a favor de ese proyecto, para construir el sentido a través de las oposiciones.

Por eso, la autora de Rut, por más que tome partido por las mujeres no está vaciada del universo patriarcal. Esto nos lleva a considerar otro aspecto. Es el de reconocer que nos enfrentamos a un texto muy antiguo que refleja culturas, costumbres, épocas, relaciones, lenguas y gramáticas diferentes. Por eso lo que consideramos femenino desde la óptica moderna o postmoderna no puede ser considerado en la misma perspectiva femenina que el texto de Rut nos presenta. Es seguro que para las/los lectoras/es de ese tiempo la historia de Rut era en extremo subversiva a esa cultura patriarcal.

En lo que a nosotros atañe creemos que el libro de Rut nos da material para ser explotado desde la perspectiva holística y de género por estar confeccionada alrededor de la moabita Rut. Este personaje principal es quien proporciona al texto una fertilidad inimaginable por ser viuda, extranjera, pobre, y una mujer que se sobrepone a la marginalidad y logra un nombre para que se recuerde a una mujer. Rut nos permite recuperar la historia de las anónimas que no han tenido la mismas suerte que ella, de encontrar a su paso gente solidaria, varones dispuestos a reconocerlas y ayudarla a sobreponerse a las vicisitudes.

I. Traducción y análisis textual del libro de Rut.

1:1-22[15]

(1) Y sucedió en los días que gobernaban los jueces, que hubo hambre en la tierra, y un varón de Belén de Judá se marchó a residir a los campos de Moab él, su mujer y sus dos hijos.

(2) El nombre del varón era Elimélek y el de su mujer Noemí; los nombres de sus dos hijos eran Majlón y Kilyón, efrateos de Belén de Judá. Llegaron a los campos de Moab y se quedaron allí.

(3) Y murió Elimélek, marido de Noemí, y quedó ella con sus dos hijos.

(4) Ellos tomaron para sí mujeres moabitas; el nombre de una era Orfa y el de la segunda Rut, y habitaron allí como diez años.

(5) Murieron también ellos dos, Majlón y Kilyón, y se quedó la mujer sin sus dos hijos y sin su marido.

(6) Y se levantó ella y sus dos nueras y volvió de los campos de Moab, porque oyó en los campos de Moab que Yavé había visitado a su pueblo para darle pan.

(7) Salió del lugar donde ella estaba y con ella sus dos nueras; y caminaron por el camino de volver a la tierra de Judá.

(8) Y dijo Noemí a sus dos nueras: "Andad, volveos cada una a la casa de su madre. Que Yavé haga con vosotras misericordia, como la hicisteis vosotras con los que murieron y conmigo.

(9) Os conceda Yavé que halléis descanso cada una en la casa de su marido". Y las besó, pero ellas alzando su voz, lloraron.

(10) Ellas le dijeron: "Ciertamente contigo volveremos a tu pueblo".

---

[15] En esta sección presentamos la traducción y análisis textual de acuerdo a la división de las unidades literarias para facilitar a los/las lectores/as su acercamiento.

(11) Dijo Noemí: "Volveos hijas mías ¿por qué marcharíais conmigo? ¿Acaso tengo todavía hijos en mi vientre, para que sean vuestros maridos?

(12) Volved, hijas mías, volved, pues yo soy anciana para estar con un varón. Y aunque dijera: 'todavía tengo esperanza', y esta noche estuviera con algún varón y aun si diera a luz hijos,

(13) ¿acaso los esperarías vosotras hasta que fueran grandes? ¿Renunciaríais vosotras a tener marido? No, hijas mías, hay mucha amargura en mí por vosotras, porque la mano de Yavé salió contra mí"

(14) Y alzaron su voz y lloraron de nuevo. Orfa besó a su suegra, pero Rut se apegó a ella.

(15) Dijo [Noemí]: he aquí que volvió tu cuñada a su pueblo y a sus Dioses. Vuelve tú tras tu cuñada.

(16) Pero Rut respondió: "No me insistas a abandonarte, para volver atrás de ti, porque donde tú vayas iré yo y dondequiera que pernoctes, pernoctaré yo, tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios.

(17) Donde tú mueras, moriré yo y allí seré sepultada. Así me haga Yavé y aun me añada si la muerte hace separación entre tu y yo".

(18) Viendo [Noemí] que Rut estaba decidida a ir con ella, cesó de hablarle.

(19) Caminaron ellas dos hasta que llegaron a Belén. Cuando entraron a Belén se conmovió toda la ciudad por ellas y exclamaron [las mujeres[16]]: "¿[No] es esta Noemí?"

(20) Pero ella les respondió: "No me llaméis Noemí, llamadme Mara[17] porque me causó amargura Shadday en gran manera.

(21) Yo me fui llena, pero vacía me hizo volver Yavé ¿Por qué me llamaréis Noemí [si] Yavé testificó contra mí y Shadday me hizo mal?."

(22) [Así] regresó Noemí y con ella Rut la moabita, su nuera, la que había venido de los campos de Moab y entraron a Belén al comienzo de la siega de las cebadas.

---

[16] La conjugación del verbo responde a la 3ª persona femenina del plural.

[17] del hebreo מרא que significa: amargura.

Este primer capítulo de Rut presenta algunos problemas que se indican en el aparato crítico de la Biblia Hebrea Stuttgartensia[18], los que hemos analizado antes de decidir las variantes por las que hemos optado para la traducción arriba.

En 1:1 encontramos dos referencias en el aparato crítico de BHS, la primera, muestra dos variantes que se enfrentan con el TM: La LXX omite "en los días de", בִּימֵי, y la Siriaca no toma en cuenta el infinitivo constructo ("gobernar de" = שְׁפֹט). Sin embargo, hemos optado por el TM, tomando en cuenta que ninguna de estas variantes es significativa[19], ya que no afectan a la esencia del sentido del pasaje y van más con la forma redaccional.

Nuevamente en la segunda parte de nuestro versículo aparecen las variantes de LXX y la Siriaca que traducen: *"...él, y su mujer y sus hijos"*, diferente al TM que es más explícito: *"él, y su mujer y sus dos hijos"*. Es posible que el escriba en algún momento de la transmisión textual del texto hebreo haya agregado[20] שְׁנֵי, influenciado por el verso que sigue, en donde efectivamente se habla de dos hijos. Por otro lado, podría tratarse de una combinación del *homoioarcton* y el *homoioteleutón*, en donde el escriba o traductor de la LXX y la Siriaca, podría haber saltado la palabra por una confusión de la yod (" י") por la waw (" ו ") שְׁנֵי בָנָיו. En nuestra traducción nos hemos decidido por el TM, ya que es más acorde al contexto.

---

[18] Las palabras o frases hebreas se usarán sin las vocales, a excepción del análisis textual en el que las usaremos para ser más fieles a las distintas variantes propuestas.

[19] Para Brotzman, estas variantes solamente podrían reflejar "correcciones" al momento de traducir este pasaje, para ajustarlo más a la sintaxis hebrea. Ellis R. Brotzman, *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction*. Grand Rapids, Baker Books, 1994, p. 134.

[20] Recordemos que cuando se hace la traducción de la LXX, el texto hebreo no se ha cerrado aun. Cfr Cousin, *La Biblia Griega: Los Setenta"*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992; Natalio Fernández, J. Trebolle Barrera, *Simposio bíblico español*, Madrid, Edit. de la Universidad, 1984, pp.228-244.

En el verso 1:8, la LXX y la Vulgata, sugieren un *qere* en la palabra יַעַשׂ; las vocales del *qere* no son las mismas que las de la palabra, posible *ketib*, de allí que, esta palabra sea el resultado de una combinación de las consonantes del *ketib* y las vocales del *qere*. La escritura factible del *ketib* sería יַעֲשֶׂה (véase 1:17 en donde es usada esta forma, expresándose un deseo similar, pero el caso del v. 17 es más una afirmación, un juramento). Es de notar que ambas formas están conjugadas en la tercera persona masculina singular; sin embargo, el *ketib* es *qal* y el *qere* también es qal, pero volitivo *(*forma para expresa un deseo*)*. La forma imperfecta qal también puede ser usada para desear algo a alguien, por eso, cualquiera de las formas usadas expresarán el mismo pensamiento de acuerdo al contexto: "*... que Yavé haga con vosotras misericordia...* ".

En 1:14b) hay una adición en la LXX *καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆς* refiriéndose a Orfa, que se traduce "*... y regresó a su pueblo* ". Esta adición podría deberse a un *homoioteleutón* por parte del copista hebreo, ya que la última letra hebrea (ה) de la palabra que precede a la inclusión, es la misma letra con la que termina la última palabra sugerida en el aparato crítico y que correspondería al "texto hebreo" del que traduce la LXX. También es posible que se trate de una glosa, en la que los traductores de la LXX quisieron hacer explícito lo que en el TM está implícito. Debido a este último punto nos decidimos por el TM ya que es más probable que se le añada a una variante (más breve) y no que se le quite; además de constatar que esta ausencia no afecta la comprensión del mensaje, ya que los textos siguientes dejan claro que efectivamente Orfa regresó a su pueblo (v. 14 -15).

En v. 19 el aparato crítico de la BHS presenta algunos problemas que no tienen una incidencia considerable para la exégesis. El primero está en 19a, en donde más de veinte manuscritos medievales ("mlt Mss") proponen un plural femenino en el lugar del sufijo pronominal masculino plural para referirse a Noemí y Rut. Pero sabemos que es común el uso del sufijo pronominal masculino para referirse al femenino en el AT; por ello, no pensamos que sea necesario optar por otras variantes distintas al TM.

En el v. 19b la LXX omite la frase "*... y sucedió que al entrar en Belén...*" בְּבֹאָנָה בֵּית לָחֶם וַיְהִי. Esto podría deberse a que el copista en el momento de copiar o traducir, haya saltado esta frase (nuevamente un *homoioteleutón*), debido a que la palabra que le precede termina con una frase idéntica = בֵּית לָחֶם. Otra posibilidad es que podría deberse a una omisión voluntaria por parte del traductor, al percatarse de una redundancia en el TM. En lo que a intereses exegéticos se refiere, creemos que este es un problema menor, ya que podría tratarse de un énfasis que el TM quiera dar a la llegada de las dos mujeres a Belén. En ese caso, es un matiz de sentido que vale la pena respetar.

La última observación en este versículo se debe a que el TM dice "*...se conmovió toda la ciudad por ellas...*", sin embargo, algunos Mss de la LXX traducen "*...se conmovió toda la ciudad por ella...[es decir, por Noemí]*", lo que estaría más acorde al contexto en donde es hacia Noemí que se dirigen las preguntas y es ella justamente la que da respuestas a las mismas. Por más que esto sea correcto, no podemos obvia la figura literaria de la metonimia[21], que en esta misma frase utiliza el TM: se conmovió toda la ciudad, sin embargo, sabemos que fue una parte la conmovida, y es más, el sector femenino fue el conmovido. De ahí que, la metonimia podría estar siendo también aplicada en este punto.

En 1:20 más de veinte manuscritos medievales sugieren מרה versus TM מָרָא (de מֹר = amargura); Al parecer, según Brotzman la primera es un adjetivo hebreo más usual. La segunda, en cambio, refleja más una escritura aramaica, aunque en este punto los exégetas no se ponen de acuerdo[22].

---

[21] Se usa este tropo cuando se designa una cosa con el nombre de otra, que le sirve de signo o que indica una relación de causa a efecto. José M. Martínez, *Hermenéutica bíblica*, Barcelona, CLIE, 1987, p. 167.

[22] Campbell, arguye que esta forma no es técnicamente un arameísmo. Para él se trataría posiblemente de un cambio ortográfico en el curso de transmisión copista. E. Campbell, *Ruth*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1975, p. 76. Por otro lado, Hubbard, cree que el nombre se deriva de la raíz מרר (ser amargo) cuyo final con א, se trata de un diminutivo, no siendo, por supuesto, un nombre en arameo Robert L. Hubbard Jr., *The Book of Ruth*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1988. p. 122

En 1:21 la LXX apoyada por la Siriaca y la Vulgata sugiere que en vez de עָנָה בִי וְשַׁדַּי (*"...testificó contra mí Shadday"*) se traduzca *"me humilló*[23] el Todopoderoso...". Brotzman opina que el verbo hebreo que traduce la LXX corresponde a las mismas consonantes que usa el TM, con diferente vocalización; tratándose en este caso de la forma piel perfecta (עִנָּה), en vez de la forma qal perfecta del TM עָנָה La traducción que sugiere el TM es una forma encontrada en contextos legales.[24] Campbell, Hubbard y Brotzman opinan que el TM es original[25].

2:1-23

(1) Respecto de Noemí, tenía su esposo un pariente, un varón muy rico y fuerte de la familia de Elimélek, su nombre era Boaz.

(2) Rut la moabita dijo a Noemí: "deseo[26] ir al campo y recoger espigas detrás de aquel a cuyos ojos hallare gracia". Y [Noemí] le dijo: "ve, hija mía".

---

[23] El texto griego: *ἐταπείνωσέν με*. Jacobo Myers opta por estas tres variantes del *qere*, porque tiene gran dificultad en concebir que Yavé sea quien testifica contra Noemí. J.M. Myers, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Rut*, Leiden Brill, 1955, p.22. También, Cfr Michael S. Moore, "Two Textual Anomalies in Ruth" *CBQ* 59 (1997), pp. 235-243. Moore al igual que Sasson, le dan una explicación literaria al uso de ענה, arguyendo que la autora de Rut debió haber elegido ענה tanto por sus cualidades polimórficas como polisémicas. Para estos autores, se trata de una palabra que cumple una función dentro de una dinámica de un juego de palabras, que sirven a un interés literario, en donde נעמי y también הרע formarían parte de este juego. Sassón *Rut.A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interterpretation,* Biblical Seminar; 2d ed.; Sheffield: JSOT Press. 1989, p. 35. Citado por Michael S. Moore, *op.cit*, p. 235.

[24] Brotzman, Op. cit. p. 141 y 142. *" testificó contra mí"*, corresponde a un metafórico uso de la ley israelita. Cfr Ex 20:16; Dt. 5 :20 ; 1 Sam. 12 :3 ; 2 Sam 1:16.

[25] Campbell, Hubbard y Brotzman, *op.cit*, pp. 77, 122 y 141 respectivamente. Rashi, por su parte, además de optar por la variante del TM, añade a la frase su interpretación y traduce: *"él testificó contra mi que yo he pecado delante de él"*, citado en A. Schwartz y Y. Schwartz, *The Megilloth and Rashi's Commentary, with Linear Translation: Ester, The Song of Songs, Rut*, Hebrew Linear Classics; New York, Feldheim, 1983, p. 160.

[26] Asumiendo que la partícula נא aquí significa "por favor, te ruego..." algunos eruditos lo traducen de esa manera. Esto se ve especialmente en algunas versiones de la Biblia, para el caso la Reina Valera y la Jerusalén. Sin embargo, estamos de acuerdo con Rashkow y Lambdin que no es un pedido de permiso sino que debe identificarse la partícula, como una lógica consecuencia de una previa declaración. T.O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*. New York, Charles Scribner's Sons, 1971, pp. 170-171.

(3) Fue ella y entró y espigó en el campo detrás de los segadores; y sucedió que para suerte suya, aquella parcela era de Boaz, de la familia de Elimélek.

(4) Y aquí Boaz venía de Belén y dijo a los segadores: "Yavé sea con vosotros." Ellos le respondieron: "Yavé te bendiga."

(5) Dijo Boaz al criado que estaba al frente de los segadores: "¿De quién es esta criada?[27]."

(6) El criado que estaba al frente de los segadores dijo: "Ella es la joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab;

(7) y habría dicho: 'permitidme, por favor, espigar y recoger entre las gavillas, detrás de los segadores'; y fue y permaneció de pie desde la mañana hasta ahora. Esto de estar ella sentada en la choza, sólo es un rato."

(8) Entonces Boaz dijo a Rut:: "¿No oyes, hija mía? no irás a espigar en otro campo, ni pasarás de aquí; y así te quedarás con mis criadas.

(9) Fíjate en el campo que sieguen y ve tras ellas ¿Acaso no he ordenado a los criados que nadie te toque? Si tienes sed ve a las vasijas y bebe del [agua] que sacan los criados."

(10) Ella cayó sobre su rostro y se postró en tierra y dijo a Boaz: "¿Por qué he hallado gracia delante de tus ojos para ser reconocida, siendo yo una extranjera?"

(11) Respondiendo Boaz, le dijo: "Se me ha hecho saber todo lo que hiciste por tu suegra después de la muerte de tu esposo, y como abandonaste a tu padre y a tu madre, a tu tierra y familia y viniste a un pueblo que no conocías ni ayer ni anteayer.

(12) Retribuya Yavé tu obra y sea tu remuneración completa de parte de Yavé, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte".

(13) Dijo ella: "Señor mío, halle yo gracia delante de tus ojos, porque me has confortado y porque has hablado al corazón de tu sierva, aunque no soy ni como una de tus criadas".

---

[27] El término נערה puede ser traducida: joven o criada. Hemos optado por la última debido a que se da en un contexto eminentemente económico. Este tema es abordado en análisis estructural y sociopolítico.

(14) Boaz le dijo: "a la hora de la comida acércate aquí y come del pan y moja tu bocado en el vinagre"; y ella se sentó junto a los segadores. El le dio del trigo tostado, y ella comió hasta saciarse, e hizo que le sobrara.

(15) Luego, ella se levantó para espigar, y Boaz ordenó a sus criados diciendo: "También que espigue entre las gavillas y no la avergoncéis;

(16) sacad intencionalmente de los manojos y abandonadlos para que ella los recoja y no la reprendáis."

(17) Espigó, pues, ella en el campo hasta la tarde, y desgranó lo que había recogido, y era como un efa de cebada.

(18) Lo cargó, y se fue a la ciudad; y su suegra vio lo que había recogido. Sacó [Rut] y dio a [Noemí] lo que dejó sobrar después de haberse saciado.

(19) Le dijo su suegra: "un efa recogiste hoy. ¿Dónde trabajaste? Bendito sea el que haya tenido atenciones contigo" Y [Rut] contó a su suegra con quién había trabajado, y dijo: " El nombre del hombre con el que trabajé hoy, es Boaz."

(20) Dijo Noemí a su nuera: "Bendito sea Yavé que no quitó su bondad a los vivientes y a los muertos. Y dijo Noemí a ella: "Es nuestro pariente cercano aquel hombre, es uno de los que puede redimirnos[28]"

(21) Y dijo Rut, la moabita: "También me dijo: 'júntate con mis criados hasta que termine la siega.'"

(22) Dijo Noemí a Rut su nuera: "Mejor es hija mía, que salgas con sus criadas y no que te atropellen en otro campo."

(23) Se juntó, pues, [Rut] con las criadas de Boaz para espigar hasta que terminó la siega de la cebada, y el trigo y siguió viviendo con su suegra.

En 2:1a aparece la palabra מידע en *ketib*. Como podrá observarse, es casi imposible la lectura de la misma. Las consonantes muestran que se trata del participio Pual מְיֻדָּע - del verbo יָדַע y se traduce *"era conocido"*. Sin embargo, el *qere* מוֹדַע (מֹדָע), es decir, "pariente"

[28] Una traducción literal de esta frase en hebreo dice: *"es de entre nuestros gō'ēles"*

va más de acuerdo con el contexto[29]. Lo que se explica también porque más tarde en 3,2, es usada.

La notas del 2:6 y 7a no ofrecen mayor dificultad en la crítica textual, por lo que no se consideran.

Uno de los principales problemas para la crítica textual en el libro que nos ocupa, está en 2:7b. Se trata de una frase que la LXX traduce *οὐ κατέπαυσεν ἐν τῷ ἀγρῷ* (*"...ella no descansó en el campo..."*) que correspondería al hebreo לֹא שָׁבְתָה בַשָּׂדֶה y que interpreta al TM: זֶה שִׁבְתָּהּ הַבַּיִת מְעָט (*" Esto de estar ella sentada en la choza, es un rato"*)[30]. La mayor dificultad que tenemos es que esta diferencia no puede ser explicada por un *homoioarcton*, ni por un *homoioteleutón* (errores más comunes) ni siquiera por la combinación de ambos. Una explicación plausible, es que para el traductor de la LXX podría tratarse de dificultades también en el texto hebreo del que echó mano. Brotzman[31] arguye sobre la posibilidad que el traductor leyera prácticamente la media palabra del texto hebreo con diferente vocalización[32], y ofreció una traducción interpretada, con la que intenta mostrar el trabajo enérgico de Rut y su gran persistencia. De acuerdo a esta traducción, Rut no descansó ni un momento en ese primer día de trabajo[33].

---

[29] La frase donde aparece la palabra del *ketib*, se traduciría: *"Respecto de Noemí, era conocido de su esposo un hombre..."*; el qere por el que hemos optado se traduce: *"Respecto de Noemí, tenia su esposo un pariente, un hombre..."*

[30] La versión latina dice: *"Ella no ha regresado a casa (aun) por un poco de tiempo.* Véase G.W. Thatcher. *Judges and Ruth*, London. T.C. & E.C. Jack, s.f., p. 186.

[31] Brotzman. Op. cit. p. 144

[32] Tampoco se puede descartar la posibilidad que la LXX usara una variante hebrea diferente a la usada en el TM, en la que se hiciera constar esa frase, o en el peor de los casos, que se trate de un tikkûnê sōpherîm = *"enmendaciones del escriba"*, con lo que se quiera establecer un diferente punto de vista teológico (ideológico). Para mayor información sobre este tipo de correcciones Véase J. Weingreen, *Introduction to The Critical Study of the Text of The Hebrew Bible*. Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 25-37; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press 1992, pp 8-10.

[33] Campbell, por su parte no se inclina ni por el TM, ni por la LXX en esta dificultad. Simplemente no la traduce, aunque analiza el problema. Op.cit Cfr. 94-95. Rudolph prefiere la variante del TM. Wilhelm Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder, Kommentar zum Alten Testament, XVII.1-3*, 2ª ed., Gütersloh: Mohn, 1962, pp. 23-72. J.A.Loader, en "Ruth 2:7 –An Old Crux", *JSem* Vol. 4, No.2 (1992), pp.151-159, aborda de forma más amplia este problema textual, concentrándose en las cuatro últimas palabras

El verso 2:16, es omitido en la Siriaca, pero la LXX lo incluye. De ahí que no se trata de un problema considerable.

Las notas en los versículos 2:18, 19, 20 y 23 no presentan mayores problemas de crítica textual.

3:1-18

(1) Y le dijo su suegra Noemí: "Hija mía, ¿No he de buscarte un lugar de descanso que sea bueno para ti?

(2) Ahora bien, ¿no es pariente nuestro aquel Boaz, con cuyas criadas estuviste? He aquí, él estará aventando la era de las cebadas esta noche.

(3) Te lavarás, y te ungirás, y poniéndote tu manto sobre ti, bajarás a la era; no te des a conocer al varón, hasta que haya acabado de comer y beber.

(4) Cuando él se acueste, notarás el lugar donde se acuesta, e irás y descubrirás sus pies, y te acostarás. El te indicará lo que hayas de hacer.

(5) Ella [Rut] dijo: "Todo cuanto dijeres haré."

---

del versículo (en donde reside el verdadero problema) y analiza las posibles e improbables soluciones que han sido ofrecidas hasta la fecha de la escritura de su artículo. Uno de los argumentos fuertes, es proponer que tanto las consonantes como las vocales del TM, han sido conservadas y esas palabras, han sido leídas como dos oraciones nominales. Se han realizado los diferentes esfuerzos para solucionar esta dificultad en base a consideraciones lingüística, tomando en cuenta el contexto literario del pasaje y también el análisis de la narrativa completa. Entre las/los autoras/es que abordan este problema, véase: D.R.G Beattie, "A Midrashic Gloss in Ruth 2:7" *ZAW* 89 (1977), pp. 122-124; *Idem*. "Ruth 2:7 and Midrash" *ZAW* 99 (1987), pp. 422-423. F. Driver, S.R & Briggs, C.A. *A Hebrew and English Lexicon of Old Testament*. Oxford, Clarendon Press, 1966; J. De Fraine, *Rechters. Ruth*. De Boeken van Het Oude Testament 3/2. Romen: Roermond & Maaseik, 1956; G. Gerleman, *Ruth*. Biblischer Comentar 18, Neukirchen: Keukircher Verlag, 1965, p.23; H-W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Rrichter,Rruth*, Das Alte Testament Deutsch 9, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, pp. 266-269; A. Hurvitz, "Ruth 2:7: A Midrashic Gloss?"*ZAW* 95 (1983), pp. 121-123; D. Lys, "Résidénce ou repos? Notule sur Ruth 2 :7", *VT* 21 (1971), pp. 497-501, citado por J.A. Loader, op. cit. p.156-159 *passim*; B. Zimolong, "Zu Ruth 2:7", *ZAW* 58 (1940), pp. 156-158; A. Menes, " Tempel und Synagoge". ZAW, 50 (1932), p. 267-271; W. Rudolph, *Das Buch Ruth*. Das Hohe Lied. Die Klagelieder. Kommentar zum Alten Testament 17/13. Gütersloh, Gerd Mohn, 1962, pp. 46-47 . En nuestra traducción hemos preferimos el TM, siendo que hasta ahora nada definitivo se ha dicho; además, en lo que atañe a la exégesis, la variante del TM es más apropiada para nuestra relectura. Esto lo veremos más adelante.

(6) Descendió, pues, a la era, e hizo todo cuanto su suegra le había ordenado.

(7) Boaz comió y bebió, y su corazón estuvo contento. Entonces fue a acostarse junto a un montón (de granos). Y entró ella en secreto y descubrió los pies de él y se acostó.

(8) Aconteció que a media noche se estremeció el hombre, y palpó, y he aquí que una mujer estaba acostada a sus pies.

(9) Entonces él dijo: "¿Quién eres?" y ella respondió: "Soy yo, tu sierva Rut, extiende el borde de tu manto sobre tu sierva, ya que eres gō'ēl"[34].

(10) Y él dijo: "bendita seas tú de Yavé, hija mía; tu bondad última es mejor que la primera, por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos.

(11) Ahora, pues, hija mía, no temas, todo lo que digas, yo haré contigo, ya que toda la puerta de mi pueblo sabe que tú eres verdaderamente mujer fuerte.

(12) Ahora bien, es cierto que yo soy gō'ēl, pero hay un gō'ēl más cercano que yo.

(13) Pasa aquí la noche y cuando sea de mañana, si él te rescatara a ti, bien, si no quisiera rescatarte, te rescataré yo, ¡vive Yavé!. Acuéstate hasta la mañana.

(14) Y ella se acostó a sus pies, hasta la mañana y se levantó antes de que un hombre pudiera reconocer a otro; y él dijo: "que no se sepa que vino mujer a la era."

(15) Después él le dijo: "Dame el manto que está sobre ti, y sujétalo. Ella lo sujetó; y él midió seis medidas de cebada y las colocó sobre ella. Él entró a la ciudad

(16) Y ella entró donde su suegra, que le dijo: ¿Cómo estás hija mía? Ella le contó todo cuanto el hombre había hecho por ella.

(17) y añadió: "Me dio estas seis medidas de cebada, pues dijo: 'No volverás vacía donde tu suegra.'"

(18) Ella [Noemí] dijo: "quédate tranquila, hija mía, hasta que sepas cómo termina el asunto, pues el hombre no descansará hasta que termine el asunto hoy".

---

[34] A partir del análisis literario se empieza a explicar la palabra "gō'ēl", pero es a partir de la crítica de las tradiciones que se amplia su significado. Véase *infra*.

En 3:3 se señala un *qere* que indica número plural שִׂמְלֹתַיִךְ (tus mantos) y un número singular para el Ketib (TM שִׂמְלָתֵךְ (tú manto)[35]. Un uso similar lo encontramos en 2 Sam. 12:20 el que de la misma manera refleja un *ketib-qere* y en este caso también el *ketib* es singular y el *qere* plural[36]. La importancia de esta nota está relacionada con el versículo 3:15. Allí, donde Rut usa el manto que lleva sobre si para cargar las seis medidas de cebada que Boaz le obsequia, por lo que se deduce que Rut esa precisa noche usaba más de un manto, quizás como precaución[37]. De cualquier manera, encuentra mejor correspondencia el singular dentro de este contexto, ya que si Rut usaba siempre como parte de su vestido un manto, no había necesidad que Noemí aludiera también a éste cuando aconseja a Rut ponerse su manto, y siguiendo con la teoría de Sasson podría estarse refiriendo al manto que la protegería del frío.

Aunque la nota 3:5c, donde aparecen las vocales (_ ..) -cuyas consonantes son sugeridas por el *qere* (אלי)- no afecta a la exégesis[38], es importante considerarla ya que nos encontramos con una categoría especial que pocas veces ocurre en el AT y que muestra una de las peculiaridades de la transmisión textual.

El Ketib בְּטֶרֶם[39] de 3:14b es una forma extraña que solamente aparece en este versículo de la Biblia Hebrea. La forma más usada en otros contextos es la sugerida por el Qere טֶרֶם (בְּטֶרֶם.) "antes que". Sin embargo, no se descarta la posibilidad que el Ketib esté apuntando a otra variante de escritura o simplemente se trata de un error con la extraña ו.

---

[35] Según Mandelkern, el singular se usa quince veces y el plural trece en el TM, Solomon Mandelkern. *Veteris Testamenti Concordantiae*. Tel Aviv. Schocken, 1971, p. 1126.

[36] En Gen 35:2; 45:22 y en II Samuel 12:20 inclusive se usa el plural pero se traduce simplemente "vestidos".

[37] Hay que observar también, que el término usado en el 3:3 שִׂמְלָה, es diferente al usado en el 3.15 מִטְפַּחַת y al parecer siempre refiriéndose a la misma prenda de vestir. Sasson arguye que Rut usaba dos mantos, el mencionado en el 3::3 (principal) y el que la abrigaba del frío de la noche 3:15. Sasson, *Rut-A New Translation with a Philological Commentary and a formalist-Folklorist Interterpretation*, p. 68, citado por Brotzman, p. 150

[38] No afecta a la exégesis porque su sentido está implícito en el texto.

[39] De cualquier manera se traduce "antes de" por lo que no incide considerablemente en la exégesis, pero se menciona, por suponer un caso peculiar en los problemas de la transmisión textual.

4:1-12

(1) Y Boaz subió a la puerta y se sentó allí, y he aquí que pasaba el *gō'ēl* del que había hablado Boaz. "¡ Eh, fulano de tal ![40] dijo Boaz entra y siéntate aquí". Y entró y se sentó.

(2) Entonces tomó diez varones, de entre los ancianos de la ciudad y dijo: "Sentaos aquí" y se sentaron:

(3) Y dijo Boaz al pariente: "Noemí, la que había vuelto del campo de Moab, vendió la parte del campo de nuestro hermano Elimélek.

(4) Y yo pensé hacértelo saber[41]. Adquiérela delante de los aquí sentados y delante de los ancianos de mi pueblo; si vas a rescatar, rescata y si no, comunícamelo para que yo lo sepa, pues no hay fuera de ti otro para rescatar, y yo después de ti. Él dijo: "yo rescataré".

(5) Respondió Boaz: "El día que adquieras para ti el campo de mano de Noemí, también has de adquirir a Rut la moabita, mujer del difunto, para que quede el nombre del muerto sobre su heredad".

(6) Respondió el *gō'ēl*: "no podré rescatar para mí, porque perjudicaré mi herencia; rescata para ti el rescate mío porque yo no podré redimir".

(7) Y había en Israel esta costumbre referente a la redención y al contrato, que para la confirmación de cualquier asunto, un varón se quitaba la sandalia y la daba a su compañero; esto servía de testimonio en Israel.

(8) Entonces el pariente dijo a Boaz: "Adquiere para ti" y se sacó la sandalia.

(9) Y dijo Boaz a los ancianos y a todo el pueblo: "testigos sois hoy vosotros que adquiero hoy de manos de Noemí, todo lo que fue de Elimélek y todo lo que fue de Kilyón y Majlón.

---

[40] פְּלֹנִי ("pĕlonî") corresponde a "fulano", que ha llegado a nosostros/as por medio de la palabra árabe fulān. Cfr. Vílchez. *Rut y Ester*, op. cit. p. 125. Palabra que además se encuentra en: 1 Sam 21:3 y en 2 Re 6:8.

[41] Literalmente el hebreo dice: "*Y yo pensé revelaré tu oreja...*", que es un giro idiomático.

(10) Y también tomo [como] mi mujer a Rut la moabita, mujer de Majlón[42], para restaurar el nombre del difunto sobre su heredad, para que el nombre del muerto no se borre de entre sus hermanos, y de la puerta de su lugar. Testigos sois hoy".

(11) Y todo el pueblo que estaba junto a la puerta y los ancianos respondieron: "Testigos somos, Yavé haga a la mujer que entra a tu casa, como Raquel y Lea que edificaron la casa de Israel y tú hazte poderoso en Efrata y renombrado en Belén.

(12) Y sea tu casa como la casa de Fares al que Tamar dio a luz a Judá, por la simiente que de esta joven te dé Yavé".

De entre las varias notas que aparecen en este capítulo, consideraremos las siguientes:
En el 4:4a) hay un Qere תִּגְאַל "rescatas" (qal imperfecto segunda persona) autenticado por manuscritos medievales que corrige el Ketib del TM יִגְאַל "él rescata" (tercera persona). Tomando en cuenta que el discurso es directo[43], ya que Boaz lo dirige al pariente cercano, optamos en nuestra traducción por el Qere.

Las dos notas en el 4:5 son de importancia crucial para nuestra exégesis. En la primera, la Vulgata lee גַּם אֶת "también a..." contra el TM וּמֵאֵת[44]. Falta en este último la partícula del objeto directo del segundo verbo קנה (adquirir)[45] que completa el sentido del texto. La segunda nota también apunta al Ketib del mismo verbo en la forma del verbo en qal, primera persona singular, קָנִיתִי, mientras que el *qere* corresponde a la segunda persona קָנִיתָ. En tal sentido, creemos que se debe enmendar el TM en ambas notas, la primera porque la lectura de la Vulgata nos parece más acorde ya que toma en cuenta la partícula para el objeto directo y por ende completa el sentido del texto. Y la segunda porque el contexto de este versículo nos señala una segunda persona para el verbo, ya que se trata de

---

[42] Desconocemos de qué variante hebrea toma la Biblia de Jerusalén que traduce "... mujer de Kilyón en vez de Majlón..." ya que las variantes más conocidas traducen igual al TM.

[43] "*...si vas a rescatar, rescata y si no...*"

[44] De optar por el TM la traducción sería: "*... y de Rut, la moabita, mujer del muerto...*", lo que no es compatible al sentido de los versículos 4, 9b y 10.

[45] קנה *(qnh)* "Adquirir" en el sentido de "comprar", cfr 4:4; 5a, 8 y 9.

un discurso directo en el que participan dos personas (una se dirige a la otra), con lo que el sentido total del v. 5 sería: " *Respondió Boaz: "el día que adquieras para ti el campo de mano de Noemí, también has de adquirir*[46] *a Rut la moabita, mujer del difunto, para perpetuar el nombre del muerto sobre su heredad*", lo que concuerda tanto con 3:12-13[47] como con . 4:9b y 10. Usando del derecho que le cede el pariente, Boaz alude a la obligación que en este momento él obtiene, y que ya había explicado en el v. 5: "*...que adquiero hoy de manos de Noemí, todo lo que fue de Elimélek y todo lo que fue de Kilyón y Majlón. Y también adquiero [por] mi mujer a Rut la moabita, mujer de Majlón, para restaurar el nombre del difunto sobre su heredad, para que el nombre del muerto no se borre de entre sus hermanos, y de la puerta de su lugar, testigos sois hoy*".

4:13-17

(13) Y Boaz tomó a Rut, y ella fue su mujer; y se llegó a ella. Permitió Yavé que ella diera a luz un hijo.

(14) Y decían las mujeres a Noemí: "Bendito sea Yavé que no hizo que te faltara hoy gō'ēl cuyo nombre será aclamado en Israel,

---

[46] Siendo que קָנִיתָה es un qal perfecto segunda persona, es traducido "tú adquieres o tu compras". No obstante, para que vaya de acuerdo al discurso de Boaz, el que implica obligación se ha traducido "... has de adquirir.."

[47] Boaz en 3:12-13 le promete a Rut rescatarla, si el gō'ēl más cercano no lo hace. Además, la crítica de las tradiciones se encargará de mostrarnos que la ley del levirato y la del rescate en la historia de Rut no se pueden divorciar. Aludimos a este aspecto, considerando las opiniones de otras/os eruditas/os que en su intento por resolver esta dificultad textual, se inclinan por el Ketib, como es el caso de Beattie que traduce: " *El día que adquieras el campo de mano de Noemí, Yo estoy adquiriendo a Rut, la moabita, para levantar el nombre del muerto sobre su heredad*". De acuerdo a esta interpretación, Boaz, tiene urgencia de que el gō'ēl redima la tierra, anunciando inmediatamente sus intenciones de casamiento con Rut, con la implicación que ella dé a luz un heredero a Majlón quien eventualmente reclame la tierra. De tal manera que, interpretando lo expresado por esta autora, el *go'el*, adquiriría la tierra por un tiempo limitado. D.R.G. Beatie, "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice". *VT* XXIV, (1974), pp 262-264 ; también cfr. Eryl W. Davies, " Ruth IV 5 and the Duties of the Go'el". *VT* Vol. XXXIII, 1983, p. 232.

(15) el cual será para ti restaurador de tu alma y sustentador de tu vejez, pues tu nuera que te ama lo ha dado a luz; ella es mejor para ti que siete hijos".

(16) Y tomó Noemí al niño y lo puso en su regazo y fue su aya.

(17) Y le pusieron nombre las vecinas, diciendo: "Le ha nacido un hijo a Noemí". Y le llamaron su nombre Obed. El fue padre de Ishaí, padre de David.

4:18-22.

(18) Estos son los descendientes de Fares, el cual engendró a Jesron

(19) y Jesron engendró a Aram, el cual engendró a Aminadab

(20) y Aminadab engendró a Najshon

(21) y Najshon engendró a Salmón y Salmón engendró a Boaz y Boaz engendró a Obed

(22) y Obed engendró a Ishai, el cual engendró a David.

En 4:19, 20 y 21 se señalan problemas similares de crítica textual. En el v. 19 se sugiere Aram para el nombre propio Ram, en concordancia con Mt 1:3 y 4. Sin embargo en 1 Crónicas 2:9-10 refiriéndose al mismo individuo, se usa la variante Ram. Mientras la Septuaginta presenta dos variantes en el nombre para el mismo personaje Ram (v. 9) y Aram[48] (v. 10). Rut 4:20 y 21, presenta esta particularidad de variantes para el nombre de un mismo personaje, se trata de שַׂלְמָה (v. 20 Salmá) וְשַׂלְמוֹן (v. 21 Salmón)[49]. Esto último arroja luz a nuestro análisis. En ambos casos, podría indicar que el nombre de los dos individuos existió por lo menos en dos formas de escritura. En tal sentido, quisiéramos

[48] Aram (Ram) padre de Aminadab cfr Rut 4:19 y 20.

[49] Un buen número de comentaristas creen que el juego de la _*on* final en los nombres de Nahshon y Hezron de las genealogías de 1 Cro 2:10-11 (TM) y la Vulgata influye para que el nombre que les sigue. Salm*ón*, tenga esta terminación. De ahí que se inclinan a pensar que Salmá sea el nombre original. Citado por Campbell. Op. cit., p. 172.

unificar en nuestra traducción dichas variantes de nombres, en la forma que son más conocidos Aram y Salmón[50], para evitar confusión a la lector/a.

[50] Es nuestra opinión que los nombres de Aram y Salmón son mayormente conocidos por su uso en la genealogía de Mt 1:4

II. Fecha y propósito[51] del libro de Rut

En cuanto a la fecha no hay acuerdo entre los investigadores. Hay quienes fijan su composición como muy remota y otros/as después del exilio. La LXX y la Vulgata proponen la época de Samuel, a la que se inclinan muchos de los críticos antiguos y modernos[52]. Pero actualmente es insostenible[53]. Cazelles tomando como base Rut 1:1 y 4:18, arguye que podría ubicarse después de la época de los jueces, no antes del reinado de David. Pero al analizar e identificar el número de palabras arameas y otros neologismos que aparecen en el libro, concluye que su redacción seguramente fue posterior a la cautividad como una protesta a las actitudes de Esdras y Nehemías respecto a los matrimonios mixtos[54].

Al igual que Cazelles la mayoría de los críticos contemporáneos ha supuesto que este libro es un argumento sutil a favor de los matrimonios mixtos entre judíos y otros pueblos. Al haber descendido David de una unión de ese tipo, se sugiere que fue escrito en tiempos de Esdras y Nehemías, como una protesta en contra de sus leyes de prohibición de dichos

---

[51] El propósito del libro depende de su fecha. Por eso en este análisis trataremos juntamente la posible fecha y el propósito del libro.

[52] Entre los críticos que adoptan esta postura: Keil, Cassel, H. Weiss, Schnz, Cornely-Hagen, citados por. Henri Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1980, pp: 665-671. También véase Milian L. Andreasen et al, *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día*. California: Pacific Press Publishing Assocition, 1980, pp. 423-444; Cfr Reg Grant "Literary Structure in the Book of Ruth" *Bibliotheca Sacra* 148 Nº.592 (1991), p. 426, pie de página 7.

[53] "*...En los días que gobernaban los jueces... hubo hambre en la tierra*". Las costumbres, la sociedad y el gobierno que se reflejan en el libro de Rut concuerdan con el período de los jueces. Sin embargo, esto podría ser un argumento sutil para hacerlo presentar como antiguo; pero que en ninguna manera prueba su antigüedad.

[54] Henri Cazelles., op. cit., p. 670.

casamientos. Weiser[55] es de la opinión que el propósito del libro de Rut va de acuerdo con la fecha de su escritura, concluyendo que está totalmente relacionado a la política nacionalista de Nehemías y Esdras. La lealtad de la joven moabita como ancestra de David sería una efectiva respuesta a esta política. Gray se pone de acuerdo en este hecho, y añade que por ser Rut una mujer moabita y como si fuera poco, el centro del relato, tuvo que ser escrito para abogar a favor de los matrimonios con extranjeros/as[56], cuando fueron atacados[57]. Lo que nos ubicaría en la fecha de Nehemías y Esdras o inmediatamente después[58].

Si bien simpatizamos con el propósito que estos autores proponen, del que se deduce la fecha aproximada, sin embargo, hay otros rasgos que nos hacen suponer que en el momento de su escritura, había una tendencia teológica generalizada respecto a la universalidad de Dios[59]. Ese hecho es demostrado porque el libro fue aceptado sin problemas en el Canon

---

[55] Citado por John Gray en *Joshua, Judges and Ruth*. Camden. Thomas Nelson and Sons. pp. 400-402.

[56] Ibid. p. 402; H.H. Rowley. *Joshua*, (John Gray, editor). *Judges and Ruth*. London. Thomas Nelson and Sons. 1967. pp. 400-402.

[57] E.C.E.C.Rust. *Judges, Rut Samuel*, London, SCM Press Ltd. 1961. pp. 70 y ss.

[58] Sobre el periodo de la misión de Esdras y Nehemías, véase. Jacob M. Myers. *Ezdra - Nehemías*. New York. Doubleday. 1965. XXXVI-XXVII. En cuanto a la datación no hay acuerdo entre los eruditos. algunos opinan que de haber sido el cronista su autor podría ubicarse entre el 400 y 350 a.C. Fredrick C. Holmgren al considerar que Esd-Neh es distinto del Cronista. ubica su redacción final hacia el año 300 a.C., *Esdras and Nehemías. Israel Alive Again*. Grand Rapids Eermans. 1987. XIII. citado por Pablo Andiñach "Nehmías 9. 5b-37: Oración y denuncia de la opresión". en *Los caminos enexhauribles de la palabra*. homenaje a J.Severino Croatto. Lumen-ISEDET. 2000. pp. 241-253.

[59] *Idem*. También *Cfr*. Leon Morris. *Rut: Introduction and Commentary*. London. The Tyndale Press. 1969. pp. 239-241.

hebreo[60]. Además, se percibe en Rut el mismo tenor que en el libro de Jonás[61], que deja traslucir la propuesta de un Dios universal[62].

Aunque no nos es indiferente el ambiente cordial y de mucha simpatía que rodea a la principal protagonista del libro, hay algunas características de la historia que deben ser consideradas en la determinación de la fecha y el propósito, que quizá vengan a fundamentar la anterior propuesta. Por un lado, resulta del libro que los matrimonios entre israelitas y extrajeras no parecen en realidad tan opuestos a alguna ley tajantemente prohibitiva. No se censura a Majlón y Kilyón[63] por haber tomado a moabitas por esposas. No hay una protesta explícita hacia el gesto de Boaz por simpatizar con Rut e introducirla en el pueblo de Yavé. Incluso el pueblo, los ancianos y la ley misma sirven a este propósito. Esto podría deberse a que sería contrario a la historia de Israel oponerse a una ascendiente

---

[60] Thatcher cree que este libro logró popularidad debido al intento de Esdras 9-10 y Neh.13 de reforzar la ley que va contra los matrimonios mixtos G.W. Thatcher B.D., *Judges and Ruth*, Oxford, Universities of Oxford and Cambridge, s.f, pp. 177-178.

[61] Para Schmidt, todo parece indicar que el libro de Rut nació en proximidad temporal con la menos xenófoba "novela" de Jonás: en época tardía, después del exilio Werner H. Schmidt, *Introducción al Antiguo* Testamento. Salamanca, Sígueme. 1990. p.388. Hertzberg, admite una semejanza con la actitud mental del libro de Jonás, pero supone una antigüedad relativamente mayor (de la época de la monarquía). H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth, Op.cit,*, p *258.*

[62] Vílchez, señala el último tercio del siglo IV como la fecha más a propósito para la composición final del libro de Rut, argumentando: "*el espíritu abierto y universalista que manifiesta el libro en consonancia con el espíritu que reinaba ya en todo el ámbito helenístico*"; tomando en cuenta primero que Rut como el resto de los libros, seguramente tuvo que pasar por un largo proceso de composición, distinguiendo dos estadios: el primero abarcaría un tiempo presumiblemente muy largo de transmisión oral. El segundo estadio sería el de la redacción literaria o puesto por escrito. José Vílchez Líndez, *Rut y Ester., op.cit*, pp. 37-38. Augusto Alegro en su artículo "la mujer en camino a realizarse", *Revista Bíblica* 159 (1976), pp. 7-13, asevera que el libro de Rut fue escrito hacia el 250 a.C., y su motivo principal es en contra de la prohibición de los matrimonios mixtos. Además, el nota que en esta historia, se encuentran formas de comportamiento, insinuadas por Noemí, aceptadas y realizadas por Rut y bien vistas por Boaz, contrarias a las costumbres que enseñaban los legalistas de la época.

[63] Se toman los recaudos para que no se interprete teológicamente la desgracia de la familia de Elimélek, especialmente, en la muerte de los hijos (la muerte temprana), como consecuencia del juicio de Dios por la unión de éstos con mujeres moabitas. La historia se encarga de anunciar su muerte al presentar sus nombres (Rut 1:2) y sin haberse mencionado aún su unión con las moabitas (1:4). Los nombres simbólicos ya apuntaban a ese desenlace prematuro: Majlón- "enfermedad" o "enfermizo"; Kilyón -"Languidez" o "agotamiento por enfermedad". De ahí que una interpretación teológica de la desgracia de la familia de Elimélek no puede ser un argumento sustentable para hablar de una posible protesta que tenga implícita el libro de Rut, hacia los matrimonio de varones israelitas con mujeres moabitas.

clave en la línea del gran rey de Israel. De tal manera que, argumentándose en contra de la inclusión de una moabita en la congregación de Israel, directamente se opondrían al nacimiento de su admirado Rey. Sin Rut no hay descendiente y por ende hijo y sin éste imposible que surja un rey David.

No debe pasarse por alto, además, la mención de la nacionalidad moabita que sigue al nombre de Rut insistentemente[64]. Esto hace verla, al principio como extraña al pueblo escogido, pero que entra en una familia israelita, adopta a Yavé como su Dios; y luego es aceptada con todas las legalidades en la congregación, haciéndose acreedora a los elogios de sus vecinos y al favor divino; ¡será la abuela de David!. Es como si se estuvieran dando los requisitos de toda/o aquel/aquella que quiere convertirse al Dios vivo. En esto, Rut es particular, al lograr la inclusión en el pueblo y que se apliquen leyes israelitas a su favor como si se tratase de una israelita más; deja abierta la posibilidad para que el resto de los extranjeros puedan entrar. Su confesión de fe es única en su género. ¿Estamos frente a un universalismo? Lo cierto es que la historia nos comunica una actividad incesante de Yavé a favor de la moabita, dándonos pie a pensar en la concepción del Dios de Israel como Dios también para los "otros". Con ello, el tono de la historia evoca actitudes de protesta contra cierto rigorismo contemporáneo a la escritura del libro. Nos vemos inducidas a creer que el libro de Rut es un escrito que solicita cierta mitigación en cuanto a la exclusión; a derribar la muralla que los judíos levantaban contra los otros pueblos.

No hay duda alguna, que como el libro de Jonás, el de Rut lleva el sello de una mentalidad de tendencia universalista. El Dios de Israel no desdeña el homenaje de una extranjera. Incluso, la introduce en la línea genealógica del gran Rey de Israel y es contada con las ¡madres de Israel!. Es posible que fuese escrito en los años que siguieron a las graves discusiones relativas a los matrimonios mixtos, por ser su argumento principal una moabita, pero esto no menoscaba un propósito universalista del libro.

---

[64] 1: 4. 22; 2: 2. 6. 21; 4:5. 10

La forma de recuperar y evocar las tradiciones (leyes) en la historia de Rut, nos hace pensar también en una época tardía. Por ejemplo en Rut 4:6-8 deja ver claramente que el rito simbólico de traspaso de la sandalia, hacía tiempo que no estaba en vigor en la época en que se escribió el libro[65]. El gesto referido en Dt. 25:9 no tiene el mismo significado que en Rut 4:8. Se podría considerar como una añadidura al procedimiento habitual: Si el gō'ēl no se quitaba la sandalia[66], la viuda así perjudicada se la arrancaba por la fuerza y le escupía en el rostro. Se nota en 4:8 una flexibilidad en cuanto a la aplicación de las leyes. No hay tal acción de afrenta para el pariente más cercano que no desea llevar a cabo el levirato.

Asimismo las nuevas nupcias por el procedimiento del levirato parecen tener como objetivo principal la suerte de la viuda[67] (Rut 1:9-13; 3:1), mientras que en el espíritu de Dt. 25:5-10 se trata ante todo de preservar del olvido el nombre del marido difunto (Rut 4:9-10). Aunque no se puede alegar, basándose en estas notas, que había pasado mucho de la era deuteronomística, lo cierto es que las especificaciones de estas leyes las encontramos en documentos deuteronomísticos y pareciera aludirse a ellas como habiendo pasado un considerable tiempo de su emisión.

Por otro lado, los rasgos estilísticos son propios del período postexílico. Hay, por ejemplo, una correspondencia exacta entre la retórica en Rut 1:1 y Génesis 12:10; Rut 2:20 y Gén. 24:27[68]. Harrison opina que las glosas explicativas que contiene el libro de Rut,

---

[65] Aunque no se descarta la posibilidad, como lo afirma W. Fruest 1) que la referencia a un tiempo pasado puede estar reflejando una diferencia de más o menos 600 años; 2) que el v. 7 podría ser una adición tardía. 3) Pudo haber sido agregada durante la historia de la transmisión de la tradición que puede ser un simple paráfrasis de Dt 25:9-10. Wesley J. Fuerst, *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs Lamentaciones*, London/New York, Cambridge University Press, 1975. pp. 26-27.

[66] Al aludir a la costumbre de la sandalia como muy antigua, podría estar indicando a una fecha posterior a lo escrito por el deuteronomista.

[67] Este tema es ampliamente desarrollado en el análisis de la ley del levirato. Ver análisis de las tradiciones *infra.*.

[68] Aunque aparecen palabras antiguas, formas sintácticas y estilísticas, con esto no se prueba que el texto deba ser antiguo. Quizá se le quiera mostrar como antiguo. Sin embargo, la presencia en el texto de palabras nuevas, simplificaciones sintácticas y novedades estilísticas ciertamente prueba una producción tardía. LaCocque esgrime argumentos para una fecha post-exílica. Véase, André.LaCocque, *Four Subversive figures in Israel's Tradition*, Minneapolis:Fortress Press, 1990, pp. 90-93

especialmente en (4:1-12), permiten ubicarlo en una era postexílica[69]. Asimismo la genealogía al final del libro es similar a las que se producen en ese período en lenguaje y contenido[70], particularmente en el uso del verbo "engendrar"[71]. De ahí que prácticamente hay un consenso en los críticos contemporáneos a favor de una fecha postexílica[72].

A pesar de que prevalece la opinión de aquellos que le dan al libro de Rut un propósito apologético a favor de los matrimonios mixtos ya que de hecho nos da las pautas para pensar en la propuesta de un Dios universal, hay quienes se han inclinado por un objetivo diferente: la extinción de una familia israelita, -perpetuación del nombre (Oswald Loretz)[73]; comunicar a la gente el origen humilde de su rey (Campbell)[74]; exaltar la ley de Israel, enfocando las instituciones que expresaban la responsabilidad colectiva de la *mišpāhâ* (Alicia Winters)[75]. Algunas/os fascinados por la belleza literaria del libro, han creído que quien lo escribió ha buscado ante todo el placer de la creación artística. B.H. Carroll[76] cree que el libro fue escrito para dar una idea de la vida doméstica en el tiempo de los jueces, mostrar cómo la fe y la piedad, son premiados aún en esta vida, y trazar la línea del Mesías venidero. Asimismo no se puede evitar inferir que hay un intento de poner de relieve las virtudes morales de la familia. Sin duda que tenemos ante nosotros/as una historia ejemplar, donde los buenos ejemplos son puestos a la vista. Características éstas, que han llevado a

---

[69] R. K. Harrison. *Introduction to the Old Testament: with a Comprehensive Review of Old Testament Studies and Special Supplement on the Apocrypha,*, Grand Rapids, Eerdmans, 1960, p. 1059-1060.

[70] Cfr. Rut 4:18-22 con 1 Cro. 2:4-14. Véase análisis literario, última parte.

[71] El término en hebreo הוליד (3ª. Masculino singular perfecto, de la forma hifil), literalmente traducido "hizo engendrar".

[72] Jon L. Berquist. "Role Dedifferentiation in the Book of Ruth" *JSOT* 57 (1993), p. 23; Eugen Drewermann. *El mensaje de las mujeres: la ciencia del amor.* Barcelona, Herder, 1996, p.70 le parece ver en el libro de Rut, especialmente en la búsqueda por parte de Noemí de un esposo israelita para Rut, que el libro toma partido, por la suerte de todos aquellos que, regresando del exilio en compañía de extranjeros y perdidos entre los "gentiles", querían reasentarse en Israel.

[73] Loretz O. ."The Theme of the Ruth Story", *CBQ* 22 (1960), pp. 391-99.

[74] Campbell, E. F., "The Hebrew Short Story: A Study of Ruth, ". en: *A Light unto My Path.* Philadelphia: Temple University Press, 1974, pp. 83-101 (92), citado por Campbell, op. cit., p. 5.

[75] Alicia Winters. "El Goel en el Antiguo Israel", *RIBLA* 18, (1994), pp 19-29.

[76] B. H. Carroll. *Números hasta Rut,* s.l., Casa Bautista de Publicaciones, 1941, pp. 296-297.

algunos/as autores/as a concluir que el interés de su escritura fue notificar una tradición concerniente a los orígenes de David[77].

Las opiniones expuestas anteriormente enfocan temas que tienen un lugar privilegiado en la historia de Rut. Sin embargo ante la propuesta de un Dios universal[78] que el libro nos transmite los demás objetivos pueden ser considerados de forma secundaria o como argumentos que ayudan al cometido central del libro. Por supuesto sobre la base de una contrapropuesta al programa de Esdras y Nehemías en su política contra los matrimonios mixtos. Esto, además, de lo ya explicado, es demostrado contundentemente en los centros de las estructuras concéntricas de los capítulos 2 y 3 *infra*, al exaltarse a la protagonista principal, la moabita, Rut. Da a pensar en una ideología que interpela por la inclusión de las/os excluidas/os y marginadas/os, como es el caso de las/os moabitas y por ende del resto de los/las extranjeros/as.

En ese sentido subrayamos la frase que Rut dirige a Boaz en 2:10. "...Ella cayó sobre su rostro y se postró en tierra y dijo a Boaz: "¿Por qué he hallado gracia delante de tus ojos para ser reconocida, siendo yo una extranjera?". Aquí ella misma se reconoce como indigna por ser una extranjera. Esto llama poderosamente la atención, si consideramos que el/la "extranjero/a" es objeto de varias disposiciones, así como una de las imágenes más importantes del AT[79]. Esto nos hace suponer que justamente la época de nuestra historia apunta a un período en el que estas leyes no se ponían en práctica, y quizás las/os extranjeras/os eran menospreciadas/os. Un argumento literario en el que una extranjera participa con plenos derechos intentaría interpelar a la audiencia, sobre la necesidad de recuperar estas leyes; y ¿por qué no?, responder a la situación que estaban viviendo los/las extranjeros/as en el tiempo de Esdras y Nehemías. Es incuestionable la mentalidad de

---

[77] A. Robert-A Feuillet Cfr. A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Barcelona, Herder, 1965, p. 613.

[78] Cfr. Gerard Sloyan, *Rut y Tobías*. Bilbao, Sal Terrae (Santander), 1969, p.7; A. Robert-A. Feuillet., *op.cit.*, p. 614

[79] D.F. Rauber Rauber, "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth " *JBL* LXXXIX (1970), p 33. Compárese también Ex. 2:21; 22:21, entre otros.

interés y cuidado hacia los/as extranjeros/as que el libro presenta y reclama[80].

Finalmente, a pesar de que hay quienes no se animan a ubicar el libro en una fecha post-exílica, arguyendo que difícilmente se puede tener un procedimiento cabal de las leyes si no hay una familiaridad con su práctica; y según ellos/as debido a que el libro de Rut usa ciertos procedimientos especialmente de la ley del rescate, estaría indicando una fecha preexílica[81]. En desacuerdo con este argumento, creemos que el cumplimiento de los procedimientos legales en el libro de Rut, podría estar intentando responder precisamente a la falta de la práctica especialmente de la ley del rescate, problema que es ampliamente enfrentado por el pueblo en el post-exilio (Neh 5:1-5:8-11).

[80] Se da en el libro de Rut, según Sloyan, el llamado "interés universalista", que comenzó con los profetas y se intensificó por medio de múltiples contactos con las gentes de "las naciones" en el exilio babilónico. *Idem.*

[81] Beattie, D.R.G. "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice". Op. cit., p. 251-267 *passim.*

III. Autoría

Es difícil concentrar todos los argumentos a favor de una autoría femenina del libro, que han surgido a lo largo de nuestra exégesis. En este punto intentaremos resumir a grandes rasgos, para evitar vanas repeticiones, contenidos que son ampliamente desarrollados en el lugar preciso donde aparece el tema. Por eso, se notará que algunos argumentos esbozados aquí, aparecerán más ampliados en la crítica de la redacción, donde analizamos el aspecto femenino que permea nuestra historia.

Cuando nos acercamos al libro de Rut, no podemos dejar de percibir el matiz femenino que prima en casi toda la trama, como en ningún otro libro del AT. Los varones mencionados al principio del libro, no dicen una sola palabra, desaparecen[82] de la historia para dar lugar al protagonismo de las mujeres, quienes son descritas de forma subversiva con las figuras de inteligencia, audacia, sagacidad, planificación, decisión, fuerza, e iniciativa, imágenes aplicadas por lo general a los hombres en toda cultura patriarcal. No hay duda que las virtudes de las mujeres y su protagonismo como sujetos de la historia, constituyen una de las caras de nuestra obra.

La historia de Rut comienza y concluye teniendo en el escenario a las mujeres. Las voces femeninas son escuchadas al principio y al final. Asimismo las palabras de quien escribe, antes de la frase conclusiva, dejarán la imagen de las dos protagonistas del libro: Rut, dando a luz un hijo y Noemí abrigándolo en su regazo, así como la bendición de las mujeres hacia Yavé. A excepción de algunos rasgos fuertemente patriarcales en la

[82] Los nombres de dos de los tres varones que aparecen al principio de la historia describen negativamente al género que representan: Majlón , "enfermedad" o "enfermizo", y Kilyón, "languidez" o "agotamiento por enfermedad".
justificándose su muerte, ya que su nombre la anunciaba. Estas imágenes deben sumarse a las que describen al resto de los varones que aparecen en nuestra trama.

narrativa[83], es indudable que el resto del libro es el escenario de la participación femenina en todos los ámbitos, los varones aparecen en relación a ellas, a sus necesidades, peticiones y planes[84]. Tomando como referencia las distintas unidades de la estructura temática[85], la aparición y participación de los personajes (según su género), especialmente en los diálogos, se distribuye a favor de las mujeres con una mínima participación masculina.

Se describe cada situación y vivencia de los personajes mujeres de forma apasionada[86], como si quien escribiera compartiera el mismo espacio social y por lo tanto pudiera comprender sus preocupaciones, amarguras, temores, y sentimientos de impotencia ante la marginalidad de una sociedad patriarcal.

Lo anterior se ve especialmente en 1:8-14 (también 1:19-21), donde se concentra el discurso más amplio de Noemí, que permite a quien escribe transmitir por boca de Noemí, de una mujer, la amarga realidad y agonía que inundaba a una mujer vieja, sin hijos y sin marido en aquella sociedad. Su discurso en estos pasajes, revela la angustia interior femenina en esta calamidad, por lo tanto, este es uno de los argumentos más fuertes para pensar que la persona que narra sea una mujer, porque es altamente improbable que un varón pueda teñir un discurso con semejantes imágenes de impotencia desde el punto de vista femenino.

---

[83] El énfasis explícitamente patriarcal se ve en 4:1-12 y en el final de la historia 4:18-22. Recuérdese que cuando se escribe es imposible vaciarse de la cosmovisión. Sobre el aspecto patriarcal del libro se aborda más ampliamente en la crítica de la redacción y la hermenéutica.

[84] Después de la introducción las mujeres son las protagonistas de la historia y antes del epílogo, en boca de ellas se concluye y se sintetiza la historia.

[85] Véase estructura en la distribución de los roles. Crítica de la redacción, en "lo femenino en el libro".

[86] Como el centro de la trama de Rut lo ocupan las mujeres, como resultado los discursos tienen el matiz femenino. 55 de los 85 versículos constituyen una modalidad de discursos que describen las acciones. Según algunos criterios la forma del diálogo en la narración, es más usada por mujeres. Véase. Ilona Rashkow, "Ruth: The Discourse of Power and de Power of Discourse" , en Athalya Brenner (ed), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 25-41; Joüon *Rut,* Op.cit., p. 12; J. de Waard, *A Translator's Handbook on the Book of Ruth.* New York, United Bible Societies, 1952, p. 158.

Un varón difícilmente pudo haber descrito tan claramente el interior de una mujer en semejante desgracia. Se tiene que mover en el mismo espacio social de marginalidad para imaginarse tanta amargura como la que describe Noemí. Lo mismo ocurre cuando se describe la alegría y el consuelo que traen el que se respete y se vele por la dignidad y reconocimiento de las mujeres que aparecen en la historia. Esto se ve especialmente en la última escena (4:14-17).

Es significativa la mención explícita que hace Noemí del *bêt'ēm* "la casa de la madre" (1:8), en lugar de la unidad básica patriarcal, conocida como el *bêt'āb*[87] a la que siempre se alude a lo largo del AT. Por eso llama la atención que aparezca en Rut una de las cuatro veces que se da en todo el AT, y siempre dentro de textos femeninos[88]. Asimismo, la mención al mismo nivel de la madre y el padre que hace Boaz (2:11), es otro rasgo que nos hace sospechar que hay una intención de rescatar lo femenino en el libro.

Las mujeres determinan su propio destino y también afectan a otros. Noemí decide por su propia cuenta regresar a Belén, Orfa a su tierra y Rut quedarse con Noemí. Rut tomando las

---

[87] Véase crítica de las tradiciones y crítica de la redacción donde se explica más ampliamente sobre el bêt'āb.

[88] *"casa de la madre"*, es un término raramente usado en el AT. Ocurre solamente en Génesis 24: 28 "Rebeca corre a la "casa de su madre" a reportarle sobre la conversación con el siervo de Abraham ,que busca esposa para Isaac. Se usa dos veces en el Cantar de los Cantares 3:4 y 8:2 cuya autoría también se adjudica a una mujer. Véase Pablo Andiñach. *Cantar de los Cantares: El fuego y la ternura*. Buenos Aires. Lumen. 1997. pp. 17-18. Otra expresión en Proverbios 31:21 y 27 podría estarse refiriendo al bêt'ēm. Ilona Raskow, en Athalya Brenner (ed.). *A Feminist Companion to Ruth*, op. cit. p. 29. En esta sociedad patriarcal, por lo general, la casa del padre incluía a la madre . Difícilmente se aludía específicamente a la casa de la madre, ésta se sobreentendía cuando se mencionada la "del padre". Por eso, el hacerlo en el libro de Rut llama poderosamente la atención. Por otro lado, la expresión "la casa de su madre", presenta algunas dificultades para la exégesis y para la interpretación de algunos/as autores/as porque es inverosímil que una viuda joven pueda ser enviada de nuevo a su casa, siendo que presumiblemente pertenece a la casa de su marido. Véase Jan de Waard y Eugene A. Nida., op. cit., p. 12. "La casa de la madre" probablemente se refiere al dormitorio de una madre mujer como un lugar seguro para la cita de los enamorados. Cantar 3:4 "La cámara de ella en la que me recibe"). Meyers apunta que en Génesis 24:28 donde explica que Rebeca corre a la casa de la madre para reportarle su conversación con el siervo de Abraham, cuando éste buscaba una esposa para Isaac, nos encontramos en un texto netamente femenino. Lo mismo ocurre con Prov 31:21, 27 donde se alude al ambiente de la "mujer de virtud (fuerza)". Carol Meyers en Athalya Brenner (ed), op. cit., pp. 99-104.

riendas del hogar tiene la iniciativa de traer el sustento diario, como lo haría con la misma solvencia, cualquier varón de una cultura patriarcal. Asimismo, el arreglo del matrimonio lo hacen las mujeres, lo que es contracultural. No cabe la menor duda que el lenguaje que escuchamos es la experiencia femenina.

El texto ha sido elaborado de tal manera que en la mente de quien lee la historia la figura de Rut aparezca nítidamente. Por eso es que Boaz el hombre fuerte acaba por reconocer que todo lo que Rut hace tiene un progreso favorable: *"tu gracia postrera es mejor que la primera"* (3:10). Este dominio prevaleciente del género femenino se ve especialmente cuando Boaz dice a la mujer (Rut) : *"haré lo que tu digas"* (3:11), frase que es insólita en un ambiente patriarcal. Ningún varón al margen de sentir simpatía por la "mujer moabita" pudo poner en boca de otro varón una frase subversiva como esta. Esto solamente pudo ser pensado por una mujer. Otra de las frases más inquietantes aparecen en boca de las mujeres de la ciudad: *"ella es mejor para ti que siete hijos* [varones]*"* (3:10). No puede dejar de percibirse ese intento por dignificar a la mujer.

Difícilmente un libro tal pudo haber sido escrito por un varón tomando en cuenta el aspecto patriarcal que prima en la mayoría de los libros del AT y el lugar desde donde se escribe la historia de Rut. No cabe duda que tenemos ante nuestra vista un texto evidentemente femenino.

IV. Análisis literario[89] del libro de Rut

Rut constituye una pieza literaria bien elaborada que desde el principio y en forma gradual va creando entusiasmo y curiosidad. Es uno de los pocos libros de la Biblia cuya forma literaria es alabada por casi todas/os los que lo han estudiado[90]. Cada episodio, pleno de pasión, colorido y expectación invita a continuar la lectura hasta arribar al desenlace. Esto se debe a la elaboración acabada que refleja el estilo literario, el que combinando dentro del género de la novela[91] diferentes subgéneros y formas literarias ordenadas coherentemente dentro de cada unidad, sirven a la producción de sentido del texto.

Este género novela[92] ha sido transmitido de forma independiente a manera de prosa dramática[93], cuyo estilo adquiere características de la narración[94] dentro del género histórico[95]. Con frecuencia el libro de Rut ha sido llamado "novela histórica"[96]. Esto está

---

[89] El análisis de algunas palabras que son imprescindibles para nuestra exégesis y hermenéutica, se abordarán en la crítica de las tradiciones o en el contexto donde aparecen. De esta manera evitamos vanas repeticiones.

[90] Víchez cita las palabras de Tamisier: "*Este encantador librito se presenta en un texto hebreo bastante mediocre*" como uno de los pocos autores que critican negativamente el valor literario de Rut. Véase. Vílchez, *Rut*, p. 27.

[91] Algunos autores denominan a la trama de Rut como una "novela corta", entre otros, cfr. Vílchez, p. 39; Campbell, p. 3. R.E. Murphy. *Ruth*, p.86; W.J. Fuerst, *Ruth*. p.5. citados por Vílchez en nota al pie 21, p.30.

[92] "novela", es una pequeña historia altamente artística en confección y estilo. William Sanford Lasor, David Allan Hubbard, Frederic WM. Bush, *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1985, p. 614.

[93] Sobre drama y prosa dramática, véase Federico Carlos Eiselen, et al. *Comentario Bíblico de Abingdon*, Buenos Aires, La Aurora, 1949, pp.20-21.

[94] "Hay una narración cuando el texto marco un comienzo y un final reconocibles, con una serie de escenas en el medio que incluyen un clímax;

[95] Se distingue dentro del género histórico, lo que narra sucesos reales y comparables, de lo que narra hechos imaginarios. Como en el mito, la leyenda o la saga, así también la novela no es histórico o real el hecho narrado sino lo que ésta está interpretando. R. Krüger, S.Croatto y Míguez, N., *Métodos Exegéticos*, Buenos Aires, EDUCAB (ISEDET), 1996. pp.166-171. Algunos opinan que el libro de Rut pertenece de lleno al género narrativo, como lo demuestra la modalidad y el tiempo de los verbos. A causa de la idealización del tiempo y de las personas algunos autores, siguiendo la orientación de J.W. Goethe, determinan más el género narrativo del libro de Rut y lo llaman "idilio". P. Joüon, *Ruth* Op. cit. p. 6ss.

[96] Gerard Sloyan Op. cit., pp. 6- 7

motivado porque cada unidad y escena marca un comienzo y un final reconocibles[97], con una serie de episodios en el medio que van creando un clímax. Es distintivo, además, el uso del *wayyiqtol*[98] para indicar el progreso de las acciones, característico de la narración del género histórico.

Rut pertenece a ese grupo de pequeñas historias hebreas que además de las características mencionadas contiene elementos rítmicos que son poéticos. Estos ocurren básicamente en los discursos de los/las protagonistas[99]. El uso de cualidades semi-poéticas o netamente poética al parecer contribuía a ayudar a recordar la historia[100]. Por otro lado, el contenido de estas pequeñas historias involucraba a gente típica, cuyos asuntos pasarían a ser de gran importancia en escala nacional. En este caso Rut es significativo.

Por eso es que al escribir el relato la autora ha pensado en los detalles pertinentes para que cada escena llegue al clímax esperado. Entonces explica detalladamente las acciones que están teniendo lugar. Por ejemplo especifica el saludo de Boaz a los segadores y la respuesta a este saludo (2:3); o al excusar a Rut ante Boaz por estar descansando, el capataz menciona el lugar, la choza, explicando que recién se sienta (2:7b). Boaz no sólo se acuesta, sino que lo hace "junto a un montón de cebada" (3:7a). No obstante, el rasgo distintivo se puede apreciar en 4:7 al explicar la costumbre de quitarse el zapato para la confirmación de algún asunto.

---

[97] Véase verbigracia, en unidades más amplias, como es el caso de los capítulos 1:1 inicia y cierra concluyentemente en 1: 22; 2:1 inicio y 2:23 finaliza; 3:1 comienzo y 3:18 fin. Esto en el plano literario, porque temáticamente los tópicos no se detienen en los límites literarios, sino que los pasan. Por ejemplo, el tema que inicia el capítulo 3:1 "la búsqueda de hogar para Rut", es concluido en el 4:13.

[98] Nos referimos a la forma consecutiva del verbo

[99] 1:1-17; 2:12; 4: 11-12; 4: 14-15. Véase Jan De Waard y Eugene A. Nida, *A Translator's Handbook on the Book of Ruth*. Op. cit. p. 17.

[100] Además del propósito de la redactora final al escribir la historia, estos relatos combinan los propósitos de entretenimiento e instrucción. Aún más, enfocan los eventos ordinarios como siendo ellos la actividad providencial de Dios. Al divertir y entretener, invitan a la audiencia a participar una y otra vez para aprender de la experiencia de la historia de los/as protagonistas.

Se ha colocado estratégicamente cada palabra, frase, oración y párrafo. Estos elementos hilados y combinados inteligentemente vienen a desembocar en episodios entretenidos y bien delimitados que dejan la sensación de complitud y satisfacción. A esto se suman los diálogos, en un número de trece, que contribuyen al dinamismo de la misma. Por eso el verbo אמר es el más usado (cincuenta y cuatro veces) y funciona principalmente como el eslabón que la autora utiliza para introducir los diferentes diálogos. Por otro lado, ocho de los trece diálogos se dan entre mujeres; en diez de ellos, Rut es la protagonista principal, y en doce, se constituye en parte fundamental del tema en discusión.

El estilo de Rut, principalmente el lenguaje, resulta muy similar a las narraciones de JE del Pentateuco, algunas porciones de la narración de los libros de Jueces (el episodio de Eglon-Ehud en 3:15-29), Samuel, y Reyes[101] y varias escenas en la historia de David (II Sam 9-20) y al marco de la prosa del libro de Job (Job 1-2; 42:7-17)[102]

El libro está compuesto por cinco escenas[103] bien definidas y delimitadas por cinco grandes unidades, introducidas por un párrafo transicional[104]. Dentro de las mismas el verbo o la palabra predominante indica el tema principal.

Es admirable la continuidad que se percibe desde 1:1 hasta el 4:17, la que forma sin ninguna discusión una unidad completa. Esto se hace posible a través de la modalidad implantada por medio del uso de los párrafos o frases de transición, que sirven de vínculo entre los distintos episodios, escenas y unidades más amplias. Éstos funcionan a la manera de pequeñas o amplias proposiciones según la escena a introducir; por un lado sirven de

---

[101] Cfr Myers, Jacob M, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth,* Leiden, Brill, 1955, pp. 155-160.

[102] N. M. Sarna, "Epic Substratum in the Prose of Job" *JBL* 76 (1957), pp. 13-25. El estilo literario de Job 1-2: 42:7-17 es comparable al de Rut en muchos aspectos.

[103] Cada escena está compuesta por los diálogos: discursos directos de los personajes y la descripción de las acciones por parte de la autora.

[104] Los párrafos trasicionales son los que orientan al/la que lee sobre las acciones que seguirán o que están sucediendo mientras las escenas se desarrollan. Algunas veces aparecerán en las palabras de la autora y otras en la de los personajes.

puente entre el episodio[105] y la escena anterior, con sus similares a continuación, y por el otro, introducen magistralmente el nuevo tema a tratarse en la escena siguiente. En este caso, la introducción misma (1:1-5) representa una gran proposición que introduce toda la trama[106] del libro. Al mismo tiempo, se encontrará con una frase conclusiva al final de cada escena ya sea en las palabras de la autora o en boca de uno de sus personajes (1:22; 2:23; 3:18). Esto permite crear un panorama encaminado a alimentar la imaginación en el/la lector/a proporcionando un panorama bien completo. De esta forma, se facilita aprehender el mensaje que el libro tiene implícito, en el que por supuesto, la cosmovisión del/la que lee entra en juego[107], que en definitiva es lo que interesa, ya que el libro de Rut tendrá algo liberador que decir a todo aquel/aquella que lo lea.

La estructura literaria es lineal. Muestra una serie de encadenamientos lingüísticos determinados por el uso estratégico de preposiciones, conjunciones, formas verbales, que intervienen en la construcción de la trama creando expectación y haciendo avanzar el relato.

1. Análisis del texto

Nuestro libro tiene una introducción, un cuerpo y un apéndice. Ésta se inicia con las palabras de la autora e inmediatamente se escuchan las de los distintos personajes, que en este caso son mujeres. Los varones mencionados en el capítulo 1 no hablan.

---

[105] Con episodio nos referimos a un parte integrante o acción secundaria de la novela o de cualquier otra obra semejante, pero de cualquier modo, enlazada con esta misma acción principal, y conveniente para hacerla más variada y deleitable.

[106] Una gran contribución en el análisis de la trama la proporciona Ricoeur, precisando sobre sus características añade que puede apreciarse en ella cierta comunidad estructural, si se entiende por trama el objeto específico de la actividad narrativa, es decir, del arte de contar y de seguir unas historia para llevarla del comienzo a través del medio hasta su conclusión. Esta combina la secuencia y la consecuencia, o por decirlo de otro modo, articula una dimensión cronológica y otra configurativa [En este sentido el libro de Rut sigue las características de una trama]. Paul Ricoeur *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 157.

[107] Este tema será abordado cuando trabajemos la parte hermenéutica; por ahora sólo nos interesa estudiar la cuestión literaria.

A. Introducción (1:1-5)

(1) Y sucedió[108] en los días que gobernaban los jueces, que hubo hambre en la tierra, y un varón de Belén de Judá fue a residir a los campos de Moab, él, su mujer y sus dos hijos.

(2) El nombre del varón era Elimélek y el de su mujer Noemí; el nombre de sus dos hijos eran Majlón y Kilyón, efrateos de Belén de Judá. Llegaron a los campos de Moab y se quedaron allí.

(3) Y murió Elimélek, marido de Noemí, y quedó ella con sus dos hijos.

(4) Ellos tomaron para sí mujeres moabitas; el nombre de una era Orfa y el de la segunda Rut, y habitaron allí como diez años.

(5) Murieron también ellos dos, Majlón y Kilyón, y se quedó la mujer sin sus dos hijos y sin su marido.

La mayoría de los/as autores/as está de acuerdo en delimitar la introducción a los vv. 1-5. Una minoría la extiende hasta el versículo 7[109].

Al leer detenidamente los vv. 1-5[110], nos percatamos que se trata de una perícopa bien delimitada, a la que sin duda se puede denominar introducción. Ésta proporciona de forma sucinta y magistral toda la información necesaria - el tiempo, lugar, personas, otras circunstancias.- Esta información es la que sirve de base para que la historia de nuestro

---

[108] *Y sucedió...* (וַיְהִי), fórmula de introducción estereotipada que se encuentra en varios libros del AT: Josué, Jueces, 1 2 Samuel, Ester, Nehemías, Ezequiel y Jonás. Cfr W. Rudolph, *Das Buch*, p. 37. Vílchez p. 64.

[109] Cfr La Biblia. *El libro del pueblo de Dios*, 16ª ed., Buenos Aries, Fundación Palabra de Vida, 1997.

[110] Grant toma los vv. 1-7a como la primera escena, en los que distingue los elementos de la tragedia, introducidos en la primera parte (v. 1) a través del "hambre". Reg Grant, "Literary Structure in the Book of Ruth". Op. cit., p. 425. Cfr Eugene Merrill, "The Book of Ruth: Narration and Shared Themes", *Bibliotheca Sacra* 142 (1985), pp. 130-141.

libro desarrolle en sus diferentes escenas los temas y propuestas que nos llevarán al clímax[111].

Las palabras de la autora se extienden hasta el v. 7, lo que podría indicar con toda facilidad el límite de la perícopa. Sin embargo, los vv. 6 y 7 no forman parte de la introducción por dos razones: primero, porque el v 5 cierra en forma concluyente la presentación del drama: "*... y se quedó la mujer sin sus dos hijos y sin su marido...* " y prepara el escenario para que la historia de todo el libro se desarrolle. Con ello, la introducción llega al clímax pretendido, pues de otra manera, éste se perdería si se añadieran los vv. 6 y 7. Estos versículos sirven de proposición[112] para dar inicio a un nuevo tema (drama) orientado a la decisión que Noemí tomará después de su infortunio en Moab: v*olver a la tierra propia en compañía de Rut en busca de amparo y pan*", que se extiende hasta el v. 21. Segundo, porque al mismo tiempo que los vv. 1-5 constituyen la introducción, que afecta a toda la obra, también sirven a la modalidad estilística que caracterizará a nuestro libro. Nos referimos a los párrafos o frases de transición que aparecen como introducción a la escena siguiente. La introducción en este caso, nos anuncia parte del contenido que aparecerá en las siguientes escenas o por lo menos las posibles circunstancias que afectarán a la vida de los personajes. Sin vacilación y de forma desconcertante ostenta un panorama dramático y catastrófico, el que provoca por lo menos dos efectos en el /la que lee: presuponer parte del contenido de la historia e incentivar su curiosidad para seguir en cada frase y línea el desarrollo de la misma hasta su desenlace.

Se detectan pequeñas subdivisiones en el interior de la introducción como consecuencia de los diferentes subtemas que se articulan:

---

[111] Cuando decimos que el entramado genial de la obra nos provee parte de la reserva de sentido, nos estamos refiriendo a al inagotable sentido que subyace en el texto mismo, para cada persona y contexto, el cual no se agota en la lectura de una persona en una determinada época. Sabemos que el texto (mensaje) no queda intacto, es acción.

[112] Cuando hablamos de proposiciones, nos referimos a los diferentes párrafos (o frases) de transición que sirven en la mayoría de los casos, como introducción a un nuevo tema (episodio) que establece el vínculo entre las diferentes unidades, dando unidad y coherencia a toda la obra.

1. la migración de Elimélek y su familia a Moab por causa del hambre (v. 1)
2. descripción de la familia de Elimélek (v. 2)
3. el desamparo total en el que queda Noemí a la muerte de su esposo y de sus hijos (vv. 3-5).

Todos estos subtemas, preparan el tema principal de la escena: *el retorno de Noemí a Belén en compañía de Rut* (6-21).

Los vv. 3-5 muestran la siguiente estructura concéntrica.

a Y murió Elimélek, marido de Noemí, (v. 3)

A

b y quedó ella con sus dos hijos.

Ellos tomaron para sí mujeres moabitas; (v. 4)

X el nombre de una era Orfa y el de la segunda Rut,

y habitaron allí como diez años.

a' Murieron también ellos dos, Majlón y Kilyón, (v. 5)

A'

b' y se quedó la mujer sin sus dos hijos y sin su marido

Parece ser que el cometido de nuestra pequeña estructura es enfatizar, los nombres de los personajes, la unión de los israelitas con las moabitas y su permanencia por diez años en Moab. Los extremos describen la desgracia de Noemí. La figura de la muerte y la soledad son más que elocuentes para describir la situación de Noemí, quien finalmente decidirá su retorno (שוב)a Belén.

B. Primera escena (1:6-22)

(1) Y se levantó ella y sus dos nueras y volvió de los campos de Moab, porque oyó en los campos de Moab que Yavé había visitado a su pueblo para darle pan.

(2) Salió del lugar donde ella estaba y con ella sus dos nueras; y caminaron por el camino de volver a la tierra de Judá.

(3) Y dijo Noemí a sus dos nueras: "Andad, volveos cada una a la casa de su madre. Que Yavé haga con vosotras misericordia, como la hicisteis vosotras con los que murieron y conmigo.

(4) Os conceda Yavé que halléis descanso cada una en la casa de su marido". Y las besó, pero ellas alzando su voz, lloraron.

(5) Ellas le dijeron: ciertamente contigo volveremos a tu pueblo.

(6) Dijo Noemí: "Volveos hijas mías ¿por qué marcharías conmigo? ¿Acaso tengo todavía hijos en mi vientre, para que sean vuestros maridos?

(7) Volved, hijas mías, volved, pues yo soy anciana para ser para un varón. Y aunque dijera: 'todavía tengo esperanza', y esta noche estuviera con algún varón y aun si diera a luz hijos

(8) ¿Acaso los esperarías vosotras hasta que fueran grandes? ¿Renunciaríais vosotras a tener marido? No hijas mías, hay mucha amargura en mi por vosotras, porque la mano de Yavé salió contra mi".

(9) Y alzaron su voz y lloraron de nuevo. Orfa besó a su suegra, pero Rut se apegó a ella.

(10) Dijo [Noemí]: he aquí que volvió tu cuñada a su pueblo y a sus Dioses. Vuelve tú tras tu cuñada.

(11) Pero Rut respondió: "No me insistas a abandonarte, para volver atrás de ti, porque donde tu vayas iré yo y dondequiera que pernoctes, pernoctaré yo, tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios.

(12) Donde tú mueras, moriré yo y allí seré sepultada. Así me haga Yavé y aun me añada si la muerte hace separación entre tu y yo".

(13) Viendo [Noemí] que Rut estaba decidida a ir con ella, cesó de hablarle.

(14) Caminaron ellas dos hasta que llegaron a Belén. Cuando entraron a Belén se conmovió toda la ciudad por ellas y exclamaron [las mujeres]: "¿[no] es esta Noemí?".

(15) Pero ella les respondió: "No me llaméis Noemí, llamadme Mara porque me causó amargura Shadday en gran manera.

(16) Yo me fui llena, pero vacía me hizo volver Yavé ¿Por qué me llamaréis Noemí [si] Yavé testificó contra mi y Shadday me hizo mal?."

(17) [Así] regresó Noemí y con ella Rut la moabita, su nuera, la que había venido de los campos de Moab y entraron a Belén al comienzo de la siega de las cebadas.

La primera escena. " *volver a la tierra propia en compañía de Rut en busca de amparo y pan*" (1:6-22) se desarrolla en tres diálogos. Es de esperarse que sea el verbo שוב,"volver", el sobresaliente por aludir al tema. Se repite doce veces[113] en esta escena.

En esta parte intervienen diferentes personajes, todas mujeres. A partir del v. 8 el relato se desarrolla en base a la forma literaria del diálogo: Se trata de discursos directos de personaje a personaje. La autora sólo interviene para introducir las palabras de cada una de las participantes[114].

De la misma manera que 1-5, la sección de 6-22 cuenta con sus respectivas subdivisiones. Allí los vv. 6 y 7 constituyen la proposición de los episodios que se desarrollarán en esta primera escena. Estos versículos (6 y 7) tienen un contenido similar, pero con diferente estilo. Al parecer se trata de un duplicado que fácilmente podría indicar autores/as diferentes. El interés en el v. 6, es la decisión de Noemí de regresar a Judá porque tiene conocimiento de que Yavé ha visitado a su pueblo para darle pan, mientras que al v. 7. le interesa presentar la acción de volver a Belén en compañía de sus nueras. En este versículo

[113] Cfr 1: 6. 7. 8. 10. 11. 12. 15. 15. 16. 21. 22. :22

[114] Para el contenido de la forma dialogada en Rut, véase autoría .

ISEDET

comienza la historia propiamente dicha, lo anterior ha sido sólo preparación. A partir del v. 8 participan los diferentes personajes, mujeres, a través de los diálogos.

Desde este punto se plantean los temas siguientes:

1. Orden de regresar [115] y bendición de Noemí a sus nueras (vv. 8-9a)
2. deseo de las nueras de quedarse (vv. 9b-10)
3. insistencia de Noemí de que regresen (vv. 11-13,)
4. decisiones de Orfa y Rut (vv. 14)
5. insistencia de Noemí a Rut para que regrese (v. 15)
6. resolución confesión y juramento de Rut (vv. 16-17).
7. llegada de Noemí y Rut a Belén[116]. (vv. 18-19a)
8. Noemí se queja de su infortunio. (vv. 19b)-21)

El v. 22 tiene por lo menos tres propósitos: cerrar la unidad, resumir sucintamente el contenido de la escena con la frase: "*...entraron a Belén al comienzo de la siega de las cebadas*", y enunciar el tema sobre el que versará la próxima: que enlazado ingeniosamente con los vv. 2:1-2: sirven de proposición al tema que se desarrollará en la próxima escena. Esto posibilita a quien lee encaminarse en el mismo.

Cada unidad hace progresar la expectativa hasta llegar a su clímax, que es el cierre de la misma. En este caso el v. 22 constituyen ese clímax, ya que Noemí en principio decide regresar porque Yavé ha visitado a su pueblo para darle pan. Es de esperarse, entonces, que al arribar a Belén se encuentren con el tiempo de la siega de la cebada, evidenciando efectivamente que el pueblo ha sido visitado por Yavé.

---

[115] *"andad, marchaos"* (שׁבנה לכנה). Son dos imperativos yuxtapuestos, sin partícula de unión, que equivalen a un "marchaos" reforzado. Cfr Joüon, *Ruth*, p. 36; Vílchez, *Rut y Ester*, op. cit. p. 75.

[116] Las palabras aparecen nuevamente en boca de la autora.

Al iniciarse el versículo 1:8 y hasta el 4:17, se perciben los rasgos característicos de la prosa dramática. No se describen los hechos y personas a secas, sino que se los/las muestra como si se les/as estuviera presenciando y oyendo personalmente. Se presenta el mensaje con apariencia de indiscutible realidad y a veces se percibe la sensación de estar leyéndose una relación literal de un suceso real. Algunas veces apreciaremos que la narradora se hace a un lado y deja que la historia se relate por sí misma, en boca y acciones de los/las participantes, interviniendo por lo general sólo para introducir las palabras de los personajes en forma de diálogos y para concluir el episodio o la escena.

Noemí es el personaje principal en toda la unidad (1:1-22). La mayoría de los verbos se conjugan en referencia a Noemí. Ella es la persona que más habla y en relación a ella se presentan los/las demás. Sin embargo, no podemos dejar de ver el interés que la autora tiene para ir perfilando a Rut (v. 16) como el personaje más importante de la historia. A partir del capítulo 2, el enfoque cambia de dirección; la protagonista será Rut y en relación a ella se describirán las acciones.

A pesar de que el v. 8 no muestra la raíz ברך, que se relaciona con la bendición hebrea[117], las palabras de Noemí hacia sus nueras la reflejan con un vocabulario explícito: "*Que Yavé haga con vosotras misericordia, como la hicisteis vosotras con los que murieron y conmigo*". Siguen las características de esa bendición, con una mezcla de oración, revelando el profundo deseo que Yavé devuelva el favor de sus buenas acciones con misericordia. Devela un matiz de encuentro humano. Evoca la imagen de una sana prosperidad para ellas.

En v. 11 encontramos dos preguntas retóricas, que presentan un desafío a las destinatarias del momento. *¿por qué vendrías conmigo?* Pregunta con la que Noemí interpela a sus nueras, sobre la decisión de dejar todo por seguirla. Lo que les compele a considerar los

[117] *beraka. barek* y el adjetivo *baruk* , palabras más usadas como bendición. X.Leon-Dufour. *Vocabulario de Teología Bíblica.* Barcelona. Herder. 1973.

intereses que subyacen a la decisión de seguir a su suegra. ¡Un auto examen se verificó muy pronto!, ya que la ¿sospecha? o ¿preocupación?[118] de Noemí no se deja esperar. *¿Acaso tengo todavía hijos en mi vientre, para que sean vuestros maridos?*, como que si los intereses de ellas fueran mezquinos, sin que una demostración de solidaridad pudiera estar por atrás de esa decisión. Sin embargo, Rut le demuestra todo lo contrario. De ahí que este material permite ir dibujando el interior de la gran protagonista del libro.

Dentro de esta misma unidad encontramos la famosa confesión de fe en Yavé (vv. 16-17) por parte de Rut *"No me insistas a abandonarte, para volver atrás de ti, porque donde tu vayas iré yo y dondequiera que pernoctes, pernoctaré yo, tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras, moriré yo y allí seré sepultada. Así me haga Yavé y aun me añada si la muerte hace separación entre tu y yo"*. Confesión de fe única en el la Biblia Hebrea, pero que utiliza la fórmula habitual del juramento hebreo: *"Así me haga Yavé y aun me añada..."*, (17b). El uso que hace Rut del nombre de Yavé parece indicar que ella había ido paulatinamente asimilando a Yavé como su Dios. Se compromete con un juramento a manera de imprecación e invoca el castigo del Dios de los israelitas[119]. De hecho que su abnegación por Noemí, denota que efectivamente su conversión era genuina.

En el AT la fórmula típica de juramento: *"Así me haga Dios y aún me añada..."*, solamente es usada (pronunciada) por los líderes: por reyes[120], por una reina[121], por un príncipe[122], por un designado del rey[123], por un sacerdote[124], por un comandante del ejército[125], por ancianos

---

[118] En el análisis estructural el contenido que encierra esta pregunta retórica tiene una explicación del contexto. Véase el binomio correspondiente. *Supra.*

[119] Jurar por Yavé equivale a practicar la ley Yavista. El gesto más fuerte que acompañaba al juramento. era levantar la mano. Ex. 6,8; Núm 14:30; Dt 32:4.

[120] 1 Sam. 14:44; 2 Sam. 19:13; 1 Re. 2:23; 20:10; 2 Re. 6:31.

[121] 1 Re 19:2

[122] 1 Sam 20:13

[123] 1 Sam 25:22

[124] Núm 5:21-22; 1 Sam. 3:17

[125] 2 Sam 3:9

de clan[126]. Esto estaría indicando según Hubbard, que Rut está hablando audazmente como una figura real, en anticipación de 4:17 (bisabuela del rey David)[127].

La pregunta retórica: *¿No es ésta Noemí?* (1:19b), ostenta una mezcla de ironía e inquietud por parte de las mujeres. Revela además toda una cosmovisión del significado de los nombres[128], según la cual se considerara una contradicción del nombre Noemí y su situación de infortunio. La respuesta de Noemí sumada a la retórica de su pregunta (20-21) quiebra cualquier sentido irónico que se dirija a ella, al solicitar que se le llame con otro nombre. *"...No me llaméis Noemí, llamadme Mara*[129]. Al mismo tiempo, explica el sentido de ese nombre que condice mejor con su situación de infortunio: *"...Yo me fui llena, pero vacía me hizo volver Yavé"*. A este ruego se suma la pregunta, que deja sin efecto a la de las mujeres: *¿Por qué me llamaréis Noemí [si] Yavé testificó contra mi y Shadday me hizo mal?."* No queda más por decir, Noemí ha desarmado con su respuesta cualquier objeción o inquietud por parte de las mujeres. Hay todo un mundo de significación en esta queja que nos interpela.

La sutileza al exponer el mensaje a través de los mismos personajes surte mayor efecto. Los nombres simbólicos[130] de las personas, entidades y cosas que participan en la historia, sirven a nuestro género literario. El rol que desarrolla cada uno/a hace aflorar la esencia del significado del nombre, que en el imaginario de la cultura del antiguo Próximo Oriente, no

---

[126] 2 Sam 3:35.

[127] R.L. Hubbard. *The Book of Ruth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991,.p. 119.

[128] Para mayor información sobre el nombre y la personalidad, véase Mettinger, Tryggve N. D, *Buscando a Dios*, Córdoba/Madrid, El Almendro, 1994, pp. 23-25; Mieke Bal, "Heroism and Proper Names, Or the Fruits of Analogy" en Athalya Brenner, *A Feminist...* op. cit., p. 49 y ss; Cfr L. Dällenbach, *Le récit spéculaire: essai sur le mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977; A. Jefferson, "Mise en Abyme and the Prophetic in Narrative" *Style* 17.2 1983, pp. 196-208; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder S.A., 1964, pp. 80-81.

[129] del hebreo amargura.

[130] Para Vílchez, no es necesario pensar que la autora del libro de Rut ha creado los nombres según la función de cada uno de los personajes; pero sí los ha elegido intencionadamente. José Vílchez ,"De Belén a Moab : Rut 1, 1-6", *Estudios Eclesiásticos* 278 Vol. 71 (1996), p. 444.

es otra cosa que la esencia misma de la persona. Elimélek[131], Noemí" [132], Majlón[133], cuatro veces. Kilyón[134] tres veces; Belén (de Judá)[135]., Orfa[136], Rut[137], Obed[138] Boaz[139], veinte veces. De esta forma la trama de nuestra novela adquiere el matiz que proporciona tanto la selección de las palabras como el uso de los nombres. Ambas contribuyen al color y acabado de la obra.

---

[131] Elimélek: nombre que significa "mi Dios es rey", es mencionado seis veces. Según G. W. Thatcher, el nombre de Elimélek ocurre en otras lenguas semíticas. Idem, *Judges and Ruth.* Op. cit,. p. 181 y ss.

[132] "Mi placer" o "delicia", "dulce", es mencionado diecinueve veces.

[133] Véase significado de nombre en Autoría del libro de Rut.

[134] Véase significado de nombre en Autoría del libro de Rut.

[135] Belén o "casa de pan". Cfr Jueces 17: 7. El antiguo nombre de Belén fue Efrata Gn 35, 19; 47: 7. Se la denomina Belén de Judá, para distinguirla de la ciudad que tenía similar nombre, Belén de Zabulón. Robert Jameison et al, *A Commentary; Critical, Experimental and Practical on Old and New Testaments, Vol II.* Grand Rapids, WM. Eerdmans Publishing, 1945, pp.128-133.

[136] Seguramente que al igual que el nombre de Rut, el de Orfa, también fuese de origen moabita. Sin embargo, no hay un completo acuerdo entre los especialistas en cuanto a su significado. Algunos creen que significa "mechón de cabello" o "guedeja". La raíz árabe correspondiente significa "ricamente adornado con cabello". Otros sugieren que Orfa viene de 'efrah, "cervatillo" o "gacela" y que se habría producido una transposición de letras. Otra posibilidad es que signifique "terca". Milian L. Andreasen et al, *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día,* op. cit. p. 430, A pesar de que no hay consenso, el significado que se le asigna, es el que la interpretación midrásica le ha adjudicado " espalda" o "cuello", que ha llegado a ser estándar, por lo que Orfa significaría "quien vuelve el cuello o la espalda". Este último significado correspondería más al rol que el personaje de Orfa desempeña en la trama de la historia. A este se adhieren la mayoría de los/las autoras/es. Mieke Bal, "Heroism and Proper Names, or the Fruits of Analogy", en Athalya Brenner (ed), *A Feminist Companion to Ruth.* Op. cit., pp. 49-50; Carlos Mesters *Rut: Comentario Bíblico Ecuménico,* Petrópolis/Sao Bernardo do Campo/ Sao Leopoldo: Vozes/Impresora Metodista/Sinodal, 1988, p. 15. Para Vílchez el que se proponga generalmente 'orep: "nuca" para el nombre Orfa, por haberle dado la espalda a su suegra, es una interpretación arbitraria, pues se silencia que si Orfá se vuelve es por los ruegos repetidos de Noemí. José Vílchez, "De Belén a Moab , Rut 1 :1-6". Op. cit. p. 447.

[137] "amiga".

[138] Obed: "siervo", "el que sirve" o "el que trabaja", mencionado tres veces.

[139] "Boaz". No se conoce con certeza su significado. Tal vez signifique "agilidad". Otro posible origen sería *bo ̧v 'az* = "en el [hay] fuerza" que estaría en consonancia con la descripción que hace el versículo 2:1 de él, como un varón de mucha influencia (económicamente). En relación con este significado, algunos/as opinan que significa poderoso/potente. Mieke Bal, *op.cit.*p. 51; Este era el nombre de una de las columnas del templo de Salomón (1 Re 7:21). Significado que va también con la descripción del 2:1. La tradición de Mateo (1:5) lo presenta como hijo de Rahab. Según Stanton Boaz fue hijo de Rahab (la extranjera) y de Salmón (israelita), quien no solamente fue un varón poderoso en riqueza, sino también en sabiduría. *Idem.* "The Book of Ruth", en Athalya Brenner, Op. cit. p. 23.

C. Segunda escena 2:1-23

(1) Respecto de Noemí, tenía su esposo un pariente, un hombre muy rico y fuerte de la familia de Elimélek, su nombre era Boaz.

(2) Rut la moabita dijo a Noemí: "deseo ir al campo y recoger espigas detrás de aquel a cuyos ojos hallare gracia". Y [Noemí] le dijo: "ve, hija mía".

(3) Fue ella y entró y espigó en el campo detrás de los segadores; y sucedió que para suerte suya, aquella parcela era de Boaz, de la familia de Elimélek.

(4) Y he aquí Boaz venía de Belén y dijo a los segadores: "Yavé sea con vosotros." Ellos le respondieron: "Yavé te bendiga."

(5) Dijo Boaz al criado que estaba al frente de los segadores: "¿De quién es esta criada?."

(6) El criado que estaba al frente de los segadores dijo: "ella es la joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab;

(7) y habría dicho: 'permitidme, por favor, espigar y recoger entre las gavillas, detrás de los segadores'; y fue y permaneció de pie desde la mañana hasta ahora. Esto de estar ella sentada en la choza, sólo es un rato."

(8) Entonces Boaz dijo a Rut: "¿No oyes, hija mía? no irás a espigar en otro campo, ni pasarás de aquí; y así te quedarás con mis criadas.

(9) Fíjate en el campo que sieguen y ve tras ellas ¿Acaso no he ordenado a los criados para que nadie te toque? Si tienes sed ve a las vasijas y bebe del [agua] que sacan los criados."

(10) Ella cayó sobre su rostro y se postró en tierra y dijo a Boaz: "¿Por qué he hallado gracia delante de tus ojos para ser reconocida, siendo yo una extranjera?

(11) Respondiendo Boaz, le dijo: "Se me ha hecho saber todo lo que hiciste por tu suegra después de la muerte de tu esposo, y como abandonaste a tu padre y a tu madre, a tu tierra y familia y viniste a un pueblo que no conocías ni ayer ni anteayer.

(12) Retribuya Yavé tu obra y sea tu remuneración completa de parte de Yavé, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte."

(13) Dijo ella: "Señor mío, halle yo gracia delante de tus ojos, porque me has confortado y porque has hablado al corazón de tu sierva, aunque no soy ni como una de tus criadas".

(14) Boaz le dijo: "a la hora de la comida acércate aquí y come del pan y moja tu bocado en el vinagre"; y ella se sentó junto a los segadores. Él le dio del trigo tostado, y ella comió hasta saciarse, e hizo que le sobrara.

(15) Luego, ella se levantó para espigar, y Boaz ordenó a sus criados diciendo: "También que espigue entre las gavillas y no la avergoncéis;

(16) sacad intencionalmente de los manojos y abandonadlos para que ella los recoja y no la reprendáis."

(17) Espigó, pues, ella en el campo hasta la tarde, y desgranó lo que había recogido, y era como un efa de cebada.

(18) Lo cargó, y se fue a la ciudad; y su suegra vio lo que había recogido. Sacó [Rut] y dio a [Noemí] lo que dejó sobrar después de haberse saciado.

(19) Le dijo su suegra: "un efa recogiste hoy. ¿Dónde trabajaste? Bendito sea el que haya tenido atenciones contigo" Y [Rut] contó a su suegra con quién había trabajado, y dijo: " El nombre del hombre con el que trabajé hoy, es Boaz."

(20) Dijo Noemí a su nuera: "Bendito sea Yavé que no quitó su bondad a los vivientes y a los muertos. Y dijo Noemí a ella: "Es nuestro pariente cercano aquel hombre, es de entre nuestro gō'ēl"

(21) Y dijo Rut, la moabita: "también me dijo: 'júntate con mis criados hasta que termine la siega.'"

(22) Dijo Noemí a Rut su nuera: "Mejor es hija mía, que salgas con sus criadas y no que te atropellen en otro campo."

(23) Se juntó, pues, [Rut] con las criadas de Boaz para espigar hasta que terminó la siega de la cebada, y el trigo y siguió viviendo con su suegra.

En 2:1-23, la segunda escena de nuestro libro, la continuidad de la obra sigue sin ningún inconveniente. A partir del 2:1 nos encontramos con un nuevo tema, introducido por los vv. 2: 1-2: en conexión con el 1:22b) que ya lo había anunciado. De modo que podemos sospechar que en estos próximos episodios participarán Rut y Boaz en la era de las cebadas (vv. 4-17). El estilo persiste, con la forma de diálogo directo. El v. 3 describe el emprendimiento de la tarea de Rut y facilita el escenario, para que la acción se desarrolle felizmente. Este v. 3 juega un doble papel en la estructura del discurso: sirve de vínculo entre los vv. 1-2, donde se menciona que Boaz es el pariente cercano de Elimélek, y 4-16, donde se da el encuentro entre Rut y Boaz.

El gran tema de esta segunda escena: *"Recoger espigas tras los segadores"* (2:1-23), es señalado por el verbo לקט "recoger" o "espigar", usado doce veces[140], contiene cuatro diálogos. y el participio qal en plural קצר "los que siegan", "segadores" es (usado siete veces). Los subtemas que se desarrollan son dos:

1. Rut comunica su deseo a Noemí de espigar (v. 2)
2. Rut espiga en los campos de Boaz. Este tema segundo se extiende desde 2:3 a 2:23; entretejido por los subtemas:

   a. El criado capataz pone al tanto a Boaz sobre Rut (4-7)
   b. Boaz conoce a Rut y la trata con gran favor (8-16).
   c. Rut lleva a Noemí el fruto de su trabajo y le informa todo lo acontecido (17-23).

Las acciones se desenvuelven teniendo como personaje central a Rut. No es muy común que el tema principal de una escena sea abordado en la siguiente, con la excepción del motivo de "rescate" que empieza en el 3:1 y termina en el 4:12. La autora es muy sistemática y aborda los diferentes tópicos en sus lugares correspondientes.

[140] Lugares donde aparece la raíz לקט (2:2, 3, 7, 8, 15, 15, 16, 17, 17, 18, 19, 23).

En 2:4 encontramos dos fórmulas de bendiciones expresadas en el saludo de Boaz a los segadores, habituales en el saludo de cortesía hebreo (*"Yavé sea con vosotros")* y en la respuesta a aquel por parte de los segadores *("Yavé te bendiga.")* En este último aparece la raíz característica de la bendición hebrea ברך, que se da cinco veces en este libro[141]

En el v. 17 volvemos a leer las palabras de la narradora con las que cierra el episodio anterior e inicia otro en vv.18-23 resumiendo lo sucedido y proporcionando cierta información para la siguiente escena. En estos últimos versículos, Rut a su regreso declara a Noemí que el campo en el que espigó es de Boaz". Por lo que su suegra concluye que éste es uno de sus redentores.

Notemos que en el 2:20 empieza a despuntar la raíz del verbo גאל [142] que va adelantando el tema de la próxima unidad. En Rut se lo usa veintidós veces, siendo después del verbo אמר, es el más recurrente. La frecuencia de אמר se debe a la utilización del diálogo. la forma literaria más empleada en nuestro texto mientras que el término "redención o redimir" cuya raíz es (גאל) orienta el pensamiento al tema más importante de toda la historia.

En conjunto los vv. 17-23, sirven de conclusión natural al día de trabajo. Por la mañana Rut sale de la casa para espigar (2:3); por la tarde vuelve con el fruto del trabajo (2:17-28) Antes de salir las dos mujeres mantienen un corto diálogo (2:2); a la vuelta del campo conversan nuevamente sobre lo acaecido (2:19-22). El nombre de Boaz se menciona al principio y al final (abre y cierra la escena). Se nota la siguiente estructura en 2:2-3;2:17-23.

---

[141] 2:4; 2:19; 2:20; 3:10 y 4:14.

[142] Esta raíz גאל ocurre en el TM cerca de ciento dieciocho veces distribuida de forma proporcional en las diferentes divisiones (más o menos): Para el caso en la Torah cuarenta y cuatro veces. En los Profetas treinta y seis veces y en los Escritos 38 veces. Los libros en los que sobresale esta raíz son: Levítico 31 veces; Deutero-Isaías 24 veces más las veces usadas en Rut. Independientemente de este número de veces, la raíz de גאל aparece en el nombre propio Yig'al, Cfr 1 Cr. 3:22; Núm 13:7; 2 Sam 23:36. Compárese Rolando López "Redención de la tierra y del pueblo" *RIBLA* 18, op. cit., pp. 31-42.

a Mención del nombre de Boaz (2:1)

b Antes de salir de casa las dos mujeres mantienen un corto diálogo (2:2)

c Por la mañana Rut sale de la casa para espigar (2:3)

c' por la tarde vuelve con el fruto del trabajo (2:17-28)

b' a la vuelta del campo las dos mujres dialogan de nuevo en casa sobre lo acaecido (2:19-22).

a' Mención del nombre de Boaz (2:23)

El v. 23 clausura esta perícopa con las palabras de la autora que como al final del cap 1, cierra y sintetiza la unidad, para dar lugar a una nueva. Esto no lo hace de forma abrupta, sino enlazando ingeniosamente con 3:1: que hace continuar el relato y permite atisbar ligeramente el drama que se desarrollará en la próxima unidad. Se establece un nuevo tema donde Boaz será protagonista. El v. 23: no podía cerrar la escena con la frase *"... se quedó pues Rut con las criadas de Boaz hasta que terminó la siega de la cebada y el trigo..."!* Aunque si se analiza literariamente estaría concluida la perícopa; pero se perdería el estilo detallista de nuestra autora, que intenta adelantar parte de la información de la unidad que sigue. De otra manera se haría necesario pasar lectura a todo el capítulo 3 para darnos cuenta que justamente Rut antes del encuentro con Boaz en la era e inmediatamente después de ese encuentro (antes de su casamiento) seguía viviendo con su suegra. No da lugar a que el/la lector/a especule al respecto. Inmediatamente se enlaza este texto con el 3:1: donde Noemí preocupada por la estabilidad de su nuera, expresa a Rut su obligación de buscarle un hogar.

D Tercera escena (3:1-18)

(1) Y le dijo su suegra Noemí: "Hija mía, ¿No he de buscarte un lugar de descanso que sea bueno para tí?

(2) Ahora bien, ¿no es pariente nuestro aquel Boaz, con cuyas criadas estuviste? He aquí, él estará aventando la era de las cebadas esta noche.

(3) Te lavarás, y te ungirás, y poniéndote tu manto sobre ti, bajarás a la era; no te des a conocer al varón, hasta que haya acabado de comer y beber.

(4) Cuando él se acueste, notarás el lugar donde se acuesta, e irás y descubrirás sus pies, y te acostarás. El te indicará lo que hayas de hacer.

(5) Ella [Rut] dijo: "Todo cuanto dijeres haré."

(6) Descendió, pues, a la era, e hizo todo cuanto su suegra le había ordenado.

(7) Boaz comió y bebió, y su corazón estuvo contento. Entonces fue a acostarse junto a un montón (de granos). Y entró ella en secreto y descubrió los pies de él y se acostó.

(8) Aconteció que a media noche se estremeció el hombre, y palpó, y he aquí que una mujer estaba acostada a sus pies.

(9) Entonces él dijo: ¿Quién eres? y ella respondió: "Soy yo, tu sierva Rut, extiende el borde de tu manto sobre tu sierva, ya que eres *gō'ēl*"[143].

(10) Y él dijo: "bendita seas tú de Yavé, hija mía; tu bondad última es mejor que la primera, por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos.

(11) Ahora, pues, hija mía, no temas, todo lo que digas, yo haré contigo, ya que toda la puerta de mi pueblo sabe que tú eres verdaderamente mujer fuerte.

(12) Ahora bien, es cierto que yo soy *gō'ēl*, pero hay un *gō'ēl* más cercano que yo.

(13) Pasa aquí la noche y cuando sea de mañana, si él te rescatara a ti, bien, si no quisiera rescatarte, te rescataré yo, ¡vive Yavé!. Acuéstate hasta la mañana.

(14) Y ella se acostó a sus pies, hasta la mañana y se levantó antes de que un hombre pudiera reconocer a otro; y él dijo: "que no se sepa que vino mujer a la era."

(15) Después él le dijo: "Dame el manto que está sobre ti, y sujétalo. Ella lo sujetó; y él midió seis medidas de cebada y las colocó sobre ella. El entró a la ciudad

[143] A partir del análisis literario se empieza a explicar la palabra "gō'ēl", pero es a partir de la crítica de las tradiciones que se amplia su significado. Véase *infra*.

(16) y ella entró donde su suegra, que le dijo: ¿Cómo estás hija mía? Ella le contó todo cuanto el varón había hecho por ella.

(17) y añadió: "Me dio estas seis medidas de cebada, pues dijo: 'No volverás vacía donde tu suegra.'"

(18) Ella [Noemí] dijo: "quédate tranquila, hija mía, hasta que sepas cómo termina el asunto, pues el varón no descansará hasta que termine el asunto hoy".

La unidad 3:1-18 constituye la tercera escena de nuestra historia. Empieza con un diálogo entre Noemí y Rut (3:1-5) y cierra con otro entre estos dos personajes (3:16-18). En el centro aparece el episodio entre Boaz y Rut (3:6-15). Aunque el estilo básico de la obra persiste en la introducción de la unidad 3:1 faltan las palabras de la narradora[144]. Directamente comienza con el diálogo entre Noemí y Rut. La distribución del contenido en pequeñas escenas nos muestra la siguiente estructura:

a Episodio dialogado entre Noemí y Rut, en casa (3:1-5)

x Episodio dialogado entre Boaz y Rut, en la era (3:6-15).

a' Episodio dialogado entre Noemí y Rut, en casa (3:16-18).

El tema que engloba la unidad es "la puesta en marcha del plan para obtener la redención/rescate (גאל) de Booz". En su interior aparecen las siguientes subunidades:

1. Noemí expone el plan a Rut para lograr la redención de Boaz (vv. 1-5)
2. Rut hace exactamente lo aconsejado por Noemí (vv. 6-8).
3. escena entre Boaz y Rut respecto al rescate. En los vv. 9-14 (8-13)
4. Rut y Noemí evalúan los resultados de lo acontecido en la era (vv. 16-18)

[144] Es la única unidad de nuestro libro en la que las palabras de la autora al inicio y al final están ausentes al relatar

En el v. 14 se oyen nuevamente las palabras de la narradora que usa el recurso de la omnisciencia, ya que incursiona en los pensamientos de Boaz *"Y él dijo: que no se sepa que vino mujer a la era"* (3:14). A la vez este versículo da continuidad a la escena en la era hasta su culminación.

Esta se desarrolla en tres diálogos, con dos intervenciones de la narradora (6-8 y 14). Los vv. 6-15 engloban el episodio principal, teniendo como personajes a Boaz y Rut. Predomina el diálogo ya que la autora usa lo menos posible la forma narrativa para darle fluidez a las palabras de los personajes, en boca de los cuales se describen con naturalidad los acontecimientos en la era. El v. 6 es un estilo narrativo de transición que permite el paso de la casa de Noemí a la era[145], donde se lleva a cabo la puesta en marcha del plan. El relato se centra en Rut y Boaz, por eso nada dice de los criados/as que posiblemente pudieron acompañar a Boaz en la comida y bebida de aquella noche[146].

Como ya lo había anunciado 2:20, el tema principal lo señala el uso de la raíz גאל "rescatar o redimir", usado siete veces[147]. Cuatro de ellas (3: 9 12a y 12b) aparece en la forma del participio activo masc.sing. qal gō'ēl. Luego reaparecerán en la cuarta escena, en combinación con קנה.

El suspenso estilístico ha sido bien elaborado, al usarse las palabras precisas y el fondo de la escena adecuado para despertar la curiosidad a quien lee: medianoche, se estremeció el varón, una mujer acostada a sus pies. Pareciera que la autora hubiese prescindido intencionalmente de los nombres propios de Boaz y Rut. Utiliza los genéricos אשה (una mujer) y הָאִישׁ (el varón), que concuerdan con la oscuridad de la noche que impide la identificación[148].

---

[145] Cfr R.L. Hubbard. *The Book of Ruth*. p. 206

[146] Cfr. Vílchez. *Rut y Ester*. p. 115.

[147] 3:9. 12. 12. 13. 13. 13. 13.

[148] Idem

Nuevamente en el v. 10, nos encontramos con la raíz בָּרַךְ, pero conjugada en su forma femenina sustantivada בְּרוּכָה. Constituye el centro típico de la fórmula de la bendición israelita. Es todavía más entusiasta que la "bienaventuranza". Brota como un grito ante una persona, en la que sin duda se cree que Dios acaba de revelar su poder y su generosidad, y que su elección apunta a ella[149]. El ser bendita/o de Yavé es como una revelación de Dios; le pertenece por un título especial.

Toda la unidad 1-18 presenta uniformidad en el estilo. Se abre y se cierra con las palabras de Noemí siempre dirigidas a Rut. Magistralmente la autora no pierde de vista los eslabones y los detalles que imprime siempre al final e inicio de una unidad. Al inicio Noemí pone las pautas a seguir en el plan para lograr la redención, pero al final cierra esperando las consecuencias de ese plan. Utilizando las palabras de Noemí: "... *Noemí dijo: 'quédate tranquila, hija mía, hasta que sepas como termina el asunto, pues el hombre no descansará hasta que termine el asunto hoy'*" (3:18), nos permite avizorar el nuevo contenido de la siguiente escena (y episodios), ya que se establece el eslabón con 4:1 en donde justamente Boaz realiza las gestiones pertinentes para que *el asunto pueda ser resuelto*. Hace comparecer al pariente de Noemí ante los diez ancianos de la ciudad. De modo que es imposible romper la continuidad del relato e insinúa una lectura lineal.

E. Cuarta escena (4:1-12)

(1) Y Boaz subió a la puerta y se sentó allí, y he aquí que pasaba el gō'ēl del que había hablado Boaz. "¡Eh, fulano !, dijo Boaz, entra y siéntate aquí". Y entró y se sentó.

(2) Entonces tomó diez varones, de entre los ancianos de la ciudad y dijo: "Sentaos aquí" y se sentaron:

(3) Y dijo Boaz al pariente: "Noemí, la que había vuelto del campo de Moab, vendió la parte del campo de nuestro hermano Elimélek".

[149] Cfr Jue. 5. 24 Yael "entre las mujeres de la tienda"; Dt 33:24 "Israel entre las naciones"; Jdt 13:18.

(4) Y yo pensé hacértelo saber; adquiérela delante de los aquí sentados y delante de los ancianos de mi pueblo; si vas a rescatar, rescata y si no, comunícamelo para que yo lo sepa, pues no hay fuera de ti otro para rescatar, y yo después de ti. El dijo: "yo rescataré".

(5) Respondió Boaz: "el día que adquieras para ti el campo de mano de Noemí, también has de adquirir a Rut la moabita, mujer del difunto, para que quede el nombre del muerto sobre su heredad".

(6) Respondió el *gō'ēl*: "no podré rescatar para mi, porque perjudicaré mi herencia; rescata para ti el rescate mío porque yo no podré redimir".

(7) Y había en Israel esta costumbre referente a la redención y al contrato, que para la confirmación de cualquier asunto, un varón se quitaba la sandalia y la daba a su compañero; esto servía de testimonio en Israel.

(8) Entonces el pariente dijo a Boaz:" adquiere para ti" y se sacó la sandalia.

(9) Y dijo Boaz a los ancianos y a todo el pueblo: "testigos sois hoy vosotros que adquiero hoy de manos de Noemí, todo lo que fue de Elimélek y todo lo que fue de Kilyón y Majlón.

(10) Y también tomo [como] mi mujer a Rut la moabita, mujer de Majlón, para restaurar el nombre del difunto sobre su heredad, para que el nombre del muerto no se borre de entre sus hermanos, y de la puerta de su lugar, testigos sois hoy".

(11) Y todo el pueblo que estaba junto a la puerta y los ancianos respondieron: "testigos somos, Yavé haga a la mujer que entra a tu casa, como Raquel y Lea que edificaron la casa de Israel y tú hazte poderoso en Efrata y renombrado en Belén.

(12) Y sea tu casa como la casa de Fares al que Tamar dio a luz a Judá, por la simiente que de esta joven te dé Yavé.

Los efectos no se hacen esperar y el relato vuelve a la modalidad básica: la autora inicia la cuarta escena. (4:1-17) introduciendo el nuevo tema que versará sobre la redención efectuada por Boaz a la tierra y familia de Elimélek,. Ahora encontramos a Boaz haciendo los trámites para que el asunto se resuelva a la brevedad. ¡Noemí tenía razón: Boaz no

descansará hasta que se solucione el problema!(vv. 1-2). Da la impresión de que la acción del relato no se interrumpe ni un momento. A la escena de la era, sigue inmediatamente la de la puerta de la ciudad. Pareciera que mientras Rut se dirigía a casa de su suegra (3:15-16), Boaz por su parte iba a la puerta de la ciudad. Hay un traslado de escenario, de la era (lo privado) a la puerta de la ciudad (lugar público); los personajes también cambian, menos Boaz, el principal, que es el hilo conductor del argumento[150].

En esta escena solamente intervienen varones; las mujeres aparecen indirectamente por referencia. La razón es porque se tratan cuestiones legales como la compra y venta de tierras y el compromiso formal de matrimonio en un tribunal popular, donde aquellas no solían intervenir.

Por eso es necesario el episodio en el que Boaz y el pariente más cercano (el otro *gō'ēl*) de Noemí lleguen al acuerdo sobre la redención (4: 3-8), versículos que tienen su conexión con 3:12 y 13 (promesa de Boaz a Rut de llegar a un acuerdo con el pariente más cercano). El v. 7 es significativo para demostrar el interés que tiene la autora de proporcionar toda información necesaria al/la lector/a para que éste entienda el mensaje, explicando la acción que tendrá lugar en los vv. 8 y 9. Luego Booz hace uso del derecho cedido por el pariente de Noemí (9-10) y en ese preciso momento se lleva a cabo la ceremonia legal del rescate (10-12) con los ancianos y el pueblo como testigos.

El tema de la cuarta escena es *"resoluciones legales para el rescate de la tierra y la familia"* (4:1-12). Es en esta escena donde la raíz גאל obtiene más carga significativa. Se hace posible por fin, la ansiada redención de la tierra y la familia de Noemí. De ahí que el uso de esta raíz se multiplique hasta llegar a trece veces[151]. De estas, cinco aparecen conjugadas en la forma del participio qal substantivado: "el que redime o el *gō'ēl*", el que

[150] Vílchez. *Rut y Ester*. p. 127.
[151] 4:1. 2. 4. 4. 4. 4. 4. 6. 6. 6. 6. 6. 7. 8

junto con קנה "adquirir"[152] "comprar", repetido siete veces (4:4, 5, 5, 5, 9, 9, 10), proporcionan la reserva de sentido, para que "redimir" se dé en toda su plenitud. El relato está señalando hacia su punto culminante y se encamina vertiginosamente al clímax final, ya que el rescate de la familia y la propiedad se han hecho posibles en todas sus formas legales. Los subtemas que componen esta escena son:

5. Negociación entre Boaz y el pariente respecto al rescate (vv. 1-6)
6. Cesión del rescate a Boaz por el gō'ēl (vv. 7-8)
7. Adquisición del rescate por Boaz (vv. 9-10)
8. Bendición de los ancianos (vv. 11-12)

La unidad de esta perícopa está bien fundamentada por tratar en su interior un contenido homogéneo de tipo legal, por lo que el vocabulario también es especializado para estos fines. Desde su inicio se marca el aspecto legal del que hemos hablado, con la frase *"la puerta [de la ciudad]*[153]*"* (*vv.* 1-2). Va a adquirir mayor solemnidad con la participación de los ancianos, como sujeto colectivo que en coro asumen el ser testigos del hecho legal que acaban de presenciar, pronunciando una bendición que bien podría pertenecer al rito

[152] Al parecer la frase קְנֵה־לָךְ *"adquiérelo tú"* (vv. 7-8) podría tratarse de una fórmula usada en situaciones de compra-venta. Véase por ejemplo, el episodio de Jer. 32:8, donde el primo de Jeremías va a visitarle para pedirle que le compre el campo de Anatot, en el territorio de Benjamín. La petición del primo contiene esta frase que se traducen "adquiérelo tú o cómpramelo". Cfr también R.L. Hubbard, *The Book of Ruth*, p. 252.

[153] La puerta de la ciudad era el lugar más importante de cualquier núcleo urbano en Israel y el Antiguo Oriente. Sólo a través de ella se podía entrar o salir de la ciudad. Era un lugar que era necesario mantener su control en tiempo de emergencia, por un posible ataque del enemigo (2 Re 7:10-17), junto a la puerta en el interior, había un amplio espacio, generalmente abierto, como plaza con bancos alrededor. En este lugar se reunían las diversas personas a tratar variados asuntos: 1) Mercaderes y particulares para hacer sus negocios (Gén 23:10.18; 2 Re 7:1, 18; Neh 13:19-20); 2) Era usado por los Profetas que hablaban al pueblo (1 Re 22:10; Jer. 17:19-20; 36:10); 3) por los responsables del pueblo para tratar asuntos de política (Cfr. Gén. 34:20; 2 Sam. 15:1-6); por jueces y magistrados para administrar justicia, convertida por lo tanto, en tribunal de justicia (Dt 21:19; 25:7; Job 5:4; 31:21; Prov 22:22); 5) y por las personas curiosas u ociosas para conversar con los amigos y pasar el tiempo. De ahí que la puerta de la ciudad, era un punto neurálgico de la vida social en todos los aspectos. Cfr. R. Motte, "Porte", *DBS* 8 (1972), p. 126-133, citado por Vílchez, *Rut y Ester*, p.127-128 ; J. de Waard, *Translator*, p. ; R.L. Hubbard, *The Book*, p. 233.

nupcial de Belén[154]. La perícopa está bien estructurada: a) empieza con la formulación de un deseo (en yusivo):

vv. 11b-12.

a Yavé haga a la mujer

b que entra a tu casa,

c como Raquel y Lea[155]

d que edificaron la casa de Israel

e y tú hazte poderoso en Efrata

e' y renombrado en Belén

d' Y sea tu casa

c' como la casa de Fares

b' al que Tamar dio a luz a Judá,

a' por la simiente que de esta joven te dé Yavé.

F. Quinta Escena (4:13-17)

(1) Y Boaz tomó a Rut, y ella fue su mujer; y se llegó a ella. Permitió Yavé que ella diera a luz un hijo.

(2) Y decían las mujeres a Noemí: "Bendito sea Yavé que no hizo que te faltara hoy gō'ēl cuyo nombre será aclamado en Israel.

(3) El cual será para ti restaurador de tu alma y sustentador de tu vejez, pues tu nuera que te ama lo ha dado a luz; ella es mejor para ti que siete hijos.

(4) Y tomó Noemí al niño y lo puso en su regazo y fue su aya.

---

[154] Cfr P. Joüon. *Ruth*. p. 91.

[155] Se nombra solamente a Raquel y a Lea y no a las esclavas Zilpá y Bilhá. porque los hijos de éstas se consideran legalmente hijos de sus señoras. De Zilpa, esclava de Lea. nacieron Gad y Aser; de Bilhá. esclava de Raquel. Dan y Neftalí cfr. Gén. 30:3-13). Judá el cuarto hijo de Lea (Gén. 29:35). Cfr. Vílchez p. 138.

(5) Y le pusieron nombre las vecinas, diciendo: "Le ha nacido un hijo a Noemí". Y le llamaron su nombre Obed. El fue padre de Ishaí, padre de David.

La continuidad de los últimos versículos 11-12 de la cuarta escena, se enlazan con el v. 13, que constituye la respuesta a la bendición y deseo ahí expresados. Se concentra en él la plenitud que muestra toda esta escena.

La palabra que más se repite es שֵׁם "nombre"[156], revelando el énfasis de la autora, palabra que ya venía despuntando desde los vv. 5, 10 y 11, por lo que sin duda, podría denominarse a esta escena "*el nacimiento de un niño el surgimiento de un pueblo con nombre*" 4:13-17 (incluyendo los restantes versículos que apuntan en esa misma dirección). De esta manera, la historia recordará el emprendimiento de dos mujeres que en principio luchan por el pan, la tierra, la familia y que con la intervención de Yavé logran adquirir un nombre que haga aclamar al pueblo que representan. Los subtemas se esbozan de la siguiente manera:

1. el casamiento de Rut y el nacimiento de Obed (v. 13).
2. las mujeres alaban a Yavé por su benevolencia para con Noemí (vv. 14-15).
3. Noemí adopta al hijo de Rut (vv. 16-17)

Esta escena constituye el punto más alto en esta sección. Su contenido contrasta muy bien con el del primer capítulo, sobre todo con los vv. 1:20-21, ya que en los vv. 16-17 Noemí adopta al niño y el júbilo de las mujeres que dan el nombre a Obed, aparecen como una réplica a esos versículos.

En la escena anterior eran los varones los que actuaban y decidían, en ésta de nuevo aparecen las mujeres. Desaparecen el pueblo y los ancianos y Rut, la principal protagonista

[156] 4:5, 10, 10, 11, 13, 17, 17.

de la historia, ocupa un lugar secundario,"*aunque su presencia invisible cubre toda la escena*[157]".

Con el casamiento de Rut y Boaz y el nacimiento de Obed revive una familia que estaba a punto de extinguirse, iniciando la última escena (13-17a), que señalará la reserva mayor de sentido a la que el libro quiere llegar.

El versículo v. 17b como de costumbre cierra esta unidad con las palabras de nuestra autora a manera de conclusión. Hasta aquí, sin lugar a dudas, el libro de Rut constituye una unidad completa. La redención se ha hecho posible en todas sus dimensiones. Queda claro que el rey David es descendiente directo de Obed su abuelo, hijo de Rut y Boaz y no de Majlón. Se aprecia el avance sorprendente del texto que llega a su clímax sin muchos preámbulos al arribarse al nombre דָּוִיד (David) como descendiente directo del niño que ha nacido.

Con el casamiento de Rut y el nacimiento de Obed, hemos arribado a una nueva realidad que contrasta con la primera (escena primera). Si bien paulatinamente la lucha e iniciativa de las dos mujeres centrales en el relato, les permite ir adquiriendo sus derechos de pan, trabajo, dignidad, tierra, con esta realidad logran la totalidad de los derechos que la ley les confería y aquellos que ésta no había previsto. Logran lo más difícil, un nombre.

En el v. 14: la raíz בָּרַךְ tiene el mismo uso que en 3:10, sólo que esta vez conjugada en forma de partic. pasivo qal sing. masc.. referida a Yavé: *"Bendito sea Yavé que no hizo que te faltara hoy gō'ēl cuyo nombre será aclamado en Israel.* Brota igualmente del sobrecogimiento experimentado ante un gesto en que Dios acaba de revelar su poder[158]. Una

---

[157] Vílchez, *Rut y Ester.* Op. cit. p. 140.

[158] Bendecir a Dios, no es creer añadir nada en absoluto a su riqueza, sino dejarse llevar por el ímpetu de esta revelación y convidar al mundo a alabarlo. La bendición es siempre confesión pública de la potencia divina y acción de gracias por su generosidad. León Dufour, Op.cit p. 122.

vez más, la bendición es una reacción del ser humano, en este caso de las mujeres del pueblo, ante la bondad de Dios[159], combinando alabanza y agradecimiento.

En cuanto a la estructura de esta perícopa, Vílchez hace una interesante contribución[160]:

a. *Narración*: Boaz se casa con Rut y tienen un hijo (v. 13)

b *Palabra*: Las mujeres se dirigen a Noemí (vv. 14-15)

c *Narración*: Noemí acoge al niño (v. 16)

b' *Palabra*: Las mujeres (vecinas) dan nombre al niño, que lo declaran hijo de Noemí (v. 17a¿b?)

a' *Narración*: Imposición del nombre al niño y genealogía corta (v. 17b.c)

¡Es curioso! Si bien la obra tal y como la tenemos, nos parece completa, cuando observamos las escenas, episodios y hasta el contenido, hay algo que nos llama la atención. ¿Dónde está el episodio que narre el encuentro y acuerdo al que llegan Noemí y Boaz para la redención?. La autora lo da por sentado[161]. Mas bien Rut aparece como la emisaria entre Noemí y Boaz. ¿Olvidó este suceso?

Creemos que un detalle como éste a una autora como la de nuestro libro, jamás se le hubiese pasado por alto. Sospechamos que la ausencia del mismo sirve a los propósitos, por un lado, de hacer valer la iniciativa femenina en la salvación de la familia, sin la intervención en el plan de un varón y por el otro, de presentar a Rut como la protagonista

---

[159] Cfr Gén. 14:20; 24:27; Ex. 18:10.

[160] Vílchez. *Rut y Ester*. p. 139.

[161] Cuando se encuentra con Rut y le promete rescatarlas si el otro pariente no lo hace, insinúa que él ya ha hecho las averiguaciones pertinentes y da por supuesto que Rut actúa por consejo de su suegra (Rut 3:17) Por otro lado, cuando Boaz se reúne con los ancianos (cap 4) y el pariente, él hace alusión explícita a Noemí como si ya hubiese llegado a un acuerdo con ella (4:3-4).

de la obra. Desde el 1:16, que pertenece a una unidad donde la protagonista es Noemí, Rut empieza a perfilarse como la principal y en el resto de la historia toma el primer lugar.

El Dios universal que obra en todos los seres humanos, se muestra a través de una mujer, viuda, pobre y extranjera, moabita, que representa la fidelidad del resto de los extranjeros que abrazan la fe en el Dios de los israelitas. Ella, perteneciendo a una nación marginada por ese pueblo (Dt. 23:4ss), no deja ninguna opción para que se excluya al resto. Por lo que el propósito de la autora no puede ser otro que hacer ver que en la construcción del pueblo de Israel (descendencia de David) es una mujer extrajera la que toma el lugar determinante. En su perseverancia, logra dar un descendiente para que la esperanza vuelva al clan de Elimélek (Noemí) y se construya la gran historia de David y del pueblo; hecho que sin su intervención, abnegación, fidelidad y amor se hubiese disipado. Por eso, ella es declarada la mujer fuerte, exaltada por varones y mujeres y sus virtudes la hacen valer más que siete hijos varones.

G. Apéndice (4:18-22)

(1) Estos son los descendientes de Fares, el cual engendró a Jesron
(2) y Jesron engendró a Aram, el cual engendró a Aminadab
(3) y Aminadab engendró a Najshon y Najshon engendró a Salmón
(4) y Salmón engendró a Boaz y Boaz engendró a Obed
(5) y Obed engendró a Ishai, el cual engendró a David.

A partir del v. 18 y hasta el v. 22 incursionamos en el apéndice de nuestro libro, en la forma literaria de la genealogía. Al parecer tiene como propósito mostrar la ascendencia de David. Se percibe un cambio brusco en el relato que transgrede su continuidad. Esto no se debe a la nueva forma literaria a la que arribamos, sino a cuestiones de estilo. Está ausente el eslabón del versículo 17 que lo vincule con el v. 18 de acuerdo a lo que nos acostumbró la

autora. El último nombre que tenemos en el v. 17 es David. Por lo que de acuerdo al estilo de nuestra autora el v. 18 debería mencionar en el principio ese nombre. De ahí que lo más conveniente (para seguir con el estilo) sería abordar la genealogía de forma ascendente y no descendente. Por otro lado, hace falta por lo menos una frase que deje percibir que todavía queda algo por aclarar. Pero el v. 17b es conclusivo: "*El* [refiriéndose a Obed] *fue padre de Ishai, padre de David*". Algo definitivo no se le hubiese pasado por alto a nuestra autora. De ahí que, a nuestro parecer, si la genealogía tenía como propósito dejar claro que David es un descendiente de Obed, con lo explicado en el 4:17b era suficiente.

El acento femenino que se le había impreso al libro hasta aquí, desaparece. Rut y Noemí, mujeres, claves en la historia, desaparecen, y el interés recae en Fares y no en Obed, que en definitiva es el que permite que aquella llegue al clímax. El relato, que hasta el 4:17 había tenido un sello femenino en toda la trama, adquiere a partir del v. 18 un sello masculino en el cierre. Rut como personaje central, desaparece del drama sin ninguna contemplación.

Esta genealogía parece ser tomada de 1 Cro 2:4-15, con ciertos nombres omitidos. Lo interesante en ésta, es que no parte desde Judá, sino desde Fares. Su inclusión fue muy bien pensada, ya que en el v. 12 Fares es mencionado como signo de bendición y detrás de él, Tamar. Esto también nos podría hacer sospechar sobre los intereses que motivaron a colocar esta genealogía. Pareciera que hay una mezcla de ironía que subyace en ella. Dos mujeres Tamar y Rut ¿con mala reputación?, ambas que logran sus propósito mediante la seducción son las que dan la línea genealógica al gran rey del sur.

Sin embargo, esto no justificaría todo el trabajo que tuvo la autora del libro para presentar una imagen sobresaliente de Rut. Cualquiera sea el interés o intereses que subyacen en esta genealogía, lo cierto es que la figura que toda la obra presenta de la protagonista principal, Rut, no puede ser opacada, y desvirtúa cualquier intento de difamarla.

Todo esto nos hace colegir que los versículos 18-22 son añadidos posteriores[162], posiblemente sacerdotales. La frase: *"Estas son las generaciones de..."*. es la fórmula habitual de los escritos sacerdotales del pentateuco[163].

Si no fuera porque el análisis previo apunta a Obed, de cuyo linaje nacería David, tendríamos algunos problemas en darle un título al tema de la genealogía. Sin ningún inconveniente podría denominarla, tal y como inicia su primera frase: *"La descendencia de Fares"*. Título explícito para esta perícopa. Sin embargo, el mismo no responde al clímax que la obra quiere imprimir.

Hay consenso que la inclusión de este apéndice tiene como propósito mostrar la ascendencia de David, añadiéndose a este aspecto, la forma conclusiva con la que la autora de nuestro libro lo cierra en el v. 4:17b. Podríamos titularlo: *"La ascendencia de David"*, para que la plusvalía del sentido a la que quiso llegar la obra no se disipe.

2 El título del libro

Establecer el título del libro de Rut tiene sus problemas. Este libro no proporciona esa información a simple vista[164].

En el principio se menciona a Elimélek (1:2), dando la impresión de que el relato tratará de él. Sin embargo, después de mencionarse su muerte (v. 3) se vuelve a hacer referencia a él,

---

[162] Contamos con el apoyo de un consenso, al opinar que nuestro apéndice es un añadido posterior. Cfr E.C..Rust, *Judges, Rut Samuel*, London, SCM Press LTD, 1961. Schmidt, expone sobre la posibilidad que la genealogía sea simple glosa de lo que el relato intenta decir. Werner Schmidt, *Introducción al AntiguoTestamento*. Salamanca, Sígueme, 1990, p. 388, Vílchez, *Rut y* Ester., p. 145; P. Joüon, *Ruth*. p. 96; H. H. Witzenrath, *Das Buch*, p. 36-38; E. Campbell, *Ruth*, op. cit., p. 172, entre otras/os autoras/es.

[163] Gen 2: 4; 5:1; 6: 9; 10:1; 11:10, 27.

[164] Como se da, *verbigracia*, en libros proféticos en los que se indica el nombre del profeta, el que viene a constituirse en el título del libro y el contenido del libro, "la palabra de Yavé que viene a él. Cfr primeros versículos de los libros proféticos de Joel, Oseas, Amós, Miqueas, etc. En el caso de Rut no tenemos esta ventaja

solamente en relación a otros personajes[165]. Ni siquiera tiene participación en ninguna escena, como es el caso de los personajes principales de la obra de Rut.

La protagonista de la introducción y prácticamente de todo el capítulo 1[166],. es Noemí[167] Esto se puede constatar por el género femenino tanto de las formas verbales, como del resto de las palabras aplicadas a Noemí que intervienen en el relato. En función de ella se describen las acciones y los diferentes personajes, incluyendo a Rut, que es mencionada entre los diferentes miembros de la familia de Noemí y como la nuera que la acompaña.[168]. Sin embargo, en el resto de la historia tomará el lugar Rut, que interviene en casi todos los diálogos del relato.

Lo que sabemos de Rut , es que era moabita[169]. Su nombre es enigmático por no aparecer en ninguna parte del AT. Al parecer no era hebreo. Algunos creen que puede estar relacionado con *ra'ah* "asociarse con", de lo que se deduce "amiga" o "amistad". Aunque no hay seguridad que esta sea su etimología. A pesar de ello, la mayoría de los eruditos se pone de acuerdo en que su nombre signifique amiga o que por lo menos apunte hacia el sentido de la amistad [170]. A excepción de nuestro libro, el nombre propio de Rut no se asigna a ninguna otra persona en la Biblia[171]. A pesar de ello, creemos que la tradición al asignarle el nombre de Rut a este libro, es muy acertada, por las siguientes razones: Es claro que el personaje

---

[165] 2:1 y 4 al hablarse de Boaz como pariente de Elimélek; 4:4 cuando se menciona al "otro" pariente de Rut.

[166] Aunque a partir de 1: 16 Rut empieza a perfilarse como el centro del relato.

[167] Para la hermenéutica nos interesa notar que la introducción de forma condensada nos muestra la realidad de desprotección y opresión en la que queda sumida Noemí (la mujer) a la muerte de su esposo e hijos, sin esperanza ni consuelo.

[168] Cuando Majlón y Kilyón toman esposas para sí, su padre (Elimélek) ya está muerto, por lo que lo narrado se hace en referencia a Noemí y no a Elimélek.

[169] Cfr. 1:22; 2:6, 21; 4::5, 10.

[170] Milian L. Andreasen y *otros*, *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día*. *op.cit.* p. 423. Ver Vílchez y Brenner.

[171] Toda información referente a Rut, solamente la obtendremos en este libro y en los targumes. Es mencionado solamente en Mt 1:5 en referencia al personaje en cuestión.

principal del libro es Rut, quien a partir del 1:16 hasta el 4:17 es el centro de la narración: En casi todos los episodios Rut aparece, si no es actuando, por lo menos siendo objeto de una referencia. Un análisis literario del mismo, nos muestra la simpatía que la autora siente hacia Rut, la moabita. Por eso ha elegido el material pertinente para hacerla aparecer como una mujer de fuerza y digna de las mejores consideraciones. Juicio que es pronunciado tanto por varones como mujeres (3:11). Recibe la admiración, alabanza y bendición del pueblo (2:11; 4:11 y 4:15). Nunca aparece un episodio en el que Boaz y Noemí concerten el convenio para llevar a cabo la redención. Rut siempre actuará como emisaria entre ellos; como si la autora quisiera dejar sentado que Rut es en realidad el medio por el cual Yavé actúa para salvar al clan de Noemí.

V. Análisis de las tradiciones

Nuestra obra evoca varias tradiciones en su interior. Si bien cada una de ellas puede proporcionar un tema específico de interés particular, lo cierto es que en conjunto vienen a permitir que el objetivo de la historia logre su clímax. Por el tiempo y el espacio del que se dispone, no va a ser posible ocuparse de todas ellas. Para los efectos de los intereses de nuestra investigación, hemos optado por aquellas que sirven a nuestro cometido. De ahí que ocuparán nuestra atención, las dos tradiciones concernientes a Moab que se traslucen en nuestra trama, (las hijas de Lot y "la exclusión de los moabitas de la congregación de Israel"), así como las tradiciones de espigar y rebuscar en los campos segados y las leyes del rescate y del levirato.

La forma de recuperarlas nos parece significativo en el libro. Ellas no son aplicadas como un molde cuyos límites no se deben transgredir. Mas bien, las leyes aparecen flexibilizadas a la situación de los/las que las necesitan. Esto es lo que permite que el desarrollo y desenlace del relato logre su reserva de sentido. De otra manera, nuestra historia carecería de la exquisitez de la que es propietaria.

No se hace una mera recuperación de las tradiciones de forma intacta, hay actualizaciones, adecuaciones, reformulaciones que ayudan a que el desenlace de cada escena sea logrado de forma magistral. Este hecho es lo que constituye una de las grandes novedades del libro de Rut, rasgos que sin duda, podrían darnos pie para denominar a nuestra historia, la gran actualización de las leyes.

Los elementos que confeccionan el relato, así como los personajes que participan, nos hacen ver que aquellas han sido dadas y deben ser actualizadas para que puedan servir al pueblo como una herramienta eficaz en la conquista de sus derechos. De otro modo,

seguirán siendo un medio de explotación y opresión, sin que los/as necesitados/as lleguen a obtener algún beneficio de ellas.

1. Moab

Cuando se tiene contacto con la trama de Rut, resulta difícil no percatarse de la tensión que subyace detrás del tono simpático que rodea la historia de la gran protagonista y la forma de describirla. A pesar de que no se explicita una actitud de repulsión hacia los/las moabitas, sin embargo, llama la atención el número de veces que se menciona la nacionalidad de las dos nueras de Noemí, sobre todo de Rut. Ellas son מואבי (moabitas) 1:4, (Orfa y Rut), 22; 2:2,6, 21; 4:5, 10, a lo que se le suma las ¡siete veces! que se menciona el nombre propio de מואב (Moab) (1:1,2, 6,6,22; 2:6; 4:3). Entonces es imposible dejar de preguntarnos: ¿Qué quiere significar esta numerología? ¿Por qué siete veces el nombre de Moab? Este hecho es mucho más sobresaliente, al contrastarlo con las veces que se menciona בית לחם (Belén), ¡tres veces!. Estos datos nos resultan algo paradójicos si consideramos que al principio del libro, y sin ninguna vacilación, se nos habla de una familia efratea de Belén de Judá. Era de esperarse entonces, que siendo ellos de Belén, fuera el nombre de esta ciudad el usado mayor número de veces en el libro.

Entonces, si la mención de Moab sobrepasa a la de Belén, no podemos evitar la sospecha de que la historia quiere decirnos algo sobre aquella. De lo que resulta la necesidad de remitirnos a las tradiciones, en relación a este país en el Antiguo Testamento.

1.1. Las hijas de Lot

Al evocar los pasajes que se refieren a Moab, el primero que llama nuestra atención es Génesis 19:30-38, primero por ser más legendario y porque además nos cuenta la historia del nacimiento de este pueblo. Aunque sabemos que el sustrato fundamental de las

tradiciones en cuanto a Moab, en la trama de Rut, apunta sin ninguna contemplación a aquella tradición que excluye a los/as moabitas de la congregación de Israel, no podemos dejar de lado, la que nos evoca la descendencia de Moab, junto con Amón como pueblo. Difícilmente podríamos entender algunos contenidos del libro de Rut, si no tenemos en mente esta tradición.

A la mención de Moab, se une el argumento de 3:2b-8, pasaje en el que se alude indirectamente a la acción de las hijas de Lot. Los motivos e intenciones, son muy similares. En el pasaje de Génesis, al igual que el de Rut hay un plan bien elaborado por mujeres. Dentro del mismo se percibe la meta de cubrir la necesidad de un varón: "*Entonces la mayor dijo a la menor: 'Nuestro padre es viejo y no queda varón en la tierra que entre a nosotras conforme a la costumbre de toda la tierra, ven demos de beber vino a nuestro padre, y durmamos con él y conservemos de nuestro padre descendencia*" (Gn. 19:31-32). La iniciativa es de la mujer mayor, y el motivo es aprovechar la potencialidad de procreación de su padre (viejo), a falta de un varón. Es evidente la necesidad de preservar la descendencia.

En el libro de Rut, la iniciativa de la mujer mayor (Noemí), tiene como fin explícito el bienestar de su nuera Rut, encontrarle un lugar de descanso, es decir, buscarle un marido: "*Y le dijo su suegra Noemí: 'Hija mía, ¿No he de buscarte un lugar de descanso que sea bueno para ti? (2) Ahora bien, ¿no es pariente nuestro aquel Boaz, con cuyas criadas estuviste? He aquí, él estará aventando la era de las cebadas esta noche...*"' (3:1-2). En el plan de Noemí, no hay una alusión directa a la descendencia. Esto podría deberse a que Rut es estéril o quizás infértil ya que después de diez años de casada no pudo concebir hijo en su vientre, como lo mostrarán los análisis que hagamos más adelante. Noemí, entonces, no tendría esperanzas de un descendiente. Pero, por otro lado, podría estar interesada en ello, detrás de su preocupación por encontrarle marido a su nuera. La pregunta que nos surge es ¿tiene como cometido Noemí preservar el *bêt'āb* al elaborar su plan? Lo cierto que en ambas historias el peligro de la extinción de una familia es evidente.

En ambos escenarios tenemos a la noche que acompaña a la escena, la participación de un varón viejo, bebido y dormido y una mujer que entra sigilosamente a descubrirle sus "pies"[172]. En el caso de las hijas de Lot sabemos que el acto fue concretado esa misma noche, en el que cada una estuvo con su padre, sin que éste se enterase de lo sucedido. En el caso de Rut, Boaz siente la presencia de la mujer a sus pies, quien a la pregunta: "*¿Quién eres?*" (3:9ª) , responde con una solicitud de casamiento: "*Soy yo, tu sierva Rut, extiende el borde de tu manto sobre tu sierva, ya que eres gō'ēl*" (3:9). Por la respuesta de Boaz: "*Ahora bien, es cierto que yo soy gō'ēl, pero hay un gō'ēl más cercano que yo. Pasa aquí la noche y cuando sea de mañana, si él te rescatara a ti, bien, si no quisiera rescatarte, te rescataré yo, ¡vive Yavé!. Acuéstate hasta la mañana*" (3:12-13), todo indica que el acto sexual no se realizó, porque de otra manera, la ceremonia de traspaso de rescate del gō'ēl más cercano a Boaz en 4:1-7, hubiese sido un gran farsa, así como las palabras de la autora en 4:13-14: "*Y Boaz tomó a Rut, y ella fue su mujer; y se llegó a ella. Permitió Yavé que ella diera a luz un hijo. Y decían las mujeres a Noemí: "Bendito sea Yavé que no hizo que te faltara hoy gō'ēl...*".

En ambos episodios se logran los objetivos, las hijas de Lot logran concebir en su vientre para preservar la descendencia y Rut por su parte, obtiene el juramento del varón de hacer todo lo que esté a su alcance para que ella encuentre el "lugar de descanso".

En el pasaje de Rut intervienen dos mujeres, una es israelita y la otra moabita, que en este caso no participan en la embriaguez del varón, pero sí la aprovechan para lograr sus objetivos. La iniciativa no surge de la moabita sino de una israelita (Noemí) que aconseja a la moabita a realizar el acto que permitirá la redención, y podría significar también, la preservación del *bêt'āb*.

[172] "descubrir los pies", como lo veremos en el análisis de la redacción, es una frase con doble sentido. La usamos en este análisis en sentido figurado para la acción de las hijas de Lot. Sin embargo, para Rut en sentido literal.

En este caso, se recupera la tradición en nuestro libro, pero dentro de un esquema israelita, que autoriza las acciones y las evalúa como buenas[173]. De nuevo aparece la salvación de una familia por la mediación de dos mujeres.

¿Por qué se evoca esa tradición? ¿No será mas bien que la autora está argumentando a través de las figuras que rodean a las mujeres el valor de éstas? En efecto en ambas historias, las mujeres son descritas, como teniendo iniciativa, imaginación, astucia, inteligencia y siendo planificadoras y logrando con su intervención la vida para un pueblo.

1.2 Exclusión de los/as moabitas de la congregación de Israel

Por otro lado, en cuanto a las tradiciones que rodean a Moab, evocadas en nuestro libro, imposible es no considerar la principal tradición que subyace detrás de todas las menciones de ese pueblo y de la nacionalidad de las nueras de Noemí. Si nos centramos en el texto, que al parecer es el fundante, Dt 23:3-5, encontramos la tradición de marginación de los moabitas de la congregación de Israel y que añade determinantemente: *"... nunca entrarán en la congregación para siempre."* Las causas se presentan a continuación: *"Por cuanto no os salieron a recibir con pan y agua al camino, cuando salisteis de Egipto, y porque alquilaron contra ti a Balaam hijo de Beor, de Petor en Mesopotamia, para maldecirte (v. 4)... No procurarás la paz de ellos ni su bien en todos los días para siempre"* (v. 6). Los hechos que justifican tal disposición son narrados en Núm 22:1-6.

Estas disposiciones son tomadas en forma radical por Esdras 9:1-2 y Nehemías 13:1-3; y al parecer la escritura de nuestro libro se da en respuesta a aquellas[174]. La misma referencia

---

[173] La evocación de la tradición de las hijas de Lot, como lo dijimos, pareciera querer recuperar la iniciativa de estas mujeres en la construcción de un pueblo. No se nota un intento por difamar y criticar esa acción, al contrario. De nuevo podríamos ver el intento de la autora por hacer sobresalir las acciones de las mujeres en la preservación de la vida.

[174] Véase Fecha y Objetivo del libro de Rut.

negativa hacia Moab, la encontramos a través del Antiguo Testamento[175]. El escuchar ese nombre, seguramente le evoca al israelita falta de solidaridad, exclusión y maldición.

Ahora bien, la trama de Rut parece contrariar tal disposición, al presentar el argumento de la hospitalidad de Moab hacia los efrateos, recibiéndolos y alimentándolos por diez años. Luego, que con el consentimiento de Noemí, Rut, la moabita, vaya a morar a Belén (1:22), así como el favor que Rut recibe del resto de los personajes que intervienen en la historia: El capataz que la deja segar junto con los/las criados/as (2:6-7) sin consultar a Boaz; Boaz que se preocupa por su bienestar (2:8-12) y las bendiciones de las que se hace acreedora Rut por parte de este (2:12; 3:10-12), del pueblo y los ancianos (4:11-12); la evaluación positiva que hacen las mujeres (4:15) y, además, la gran simpatía que deja traslucir hacia Rut la autora. A esto se le añade la magistral confesión de fe en Yavé de la moabita, que combina el juramento en la fórmula hebrea clásica (1:16-17).

Pareciera que para quien escribe la historia de Rut, le fuera desconocida la tradición deuteronomística de exclusión de los moabitas, como si la obra de Rut fuera anterior a ella. Por otro lado, da la impresión también, de estar frente a una reformulación de la tradición, que justamente estuviera respondiendo a una nueva cosmovisión en la que se escribe la obra.

No podemos obviar que las reiteradas referencias a Moab, parecen suponer la tradición deuteronomística, y de hecho las disposiciones radicales de Esdras y Nehemías, por lo que difícilmente se podría ubicar la historia de Rut como anterior a aquellas. Entonces, ¿podríamos decir que estamos frente a una reformulación de la tradición?. No se puede descartar el hecho que se ignore dicha tradición. En cualquier caso, el libro de Rut nos está mostrando una tradición a favor de los moabitas, que se opone a la deuteronomística y a la discriminación de Esdras y Nehemías.

[175] Cfr Is 15:1; Jer 48:1; Am. 2:1; Sof 2:9. Se trata de oráculos en contra del país de Moab.

La falta de hospitalidad de Moab (Dt 23:3-5), es releída en un contexto diferente. Moab es un país hospedador, que brinda casa y alimento a los efrateos que buscan sustento en él (1:1). Para llevar a cabo este cometido, se inserta la tradición en la que los/as israelitas aparecen como inmigrantes en otros países[176]. Esta tradición es muy conocida en el AT. Al parecer, emigrar en tiempos de hambre a otros países en busca de pan es muy común en la historia de Israel: Abraham emigra a Egipto (Gn. 12:10), Isaac y Jacob lo hacen por la misma razón[177]; y Elías emigra a Sarepta de Sidón (1 Re 17:9). En estos casos, es Egipto en primer lugar y Sidón (¿en segundo?), los que aparecen como los grandes hospedadores que brindan casa y alimento a nuestros patriarcas. Pero en el libro de Rut es Moab.

Dentro de la nueva visión, además de ser un país hospedador, Moab es el que nos regala a la gran protagonista del libro. Ella se convierte en el vínculo fraternal que posibilitará una visión diferente hacia Moab. Ella será el eslabón fundamental en la construcción de la historia de Israel, como bisabuela del gran Rey de Israel, David. Moab puede ser reconsiderada, debido a que en el linaje de uno de los personajes principales de la historia israelita hay una moabita. De ahí que parecería que la tradición es reformulada a favor de los moabitas y por ende del resto de los pueblos[178]. En este momento se está muy lejos del tiempo en que se formaron estas tradiciones. Ahora se está en una situación socio-política diferente, en donde la tradición deuteronomística no da respuesta. Así, la maldición que recaía sobre Moab y especialmente sobre las mujeres moabitas, es releída como bendición por parte de los personajes. Boaz, los ancianos, las mujeres, etc. Y como si fuera poco, las leyes del rescate y del levirato son aplicadas a favor de la moabita.

---

[176] Durante siglos Palestina había sufrido sequías periódicas. Esto es lo que posibilita el fenómeno de emigración a otros países en busca de pan y de mejores condiciones de vida. Hoy no es nada nuevo en nuestros pueblos latinoamericanos el fenómeno de inmigrantes en los diferentes países, especialmente en Argentina y Estados Unidos, que se da por las mismas condiciones.

[177] Gén. 26:1; 41:56; 46:1-40

[178] Respecto al tema de la reformulación de las tradiciones. Cfr. René Krüger, S.Croatto. y N. Míguez, *Métodos exegéticos*, *Op.cit.*, pp. 206-207.

Rut ha demostrado que los/as moabitas en tanto extranjeros/as, tienen grandes virtudes que los acredita como dignos de confesar al Dios de Israel. Rut no es un instrumento pasivo para la preservación de la línea davídica. Ella es un eslabón de solidaridad, fe, lealtad para Israel. Una mujer que aparece como una matriarca de la nación, ubicada junto a las grandes mujeres, entre "las madres de Israel"[179] que construyeron la historia del pueblo.

El tenor del texto alude a una inclusión de las/os extranjeras/os dentro la concepción de un Dios universal. La aceptación de Rut, facilita la entrada de todas/os las/os extranjeras/os que confiesen al Dios de Israel. Dándosele entrada a Rut con todos los honores, se abre la oportunidad para todas/os aquellas/os que aspiren a convertirse a Yavé, y, desde luego, ¡pueden entrar a la congregación de Israel!

El libro de Rut es un ejemplo de la actualización de una tradición. La reformulación se hace necesaria con el fin de que responda mejor a la nueva cosmovisión que se vive. Estamos en una época en la que la concepción de un Dios particularista ya no es posible. Yavé ya no es solamente Dios de los israelitas, es también de aquellos que con un fe genuina se acercan a Él.

[179] Lea, Raquel y no olvidemos, Tamar también, madres de personajes fundantes en esta historia de Israel, como Judá, Fares, Jacob, David etc. En la Haggadá judía, Rut es contada entre "las madres de Israel. A. LaCocque, *op.cit.* p. 89. Véase sobre las matriarcas, J. Cheryl Exum, "The M(other's Place" en *Fragmented Women: Sub)versions of Biblical Narratives.*, pp.94-147.

2. Espigar y rebuscar en los campos segados

Espigar y rebuscar era una de las instituciones israelitas a favor de los pobres. Evocaba la memoria histórica crucial de Israel. En el centro de la vida misma de Israel yace la experiencia de haber sido tratados bondadosamente por su Gran *Gō'ēl*, Yavé. De aquí debe surgir una conducta, igualmente generosa para con los/las débiles y desgraciados/as. Esta ley ayuda a incentivar la generosidad para con los/las pobres.

El capítulo dos de Rut nos brinda una información valiosisíma, desde el punto de vista socioeconómico. Por él, podemos saber, de alguna manera, cómo buscaban la sobrevivencia los/las pobres en la antigua Palestina, donde espigar y rebuscar en los campos ya segados era una forma de vivir[180].

En Dt 24:19-22 se establece que ni el campo, ni los olivos, ni las vides deben ser limpiados totalmente de sus frutos; siempre debe dejarse algo para que los/las que lo necesiten lo recojan. En los versículos previos a éstos (Dt 24:17-18), se insiste en que se debe hacer justicia a aquellas/os que no pueden reclamarla por sus propios medios[181].

En respuesta a la experiencia de los/as necesitados/as se permite la ampliación de estas leyes. Se ordena que se dejen los rincones del campo sin cosechar para que de allí recojan los/las pobres (Lev 19:9-10). Esta es una ley que se opondría al concepto moderno de la santidad de la propiedad privada.

---

[180] Ver sobre este punto en Leon Morris, *Rut*, op. cit., p.268 y ss

[181] Cfr Ex 22:21-22; 23: 6-9 y Lev 19:33. En estos pasajes se prohíbe engañar y angustiar al extranjero. de lo contrario hay una consecuencia religiosa. Dios mismo escuchará el clamor de ellos y se encargará de los/las opresores/as.

Las leyes sobre el derecho a espigar y rebuscar permitía a los/las pobres participar, de algún modo, de las cosechas recogidas por los que eran más ricos[182]. En Israel, esta ley se adoptó para que estuviera al servicio de fines humanitarios. Ellas afirman que la tierra es para todo Israel, y que todas/os y cada una/o deben beneficiarse de sus frutos[183]. Con ello, se protege a los seres humanos, que son particularmente vulnerables por su condición. Pueden ahora recoger algo para ir viviendo, sin verse obligados a mendigar.

Hay una ley muy parecida a ésta, pero es un poco más radical, la que permite que pobres entren en los campos de un labrador, incluso antes de que se haya recogido la cosecha. De esta manera pueden satisfacer el hambre (Dt 23:24-25). En realidad se trata de una costumbre humanitaria. Es una gentileza con los/las pobres y caminantes hambrientos/as[184].

La historia de Rut se presenta como un ejemplo de esta costumbre que se refleja en el género narrativo. Pero, además, en esta historia nos encontramos ante la gran ampliación de esta ley. Ya que, si bien la ley de espigar y rebuscar protegería a los más vulnerables, no por eso solucionaba sus necesidades básicas de forma completa. Según la institución de Dt. 24:19-22, los/las necesitados/as pueden espigar, pero hasta que haya terminado la siega. Por otro lado, si se cumple al pie de la letra la disposición de Dt 23:24-25, se satisface en parte la necesidad del/la pobre: Quien tiene hambre, puede comer uvas hasta saciarse (v. 24a) y arrancar espigas con la mano (v. 25a), pero no se le permite poner en el cesto para llevar a casa (24b).

---

[182] Para Gnuse, estas leyes pudieron tener sus raíces en antiguos ritos que consistían en dejar frutos del campo para que los espíritus de la tierra disfrutaran de ellos. Robert Gnuse, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1987, pp. 72-74.

[183] Walter Brueggemann, *The Land*, Philadelphia, Fortress Press, 1977. El autor desarrolla el tema de la tradición de la tierra como fuente física de fertilidad y de vida para Israel a través de diferentes bloques del AT.

[184] Para Roberto Gnuse, esta costumbre podría tener sus raíces en los antiguos derechos de vecindad de los propietarios de las tierras y los siervos, en la cultura cananea, o entre los campesinos sedentarios y los ganaderos en el medio ambiente israelita. La necesidad humana tiene derecho a echar mano de lo que es esencial para la vida, por ejemplo, el alimento. Para este autor que los pobres tomaran de campos ajenos los alimentos que necesitaban, no era hurto. Pero estaba mal que las personas no necesitadas lo hicieran. El hurto no se define estrictamente con arreglo a los derechos de propiedad sobre algo, sino que en esa definición hay que tener en cuenta también el derecho a satisfacer las propias necesidades. Ibid. pp. 72-74.

A pesar de las disposiciones que la ley establece, a Rut no le parece tener que esperar hasta que termine la siega para espigar. ¡Hay una necesidad básica que satisfacer al instante! Ella necesita saciar su hambre, pero al mismo tiempo, llevar a casa donde hay una anciana que también espera alimento. Vemos que ni siquiera conjuntamente éstas leyes pueden solucionar el problema de esta dos mujeres. ¡Se necesita con urgencia una ley que permita a estas mujeres saciar al instante su hambre y llevar algo más!

Rut, haciendo uso de su triple derecho de pobre, viuda y extranjera, toma la decisión de ir a espigar. Sus palabra develan conocimiento de la ley: Todavía no le toca a los pobres espigar, porque es tiempo de la siega, pero la necesidad y la responsabilidad que ha puesto sobre sus hombros es más fuerte. Así que el discurso que dirige a Noemí es muy elocuente en cuanto al conocimiento de sus derechos: *"...deseo ir al campo y recoger espigas detrás de aquel a cuyos ojos hallare gracia..."* (2:2). La respuesta inmediata de Noemí pone a la vista la necesidad y reconoce la determinación en Rut, por lo que no objeta a su decisión: *"ve, hija mía"*.

El discurso de Rut nos arroja luz para entender que no todos los capataces o dueños de los campos donde se estaba segando, permitían que los/las pobres fueran tras los segadores espigando. La ley no lo disponía así. De ahí, el que Rut lo hiciera en este tiempo, dependía de la gracia y bondad que pudiera encontrar en el dueño[185]. Esto nos hace entender la pregunta de Boaz al criado capataz, respecto a Rut. *"¿De quién es esta joven?"*(2:5b). y la descripción completa que el criado hace de Rut a Boaz: *"ella es la joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab; y habría dicho: 'permitidme, por favor, espigar*

[185] Sin embargo, la ley no confería el derecho a estos indigentes de espigar detrás de los segadores. Este era un privilegio concedido o negado según la buena voluntad o favor del dueño. El que el encargado de los/as trabajadores/as haya dejado trabajar a Rut, sin previo permiso de Boaz, nos permite recuperarlo en miras de una relectura que interpele la participación de los diferentes niveles (cargos) sociales, género e institucionales que actúen a favor de la construcción de un mundo mejor, en el que los seres humanos tengan por lo menos los elementos básicos de subsistencia.

y recoger entre las gavillas, detrás de los segadores'; y fue y permaneció de pie desde la mañana hasta ahora. Esto de estar ella sentada en la choza, sólo es un rato." (2:6-7) ¿Por qué explica tanto? ¿No estará develando un temor a una reprimenda por parte de su patrón? En realidad, no es el tiempo para que la ley asista a esa pobre muchacha y al criado capataz que la ha dejado espigar sin el consentimiento de Boaz. Pero su favor para con Rut no le permite pensar en las consecuencias (y por eso, la historia lo recuerda y lo recordará siempre por su solidaridad para con las/os necesitadas/os. También él es un ejemplo a imitar). La gracia de Yavé se ha mostrado a través de este criado, que empáticamente se ha identificado con los/las necesitados/as. Pero el favor también se ha debido a que quien se lo ha solicitado es ¡la moabita que vino con Noemí de los campos de Moab!, la mujer que ha ganado alguna fama debido a su fidelidad, virtud y abnegación para con su suegra anciana.

Ahora bien, Rut no solamente está buscando saciarse ella. Necesita llevar sustento a casa, porque la anciana Noemí también requiere alimento. La escena nos muestra a dos mujeres solas para quienes es indispensable ganarse el pan diario, ya que son viudas, y por lo tanto desamparadas. Quizás Noemí no haya acompañado a Rut, debido a que su vejez no le permitiría emprender tareas que exigieran esfuerzo físico. Pero también podría tratarse de una estrategia de la autora que no quiere un encuentro de Noemí con Boaz, para que Rut siga siendo la gran protagonista del libro. De todos modos, la verdad es que Rut necesita llevar comida a casa; Noemí la espera.

Para suerte de Rut, aquella parcela en la que estaba espigando era de Boaz (2:3). Yavé permite que Boaz aparezca en escena, y proteja a Rut para que no la atropellen en otro campo (ni en el suyo). *¿No oyes, hija mía? no irás a espigar en otro campo, ni pasarás de aquí; y así te quedarás con mis criadas* (2:8). *Fíjate en el campo que sieguen y ve tras ellas ¿Acaso no he ordenado a los criados para que nadie te toque? Si tienes sed ve a las vasijas y bebe del [agua] que sacan los criados."* (2:9).

La oferta de Boaz, no puede tratarse más que de la benevolencia de Yavé. ¡Boaz ofrece protegerla de las malas intenciones de los criados! De tal manera que ella pueda ir y compartir las vasijas y el agua, sin exponerse a que ellos la toquen, atentando contra su dignidad de mujer. Rut no puede entender por qué siendo ella una extranjera ha hallado gracia delante de los ojos de un varón Israelita. Por eso su discurso y su gesto dejan traslucir su admiración y agradecimiento: *Ella cayó sobre su rostro y se postró en tierra y dijo a Boaz: "¿Por qué he hallado gracia delante de tus ojos para ser reconocida, siendo yo una extranjera?* (2:10)... *"Señor mío, halle yo gracia delante de tus ojos, porque me has confortado y porque has hablado al corazón de tu sierva, aunque no soy ni como una de tus criadas"* (2:13). De esto también se puede deducir la forma cómo eran tratados los extranjeros, especialmente, las mujeres: sin ninguna consideración. La ley que "velaba" por la protección de ellos se había disipado. Huecas se oían las palabras: *"Y al extranjero no engañarás ni angustiarás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. A ninguna viuda ni huérfano afligiréis"*. (Ex. 22:21-22)

La actitud de Boaz hacia Rut y las instrucciones que da a sus criados de dejar caer gavillas para que ella las recoja (2:15-16), nos recuerdan la ampliación de las leyes, que establece dejar los rincones del campo sin cosechar para que de allí tomen los/las necesitadas/os (Lev 19:9-10) y la prohibición de engañar, angustiar y oprimir al extranjero/a a la viuda o huérfano[186]. Con la orden de Boaz de "no avergonzar y reprender a Rut", se infiere lo humillante que era para los/las pobres espigar en compañía de los segadores empleados. Sus propios compañeros/as los/las humillaban. No había conciencia de la necesidad del/la otro/a. Se deja traslucir el egoísmo por parte de los mismos/as trabajadores/as.

Pero, debido a la intervención de Yavé que hace aparecer a Boaz, se aprecia, desde luego, una generosidad que va más allá de las leyes: *Espigó, pues, ella en el campo hasta la tarde, y desgranó lo que había recogido, y era como un efa de cebada. Lo cargó, y se fue a la*

[186] Ex 22:21-22; 23:6-9 y Lev 9:33

ciudad; y su suegra vio lo que había recogido. Sacó [Rut] y dio a [Noemí] lo que dejó sobrar después de haberse saciado. 2:17-18.

Ahora bien, a pesar de que Rut cuenta con el favor y la benevolencia del dueño del campo, el pan no llega sin ningún esfuerzo. Rut tiene que espigar hasta la tarde. Esto nos lleva a preguntarnos ¿Qué pasaba con aquellos/as pobres que no encontraban el favor de los dueños y segadores?

Noemí se asombra al ver el fruto del trabajo de Rut. Rut no solamente se sació, sino que trajo lo que le sobró junto con el producto del trabajo. Pero... la ley dice que es posible saciarse en el campo pero no llevar a casa[187]. ¡La ley actualizada y ampliada le ha permitido a Rut la esperanza de pan para mañana y unos días más!. Esto provoca en Noemí admiración y gratitud, desea que el que ha hecho posible la reformulación de la ley sea bendecido por Yavé: *"...Bendito sea el que haya tenido atenciones contigo"* (2:19b).

Luego, en el discurso que Noemí da a continuación, se desvela otra cara de la dura realidad, a la que se enfrentaban los/las pobres, que pedían el favor de espigar antes que la siega terminara: ... *"Mejor es hija mía, que salgas con sus criadas y no que te atropellen en otro campo."* ¡Los pobres eran atropellados! Si no habían esperado que terminara la siega para espigar, entonces tenían que aguantarse toda clase de humillaciones, con tal de satisfacer su necesidad de pan. La ley no los protegía.

No obstante, el que Rut y Noemí tuvieran siempre alimento, se debió a que la ley fue ajustada a su necesidad. Equitativamente les fueron otorgados los derechos al pan. La provisión fue posible al ser conjugados los esfuerzos de ella, con la solidaridad de los que estaban a su alrededor. Pero, además, Yavé actuando en los personajes que aparecieron en el camino de Rut, posibilitó que la dignidad de esta mujer, en su lucha por la sobrevivencia,

[187] En Dt 23:24 se dice: *"Cuando entres a la mis de tu prójimo, podrás comer uvas hasta saciarte; mas no pondrás en tu cesto".*

fuera preservada de toda violación. El cumplimiento, actualización y ampliación de la ley en la historia de Rut nos interpela, tanto a mujeres como varones a unir esfuerzos solidarios, en miras a la construcción de una sociedad más equitativa, en la que las leyes sean ajustadas a las necesidades de los más débiles, para que se pueda asegurar, por lo menos, el sustento diario.

3. Leyes del rescate y levirato

En Rut es casi imposible hablar de la ley del rescate, sin hablar de la ley del levirato. Una no existe sin la otra[188].

3.1. Ley del rescate

En la pequeña obra que nos ocupa, encontramos entrelazadas dos grandes tradiciones que intentan preservar tanto la propiedad como el nombre. Nos referimos a la ley del rescate y la del levirato. La historia de Rut trasluce peculiaridades en cuanto a estas dos leyes. A veces se hace imposible delimitar los campos o rasgos que distinguen a cada una. Sin embargo, intentaremos analizarlas por separado, y luego encontrar el punto de unión entre ellas. Todo esto nos ayudará a encontrar el clímax del libro, en el que su gran novedad será la ampliación y conjunción de ambas, para poder salvar a la mujer, la propiedad, la familia y el nombre.

Antes de arribar a lo que la ley del rescate disponía es necesario explicar el trasfondo en el que se da la misma.

---

[188] El gō'ēl en Rut tiene ambas obligaciones, redimir la tierra y casarse con la viuda. Anthony Phillips, "The Book of Ruth - Deception and Shame" *JJS* XXXVII (1986), pp. 1-17.

En la sociedad agraria del Israel premonárquico la unidad básica era la *bêt'āb* [189], traducido casa del padre. Raras veces aparecerá *bêt'ēm*, casa materna y se basaba normalmente en relaciones de sangre[190]. El término *bêt'āb* puede indicar, la familia nuclear[191], la familia extensa o el linaje, de acuerdo al contexto[192]. Una definición común del *bêt'āb* es la familia extensa que abarca de tres a cuatro generaciones: marido y esposa. Posiblemente uno o dos padres ancianos, hijos casados o no, hijas solteras, nietos de la línea paterna y en algunos casos tíos y tías solteras o primos[193]. Es la unidad social más pequeña en el antiguo Israel[194].

El *bêt'āb*, como una institución autónoma, representaba también la unidad económica, que era el medio por el cual Israel tenía acceso a la tierra como fuente económica principal. Con frecuencia, esta autonomía era amenazada/afectada por factores demográficos y vicisitudes históricas. Estos impulsaban al bêt'āb a asociaciones mayores: una *mišpāhâ* (plural *mišpāhôt*). Una aproximación al término sería lo que se conoce como "clan"[195].

---

[189] *"... Este grupo consistía en dos o más familias nucleares que incluían varias generaciones de parientes. Pudo abarcar hasta cincuenta o cien personas en total... "*. Para mayor información véase: Alicia Winters, "El Goel en el antiguo Israel". Op. cit.; Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (SVT 37) Leiden, Brill, 1985, p. 245-290; Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria & Israel: Continuity & Change in the Forms of Religious Life*, Leiden, E.J. Brill, 1996, p. 194.

[190] Hopkins, D.C., *The Highlands of Canaan*. Decatur, 1985, pp. 252.

[191] Idem, también Lemche. *Early Israel: Op.cit.*, pp. 245-290; Idem, *Ancient Israel. A New History of Israelite* Society, Sheffield, JSOT Press, 1988, pp. 93-99.

[192] Neils Peter Lemche Op. cit. 251-250.

[193] van der Toorn, añade que en adición a estos miembros consanguíneos, la familia incluyó esclavos y criados (quienes habían decidido permanecer con sus antiguos señores), sus esposas, sus hijos. Karel van der Toorn Family Religion in Babylonia, Syria & Israel, op. cit., p. 194. En contra de esta prevaleciente opinión, está aquella que define al *bêt'āb* como familia nuclear de seis o siete individuos. Niels Peter Lemche, *Early Israel,*op .cit., p. 245-280. Hay un buen número de textos que usan el término del *bêt'āb* para indicar la familia nuclear. En Jueces 14: 19 por ejemplo es usado, para referirse a Sansón y sus padres.

[194] Hartmut H.J. de Geus, *The Tribes of Israel*, Assen & Amsterdam, Van Gorcum, 1976, p. 134

[195] Alicia Winters aclara que debido a que el término "clan", no es técnico, sino una aproximación, sus implicaciones son más antropológicas en términos de control de tierras y matrimonios, que difícilmente se encuentran en la *mišpāhâ* israelita. Es preferible traducir mišpāhâ como "asociación protectora". Pie de página 5. p. 22. Op. cit. Sobre el tema de bêt'āb véase Johannes Pedersen *Israel, Its Life and Culture, I-II* London, Geoffrey Cumberlege/ Copenhagen, Branner Og Korch, 1926, p. 46-60; Causse Antonin *Du groupe ethnique á la communauté religieuse: le probleme socioloque de la religion* d'Israël. Paris, Félix Alcan, p. 1937, p. 15-17; Leonhard, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938, p. 43-59; Norman Karol Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of*

La intervención del *gō'ēl* (plural *gō'ălîm*)[196] aparece dentro del marco de protección y restauración de la familia ante una crisis de supervivencia que ponía en peligro al *bêt'āb* como entidad. Su acción enfatiza un rol solidario a favor de un familiar. El *gō'ēl*[197] es un redentor, un defensor, un protector de los derechos de su familiar débil y por ende del grupo. Lev 25:25, 47-49 es el texto fundante donde se especifican las características del *gō'ēl*.

El derecho del *gō'ēl*[198], se ejercía según cierto orden de parentesco: primero el hermano, luego el tío, después el hijo de éste; finalmente los otros parientes, si los primeros estaban

---

Liberated Israel, New York, Orbis, 1979, pp. 285-292. En este período premonárquico, la sociedad israelita operó en tres distintos niveles de organización social. La más grande de éstas (primer nivel) era la tribu, el nivel secundario de organización social fue la *mišpāhâ* o "asociación protectora de familias" (o clan). El tercer nivel el *bêt'āb* o familia extensa. Fue la unidad social fundamental en el período premonárquico e indudablemente continuó cumpliendo esa importante función en la sociedad aún después de este de la instalación de la monarquía, al menos en contextos no urbanos. Cfr Gottwald, Op. cit. p.237-341.

[196] No existe una palabra en castellano con la que se pueda hacer una traducción exacta del término *gō'ēl*, ya que su amplio significado, no tiene paralelo en el mundo moderno. Por eso es que algunas veces va a ser necesario precisar el significado, dentro del contexto que se dé. Por ejemplo, "rescatar", "restaurar" la propiedad, persona u honor de alguien. Algunas veces es necesario traducir "redimir" - volver a comprar lo que antes se vendió o empeñó". En la mayoría de los casos, desde un punto de vista más teológico, se traducirá "liberar" asociado a la acción de Dios a favor de su pueblo. En el texto de Rut tiene mucha reserva de sentido. Nos atreveríamos a decir que Rut es uno de los libros del AT que más explota la reserva de sentido del término *gō'ēl*. Este no sólo logra recuperar la propiedad para el *bêt'āb*, sino que da el descendiente que perpetuará el nombre de la familia. A esto se le suma la invaluable obra que hace a favor de dos mujeres que no tenían esperanza. Hace que se realicen como mujeres y posibilita la esperanza y construcción de una familia que estaba a punto de extinguirse.

[197] Según Jonson, el sentido primitivo de la raíz גאל es "proteger". Cfr A.R. Jonson, "The Primary Meaning of the Root g'l", *Sup VT* 1 (1953), pp. 67-77; Cfr Thompson T & D "some Legal Problems in The Book of Ruth" *VT 18* (1968), pp. 78-99, passim.

[198] Mettinger explica que la palabra *gō'ēl* es una palabra del léxico jurídico israelita, cuyo sentido se asocia con los distintos tipos de rescate o de pago redentorio. El hebreo dispone de dos verbos que significan "redimir": el verbo pādāh, para describir el modo en que el Señor "rescate", "redime" y "libera"a Israel de la cautividad. Isaías prefirió *gō'ēl* (participio) a *pādāh* para referirse a la redención divina. Ambas palabras pertenecen al léxico jurídico, pero con usos distintos en este ámbito: pādāh era un término neutro propio del lenguaje de los negocios, mientras que gā'āl y su participio *gō'ēl* tenían un uso específico en el derecho familiar: por ejemplo, cuando una persona redimía a otra lo hacía porque la existencia de vínculos familiares no sólo le daban derecho a ello, sino que de algún modo también le obligaban. Pādāh resalta el precio pagado en el curso de un intercambio (1 Sam 14:45) mientras que gā'āl subraya el lazo de sangre que une a redentor y redimido. El gō'ēl (gā'āl) muestra el énfasis puesto sobre el parentesco. Tryggve N.D. Mettinger, *Buscando a Dios, Significado y mensaje de los nombres divinos*. Córdoba, El Almendro, 1994, pp.173-175.

imposibilitados a ejercer su derecho del *gō'ēlato* a favor de sus parientes. No se especifica el sexo de los que intervenían en este rol, ya que en la lexicografía hebrea los géneros en las palabras por lo general son masculinos y algunos casos apuntan a ambos sexos. Lo que se desprende de esta institución es que ninguna persona que fuera familiar podía actuar sin tenerse antes la renuncia o inhabilidad de los *gō'ălîm* más cercanos. Entonces si no hubiese *gō'ēl* varón ¿podría actuar una mujer como "*gō'ēla*" para auxiliar a la familia en crisis?[199].

Esta participación de diferentes grados de parentesco es lo que hace la gran diferencia respecto a la ley del levirato. Ya que esta última, apelaba a la participación del hermano que vivía en la misma casa que el difunto hermano. Este es el punto en el que se nos dificulta entender si en realidad en el casamiento de Boaz con Rut se lleva a cabo el levirato o el rescate, ya que Boaz no es *yabam* (levir). Además, la intervención del gō'ēl se da en los casos siguientes:

a) Si un israelita ha sido vendido como esclavo para pagar una deuda, deberá ser rescatado por uno de sus parientes cercanos (Lev 25:47-49).

b) Si un varón ha muerto dejando propiedad, el *Gō'ēl* toma el derecho de comprarla antes que sea ofrecida en venta pública, para así proteger a la familia del muerto.

c) Cuando un israelita se ve precisado a vender su patrimonio, el gō'ēl tiene derecho preferente en la compra, pues importa sobremanera evitar la enajenación de los bienes de la familia (Lev 5:25)[200]. En su defecto el *gō'ēl* debe comprar de nuevo una propiedad que su pariente hubiese vendido a un acreedor o a otra persona para satisfacer las demandas del acreedor (Lev 25:25; Jer 2:7-10).

d) Vengar la sangre de un pariente cercano muerto por un enemigo (Núm 35:19-21).

---

[199] Cfr Alicia Winters Op. cit. p.24.

[200] Un ejemplo claro de este procedimiento lo encontramos cuando Jeremías adquiere el campo de su primo carnal Hanameel (Jer 32:6-9).

En ningún momento se dice que el *gō'ēl* deba casarse con la viuda. Entonces, para explicar el casamiento de Rut con Boaz ¿debemos remitirnos a la ley del levirato?

Hay dos peligros que se prevén detrás de las acciones solidarias del gō'ēl: el peligro que representa la concentración de la tierra y el poder y por otro lado, al perderse la propiedad, quedaban desamparadas las viudas[201] del bêt'āb, ya que no había provisión para su incorporación formal en otra familia.

El libro de Rut nos ilustra la dura realidad que enfrentaba el miembro de un bêt'āb que se quedaba sin heredero varón para continuar el linaje hasta la próxima generación: Una familia a punto de extinguirse como entidad social dentro de la *mišpāhâ*. El *gō'ēl* se convertía en su salvador y les aseguraba el control y acceso a sus propios recursos, sobre todo a la tierra. Pero para que esto fuera posible, en el caso de la historia de Rut, se necesitaba la descendencia del muerto que manejara el patrimonio. Entendemos que esto explicaría en parte el casamiento de Boaz con Rut.

En nuestra historia la obligación del *gō'ēl* de comprar la tierra de Elimélek está asociada con la obligación de casarse con Rut para levantar el nombre del muerto sobre su heredad (Rut 4:5). De hecho, es ella la que va a proporcionar el hijo que asegure la descendencia y la propiedad del clan de Elimélek. En este caso, Rut no tiene menos mérito en cuanto al *gō'ēlato* que Boaz ¿No estamos ante un ejemplo de "gō'ēla" único en el AT.?[202] Siendo la familia israelita campesina una unidad económica dependiente de sus propios recursos que se los proporcionaba la tierra, su ardua lucha para asegurar una comunidad viable, se resumía en la necesidad de hijos y tierra productiva.

---

[201] Esto explica los repetidos mandatos de atender a las viudas a lo largo de la Biblia. En otros textos Yavé aparece como guarda de ellas (Sal 146:9).

[202] Confesar a Yavé, comprometerse con él significa comprometerse con las estructuras solidarias que él había establecido - hasta el punto de actuar como *gō'ēl* si fuera el caso. Alicia Winters, op. cit. p. 27.

Al parecer, el *gō'ēl* puede renunciar a su derecho o sustraerse de su deber sin ser por ello vituperado. Rut 4:7-8 interpreta el acto de descalzarse como el abandono de un derecho, análogo al gesto de la ley del levirato, Dt 25:9. Con todo, en este último caso, la manera de proceder reviste un tono infamante. Dt 15:9 advierte que un pariente necesitado que no recibe la ayuda solicitada, "podrá clamar contra ti a Yavé, y se te contará por pecado". El castigo tenía más que todo sanciones religiosas.

3.2. Ley del levirato

Según Dt 25:5-10, la institución del levirato[203] establece que si un varón muere sin dejar descendencia, un hermano que viva en la misma casa, se debe casar con la viuda para dar un hijo al difunto[204]. El primogénito de este matrimonio, es considerado legalmente como hijo de aquel.

Uno de los propósitos del levirato, es evitar que la viuda se case con un extraño[205]. Esto evita la pérdida de la propiedad de la familia. Por eso, la unidad de la familia en su tierra es enfatizada por la cláusula: *si dos hermanos habitan juntos* (v. 5). En hebreo, hay un término especial para esta relación particular, se trata de *yibbum* (de *yabam:* cuñado)[206].

---

[203] A esta institución se le da el nombre de levirato, del latín, levir, que traduce el hebreo *yabam* Cfr Von Hans-Friedmann Richter, Zum Levirat im Buch Ruth" *ZAW* 95 (1983), pp. 123-126.

[204] En las leyes posteriores se prohíbe el matrimonio ordinario con la esposa del hermano (Lev 18:16, 20:21) y se permite que las mujeres reciban la herencia (Núm 27:7-11). Esto último anula en cierta manera el motivo de la ley del levirato H.Cunliffe-Jones,*Deuteronomio: Introducción y comentario.* Buenos Aires/Distrito Federal, La Aurora/Casa Unida de Publicaciones. 1960, pp.174.

[205] La razón esencial del levirato es la de perpetuar la descendencia, el "nombre", la "casa"; por lo cual el hijo (probablemente el primero) de un matrimonio levirático es considerado como hijo del difunto. La historia de Rut explica que el derecho de rescate de la tierra está ligado con la obligación de casarse con la viuda. La misma preocupación vuelve a aparecer en la legislación del jubileo, Lev 25 y la ley sobre las hijas herederas (Núm 36:2-9).

[206] Cfr. Tratado de *Yebamot* -"Cuñadas", en: Carlos del Valle (editor), *La Misná*, Madrid, Editora Nacional, 1981,.pp. 427-428.

Es discernible una cierta debilidad en esta institución, ya que el incumplimiento de esta ley pasa a ser una ignominia. Hay una condenación pública para el cuñado, pero no se le toma como un crimen que merezca castigo[207]. El cuñado puede sustraerse de este deber, mediante una declaración hecha ante los ancianos de la ciudad, pero queda deshonrado: la viuda desechada lo rechaza, despojándolo de su calzado, le escupe el rostro, porque *"no levanta la casa de su hermano"* (Dt 5:9), por lo que su casa será reconocida como *"...la casa del descalzado"*(Dt 25:10).

Hay tres textos en todo el AT que nos hablan del tema del levirato: Gén 38, Dt 25:5-10, y Rut 4. Sin embargo, hay graves discrepancias entre ellos. Al remitirnos a estas ilustraciones que tenemos, se nos dificulta la interpretación a la luz de la institución de Dt 25:5-10, que consideraríamos la fundante, por encontrarse en ella de forma explícita las disposiciones de esta ley.

En la historia de Tamar[208] nos encontramos con la interpretación de la ley del levirato más estricta que en Deuteronomio: el cuñado no puede sustraerse a ella y el deber incumbe sucesivamente a todos los hermanos sobrevivientes[209]. Pero el rasgo particular es que esta unión de Tamar con su suegro Judá, ¿podría estar reflejando una reminiscencia de un tiempo en que el deber del levirato afectaba al suegro si no tenía otro hijo?[210]. Esta ley hace

---

[207] El hermano del difunto puede negarse sin detrimento de su vida. Véase A. D. H. Mayers, *Deuteronomy:* The New Century Bible Commentary, England, Marshall, Morgan & Scott, 1987, pp. 328-329.

[208] En Gén 38:6-7, el primogénito de Judá, Er, muere sin dejar descendencia de su mujer Tamar. Su hermano Onán tenía la obligación de casarse con la viuda, pero él no quiere tener un hijo que no sea legalmente suyo. Hace estéril su unión con Tamar, y por este pecado, Yavé lo hace morir, 38: 8-10. ¿Judá hubiera debido entonces dar a Tamar el hijo que le quedaba, Sela? pero esquiva el deber, 38:11. Entonces Tamar se une por astucia con su suegro (38:15-19).

[209] R. de Vaux, sugiere la modificación de las costumbres y leyes dentro de la Biblia con el curso del tiempo. En Gén. 8 aparentemente entiende que todos los hijos del matrimonio del levirato son reconocidos como la familia del difunto hermano. En Rut es solamente el primer hijo. R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions,* London, McGraw- Hill Book Company, inc., 1961, pp. 37-38.

[210] Para de Vaux, el acto de Tamar podría evidenciar el deseo desesperado de una mujer que quiere tener hijos de la misma sangre que su marido. De Vaux, R. Op. cit. 72.

ver la necesidad de un varón que engendre el hijo que preservará el nombre del muerto sobre la heredad.

La otra ilustración de esta ley la encontramos en el libro que nos ocupa. Hay una gran discrepancia entre los rasgos legales del libro de Rut y especialmente Deuteronomio. En Dt 25:5-10 las condiciones son severamente limitadas. Solamente es posible cuando la viuda y el hermano de su esposo muerto viven bajo el mismo techo. El casamiento es sólo para engendrar el hijo que restaurará (perpetuará) el nombre del difunto. La interpretación de esta ley se complica aun más al combinarse con la del rescate que incumbía al *gō'ēl*.

La ley de Dt 25:5-10 no se aplica cabalmente, porque Rut no tiene cuñado,-*"yabam"* (Rut 1:11-12). Debe ser tomada como esposa por un pariente próximo (Rut 2:20; 3:12). ¿Deberíamos presumir, como lo indica de Vaux[211], que seguramente se trata de una época en que la ley del levirato era un asunto de clan más que de una familia en sentido estricto?

Cuando se presenta la obligación del rescate con el deber de casarse con la viuda, es muy difícil delimitar los ámbitos que corresponden a cada una de las dos leyes implicadas. A veces se transgreden las líneas que las separan y nos encontramos con que la situación que presenta Rut es particularmente novedosa. No se puede pensar en la redención de la tierra (rescate), sin pensar en el rescate del nombre (levirato).

Por eso es que en algunos momentos el camino se vuelve un tanto intransitable. Hay tramos en los que la ley del levirato adquiere matices de la ley del rescate y viceversa. Por ejemplo, cuando Noemí bendice a Boaz como posible redentor 2:18-22, ella dice: *"...Es nuestro pariente cercano aquel varón, es uno de los que pueden redimirnos"*. 2:20. Ella no sólo está pensando en la propiedad de la tierra. Está pensando en términos de levirato también. Luego, cuando habla de encontrarle un hogar a Rut (3:1-5), piensa en Boaz como posible redentor relacionándolo íntimamente con el y*abam*: *Y le dijo su suegra Noemí: "Hija mía,*

[211] Ibidem

¿No he de buscarte una posición segura que sea buena para ti? (2) Ahora bien, ¿no es pariente nuestro aquel Boaz, con cuyas criadas estuviste? He aquí, él estará aventando la era de las cebadas esta noche. 3:1-2. Está pensando en la ley del levirato, porque al referirse a Boaz como pariente, no usa el término גאל sino מודעת.De esta manera ambas leyes se combinan y se les designa como "rescate", sin que por ello encontremos las especificaciones claras que identifiquen a cada una. Separadas, sirven en poco en la solución de la situación en la que se encontraba la familia de Noemí.

Seguramente nos encontramos de nuevo con otra actualización o ampliación de las leyes en este libro, lo que nos lleva a pensar en una posible reformulación de la ley que se ajusta a las circunstancias del momento[212]. Rut se casa con un pariente cercano de su suegro, porque su esposo muerto no tiene un hermano que viva bajo el mismo techo que Rut. Su casamiento no tiene el sólo fin de levantar descendencia. Se deja ver en el libro la intención de redimir a Rut, como punto básico para que se cumpla el rescate. Esto se nota especialmente en los discursos de Noemí, de Boaz y de la misma Rut:

> *"Y le dijo su suegra Noemí: 'Hija mía, ¿No he de buscarte una posición segura que sea buena para ti? Ahora bien, ¿no es pariente nuestro aquel Boaz, con cuyas criadas estuviste? He aquí, él estará aventando la era de las cebadas esta noche...* '" (3:1-2).

Noemí está pensando en la seguridad y bienestar de Rut, por eso piensa en Boaz como posible redentor-¿levir?.

El diálogo de Rut y Boaz en la era tienen ese mismo tinte de rescatar a la viuda.

---

[212] R. de Vaux cree que la tradición del levirato es mucho más antigua que cuando se dio explícitamente en el Deuteronomio. Ya da la posibilidad de pensar que la obligación del levirato la asumía primeramente el clan. al igual que el rescate del patrimonio, y que sólo más tarde se restringió al cuñado Idem. *Instituciones del Antiguo Testamento*., pp. 52-53. Esta costumbre tenía paralelos en otros pueblos y especialmente entre los vecinos de Israel. En las leyes asirias se le consagran varios artículos: Si un prometido muere, su prometida debe casarse con el hermano del difunto. Algunas leyes hititas hablan también del levirato, pero con menos detalle. La costumbre existía entre los hurritas de Nuzi y quizá en Elam. También se encuentra atestiguada en Ugarit. Idem, pp. 72-73.

> *"Entonces él dijo: ¿Quién eres? y ella respondió: "Soy yo, tu sierva Rut, extiende el borde de tu manto sobre tu sierva, ya que eres gō'ēl" (3: 10).* Y él dijo: *"bendita seas tú de Yavé, hija mía;* tu bondad última es mejor que la primera, *por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos. (11) Ahora, pues, hija mía, no temas, todo lo que digas, yo haré contigo, ya que toda la puerta de mi pueblo sabe que tú eres verdaderamente mujer fuerte. (12) Ahora bien, es cierto que yo soy gō'ēl, pero hay un gō'ēl más cercano que yo. (13) Pasa aquí la noche y cuando sea de mañana, si él te rescatara a ti, bien, si no quisiera rescatarte, te rescataré yo, ¡vive Yavé!. Acuéstate hasta la* mañana". (3:9)

La pregunta que nos surge de esta conversación es ¿Quién o qué debe ser rescatado/a? La respuesta que obtenemos de este dialogo es: ¡Rut!, sin ninguna discusión. Rut dice: "*...extiende el borde de tu manto sobre tu sierva, ya que eres gō'ēl...*". Es una frase que refleja una solicitud de matrimonio, según costumbre del Cercano y Próximo Oriente[213]. Aquí la obligación del gō'ēl está ligada con el casamiento. Pero en ningún momento se habla de Majlón ni de la necesidad de su descendencia. Boaz exclama:

> *"...bendita seas tú de Yavé, hija mía por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos..."" "... es cierto que yo soy gō'ēl, pero hay un gō'ēl más cercano que yo..." "...si él te rescatara a ti, bien, si no quisiera rescatarte, te rescataré yo, ¡vive Yavé!.*

Tanto Rut como Boaz aplican el término gō'ēl para referirse al rescate (casamiento). El discurso es explícito; el rescate debe lograrse a favor de Rut[214]. Pero la historia va mucho

---

[213] El acto de extender el borde del manto de un varón sobre una mujer, está indicando casamiento. Con este gesto Rut pide a Boaz, su gō'ēl que la despose. En Dt 23:1 (se prohíbe tomar la mujer del padre, es decir, *"retirar el manto de su padre"*. En Dt 27:20 hay una maldición sobre aquel que descubre el borde del manto de su padre, que no es otra cosa que *acostarse con la mujer de su padre.* Cfr R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East* NY, Doubleday, 1959 p. 197 y ss. Esta imagen de exterder el borde del manto, es usada por Ezequiel para hablar sobre la metáfora del desposamiento de Yavé con Jerusalén Ez 16:8. En Arabia, el extender el borde del manto sobre una mujer es adquirirla. Cfr A. Guillaume, *The Life of Muhammad,* London, Oxford University Press, 1955, p. 515.

[214] Según Gerard Sloyan, la ley del levirato se funda en el interés por la situación de la mujer: "Actualmente se cree que la ley del levirato se funda en el interés por la situación de la mujer (Rut 1:9-13; 3:1) más que en

más allá. Se trata de salvar a la viuda, levantar el nombre y rescatar la tierra. El nombre del difunto tiene que ser restaurado sobre su propiedad, pero para que esto ocurra, éste tiene que tener un descendiente, por lo que se hace necesario que el mismo gō'ēl cumpla tanto la ley del rescate como la del levirato. Es en este punto en donde se produce el encuentro de ambas.

La iniciativa de perpetuar el nombre del muerto es de Rut, porque el mismo Boaz reconoce que no había necesidad del levirato, al bendecirla y decirle que pudo haber ido en busca de otros jóvenes y ricos. ¡Una moabita se esfuerza por cumplir la ley de Yavé!

¿Era necesario el levirato? ¿Por qué en ningún momento Boaz es llamado *yabam* en el sentido de "progenitor"[215], sino gō'ēl?. Robert Gordis puntualiza que la acción del gō'ēl, es la restauración del objeto hacia su condición primera. Gō'ēl es traducido frecuentemente como "redentor". Algunos autores lo traducen "pariente protector"[216], pero algunas veces el contexto demanda la traducción "vengador" o abogado[217].

Sin embargo, en su mayoría los eruditos concuerdan que es la gran tradición del levirato[218] la que se cumple con el casamiento de Rut con Boaz. Seguramente que esto es posible, ya que las intenciones y los efectos de este matrimonio, siguen la institución levirática: *se trata de perpetuar el nombre del difunto-* (Rut 4:5, 10; Cfr 2:20)- pero *sobre su heredad* –rescate-. El niño que naciera de tal matrimonio sería considerado verdadero hijo del difunto (Rut 4:6; Cfr 4:17).

---

proporcionar descendencia al nombre del marido muerto (Dt 25:6). En cualquier caso, se interpresa según el espíritu y no según la letra" Gerard Sloyan. op. cit. p. 8.

[215] En ugarítico Anat es llamada *ybmt l'mm* (procreadora), y en árabe *wabama* es "procrear". Ver pie de André LaCocque. op.cit. p. 94.

[216] Vílchez. op. cit. *passim.*

[217] R. Gordis "Love, Marriage, and Business in the Book of Ruth, " en J. M. Myers *A Light unto My Path.* Philadelphia: Temple University Press, 1974. pp. 241-64.

[218] Carlos Mester; Werner Schmidt. Op. cit. *supra.* Pp..386-388.

La cuestión de la sandalia es una costumbre que nos conecta directamente con la ley del levirato[219]. En Dt 25: 5-10 es una acción realizada por la viuda que, rechazada por su cuñado, protesta contra éste y como testimonio lo despoja de su calzado escupiéndole en el rostro; acción que está revestida de matices drásticos e infames. Rut 4:8-9 la interpreta como la confirmación de "cualquier asunto". Sugiere que se trata de autenticar a Boaz no sólo como *levir*, sino también como gō'ēl. De nuevo, pareciera que estamos frente a una reformulación de esta costumbre. (Suponiendo que la narradora conociera la ley de Deuteronomio 25, por aludir a *"una costumbre que había en Israel..."*).

Antes de Rut no encontramos la cesión de la sandalia para concertar convenios de forma cordial: "*Y había en Israel esta costumbre referente a la redención y al contrato, que para la confirmación de cualquier asunto, un varón se quitaba la sandalia y la daba a su compañero; esto servía de testimonio en Israel. Entonces el pariente dijo a Boaz:" adquiere para ti" y se sacó la sandalia* (4:7-8). Esta costumbre sólo aparece en Deuteronomio 25:9-10 pero en relación a la ley del levirato, ley que probablemente sea interpretada en Rut como ley del rescate.

En lo que se refiere a los temas de la redención y del levirato en el libro de Rut, nuevamente ella aparece como protagonista. Resumiendo las acciones al respecto, ella gestiona y realiza el trámite para que las leyes se lleven a cabo y toma la iniciativa para solicitar a Boaz, uno de sus *gō'ēles*, casamiento. Como aún vive un pariente más cercano que tiene el derecho de rescate, Rut logra que Boaz tome parte en el asunto[220]. Boaz aguarda

---

[219] A la ceremonia de quitar el calzado al hermano que no quiso cumplir la obligación del levirato, se le llama *jalutsá* ("quitar"). Cfr. Tratado de *Yebamot* - "Cuñadas", en: Carlos del Valle (editor) *La Misná*. op. cit. p. 427-428.

[220] Tanto la costumbre del gō'ēlato, como la del levirato exigían que el pariente más próximo cumpliera esas leyes. Por eso Boaz en Rut.3: 12-13 quiere cumplir la ley como lo demanda la constitución. Boaz cumple toda disposición legal (4:1), mediante un tratamiento completamente democrático. Cita al pariente más cercano, reúne a diez ancianos en la puerta de la ciudad. De hecho procuraba una decisión judicial. La puerta de la ciudad era el lugar donde sesionaba el tribunal y donde se ventilaban los asuntos públicos Dt 21:19-21; Cfr Sal. 127:5; Zac 8:6. El jurado estaba compuesto por los ancianos de la ciudad, de acuerdo con la ley de Moisés Dt 16:18.

hasta la mañana siguiente para hacer de abogado de las dos mujeres en la reunión de los concejales (4:1 ss; Cf 2:1 *supra*, Cap. 3:2). Ofrece al pariente con derecho a opción, en presencia de los diez ancianos, "rescatar" la heredad de Elimélek. Es decir, adquirirla por compraventa, y casarse con la nuera viuda[221]. Cuando el pariente renuncia, se realiza el traspaso del derecho a Boaz, a tenor del antiguo uso de la entrega de la sandalia, que según la ley deuteronomística se hace en virtud del rechazo del hermano que no quiso realizar la ley del levirato, pero que la autora interpreta como testimonio para la confirmación del acuerdo de traspaso de obligaciones (Rut 4:7). En este caso, la sandalia se la quita por sí mismo el pariente que rehúsa casarse con la viuda y se la pasa al que decide tomar esa obligación, como constancia del traspaso.

Nuevamente nos encontramos ante una novedad en la aplicación de las leyes en esto libro. No hay un cumplimiento exacto de las mismas respecto a las disposiciones de Deuteronomio. ¿Es enteramente una reformulación de las mismas?. Es indiscutible que estamos ante una flexibilidad, que se ajustan a las necesidades del *bêt'āb* de Noemí (Elimélek): Un hijo y una propiedad son igualmente necesarios. La ley del rescate, tal y como la concebimos en Deuteronomio, y la ley del levirato, por separado, no solucionaba el problema de las viudas (la familia de Elimélek). De ahí que pueden ser fusionadas y designadas como el *gō'ēlato*, ya que el *gō'ēl* se convierte en *yabam* para que pueda preservarse el nombre del difunto sobre su heredad, lo cual era posible sólo con el rescate de la propiedad y el casamiento con la viuda. Las palabras de Rut en 2:20 *"Eres gō'ēl"*; tiene el sentido de *"tienes ... el derecho de levirato"*. Aluden a la necesidad de realizar ambas obligaciones[222]. Ella misma y Boaz asumen que se trata de la redención al modo del *gō'ēl* (3:9c, 12b)

---

[221] Sin duda Boaz creyó que sería mejor hacer que la propiedad fuese el tema central del negocio, pensando tal vez que así obtendría una respuesta más favorable. Pero una vez que el pariente más cercano ha expresado su intención de comprar la propiedad, Boaz revela el hecho de que Noemí ha limitado la venta del terreno, exigiendo que quien la compre se case con Rut. El orden en el cual Boaz presentó los dos asuntos deja ver cierta perspicacia: da la impresión que tiene la intención de ocultar su interés de ¿casarse con Rut?

[222] Erly Davies ve que la conexión del levirato con el gō'ēlato, está en que el primero fue concebido para levantar descendencia y proteger la propiedad (gō'ēlato), de tal manera que propiedad y nombre están unidos

Esta historia ilustra de forma magistral el invaluable significado del gō'ēl. La plenitud de su obligación, especialmente en su actuación como levir, que demanda de él o de ella, una genuina generosidad y su propio sacrificio. En efecto, una participación de todo su ser.

por lo tanto es necesario el hijo que restaure el nombre. Erly W. Davis. "Ruth IV 5 and the Duties of the Gō'ēl" *VT* XXXIII 2 (1983), p. 231-234 *passim*. También 1en Erly W. Davies. "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage" Part 2. *VT* 31 (1981), pp. 257-268.

VI. Análisis estructural y sociopolítico del libro de Rut

Nuestro análisis estructural demuestra que el libro de Rut forma una perfecta unidad desde su inicio hasta el final (1:1-4:22). En este punto difiere del literario (1:1-4:17), que constató que los versículos 4:18-22 no concuerdan con el estilo y peculiaridades literarias que caracterizan a las demás perícopas y unidades más pequeñas de nuestra obra. El corte en la continuidad de la unidad a partir de estos versículos, nos llevó a colegir que estábamos frente a un añadido posterior al que identificamos como un apéndice a la obra. No obstante, aunque literariamente es imposible encontrar la conexión de dichos versículos con el resto del libro, estructuralmente, sí, es posible. La estructura[223] simétrica *(infra)* que ostenta el libro no deja opción para objetar su completa unidad.

Con excepción de lo anterior, el análisis estructural viene a corroborar el literario. Las mismas unidades literarias también son unidades estructurales en el interior de la obra.

En la estructura general de nuestra obra, se esbozan los principales temas del libro. Su centro nos regala el gran tema del texto, que es la redención y cuya reserva de sentido nos dará los lineamientos hermenéuticos que deben ser trabajados en la relectura.

Asimismo, las simetrías de cada capítulo contribuyen con los ejes hermenéuticos más destacados. Estos los encontramos en cada pareja o binomio de las mismas. Los centros constituyen el mensaje que la historia quiere comunicar.

Como se observaba en el análisis literario, el contenido del libro está dispuesto en un orden sistemático de temas, que de forma gradual conducen al clímax o desenlace de la historia.

---

[223] La estructura puede definirse como la red de relaciones entre las partes de un objeto o unidad S. Bar-Efrat. "Some Observations on the analysis of Structure in Biblical Narrative" *VT* Vol. XXX. Fasc. 2 (1980). p. 154.

El análisis estructural también nos presenta esta particularidad, por eso, en ocasiones encontraremos pequeñas estructuras condensando la temática general de la escena. Aspecto que indicaremos en su preciso momento.

Debido al tiempo y al espacio del que se dispone, sólo se analizan las pequeñas estructuras que constituyen los binomios a distancia Los distintos diagramas, en ocasiones, forman quiasmos, paralelismos antitéticos, sinonímicos, simples o extendidos, estructuras concéntricas y en ocasiones estructuras combinadas (paralelismos - quiasmos), *infra*.

Aprovechando la riqueza de sentido que nos transmiten los diagramas, intentamos trabajar la parte sociopolítica, ya que la disposición de sus miembros en ocasiones nos arrojan luz para este cometido. Trabajamos en primera instancia, la unidad estructural del libro, desglosando cada binomio y explicando la producción de sentido. Este procedimiento se aplica también a las estructuras de cada capítulo, pero diagramamos la disposición de los miembros de cada binomio, que analizamos por separado, también, desde una óptica sociopolítica. Todo el análisis nos llevará al centro de cada estructura, en donde se condensa el mensaje principal.

I. Estructura general del libro de Rut

A 1:1-4 Familia de Elimélek
B 1:5 Muerte de los hijos de Noemí
C 1:6-7 Yavé visita al pueblo para darle pan
D 1:8-9 Deseo de Noemí para que sus nueras encuentren marido
E 1:10-13 Queja de Noemí por Yavé(falta de hijos)
F 1:14-17 Juramento de Rut a Noemí y confesión de fe
G 1:18-21 Noemí [Rut] y las mujeres del pueblo
H 1:22 Regreso de Noemí con Rut a Belén
I 2:2 Rut en busca de espigas (pan)
J 2:3 Rut entró y espigó en la parcela de Boaz
K 2:4 Saludo de Boaz: "Yavé sea con vosotros"
L 2:5-7 El criado (capataz) describe a Rut
M 2:8-9 Boaz: "¿No oyes hija mía?"
N 2:10 Rut postrada en tierra
Ñ 2:11-14 Rut comió y se sació
O 2:15-18 Instrucciones de Boaz a los segadores, y ejecución

P 2:19-22 ***Noemí bendice a Boaz, posible redentor***
P' 3:1-2a ***Noemí piensa en Boaz, como posible redentor***

O' 3: 2b-6 Instrucciones de Noemí a Rut, y ejecución
Ñ' 3:7 Boaz comió y bebió
N' 3: 8 Una mujer (Rut) acostada a los pies
M' 3:9 Boaz: "¿Quien eres?"... "Bendita seas tú de Yavé hija mía"
L' 3: 10-12 Boaz describe a Rut
K' 3:13-14 Juramento de Boaz: "¡Vive Yavé!"
J' 3:15-16 Rut regresó donde su suegra con la cebada
I' 3:17-18 Rut trae la cebada a su suegra (pan)
H' 4:1 Boaz sube a la puerta de la ciudad
G' 4: 2-4 Boaz, el gō'ēl, los ancianos y el pueblo
F' 4: 5-11 Ceremonia de cesión del rescate del gō'ēl a Boaz y bendición de los ancianos
E' 4:12 Evocación de la bendición de Yavé sobre la simiente de Rut
D' 4:13a Boaz se casa con Rut
C' 4:13b-15 Yavé permite un hijo a Rut
B' 4:16-17 Nace un hijo a Noemí
A'4:18-22 Genealogía de David

El centro de nuestra estructura señala el tema central del libro, la redención. La temática del rescate (redención) permea el texto desde sus inicios, sobre todo a partir del capítulo dos. Este tema puesto en el centro sirve de espejo entre los dos extremos que representan dos realidades diferentes. En el primero se enfoca la dura realidad en la que se encuentra la familia de Elimélek (resumida en Rut y Noemí), en busca de sobrevivencia. El segundo extremo, invierte la realidad del primero. A medida que nos aproximamos al centro la esperanza va renaciendo. Difícilmente se puede acceder a la realidad que se dibuja en el extremo segundo de la estructura, si antes no pasamos por el centro. Este es el catalizador que invierte la realidad primera en la segunda.

Si se analiza la situación que enfoca la segunda parte de la estructura a partir del centro, se van mostrando en detalle los pasos que se siguieron para que no solamente renaciera la esperanza, sino que se lograra la salvación para la familia de Noemí. A medida que se va cerrando la estructura va captándose su máxima reserva de sentido: Cierra con la gran gloria de Israel, David. De ahí que tanto su centro como sus extremos, especialmente estos últimos, transmiten esa reserva de sentido.

Prácticamente en la primera mitad, específicamente de A-M, se dibuja una situación de hambre, desgracia, muerte, pobreza, mendicidad y opresión. A medida que nos acercamos al centro, la realidad primera se va invirtiendo y se muestra nítidamente en el segundo extremo una nueva realidad. Debemos desplazarnos a partir del centro hasta el segundo extremo, si queremos llegar al clímax, a la plusvalía del sentido. En este caso, los dos miembros en el medio de la estructura apuntan al tema central de la historia, pero el extremo segundo, específicamente los tres últimos miembros de la simetría (C' "Yavé permite un hijo a Rut", B' "Nace un hijo a Noemí", y A' "Genealogía de David"), enfocan a la reserva de sentido. Para que esto último se logre, es necesario pasar por el centro. Difícilmente David pudo haber llegado a la historia de no haberse realizado la redención de la viuda y de la tierra.

Las dos caras del libro, que nos reflejan los dos extremos, pueden resumirse en muerte-vida, desesperanza - esperanza, marginación-restauración, opresión-liberación.

A-A') Familia de Elimélek / Genealogía de David (1:1-4; 4:18-22)

En este binomio se dan dos listas de personas que enfocan al núcleo familiar (A/A'). El primer miembro se reduce a la familia de Elimélek, de cuyo linaje vendría el tan admirado rey David. El segundo, nos presenta de forma más amplia parte del resultado al que apunta el primer listado. Ambos aparecen en el mismo nivel de importancia. Se puede sospechar, por eso, que la segunda pareja no puede existir si antes no se da la primera, la historia nos va a mostrar que justamente David se vincula a la familia de Elimélek, por medio de Rut la moabita esposa de Majlón.

Quien no conociera el desarrollo de la obra de Rut y su desenlace, guiado por la apertura y cierre de la estructura, tendría una pista precisa y concisa sobre la reserva de sentido que la obra promete. El cierre enfoca más allá de lo que la obra desarrolla. En la mentalidad israelita, no se puede llegar más lejos de ese sentido. La familia de Elimélek es sobremanera importante porque apunta al personaje sobre el cual el pueblo pondrá su esperanza. De este tronco vendrá el gran ansiado rey de Israel, David, y la esperanza de su Mesías[224]. De ahí que promete un desenlace favorable de toda la historia. No da lugar a especular sobre una catástrofe en la familia y por ende en la línea davídica. A pesar de que los miembros en el interior de la estructura, reflejan una dura y difícil situación de la familia de Elimélek, la desgracia no pudo haber acabado con ella, ya que su cierre apunta a un favorable desenlace.

---

[224] La teología en torno a la persona de David, es profundamente trabajada por el Deuteronomista, de quien el Cronista toma para ofrecernos una vista panorámica del reino de Dios en el marco de la monarquía davídica. En esta panorámica, David mismo constituye el centro y el punto culminante de la relación; él es el principal artífice del reino de Dios. Cfr Henry Cazelles. Op. cit., pp. 732-733.

En el pasaje 1:1-4 encontramos a la familia de Elimélek inmigrante en un país extranjero en busca de sustento. Religiosamente se cree que cuando una persona pierde su patria, pierde también su Dios, por cuanto la divinidad sólo está cerca de los arraigados[225]. Pero el nombre de David, en el otro extremo (4:18-22), habla por si sólo. Su aparición cerrando la estructura es más que suficiente para prometer esperanza. Se trata de la gloria de Israel que en contraposición con la situación de la familia de Elimélek en Moab, idealmente, promete seguridad, arraigo, pan y gloria a la nación[226]. David es el personaje conforme al corazón de Yavé, por lo que asegura la presencia de la divinidad a favor de la nación, siendo su rey[227].

B-B') Muerte de los hijos de Noemí / Nace un hijo a Noemí (1:5; 4:16-17)

Avanzando un miembro más en la estructura empieza a dibujarse en detalle la penosa situación de la familia en Moab (B). ¡Elimélek desaparece de la escena sin haber participado todavía! En ningún momento se escucha su voz. Viviendo los hijos, todavía hay esperanza para el *bêt 'āb*. Ellos pueden preservar y perpetuar su nombre. Sin embargo, la esperanza se desvanece cuando mueren sin dejar descendencia[228]. Desaparecen de la historia sin haber sido sujetos, y de nuevo su voz no se escucha. Ellos asegurarían la protección a Noemí, Rut y Orfa y a través de su descendencia permitirían que el nombre de la familia no fuera borrado de Israel. Sin hijos ni nietos ya no queda nada por hacer. Para cualquier israelita ninguna desgracia era peor que ésta. ¡La

---

[225] Eugen Drewermann. *El mensaje de las mujeres: la ciencia del amor.*, op. cit., p.55.

[226] Cfr Cazelles, op.cit, p. 732-733.

[227] El Deuteronomista afirma que David era conforme al corazón de Dios, porque " el hizo lo que Yavé aprueba, sin desviarse de sus mandamientos durante toda la vida, excepto en el asunto de Urías" Cfr. 1 Re 9:4; 15:3-5; 11: 34, 38; 14:8. Sobre este punto véase Werner H. Schmidt op.cit., pp.180-81; Gerhard von Rad. "Los ungidos de Yavé: La alianza davídica", en Idem, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1972, pp.384-395.

[228] Son diversas las causas que provocaban la necesidad de descendencia en el antiguo Israel, tales como, enfermedades endémicas, pestes, guerras, hambres, complicaciones de parto. En estas sociedades antiguas, la necesidad constante era recuperar las pérdidas poblacionales. Cfr. Carol Meyer ."As raízes da restrição - As mulheres no Antiguo Israel", en *Estudos Bíblicos* 20, (1988), pp. 9-25.

catástrofe ha llegado a la familia de Elimélek!. La figura que aflora ante nuestros ojos, es la muerte de un *bêt 'āb.*

Las únicas sobrevivientes del *bêt 'āb* son mujeres: dos moabitas y una anciana israelita que no puede prometer nada a sus nueras ni al *bêt 'āb*. Según su cultura, ellas no pueden hacer nada que venga a redundar en beneficio de la familia[229]. Es más, tendrán que venir a formar parte del grupo más desprotegido y marginado de la sociedad, por ser mujeres, pobres, viudas y sin hijos. En esta cosmovisión no se puede caer en peor desgracia.

La historia da un giro sorprendente, empezando por este segundo miembro de nuestra estructura. Pasa de una concepción patriarcal a una modalidad donde las mujeres juegan el papel determinante en la construcción de la familia[230]. En B se especifica que mueren los hijos de Noemí y no los hijos de Elimélek como se acostumbra. A partir de ahora, no *puede* hablarse del *bêt 'āb* de Elimélek si no está mediatizado por Noemí o por Rut. Ellas son el símbolo del *bêt 'āb* de Elimélek. Ellas, y sobre todo Rut, son las que se convertirán en protagonistas indiscutibles para que la posteridad hable de la familia de Elimélek. Rut da el hijo que asegura la vida al *bêt 'āb* de Elimélek (B'). Las decisiones más importantes

---

[229] Sin embargo, sabemos que la mujer, era un elemento fundamental en la sociedad. Además de la producción, ocupaba un papel importante en la economía de la leche y del cereal, el clan dependía de la mujer para multiplicarse y crecer económicamente. Establecía el equilibrio de producción y reproducción. Ocupaba un espacio significativo en las sociedades que tenían como base social el clan familiar, en donde tenía una considerable porción de poder ya que la economía de la leche pasaba por ella. Mercedes Brancher, "de los ojos de Agar a los ojos de Dios". Op. cit. p. 20; Dumais, agrega que la mujer tenía que trabajar mucho y arduamente. Tenía que moler el grano, hacer el pan, buscar el agua y la leña, hilar, tejer, coser, cuidar los niños y la casa. Monique Dumais, *Las mujeres en la Biblia.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1987, pp..34-35. Sobre el rol de la madre en la socialización y educación en la familia, Cfr. Carol Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context,* New York, Oxford University Press, 1988, 149-154. Citada por la misma autora C. Meyers, Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth", en Athalya Brenner, op. cit., p. 106.

[230] Para Sampaio el libro de Rut encierra una imagen matriarcal, detrás de las figuras de decisión y lucha con la que se describen a las mujeres. Para ella se trata de un matriarcado reconocido socialmente porque se reconoce al hijo de Rut como el que trae la esperanza para Israel y el cierre de la historia nos muestra la imagen complacida de Noemí teniéndolo en su regazo. Lo que da lugar a la última bendición de las mujeres hacia Yavé. Tânia Sampaio en "Rute e Noemí: coragem em tempos de crise" *Tempo e Presenca* 241 (1989), pp. 33-34.

las toman las mujeres. A partir de este binomio empieza a despuntar el papel protagónico de la mujer en la construcción de la historia del pueblo.

El nacimiento del hijo de Rut (4:16-17) es interpretado como el hijo de Noemí (B') y no como el hijo de Majlón según lo enuncia la ley del rescate-levirato: en el rescate de la propiedad y el casamiento con la viuda, se perpetúa el nombre del muerto sobre la propiedad por medio del hijo que nazca. Sin embargo, el pasaje explicita que el hijo que nace es de Noemí y no de Majlón[231]. Nuevamente la esperanza y la posibilidad de la salvación de la familia, adquieren un tinte femenino en esta historia. Es la mujer el símbolo de salvación para esta familia. Es Noemí la base del *bêt'āb* de Elimélek. No nace un hijo a Elimélek, ni a Majlón sino a Noemí[232], de modo que la necesidad de los hijos (ya muertos) es resignificada con el nacimiento de un hijo que devuelve la vida a una familia casi desaparecida. La muerte de los hijos es entendida como la muerte de la familia. Por lo tanto, el nacimiento de un hijo, es la vida de la familia. La figura de la vida (B), se opone diametralmente a la de la muerte (B').

---

[231] "Nace un hijo a Noemí", declaración que le da al texto un sentido eminentemente femenino. El v. 4:16, explica el rol de Noemí que corresponde al de una nodriza que cuida al hijo de Rut. Es seguro que la referencia de Obed como hijo de Noemí, está indicando la relación filial de nieto, por ser su descendiente, sin embargo, el énfasis en Noemí (como mujer) nos llama poderosamente la atención. Obsérvese que no se menciona a Majlón ni a Elimélek. Por otro lado, responde al sentido semiótico de la obra. Noemí en el primer extremo de la obra sin hijos, en el último extremo, con un hijo en su regazo.

[232] Una lectura más atrevida y con mucha sospecha, podría objetar que Noemí, la suegra vieja y sin esperanza de procrear, ejerce autoridad sobre la joven que se presenta como un campo fértil para dar la descendencia para que el *bêt'āb* no se extinga. Sin embargo, debemos recordar que desde sus inicios, Rut actúa por iniciativa propia, tanto para seguir a su suegra, como para ir a espigar. Y si bien sigue el plan, inteligentemente tramado por Noemí para su redención, lo cierto es que ejecuta sus instrucciones, pero añade según su parecer al plan. Observemos que en ningún momento, Noemí le dice que le diga a Boaz, "*extiende el borde de tu mano...* " (3:9) En eso ella actúa por su propia iniciativa. No ignoramos que hay muchos casos en el AT, donde mujeres patronas estériles, han usado del útero fértil de las esclavas para su propios intereses. Mercedes Brancher, en su artículo "de los ojos de Agar a los ojos de Dios" trata sobre este tema, en el caso de Sara con Agar. Cfr. *RIBLA* 25, (1996), p.13; Cfr. Milton Schwantes "Interpretaçao de Gn 12-25, no contexto da elaboração de una hermenêutica do Pentateuco" *Estudos Bíblicos*, No. 1 (1984).. pp. 31-49; también en, idem. *A Familia de Sara e Abrão. Texto e contexto de Gênesis 12-25*, Editora Vozes/Editora Sinodal, Petrópolis/ São Leopoldo, 1986, pp. 25-28. Traducción al español: La familia de Sara y Abraham. Acción Ecuménica/ Luteranos Unidos en Comunicación, Caracas, 1993, pp. 23-26, 66-71; Elsa Tamez "La mujer que complicó la historia de la salvación; El relato de Agar leído desde América Latina", *Vida y pensamiento* 3:1-2 (1983), pp. 19-30.

C-C') Yavé visita al pueblo para darle pan / Yavé permite un hijo a Rut (1:6-7; 4:13b-15)

A pesar de la desgracia que rodea a Noemí y a sus nueras, nace una pequeña luz. La actividad de Dios se deja sentir de nuevo a favor del pueblo (1:6-7). Esta actividad alcanza a las mujeres. Llega a Noemí la noticia que Yavé ha visitado a su pueblo para darle pan[233] (C). La vida de Noemí encuentra un consuelo en medio de tanta aflicción. Se levanta para buscar el pan por el cual dejó su pueblo. El pan que la hace salir de su pueblo, le permite volver. Es mejor sufrir con los suyos si al menos se cuenta con el pan. En la propia tierra puede ser menos difícil sobrellevar la pesada carga que la agobia.

"... *Yavé había visitado a su pueblo para darle pan.*" Esta es una expresión del AT muy conocida que recordaba el éxodo, la liberación del dominio egipcio (Ex 3:15; 4:31). Es como si quisiera sugerirse: "¡Inicióse un nuevo éxodo liberador!". Aquí se transparenta la fe en que Dios continúa liberando a su pueblo. Se especifica la visita de Dios, que trae consigo alimento.

La plusvalía de esta visita viene acompañada de otras bendiciones. Los beneficios son tan amplios, que traen consigo no solamente el sustento diario para la vida, sino también la esperanza de una familia que prácticamente estaba extinguida. Yavé permite un hijo a Rut[234] (C') y con ello la esperanza vuelve a nacer (4:13b-15). La provisión del pan, como la del hijo, en la estructura aparecen en el mismo nivel[235]: el pan como el elemento necesario para mantener la vida física, y el hijo como el eslabón principal para que la

---

[233] "Dios visitó a su pueblo" 1:6, expresión conocida en el AT. Ex 4:31.

[234] La visita de Dios no puede disociarse de cuando Dios se acordaba de las mujeres estériles y les concedía el máximo deseo de su corazón, tener un hijo. En Gén. 30:22, Dios se acuerda de Raquel y le concede un hijo; 1 Sam 1:19 "Dios se acuerda de Ana y le concede un hijo".

[235] El Targum de Rut interpreta la provisión del pan (1:6) al mismo nivel que la del hijo (4:13). Por eso el que Boaz coloque sobre Rut las seis medidas de cebada (3:15), la ve en paralelo al gesto de Noemí de colocar al hijo de Rut en su regazo (4:16) Naghman Levine, "Ten Hungers/Six Barleys: Structure and Redemption in the Targum to Ruth" *JSJ* XXX (1999), pp. 316-317.

vida del *bêt'āb* sea asegurada. Vida individual y vida colectiva, no pueden ser disociadas, según este esquema.

Belén de Judá, como el útero de Rut son los lugares privilegiados donde se verifica la visita de Dios, tanto trayendo pan al pueblo, como proveyendo el hijo que asegurará la vida del *bêt'āb*.

D-D') Deseo de Noemí para que sus nueras encuentren marido / Boaz se casa con Rut (1:8-9;4:13a)

El dolor que inunda a Noemí no impide que ella piense en la suerte de sus nueras[236]. Ella sabe que lo peor que puede ocurrirle a una mujer en esa sociedad antigua, es quedarse sin marido y por ende sin hijos[237]. No puede negarles la oportunidad de ganar un poco de consideración ante la posibilidad de llegar a ser esposas y en el mejor de los casos, madres[238]. El deseo de Noemí devela la amarga y dura realidad que soportaban las mujeres en aquella cultura. La inferioridad social y discriminación religiosa en la que se encontraban inmersas, podía ser mitigada si una mujer llegaba a ser madre. De esta

---

[236] No simpatizamos con aquellos que ven egoísmo en la solicitud de Noemí a sus nueras de dejarla. Danna Nolan Fewell y David M. Gunn, en su artículo, " 'A Son is Born to Naomi': Literary Allusions and Interpretation in the Book of Ruth" *JSOT* 40 (1988), pp. 99-108.basándose en el libro de Phyllips Trible, *God and theRhetoric of Sexuality*. Philadelphia, Fortress Press, 1980,. ven en los cinco silencios del libro de Rut una actitud negativa de Noemí hacia su nuera: silencio de Noemí a la determinación final de Rut de ir con ella a Belén, su silencio respecto a Rut al arribar a Belén, el silencio acerca de su pariente cercano, Boaz, hasta que Rut le informa acerca de él; el silencio de Rut respecto a su participación en la escena de la era de las cebadas, el silencio de Noemí ante la alabanza de las mujeres hacia Rut por el nacimiento de Obed.

[237] Sobre el tema de la situación de la mujer en el mundo hebreo, véase Segundo Folgado Florez, "Estructura ministerial de la iglesia", *Biblia y Fe* XVI N°. 46. (1990), pp. 30-31; Sandro Gallazzi, *Por una tierra sin mar, sin templo y sin lagrimas*, Córdoba, Tiempo Latinoamericano, 1996, pp.57-58; Alicia Winters, "La mujer en el Israel premonárquico", RIBLA No. 15 (1993), pp. 19-33; Esperanza Bautista, *La mujer en la iglesia primitiva*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993, pp. 23-37.

[238] La descendencia se convirtió en el objeto de las bendiciones de Dios a los patriarcas, en las promesas que debían realizarse (Gn 12:2). Por consiguiente, la fecundidad de las mujeres era necesaria. En caso de esterilidad, una serie de subterfugios legales permitían a los varones asegurarse la descendencia. Por su parte, las mujeres que no tenían hijos se sentían inútiles y recurrían a ardides para salvar la situación,. Monique Dumais, *Las mujeres en la Biblia*., p.21.

manera, se había cumplido el propósito para el que había nacido. La descendencia jugaba un papel importantísimo entre los pueblos del Antiguo Oriente. Esta se convirtió desde el punto de vista teológico, como el objeto de las bendiciones de Yavé a los patriarcas, en las promesas que debían realizarse.

Ante la abnegación mostrada por sus nueras, Noemí les desea lo mejor que puede ocurrirle a una mujer: encontrar descanso en la casa de su marido (D). Quedarse con ella sólo va a empeorar su infortunio. Ella no tiene nada para ofrecerles. Su deseo se vuelca en una oración ferviente a favor de sus nueras: *"Que Yavé haga con vosotras misericordia, como la hicisteis vosotras con los que murieron y conmigo. (9) Os conceda Yavé que halléis descanso cada una en la casa de su marido"* (1:8b-9).

En este deseo profundo de Noemí, además de notarse una teología retributiva[239], se usa por primera vez un término que aunque en nuestro libro sólo aparezca tres veces (1:9; 2:20 y 3:10), su sentido se despliega como una fuerte isotopía que cruza toda nuestra trama a través de las relaciones, los gestos y las vivencias solidarias, de amistad y lealtad de los personajes que intervienen en esta hermosa historia. Nos referimos al término hebreo חסד.[240] Una vez es aplicado tanto a Yavé como a Rut y Orfa en el mismo nivel

---

[239] Hay un fuerte sustrato en nuestra historia de una teología retributiva. No se trata de una deducción, es más bien expuesta explícitamente por algunos de los personajes de nuestra historia. Para el caso Noemí, en esta bendición desea que Yavé retribuya con misericordia חֶסֶד (fidelidad) la חֶסֶד mostrada por ellas tanto a Noemí como a sus esposos. En estos versos como en el 2:11-12 en donde Boaz también desea una retribución de parte de Yavé a la fidelidad de Rut, se da el sentido positivo. Por otro lado en otros pasajes, especialmente en los argumentos de Noemí, tenemos todo un engranaje de una retribución negativa, según la interpreta Noemí. En 1:13. Ella dice *"No hijas mías, hay mucha amargura en mi por vosotras, porque la mano de Yavé salió contra mi"*. En 1:19-20. *Pero ella les respondió: "No me llaméis Noemí, llamadme Mara porque me causó amargura Shadday en gran manera. Yo me fui llena, pero vacía me hizo volver Yavé ¿Por qué me llamaréis Noemí [si] Yavé testificó contra mi y Shadday me hizo mal?."*

[240] El término חסד aparece aproximadamente 250 veces en el AT y no tiene una contraparte verbal. El sentido de esta palabra ha sido muy debatido. Frecuentemente es traducido como "misericordia". Algunos traductores han decido su traducción en categorías: 1) bondad (amabilidad) en referencia a un acto de una persona hacia otra (lealtad) 2) Constante amor, en referencia al amor de Dios individuos o hacia Israel. 3) amor , devoción, fidelidad o lealtad según el contexto. Es parte de la esencia de esta palabra el auxilio a otra persona. Cfr David Noel Freedman (Dir.), *The Anchor Bible Dictionary*. NY/London/Toronto/Sdney/Aukland, Doubleday, 1992, p. 375-381.

(1:9), otra a Yavé sólo (2:20) y por último a Rut en boca de Boaz (3:10). De este esquema nos resulta nuevamente la sospecha ¿por qué חסד, un término tan cargado de sentido teológico, es aplicado tanto a Dios como a las moabitas en el mismo nivel? ¿Estaremos frente a otro argumento de inclusión, holístico?

A pesar de que Noemí interpreta su desgracia como producida por Yavé (E): *"... no hijas mías, hay mucha amargura en mi por vosotras, porque la mano de Yavé salió contra mí"*, (v. 13), Noemí tiene una ligera esperanza de que Yavé la escuche. De cualquier modo, aunque no haya garantía de ser escuchada[241], ella prueba y desea lo mejor a sus nueras.

El otro miembro (D') de la estructura revela una gran verdad. Los seres humanos pueden discriminar religiosamente a la mujer, pero Yavé no. ¡Noemí estaba equivocada!, Yavé no estaba contra ella. El escuchó su oración más allá de sus ruegos. Rut no solo se casa (4:13a) sino que lo hace con un pariente cercano de su esposo. Se casa con el *gō'ēl* de la familia. En consecuencia su desgracia es convertida en gran bendición. El casamiento de Rut con Baoz proveerá el hijo[242] para que la familia de Noemí no se extinga. Su oración ha sido respondida a niveles que ni ella misma pudo imaginarse jamás. Dios, al estar de parte de Noemí y Rut, está a favor de la familia de Elimélek ya que ellas son las representantes del *bêt'āb*. La mano de Dios está de su parte. La vida ha llegado a Noemí y a su posteridad. En este binomio se oponen inclusión religiosa contra toda exclusión. Yavé ha escuchado y atendido a esta mujer.

---

[241] Ver la pareja E-E` de la estructura general (*supra*), donde se advierte una teología negativa por parte de Noemí y una positiva por parte de los ancianos y el pueblo.

[242] En Israel una se vuelve a casar solamente con vistas a la procreación de hijos. Cfr. Gerard Sloyan , *Rut y Tobías*, p. 16.

E-E') Queja de Noemí por Yavé (falta de hijos) / Evocación de la bendición de Yavé sobre la simiente de Rut (1:10-13; 4:12)

La queja de Noemí revela una concepción teológica "negativa" de Dios como origen de todo su infortunio. Ella interpreta que su situación negativa es *"...porque la mano de Yavé salió contra mí..."* (2:13c); *"... me causó amargura Shadday..."* (2:20b); *"... testificó contra mí [243]y Shadday me hizo mal... Yavé me ha hecho volver vacía..."* (2:21c). Noemí está convencida de que su calamidad ha sido divinamente inspirada[244], por eso justifica su ruego para que la llamen Mara (1:20). No hay peor amargura que alguien pueda experimentar si no es ésta que la historia nos describe.

Noemí es una mujer viuda, sin hijos, pobre, anciana, desamparada y como si fuera poco, su imaginario la condiciona para sentirse también marginada por su propio Dios. Ella interpreta que a eso se debe tanta desgracia. En su discurso deja traslucir una profunda tristeza y amargura hacia Dios (E). Ante tales circunstancias, no es posible dar lugar a la esperanza, a la alegría, por lo tanto su nombre irónicamente desentona con su situación. Ella se fue llena para Moab, pero Yavé la hecho volver vacía.

La queja de Noemí por no tener hijos es la fotografía de aquellas mujeres que por razones ajenas a ellas habían quedado vírgenes. O en el peor de los casos se habían quedado sin hijos por problemas de esterilidad o en el caso de Noemí por la muerte de sus hijos y su avanzada edad. La mayor parte de ellas vivían una vida cotidiana no

---

[243] *"testificó contra mí"*, corresponde a un uso metafórico de la ley israelita.Cfr. crítica textual de este texto. Campbell distingue ענה ב- testimonio contra el demandado/a... y ענה ל- testimonio favorable a él/ella. Op.cit., p. 77, 83. Noemí se identifica como una demandada en una acción legal. Como si ella hubiese sido encontrada culpable y castigada, sin conocer los cargos y el testimonio que se ha dado en contra suya.

[244] Cfr. Phyllis Trible. 'A Human Comedy', en *God and the Rhetoric of Sexuality*.Op.cit. p. 174; Fewell y Gunn, atribuyen este sentir de Noemí como el resultado de que ella ha permitido la unión de sus hijos con extranjeras. D.N. Fewell and D.M. Gunn, *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth*. Louisville, KY. Westminster Press, 1990, p.76.

siempre fácil, golpeadas por las preocupaciones de la fecundidad y las limitaciones que les imponía el contexto social de su tiempo.

Hay dos realidades que se traslucen en esta queja: una, la marginación social a la que queda confinada aquella mujer vieja, sin hijos y sin marido, y la otra, la relegación religiosa de la mujer. Noemí interpreta que su Dios: Yavé/Shadday[245] le ha causado amargura y su mano ha salido en contra de ella ¿por ser mujer? [246] o ¿es que se trata más bien de una teología retributiva?[247].

Al mismo nivel de su queja aparece la evocación de la bendición de Yavé sobre la simiente de Rut (simiente de Noemí), por parte de los ancianos(E'). En esta pareja antitética se observan dos concepciones acerca del mismo Dios. El Dios de Noemí es el causante de toda la desgracia que ha caído sobre la familia. Las vicisitudes que la rodean tiene una única explicación: *la mano de Yavé salió en contra de ella*. No hay otra forma de explicar semejante calamidad. Sin embargo a esta queja se opone la bendición de los ancianos a favor de la simiente de Rut. Noemí tiene que cambiar su visión de un Dios justiciero. Contra todo pesimismo y exclusión religiosa, la bondad de Yavé se ha mostrado en permitir que su nuera (su hija), Rut, se quedara a su lado y que provea la simiente que traerá la vida al *bêt'āb*. Como una garantía que la simiente es segura, la evocación de la bendición sale de la boca de los ancianos, las máximas autoridades, hacia Boaz, que lleva explícita una bendición también hacia Rut: "*Yavé haga a la mujer que entra a tu casa, como Raquel y Lea que edificaron la casa de Israel y tú hazte poderoso en Efrata y renombrado en Belén (12) Y sea tu casa como la casa de Fares al*

---

[245] El significado de nombre divino שַׁדַּי Shadday dentro de nuestro contexto, aparece explicado en la crítica de las redacción en la sección: "lo femenino en el libro". *Infra.*

[246] Hay que recordar que religiosamente la mujer también era marginada: No podía leer la Torah por no tener la capacidad para hacerlo. "Un dicho del Talmud dice: que es preferible que se queme la Torah antes de enseñársela a una mujer" René Krüger, "La mujer en el Nuevo Testamento", en *Mujer:* Seminario 1987 Apuntes foco (1988), pp. 137-165 (39).

[247] Aspecto que aborda ampliamente la crítica de la redacción. *Infra.*

que Tamar dio a luz a Judá, por la simiente que de esta joven te dé Yavé". [248] Si los ancianos evocan la bendición de Dios sobre la simiente de Rut, es porque sin duda esta vendrá. El 4:13 es más que elocuente en demostrarlo: "*Y Boaz tomó a Rut, y ella fue su mujer; y se llegó a ella. Permitió Yavé que ella diera a luz un hijo*". En este binomio, la esperanza (E') se opone a toda desesperanza (E).

El Dios negado a las mujeres y creador de todos los males de Noemí va desapareciendo en la historia, para dar lugar al Dios bondadoso y generoso[249], cuyos oídos estuvieron atentos a la oración de Noemí: "*Dijo Noemí a su nuera: '"Bendito sea Yavé que no quitó su bondad a los vivientes y a los muertos'"*(2:20), Su bondad y misericordia se expresan a favor de las/los desamparadas/os. Noemí vive para ver que su oración ha sido contestada. Y la última bendición al final de la historia, expresada por las mujeres, suena como notas musicales armoniosamente ejecutadas: "*Y decían las mujeres a Noemí: 'Bendito sea Yavé que no hizo que te faltara hoy gō'ēl cuyo nombre será aclamado en Israel. El cual será para ti restaurador de tu alma y sustentador de tu vejez, pues tu nuera que te ama lo ha dado a luz; ella es mejor para ti que siete hijos"'* (4:14-15). Esta nueva realidad nos devela a un Dios interesado en lo que le sucede a cada ser humano, incluidas las mujeres.

No podemos avanzar sin antes ver en este punto y ya anunciado por el miembro anterior (E), las dos concepciones teológicas de Noemí. El Dios de Noemí al principio del libro

---

[248] El discurso del 4:11-12, expresado en forma de deseo, consiste de tres partes: 1) Un deseo para la esposa (bendición): "*...Yavé haga a la mujer que entra a tu casa, como Raquel y Lea que edificaron la casa de Israel...*" 2) Un deseo a la manera de exhortación personalmente para Boaz: "*... y tú hazte poderoso en Efrata y renombrado en Belén.*3) Un deseo para su casa: "*... Y sea tu casa como la casa de Fares al que Tamar dio a luz a Judá, por la simiente que de esta joven te dé Yavé...*" C. J. Labuschagne tiene su propio punto de vista respecto a estos pasajes. Idem. "The Crux in Ruth 4:11" *ZAW* 79 (1967), pp. 364-367.

[249] Vermeylen, al hablar de la predicación profética, explica que a veces da la impresión de que se evoca en ella a Yavé como una fuerza terrible, hostil a su pueblo, al que amenaza constantemente con la muerte, o como el ejecutor implacable de una justicia retribuida. Sin embargo, quedarse en estas imágenes, sería desconocer el sentido fundamental. Más allá de la amenaza, Yavé es y sigue siendo un Dios de vida y de salvación, un Dios benévolo. Jacques Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Paris/ Santander, Éditions du Cerf/ Sal Terrae, 1986, p. 111.

es diferente al Dios que empieza a moverse a su favor a partir de 2:20. En ambos casos se trata del mismo nombre Yavé, pero su rol, actuar y mover en la historia es diferente[250]. La primera concepción, muestra a un Dios justiciero, cuya mano va contra los oprimidos (mujeres, hijos y familia) y la segunda es aquel cuya misericordia alcanza inclusive a los muertos. *"Bendito sea Yavé que no quitó su bondad a los vivientes y a los muertos"* Noemí en esta bendición establece una nueva concepción de Dios, contraria a la primera. Aquí Yavé se interesa no sólo en el ser humano, en el clan, en que el ser humano tenga una identidad; está interesado en la memoria de los muertos.

La historia se encarga de mostrar un rasgo más adecuado de Dios. El verdadero Dios será siempre aquel que incentiva el don de la vida y lo mantiene con su benevolencia a través de los seres humanos que se regalan a favor de las/los otras/os. El verdadero Dios de Israel se ha mostrado, el universal, el Dios que acompaña a los humildes y desvalidos no importando su raza, pueblo o nación.

F-F')Juramento de Rut a Noemí y confesión de fe / Ceremonia de cesión del rescate del gō'ēl a Boaz y bendición de los ancianos (1:14-17; 4:5-11)

Los versículos 1:14 -17 combinan un juramento y una confesión de fe sellados con el nombre de Yavé[251] *"Pero Rut respondió: "No me insistas a abandonarte, para volver atrás de ti, porque donde tu vayas iré yo y dondequiera que pernoctes, pernoctaré yo, tú pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras, moriré yo y allí seré*

---

[250] La teología de Noemí demuestra diferentes concepciones de Dios. Dios es conocido por lo general de acuerdo a como es presentado en una cultura, sociedad.

[251] El uso del nombre Yavé por una extranjera en un juramento, es extraño en el Antiguo Testamento. Por lo general, cuando los extranjeros juran, usan el apelativo Dios, en plural. Compárese el juramento de Rut: *"Así me haga Yavé y aun me añada si..."* (כה יעשה יהוה לי וכה יסיף כי המות יפריד ביני וביניך)con el juramento de Jezabel: *"Así me hagan los dioses y aun me añadan si.."*(כה־יעשון אלהים וכה יוספון כי־); el de Ben-adad, rey de Siria: *"Así me hagan los dioses y aun me añadan que..."*(כה־יעשון לי אלהים וכה יוספו אם). Obsérvese que la fórmula es similar, la diferencia es el nombre de Yavé en el caso de Rut, contra "Dioses" en el caso de Jezabel y Ben-Adad. Sin embargo, la autora de Rut quiere dejar claro que desde el mismo momento del juramento y de su confesión de fe, Rut pertenece a la congregación israelita. Ella se expresa como una israelita más.

sepultada. Así me haga Yavé y aun me añada si la muerte hace separación entre tu y yo" (1:16-17). Un acuerdo de amistad entre dos mujeres, Rut y Noemí (F), permite que entre ambas se establezca un acuerdo de relación mutua y solidaridad, que en su género jamás es vista en la Biblia[252]; cediéndose ella misma, Rut jura fidelidad eterna a su suegra. Se trasluce una gran solemnidad en el ambiente que rodea este juramento y confesión de fe, teniendo como testigo la omnipresencia de Yavé, en nombre de quien jura.

El verbo פגע "insistir" usado por Rut para disuadir a su suegra, también tiene el sentido de un encuentro hostil (cara a cara)[253]. Su uso aquí es notable porque es pronunciado por una mujer para referirse a las acciones de otra mujer. Noemí lo usa en 2:22 en el sentido de molestar/atropellar: *"no te atropellen en otro campo"*. Aquí lo aplica a la acción de los varones o segadores y no en relación a ella misma.

El segundo verbo עזב es igualmente significativo, puede ser usado en el sentido de un abandono intencional como en 2:16 (dejar intencionalmente gavillas para que Rut las levante). El uso común tiene el sentido de "abandonar" o "dejar, desamparar" a una persona o a Dios (dejar de ser fiel)[254].

En el otro extremo del binomio en cuestión, aparece una ceremonia, también solemne, en la que participan dos varones israelitas (F'), el gō'ēl más cercano y Boaz, que llegan a un acuerdo teniendo como testigos a los ancianos y al pueblo. Este acuerdo es confirmado con una antigua tradición[255]. La actitud del gō'ēl se opone a la de la moabita. Este cede su derecho de rescate a Boaz, ante la incapacidad de expresar su solidaridad a

---

[252] A esta amistad entre Rut y Noemí, se asemeja, la de Jonatan y David. 1 Sam 18:1-4; 2 Sam 1:26-27. Sin embargo, creemos que la plusvalía de la amistad entre estas dos mujeres, está en que ambas son de diferente nación y edad. Por otro lado, se ve que la demostración de esa amistad por parte de la extranjera, permite restaurar la vida y la familia de Noemí.

[253] Es usado 39 veces en la Biblia hebrea, ver por ejemplo Ex 5:3, 20; Jer. 7:16

[254] Cfr. Prov 2:17 y Jueces 10:10.

[255] Véase análisis de las tradiciones: ley del levirato, *supra*

favor de las necesitadas. Ambos casos son puestos en el mismo nivel. El juramento por parte de Rut asegura el establecimiento de relación entre Rut y Noemí. Nada permitirá que tal relación sea disuelta. Rut usa la fórmula imprecatoria común contra si misma, si algo, excepto la muerte impidiera el cumplimiento de su propósito. Ante esta solemne declaración, Noemí capitula[256] Por otro lado, el acuerdo entre Boaz y el *gō'ēl*, permite la enunciación de la ley que sella el derecho que posibilita a Boaz realizar el rescate, mostrando su solidaridad hacia una pariente necesitada.

En ambos casos, resulta algo peculiar que Rut y Boaz muestren mayor fidelidad y decisión en cuanto a sacrificarse por el otro. En cambio Noemí no dice nada y el pariente rechaza la obligación del rescate. Aparecen un poco indiferentes ante la actitud loable de ambos.

Rut al hacer su confesión y al usar la fórmula común del juramente hebreo, aparece en el mismo nivel de importancia que los ancianos, quienes evocan la bendición de Yavé sobre Rut (F') y su simiente, Cfr. E' Ambos Rut (F) y los ancianos (E'/F), son igualmente importantes, por hacer uso en condiciones iguales de las fórmulas que pertenecen a Israel, como si ambos fueran israelitas.

G-G') Noemí, [Rut] y las mujeres del pueblo / Boaz, el gō'ēl y los ancianos y el pueblo (1:18-21; 4:2-4)[257]

En esta pareja de miembros aparece el equilibrio en cuanto a género (G). Noemí, Rut y las mujeres del pueblo son tan importantes como Boaz, los ancianos y el pueblo (G'). Las mujeres se identifican con la desgracia de Noemí (1:18-21) inmediatamente a su llegada a Belén. Noemí no puede pasar desapercibida por sus congéneres. Son ellas las que entienden su situación, por compartir un mismo espacio social; aun más, quizás

[256] Sloyan, op.cit. p.16.

[257] En ambos extremos se dan dos diálogos. Noemí se queja, mientras las mujeres escuchan. Boaz habla mientras los ancianos y el pueblo entero escuchan.

sientan empatía y al mismo tiempo compasión por ella. La ausencia de los varones en este episodio no puede ser pasada por alto. A ellos le es indiferente (quizás) ver a una mujer en semejante desgracia. Es normal para el imaginario patriarcal que la mujer sufra por causa de su marginación[258]. Pero a las mujeres no les puede ser indiferente el estado de Noemí. El nombre de Noemí no encaja con su situación de opresión, por eso ella ruega que la llamen Mara[259].

Noemí, la israelita, es la que causa el revuelo a las mujeres de la ciudad. Inclusive éstas se dirigen hacia ella. Mientras tanto, la moabita que está junto a Noemí, pasa desapercibida. Rut no existe. No dice una sóla palabra. Ni siquiera Noemí hace referencia a ella ante las mujeres, al decir que ha vuelto "vacía".

Por otro lado, el rasgo patriarcal-xenofóbico, de este extremo (G), se devela en el otro (G' 4:2-4). Boaz sí logra conmover a toda la ciudad. Congrega a los diez concejales[260], al gō'ēl y al pueblo. El pueblo ha atendido a un "varón" israelita de renombre que tiene convocatoria. Todos están atentos y expectantes para que el asunto del rescate se desarrolle y se resuelva favorablemente.

No obstante, no puede dejarse de rescatar la inteligencia de Rut y Noemí. Ellas han sido mucho más inteligentes de lo que una se puede imaginar, han accedido a los niveles en los que se les puede escuchar. El pueblo, al ponerse a favor de Boaz, de hecho se pone a

---

[258] Monique Dumais, intenta explicar esta situación de marginalidad, con respecto al varón, al declarar que: "*La mujer adúltera era condenada a muerte. La virgen desposada que era sorprendida en una relación sexual con otro hombre era lapidada, no por haber pecado contra la pureza, sino por haber ofendido al hombre al que había sido prometida*". Idem, op.cit, p. 35.

[259] Es alusiva la interpretación de Vílchez, el dice: "*En medio del bullicio y de la algazara espontánea de las mujeres de Belén surge la voz atormentada de Noemí en forma de lamentación. El nombre de Noemí sugiere tiempos y estados de felicidad, de paz, de dulzura; a los oídos de la Noemí presente, despojada de todo, triste, angustiada, su nombre suena a burla y sarcasmo.*" Vílchez. *Rut y Ester*. p. 84. Véase también, similar interpretación de W. Rudolph, *Das Buch*, op. cit. p. 44.

[260] Los hechos demuestran que Boaz tiene poder de convocatoria: conoce muy bien las leyes israelitas, el dice: *Es cierto que soy gō'ēl, pero hay otro gō'ēl...* En el capítulo 4:1-10, encontramos un procedimiento supeditado a un cabal cumplimiento de las leyes.

disposición de ellas, desea que la familia sea vuelta a la vida y sigue el plan de Noemí, ¡sin saberlo!. La vida está a punto de lograrse con la participación de todos, por tanto la esperanza se intensifica. Ante la gloria y el honor que ostenta Boaz nadie se puede resistir. Teniendo a Boaz de su lado, como su protector, Noemí y Rut ya no son enteramente marginadas. Así que ante la situación prometedora que tienen las mujeres, el pueblo desea que todo salga bien.

En el primer miembro, la persona que tenía el centro de la atención era Noemí, Rut no existía. En el segundo miembro, si bien Boaz tiene toda la atención, el tema en discusión es el porvenir de la moabita y del difunto. La moabita se ha dejado sentir en esta cultura que margina. Logra que todo el pueblo se preocupe por su futuro y que el asunto sobre su redención se resuelva favorablemente.

H-H') Regreso de Noemí con Rut a Belén / Boaz sube a la puerta de la ciudad (1:22 / 4:1)

Este binomio muestra el manejo de la modalidad geografía del libro. Noemí vuelve de Moab a Belén de donde había salido; lugar donde nacerá la esperanza de ambas mujeres, donde se harán los trámites para que la redención sea llevada a cabo. Por otro lado, Boaz sale de la casa hacia la puerta de la ciudad, donde se concretará la esperanza. Ahí en la puerta, todos están reunidos para resolver la redención a favor de las dos mujeres. Belén y la puerta de esta ciudad son lugares sociopolíticos centrales, donde nace y se concreta la redención.

En ambos miembros se cambia de escenario político. Moab, que había atraído a los/las efrateos/as por su abundancia y prometedora comodidad, debe dejar "volver" a Noemí junto con sus nueras a Belén, cuyo nombre, después de la visita de Yavé, deja de sonar a ironía: Belén, "casa de pan" (H)

Boaz por su parte va a la puerta de la ciudad (H'). El escenario se traslada de la era, lugar privado[261], donde se han dado los pasos definitivos para que el rescate se realice (3:6-15), a la puerta de la ciudad, lugar público por excelencia, donde se concretará lo que ya fue establecido en los lugares privados (la casa y la era).

I-I') Rut en busca de espigas (pan) / Rut trae la cebada (pan)a su suegra (2:2 / 3:17-18)

Rut toma la iniciativa de buscar, no las sobras de la cosecha, sino que va en plena siega. Al hacer valer sus derechos de viuda, pobre y extranjera, logra obtener el elemento básico para sustentar la vida; no vuelve a su suegra con las manos vacías. Ella trae cebada, no sólo para saciar el hambre de un día, sino para muchos días. El reclamo de los derechos y de la equidad para su necesidad ha sido fructífero. Ha obtenido de acuerdo a su necesidad, su humanidad ha sido reconocida. Se le ha provisto el pan como el resto de los seres humanos.

J-J') Rut entró y espigó en la parcela de Boaz / Rut regresó donde su suegra con la cebada (2:3; 3:16-17)

Las mujeres logran sus derechos a base de mucho trabajo. Si bien Rut halla gracia ante los ojos de Boaz, no por eso espera que sus derechos lleguen por sí solos. Entra a participar en las actividades de la siega como las/os otras/os y trabaja hasta entrada la tarde para lograr el pan que permitirá sustentar el hambre de varios días. Ha logrado los derechos que la ley le confería, pero aún más, se ha ampliado la ley para ellas. El trabajo esforzado y por necesidad ha tenido mejor paga. Boaz remunera el trabajo extenso de Rut. La satisface más allá de la necesidad de ella, porque él considera su necesidad. Después de luchar, lo que puede esperarse es un resultado positivo. Rut fue y espigó todo el día; logró que se tomara en cuenta su situación y por lo tanto llevó comida a casa y una cuota de esperanza.

---

[261] Cfr. Vílchez. *Rut y Ester*, op. cit. p. 127.

K-K') Saludo de Boaz: "Yavé sea con vosotros" / Juramento de Boaz: "¡Vive Yavé!" (2:4; 3:13-14)

Estos dos extremos son sobremanera importantes, porque nos revelan la concepción que se tiene de un auténtico varón israelita. Tanto el saludo, como el juramento muestran el carácter de Boaz. El es un gran devoto de Yavé. Esto tiene grandes repercusiones para entender la importancia de su juramento a Rut, la extranjera, ya que si la moabita es aceptada en la congregación de Israel por un israelita como Boaz[262], no hay forma de excluirla.

El saludo hebreo[263] de Boaz a los/las criados/as (K) y el juramento que hace a Rut (K') aparecen en el mismo nivel de importancia. Para Boaz es igual el trato y consideración que le debe a los/as criados/as de su *bêt'āb*[264], que a Rut, moabita[265]. Si bien, el típico saludo[266] hebreo expresa el máximo deseo que una persona pueda expresar a otra, el juramento hebreo por su parte, expresa una promesa que es inquebrantable. Está sellada con el nombre de Yavé y éste es la constancia que se da al/la destinatario/a del juramento, que lo dicho tendrá su cabal cumplimiento. El/la destinatario/a sabe que la persona que lo expresó, no se retractará, a no ser que quiera abdicar de su fe en Yavé.

---

[262] A partir del momento que Boaz se nos presenta, es descrito como un auténtico israelita.

[263] El saludo de Boaz, es un saludo piadoso, el cual muestra la cualidad de su carácter. Este saludo es similar al usado por el ángel a Gedeón en Jueces 6:12; el saludo del ángel a María Lc 1:28.

[264] Lo más probable es que los segadores – "criados/"- a los/ que se refiere este capítulo de Rut, – (en hebreo נְעָרִים) se traten de individuos que en alguna forma han sido separados de su *bêt'āb* donde ellos han nacido y han sido adheridos a otra casa, la casa de su amo, para realizar diferentes actividades, pudiendo ser extranjeros también. Cfr Carolyn S. Leeb, *"Away from the Father's House:" The Social Location of the* נער *and* נערה *in Ancient Israel,* A Dissertation Presented to the faculty of the Lutheran School of Tehology at Chicago, 1998, p. 217. Por su parte Meyers observa que, militares cautivos, transitorios (permanentes) y trabajadores suplementarios contratados se encuentran como נְעָרִים y que también han sido incluidos en la familia compuesta. C.L. Meyers, "The Family in Early Israel," eds. L.G. Perdue, J. Blenkinsopp, J.J. Collins and C. Meyers, *Families in ancient Israel* (The Family, Religion, and Culture); eds. D.S. Browning and I.S. Evison, Lousville, KY, Westmister John Knox, 1997), p.17.

[265] Sloyan dice que Rut es todo, menos la "mujer extranjera" fulminada por los rigoristas de la ley del siglo V en la Jerusalén llena de luchas en el período de la reconstrucción. Op.cit p. 9.

[266] Cfr. Saludo hebreo, en análisis de las tradiciones.

No es un deseo que se cumple si se dan las condiciones, es una promesa que se cumplirá aunque esto afecte a quien lo esbozó. En este sentido, el segundo extremo está mostrando la reserva de sentido. Es una mezcla de deseo con determinación y promesa.

L/L') El criado (capataz) describe a Rut / Boaz describe a Rut (2:5-7; 3:10-12)

Tras la pregunta de Boaz: *¿ De quién es esta criada?* (2:5), el criado describe a Rut (L) como la joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab. La pregunta revela la situación inferior a que la mujer había sido reducida en aquella sociedad[267]. En la versión del Decálogo se incluye a la mujer entre los bienes que componen la propiedad del marido (Ex 20:17). En el contexto que nos ocupa ella aparece como propiedad de alguien y no como teniendo valor en sí misma. No obstante, el criado describe a Rut como si así lo fuera: Ella es la muy conocida nuera, abnegada, que prefirió la solidaridad con una anciana desprotegida que su propio bien. Su valor no se lo da el difunto Majlón de quien es viuda, hasta que tenga nuevo dueño. *Ella es la joven moabita que vino con Noemí de los Campos de Moab.* En este punto también el libro de Rut es novedoso. El valor de la mujer (Rut) está en ella misma y no por condiciones externas. Es descrita por sus virtudes y no por las de los otros.

El capataz trata de que la virtud de Rut no vaya a disiparse ante su amo, por haberla encontrado descansando. Ella, explica el criado, ha estado trabajando: "... *y fue y permaneció de pie desde la mañana hasta ahora. Esto de estar ella sentada en la choza, sólo es un rato.*" Su discurso deja ver su concepción tradicional del valor de la mujer[268]. En el imaginario hebreo, ella tenía que trabajar duramente: moler el grano, hacer el pan,

---

[267] En la mayoría de las tradiciones del AT, la mujer no tiene valor en sí misma: está bajo la tutela de varón: de su marido, su padre o del hermano de su marido, si quedaba viuda, Monique Dumais, *Las mujeres en la Biblia*, op. cit. p. 34-35.

[268] También la LXX intenta reflejar el valor de la mujer a través del trabajo. Ver crítica textual, en este pasaje.

buscar el agua y la leña, coser, cocinar...[269] Por eso, para el criado, Rut debe aparecer ante Boaz como hacendosa y muy trabajadora. Sin embargo, a Boaz parece que no le afecta el haberla encontrado sentada. La tradición que hace ver a la mujer hacendosa e infatigable (cfr Prov 31:10-31) se diluye ante las virtudes interiores de Rut. Boaz, la valora no por sus horas de trabajo, sino por sus virtudes intrínsecas. Para él, Rut es la mujer cuya solidaridad ha despertado admiración en el pueblo. Priman las cualidades que constituyen a una mujer que ha demostrado el verdadero sentido de la amistad, empatía y solidaridad hacia su suegra.

Por eso, su descripción deja ver la gran admiración (no tradicional) por Rut (L'). Rut se ha hecho digna de la bendición de Yavé y de la estima y admiración de Boaz. Ella es una mujer de gran valor que vela por el bienestar de los/as demás.

Encontramos a dos varones, de diferente nivel social, describiendo a la misma mujer extranjera en términos similares (L/L'). La primera descripción tiene como cometido defender a Rut y explicar por qué ella se ha ganado el derecho de espigar fuera de época. Resalta aunque no directamente, su fidelidad y solidaridad hacia la anciana Noemí. La popularidad de Rut ha llegado hasta ellos. Ella se ha ganado el favor de todos/as. Por otro lado, la descripción de Boaz (L') se dirige directamente hacia Rut. Ella recibe sus halagos expresamente. Las apreciaciones masculinas, de mayor valor en esta cultura, dejan traslucir la necesidad de rodear a la extranjera moabita de todas las consideraciones para que no se pueda objetar su inclusión en la congregación de Israel. Si los varones la describen favorablemente con mucha admiración y complacencia, es porque la mujer extranjera tiene un lugar privilegiado en el pueblo. Rut ha logrado obtener los reconocimientos varoniles, por lo general, negados a las mujeres. Varones y mujeres reconocen el valor que ella tiene en sí misma. Su belleza interior ha doblegado

[269] Iriarte explica que en la vida nómada, la mujer plantaba la tienda y la desmontaba. Intervenía también en las faenas del cultivo de la tierra: arar, sembrar, cosechar. María Eugenia Iriarte, "Mujer y ministerio Antiguo Testamento" en *Biblia y fe* No. 46 XVI (1990), p. 31; Monique Duamais, Op. cit. p. 35 y 36.

todos los corazones. Boaz dice: *"...ya que toda la puerta de mi pueblo sabe que tú eres verdaderamente mujer fuerte (3:11);* las mujeres dicen: *"...pues tu nuera que te ama lo ha dado a luz; ella es mejor para ti que siete hijos."* (4:16).

Sabemos que para quien es mujer, las opciones son pocas. Casi siempre es en la relación con un hombre que se hace viable la construcción de su identidad de un modo positivo[270]. Es indiscutible que algo de esto hay en la historia de Rut; Boaz logra concretar los resultados del plan que prepara Noemí y Rut logra su redención. Sin embargo, la identidad de la protagonista principal estaba siendo reconstruida paulatinamente, antes de que Boaz interviniera. Ella es la moabita que vino de los campos de Moab con Noemí; la mujer de quien el pueblo habla favorablemente, sin intervención de varón alguno. Y son estos los hechos que logran la intervención de Boaz. ¡La identidad de la moabita lo ha cautivado!.

M-M') Boaz: ´¿No oyes hija mía?" / Boaz: "¿Quién eres?"... Bendita seas tu de Yavé hija mía" (2:8-9; 3:9)

Es posible que la frase *hija mía,* esté indicando la gran diferencia de edad entre Boaz y Rut, como algunos/as autores/as suponen[271], pero también es cierto que dentro del contexto que se da, más que diferencia de edad, está indicando protección hacia la destinataria por parte del que la pronuncia. Las dos veces que Boaz las expresa, se dan dentro de un contexto que exige protección a favor de Rut. En el primer caso (2:8-9) encontramos a Rut expuesta a los peligros y atropellos que pueden surgirle a una joven viuda y extranjera necesitada, en un campo desconocido, en espera del favor del dueño o de los mismos criados[272]. Ella recibe del dueño del campo la autorización para que

---

[270] Nancy Cardoso Pereira, "Prostitutas-madres-mujeres". *RIBLA* 25, op. cit. p 31.

[271] En este punto también se da el argumento de considerar que la frase "hija mía" también tiene que ver con diferencia de edad. Pareciera que 3:9, lo usara en ese sentido, ya que Boaz se identifica indirectamente como viejo cuando la bendice. *"... por no ir tras los mancebos..."*.

[272] Carolyn Leeb explica sobre los peligros a los que se enfrentaban las criadas entre los criados o demás varones. La instrucciones de Boaz en 2:8-9 sugieren que él reconoce esos peligros, por eso brinda a Rut su

espigue en su campo, con la garantía que será respetada su integridad de mujer. Mayor protección que esta no puede esperarse. *"... Entonces Boaz dijo a Rut:: "¿No oyes, hija mía? no irás a espigar en otro campo, ni pasarás de aquí; y así te quedarás con mis criadas. Fíjate en el campo que sieguen y ve tras ellas ¿Acaso no he ordenado a los criados para que nadie te toque? Si tienes sed ve a las vasijas y bebe del [agua] que sacan los criados."*

Notemos que Boaz usa el mismo lenguaje con el que Noemí alienta a su nuera: *"ve, hija mía"*; (2:2); "... Mejor es hija mía, que salgas con sus criadas y no que te atropellen en otro campo." (2:22) *"... Ella [Noemí] dijo: "quédate tranquila, hija mía, hasta que sepas cómo termina el asunto, pues el hombre no descansará hasta que termine el asunto hoy"* (3:18). En efecto todo en Boaz parece destinado a la compasión y solicitud por aquella pobre y extranjera mujer, la moabita que por lealtad a una israelita había emprendido el camino a Belén[273] (2:6).

En el segundo caso (3:9-10) la frase "hija mía" revela cuidado, deseo de protección y agradecimiento: *"Entonces él dijo: ¿Quién eres? y ella respondió: "Soy yo, tu sierva Rut, extiende*[274] *el borde de tu manto sobre tu sierva, ya que eres gō'ēl"*. Como resultado de la protección encontrada en Boaz, es interesante observar que Rut se introduce como אמה una de las palabras más familiares que ha usado para describirse ella misma ante Boaz. Su descripción hacia Boaz ha sufrido un progreso significativo desde que se encontraron. En el 2:10, ella se presenta como una נכריה, "extranjera", que no merece ser tratada ni como una שפחה ("criada" o "sierva"). Después del reconocimiento de Boaz, ella se atreve a usar el término un poco más familiar, el que en principio, pensaba

---

protección. Op.cit. p. 150; Cfr también M. Carasik, "Rut 2:7: Why the Overseer Was embarrassed" *ZAW* 107 (1995). pp. 493-494.

[273] Eugene Drewermann. *El mensaje de las mujeres.* Op. cit. p.68.

[274] "...extiende el borde de tu manto - כנף ' sobre tu sierva", tiene connotaciones sexuales. Véase por ejemplo: Dt 27:20: *"...Maldito quien se acueste con la mujer de su padre, porque descubre el borde del manto כנף de su padre..."* Gunn explica sobre este eufemismo. D.M. Gunn. *The Fate of King Saul* , JSOTSup 14. No.5 Sheffield. JSOT Press, 1980, pp. 153-154.

que no merecía y se eleva al estatus de שפחה, se reconoce como su sierva: "... has hablado al corazón de tu sierva...". Y ahora nos encontramos con el término más familiar אמה "... yo soy tu sierva, Rut" y luego lo usa de nuevo "...extiende tu manto sobre tu sierva...". De acuerdo a la opinión de varios eruditos modernos, el término אמה es más alto en la escala social que שפחה[275]

El reconocimiento de Boaz, ha liberado a Rut para reconocer que también tiene valor. Ella se está valorando contra todo devaluación de la cultura. La dignidad de Rut se va construyendo paulatinamente ante el reconocimiento de las/os demás. Por eso, ante la pregunta ¿quien eres? Ella responde con dignidad, con identidad propia: "... *yo soy tu sierva Rut...*" Sabe que ha sido reconocida como o mejor que una criada[276]. El reconocimiento ha devuelto la dignidad a una marginada. Esto la llevará a que más adelante, ella conscientemente se haga sujeto de los hechos, logrará que Boaz sirva a su propósito.

---

[275] Cfr. A. Berlin. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Bible and Literature Series. 9. Sheffield. Almond Press. 1983. pp. 88-89. Mercedes García Bachman explora diferentes textos bíblicos en los que aparecen los términos אמה y שפחה. donde en cierta ocasiones el segundo se usa para significar "esclava" como un término genérico y el primero para "esclavas esposas" o concubinas (p.e. de Elimélek). En este punto. la historia de Agar es significativa. ya que se da en su persona la ambivalencia entre una esclava como persona. para el caso como esclava de Sara (שפחה) y como la segunda esposa (esclava) de Abraham (אמה). Cfr. *"Little Women": Social Location of Female Labor in the Deuteronomistic History*. Michigan. UMI Dissetation Services. 1999 . pp. 149-163.

[276] Decimos "como o mejor que una criada" para no ser absolutistas en nuestra interpretación. sin embargo. creemos que Rut es tratada como una criada en ciertos tramos del capítulo 2. por ejemplo. cuando Boaz le dice: *"a la hora de la comida acércate aquí y come del pan y moja tu bocado en el vinagre; y ella se sentó junto a los segadores"* (2:14a); en otros mejor que una criada: *"El (Boaz) le dio del trigo tostado, y ella comió hasta saciarse, e hizo que le sobrara"*. Sumándole a estos hechos. el ofrecimiento de protección de Boaz a ella: *¿Acaso no he ordenado a los criados para que nadie te toque? Si tienes sed ve a las vasijas y bebe del [agua] que sacan los criados."* (2:9) y la orden que da a los criados para que no la avergüencen, al contrario que la traten con generosidad y amabilidad: *"...y Boaz ordenó a sus criados diciendo: "También que espigue entre las gavillas y no la avergoncéis; sacad intencionalmente de los manojos y dejadlos caer para que ella los recoja y no la reprendáis."* (2:15-16). Difícilmente se puede pensar que Boaz usara este tipo de tratos con cualquier criada. Rut es tratada con mucha más consideración.

N-N') Rut postrada en tierra / Una mujer (Rut) acostada a los pies (2:10; 3:8)

Rut tiene un diálogo formal y dramático con Boaz en el que él le ofrece protección y le asegura estabilidad. Como resultado, ella expresa su agradecimiento postrándose en tierra. *"... Ella cayó sobre su rostro y se postró en tierra..."* (2:10a.) Observemos que esta expresión es usada con mayor frecuencia en el AT para Dios, profetas y reyes, como sujetos receptores del gesto[277].

La reacción de Rut es una exagerada muestra de gratitud, que nos proporciona elementos para aprehender parte de las emociones que la inundan. El deseo de hallar gracia ante los ojos de alguien al salir por la mañana (Cfr. 2:2), ha sido superado. Ella no esperaba tanta muestra de consideración por parte de un varón israelita hacia su persona. *"¿Por qué he hallado gracia delante de tus ojos para ser reconocida, siendo yo una extranjera?..."*(2:10); en realidad revela su adicional deseo de ser reconocida, a la frase que ya había expresado a Noemí en 2:2.

La anterior frase de Rut (2:10) refleja el bajo status social del נר ("residente ajeno", (Cfr.1:1 לגור)[278]. ¡Boaz ha reconocido lo irreconocible!. Su actitud permite la siguiente declaración: *"...Señor mío, halle yo gracia delante de tus ojos, porque me has confortado y porque has hablado al corazón de tu sierva, aunque no soy ni como una de tus criadas..."*. que continúa reflejando el más bajo status y el sentimiento de marginalidad que embargaba a la moabita (*supra* M/M').

La primera expresión de agradecimiento de Rut hacia Boaz ante su ofrecimiento de protección (N) y la respuesta de éste, posibilita la segunda acción: Rut se acuesta a los pies de Boaz (N'), porque ella sabe que tiene valor ante él. Esto fue posible sólo porque

---

[277] Cfr. Gén 17:3; Josué 5:14.

[278] Porque según lo expone Rashkow no pertenece al pueblo de la alianza (Dt 14:21) él o ella no disfrutan de los privilegios de la alianza. Op. cit, p. 35.

la primera acción tuvo buen efecto, por lo que es de esperarse que la segunda logre su cometido: solicitar legalmente esa protección ofrecida. La primera agradece el ofrecimiento de protección, la segunda acción reclama legalmente la protección prometida.

Ñ-Ñ') Rut comió y se sació / Boaz comió y bebió (2:11-14; 3:7)

El 2:11-14 nos hace arribar a una situación diferente y prometedora. Encontramos a Rut comiendo y saciándose. Su iniciativa al salir de su casa y buscar un campo para espigar atrás de quien hallare gracia, ha sobrepasado sus expectativas y anhelos. El comer y saciarse indica abundancia y bienestar (Ñ). Rut no sólo se sació sino que le sobró para llevar a su suegra[279]. La aterradora realidad de la falta de pan y la inseguridad de encontrarlo se ha esfumado ante la abundancia que Boaz le promete, quedándose en su campo hasta finalizada la siega. Al lograr el derecho al pan, ya no viven en la zozobra que supone estar a la espera de los residuos de la siega - y esto si se tiene suerte de recoger algo para comer, si otras/os pobres no se han adelantado-. La abundancia se ha hecho presente en la vida de las dos mujeres.

La segunda pareja del binomio es más que contundente para prometer seguridad de pan. Si "Boaz comió y bebió" Ñ' (3:7), es porque hay abundancia en la casa de este varón y por lo tanto habrá también para Rut y Noemí. Al aparecer Rut y Boaz al mismo nivel de saciedad, nos da luz para pensar que tanto ella como él tienen el mismo derecho al sustento y a la saciedad.

---

[279] *Contra el estereotipo de glotona y egoísta asignado a las mujeres. Rut hace que le sobre para compartir* con su suegra. Respecto a estos estereotipos, René Krüger señala: *"las frases que aparecen en la literatura intertestamentaria y en la literatura que después se fijó en el Talmud: ... las mujeres son glotonas, curiosas, perezosas, celosas, irresponsables, chismosas..."* René Krüger, "La mujer en el Nuevo Testamento", op. cit., p. 39.

O-O') Instrucciones de Boaz a los segadores, y ejecución / Instrucciones de Noemí a Rut, y ejecución N' (2:15-18; 3:2b-6)

En este binomio a distancia, se dan instrucciones que involucran a ambos géneros: de un varón a los/as segadores/as y de una mujer a otra mujer. Ambas tienen el mismo cometido: el bienestar y protección de Rut.

Boaz da instrucciones a los/as segadores/as a favor de Rut (O). Tienen el cometido de protegerla, proveerle de suficiente pan y de asegurarle comodidad en su estancia entre entre las/los trabajadoras/os: *"... y Boaz ordenó a sus criados diciendo: "También que espigue entre las gavillas y no la avergoncéis; sacad intencionalmente de los manojos y dejadlos caer para que ella los recoja y no la reprendáis."* (2:15-16). Las consecuencias de la ejecución de estas instrucciones se ven en el v. 17 "... *Espigó, pues, ella en el campo hasta la tarde, y desgranó lo que había recogido, y era como un efa de cebada...* " Los favores concedidos por el dueño habían sido más de lo que Rut esperaba, de tal manera que, ella se quedó hasta la tarde y recogió ¡como un efa de cebada![280] Esto evidencia que la mano de Yavé se está mostrando a favor de las dos mujeres viudas; habiéndose logrado el derecho a la dignidad de la mujer y al pan, se deben establecer las estrategias para lograr el resto de los derechos, que aseguren el futuro de la familia.

Es el otro extremo que sirve a este cometido, en donde encontramos las instrucciones de Noemí a Rut, y su ejecución (O', 3:2b-6). Estas van orientadas a lograr la redención de Boaz. Esto sólo es posible, debido a que los resultados obtenidos en el campo fueron positivos. Noemí dice: *"El te indicará lo que hayas de hacer."* (3: 4) ¿Es fe o experiencia por parte de Noemí? Sin duda que se trata de fe más que de experiencia. La fe de Noemí ha evolucionado de forma sorprendente. Se ha solidificado con la compañía de su valiente e incondicional nuera. Noemí, que en principio creía que no podía hacer nada por sus nueras (Cfr 1:11-13), ahora prepara el plan para que Rut se case con uno de

[280] Más de veinte kilos de cebada.

los parientes cercanos de su marido muerto. Ella conoce su valor; sabe de la reputación que ha ganado en el pueblo, cosa que no es común. Todo el pueblo conoce que ella es mujer de fuerza/virtud.

Noemí ha experimentado que desde que la moabita empezó a trabajar en el campo de Boaz, todo ha mejorado. Siempre hay alimentos en casa, no hay de qué preocuparse. Así que la fe ha crecido hasta sus ultimas consecuencias. Con su actuar Noemí demuestra además que su teología ha sido modificada: ¡Yavé está a favor de ellas!. Las circunstancias son diferentes, por tanto la teología es diferente.

Este binomio fácilmente podría ser denominado: de la desprotección a la seguridad.

Nos conduce directamente al centro. La provisión del pan, la protección que Rut ha logrado de Boaz y los demás hechos que se han dado a favor de las dos mujeres desprotegidas, es evidencia de que la redención está pronta a lograrse. El centro nos muestra a una Noemí completamente diferente a la del primer capítulo. Estamos frente a una mujer llena de convicción, recuperada de su amargura que se proyecta hacia un futuro prometedor, por el que está dispuesta a luchar hasta las últimas consecuencias. Entonces, ella bendice y piensa en Boaz como posible redentor de ellas (P/P')[281]

Una vez analizada la estructura general del libro, nos disponemos a analizar cada una de las estructuras que forman los capítulos. Intentaremos encontrar el sentido que comunica cada pareja binómica a la distancia en la estructura.

[281] Véase 2:19-22; 3: 2b-6.

1. Estructura capítulo 1

A 1:1 a) "Hambre en la tierra(1b); b)"Belén de Judá(1c)"; c) "residir a los Campos de Moab"(1c)

B 1:2-4 a) dos hijos; b) Belén de Judá(2b); c) "campos de Moab"(2b); d)Noemí(3b) e) "mujeres moabitas"(4a);

C 1:5 Murieron

D 1:6 Volvió, Yavé, su Pueblo

E 1:7 Caminaron por camino de volver a la tierra de Judá

F 1:8-9 Alzando su voz lloraron

G 1.10-12a a) "¿Por qué..?; b)¿Acaso tengo hijos...que sean vuestros maridos?(11c)

X [Noemí] ***"... pues yo ya soy anciana para tener marido..."*** 12b

G' 1:12c a)"¿Acaso los esperarías vosotras...?" b)"... estuviera con "varón y diera a luz hijos"

F' 1:14 Alzaron su voz y lloraron

E' 1:15 Volvió a su pueblo y a sus Dioses

D' 1:16 volver: tu pueblo, tu Dios

C' 1:17-18 "mueras".

B' 1:19-21a) Noemí(21b); b)ellas(19c), c)Belén(19b), d)ciudad(19b), e)ellas dos (19a)

A' 1.22 a)"Siega de las cebadas"(22c); b) "llegaron a Belén"(22b); c)" vino de los campos de Moab"(22a)

Dentro de esta sección, veremos cómo los elementos que constituyen cada binomio, representan también una pequeña estructura a distancia. Estas pueden ser paralelas, sinonímicas, antitéticas; quiasmos y en algunos casos, estructuras combinadas: quiasmos/paralelos:

Estructuras a distancia del capítulo 1

Binomio A-A'

	a	"Hambre en la tierra(1b);
A [1:1] Situación -	**b**	"Belén de Judá(1ca)";
	c	"residir a los campos de Moab"(v. 1cb)
	c'	" vino de los campos de Moab"(v. 22a)
A' [1,22] Inversión +	**b'**	"llegaron a Belén"(v. 22b)
	a'	"Siega de las cebadas"(v. 22c)

A/A' es del tipo ABCCBA. Llama la atención el nombre geográfico (Ab), Belén (casa de Pan) de Judá o "casa de pan, en el que sucede el hambre (Aa), irónicamente seguido por campos de Moab (Ac) que representa el lugar acogedor y provisor de alimentos, en el que reside la familia de Elimélek que ha abandonado la casa de pan, por falta de alimento.

Sin embargo A', es una inversión de la situación primera (A), En este esquema Aa y Aa', se oponen diametralmente. Muestran dos situaciones diferentes. Aa' "siega de las cebadas [elemento provisión], es una inversión de Aa "Hambre en la tierra". Belén de Judá (A'b') recupera el verdadero significado. Aparece entre la "siega de las cebadas" (A'a'), frase que expresa abundancia, o lugar de la provisión, y " volver de los campos de Moab" (A'c'). Nótese que Ac y Ac' " tienen a Moab como el lexema común, pero la acción pasiva (residir) es invertida por una acción activa, venir, y que no es otra cosa que volver. El hambre lleva a residir a la familia de Elimélek en los campos de Moab, les hace venir en busca de la provisión a Belén de Judá.

Estructuras a distancia del capítulo 1

Binomio A-A'

a "Hambre en la tierra(1b);

A [1:1] Situación - **b** "Belén de Judá(1ca)";

c "residir a los campos de Moab"(v. 1cb)

c' " vino de los campos de Moab"(v. 22a)

A' [1,22] Inversión + **b'** "llegaron a Belén"(v. 22b)

a' "Siega de las cebadas"(v. 22c) .

A/A' es del tipo ABCCBA. Llama la atención el nombre geográfico (Ab), Belén (casa de Pan) de Judá o "casa de pan, en el que sucede el hambre (Aa), irónicamente seguido por campos de Moab (Ac) que representa el lugar acogedor y provisor de alimentos, en el que reside la familia de Elimélek que ha abandonado la casa de pan, por falta de alimento.

Sin embargo A', es una inversión de la situación primera (A), En este esquema Aa y Aa', se oponen diametralmente. Muestran dos situaciones diferentes. Aa' "siega de las cebadas [elemento provisión], es una inversión de Aa "Hambre en la tierra". Belén de Judá (A'b') recupera el verdadero significado. Aparece entre la "siega de las cebadas" (A'a'), frase que expresa abundancia, o lugar de la provisión, y " volver de los campos de Moab" (A'c'). Nótese que Ac y Ac' " tienen a Moab como el lexema común, pero la acción pasiva (residir) es invertida por una acción activa, venir, y que no es otra cosa que volver. El hambre lleva a residir a la familia de Elimélek en los campos de Moab, les hace venir en busca de la provisión a Belén de Judá.

El esquema nos está sugiriendo la modalidad progresiva que toda la trama de Rut va adquiriendo, a medida que avanza el relato. Se van invirtiendo de forma gradual los hechos, desde niveles que presentan situaciones deprimentes hasta las más favorables [282]

La estructura general del primer capítulo nos conduce al segundo binomio (B/B')

Binomio B/B'

a dos hijos;

B [1,2-4] **b** Belén de Judá(2b);

c "campos de Moab"(2b);

d Noemí(3b)

e "mujeres moabitas"(4a);

a' ellas dos (19a)

B' [1:19-21] **b'** Belén(19b)

c' "ciudad [Belén](19b)

e' ellas(19c),

d' Noemí(21b);

Visto de otra forma el binomio B/B' para visualizar lo paralelo y lo quiasmico

a dos hijos; b Belén de Judá; c "campos de Moab"; d Noemí; e"mujeres moabitas"

a' ellas dos; b' Belén; c'ciudad [Belén] e'ellas d' Noemí(21b);

El binomio B/B' está constituido por una estructura combinada de paralelismos y un quiasmo. Bab contiene los primeros elementos en el mismo orden que la prima B'a'b'; a

[282] A medida que avancemos en nuestro recorridos, iremos observando el progreso de las acciones, que son magistralmente representados por las diferentes estructuras.

y a' establecen el equilibrio de género (dos hijos [varones]/ ellas dos [mujeres]). Aunque c y c' aluden a un lugar geográfico: Moab y Belén sabemos que se oponen teológica y políticamente; esto debido a la historia que rodea a ambos nombres[283]; el nombre predominante es Belén (BbB'b'c'); BdeB'e'd' forman un perfecto quiasmo con elementos netamente femeninos, cuyo marco es Noemí y su centro las mujeres moabitas e israelitas. Si desde el punto de vista político Moab/Israel ["mujeres moabitas"/ellas [israelitas], se oponen en el centro, lo cierto es que los extremos (BdB'd' "Noemí"), nos hacen pensar que más bien se trata de una inclusión de las moabitas dentro de un esquema eminentemente israelita (BdB'd'e'). Es clara la tendencia integradora universalista, que desde sus inicios la autora demuestra en toda la obra. Este es otro reflejo de inclusión que la trama va señalando progresivamente.

Binomio C/C',

C [1,5] Murieron/

C' [1:17-18] "mueras"

Nos encontramos ante un paralelismo sinonímico, que muestra la isotopía[284] muerte, como una de las predominantes en este primer capítulo.

En los vv. 1:1-5 figuras de variados colores rodean a la isotopía muerte; por ejemplo, el tema de la vaciedad es elocuente en este capítulo (no comida, no familia, no hijos, no protección etc.), situaciones que progresivamente van siendo invertidas.

---

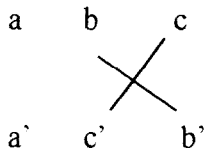
[283] En parte de la tradición israelita Moab y Belén, se oponen diametralmente. Véase crítica de las tradiciones. En el punto sobre "Moab".

[284] "Isotopía" es la repetición o redundancia de datos en un discurso, que permiten clasificarlo en un contexto determinado. José Severino Croatto, *Crear y amar en libertad: Estudio de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires, La Aurora, 1986, p.45.

Binomio D/D'

D 1:6 a Volvió (v. 6a) // b Yavé (v. 6b // c su Pueblo v. 6c)

D' 1:16 a' Volver (v. 16a) // c' tu pueblo (v. 16b) // b' tu Dios (16c)



D/D' está constituido por elementos muy similares; a y a' constituyen un paralelismo, el resto de los miembros aparecen según el modelo bcc'b'. Se observa que שוב "volver" (aa') sirve de marco al quiasmo que forman los elementos en el interior de la estructura. En el quiasmo se observan elementos con un gran sentido teológico, donde pueblo y Dios van de la mano. Volver שוב al pueblo, es igual que volver a Dios. El 1:16 que nos regala D' constituye la primera parte de la singular confesión de fe, que combina Rut con el juramento hebreo clásico, que dentro de la estructura en cuestión, participa del núcleo teológico. Seguir a Noemí, implica para Rut acoger al Dios (Yavé) y al pueblo de ésta.

La confesión de Rut toma los mismos elementos que Noemí utiliza para elaborar su argumento, con el fin de disuadirla de ir tras de ella. Dijo [Noemí]: *he aquí regresó tu cuñada a su pueblo y a sus Dioses. Vuelve tú tras ella* (1:15). Pero Rut respondió: *"No me insistas a abandonarte, para volver atrás de ti, porque donde tu vayas iré yo y dondequiera que residas, residiré yo, tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios.*[285]

[285] Rut y Orfa tuvieron la opción de elegir: volver a su pueblo, o quedarse para formar parte del Canon de las Escrituras. Orfa regresa a la casa de su madre, considerada como la contraparte de la *bêt 'āb* israelita. Cfr Carol Meyers. *The Bible and the Politics of Exegesis*: Essay in Honor of Norman K. Gottwald on the

(1:16). "No me mueven mi gente y mis dioses para expresar mi solidaridad a ti", diría Rut. Es una declaración muy rica en emoción, inusual y poderosamente expuesta. Ella ha renunciado a su afiliación religiosa[286] por amistad y lealtad[28']

Binomio E/E',

E [1:7] a Caminaron por camino de volver a la tierra de Judá

15b x y a sus Dioses

E' [1:15] a' volvió a su pueblo

Este binomio corresponde a un paralelismo sinonímico. Contiene elementos que contribuyen mutuamente a su riqueza teológica. El esquema tierra (a) + pueblo (a') + "Dioses (x) (elemento que sobra) completa la carga teológica: (volver), tierra+pueblo+Dios. De ahí que el contenido de E/E' es muy similar a D/D' en donde encontramos el modelo teológico: Volver: pueblo+Dios. Volver al pueblo = volver a Dios. A este binomio podría oponérsele imaginariamente "dejar". Volver hacia..., es dejar atrás algo.

Binomio F/F'

F 1:8-9 Alzando su voz // lloraron ותשׂאנה קולן ותבכינה

F' 1:14 Alzaron su voz// y lloraron ותשׂנה קולן ותבכינה

Ocasión of His sixty-fifth Birhday, ed. David Jobling, Peggy L. Day and Gerald Shephard, Cleveland, Pilgrim, 1991, pp. 39-51.

[286] Como Abraham quien también dejó a su familia, patria y fe para vivir en una nueva tierra Gn. 12:1, Rut también ha roto con su familia, pueblo y fe. Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (hrgs), *Feministische Bibelauslegung*, Güterloh, Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus,1998, pp.105-110.

[28'] Véase D/D' de la estructura general.

Estamos frente a un perfecto paralelismo sinonímico. Obsérvese que la única diferencia en el hebreo es la Alef de la primera palabra.

Este esquema revela un drama femenino de sufrimiento, el cual es enfatizado de la misma manera, y que responde adecuadamente a la situación de las mujeres, descrita en este capítulo. Llanto es otra de las figuras que dibuja la amarga realidad que rodea a las mujeres de nuestro relato (1:8-9;1:14). Según la descripción del texto hebreo, al parecer, las que lloran son las nueras en ambos casos. Sin embargo, no se puede dudar que Noemí también llorare; la misma historia nos da argumentos para inferirlo. Sus discursos están teñidos de amargura e impotencia. Las figuras que predominan en este binomio son el sufrimiento y el "llanto" [femenino].

Binomio G/G'

G [1,10-12a] **a** "¿Por qué vendríais conmigo..? (v. 11a)
b ¿Acaso tengo hijos... (v. 11b)
c que sean vuestros maridos?(v. 11c)
c' "... estuviera con "varón (v. 12ca)
b' y diera a luz hijos" (v. 12cb)
G' [1,12c] **a'** "¿Acaso los esperaríais vosotras...?"

El binomio G/G' es según el modelo ABCCBA. Dos preguntas retóricas abren y cierran nuestro quiasmo (aa') *"¿Por qué vendríais conmigo...? ¿Acaso los esperaríais vosotras...?* que envuelven la trama que se desarrolla en su interior. Si la suegra no tiene hijos, las nueras no pueden tener marido/ Si la suegra no tiene marido, difícilmente pueden haber hijos.

Este quiasmo, por una parte desnuda el meollo de la incertidumbre de Noemí y de las nueras, y por otra, condensa el principal argumento que Noemí esgrime para disuadir a sus nueras de seguirla. La carga semántica la proporcionan los elementos que se repiten. La continuidad de preguntas va desnudando progresivamente el mensaje que se comunica y los estados de ánimo que envuelven a Noemí. Las figuras que afloran ante nuestros ojos son desesperanza, angustia e impotencia que inundan a la protagonista del argumento y que intenta transmitir a sus destinatarias, con el objeto de disuadirlas.

Esta magistral estructura permite al/la lector/a remitirse a la cultura del/la autora, o mejor dicho, a la cultura de Noemí. Si ella no tiene nada que ofrecer a sus nueras ¿por qué ellas insisten en seguirla? ¿Acaso tiene hijos para ofrecerle? Ni siquiera tiene esperanzas de darlos a luz, aunque de tenerlos tampoco aseguraría esposos a sus nueras. Posiblemente la edad se interpondría entre ellas/os y lo que es peor, el matrimonio no tendría sentido pues los años no habrían pasado en vano para ellas. que el propósito del matrimonio -dar a luz hijos- ya no tendría sentido.

Noemí sabe que no hay mejor argumento que el que acaba de esgrimir. Piensa que el mismo será suficiente para convencer a sus nueras. Ella tenía razón en parte, ya que hace mella en Orfa, pero para Rut y su determinación no es suficiente. Rut le demostrará su incondicional solidaridad, a pesar de que su decisión la condene a no cumplir el sueño de toda mujer: casarse y tener descendencia. Es imposible disuadir a alguien dispuesta a demostrar solidaridad.

En resumen, la ausencia de hijos y marido son dos de los aspectos que enfatizan la desgracia de Noemí, la viuda. Esta estructura, además de contener en ella grados de significación, tiene el cometido de aproximarnos al centro, que condensa en *si* el meollo del problema de Noemí o mejor dicho completa la carga de sentido (-): *[Noemí] "...*

pues yo ya soy anciana para tener marido... "[288] (12b). Esta frase concluye el argumento que se empezó en el binomio anterior (GG') que tenía el fin de dibujar la amarga situación que le esperaba a las nueras de Noemí. Por otro lado, el centro al que nos aproximamos, enfoca la triste realidad en la que está su protagonista. Para ella no hay ni una ínfima esperanza. Ella ya no tiene edad ni siquiera para tener marido, menos para procrear. ¡Noemí ha quedado al margen de cualquier sueño femenino!.

Hasta aquí, nos hemos percatado que el libro de Rut es una pieza muy bien elaborada y pensada. Cada capítulo, con sus respectivas estructuras, constituye un avance gradual de la historia; los temas empiezan y se concluyen en la misma escena, dando lugar a una nueva, producto de los acontecimientos de las anteriores y que nos aproximan paulatinamente al clímax[289]. Este capítulo nos informa sobre la miseria de Noemí y nos introduce a la gran protagonista del libro. El gran paso que se da para avanzar en el progreso, es el regreso de Noemí a Belén con el que cierra el primer capítulo y que avisa que la siguiente escena de la historia empezará en otro escalón más prometedor.

[288] Esta frase nos recuerda la queja de la esterilidad de algunas mujeres en el AT. En algunos casos, a la esterilidad se le sumaba obstáculo de la edad, para menoscabar las promesas de descendencia de Dios. Ver la historia de Sara y Abraham.

[289] Cfr. Crítica literaria. *supra.*

2. Estructura del Capítulo 2

A 2:1-2 Noemí. Boaz (1a.b); Rut-Noemí (2a); campo, recoger espigas, Hija mía.
B 2:3a) "...espigó en el campo detrás de los segadores..."
C 2:3b Boaz de la familia de Elimélek
D 2:4 "Yavé sea con vosotros... " Yavé te bendiga (4b)
E 2:5 ¿... de quién es esta criada..."(5b)
F 2:6-7 "campos de Moab..."; "espigar y recoger (7a); permaneció desde la mañana hasta ahora".
G 2: 8-9a) espigar (8b) "¿...ordenado a los criados para que nadie te toque?
H 2:9b "Si tienes sed, ve a las vasijas y bebe del agua que toman los criados..."
I 2:10 "He hallado gracia en tus ojos para ser reconocida..."

[X 2:11-12 Reconocimiento de Boaz a la fidelidad de Rut]
xa abandonaste a tu padre y a tu madre, a tu tierra y familia [2:11b]
xb y viniste a un pueblo que no conocías ni ayer ni anteayer

xc Retribuya Yavé tu obra y [2:12]
xc' sea tu remuneración completa

xb' de parte de Yavé Dios de Israel
xa' bajo cuyas alas has venido a refugiarte."

I 2:13 "...halle yo gracia delante de tus ojos, porque me has confortado..."
H 2:14 "...a la hora de la comida, acércate aquí y come y moja tu bocado...""...se sentó junto a los segadores
G 2:15-16 "espigar" (15a) "... ordenar a sus criados..."(15b) y no la avergoncéis"(15b).
F 2:17-18 "espigó en el campo hasta la tarde"... desgranó lo que había recogido..."
E 2:19a) "¿Donde trabajaste?"
D 2:19b-20a) "Bendito sea... es Boaz"(19b); "...bendito sea Yavé..." (20a)
C 2:20b "Es nuestro pariente cercano aquel hombre..." (20b)
B 2:21 "...júntate con mis criados hasta que termine la siega..."
A` 2:22-23 Noemí Rut(22a,b); Hija mía (22b), campo (22c); Boaz (23a) espigar (23b), su suegra(23d)

Estructuras a distancia capítulo 2

Binomio A/A'

A 2:1-2

a c d e f b

Noemí, Boaz (1a.b); Rut-Noemí (2a); campo, recoger espigas, Hija mía.

b' d' e' c f' a'

Noemí-Rut(22a,b); Hija mía (22b), campo (22c); Boaz (23a) espigar(23b), su suegra(23d)

A' 2:22-23

En este binomio aparecen los principales personajes de la historia: Noemí, Rut y Boaz; las designaciones filiales de las mujeres: hija mía y suegra. Asimismo se alude al tema principal del capítulo, con las palabra campo שָׂדֶה y recoger espigas (לקט)[290].

Si bien, el trato filial בתי "hija mía", aparecía en su forma plural[291] en el primer capítulo (1:11, 12, 13), es aquí donde empieza a despuntar (2:2) en su forma singular, para referirse exclusivamente a Rut y que se repetirá a lo largo de este capítulo y del tres[292]; frase que caracteriza el trato de Noemí y Boaz hacia Rut.

Esta filiación es reiterada contundentemente por las mujeres a Noemí al evaluar lo que Rut significa para su suegra: *"ella es mejor para ti que siete hijos"* [293] (4:15). Las figuras que describen el presente binomio son filiación, cosecha y provisión.

---

[290] Respecto a las diferentes isotopías predominantes en los capítulos de nuestra obra, véase análisis literario.

[291] "Hijas mías", frase con la cual Noemí se dirige a sus nueras: Rut y Orfa.

[292] 2:2, 8, 22; 3:1; 10, 11, 16,18.

[293] Rut vale para Noemí. *"más que siete hijos"*, frase en extremo subversiva para una sociedad donde la descendencia masculina es determinante. Las mujeres de la ciudad se gozan con Noemí en su fecundidad, mostrando lo tenaz que es la estructura patriarcal de la vida familiar. El frustrado Elcana le preguntó a su

Nos interesa rescatar en nuestra estructura, el realce de los nombres y apelativos femeninos: Rut y Noemí/hija mía y suegra, contra un nombre masculino: Boaz. Como se observa, el esquema femenino, supera el masculino.

El quiasmo que sigue completará el tema que se desarrolla en este capítulo, obsérvese las frases en cada miembro. Aparece de nuevo "campo"/"siega" (espigar) y "criados" + "segadores", que dan el énfasis socioeconómico al capítulo.

Binomio B/B

B 2:3a) a "...espigó en el campo // b detrás de los segadores..."

B' 2:21 b' "...júntate con mis criados // a' hasta que termine la siega..."

Este binomio forma un perfecto quiasmo (abb'a') con miembros muy similares, en disposición armoniosa. El espigar y la siega, no pueden concebirse si no hay criados/as segadores/as. Hay una correspondencia mutua en todos los miembros del quiasmo.

Como ya lo apuntábamos en la crítica literaria, el verbo לקט "recoger" o "espigar" se usa doce veces[294] y el participio qal en plural קצר "los que siegan" ("segadores") es usado siete veces. Por otro lado, tenemos נער (2:5,6,9,10,15,21) en masculino y נערה (2:22; 3:2; 4:13) en femenino que puede traducirse como criado y una segunda posibilidad muchacho/joven ; criada/ muchacha, joven respectivamente. Y debido a que nuestro capítulo es meramente socioeconómico, los términos נערה [295] /נער deben ser tomados desde el punto de vista socio-económico (criada/criado).

---

mujer Ana (1 Sam 1: 8) si no estaba mejor teniéndole a él que a diez hijos. A Rut se le cuenta como el número perfecto de siete hijos, resaltando su valor para Noemí.

[294] 2:2, 3, 7, 8, 15, 15, 16, 17, 17, 18, 19, .23. Véase crítica literaria. *Supra.*

[295] Carolyn S. Leeb explica el uso de נערה / נערות "criada/criadas", las que al parecer podrían estar también, al servicio de un varón, como en en Prov 27:27, Job 40:29, lo mismo se deduce de los versos del

Dentro de este contexto Rut es una criada[296] más, que responde al modelo económico señalado por acción de espigar (siega). Pasa a ser valorada desde un aspecto económico: *Dijo Boaz al criado que estaba al frente de los segadores: "¿De quién es esta criada?." El criado que estaba al frente de los segadores dijo: "ella es la joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab; y habría dicho: 'permitidme, por favor, espigar y recoger entre las gavillas, detrás de los segadores'; y fue y permaneció de pie desde la mañana hasta ahora. Esto de estar ella sentada en la choza, sólo es un rato."* (2:5-7). Observemos que tanto la pregunta de Boaz, como la última parte de la explicación del capataz, alude a Rut en términos socioeconómicos. Este punto es sintetizado en el binomio F/F' (*infra*).

Por otro lado, vemos que la acción de Rut de espigar detrás y junto a las/los de los segadoras/es hasta terminada la siega, desafía la ley y las costumbres de la sociedad, denunciando las desigualdades entre las/los extranjeros e israelitas. Ella espiga en el mismo campo que las/os segadoras/es y aprende de ellos a realizar el trabajo.

En principio, Noemí entiende, que la protección que Boaz le ofrece a Rut es temporal. Rut le explica que él le ha pedido juntarse con sus criados hasta que termine la siega (a' b'). El consejo de Noemí: " ... *"Mejor es hija mía, que salgas con sus criadas y no que te atropellen en otro campo..."* (v. 22), según algunos autores sirve a dos propósitos. Por un lado, Noemí quiere que Rut acepte la oferta de Boaz; que ella trabaje sólo en su campo. Por otro, quiere separarla de los jóvenes trabajadores, evitando romances

---

capítulo 2 de Rut. Por lo general ayudaban en las actividades de la casa (familia) y/o funcionaban como personal asistente, aunque aparentemente podían realizar también algunas actividades de agricultura, como en el caso de las mujeres trabajando como segadoras (trabajando por un salario), criados contratados (por ejemplo, una mujer sirviendo a un amo por un tiempo específico), y "esclavos" (por ejemplo una mujer en permanente estado de servidumbre). Estas tres posibilidades podían ser cubiertas por el simple término de נערה. Op.cit., pp. 142-143.

[296] Cfr. Crítica textual *supra.* Carolyn S. Leeb, *"Away from the Father's House:" The Social Location of... Op.cit,* p.139-150.

potenciales con cualquier otro que no sea el gō'ēl.[297] Esta opinión no favorece en nada las intenciones de Noemí, que por el contrario, creemos tienen por objeto proteger a su nuera de los peligros que pueden afectar a una joven como ella en un campo desconocido.

El binomio que nos ocupa, además, resume el tema principal del capítulo[298], "espigar"; acción que no puede lograrse sin la participación de criadas y criados. De ahí que nuestra estructura ha sido bien pensada, colocándose los elementos claves que se corresponden mutuamente y que responden a una misma temática dentro del capítulo.

Binomio C/C'

C 2:3b **a** Boaz
b de la familia de Elimélek
C' 2:20b **b'** "Es nuestro pariente cercano
a' aquel hombre..."

Los elementos están ordenados según el modelo abb'a'. El pariente cercano no es otro que "uno de la familia de Elimélek", a este responde el nombre Boaz, que complementa el esquema de forma significativa; ya que es a Boaz y a nadie más al que la historia apunta. Por eso, aunque se aluda en 3:12 y 4:1 a otro *gō'ēl*, el desenlace de la historia se encargará de demostrar que Boaz es el único que responde al título de *gō'ēl* (pariente cercano) de las mujeres (Cfr 4:1-8), dispuesto a demostrar su solidaridad. Todas las

[297] Para Rudolph y Joüon el cambio de 'mujeres jóvenes' a 'varones jóvenes' tiene un problema. Ellos arguyen que el contraste está entre los trabajadores de Boaz y los trabajadores de otro, no entre los muchachos de Boaz y las mujeres. W. Rudolph, *Das Buch Ruth*, Op. cit. p. 51; P. Joüon. *Ruth* op.cit. p. 65.

[298] Véase temas principales de la obra en crítica literaria, *passim*.

figuras que describen a Boaz, lo hacen digno del título: el hombre fuerte, capaz económicamente, de mucha consideración entre el pueblo y sobre todo solidario.

ISEDET

Binomio D/D'

2:4 **a** "Yavé sea con vosotros...[Boaz]

b Yavé te bendiga [los criados](4b)

b' "Bendito sea... Boaz" (19b)

2:19 a' "...bendito sea Yavé..." (20a)

En D/D' se sigue con el modelo abb'a', artística y teológicamente ordenados. El nombre del Dios de Israel, Yavé, aparece en tres miembros (ab'a'). El esquema combina la bendición y el saludo clásico hebreo autenticado altamente con el nombre de Yavé. Además, mientras que a y b son expresados por varones (Boaz y los criados respectivamente), las dos bendiciones (a' y b'), son puestas en la boca de una mujer, Noemí. Ambos, el saludo como la bendición, demuestran una gran piedad judía por parte de las/los que los expresan.

Las bendiciones en boca de Noemí nos indican el progreso teológico que Noemí está adquiriendo. A partir de esta estructura empieza a despuntar una teología "positiva", contraria a la del primer capítulo. Se nota en sus palabras una ligera luz de esperanza.

Binomio E/E'

E 2:5 ¿... de quién es esta criada..."(5b)

E' 2:19a) "¿Dónde trabajaste?"

E/E' nos ofrece un binomio con dos preguntas. La primera de Boaz, pregunta por el dueño de la mujer. La segunda, de Noemí, interpela sobre el dueño del campo. Según la cosmovisión de Boaz, Rut tiene dueño; ella no puede ser independiente.

El aspecto social que rescatamos, es que por lo general la mujer está bajo la tutela del varón.[299]. E podría ser traducida ¿de quien es esta joven?, pero traducir נערה como "criada" es más fiel al contexto económico de nuestro capítulo[300].

Sin embargo, es interesante notar, que si bien el capataz hace una descripción tradicional de las virtudes que rodean a una mujer de virtud (véase Proverbios 31:10), no reconoce el valor de Rut en dependencia a su dueño. No la describe en base a Majlón su difunto esposo, sino que reconoce su valor en sí misma. El dice: *"ella es la joven moabita que volvió con Noemí de los campos de Moab..."* (2:6). Rut, en esta descripción, no aparece como "la viuda del difunto Majlón". Rut tiene nombre y apellido, tiene identidad propia. En este punto, también es novedosa la historia de Rut.

Binomio F/F'

2:6-7 **a** "... espigaré y recogeré (7a)

b ... permaneció desde la mañana hasta ahora".

2:17-18 **b'** "espigó en el campo hasta la tarde"

a' ... desgranó lo que había recogido..."

Sabemos que este capítulo se caracteriza por su énfasis socioeconómico, por eso la mayoría de las sub-estructuras que forman los binomios a distancia, esgrimen elementos de este tipo. En nuestro quiasmo F/F' se sigue con la temática presentada por los binomios anteriores. Todas las frases en cada letra se refieren a Rut; (a) alude a una

[299] Jobling dice que la propiedad de la mujer es central en el libro; esto no se ve solamente en el capítulo 4, sino también en 2:5. Pueden verse similitudes con respecto a Jueces 21, op. cit, aunque a nuestro criterio, se intenta dejar traslucir la cultura que está detrás del libro de Rut, al que se le contrapone el interés de la autora de demostrar el valor de la mujer en sí. Esto es discutido sobre todo en el análisis de la redacción y la hermenéutica.

[300] Véase binomio B/B' del capítulo 2.

acción que se dispone a realizar y a' confirma que fue realizada. Los miembros que aparecen en el centro explican cómo fueron logradas las acciones de aa' y además se encargan de describir a Rut como una mujer muy trabajadora. Esta descripción refleja la concepción tradicional de la mujer virtuosa en esta sociedad.

Binomio G/G'

G 2: 8-9a. **a** espigar (8b)

b "¿...ordenado a los criados (v. 9aa)

c para que nadie te toque? (V. 9b)

G' 2:15-16 **a'** "espigar" (15a)

b' "... ordenar a sus criados..." (15b)

c' ...y no la avergoncéis"(15b).

Los elementos de G/G' tienen un orden ABCABC, que corresponde a un paralelismo. En aa' "espigar" apunta al trabajo y a la provisión, bc y b'c' a la protección que Boaz otorga a Rut. Tanto la provisión como la protección son indispensables para Rut, la moabita.

Este binomio agrega al aspecto socioeconómico de nuestro capítulo, un elemento predominante en toda sociedad, especialmente en América Latina: la violación de la mujer, la agresión masculina sobre la mujer. Boaz, un hombre, de mucha reputación y autoridad sobre los demás varones, ofrece proteger de las malas intenciones de los criados a una indefensa mujer extranjera, pobre, que está luchando por la sobrevivencia. Evita con su intercesión que su dignidad sea empañada.

En este capítulo se notan, además, relaciones cotidianas[301] marcadas por mecanismos de dominación; de un sexo sobre otro, de una clase sobre otra, de una etnia sobre otra[302].

Boaz sabe que debe levantar el ánimo de esta pobre mujer y que si ella puede tener equilibrio emocional podrá continuar con sus metas de sobrevivencia. Así que le ofrece en primer lugar su protección contra la desmesura de los criados/as. Luego en el próximo binomio (F/F') vemos que su generosidad se extiende hacia la provisión de pan.

El progreso gradual de situaciones negativas hacia positivas, se advierten en cada sub-estructura, orientando hacia el centro de la estructura del capítulo que nos comunica el clímax de la escena. Se trata de la bendición y admiración de la que se hace acreedora Rut por parte de un hombre renombrado, como Boaz entre el pueblo.

Binomio H/H'

2:9b. **a** "Si tienes sed
b ve a las vasijas y bebe del agua que...
c toman los criados..."

2:14 **a'** "...a la hora de la comida,
b' acércate aquí y come y moja tu bocado..."
c' "... se sentó junto a los segadores

Esta es una estructura según el modelo abca'b'c' de miembros paralelos; aba'b' esboza los elementos básicos que sustentan la vida: agua[303] y alimento ("Si tienes sed, ve a las

[301] "lo cotidiano" es explicado en el binomio H/H'.
[302] En su artículo "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación" (*RIBLA* .25, op. .cit., p. 7), Nancy Cardoso, esboza el tema sobre relaciones cotidianas marcadas por mecanismos de dominación.

vasijas y bebe del agua que../ "... a la hora de la comida, acércate aquí y come y moja tu bocado"[304]); beneficios asegurados para las/os criadas/os de Boaz y también para Rut por el dueño del campo.

Hay de nuevo una integración de Rut en el grupo de criadas y criados. Observemos los verbos usados: acércate aquí... y ... se sentó junto a (נגשׁ / ישׁב) son alusivos a la inclusión. Este binomio es contundente en enfocar la igualdad de derechos entre israelitas y extranjeras/os empleadas/os. La provisión de las/os criadas/os es la misma que para Rut. Boaz concede los mismos derechos a los miembros de su *bêt'āb* que a la extranjera, Rut que acaba de llegar. En ninguna manera, el valor de Rut es menoscabado ante las/os demás.

Por otro lado, podemos apreciar elementos de lo cotidiano formando parte de la dinámica de este capítulo: vasija, agua, comida, mojar el bocado, relacionarse con las/los segadoras/es; los verbos como beber, comer, acercarse, juntarse; así como el lugar de la comida, el lugar del trabajo y la era, son lugares comunes. Colegimos de lo anterior, que lo cotidiano forma parte de lo más profundo y escondido de los textos de la historia. El tejido del texto de Rut es contundente en demostrar que lo micro de las estructuras es el fermento de lo macro. Lo cotidiano es determinante en la construcción de la historia.

Subiendo un escalón más en el progreso de las acciones, el binomio I / I' demostrará que la realización de la mujer no sólo se logra al obtener los derechos a los elementos básicos. Los aspectos emocionales son determinantes para que ésta se sienta digna y valorada. A éstos contribuyen la protección, provisión y atenciones de Boaz.

---

[303] Sloyan arguye que el que Boaz le conceda a Rut los derechos al agua, indica cierto compromiso, por ser Boaz de una cultura en la que estimaba en tanto los derechos del agua. Sloyan, Op. cit. p. 19.

[304] "...*Moja tu bocado*". La costumbre de mojar el pan en una salsa común es familiar, como observamos en el momento de la traición de Judas Mt 26:23.

Binomio I / I'

I 2:10 **a** "He hallado gracia en tus ojos

b para ser reconocida..."

I' 2:13 **a'** "...halle yo gracia delante de tus ojos

b' porque me has confortado..."

El binomio I / I' es un paralelismo de miembros, con una riqueza semántica que enfatiza el agradecimiento de la moabita. Las figuras que revisten el agradecimiento, tales como gracia (aa'), reconocimiento (b) y confortamiento (b'), traslucen parte de las emociones que la inundan. Hasta aquí, las estructuras anteriores, nos han demostrado que Rut ha logrado bastante: espigar, protección de parte del amo, inclusión en el grupo de criados y criadas israelitas, los mismos derechos al pan y al agua, el mismo lugar de importancia, y aun más, ha sido reconocida, lo que la ha confortado en gran manera. Por eso Rut añade: *"... porque has hablado al corazón de tu sierva..."* (2:13b), lo que significa frecuentemente, hablar tranquilizadoramente a alguien en angustia[305]. ¿Qué más podría necesitar una mujer en esta sociedad.

Rut, como toda mujer, sabe que ser reconocida por un varón israelita significa haber hallado gracia. La mujer se esmeraba por agradar a su marido. Este esmero desembocaba en proveerle de hijos[306] y sobre todo varones, lo que le daba cierta consideración. De ahí

[305] Por ejemplo: José a sus hermanos temeroso de venganza Gn. 50:21; Yavé a Jerusalén para castigarla Isa. 40:2. "Hablar al corazón" también es usado para conducir el amor entre una mujer y un hombre, para tentar o persuadir, véase Gn. 34:3; Jueces 19:3. Para Carmichael, ella está utilizando la frase en ambos sentidos: confortarla en angustia y en el sentido romántico. C. Carmichael ,'Treading"in the Book of Ruth' *ZAW* 92 (1980), p. 256.

[306] Aunque en el AT tenemos algunas excepciones de mujeres que a pesar de no poder darle hijos a su marido, eran reconocidas, preferidas y amadas por sus maridos. Véase la historia de Raquel, la madre de

que todos sus esfuerzos iban en esta dirección. El ser reconocida por el varón le daba un estatus de "privilegio" sobre aquellas mujeres que no habían obtenido ni siquiera una mirada de atención de estos sobre ellas. La exclamación de Rut: *"...He hallado gracia en tus ojos para ser reconocida..."* 2:10[307] (a'b'), devela la admiración ante el milagro que ha ocurrido. Haber hallado gracia y sobre todo haber sido reconocida deben de ser acciones de Dios a favor de la extranjera, no menos significativas que la obtención del pan. El ser reconocida por un varón le devuelve el valor a una pobre marginada en medio de una sociedad de tanta discriminación e inferioridad[308]. Esto trae satisfacción a la vida de Rut; la conforta en gran manera; por lo que no le queda más que exclamar: *"...halle yo gracia delante de tus ojos, porque me has confortado..."* 2:13 (a'b'). ¡Que alivio para una mujer que un varón la reconozca y le hable al corazón! La dignidad se ha hecho presente en la vida de la moabita, ella no solamente recibe trabajo, sino también seguridad y reconocimiento.

Cualquier cosa que le haga falta a Rut, sabemos que lo logrará con mucho esfuerzo, inteligencia, persistencia y trabajo. Sin embargo, el centro de la estructura se encargará de demostrar que aún queda una mayor satisfacción para la extranjera.

En el centro de la estructura, Boaz le hace ver que no se trata de gracia solamente, sino casi de una exigencia de justicia, de la remuneración que le corresponde, por todo cuanto ella hizo en favor de otra mujer, Noemí, como si hubiera tomado en sus manos la suerte

---

José (Gn. 29:6-31:35; 33:1-7); Ana, la madre de Samuel (1 Sam 1:8-37) y la Sunamita de 2 Re 4:8-37. Para el caso en Prov 31, no se alaba a la mujer por el número de hijos, sino por su administración.

[307] La situación de inferioridad de la mujer con respecto al varón no cambia con el pasar del tiempo. Su situación inferior continuaba en el tiempo del Nuevo Testamento. Eran tan despreciadas por los rabinos que nunca les dirigían la palabra en público. Las escuelas estaban reservadas para los niños y ellos eran los primeros en las herencias pasando delante de las niñas. Cfr. María Eugenia Iriarte, op. cit, p. 30

[308] Se dice que en el templo, las mujeres no podían colocarse en el mismo sitio que los varones. Su patio se encontraba cinco escalones debajo de los varones y otro tanto sucedía en las sinagogas. Las mujeres estaban separadas por completo de los varones, y a menudo relegadas a los últimos lugares. Su presencia no contaba, mientras que la de diez hombres bastaba para la celebración del culto. Por su parte, la frase que acompañaba la oración de los rabinos, cada día era *"Te doy gracias por no haberme hecho pagano, por no haberme hecho ignorante ni mujer"*. Monique Duamais, Op. cit. p.l 34.

de aquella solitaria[309]. El centro es contundente en demostrar que el valor de Rut no depende de su marido, ni de los que la rodean. Ella posee un valor en sí misma, de tal manera que el reconocimiento y confortamiento subsecuentes son una restitución merecida. Boaz exclama con vehemencia: *"¡Retribuya Yavé tu obra y sea tu remuneración completa de parte de Yavé, Dios de Israel, bajo cuyas alas[310] has venido a refugiarte.!"* (2:12).

La microestructura de los pasajes que forman el centro, son más que elocuentes en demostrar que Rut no sólo es el personaje central de este capítulo, sino que es la persona beneficiaria de las más altas consideraciones, reconocimientos, deseos y bendiciones:

"Respondiendo Boaz, le dijo: "Se me ha hecho saber todo lo que hiciste por tu suegra después de la muerte de tu esposo, y como

xa *abandonaste a tu padre y a tu madre[311], a tu tierra y familia*

xb *y viniste a un pueblo que no conocías ni ayer ni anteayer (v. 11)*

xc *(12)* ***Retribuya Yavé tu obra y***

xc' ***sea tu remuneración completa***

xb' *de parte de Yavé Dios de Israel*

xa' *bajo cuyas alas has venido a refugiarte."*

Es un discurso fuertemente sociopolítico, con un énfasis eminentemente teológico. Rut abandona a padre, madre[312], tierra y familia (xa)[313], pero para refugiarse bajo las alas de

---

[309] Eugen Drewermann , op. cit. p. 68.

[310] La bendición de Boaz contiene la figura familiar de la protección del Señor como la sombra de las alas de un ave, ya sean las poderosas alas de un águila o las protectoras de una gallina. Sloyan, op. cit. p. 19. La figura de las "alas de Yavé", aparecen en contextos que aluden a la protección divina. Compárese Sal 17:8; 36:7; 61:4

[311] "Casa de su madre" (es decir, la morada femenina). Sloyan, op. cit. p. 14.

Yavé (xa'). El pueblo por el que Rut deja todo, es completamente desconocido para ella, pero xb' se encarga de declarar que ese pueblo es nada menos que Israel, cuyo Dios es Yavé, en cuyas alas Rut ha encontrado refugio. La figura de las alas, es comúnmente usada en el AT para designar la seguridad y la presencia protectora de Dios.[314] La actitud de Rut, como su elección ha sido muy acertada, por lo que merece que Dios retribuya su obra y su remuneración sea completa (xc/xc').

La frase "remuneración completa", prefigura el final de la historia. Está cargada de mucha teología. La mejor remuneración es exactamente, lo que le sucede a la moabita al final de la historia. Retribuya Yavé, no es otra cosa que "darte lo que te mereces"; darte el salario completo[315]. Rut ha pasado por el tamiz de Boaz y ha sido encontrada digna de una bendición única y un reconocimiento inusual[316].

En binomios anteriores, encontrábamos ciertos atisbos de la inclusión de la moabita en un grupo reducido, criados/criadas. Sin embargo, para la mentalidad de quien escribe, ésta no es suficiente. El centro, por tanto, es contundente en demostrar una completa inclusión de Rut en la congregación de Israel[317]. El tinte eminentemente político-religioso no da lugar a dudas. En este punto, no debe ser pasado por alto el uso completo del título de Yavé, "Dios de Israel" (xb'), en labios de un hombre tan ilustre como Boaz

---

[312] Si este no fuera un texto femenino, difícilmente se explicaría en boca de Boaz la mención de la madre, ya que esta es considerada dentro del bêt 'āb. Sin embargo, Boaz es explícito en la enumeración; poniendo en el mismo lugar de importancia al padre y a la madre. Una vez más el equilibrio de género aparece como característica principal de nuestra obra.

[313] Pareciera además, que al enumerar tanto al padre, madre y familia, se está dando también un énfasis a la familia extensa.

[314] Las palabras del Sal 91:4. *"Con sus plumas te cubrirá y debajo de sus alas estarás seguro"* son exactamente las mismas de este texto: 2:12.

[315] Wesley J. Fuerst, *The Cambridge Bible Commentary: The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, p. 19

[316] Los énfasis, expresiones y emociones con la que Boaz expresa estas palabras, nos demuestran que se trata de una bendición, aunque no se use explícitamente la raíz בָּרַךְ como en 3:10-11.

[317] Para Jacques Vermeylen, en el libro de Rut, se intenta señalar la importancia de la opción personal y la posibilidad de la conversión de otros. Jacques Vermeylen, op. cit. p. 225.

: *"de parte de Yavé Dios de Israel bajo cuyas alas has venido a refugiarte."* Después de esta declaración ¿quién se atrevería a decir lo contrario?

La contundencia del centro de la estructura de este capítulo da la sensación de conclusión de la historia, sin embargo, lo mejor está por venir. Todavía no se logran todos los derechos, faltan los pasos definitivos para que la bonanza venga a morar en la vida de las dos viudas.

3. Estructura del capítulo 3

A 3:1-2 su suegra(1a); Hija mía1b; la era de las cebadas(2b); esta noche(2b)

B 3:3 "pondrás tu manto sobre ti(3b); bajarás a la era(3b); al varón(3c)

C 3:4 "sus pies"(4b); "te acostarás"(4c); "el te indicará lo que hayas de hacer". [instrucción de Noemí a Rut]

D 3:5-8" ...todo cuanto dijeres haré..."(5); "...media noche..."(8b)

E 3:9 "...ya que eres gō'ēl..."(9b)

x Bendita tú (a) / hija mía (b)

x Rico o pobre 3:10 -11

x' Hija mía/ mujer fuerte tú

E' 3:12 "...es cierto que soy gō'ēl..."(12a)

D' 3:13"pasa aquí la noche..."(13a); "¡Vive Yavé!(13a).

C' 3:14 ella se acostó(14a); a sus pies(14a); [Ejecución de las instrucciones].

B' 3:15-16 "dame el manto que está sobre ti"(15a); "entró a la ciudad"(15c); el varón(16c)

A' 3:17-18 medidas de cebada(17a); tu suegra(17b); Hija mía18a; hoy(18b)

Al arribar al tercer capítulo de nuestra historia, además de incursionar en una temática nueva, se aprecia una actitud diferente en el diálogo de las dos viudas (3:1-2) que realizan planes para lograr su redención. Como lo apuntamos en el análisis literario, nuestra unidad se concentrará en el tema de la redención, que es señalado por las siete veces de la raíz, גאל, "rescatar o redimir"[318] (3:9, 12, 12, 13, 13, 13, 13), cuatro de las cuales (3: 9 y 12a y 12b) aparece en la forma del participio substantivado, qal activo ("gō'ēl).

[318] El verbo גאל "redimir", se usa en Isaías y Job para describir la actividad de Dios (Is 43:1, 14; 44:22; 47:4; 48:17; 49:7; 52:9; Job 19:25). Para el número de veces que aparece esta raíz en el AT, véase análisis literario, tercera escena.

Los principales pasos del plan a seguir por las dos mujeres aparecen en este capítulo, y cada binomio diagramado enfoca un punto específico del mismo.

La estructura de este capítulo tres también será trabajada siguiendo la dinámica anterior, cada binomio a distancia será analizado por separado.

Estructuras a distancia capítulo 3

Binomio A/A'

[Planificación]

A 3:1-2 **a** su suegra(1a)
b Hija mía1b;
c varón
x la era de las cebadas(2ba);
d esta noche(2bb)

[Evaluación]

A' 3:17-18 **x** medidas de cebada(17a);
a' tu suegra(17b);
b' Hija mía18a;
c' varón
d' hoy(18b)

El texto de A/A' diagramado, nos da como resultado un paralelismo, donde abcd/a'b'c'd' aparecen en el mismo orden; x "la era de las cebadas" irrumpe en el orden armonioso del resto de los miembros, pero encuentra su pareja al principio de A' (x'), precediendo el orden de los miembros de la segunda parte del paralelismo.

Los lugares geográficos mencionados son determinantes; la casa de Noemí (no mencionada explícitamente), el campo, la era de las cebadas, la puerta de la ciudad, son los espacios políticos donde se deciden asuntos vitales. La casa y la era de la cebada aparecen como los espacios más privilegiados. El plan y los diálogos se dan en la casa (lugar de la cotidianeidad por excelencia), en donde se preparan las herramientas, las estrategias y se establecen las bases del plan. La era aparece como el espacio económico por excelencia, en donde se concreta el plan. Más adelante, veremos que la puerta de la ciudad es el lugar legislativo, donde se concluye lo que ya se había decidido y trabajado en espacios cotidianos más reducidos; como la casa y la era (véase 4:1-12)

La primera parte de la estructura (A) esboza los personajes y las entidades que participan en el plan. La suegra (a) encabeza el mismo, seguido por la nuera, designada por "hija mía" (b), encargada de ejecutarlo, el varón o destinatario del plan (d), el día que se pondrá en marcha (d): "hoy" y el lugar (x) "la era de las cebadas". La segunda parte del diagrama nos da la evaluación de los resultados. Justamente los vv. 17-18 corresponden al episodio donde Noemí y Rut dialogan, evaluando los resultados del plan. De nuevo los personajes que hablan son las dos mujeres, por eso tenemos el mismo orden de disposición de los miembros. La suegra y la nuera ("hija mía") a'b', que son los sujetos de la acción, el varón, cuya actitud se evalúa, el día que se espera recibir la verificación del plan y la evidencia que asegura que están a punto de lograrse resultados positivos; las medidas de cebada[319] como presente (x). Notemos que no se da importancia al "lugar" en el momento de los resultados del plan, como en su ejecución, porque lo importante son los resultados.

En esta estructura se muestran dos de los pasos para el logro de metas; el primero, la planificación y el penúltimo, la evaluación. En el resto de los binomios aparecerán los

[319] Más de veinte kilos de cebada

otros pasos, y en el capítulo siguiente tendremos el final, la verificación del plan con resultados concretos.

En el plano sociopolítico de las relaciones entre las mujeres que aparecen en nuestra estructura, ambas pertenecen a estratos sociales similares y diferentes a su vez. Las relaciones son filiales. No se ve una marcada distinción en las relaciones de clase; las dos son pobres y viudas, pero de diferente edad y etnia. En este último punto es donde se da la diferenciación sociopolítica puntual.

Binomio B/B'

B 3:3 **a** "pondrá tu manto sobre ti(3b)
b bajarás a la era(3b)
c al varón(3c)

B' 3:15-16 **a'** "dame el manto que está sobre tí"(15a)
b' "entró a la ciudad"(15c);
c' el varón (16c)

El binomio B/B' sigue el modelo abc/a'b'c' que corresponde a un paralelismo. Los miembros de B aluden a las instrucciones del plan del binomio A/A': el lugar de la ejecución es reiterado, "la era" (b); el destinatario continúa siendo el varón (c) y la recomendación de Noemí a Rut de poner "tu manto sobre ti" (a) se corresponde con la instrucción invertida que da Boaz: *"dame el manto que está sobre ti"*[320] a Rut (a'); ambas aluden a acciones, una de poner y otra de "quitar". Los incisos b y b' indican dos acciones orientadas a un lugar geográfico: "bajarás a la era" y "entró a la ciudad" respectivamente. Parte de las instrucciones de Noemí y la respuesta de Boaz a las

[320] 3:15 Después él le dijo: "Dame el manto que está sobre ti, y sujétalo. Ella lo sujetó; y él midió seis medidas de cebada y las colocó sobre ella. El consejo de Noemí a Rut para que se ponga el manto sobre sí. ¿está previendo lo que va a suceder en la era?

acciones de Rut aparecen en este paralelismo. El binomio siguiente contiene las últimas instrucciones y la ejecución del plan por parte de Rut.

Binomio C/C'

C 3:4 **a** "sus pies"(4b);

b "te acostarás"(4c);

c "el te indicará lo que hayas de hacer"

[instrucciones de Noemí a Rut]

c' [Ejecución de las instrucciones]

C' 3:14 **b'** ella se acostó(14aa)

a' a sus pies(14ab);

C/C' es un perfecto quiasmo que sigue el modelo de abcc'b'a'. C completa las instrucciones de Noemí a Rut. C' indica su ejecución puntual. Observemos que abc se corresponden mutuamente con a'b'c':"sus pies; "te acostarás"; "el te indicará lo que hayas de hacer"/"a sus pies, ella se acostó ["ejecución de las instrucciones"].

Binomio D/D'

D 3:5-8 **a** "...todo cuanto dijeres haré..."(5)

b "...media noche..."(8b)

D' 3:13 **b'** "pasa aquí la noche..."(13a);

a' "¡Vive Yavé!(13b).

D/D' es un quiasmo simple, según el tipo ABBC. Esta estructura armónica continúa con parte del plan (D) que se iniciara en A/A' y parte de los resultados que se dan. Contiene la respuesta de Rut a la propuesta del plan (Da): "todo cuanto dijeres haré..."[321] y el juramento de Boaz a la propuesta de Rut (Da'). Db y Db' representan el momento de la ejecución y la respuesta de Boaz; esquema que es completado por el paralelismo sinonímico siguiente:

Binomio E/E'

E **a** 3:9 "...ya que eres gō'ēl..."(9b)

E' **a'** 3:12 "...es cierto que soy gō'ēl..."(12a)

Rut declara a Boaz que es gō'ēl (Ea) y éste responde afirmativamente a dicha declaración. Como se observa, este paralelismo es contundente en demostrar la intención de la obra en presentar a Boaz como el verdadero gō'ēl de la familia de Elimélek. Aunque haya "otro gō'ēl", este no tiene nombre y apellido, de tal manera que los acontecimientos acaecidos en la historia lo desplazarán para dar lugar al gō'ēl propuesto desde el principio, Boaz (Cfr 4:1-10).

Así como el centro del capítulo dos se concentra en el personaje clave de la historia, la moabita, el centro del capítulo tres enfatiza la importancia de Rut en la misma. Nuevamente, es en boca de Boaz, el varón más respetable, donde se expresan las frases más significativa hacia la mujer.

- Bendita tú de Yavé (a) / hija mía (b)
  - Rico (c) o pobre (c') 3:10
- Hija mía (b') / mujer fuerte tú (a')[322]

[321] Declaración extremadamente subversiva de la cultura, donde se hace siempre lo que el varón dispone. Sin embargo, Boaz se pone a disposición de Rut, a todo cuanto ella diga.

[322] El discurso de Rut ha surtido un buen efecto; ella ha utilizado las palabras precisas, de tal manera que ha tenido éxito, por lo que Boaz responde: *"bendita seas tú de Yavé, hija mía; tu bondad última es mejor*

La bendición de Boaz a la moabita forma un quiasmo del modelo ABCC'B'A'. Diferente al centro del capítulo dos, que también es una bendición, en el centro que nos ocupa, aparece la raíz ברך de la fórmula típica de la bendición israelita encabezando la estructura[323].

Por otro lado, tenemos la palabra חיל "fuerza" (virtud) usada por Boaz para describir a Rut. Notemos que es el mismo término que la autora usa para describir a Boaz (2:1). Rut tiene el mismo valor ante Boaz que Boaz ante los israelitas. Boaz dice que Rut es una mujer fuerte (de virtud), una mujer "que actúa con energía". Alguien que se lo juega todo a una carta. Mujer muy difícil de encontrar como lo alude el proverbios 31:10 que usa la misma palabra (חיל): *Mujer de fuerza ¿quién la encontrará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas*" Sin embargo, al parecer, Boaz es uno de los afortunados de haber encontrado una.

De nuevo, aparece la frase afectuosa con la que Boaz se dirige a Rut: "hija mía"[324] (b/b') בתי que manifiesta ternura y consideración hacia la moabita. Recuérdese las características que hacen al perfil de Boaz para que la bendición esbozada tenga una reserva de sentido, ya que ha sido puesta en boca de un auténtico varón israelita. A pesar que en la obra encontramos la bendición como una forma literaria que se repite en varias oportunidades[325], es pronunciada con mayor fuerza y énfasis por este personaje hacia

---

que la primera, por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos". Rut pide a Boaz protección, es decir, que cumpla el rescate a su favor. Rashkow, hablando del "discurso del poder", opina que el poder del discurso de Rut es evidente porque tiene éxito. Op. cit. p. 41.

[323] Véase análisis literario, *passim.*

[324] Rut 2:8;3:10 y 11.

[325] Nótese que Noemí 1:8-9 expresa un deseo en varias frases, del que se infiere una bendición, no obstante, se retiene en usar la palabra bendición ברכה pero la usa para bendecir a al varón que ha tenido atenciones con Rut [Boaz] 2:19 y bendice también a Yavé 2:20.

Rut. En 2:12 encontramos la primera[326], pero no usa la raíz típica que la caracteriza, ברך por eso creemos que la última (3:10) la supera , por las palabras usadas.

En 2:8-9 se ve una bendición cargada de un significado profundamente teológico, pero más que eso, es la expresión de un deseo ante la evaluación que Boaz acaba de hacer de Rut. Sin embargo, en 3:10-11, ya no se percibe ese deseo, sino más bien una seguridad de que Rut es "bendita de Yavé"[327]. La aceptación de la moabita en la congregación de Yavé, que se pretende en el centro de la estructura del segundo capítulo (2:8-9), es un hecho en el centro de este capítulo (3:10-11).

Se pueden percibir algunas figuras que aparecen detrás de las palabras usadas en esta magistral bendición, como consideración, aprecio, valentía, virtud, desinterés por el beneficio propio, etc. Se intenta con ello apuntar hacia la esencia del carácter de Rut. Ella no ha sido movida por intereses personales (x) no habiendo buscado ni a "rico o pobre"(c). Es la solidaridad la que ha primado en su vida. No se trata de una mujer que busca su propio bien, sino de las/os otras/os. Igual le hubiera dado casarse con Boaz que con otro, con tal de salvar a la familia de Noemí.

Después de este núcleo magnífico, no podemos más que concluir que el plan de las dos mujeres fue consumado a la perfección.

---

[326] Aparecen otras bendiciones expresadas por Noemí, los ancianos, las mujeres y Boaz. Cfr en 1:8-9 hay una especie de bendición de Noemí hacia sus nueras; 2: 20 bendición de Noemí a Yavé; 4:11-12 bendición de los ancianos a Rut y Boaz.

[327] Algunos autoras/res creen que la bendición entusiasta de Boaz hacia Rut se debe a que él encuentra en ella. a la mujer que terminará con su viudez e infertilidad. Boaz teme perder, por causa de la vejez su potencia y atractivo sexual. Y para quien el gesto de Rut solicitando matrimonio significaría un gran beneficio o suerte. Ella terminaría con su miseria. Según esta apreciación se invertiría el énfasis de la generosidad de Boaz a la generosidad de Rut. Mientras Boaz da lo que posee, Rut da lo que ella es. Explicación de un fragmento de un poema del autor a quien Bal llama Hugo. citado por Mieke Bal, "Heroism and Proper Names, or the Fruits of Analogy", en Athalya Brenner (ed), *A Feminist Companion to Ruth., op.cit,* pp 45-46. En cambio. Edwards, interpreta la bendición y su causa a la luz de la lealtad de Rut: *Porque tu no has buscado jóvenes, ni ricos ni pobres y has permanecido con tu suegra Noemí. A.* Edwards, *A child's Bible,* London, Pan Books, 1969, p.196.

Ellas mismas saben que sus resultados fueron óptimos y por lo tanto esperan una verificación favorable. El capítulo cuatro se encarga de demostrarnos que Rut y Noemí no están equivocadas.

4. Estructura capítulo 4.

A 4:1-3 gō'ēl1a: varones ancianos(2a); hermano Elimélek (3b), Noemí(3c);

B 4:4-5 "delante de los aquí sentados"(4b); delante de los ancianos del pueblo(4c); Rut la moabita(5b); mujer del difunto, adquiere; para perpetuar el nombre del muerto sobre su heredad."(5)

C 4:6-7 [el gō'ēl] "No podré adquirir para mi"

X v. 7-8a) ***Se enuncia la ley***

C' 4:8b-9 [el gō'ēl] "adquiere para ti"(8a)

B' 4:10-13 "a Rut la moabita, mujer de Majlón, adquiero... para restaurar el nombre del muerto sobre su heredad"(10a). "todo el pueblo"11a; "los ancianos"11a; "testigos somos"11b; tomó a Rut "y ella fue su mujer"(13a)

A' 4:14-17 las mujeres(14a); gō'ēl(14b); Noemí(17a); padre de David(17c)

Siguiendo con la misma modalidad de las estructuras anteriores, analizaremos cada uno de los binomios de la estructura del capítulo cuatro.

Estructuras a distancia capítulo 4

Binomio A/A'

		α	gō'ēl (גאל)1a;
	a	***β***	varones ancianos[328](2a);
A 4:1-3			
	b		***α*** hermano Elimélek(3b)
			β Noemí(3c);
	a'	***β'***	las mujeres(14a);
A '4:14-17		***α'***	gō'ēl (גאל 14b;
	b'		***β'*** Noemí(17a);
			α' padre de David(17c)

En el binomio A/A', se da un doble quiasmo a la distancia del tipo ABBA/ABBA. Los miembros de Aa$\alpha\beta$ con A'a'$\alpha'\beta'$ forman un quiasmo simple y Ab$\alpha\beta$ con A'b'$\alpha'\beta'$ el segundo quiasmo en la misma estructura. El participio de גאל aparece dos veces en aαa'α', de las cinco veces que se repite en esta escena. Hay un equilibrio en cuanto a género aβa'b': varones ancianos / las mujeres, que participan en el acto legal del matrimonio de Rut con Boaz y que se gozan junto con Noemí por Obed y Rut respectivamente.

Abα enuncia el nombre de Elimélek y A'b'α' responde con "padre de David". El nombre de Noemí cierra el quiasmo Abβ/A' b'β', estableciendo de nuevo el equilibrio de género.

---

[328] Boaz reúne a diez ancianos para escuchar el caso y actuar como testigos. Número que también se requería más tarde para constituir la sinagoga en el judaísmo.

Observemos que la posición del miembro "Noemí" A'b'β', literariamente concluye la historia (4:17a). Por eso algunos eruditos consideran a Noemí como la protagonista principal del libro[329]; sin embargo, pensamos que la ubicación del nombre "Noemí" cerrando la historia, es más bien una estrategia estructural, más que destacar su figura, ya que los primeros versículos (1:1-6) abren con ella. Los detalles de la obra son más que contundentes para demostrar que la figura principal es Rut (Cfr título del libro de Rut, *infra*). Antes de cerrarse la obra, se enfatiza el valor de Rut en boca de las mujeres de la ciudad: Y *decían las mujeres a Noemí: "Bendito sea Yavé que no hizo que te faltara hoy gō'ēl cuyo nombre será aclamado en Israel. El cual será para ti restaurador de tu alma y sustentador de tu vejez, pues tu nuera que te ama lo ha dado a luz; ella es mejor para ti que siete hijos*. (4:14-15). Notemos que la bendición a Dios por el gō'ēl, descansa en el valor de Rut, quien ha sido el instrumento para que no falte gō'ēl a la familia de Noemí.

[329] En los pasajes que componen el binomio (4:14-17), Noemí aparece como redimida, aunque es Rut la que se casa con Boaz y da el hijo. Rut es descrita como el agente de la redención, pero no como la principal beneficiaria (vv. 14-15). En este punto progresivo, Rut nunca es mencionada, y Noemí es descrita como la nodriza del niño o madre adoptiva. Esto es extraño, tomando en cuenta que Rut vive.

Binomio B/B'

a "delante de los aquí sentados"(4b);

b delante de los ancianos

A **c** del pueblo(4c);

B 4:4-5

a a Rut la moabita(5b) (את־רות המאביה,)[330]

b mujer del (אשת)difunto, adquiere (קנה);

B **c** para perpetuar el nombre del muerto sobre su heredad."(5) (להקים שם־המת על־נחלתו:)

a' a Rut la moabita (10a) (את־רות המאביה,)

B' **b'** mujer de (אשת) Majlón, adquiero (קנה).

c' para perpetuar el nombre del muerto sobre su heredad"(10a).

B' 4:10-13 (להקים שם־המת על־נחלתו:)

c' "todo el pueblo"11a:

A' **b'** los ancianos"11a;

a' "testigos somos"11b;

El binomio B/B' forma una estructura combinada por un quiasmo (Aabc/A'c'b'a') en los extremos y un paralelismo en el centro (Babc/B'c'b'a'). Es la estructura binómica más extensa de nuestro libro. Aa "los aquí sentados" corresponde a (A'a') " somos testigos" [331], que según el v. 9 alude a los ancianos y al pueblo. Ab/A'b' se refiere a las mismas autoridades convocadas, que también son testigos de la propuesta de Boaz al

[330] Se usa la propuesta del aparato crítico del la TM Cfr. Crítica textual.

[331] Obsérvese que en el v. 2ab " *Entonces [Boaz] tomó diez varones ancianos de la ciudad y le dijo: "Sentaos aquí"*. Al parecer según este versículo los sentados son los ancianos (b) y Boaz actúa con autoridad.

gō'ēl, y de la adquisición de los derechos de rescate de Boaz. En Ac/A'c' el pueblo también es participante de este hecho. El gō'ēl es informado e interpelado a tomar una decisión sobre la ley del rescate, delante de "los aquí sentados"/] de los ancianos/ del pueblo (Aabc). Su renuncia a los derechos de rescate es inobjetable, la misma la hace ante el mismo auditorio Aa'b'c'. De ahí que el acto de traspaso de derechos tenga el sello infalible de la legitimación, ya que en vez de dos o tres testigos, según lo establece la ley[332], participan las máximas autoridades del pueblo, y como si esto fuera poco, todo el pueblo. La cesión de derechos a Boaz es irrefutable, no admite objeción alguna. No puede ser apelada.

El paralelismo se encarga de detallar de qué se trata el acto legal que presencian tantos testigos: la redención de la moabita y de la propiedad. Si bien esta última no se especifica directamente, la frase de Ba "para perpetuar el nombre del muerto sobre su heredad."(v5) alude a ella. Lo mismo sucede en Ba' "para perpetuar el nombre del muerto sobre su heredad." En otras palabras, se trata de las dos leyes centrales de la obra, del levirato y del rescate, que se resumen en esta última[333]. Rut y perpetuidad del nombre sobre la heredad aparecen en el mismo orden de importancia. Es interesante porque aquí se da el esquema teológico de la promesa: descendencia y tierra[334].

El quiasmo que abre y cierra la estructura contiene los elementos que le dan al aspecto político más contundencia. Se ve el apoyo de los ancianos, todo el pueblo y Boaz a favor de las mujeres, a la aceptación definitiva de la inclusión de una moabita en la congregación de Yavé[335].

---

[332] Cfr Dt 19:15; Nm 35:30; Dt 17:6. Estos textos son contundentes en demostrar el procedimiento legal de cualquier causa.

[333] Véase ley del rescate y levirato en análisis de las tradiciones.

[334] G. von Rad. *Teología del Antiguo Testamento,* op. cit., pp. 218-230.

Binomio C/C'

C 4:6 [el gō'ēl] "No podré adquirir para mi" ------> Renuncia a los derechos

C' 4:8-9 [el gō'ēl] "adquiere para ti"(8a) -------> Cesión de derechos

En el binomio anterior B/B', vimos que para perpetuar el nombre del difunto sobre su heredad es indispensable redimir a la viuda moabita. Ambos aparecen en el mismo lugar de importancia. La primera no existe sin la última. Rut es el eslabón necesario para que el nombre del varón israelita (Majlón) pueda ser asegurado perpetuamente sobre su heredad. Como sabemos, el rescate debe ser realizado según orden de parentesco, de ahí que le corresponde al pariente más cercano cumplir con la ley. A pesar que hay un gō'ēl más cercano que Boaz, la historia y las mismas estructuras han venido sugiriendo, anticipadamente, que el beneficiario de este derecho es indiscutiblemente Boaz. Pero debido a que hay un pariente más cerca no es posible que Boaz realice el rescate. Por eso C/C' se encarga específicamente de verificarlo, con la renuncia del gō'ēl: *"No podré adquirir para mi"* (C), lo que significa la presentación de la renuncia ante un gran número de testigos y la cesión de los derechos al otro gō'ēl, según parentesco, Boaz: *"adquiere para tí "* (C') es la que establece la cesión del rescate. Todas las estructuras anteriores que presentaban a Boaz, como el indiscutible gō'ēl son confirmadas por esta última.

Después de la negativa del gō'ēl para redimir, es de esperarse, que acto seguido, se enuncie la ley que sellará el convenio. El centro nos apunta a este hecho (X). En este sentido, la tradición de quitarse la sandalia, debe interpretarse como renuncia del gō'ēl al derecho de levirato (rescate) y la cesión de los mismos, al pariente que le sucede: *Y había en Israel esta costumbre referente a la redención y al contrato, que para la confirmación de cualquier asunto, un varón se quitaba la sandalia y la daba a su compañero; esto servía de testimonio en Israel. Entonces el pariente dijo a Boaz:" adquiere para ti" y se sacó la sandalia* (4:7-8), tal y como la historia la interpreta. Esta interpretación difiere considerablemente a la de Dt 25:5-10 que se entiende como una

protesta de la viuda rechazada por su cuñado, que lo despoja de su calzado escupiéndole el rostro[336].

[336] Cfr. Análisis de las tradiciones, *infra*.

VII. Análisis de la redacción

1. Rut en el Canon

El libro de Rut siempre se ha considerado parte integrante de la lista (Canon) de los libros sagrados judíos, aunque su lugar ha variado en ella. Muy pocos son los autores que han pensado que el libro estuvo bajo sospecha, como ocurrió con el Cantar de Los Cantares, Ester y Eclesiastés[337], pero esto no es seguro. Por un período se consideró que los libros eran originalmente 24, pero que después algunos autores, como Josefo, los reagruparon artificialmente para que resultaran 22[338], como las letras del alfabeto hebreo[339]. J. Vílchez argumenta que si los libros sagrados son 22, es porque Jueces y Rut son un único libro, lo mismo que Jeremías y Lamentaciones[340].

La mayoría de los testimonios antiguos hebreos y griegos, así como las versiones griegas, consideran a Rut como un libro independiente de Jueces. La LXX y la Vulgata lo colocan entre el libro de los Jueces y el primer libro de Samuel. La Biblia hebrea moderna lo inscribe en los *Ketûbîm*, como uno de los cinco rollos de los *megillôt*[341].

---

[337] Véase José Vílchez Líndez. *Rut y Ester*. op. cit., p.24 ; G. Báez-Camargo. *Breve historia del Canon bíblico*, Distrito Federal: Ediciones Luminar, 1979. pp.21-25. Ver Campbell. *Ruth*, p. 32-33.

[338] Otros cánones: Meliton de Sardes y san Atanasio lo insertaban a continuación de los Jueces. Cazelles. Henri. op. cit., p.665-671.

[339] Báez-Camargo. p.23 y W. Fell. "Der Bibelkanon des Flavius Josphus" *BZ* 7 (1909). pp.240-245. Parece ser que la lista de 22 libros era generalizada en el tiempo de Josefo.

[340] Vílchez op. cit. p. 24. Así también lo dice Orígenes: Jueces. Rut: un solo libro para los judíos Cfr. E. Schürer. *Historia del Pueblo Judío, II*. Madrid:S/E. 1985. p. 419ss.

[341] Rut. Cantar de los Cantares. Cohelet (Ecleciastés), Lamentaciones y Ester. En las Biblias judías colocados en la tercera parte de la colección conocida por el nombre de Los Escritos. en hebreo. Ketûbîm (Escritos o Hagiógrafos. Campbell. *Ruth*. Op. cit. p. 33ss. Cada uno se ha leído durante mucho tiempo en relación con un festival judío particular. Nuestro libro de Rut está asociado con la segunda fiesta de la recolección de la primavera. conocida por Semanas (*Shabuoth*). La Vulgata y las Biblias católica y protestantes sitúan a Rut inmediatamente después de Josué y Los Jueces. Esto debido a que la acción del libro se describe como sucedida en ese período (Rut 1:1); incluso se lo puede imaginar como un apéndice

Para David Jobling[342] la ubicación que tiene el libro de Rut en el Canon de la LXX se justifica, debido a que justo hace el eslabón entre el período de los jueces y el primer libro de Samuel, en el que se aborda la monarquía, especialmente David. El vínculo estaría en el principio *"en el tiempo que gobernaban los jueces"*, y en su cierre, al hablar del futuro rey de Israel, David. Con todo, es difícil precisar que en un principio, su lugar fuera en la sección de los profetas anteriores, más considerada que la de los hagiógrafos. Es probable pues, que su lugar siempre estuviera en estos últimos. El Talmud babilónico, que tenía a Rut como un escrito de Samuel, no se aventura a situarlo fuera del marco de los K*etûbîm*[343].

2. Aspectos literarios[344]

Por medio de una gran variedad de géneros y un buen despliegue de imágenes, símbolos y motivos, la autora ha sabido elaborar una obra majestuosa de un alto nivel literario. En esta ocasión nos corresponde dar un paso más decisivo a través de todo el entramado que reúne los elementos anteriores, e intentar vislumbrar los motivos e intereses que llevaron a la autora a compilar y redactar una historia semejante.

---

al libro de los Jueces, puesto que es una narración independiente como las que componen ese libro. Gerard Sloyan *Rut y Tobías*, op. cit, p. 5.

[342] Para Jobling, Rut es un eslabón entre la judicatura y la monarquía. David Jobling, "Rut Finds a Home" en J.Cheryl Exum and David J.A. Clines (editores), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 131-132. Otros críticos opinan que el libro de Rut funciona como apéndice del libro de los Jueces y como una introducción a los dos libros históricos de Samuel. Milian L. Andreasen et al. op. cit. pp. 423-444.

[343] Cfr. A. Robert - A. Feuillet. *Introducción a la Biblia.*, op. cit. p. 610; R. K. Harrison, op. cit., p.1060.

[344] Sobre el estilo literario de Rut, Rauber dice que las antiguas retóricas fueron aficionadas de citarlo como un perfecto ejemplo de simple narrativa. La trama está pensada simplemente en términos de escena y suspenso. La narrativa es dicha con muchos detalles pintorescos y elegantes, y desde un vistazo idílico de vida de hogar del Antiguo Israel. D.F. Rauber, pp. 27-28.

La frase, ויהי," Y *sucedió...*" (1:1) parece tener una función de conexión con un texto anterior, pero por el complemento de la misma "*...en los días que gobernaban los jueces...*" es de suponer que esté apuntando a un texto similar al libro de Jueces, por el tema que aborda. De cualquier manera, es coherente que quien escribe, intente ubicar la historia en una época anterior a la monarquía, estableciéndose el escenario para la aparición de David[345].

Debido a que no hay frases establecidas para introducir los temas de las escenas, se hace uso de la conjunción copulativa "y" (en hebreo ו), que hace la conexión entre los diferentes motivos y le da continuidad al relato. El que no se usen fórmulas fijas o diversas frases repetidas al momento de presentar los temas es significativo e indicativo de un alto nivel literario de la obra por la variedad y riqueza de las frases introductorias con el auxilio de la "ו".

Parte de este alto estilo de nuestra novela, se lo debemos a esa combinación de descripciones y exposiciones de los discursos. Sabemos por el análisis literario, que los primeros versículos (1:1-5) que constituyen la introducción sumados a los dos siguientes (vv. 6-7) representan parte de la modalidad descriptiva, que aunque peculiar en la obra, tiene poca participación. La frase "*... y dijo Noemí a ...*" del v. 8 enlaza la introducción con la forma dramática que va tomando la trama de Rut, a partir de los diálogos.

El sentido continuo de la historia no se pierde de vista, ya que magistralmente se establece el eslabón de la forma descriptiva hacia la expositiva, enfocándose a partir del personaje que la autora considera principal en la escena. La modalidad que toma nuestra obra con el auxilio de la conjunción (ו), más el verbo אמר es de una alta prosa dramática[346], donde las acciones y los discursos son puestos en boca de los actores.

---

[345] Este tema ya fue abordado en el punto sobre fecha y propósito. *Supra.*

[346] Cfr análisis literario.

Las frases idiomáticas también ponen una cuota de sentido a la forma de comunicar el mensaje: "estar vacía", "*...Yo me fui llena, pero vacía me hizo volver Yavé...*" (1:21)[347]; bajo las alas de Yavé: "*...bajo cuyas alas has venido a refugiarte*"[348] (2:12b); hallar lugar de descanso[349]: "*...halléis descanso cada una en la casa de su marido*"; "*¿No he de buscarte un lugar de descanso que sea bueno para tí?* (1:9a y 3:1); "*... su corazón estuvo contento...*" (3:6b); "*descubrir los pies*"[350] (3:4b y 7b) "*Extiende el borde de tu manto...*"[351] (3:9b); "*...quise descubrir tu oreja...*"[352] (4:4a). La polisemia a la que

---

[347] Frase que Noemí dice a las mujeres de la ciudad y que dentro del contexto, está indicando falta de hijos, cfr. 1: 11-12.

[348] Frase que no solamente está indicando protección y refugio, sino también aceptación.

[349] El "descanso" del que Noemí habla, connota seguridad y beneficios para una mujer en su entera vida matrimonial. Ella establece un paralelo de significados metafóricos, con el descanso que la tierra da, según Dt 12:9; 1Re 8:56; Sal 95:11. Véase Jan de Waard y Eugene A. Nida. *A Translator's Handbook on the Book of Ruth*. p. 13; las acciones que Noemí indica a Rut llevar a cabo, apuntan hacia la conquista de un marido; según Barbara Green, hay connotaciones de relaciones sexuales en los primeros versículos de este capítulo 3, que tiene su afinidad con Ez 16:19. Barbara Green, "The Plot of the Biblical Story of Ruth", *JSOT* 23, (1982), p. 61. Este deseo de Noemí sólo nos permite visualizar el interior de una mujer que se siente desprotegida y que quiere liberar a sus amigas de ese sufrimiento.

[350] "*descubrir los pies*" de alguien, tiene fuertes sugerencias sexuales. Por una parte, el verbo "descubrir" גלה del v. 4c y 7c. conjugado en la forma Piel, está connotando el hecho de "poner al desnudo", "revelar", y es frecuentemente usado en el sentido de desnudez, unido con el sustantivo "pies"; apunta mucho más a ese sentido sexual, ya que *margelotaw* (מרגלתיו), es frecuentemente usado tanto para los órganos genitales de la mujer como del varón (vv. 4 y 7). De ahí que según Green, el consejo de Noemí a Rut es que ella logre compromiso de matrimonio, con las acciones a desarrollar. Véase también Barbara Green, que aborda sobre el tema, ibid. p. 62. También véase Moshe J. Bernstein, "Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative" *JSOT* 50 (1991), pp. 15-26. A pesar de ello, creemos que "descubrir los pies en Rut" debe verse literalmente. Sabemos que el uso de esta frase en hebreo tiene doble sentido, de tal manera que su aplicación podría deberse a motivos literarios para incentivar el suspenso y la curiosidad de quien lee. Véase análisis de las tradiciones.

[351] La gente del Antiguo Próximo Oriente, frecuentemente empleó lenguaje simbólico o gestos en la comunicación de sus pensamientos, sentimientos, asuntos legales y otras actividades. Así , si un varón cortaba la orilla del vestido de su esposa, era señal de disolución del matrimonio, también el extender sobre una mujer el borde del manto (vestido), era un gesto que señalaba al casamiento y además, que el marido estaba obligado a proveer a su esposa con comida, vestido y aceite para satisfacer sus necesidades. Sobre las responsabilidades del marido Cfr. L. Dürr, "Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea" *BZ* 23 (1935), p. 150 ss. La metáfora de los pasajes de Oseas 1-3; Eze 16 y 23 autentican los gestos simbólicos, especialmente en lo relacionado al vestido en el Antiguo Testamento. Para el pasaje que nos ocupa, es crucial hacer la diferencia entre *kanaf* (כנף) en singular y (כנפים) *kenafim* en plural, en la interpretación del acto. Algunos manuscritos proponen la frase "*extiende tus alas sobre su sierva*", hecho que estaría indicando solamente protección; sin embargo, la solicitud de Rut a Boaz de extender el borde de su manto, está indicando más que protección, sugiere matrimonio. Kruger agrega que este gesto

apuntan las mismas, no puede pasar desapercibida, ya que aunque incluso en nuestra traducción e interpretación nos hayamos definido por un determinado sentido, queda la sensación del sentido inacabado, que comunica más allá de lo que se puede entender y explicar con palabras.

Dentro de esta polisemia, deben ser consideradas también las preguntas retóricas, que son muy características en el libro: 1:11, 13, 19, 21; 2:8, 9 y 10; 3:1, 2, 16 y que le dan exquisitez y plusvalía de sentido al mensaje comunicado; interpelando también a quien lea la obra en las distintas épocas, y desde luego, dejándose lugar a las distintas hermenéutica de sus lectora/es, ya que el sentido jamás se clausura con una o varias aproximaciones al mismo[353].

Esta reserva de sentido incluye aspectos políticos, sociales, económicos y religiosos que desembocan en una estructura substancialmente teológica. Esto se aprehende del entramado literario de la obra y de la disposición de los distintos elementos; aspecto al que ya hemos apuntado[354].

---

debe ser interpretado dentro de la institución del *gō'ēl*. Este autor aborda ampliamente sobre el gesto de "extender el borde del manto...". Cfr. Paul A. Kruger, "The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezequiel 16:8" *JNSL* XII (1984), pp. 76-79, passim. El deseo de Boaz en 2:12 es que Rut encuentre protección bajo las alas de Yavé, Dios de Israel. En la petición de Rut (3:9) está remitiéndose a este deseo. La combinación de extender el borde del manto (כנף) o alas (כנפים) ocurre en el contexto de protección. En Dt 32:12 y ss se describe esta imagen de Yavé como pájaro que agita el nido y revolotea sobre sus polluelos desplegando su plumaje y llevándolos sobre sus alas. El salmo 91 también es ilustrativo de esta imagen. La combinación ocurre también en Ez 16:8, pero con fuertes connotaciones sexuales La reacción de Boaz y su bendición en 3:10-13, trasluce que justamente entiende la petición de Rut como una propuesta de matrimonio. De esa modo nos percatamos que "extender el borde del manto" indica tanto el sentido de protección como de matrimonio y que en Rut se usa con ambos sentidos, pero orientado más al matrimonio por el contexto donde se da y por las acciones llevadas a cabo en 4:1-12, donde se continúa el asunto de la tercera escena (3:1-18).

[352] Tiene el sentido de comunicar alguna cosa que le era desconocida a una persona.

[353] Sobre este tema, sugerimos la obra de J. S. Croatto, *Hermenéutica Bíblica: Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*, Buenos Aires: Lumen, 1994.; Véase también el artículo de Juan José Canavessi, "De la hermenéutica de la Biblia a la Biblia como hermenéutica", *Revista Bíblica*, 19 (1985/3), pp. 143-157.

[354] El análisis estructural del texto de Rut mostró cómo juega la disposición de los distintos elementos en el libro, dejando ver intenciones socio-políticas.. Véase *supra*.

Hay datos importantes dentro de los contenidos de la obra, hacia los cuales es necesario llamar la atención de quien lee. Estos aparecen enfatizados por la repetición de frases o palabras estatégicamente ubicadas: Para el caso 1:1b, es exactamente el mismo contenido de 1:2. Lo que salta a nuestra vista, es el énfasis que da a los efrateos de Belén de Judá , que van a residir a "los campos de Moab", también reiterado; esto nos hace suponer que desde su inicio se está anunciando que en la trama se abordará un aspecto seriamente político-religioso entre estos dos pueblos, conociendo de antemano, las tradiciones que enfocan en ellos su atención[355].

En 1:2a se dice que Noemí es la mujer de Elimélek. En v. 3a se enfatiza que muere Elimélek, marido de Noemí. Visto de forma simplista, parecería que se trata de una redundancia innecesaria. Sin embargo, este dato es imprescindible para el énfasis de la unidad total del primer capítulo, que le da el protagonismo a Noemí. En tal sentido, es necesario establecer el principio de este protagonismo desde la muerte de su marido, a partir de la cual, queda como la representante del *bêt 'āb* de Elimélek.

Al principio del 2:1 se nos hace la presentación de Boaz, pariente del marido de Noemí (Elimélek) dándose las características que lo capacitan para realizar la redención. Tiene la capacidad económica para comprar la propiedad[356]. El mismo versículo enfatiza que se trata de Boaz, de la familia de Elimélek. En el v. 3 se dice que Rut fue y espigó detrás de los segadores, y que para suerte suya, la parcela era de Boaz (y de nuevo... "de la familia de Elimélek"); dato que se repite tres veces consecutivamente en estos tres versículos. Tal repetición tiene sentido, ya que es precisamente es en estos versículos, donde empieza a despuntar la figura del *gō 'ēl*. La historia se va orientando para que Boaz aparezca como el *gō 'ēl* indiscutible de la familia.

---

[355] Véase tradición sobre Moab en crítica de las tradiciones.

[356] Noemí desde el principio sabe que Boaz es el posible redentor; él tiene todas las características que lo capacitan: Boaz es un hombre de virtud (fuerza), lo cual implica riqueza, éxito, productividad, honradez. Es exitoso como un agricultor, cortés con los extranjeros, generoso con su gente (ofrece protección, comida, etc), a la nuera de su pariente Elimélek, características que aparecen en el cap. 2.

Los intereses de la autora se revisten de matices teológicos, por eso los hechos se desarrollan como siendo guiados por Yavé. Al parecer Yavé también está interesado en Boaz como *gō'ēl*, ya que *"para suerte de Rut, aquella parcela era de Boaz"* (2:3). Noemí interpreta esta "suerte" como tratándose de la bondad de Yavé, que ha permitido que Rut encuentre a Boaz (2:20) y que éste le brinde su generosidad.

Los énfasis e intereses de nuestra autora se orientan a que Boaz, y no otro, sea el *gō'ēl*. Hay material estrictamente económico y teológico trabajado coherentemente para que quien lee no piense en otro gō'ēl, diferente de Boaz, aunque legalmente haya "otro", al que según orden de parentesco le corresponde el rescate. Este asunto es concluido en el último capítulo (4:1-12), en donde el *gō'ēl* es desplazado por Boaz. Pero que a nuestro parecer esa escena con el gō'ēl más cercano aparece para darle contundencia al acto legal. cediendo el rescate a Boaz ante un gran auditorio. La ceremonia se desarrolla como ninguna en el AT con todas las de la ley, y en cierta forma superando las disposiciones de la ley conocida.

Los párrafos o frases al principio de las escenas que constituyen las proposiciones[357], aparecen como un anuncio de lo que tratará su contenido, hiladas con los demás temas y acciones que vienen a darle coherencia al conjunto. Por ejemplo, el 2:1 anuncia a Boaz, si bien el episodio arranca con Rut, la proposición anuncia que justamente, ellos, Rut y Boaz, serán los personajes principales en esta escena. Por ejemplo el capítulo tres, cuyo inicio es diferente al de los otros, hace aparecer a Noemí y Rut en primer plano, pero aludiendo a Boaz y su interés por lograr de él la redención; de tal manera que se nos ha adelantado que la escena tendrá, tanto a este último personaje como a Rut la moabita; lo mismo sucede con el capítulo cuatro.

[357] Cada inicio anuncia la aparición de los personajes principales en cada escena. Véase inicio de cada capítulo. en crítica literaria. *Supra*.

3. Lo semiótico y progresivo de la obra

El arreglo del entramado de la obra está confeccionado de forma sistemática. Los temas resultan de un inteligente tejido, cuyo material dispuesto en escenas y episodios concentra las palabras y frases repetidas en los distintos lugares. Este entretejido da como resultado los énfasis que constituyen la obra. Esto es demostrado por el análisis literario, en el que se ha delimitado cada tema por escena, de acuerdo a las repeticiones y los usos de las distintas palabras y verbos[358]. A esto se suma el análisis de las estructuras que delimitan los distintos temas y lineamientos teológicos que hacen al contenido de nuestra historia[359]. Todo ello nos hace colegir, que nos encontramos ante una persona muy sistemática, que supo ordenar y concentrar los contenidos en forma muy coherente.

---

[358] Cfr. Análisis literario.

[359] En cuanto al uso intencionado de las palabras para conjugar el contenido teológico, Santiago García-Jalón de la Lama, tiene un artículo sumamente interesante, respecto al uso de anagramas en el AT. El autor explica en qué consiste el análisis anagramático de textos, situándolo a la luz de los modelos de interpretación lingüística surgidos del estructuralismo; que la anagramática figura entre las técnicas de interpretación que han recobrado actualidad en los últimos años. Aclara que cualquier intento de reproducir el contenido al margen de la forma que lo expresa está abocado al fracaso. Como el significado de un texto sólo puede ser transmitido mediante la forma que constituye ese texto. En concreto la anagramática pretende reconstruir las palabras claves de un texto, que se encuentran implícitas en él, combinando para ello unidades fónicas que forman parte de otras palabras del mismo texto, aunque no pretende que haya de ser siempre el procedimiento imperativo, sino sólo un recurso estilístico común. El autor presenta algunos anagramas en el AT y según él, en el libro de Rut, el nombre de בֹּעַז Boaz debe ser entendido como un anagrama con עזב *'azab* (abandonar), 1:16 "... *no me insistas a abandonarte* .. " (dice Rut a Noemí); 2:11, Boaz dice a Rut: "*Me han contado... que abandonaste* (עזב) *a tu padre y a tu madre* "; 2:16, Boaz dirigiéndose a los segadores, les ordena: "*abandonaréis...* (עזב) [algo de los manojos] para que los espigue". Por fin en 2:20, al conocer que Rut ha espigado en el campo de Boaz, Noemí exclama *[Yavé] no abandona* (עזב) *su bondad...* " para él están claramente intencionado en el caso. Así, la decisión por la que Rut no abandona a Noemí, sino que se adhiere al pueblo y al Dios de esta al precio de abandonar a sus propios padres y madre, es recompensada por Yavé mediante la actitud de Boaz, que ordena a sus siervos que faciliten la tarea de Rut como espigadora y queda así revelado como el signo de que Dios no abandona. La exclamación de Noemí en 2:20 habría de tomarse, entonces, como el desvelamiento del verdadero significado del nombre de Boaz. Al invertir las letras del verbo "abandonar", el nombre de Boaz revela que Dios no abandona. Citando a Jue 2: 12:13; 10:6. 10.13. y a G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I* , Salamanca, Sígueme, 1969, p. 408-409, dice que "*es de sobra conocido el empleo del verbo (עזב) para designar la infidelidad a Dios. En el libro de los Jueces es uno de los que se utilizan para formular el esquema pecado-castigo-retorno-salvación. Esa nota ilumina la trascendencia que reviste el reiterado empleo que el autor de Rut hace del verbo (עזב) y las*

Así, la obra ha sido confeccionada ingeniosamente para que desde el comienzo llame a la curiosidad, y a medida que avancen los acontecimientos crezca el entusiasmo, invitando a quien lee a seguir las acciones hasta llegar al clímax.

Una vista lineal de todo el contenido, nos da como resultado un progreso de los temas. El capítulo uno, es contundente en demostrar la situación desoladora en la que queda sumergida la familia, especialmente Noemí. La elección del material y elaboración de la unidad sirve al cometido de que se perciba el "sin salida" de la situación. El centro de la estructura de esta unidad[360] muestra a qué se debe la situación de amargura de Noemí (1:12b) salta a los ojos la necesidad tanto de un redentor, como de un hijo, únicos que podrán devolver la esperanza al *bêt 'āb* de Noemí.

El orden literario del libro de Rut puede verse también a partir de los movimientos[361], que se especifican por la concentración de las palabras. Para el caso, el primer capítulo, constituiría el primer movimiento literario, visto como una introducción. Se especifica que el patrón predominante de este capítulo puede ser establecido abstractamente como vaciedad-plenitud[362]. Este patrón, es visto desde el 1:1 con el "*hambre en la tierra*"[363]. La figura del vaciamiento va tomando fuerza paulatinamente, desde ámbitos generales, pasando por los individuales, hasta llegar a lo más íntimo del ser. En el v. 3 muerto el marido de Noemí, queda ella sola, pero esta soledad se profundiza al morir también sus

---

contraposiciones que establece cuando lo utiliza". Idem. *Lectura anagramática de Ezequiel 4:1-3. Estudios Bíblicos*, Vol. LVIII (2000), 199-209.

[360] Véase centro de la estructura concéntrica del primer capítulo (primera escena). *supra.*

[361] Cfr. D. F. Rauber, "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth", p. 27-37.

[362] Grant identifica la isotopía de la vaciedad en este capítulo, empezando por el hambre como un perfecto arquetipo en la narrativa, a través del cual introduce la esterilidad física. La tierra estaba estéril, sin fruto, vacía. El concepto se mueve hacia un realismo personal donde el lector entiende que Rut y Orfa aparentemente son estériles (1:5; 4:13). También Noemí es vista como estéril (infértil), ya que ella ha perdido a su marido e hijos, una de sus nueras y su propia esperanza (1:12) Reg Grant, op. cit, p.427.

[363] La vaciedad es carestía-hambre y la oposición implícita, es plenitud.

hijos[364]; patrón que se intensifica por el discurso de los v. 11-13[365]. Noemí, está completamente vacía, aun en su vientre (matriz) por la imposibilidad de dar a luz hijos. Pero como un caudal, la exteriorización de su vaciedad se deja ver en los vv. 20-21, donde prefiere ser nombrada de acuerdo a la amargura (Mara) y el vacío que la inunda, en vez de un nombre, Noemí, que no expresa nada la realidad de su situación. Este esquema aparece altamente ordenado. Empieza en el más alto nivel del hambre en la tierra y va cerrándose paulatinamente, pasando por la familia, luego el ser individual, hasta la descripción más íntima del ser, que se dibuja en la persona de Noemí, la mujer individual en su angustia.

El verbo שוב "volver", que permea la escena, orienta hacia una salida que conduzca a una situación más favorable. La necesidad de pan, en la *"casa de pan"* (Belén) (vv1-2), es revertida con la visita de Yavé a su pueblo (v. 6), por lo que al "volver" las dos mujeres (Noemí y Rut) se encuentran con los resultados de la "visita de Yavé"; Belén está comenzando la siega de la cebada (v. 22). La decisión de "volver" está revestida de un fuerte contenido teológico[366], que promete esperanza.

El 1:22 nos introduce en el segundo movimiento, en el "principio de la cosecha de la cebada" y termina en 2:23, cuya imagen predominante, es de nuevo la siega[367]. Se percibe en el primer nivel, la celebración de la fertilidad de la tierra.

El Dios que visita a su pueblo con abundancia[368], es el mismo que por su bondad guía a la moabita al campo del *gō'ēl*, Boaz (2:1-3 Cfr 2:19-20)[369]. La decisión de Rut no ha sido

---

[364] En el plano social se oponen los patrones de plenitud-vaciedad (soledad de la viuda): la plenitud vista desde la familia completa y la vaciedad desde la carestía familiar.

[365] Rouber indica que vaciedad en 11-13, debe ser vista como esterilidad. Asimismo, la figura de la esterilidad. es vista en la tierra como en la mujer. Resume, además, los distintos contrastes y paralelismos, por ejemplo, entre la vejez de Noemí y la juventud de las nueras; entre la visita de Dios al pueblo, frente a la imposibilidad de que Dios visite a Noemí, con un hijo; los ciclos naturales de las mujeres, frente a los ciclos de la tierra. *Op.cit passim.*

[366] Sobre este tema, véase Würthwein "metanoew", TDNT, pp. 984-985.

[367] Rauber, op. cit, p. 30 y ss.

provocada por ningún ser humano; sólo ella es responsable de su accionar . La necesidad tanto suya como de Noemí, es invertida por la abundancia que promete el dueño del campo, pero esta solución a la falta de pan, no llega de una sola vez. La falta de pan se soluciona de forma temporal en 2:14, donde Rut, invitada por Boaz, satisface su necesidad, pero la satisfacción puede alcanzar a su suegra también (2:16). Sin embargo, hay evidencia que la abundancia podrá alcanzar para unos días más (2:16-17), y asegurarse por un largo tiempo (21-23).

Veamos resumidamente que el progreso en la solución a la falta de pan se percibe desde el 2:8-9, prometiéndose mayor abundancia en 15-16, hasta elevarse a un escalón más alto (21-23). Esta imagen de la abundancia-fertilidad es muy bien ilustrada por el verbo לקט "recoger" o "espigar", usado doce veces[370]

El progreso en las acciones ha dado un paso considerado, las mujeres han sido beneficiadas por la visita de Yavé, y los acontecimientos en el campo señalan a un posible *gō'ēl*, que promete protección (2: 8-10, 20). El centro de la estructura enfatizado en Rut[371] anuncia el final de la historia con un acento fuertemente teológico[372].

---

[368] Para Barbara Green, en cuestiones de contenido, la historia intenta relatar la restauración de la semilla (simiente): comida en la tierra, comida para Noemí y Rut, un marido para Rut, un redentor para Noemí y un heredero (que apunte hacia el Rey). Todas estas cosas aparecen en la historia y cada una restaurada.
El campo aparece como el símbolo de restauración de la mujer. Este simbolismo semilla-campo es fielmente presentado. Cada sección es abordada en su límite; sin embargo, cada una está incompleta, dependiendo de la anterior que ha establecido el escenario previo para el desarrollo posterior. Barbara Green, op. cit. p. 57-58

[369] El aspecto progresivo y sistemático de la obra sigue sin modificarse. El escenario ha sido preparado en el capítulo dos para que ya se tengan los signos que nos anuncian la aproximación a la redención. Ya hay un posible gō'ēl, con nombre y apellido. Tiene las mejores características que lo hacen digno del *gō'ēlato*. Pero además, se le ha presentado a la moabita como su protector. Todo nos sugiere que los tramites formales para la redención deben iniciarse en este capítulo tres. De ahí que el centro de la estructura de toda la unidad de la obra señala a ese hecho.

[370] 2:2, 3, 7, 8, 15, 15, 16, 17, 17,18, 19, ,23. Ver crítica literaria *supra*.

[371] Véase el centro de la estructura del capítulo 2, del análisis estructural. *supra*.

[372] Efectivamente, la obra de la moabita es restituida por Yavé. Ella logra con grandes honores, lo que toda mujer desea, ser colocada junto a las mujeres más grandes de Israel.

El tercer movimiento de complitud es anunciado por la palabra "descanso" (3:1). Noemí está preocupada por encontrarle un lugar de descanso (marido), a su nuera. Al final de la escena encontramos la evaluación de Noemí, quien utiliza la misma palabra "descanso" (3:18)[373].

Este capítulo continúa con la moabita, y Noemí aparece sólo para autorizar las acciones de la extranjera dentro de una cosmovisión israelita. Apareciendo en la palestra el posible *gō'ēl*, es necesario realizar los trámites que aseguren el *gō'ēlato* a favor de las dos viudas. Las acciones y acontecimientos demuestran que el plan fue elaborado adecuadamente y por lo tanto se deben esperar resultados favorables. El verbo לקח quedó en el pasado, porque la necesidad de pan fue suplida con abundancia[374]. De ahora en mas, es el verbo גאל "rescatar o redimir", el que aparece con mayor frecuencia porque el paso decisivo de la historia se aproxima en la persona del *gō'ēl*, que promete no sólo "descanso" para Rut, sino esperanza para Noemí y su *bêt'āb*. Con un sello teológico el centro de la estructura de este capítulo, nuevamente concentrado en Rut, regala esa esperanza a las mujeres viudas a través de la moabita (3:10). El final de esta escena supera al de la segunda (2:20), en el que se hablaba de Boaz como posible redentor. Ahora, Noemí y Rut están a la espera del paso definitivo para su redención (3:18). El "lugar de descanso" del que hablaba Noemí en 3:1-2 no se encontrará sino con el cumplimiento de la ley del rescate/levirato que promete la escena siguiente.

En el 4:1-12 sigue la acción pendiente expresada por las mujeres en el 3:18. Los trámites son realizados legalmente. El rescate ha sido traspasado por el *gō'ēl* más cercano a Boaz, quien ante los ancianos y el pueblo como testigos redime la propiedad y a la viuda. El centro de la estructura[375] (4:1-17b) señala lo legal del traspaso (4:7-8a) y a

[373] Cfr. Rauber. Op.cit p. 33 y ss

[374] Según van apareciendo los distintos episodios dentro de las escenas, cada necesidad va siendo suplida. con la excepción de algunos detalles que deben tomar lugar cuando se arribe al clímax del caudal de las soluciones.

[375] Véase análisis estructural capítulo 4.

Boaz como el *gō'ēl* indiscutible. Este paso en el progreso de la historia, incluye y supera a los anteriores. Sólo falta un hecho que llevará a la historia hasta su mayor clímax, de él se encargan los 4:13-17b. La redención se concretiza con la boda de Boaz y Rut que provee el descendiente para la vida del *bêt'āb* y la felicidad de las mujeres.

En el cuarto capítulo los verbos גאל ("rescatar") קנה ("adquirir ") y la palabra שם ("nombre") mutuamente colaboran con la reserva de sentido, en la que la redención que Boaz realiza sólo es posible hasta que "adquiere" la propiedad y a Rut, cuyo hijo logra[376] tanto la vida del *bêt'āb* como el nombre aclamado. Con este hecho, todas las necesidades han sido suplidas: el pan, la dignidad y protección de las mujeres, la redención, el descendiente y el hijo que asegura un nombre al *bêt'āb*. Los vv. 18-22, son la prueba de la vida del *bêt'āb* con los nombres que aparecen, poniéndose un broche de oro en su cierre, el nombre más aclamado por la posteridad, David.

En el esquema literario del capítulo cuatro, sobre todo de los vv. 1-12, se nota el interludio con el que el artista se dispone a construir el movimiento conclusivo del más grande poder e interés literario[377]. La atención se ha centrado en el discurso del principal protagonista de la 4ª escena; cada palabra, acción y gesto es seguida de cerca. Algunas acciones van apuntando progresivamente al desenlace. Después de la cesión del rescate por parte del *gō'ēl* a Boaz, la autora, sabe cómo aplicar el ritmo intentando que el progreso no se detenga, e inmediatamente con el v. 11, evoca toda la pasada gloria de Israel (completa fertilidad y plenitud). Con el paralelo entre Rut y las principales mujeres de Israel, la artista ha quebrado su pequeño rol doméstico, llevando la obra hacia los/las principales de la historia y esplendor de Israel. El progreso pasado, ahora se extiende hacia el futuro con el hijo que nace, Obed, el cual es padre de Isaí, padre de

[376] Para Barbara Green, el hijo de Rut, soluciona varios inconvenientes: él es la principal prueba que la esterilidad de Rut y la vaciedad de su suegra han llegado a su fin; la bendición del 4:11-12 hace alusión que la mujer extranjera construya la casa de Israel; de ahí que el nacimiento de este niño asegurará la línea del gran rey de Israel, y por ende la del Mesías. Barbara Green, op. cit. p. 60.

[377] Cfr. Rauber, op. cit. p. 33 ss.

David (4:17, 22)[378]. Con el v. 13, escrito en un noble estilo[379], la autora vuelve directamente al tema de la vaciedad-plenitud, desarrollado cuidadosamente en la introducción de la trama. Se nota el amplio contraste de la completa vaciedad del principio con la completa plenitud de este final. En el plano semiótico, la fertilidad de Rut y el fruto de su vientre son réplicas triunfantes a la esterilidad y vaciedad del primer capítulo.

Esta isotopía de la fertilidad es reforzada en la bendición de los ancianos a Boaz y a Rut, en donde la presencia de tres mujeres, y sobre todo de: Lea,y Tamar[380], apuntan hacia la plenitud/fertilidad; Raquel, Lea y Tamar son las que edificaron la casa de Israel.

Si se retrocede hasta el segundo capítulo, para aproximarnos progresivamente hasta el final, nos encontramos con el esquema invertido del primer capítulo. Se aprecia la fertilidad-plenitud vista de forma global en la "fertilidad de la tierra", hasta llenar todos los espacios de la vida de las protagonistas principales, llegando a lo más íntimo del ser; fertilidad desbordada en el regocijo que inunda a las mujeres de la ciudad (4:14-16) y en la imagen complacida de Noemí[381] al final de la historia (4:16). Estas imágenes fijas en la mente de quienes leen, son contundentes en dejar plasmada la figura de la plenitud que excede todos los ámbitos de lo social, religioso, político y personal.

---

[378] El interés político de la obra, adquiere en estos versículos mayor resonancia.

[379] Si bien vimos en el análisis estructural que el centro del cuarto capítulo es la cesión del rescate del *gō'ēl* a Boaz (v. 9), el centro del movimiento artístico del mismo capítulo, es el v. 13, por concentrar en él todas las soluciones a la vaciedad de las mujeres y por ende a la familia.

[380] Recordemos que la isotopía de la fertilidad también está sugerida en la tradición de las hijas de Lot, tradición que nos evoca los primeros versículos del capítulo 3.

[381] El paso de la vaciedad-plenitud, sobre todo, se da en la persona de Noemí, que vacía, sin hijos, al principio, ahora, se le adjudica el hijo de Rut como suyo y ella termina cerrando la plenitud (4:16). De ahí que tenemos un argumento válido para responder a la frase controvertida *"...ha nacido un hijo a Noemí..."* (17b), que se trata de una estrategia en la disposición semiótica, cuya conexión debe buscarse en la primera escena de la historia.

4. Intereses literarios

A. Primera escena (1:1-22)

Veamos más de cerca el énfasis que el primer capítulo pone en Noemí, mirando los modos de los tiempos usados en la descripción de las acciones. En los vv.1-2c, los verbos aparecen en relación al número de los sujetos que participan. Sin embargo a partir del v. 3. se nombran los sujetos en plural (en este caso Noemí y sus dos nueras), pero el verbo está conjugado en singular y en relación a Noemí. Asimismo, se dice que al morir Elimélek (v. 3), quedó la mujer, es decir Noemí, sin su marido, pero no se dice que se quedaron los hijos sin su padre. Noemí sobrepasa en importancia a sus propios hijos.

Los vv. 4 y 5 ponen de nuevo el énfasis en Noemí, quien desplaza en importancia a las nueras. Los hijos de Noemí, a la muerte de su padre toman mujeres, pero también ellos como su padre mueren . Sin embargo, se especifica que quien se queda sin sus dos hijos es Noemí, y no se dice que las moabitas se queden sin sus maridos. Al parecer, la perjudicada es Noemí y no las nueras[382]. En el resto del capítulo, las moabitas se nombran sólo en función de Noemí.

La atención sigue cayendo en Noemí *"...y se quedó la mujer sin sus dos hijos y sin su marido"* (5b). Obsérvese que no usa el nombre Noemí, sino "la mujer", aludiendo a la cuestión social y a los desprecios a las que se enfrentaba "la mujer" que se quedaba sin hijos y marido[383].

---

[382] Puede que detrás de esta frase esté el sentido de ver en las nueras la juventud y por ello la posibilidad de volver a tener marido y en consecuencia hijos, no así Noemí.

[383] . *"...se quedó 'la mujer'"*. (ותשאר האשה).

Notemos que el primer verbo del v. 6. קום ("levantarse") alude a la protagonista principal. Está conjugado en tercera femenino singular, aunque la acción la realizan tres personas que "se levantaron". Para quien escribe, el personaje más importante sigue siendo Noemí: *Y se levantó ella y sus dos nueras (6a)*; por eso es que la modalidad continúa en la siguiente frase, y teniendo como sujetos de la oración a tres mujeres, pero se vuelve a pensar en femenino singular, "... *y volvió de los campos de Moab, porque oyó* (שמע) *en los campos de Moab que Yahveh había visitado a su pueblo para darle pan (6bc)*. La gramática está apuntando más al sentido político-religioso en este punto. Es Noemí la que debe volver. Es ella la que está en una tierra extraña y no las nueras. La autora muestra énfasis político-teológicos en su manera de redactar.

El v. 7, tiene la oración gramaticalmente bien elaborada, tal y como la esperábamos en el v. 6. Si bien continúan describiéndose las acciones en singular femenino "*Salió" del lugar donde ella estaba y con ella sus dos nueras...*" (7a), aquí las nueras se vuelven sujetos. El verbo "caminar" se conjuga en número plural femenino "... *y caminaron por el camino de a la tierra de Judá".*

Otro rasgo notable es que los vv. 8-10-11[384] contienen los discursos más largos en boca de Noemí, los que solamente son interrumpidos por la transición del discurso de la autora que describe los gestos y hace las imágenes más vivas, introduciendo las pequeñas frases de las otras participantes, sin especificar nombre, haciendo uso de un sujeto colectivo v. 9b "ellas" lloraron, al parecer al unísono. Luego, colectivamente expresan una frase :*Ellas le dijeron: ciertamente contigo volveremos a tu pueblo* (v. 10). No es importante en este momento especificar quien de las nueras habló. Sin embargo,

[384] Cada discurso devela el interior de la protagonista. Es estratégico. porque si bien la autora ya se había encargado de activar la imaginación del/la lector/a, en este discurso de Noemí. se revela la tristeza e impotencia. que rodea a la protagonista. Quien lee puede evaluar la situación por medio de las distintas figuras que afloran de los discursos.

podemos ver que se trata de opacar a las "otras" participantes, para dar lugar a la principal de la escena, Noemí. Por eso es que los discursos puestos en su boca son extensos. Es hasta los vv 16-17 que se perfila Rut, habiéndose desplazado a Orfa y luego Noemí aparece en el resto de la historia, sólo en relación a Rut y autorizando algunas acciones de ésta.

La escena del primer capítulo, está redactada de tal manera que Noemí aparece como el personaje principal. Todas las acciones se desarrollan alrededor de este personaje. Por eso la simetría de este capítulo, también vindica en su centro este hecho.

En 1:8-14 sujetos colectivos forman parte de los diálogos como es el caso de las nueras de Noemí, que responden al unísono (v. 10) A partir de 1:15, los discursos aparecen por lo general en diálogos de dos personas de los que salvo algunas excepciones, Rut forma parte[385]. Hasta el capítulo cuatro no se dan nuevos sujetos colectivos.

Notemos que los vv. 8-14, además de contener los discursos más extensos de Noemí, que la hacen protagonista del capítulo, también transmiten por boca de una mujer, la amarga realidad y la agonía que inundaba a una mujer vieja, sin hijos y sin marido en aquella sociedad. La forma de describir las emociones con esas imágenes de impotencia y desesperación en el interior femenino, es uno de los argumentos más contundentes para pensar que la persona que escribe tiene que ser una mujer. Es inverosímil que un varón de una cultura tal, pueda describir y empatizar de forma tan apasionada con el dolor de una mujer. Un varón difícilmente pudo haber descrito tan claramente de la mujer en semejante calamidad. Se tiene que mover en el mismo espacio social[386] de marginalidad para imaginarse tanta amargura.

---

[385] Por ejemplo, 1:19-21 (Mujeres de Belén con Noemí), 2:4 (los segadores con Boaz).

[386] La autora está dejando traslucir el *Sitz im leben* en el que escribe.

Por otro lado, si no fuera porque Noemí muestra insistencia en disuadir a sus nueras a seguirla, difícilmente podríamos conocer parte del carácter de las moabitas. Ellas son solidarias y fieles a su suegra; desean compartir la misma suerte que ella; aunque, ante los muy elaborados argumentos de la anciana, las decisiones que se deben tomar marcan con mayor énfasis las características específicas de cada una. Orfa, obediente a la súplica de su suegra, regresa a su pueblo. Rut, empecinada y decidida a demostrar su fidelidad y solidaridad, no se deja mover por tales argumentos, prefiriendo poner en peligro su futuro, se hace protagonista de una de las confesiones de fe y acuerdos de amistad únicos en la historia de Israel. *Pero Rut respondió: "No me insistas a abandonarte, para volver atrás de ti, porque donde tu vayas iré yo y dondequiera que pernoctes, pernoctaré yo, tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras, moriré yo y allí seré sepultada. Así me haga Yavé y aun me añada si la muerte hace separación entre tu y yo. Viendo [Noemí] que Rut estaba decidida a ir con ella, cesó de hablarle*". (16-18). Tal declaración, permite que el protagonismo de Noemí en este capítulo se diluya, dando lugar a la figura de Rut como la protagonista indiscutible de toda la historia, habiendo desaparecido Orfa del escenario. Este hecho hace que Rut gane un lugar de mucha simpatía en la mente de quien lee. Noemí no tiene nada que ver con esta decisión, su oposición no tuvo resultado ante la resolución de su nuera. La insistencia de Noemí, hace más significativa la decisión de Rut. No queda ninguna duda que el material ha sido inteligentemente elegido y ubicado para que Rut, gane el lugar privilegiado en la palestra.

B. Segunda escena (2:1-23)

1:15-16 venía apuntando hacia la figura de Rut y en 2:1-23 ella es el personaje principal. 2:1 describe al nuevo actor que participa en la obra, Boaz. Este viene a completar el elenco y la plataforma que tendrá el escenario en el campo y entre las espigas. Con anticipación, sabemos que el lugar destinado para la recolección de espigas es el campo

de Boaz (2:1-2). Las acciones se describen en relación a Rut, por eso los verbos son conjugados en género femenino y tercera persona: *"...y dijo..."*, *"...fue ella, entró y espigó..."* (v. 3). El diálogo de Boaz con el capataz tiene como tema a Rut, la moabita: *¿De quién es esta criada?, "...es la joven moabita que volvió..."* (vv. 5-6). El discurso del capataz tiene como cometido describir a Rut (vv. 6-7), y una vez cumplido su papel, no vuelve a salir a escena. Por su parte la participación de Boaz recién comienza. Las acciones se dirigen hacia Rut, a la que Boaz ofrece su campo para que espigue hasta terminada la siega; la instruye sobre el trabajo y le ofrece protección y sustento (v. 8-9); luego dirige el discurso de reconocimiento y bendición hacia ella (v. 11-12; 14a). Entre tanto, la intervención de la autora tiene como objetivo describir los gestos y acciones de Rut (v. 10a, 14bdf y 15a). La síntesis de la escena aparece en las palabras de la autora, quien concentrándose en la moabita, informa que Rut permaneció en el campo de Boaz, junto a las criadas[38] hasta terminada la siega, pero que además siguió viviendo con su suegra (v. 23). Los intereses literarios de esta escena consisten en mostrar a Rut como el personaje principal. Además, el centro de la estructura de este capítulo verifica ese protagonismo, en donde se concentra la bendición de Boaz hacia Rut.

[38] Rut atiende al consejo de su suegra de permanecer con las criadas de Boaz.

C. *Tercer escena*[388] *(3:1-18).*

Por el inicio y el cierre de la escena del tercer capítulo es difícil dilucidar al personaje principal. Algunos detalles junto con el centro de la estructura de esta unidad, nos ayudarán en este cometido.

Los papeles se reparten entre tres figuras: Noemí, Rut y Boaz, no obstante el centro de las acciones lo ocupan los dos últimos con énfasis en Rut.

La escena se inicia con las palabras de Noemí, quien expresa su preocupación por encontrarle marido a su nuera (3:1), ella ya tiene en mente a un posible candidato. Para asegurarse de ello, comunica el plan que ha elaborado a Rut (vv. 2-4). Rut se dispone a cumplir cabalmente el plan de su suegra (v. 5), ella es el vehículo imprescindible para llegar a la meta. De nuevo la historia se concentra en Rut. La autora narra sus acciones hacia el cumplimiento del plan (v. 6 y 7b). Boaz aparece en escena para responder a una acción que las mujeres habían iniciado y que en este momento es vehiculizada por Rut (v. 7a y 9aa). Al parecer, Rut agrega un detalle al plan original de Noemí. Ella dice:

---

[388] Hay una distribución análoga en los contenidos de los capítulos 2 y 3:

(1) Rut recibe el permiso de Noemí para ir a espigar en el campo (2:2)
  (2) Rut va a los campos (2:3)
    (3) Boaz busca la identidad de Ruth (2:4-7)
      (4) Boaz pide a Rut que se quede en el campo, reconoce su virtud, la bendice, le da comida. Ordena a sus criadas/os que cooperen con Rut (2:8-7)
        (5) Rut regresa a su suegra y le reporta lo sucedido. Recibe de Noemí los consejos (2:18-23)

(1) Noemí envía a Rut a la era (3:1-5)
  (2) Rut va a la era (3:6)
    (3) Boaz busca la identidad de Rut (3:7-9)
      (4) Boaz reconoce la virtud de Rut y la bendice, le pide que aguarde y le da comida; la protege y le pide aguarde hasta la mañana (3:10-15).
        (5) Rut regresa a su suegra y le reporta lo sucedido. Recibe consejos (3:16-18)

Cfr *The Anchor Bible Dictionary*, op. cit, p.843.

"Soy yo, tu sierva Rut, extiende el borde de tu manto sobre tu sierva, ya que eres gō'ēl" (v. 9bc), hecho que da lugar al gran discurso de Boaz, en el que se combinan, agradecimiento, admiración, bendición, juramento y protección hacia la moabita (vv. 10-13). En los vv 14-16 se reparten los roles entre Rut y Boaz. Sin embargo, habiéndose separado Boaz - que va hacia la ciudad - Rut hacia casa de su suegra, la atención de la autora se centra en Rut para narrarnos el diálogo de ambas mujeres evaluando los resultados del plan (vv 16-17). El v. 18, cierra con Noemí quien comparte su preocupación y esperanza con su nuera.

Por el inicio y el final de la obra pareciera que Noemí fuera el personaje principal; no obstante, hay detalles y acontecimientos que desvían el interés de Noemí hacia Rut. Veamos de forma diagramada la participación de Rut.

3:1-5 Noemí y ***Rut***
3:6 **Rut** (descripción)
3:7 Boaz y ***Rut*** en escena (descripción)
3:8-16 ***Rut*** y Boaz
3:17-18 *Rut* y Noemí

Ella es el personaje que está desde el comienzo de las acciones y en el centro de la escena, y es en ella que la atención se concentra. Además, observemos que al principio de la escena, la preocupación de Noemí, es la moabita y las acciones de Boaz y su discurso enfatizan las virtudes de ésta. Por lo tanto, también auxiliados por el centro de la estructura de esta escena, concluimos que la protagonista es Rut. Es el personaje que participa en todas las acciones de la escena.

D. Cuarta escena (4:1-12).

Boaz que inicia las acciones, habiendo congregado en la puerta de la ciudad al *gō'ēl* junto con los diez ancianos y el pueblo como testigos, informa al *gō'ēl*, sin nombre y

apellido, sobre la venta del campo de Noemí (4:1-4) y sobre el rescate que debe realizar. Entretanto el *gō'ēl* escucha; ni él, ni el pueblo, ni los ancianos hablan. Desde su aparición en escena Boaz no ha dejado de actuar, ordenando los roles a los demás participantes (4:1b-2); éstos, adornando el escenario, le dan contundencia a su actuación. El discurso de Boaz se inicia sin interrupción (4:2b-4b) y su papel pareciera representar el de un juez[389] en cuyos labios se explica la ley del rescate, mediante el recurso de la ignorancia sobre la materia del propio *gō'ēl*, la autora informa o interpela a sus destinatarios/as.

El discurso se ha extendido sin pausa y se nota una fuerte interpelación hacia el *gō'ēl* para que se decida a la brevedad. Noemí tenía razón: Boaz no descansaría hasta que el asunto concluyera (3:18). De repente una frase corta del *gō'ēl* parece interrumpir: *"yo rescataré"* (4:4c) pero en realidad se trata de una pausa para que el personaje principal respire y con el oxígeno necesario pueda continuar con su discurso. Todavía no había sido dicho todo, Boaz había escondido la otra parte de la ley del rescate. No se trata sólo de la adquisición de la tierra y de ¿tomar a Noemí por mujer? para restaurar el nombre de Elimélek sobre su heredad. Esto de alguna manera beneficiaría al *gō'ēl*, tomando en cuenta que Noemí ya es vieja y no hay peligro de un descendiente que restaure el nombre del muerto (Elimélek) sobre su heredad. Sin embargo, la segunda parte del discurso no es nada prometedora para el *gō'ēl*, existe una viuda más joven, esposa de un hijo muerto de Elimélek, a la que es necesario rescatar también, para que la ley del

---

[389] Hay razones para pensar que Boaz es uno de los concejales del pueblo, lo que en realidad tiene sentido, considerando el papel que Boaz realiza en esta escena. En efecto, la forma de congregar a los ancianos y al *gō'ēl*, nos hace pensar no en un ciudadano común, sino en un varón de convocatoria. Además, no solicita la ayuda de los ancianos para que uno de ellos desarrolle el rol de juez. Es él mismo, el que lo hace y explica la ley que debe ser puesta en práctica en esta ocasión. Elizabeth Stanton, dice al respecto, que Boaz probablemente fue uno de los ancianos de la ciudad, pues va a la puerta de la ciudad como uno que tiene autoridad y no como una persona común. Candy Stanton, "The Book of Ruth", en Athalya Brenner (ed). *A Feminist Companion to Ruth*, op. cit. p.23. El Targum ve a Boaz como juez. Naghman Levine, "Ten Hungers/Six Barleys: Structure and Redemption in the Targum to Ruth", pp. 313-323.

rescate tenga su fiel cumplimiento. Cualquiera que adquiera la propiedad, debe casarse con la viuda joven, apta para dar el hijo que restaure el nombre y la propiedad (4:5).

Al *gō'ēl* no le conviene adquirir la heredad junto con la viuda joven, porque puede perjudicar la propia, en caso de que haya un descendiente de este matrimonio. Así que expresa su temor: *"no podré rescatar para mi, porque perjudicaré mi herencia; rescata para ti el rescate mio porque yo no podré redimir"* (4:6). Con ello se logra el objetivo del amplio discurso de Boaz. La respuesta del *gō'ēl* y su cesión del rescate, vindican la presentación anterior de Boaz como el indiscutible *gō'ēl*; no obstante, es necesario realizar la ceremonia de traspaso para que no haya objeción, y el matrimonio de Boaz con Rut esté conforme en todo a ley; los vv 7-8, que constituyen el centro de la estructura del cuarto capítulo, se encargan de autorizar este hecho.

Boaz continúa manejando las acciones. Después de terminar su actuación con el *gō'ēl*, expresa su segundo discurso, que tiene como objetivo dejar sentadas las bases de la ley del rescate/levirato y de la obligación que en este momento está adquiriendo (vv. 9-10). Pero añade en este discurso una frase que es reveladora para entender parte de la quinta escena (4:13-17). Asimismo los destinatarios del discurso son diferentes, ya no es el *gō'ēl*, es el pueblo. El dice: *"...testigos sois hoy vosotros que adquiero hoy de manos de Noemí, todo lo que fue de Elimélek y todo lo que fue de Kilyón y Majlón. (10) Y también tomo [como] mi mujer a Rut la moabita, mujer de Majlón, para restaurar el nombre del difunto sobre su heredad, para que el nombre del muerto no se borre de entre sus hermanos, y de la puerta de su lugar, testigos sois hoy"*. Boaz especifica que toma de las manos de Noemí (actualmente representando al *bêt'āb* de Elimélek) todo lo que fue de Elimélek, Kilyón y Majlón y que el casarse con Rut, mujer de Majlón, permitirá restaurar el nombre del difunto (¿cual de los tres?), sobre su heredad. La mención de los tres, nos hace pensar que efectivamente se restaura el nombre del *bêt'āb*, formado por los nombres antes mencionados, también se habla de Majlón, porque es Rut, su esposa, el instrumento para que se efectúe el rescate del nombre. De ahí que el hijo de Rut

restaure el nombre no sólo de Majlón sino de todo el *bêt 'āb*, cuya representante es Noemí[390].

Hasta aquí Boaz ha sido el personaje principal de toda la escena, por lo que el discurso de los ancianos se dirige hacia él, aludiéndose también a Rut (4:10-12). Presumimos que los objetivos a los que apunta este material son:

1) autorizar legalmente a Boaz como *gō 'ēl* delante de muchos testigos.

2) dejar ver que la moabita ha sido aceptada con todas las de la ley dentro de la congregación de Israel. Si Boaz desde el principio es el *gō 'ēl* sin competencia, sin el riego de que otro tome su lugar, el acto de traspaso de derechos y la reunión de los anciano es innecesaria. La trama y los materiales han sido inteligentemente elaborados de tal manera que la inclusión de la moabita en la congregación sea indiscutible y aceptada por todos/as, inclusive por las generaciones futuras que tendrán acceso a la historia.

E . Quinta escena (4:13-17b)

La quinta escena se inicia con la boda de Boaz y, acto seguido, el nacimiento de Obed (4:13). En esta escena aparecen todos los personajes de la obra (excepto Orfa y las/os segadoras/es), sin embargo, las protagonistas son las mujeres de la ciudad. Son ellas las que alaban a Yavé, ponen nombre al niño y bendicen a Rut, que vale más que siete hijos para Noemí; abnegación de ésta que permitió que haya un redentor en la familia de Noemí.

[390] Al parecer el último descendiente restaura el nombre de todos los anteriores.

Con mucha razón al final de la quinta escena se habla del *gō'ēl* de Noemí. Rut rescata no solamente el nombre[391] de Majlón sino el de todo el *bêt'āb*. Rescata el nombre de Elimélek, Kilyón, el de Majlón y por supuesto el de Noemí, quien es la representante del *bêt'āb*. A esto se debe la alabanza de las mujeres hacia Yavé que no hizo faltar *gō'ēl* a Noemí. La amargura que inundaba a Noemí en el primer capítulo y de la que culpaba a Yavé, se torna en regocijo por la bondad de Yavé a favor de ella. La vaciedad de Noemí, ha sido suplida por la abundancia de Yavé a través de la lealtad y del útero de Rut[392]

En resumen, cada escena ha otorgado lugar a un/a protagonista; pero todo el entramado colabora para que el personaje principal de la trama sea Rut, la moabita, por lo que el título de "Rut" que la tradición le dio al libro es justificado.

F. Material que enfatiza lo teológico

A pesar de la forma apacible que envuelve la trama, detrás de las palabras hay una crítica contra la exclusión. Se ofrece un proyecto que abre las puertas de la fe israelita a toda/o aquella/aquel que desee profesarla. Para ello, a nuestro criterio se ha elegido como figura clave una mujer que socialmente está ubicada en un espacio no privilegiado y como si esto fuera poco, pertenece a una nación enemiga de Israel, y por consiguiente excluida de la congregación hasta la décima generación. Con ello el texto acabado es

---

[391] Barbara Green. sugiere que las referencias al nombre en 4:5,10, especialmente en la frase *"...cuyo nombre será aclamado en Israel"* 4:14, se refieren a Obed, y que la referencia al nombre sirve para conectar sus dos roles: El redentor de Noemí a través de Boaz y el heredero de Elimélek a través de Majlón y Rut. Su relación al campo, como *gō'ēl* y heredero, se entrelazan. Los versos citados, muestran, entonces a Rut teniendo marido e hijo; Noemí teniendo un *gō'ēl* (Boaz), un nieto a través de Majlón, un segundo redentor (el hijo de Boaz); el nombre de Majlón restaurado sobre su heredad, aclamado en Belén, y la heredad de Elimélek va al hijo: Boaz tiene un hijo de cuya línea procederán reyes. Op.cit, p. 60-61.

[392] La más beneficiada con el hijo de Rut es Noemí, sin esperanza hasta entonces de continuar su rol en la historia por no tener descendiente.

contundente en demostrar la universalidad del Dios de Israel, cuya misericordia alcanza tanto a los vivos (sin distinción) como a los muertos (2:20).

Sin duda, la mención reiterada de "la moabita" no se hace con un sentido xenofóbico, sino integrador. Para la mentalidad de quien escribe, en ninguna manera afecta a su teología hablar de "una moabita" como fundamental en el linaje davídico, en el linaje mesiánico.

Se aprecia una riqueza peculiar en la diversidad teológica de la obra, marcada por las distintas circunstancias y vivencias en las que se encuentran inmersos los personajes, en boca de los cuales aparecen las diferentes posturas. La teología está mediada por la cosmovisión y contexto de quien la expresa; por eso es que se notan diferentes posturas teológicas de acuerdo al personaje y la circunstancia que lo/la rodea. Para el caso, Noemí, figura en la que se concentra gran parte de la teología, no tiene una concepción uniforme de Yavé. En 1: 8 se nota una teología de la retribución: Yavé retribuye de acuerdo con las acciones del ser humano[393]: *Y dijo Noemí a sus dos nueras: "Andad, volveos cada una a la casa de su madre. Que Yavé haga con vosotras misericordia, como la hicisteis vosotras con los que murieron y conmigo"*. En 1:9-13 persiste la concepción sobre el Dios retributivo de quien procede tanto el bien: *"Os conceda Yavé que halléis descanso cada una en la casa de su marido"* (1:9) - como el mal- *"No hijas mías, hay mucha amargura en mi por vosotras, porque la mano de Yavé salió contra mi"* (1:13c), *"Pero ella les respondió: "No me llaméis Noemí, llamadme Mara porque me causó amargura Shadday en gran manera. Yo me fui llena, pero Yavé me ha hecho volver vacía ¿Por qué me llamaréis Noemí [si] Yavé testificó contra mi y Shadday me hizo mal?."* (1:20b-21). Noemí interpreta su situación como una consecuencia de su actuar[394] Sin embargo, es la misma Noemí la que en el 2: 19b- 20 invertirá el contenido de su teología: *"Bendito sea el que haya tenido atenciones contigo.."*. *"Dijo Noemí a su*

[393] Los temas teológicos que aquí se esbozan no serán tratados a profundidad. dado que. nuestro trabajo tiene otro énfasis.

[394] Véase al respecto análisis estructural en los pasajes correspondientes.

muera: 'Bendito sea Yavé que no quitó su bondad a los vivientes y a los muertos'", ya que las circunstancias que la rodean son más favorables que las primeras, se nota entonces una fluctuación en su teología. Sin embargo, lo que era una teología negativa al principio, es corregida por el mismo personaje, de tal manera que, la nueva concepción de Dios que van construyendo las circunstancias es mucho más contundente.

Por otro lado, se recarga la historia de un gran contenido teológico. El actuar divino se aprecia en todas las dimensiones, acontecimientos y actividades cotidianas. Hay una forma holística del actuar de Dios. Yavé (יהוה) se presenta como el Dios que visita y da sustento (1:6), Dios del matrimonio (1:8-9); Dios misericordioso (1:8), Dios retributivo (1:9,14; 2:12); Dios de la bendición (1:4,2:20; 3:10; 4:11,14); Dios de la concepción – embarazo- (4:13c-14), de la familia, de las buenas relaciones humanas (1:16-17; 2:4; 3:10-13; 4:14-17a), Dios hospedador, protector, refugio de los humildes, Dios universal (3:10-11)[395]. Por eso es que, el nombre יהוה aparece en todos los discursos de los personajes[396]: Noemí lo pronuncia seis veces (1:8,9,13,21,21; 2:20 + una vez el genérico אלהים 1:15 y dos veces שדי (1:20 y 21); Rut una vez (1:17) más dos veces אלהים (1:16); Boaz, cinco veces (2:4,12,12; 3:10, 13) más una vez אלהים (2:13); los criados una vez (2:4); ancianos y el pueblo dos veces (4:11, 12), las mujeres de la ciudad una vez (4:14) y dos veces el/la narrador/a (1:6; 4:13). El uso reiterado del nombre del Dios de Israel en los lugares estratégicos en la obra, nos hace presumir que estamos ante una autora yavista. De esta manera, el discurso sociopolítico queda autorizado por el teológico. En consecuencia los argumentos y fundamentos de la historia no pueden ser refutados.

El material político y el teológico se rozan; no se logra establecer los límites de cada uno en la trama. La vida cotidiana, las actividades del trabajo, las reuniones en la ciudad, las

[395] Si la moabita decide refugiarse bajo las alas de Yavé y la historia demuestra que Yavé está de acuerdo (Boaz, Noemí, los ancianos, el pueblo y las mujeres) nadie podrá decir lo contrario. La historia demuestra que Yavé es el conductor de la historia (2:19-22; 4: 14-22).

[396] A excepción del *gō'ēl* más cercano, quien tiene una participación no muy considerable.

cuestiones legales, etc., están permeadas por el elemento teológico. Dios está involucrado en todo. El discurso político está acompañado del teológico y viceversa, los discursos de Rut (1:16-17), Boaz (2:10-12; 3:10-11), los ancianos del pueblo (4:9-12) y las mujeres de la ciudad (4:4-15) son ejemplos contundentes.

El contenido socioeconómico se concentra especialmente en el capítulo dos, extendiéndose hacia una parte del capítulo tres (2:1-3:7b); ahí sobresalen los elementos que lo constituyen; por ejemplo, el lugar donde se concentra la economía: el campo y la era, el producto: las espigas y cebada; el elemento humano: las criadas y criados, el capataz; las tareas: espigar, rebuscar y aventar el grano, y las juntando sobrantes.

En cuanto al aspecto social, en particular en lo que se refiere a la mujer, dificilmente pueden delimitarse los campos que aluden a ella y a su rol. Sabemos que el libro de Rut es una trama femenina, por eso no es posible indicar dónde se encuentran los énfasis femeninos; la historia la desarrollan las mujeres y las acciones no realizadas por ellas, apuntan hacia ellas. El análisis estructural y político ya señaló estos aspectos. Sin embargo, desde el punto de vista socioeconómico se divisan dos extremos en la sociedad: Los ricos (Boaz y el gō'ēl de los que se habla explícitamente) y los/as pobres: las/os espigadoras/es, Rut y Noemí.

La forma de narrar los acontecimientos en la historia, especialmente de las mujeres de nuestro libro, nos induce a ver otro aspecto de la dimensión holística que nos regala el libro. En este caso está referida al actuar de Dios en la historia. Yavé aparece como el gran conductor de la misma[39], a través de los hechos cotidianos vistos desde una dimensión en miniatura que luego dan lugar a los hechos de mayor envergadura, que constituirán lo macro a gran escala nacional. Por ejemplo la decisión de Rut de salir a espigar y llegar precisamente al campo de Boaz pareciera ser una suerte o casualidad

[39] Se capta en las escrituras que en este lugar del universo Dios se revela tanto operando en la historia de los humanos como en la misma naturaleza. Cfr. J. S. Croatto, *Historia de Salvación: La experiencia de un pueblo*, Estella. Verbo Divino. 1995, pp. 18-25.

(2:3b), no obstante, Noemí se encarga de darle un sentido teológico:" *El nombre del hombre con el que trabajé hoy, es Boaz." Dijo Noemí a su nuera: "Bendito sea Yavé que no quitó su bondad a los vivientes y a los muertos. Y dijo Noemí a ella: "Es nuestro pariente cercano aquel hombre, es uno de los que pueden redimirno"* (2:19b-20).

Por otro lado, el que Rut esté sentada en el momento en que Boaz hace su aparición en el campo, debe verse como una estrategia en el planteamiento de la historia: este hecho llama la atención pronta de Boaz y lo mueve a actuar a favor de la desamparada mujer. No hay tiempo de que los segadores se aprovechen de la dignidad de ella. Antes que ocurra cualquier acontecimiento que pudiera opacar la imagen de la gran protagonista del libro, el interés de la autora por protegerla hace aparecer al redentor y así la imagen de la bisabuela del gran rey de Israel permanece íntegra: *Entonces Boaz dijo a Rut: "¿No oyes, hija mía? no irás a espigar en otro campo, ni pasarás de aquí; y así te quedarás con mis criadas. Fíjate en el campo que sieguen y ve tras ellas ¿Acaso no he ordenado a los criados para que nadie te toque? Si tienes sed ve a las vasijas y bebe del [agua] que sacan los criados."* (2:8-9).

Podemos aseverar pues, que la historia ha sido planteada desde el punto de vista político-teológico.

5. El uso de las tradiciones

La intención de la autora de proteger a la principal protagonista también se ve en el 3:2b-4; pasaje en el que se alude indirectamente a la tradición de Lot con sus hijas en Moab, de donde descienden los moabitas y amonitas. No obstante, la idea de aprovechar la embriaguez del varón, en este caso, no surge de la moabita[398], como en el episodio de las hijas de Lot, sino de una israelita (Noemí) que aconseja a una moabita a realizar el acto que permitirá la redención de la viuda, y en consecuencia el hijo que recuperará el

[398] Estamos ante la tradición de las hijas de Lot; Los rasgos que se nos presentan son los mismos: vino, embriagar, dormir, acostar, etc. Cfr. Gén. 19:20-38 y análisis de las tradiciones.

bêt 'āb. En este caso, hay un esquema israelita que autoriza la acción de Rut, para llevar a cabo el plan que tiene como autora intelectual a Noemí. El v. 5 reitera que Rut *"hará todo cuanto diga la suegra"*; de nuevo se pone el énfasis en proteger la imagen de Rut o por lo menos autorizar el acto que se llevará a cabo en la era. El v. 6b habla de que Rut hizo *"todo cuanto su suegra le había ordenado"*; también, la evaluación que hace Boaz a la acción de Rut es positiva; él la bendice por este hecho. La tradición ha sido autorizada por la israelita y vindicada por un israelita que bendice a Rut por esa acción.

Por la forma de trabajar las tradiciones, una pregunta que nos surge es: ¿Desconoce la autora la tradición que margina a los moabitas? o la conoce pero a propósito no la toma en cuenta , o ¿ Es más bien que sabe de ella pero la trabaja desde una nueva perspectiva? A veces, pareciera que justamente enterada de tal tradición (Dt 23:3-5) es que la reformula con los materiales pertinentes, para presentar a los moabitas como honorables y dignos/as de ser incluidos/as en la congregación de Israel. Por eso, creemos que el énfasis en la nacionalidad de Rut, y el nombre de Moab, no se hace en un sentido xenofóbico, sino más bien, apuntando indirectamente a aquella tradición que excluye, pero reformulándola para crear un esquema cuyo propósito sea ganar la simpatía de los/las lectores/as por Moab, por Rut y por el resto de los pueblos. Sin duda hay un interés universalista de la autora en mostrar a Yavé como un Dios que no hace acepción de personas, que acepta a todo/a aquel/aquella que desee incorporarse a Israel.

Este hecho adquiere mayor fuerza si al remitirnos a la crítica de las tradiciones, retomamos de nuevo a las mujeres no israelitas que aparecen directa e indirectamente mencionadas en la trama de Rut. Sabemos que un estrato de nuestra historia, alude a la tradición del nacimiento de Moab como pueblo. Las reiteradas menciones de este país así como parte de la escena del capítulo 3, apuntan también hacia la tradición de Gn 19:30-38. Los motivos e intereses tanto en el capítulo 3 como en Génesis son similares.

Por otro lado, la mención explícita a Tamar en la bendición de los ancianos *"Y sea tu casa como la casa de Fares al que Tamar dio a luz a Judá, por la simiente que de esta joven te dé Yavé"* (v. 12), llama poderosamente la atención. no se puede dejar de pensar en la tradición de Gn 38:1-30.

Las tres tradiciones de estas mujeres, las hijas de Lot, Tamar y Rut, están unidas por temas en común: mujeres extranjeras[399], Moab[400], la seducción de un varón familiar con el propósito de dar un heredero; la continuidad de línea genealógica a través de relaciones sexuales o unión con un pariente cercano. La conjugación de la historia de estas mujeres nos devuelve un esquema inclusivo, que se opone a toda exclusión.

En las tres historias se invierten los papeles tradicionales de las mujeres. No son los varones los que explotan su útero para la descendencia. Son ellas las que buscan explotar las potencialidades sexuales para lograr sus propósitos. La necesidad de descendencia pasa por las mujeres y no al contrario, como en toda cultura patriarcal.

En el caso de Tamar y Rut hay una evaluación positiva de sus actos: De Tamar dice Judá: *"...más justa es ella que yo por cuanto..."* y de Rut dice Boaz: *"bendita seas tú de Yavé, hija mía;* tu bondad última es mejor que la primera...", ambas evaluaciones en boca de los varones afectados (Gén 38:1-; Rut 3:1-9). Ambas pertenecen a la genealogía del rey David. En efecto las tres historias anticipan las conexiones extranjeras del personaje más idealizado de Israel, el rey David. Con ello, difícilmente se puede obviar que la trama de Rut ha sido confeccionada de tal manera que no se dé lugar para exclusiones; además de ser contundente en demostrar que gracias a la iniciativa de las mujeres mencionadas, el pueblo puede contar con un rey David.

---

[399] Tamar también es considerada extranjera por comentaristas modernos. Athalya Brenner. "Noemí y Rut". op. cit. p. 80-81 y según Vílchez es cananea, p. 146 quien también cita a R. Grant, *Literary*. P. 438; LaCocque. Op. cit., p. 93.

[400] En el caso de Tamar y Rut.

Por otro lado, siempre contribuyendo con el esquema de inclusión, nos parece oportuno remitirnos hacia uno de los temas básicos de la trama, la solidaridad. De las tradiciones se usan las leyes más solidarias de Israel: rebuscar y recoger en los campos ya segados, de forma ampliada; leyes del rescate y levirato que benefician, en primer lugar a Rut, la moabita y como consecuencia al *bêt 'āb* de Noemí (Elimélek). Asimismo, la declaración de Boaz hacia Rut en el 3:11, intenta asemejarla con la fe y decisión de Abraham de tal manera que se añade otro elemento religioso-político para vindicar a Rut como digna de pertenecer al pueblo.

Con ello, la autora deja traslucir una comunidad ideal en la que no debe haber exclusiones políticas o religiosas (1:16-17), ni por prejuicios tradicionales, ni por cuestiones de racismo, edad[401] y posición social. Para ello hace uso de tradiciones y de discursos, tanto de Boaz, como de las máximas autoridades del pueblo, los ancianos (2:11-12; 3:10-12; 4:11-13)[402]. A esto hay que añadir que el resto de los personajes aparece también apoyando esta estructura.

6. Lo femenino en el libro

Si quien escribe no fuera una mujer, difícilmente tendríamos en el libro de Rut una descripción apasionada de la situación y vivencia de los personajes mujeres. El interior de las mujeres, sus preocupaciones, sus amarguras, sus temores, sus sentimientos de impotencia ante la marginalidad de una sociedad patriarcal, afloran ante nuestros ojos;. así como la alegría y el consuelo que trae el que se respete y se vele por su dignidad y reconocimiento. El escenario de nuestra historia es completamente femenino. No se puede objetar que la historia de Rut está planteada desde la perspectiva de la mujer. Pero

---

[401] Y él dijo (Boaz): *"....bendita seas tú de Yavé, hija mía; tu bondad última es mejor que la primera, por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos"* (3:10). Esta última frase parecería aludir a la inclusión de edad y clase social. Esto es factible si tomamos en cuenta la dimensión holística que ostenta toda la trama.

[402] El material político-teológico sirve al propósito de la inclusión de la moabita en el esquema israelita. Si teológicamente ella es aceptada, lo será políticamente. Después de apreciar estos detalles, cualquier israelita y lector ajeno, puede concluir que no hay objeción para que Rut merezca el título de israelita y por ende ser la bisabuela de David.

ello no descarta algunos rasgos fuertemente patriarcales que se notan especialmente en la última parte de la obra. Recuérdese que quien escribe no puede vaciarse de la cosmovisión que la/o constituye.

Sin duda, que si desplegamos el contenido del libro de forma continua y sin considerar unidades literarias delimitadamente, a simple vista nos damos cuenta que su final patriarcal se opone al equilibrio de género del principio en el listado de las personas que aparecen (1:1-4[403]; 4:18-22)[404]. Sin embargo, ninguna de esas personas aparecen en ese plano como sujetos de la historia. Todavía no han participado en ella; solamente se las menciona. Si se da un paso más hacia el centro, empieza a vislumbrarse el papel protagónico de las mujeres. En la primera parte, los varones desaparecen del escenario sin haber dicho una palabra y las mujeres empiezan a realizar las acciones que las hacen protagonistas (4:14-17). Lo mismo sucede cerca del final de la obra, las mujeres son las que exponen el último discurso político-teológico. A medida que nos aproximamos al centro desde ambos extremos, a excepción de algunos planteos que hacen al equilibrio en la participación del género femenino y masculino, el protagonismo es femenino en todos los ámbitos, los varones aparecen en relación a las mujeres, a sus necesidades, peticiones y planes[405]. Tomando como referencia, las distintas unidades de la estructura temática, la aparición y participación de los personajes (según su género), especialmente en los diálogos se distribuye de la siguiente manera:

[403] Elimélek, Noemí sus dos hijos y sus dos nueras: Tres varones y tres mujeres.

[404] Fares, Jesron, Aram, Aminadab, Najshon, Salmón, Boaz, Obed, Ishai, David. Diez varones.

[405] Después de la introducción, las mujeres son las protagonistas de la historia y antes del epílogo, en boca de ellas se concluye y se sintetiza la historia.
Hay un rescate indiscutible de la mujer. No hay objeción para aseverar lo contrario.

6.1 Estructura según participación de los personajes

1:1-4 Tres ***mujeres*** y tres varones (uno muerto)[406]
(Aun no realizan acción)
1:5-7 Dos varones (muertos) y ***tres mujeres***
1:8-9 ***Tres mujeres*** (Noemí, Rut y Orfa)
1:10-13 ***Tres mujeres*** (Noemí, Rut y Orfa)
1:14-17 ***Dos mujeres*** (Noemí y Rut)
1:18-21 ***Noemí*** y las ***mujeres*** del pueblo[407]
1:22 ***Noemí y Rut***
2:1-2 ***Rut y Noemí***
2:3-4 ***Rut***, Boaz, los/*las* criados/*as*
2:5-7 El criado capataz, Boaz
2:8-9 Boaz y ***Rut***
2:10 ***Rut***
2:11-14 ***Rut***
15-18 Boaz y segadores/*as*

2:19-22 Noemí y Rut
3:1 Noemí y Rut

3:2-6 ***Rut y Noemí***
3:7 Boaz
3:8 ***Una mujer***
3:9 Boaz y ***Rut***
3:10-12 Boaz y ***Rut***
3: 13-15 ***Rut*** y Boaz
3:16-18 ***Rut y Noemí***
4:1-4 Boaz, el gō'ēl, los ancianos del pueblo
4: 5-10 Boaz, El gō'ēl, los ancianos y el pueblo
4:11-12 Ancianos y el pueblo
4:13a ***Rut*** y Boaz
4:13b-15 Boaz, ***Noemí y las mujeres***
4:16-17 Un niño[408], ***Noemí y las mujeres***
4:18-22 diez varones
(No realizan acción)

---

[406] Noemí. Rut. Orfa. Elimélek (muerto), Majlón y Kilyón
[407] Por supuesto que debe tomarse en cuenta la presencia de la mujer en el pueblo.
[408] Obed.

Noemí y Rut, en el centro de la estructura de las acciones, sugieren a algunas/os comentaristas que la historia se compone de dos heroínas: Rut y Noemí.

Si bien simpatizamos con la postura de ver en el libro de Rut a dos heroínas, lo que podría estar indicando doble fuente[409], sin embargo, la disposición de todos los miembros de la obra, especialmente evidente en el análisis estructural, hace pensar que la obra ha sido genialmente confeccionada, de tal manera que el énfasis desemboque en la moabita.

La estructura[410] es contundente en mostrar el énfasis femenino en la distribución de los roles en la historia de Rut. En la mayoría de los miembros de la estructura, aparece la

---

[409] lo que es indicativo para Athalya Brenner, de que la historia cuenta con dos fuentes que han sido fusionadas en la confección de la obra: La fuente A (historia independiente de Noemí) y fuente B (historia independiente de Rut). Sus argumentos apuntan al énfasis y protagonismo de Noemí en el primer capítulo y al final (4:13-17) donde aparece Noemí "redimida" y como madre de Obed, habiendo sido Rut la que se casa con Boaz y da a luz a Obed[409] y el resto del material que se concentra en Rut.

[410] Tomando como punto de partida las escenas del libro de Rut y sus principales personajes, S.Bar-Efrat despliega la estructura del libro de Rut, que según él no es tan manifiesta:

(1:1-5) Gente que murió antes
de la acción principal
(1:6-14) **Rut**<------> **Orfa**
(1:19-21) **Mujeres** de Belén
2 **Noemí-Ruth** (2:2)
Boaz-criados (2:4-7)
Boaz-**Rut** (2:8-15ª)
Boaz-criados (2:15b-16)
Noemí-Rut (2 :17-22)
3 **Noemí-Rut** (3 :1-6)
Boaz-**Rut** (3 :8-15)
Noemí- Rut (3 :16-118)
4 (4:1-10) Boaz<----> Redentor
(4:14-17) **Mujeres** de Belén

(4:18-22) Gente que nació después
de la acción principal

A pesar que la estructura está planteada de forma general, sin ahondar en detalles, el centro, lo ocupan Rut y Noemí (final del cap. 2 y principios del cap. 3), faltando entre los personajes los ancianos y el pueblo que también desarrollan un papel dentro de la escena. De nuevo, nos encontramos con un esquema permeado por la presencia femenina, siendo, la figura de Rut la que más sobresale. S. Bar-Efrat. "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative", *VT* XXX, Fasc. 2, 1980. p. 156-157.

participación de las mujeres, contra una mínima participación de los varones. El acento explícitamente patriarcal se ve en 4:1-12 y en el final de la historia 4:18-22[411]. Aunque en los miembros en los que aparece "el pueblo" como sujeto colectivo en las acciones, no se puede pasar por alto la participación del elemento femenino, ya que el pueblo no sólo se compone de varones sino que en su mayoría, de mujeres. Por otro lado, a simple vista la estructura deja claro que Rut es la principal personaje. La historia no solamente enfatiza sobre ella, sino que su actuación se da en casi toda la trama.

6.2. El nombre Shadday

Otro argumento fuertemente femenino que está planteado desde el punto de vista teológico, es el uso del nombre divino Shadday que hace Noemí: *"Pero ella les respondió: "No me llaméis Noemí, llamadme Mara porque me causó amargura Shadday en gran manera. Yo me fui llena, pero vacía me hizo volver Yavé. ¿Por qué me llamaréis Noemí [si] Yavé testificó contra mi y Shadday me hizo mal?"* (1:20-21).

No hay un consenso entre los especialistas respecto al significado del nombre Shadday[412]. Entre los diversos significados que se le aplican[413], los más destacados son:

---

[411] Sabemos que la búsqueda de un hijo para el *bêt 'āb* es un fundamento fuertemente patriarcal de nuestro libro. Sin embargo, no olvidemos que las representantes del *bêt 'āb* son las mujeres y son ellas las primeras en beneficiarse del hijo, que las realiza, haciendo de su acción un hecho memorable para la posteridad; además de terminar con su infertilidad.

[412] El nombre Shaday aparece más o menos cuarenta y ocho veces en la Biblia Hebrea: nueve en el Pentateuco, treinta y uno veces en Job, y ocho en el resto de la Biblia. En seis ocurrencias del documento Sacerdotal le precede el "El". W. F. Albright, esboza una parte de los acercamientos etimológicos que se han intentado para llegar al significado de Šadday. Los estudios más antiguos, llegaron hasta proponer como significado (Köning, *Lehrgebäude*) "el que construye con poder violento", derivándolo de (hebreo o arábigo) שׁדד "desvastar" , pero tal propuesta no prosperó. Otros como Nöldeke y Hoffmann quisieron explicar el nombre como erróneamente vocalizado. En el tiempo que Albright escribía su artículo, había otros intentos, en los que Shadday era identificado con deidades paganas, pero la que más prevalecía era la combinación con el Acad. Šadû, "montaña" . Él resume las propuestas etimológicas de su tiempo en tres 1) los que lo combinan con Arab. Sadd, sudd, "barrera" (y algunas veces montaña). 2) un segundo grupo lo identifica con el hebreo śadê "campo"; 3) Una tercera identificación mejor sostenida, según Albright, por Dhorme, RB, 1922, p. 230 con el Acadio antiguo relacionándolo con la forma šadwi (sa-du-im, sa-dú-

"Dios de la montaña"[414] y una gran mayoría "Todopoderoso"[415]. Un tercer significado es "Gran madre" o "la del seno o de los senos"[416]. Para nuestro estudio nos interesa explotar este último significado porque nos parece más apropiado dentro del contexto en el que se da.

Shadday, según lo indica Harriet Lutzky[417], tendría como raíz *Shad* ("seno/s" o "pecho" femenino), traducido como "la del seno o de los senos"; algo así como la que nutre, cría o sustenta todas las cosas[418]. También el sufijo *ay*, es un morfema femenino *-(a)y*[419] que habría existido en el Oeste Semítico. Este sería un sufijo arcaico en amorreo y ugarítico, encontrado en nombres de deidades. Las evidencias principalmente ugaríticas consisten, en parte en los nombres de deidades femeninas *Tallay, Arsay, Pidray*; *Rahmay* "la de la matriz" (útero o seno), así como también *Shadday.*[420].

---

im. gen. sing.). šadu (plural). que apunta al nominativo šadwu "pecho/s" (šāddáyim) "senos". Él cree que la tercera propuesta es la más acertada por derivar Sadday tanto de šadû (montaña) como de šāddáyim ("pechos") en el sentido de "montaña-senos", teniendo más sentido analógicamente ambos términos. Entonces Shadday tiene el sentido de "Dios de la abundancia" Cfr. W.F. Albright, "The name Shaddai and Abram" *JBL* 54 (1935). pp. 173-204 *passim.*

[413] Shadday como "Dios de los patriarcas", "el poderoso de Jacob" Von Imschoot, T*eología del AT.* Madrid, FAX, 1969. pp. 67-68.

[414] Cfr. Cambell. op. cit. p. 76.

[415] Las versiones que traducen Shadday por "Dios Todopoderoso" y "Señor Todopoderoso": *Dios habla hoy*, 2ª. Ed., s/c (Canada): Sociedades Bíblicas Unidas. 1983; *La Nueva Versión Internacional.* Sociedad Bíblica Internacional, s/c (USA), 1999; *Reina Valera.* Revisión 1960. s.l. Vida, 1981; La versión *Reina Valera* 1995. s.l (USA). Sociedades Bíblicas Unidas. 1995. entre otras; Cfr. *The Anchor Bible Dictionary.* Op. cit. p. 160; Wilhelm Gesenius's. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über Alte Testament,*. Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer-Verlag, 1954.

[416] La Biblia de Jerusalén (Nuevo edición totalmente revisada y aumentada). Bilbao, Desclée de Brouwer. 1975, traslitera el nombre en hebreo Šadday. Entre los diferentes sentidos Shadday, Ludwin Koehler (editor) Ludwin Koehler. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, E.J. Brill, 1953, p. 950. da el significado de Diosa Madre o "la de los muchos senos".

[417] Harriet Lutzky, "Shadday as a Goddes Epithet" *VT* XLVIII No. 1 (1998). pp.15-36.

[418] La más antigua referencia a este significado nos es dada por Johannes Buxtorf (1645). citada por Harriet Lutzky op. cit.. p. 17.

[419] La discusión del sufijo *ay* está basada en S. C. Layton, *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible*, Atlanta, 1990, p. 28 y 244-2448, citada por Harriet Lutzky, *idem.*

[420] Idem.

Shadday habría sido una divinidad de la fertilidad y que esta antigua divinidad hebrea y cananea fuera originalmente una "Diosa Madre", convertida solamente en segundo lugar como Dios cananeo. De ahí que, el nombre Shadday podría expresar el aspecto de Gran Madre, muy representada por sus grandes o múltiples senos[421], como componente maternal muy fuerte[422].

Es imposible no percibir el sentido maternal de Shadday en Génesis 49:25-26, desarrollando la función de bendecir los pechos y la matriz.

"Por el Dios de tu padre, el cual te ayudará, por el El Shadday el cual te bendecirá, con bendiciones de los cielos de arriba, con bendiciones del abismo que está abajo, con bendiciones de los pechos (שָׁדַיִם) *y de la mtriz* (רֶחֶם).[423]

De los significados que se le dan a Shadday, el de Gran Madre pareciera más adecuado dentro del contexto del libro de Rut: en primer lugar porque el contenido de los versículos (1:20-21), es expresado por una mujer que se siente completamente vacía. Este vaciamiento está íntimamente relacionado a la falta de hijos, (1:11-13) y encaja perfectamente con la amargura que expresa también en estos versículos. Ella hace causante de su amargura y vaciamiento a Shadday / Yavé, y reitera que Shadday le hizo mal y Yavé testificó contra ella, al dejarla prácticamente infértil y sin descendencia. La estructura paralela establece los énfasis:

---

[421] Por su parte, Biale, ve la etimología de "senos" como clave en la comprensión del nombre *El Shadday*. David Biale, "The God with Breasts: el Shaddai in the Bible" *HR* 21 (1982), pp. 249-250.

[422] Otros/as autores/as como Hestrin, ven a Shadday como siendo la misma Asherah, que desarrolla el rol de consorte de Yavé. R. Hestrin, "Understanding Asherah: Exploring Semitic Iconography" *BAR* 17/5, (1991), p. 55.

[423] Nótese que los dos términos hebreos שׁדים y רחם justamente son los mismos lexemas que los nombres divinos de *Shadday (la de los senos) y Rahamay (la de la matriz)*, Diosas ugaríticas epítetos de Asherah., "Shadday as a Goddes Epithet", Harriet Lutzky, *passim*, op.cit.

A "No me llaméis Noemí

llamadme Mara

B porque me causó amargura Shadday en gran manera.

C Yo me fui llena

pero vacía me hizo volver Yavé

A' ¿Por qué me llamaréis Noemí

B' [si] Yavé testificó contra mi

C' y Shadday me hizo mal?"

Sabemos que la reiteración del nombre Shadday/Yavé que se da en este paralelismo, podría estar indicando que:

1) Noemí estaría dándole un énfasis teológico a la interpretación de su problema.

2) Noemí usa Shadday para enfocar conscientemente hacia lo femenino de la Divinidad a quien le atribuiría su desgracia e interpelaría por no usar su protestad en cuestiones de procreación a favor suyo, habiéndola dejado infértil.

3) Su argumento podría estar elaborado con una suerte de ironía apasionada que estaría dibujado su resentimiento hacia la Gran Madre, quien a pesar de sus "senos" no pudo beneficiar a una mujer que no podrá amamantar más, ya que ha quedado completamente vacía (¿leche?) en sus senos y matriz[424].

En una exégesis como la que nos ocupa, no tomar en cuenta la tercera acepción (Shadday-Gran Madre) sería menoscabar el engranaje de argumentos femeninos que componen toda la trama del libro y no considerar el contexto donde aparece. Sabemos que las imágenes de hijo-madre y las isotopías de vaciedad (infertilidad) y

[424] Sabemos que al momento de esta reflexión teológica, Noemí es anciana, no puede dar más hijos, de ahí que sospechamos que en su queja, también toma en cuenta el hecho que tampoco sus nueras han podido procrear después de diez años de casadas, dejándola a ella sin descendientes (nietos).

plenitud (fertilidad) permean toda la historia de Rut. Dentro de este contexto, es difícil no sospechar que el nombre de Shadday también esté contribuyendo a toda esa amalgama de figuras femeninas que hacen la confección del libro. Para nuestra hermenéutica es imprescindible considerar el sentido de Shadday como Gran Madre, porque Shadday compensaría ese aspecto femenino de la deidad negado a las mujeres[425].

No hay lugar a dudas que en el planteamiento de la historia, subyace esa necesidad de rescatar el valor de la mujer. El sello personal de la autora ha sido puesto tanto en la descripción de la historia, con todas las relaciones que entran en juego, como el interés por hacer ver el valor de las mujeres en sí. Noemí es una mujer muy sagaz e inteligente, que sabe elaborar, sin la ayuda de ningún varón, el plan con sus respectivas estrategias, que permitirá obtener la meta de la redención de ambas (Noemí y Rut). Para eso logra que los varones sirvan a su propósito. Se nota que aún la redención que salvará a las mujeres y al *bêt 'āb* la logran las mujeres por su propia iniciativa (anteriormente, Boaz en ningún momento ofrece redimir). Habiendo entendido y asumido la responsabilidad de llevar a cabo la propuesta de su suegra, Rut logra obtener de Boaz el juramento que asegura su redención. Boaz por su parte, atiende agradecido a la solicitud de Rut y expresa una de las frases más subversivas que un varón puede decir a una mujer en aquella cultura; frase que va sellada con juramento en el nombre de Yavé: "*Ahora, pues, hija mía, no temas, todo lo que digas, yo haré contigo, ya que toda la puerta de mi pueblo sabe que tu eres verdaderamente mujer de virtud. Ahora bien, es cierto que yo soy gō'ēl, pero hay un gō'ēl más cercano que yo. Pasa aquí la noche y cuando sea de mañana, si él te rescatara a ti, bien, si no quisiera rescatarte, te rescataré yo, ¡vive Yavé!* (3:11-13b).

[425] Shadday como Diosa Madre es una propuesta hermenéutica, en nuestra relectura para América Latina. Véase *infra*.

6.3. Argumentos sociopolíticos

Los argumentos sociopolítcos-teológicos, de mayor peso en el libro los encontramos en:

1) Además de su anterior frase subversiva ("todo lo que digas haré..."), las bendiciones de 2:11-12: *"Respondiendo Boaz, le dijo: "Se me ha hecho saber todo lo que hiciste por tu suegra después de la muerte de tu esposo, y como abandonaste a tu padre y a tu madre, a tu tierra y familia y viniste a un pueblo que no conocías ni ayer ni anteayer. Retribuya Yavé tu obra y sea tu remuneración completa de parte de Yavé, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte", y en* 3:10-11; Y él dijo: *"bendita seas tú de Yavé, hija mía;* tu bondad última es mejor que la primera, *por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos. Ahora, pues, hija mía, no temas, todo lo que digas, yo haré contigo, ya que toda la puerta de mi pueblo sabe que tú eres verdaderamente mujer de virtud* ". Recordemos que 2:11-12 y 3:10 forman el centro de la estructura del segundo y tercer capítulo respectivamente[426].

2) el discurso del pueblo y de los ancianos: Y todo el pueblo que estaba junto a la puerta y los ancianos respondieron: *"testigos somos, Yavé haga a la mujer que entra a tu casa, como Raquel y Lea*[427] *que edificaron la casa de Israel y tú hazte poderoso en Efrata y renombrado en Belén. Y sea tu casa como la casa de Fares*

---

[426] Cfr centro de la estructura general y explicación del capítulo dos y tres, en el análisis estructural y sociopolítico, *supra.*

[427] Nos llama la atención, la alusión que se hace a Raquel y a Lea; recodando un poco la historia, nos encontramos que son las dos esposas de Jacob. Algunas autoras creen que su mención se debe a que se quiere hacer presente en el libro dos aspectos determinantes: el amor (visto en la preferencia de Jacob por Raquel) y la fertilidad (Lea). Ambos estarían constituyendo una sola dimensión. Estos aspectos de la feminidad tradicionalmente fueron separándose, pero que en Rut constituyen una sóla cosa. El discurso de las máximas autoridades del pueblo lo evidencian y a la vez son deseadas para la moabita. La presencia de Raquel y Lea en esta bendición estarían corrigiendo la falta que se ha cometido de dividir estos dos aspectos: Bal. "Heroism and Proper Names", op. cit, p. 63-64.

al que Tamar dio a luz a Judá, por la simiente que de esta joven te dé Yavé (4:11-13).

Si bien, en este material encontramos que la bendición se expresa hacia Boaz, no hay duda que parte de esta bendición recae en Rut[428]. Hay un deseo explícito para ella (4:11a), poniéndosela al lado de las grandes madres de Israel[429]. Es imposible no darse cuenta que parte de este argumento tiene como objetivo demostrar que Rut merece ser ubicada en el mismo sitio de las renombradas mujeres, que edificaron la casa de Israel, tal y como Rut lo está haciendo ahora. Ella no solamente debe ser considerada como una israelita más, sino como aquellas que fueron y son sujetos de la historia del pueblo. También la última parte del 4:12 tiene que ver con Rut, siendo que la casa de Boaz será construida por la simiente que de Rut le dé Yavé[430].

---

[428] Véase análisis estructural en este texto.

[429] Susan Niditch ubica la historia de las matriarcas a partir de Génesis 12-36; 38. Véase "Génesis" en Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe (ed), *The Womn's Bible Commentary,* Westmister/J Lousville. John Knox Press. 1992, p. 10-25. La tradición midrásica dispone un buen espacio y una atención especial a la figura de Raquel, como una de las principales matriarcas. Destaca su valor para Jacob y para todo el pueblo, siendo ejemplar esposa y amante madre. Para mayor amplitud en el tema, véase Dolores Aleixandre Parra, "Mujeres: hablan los profetas y el Midrás" *Reseña Bíblica* No. 14 (1997), pp. 7-14

[430] Aquí se da el claro esquema del que se ha venido hablando en todo el trabajo, especialmente en este análisis, de nuevo el argumento político, aparece autorizado por el teológico: Dios dará una simiente que permitirá que la casa de Boaz sea como la de Fares, pero usando como medio a la moabita. A pesar de las distintas posturas que ven en este argumento, un deseo de que Boaz sea próspero, famoso y valiente, simpatizamos con Labuschagne que dicha interpretación no va con el contexto. Si analizamos detenidamente cada palabra en la bendición, nos daremos cuenta que está apuntando hacia la procreación. La frase: "... *tú hazte poderoso en Efrata y renombrado en Belén...* ". La expresión ועשה־חיל, ocurre en el AT en el sentido de "despliegue de la fuerza física", por ejemplo en Nm. 24:18, 1 Sm. 14:48, Sal 118:15 y ss. Pero la palabra חיל, también ocurre en el especial sentido de poder procreativo, es decir, la habilidad para producir descendencia, Job 21:7 y ss; Prov 31:3. En ese sentido Labuschagne, propone que se traduzca: "*engendrar poder procreativo en Efrata*", en vez de "*.. tú hazte poderoso en Efrata..* ", puesto que el deseo de los ancianos hacia Boaz es que pueda ser viril y suficientemente potente para engendrar un hijo. De ahí que la referencia a Efrata no es accidental, ésta fue mencionada a propósito, con el fin de enfocar la atención a la fertilidad. La razón especifica puede ser porque Boaz no es tan joven, por eso la referencia directa a Judá, también hombre viejo, pero con un poder procreativo, que no solo tuvo descendencia de su nuera (joven), Tamar, sino que su potencia proveyó gemelos. Cfr, op. cit. p. 365-366. Esto tiene mucho sentido, si consideramos la disposición semiótica de los elementos, aspecto que ya hemos tratado, en donde fertilidad-plenitud en los últimos versículos de la obra, se opone diametralmente

3) el valor que le dan las mujeres a Rut: Y decían las mujeres a Noemí: "Bendito sea Yavé que no hizo que te faltara hoy gō'ēl cuyo nombre será aclamado en Israel, el cual será para ti restaurador de tu alma y sustentador de tu vejez, pues tu nuera que te ama lo ha dado a luz[431]; ella es mejor para ti que siete hijos (4:14-15).

Este es uno de los argumentos femeninos más interesantes de la historia. Primero, porque quienes lo expresa son las mujeres y solamente ellas, tienen plena conciencia del grado de valor que tienen los hijos varones para aquella cultura. Sin embargo, Rut (la mujer moabita) vale más que siete hijos. El aspecto sociopolítico, cubierto por el manto teológico de la bendición a Yavé, no puede pasar desapercibido.

4) El mismo juramento de Rut (1:16-17) visto más desde el aspecto político sería otro de los argumentos político-teológicos de inclusión.

6.4. Otros argumentos netamente femeninos:

1. El mandato explícito de Noemí a sus nueras para que regresen a la casa de su madre, y no a la de su padre como es costumbre : *Y dijo Noemí a sus dos nueras: "Andad, volveos cada una a la casa de su madre* (bêt'ēm). *Que Yavé haga con vosotras misericordia, como la hicisteis vosotras con los que murieron y conmigo..."* (1:8), y *2:11b,* la mención específica que hace Boaz de la madre de Rut al mismo nivel del padre: *"Respondiendo Boaz, le dijo: "Se me ha hecho*

---

a vaciedad-infertilidad del principio de la obra. Para las dificultades que presenta Prov 31:3. véase J. Reider. "Etymological Studies in Biblical Hebrew" *VT* 4 (1954). pp.287ss.

[431] En este pasaje el gō'ēl es el hijo y no Boaz. Se podría interpretar. que el gō'ēl es el fruto del vientre de las mujeres que las realiza y restaura el bêt'āb.

saber todo lo que hiciste por tu suegra después de la muerte de tu esposo, y como abandonaste a tu padre y a tu madre" (3:11).

Noemí ni siquiera menciona la casa del padre, el *bêt'āb* (1:8), pero Boaz especifica a ambos, *"a tu padre y a tu madre"*.

Es sorprendente la petición de Noemí, tomando en cuenta que es más común pedirle a la viuda joven que regrese a la casa de su padre, como lo hace Judá con Tamar en Génesis 38:11[432], que la petición de Noemí a las nueras. Lo más interesante aun, es que el término aparece tres veces más en el TM[433], y en los lugares donde se da hay cierta similitud de género literario y contexto social con el libro de Rut, los que pueden ser escuchados como lenguaje de mujeres[434]. *Bêt'ēm* es una frase inesperada en una cultura patriarcal.

2. Noemí se queja de no poder dar a luz hijos para ofrecérselos a sus nueras; con ello, pareciera aludir a la costumbre del levirato; pero no de la forma que la describe Dt 25:5-10, que se aplicaría estrictamente a los hijos de Elimélek. Sin embargo, ella expresa su propia vaciedad y su imposibilidad de estar de nuevo con marido. El levirato lo aplica a ella y no a su marido[435]. Ella es la representante del *bêt'āb.*

---

[432] *"Y Judá dijo a Tamar su nuera: Quédate viuda en casa de tu padre, hasta que crezca Sela mi hijo..."*. El que la viuda joven permanezca en casa del padre, es apoyado también por Lev 22:13. Asimismo, la conexión a la "casa del padre", se ve también en la situación de otras mujeres no casadas en Núm 30:16. Dt 22:21 y Jue. 19:2-3

[433] Véase autoría.

[434] Cfr. Meyers, "Returning Home", en Athalya Brenner, op. cit. p. 91-92.

[435] Rut 1:12-13. Cfr. también, Amy-Jill Levine, "Ruth", en Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe (ed). *The Woman's Bible Commentary*, op.cit., pp. 78-84.

VIII. Volver a leer la historia de Rut...

Al arribar a nuestra hermenéutica nos proponemos interpretar el texto explorando su reserva de sentido de tal modo que esta lectura sea de hecho una relectura, una acumulación de sentido. Los análisis exegéticos nos permitieron acercarnos a la intención de su autora, de ahí que lo que nos toca en este capítulo es esforzarnos por sobrepasar esa intención[436] y escarbar en el texto mismo su sentido y realidades que también son nuestras, especialmente la plusvalía de su mensaje para la mujer de América Latina.

El uso del método de la "sospecha"[437] ha sido y será de mucha utilidad para llevar a cabo nuestro objetivo con el que trataremos de deconstruir[438] y descifrar los códigos[439] que ahí

---

[436] Croatto. *Historia de Salvación*, Estella (Navarra):Verbo Divino, 1995. p. 19.

[437] Ricoeur. Juan Luis Segundo, entre otras posturas, incluyendo las feministas/ecofeministas, proponen el método de la sospecha como clave al momento de reflexionar y de exponer presupuestos teológicos. Cfr. Paul Ricoeur. *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985. p.7-30; idem, *Lenguaje de la fe*, Buenos Aires, La Aurora. 1978. p. 13-48; Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid Cristiandad, 1982. p. 111-145; Mª Pilar Aquino, Nuestro clamor por la vida, *San José*, DEI, *1992*. p. 204-207. I. Gebara. *Teología a ritmo de mujer*, Buenos Aires, San Pablo, 1992. p. 110 y 111 y E. Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao.Desclée de Brouwer. 1989. pp. 15-136.

[438] Nancy Cardoso aborda ampliamente el tema de la hermenéutica de la deconstrucción y reconstrucción. La deconstrucción parte del supuesto de que el texto está genéricamente construido, mejor dicho, cautivo de intereses y relaciones asimétricas que subordinan a las mujeres y por eso es necesario deconstruirlo. Nancy Cardoso Pereira. "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación" *RIBLA* 25 (1997). pp. 5-19.

[439] Es necesario tomar en cuenta, siempre que nos acerquemos a cualquier libro de la Biblia, que no fue escrito encima de los tiempos y las culturas; fue escrita por y para el pueblo hebreo y sólo mediante profundas relecturas llegó a ser el libro de los primeros cristianos. De ahí que su mensaje está fuertemente contextualizado y para que sea entendido hoy debe ser "recontextualizado" (reactivado), o mejor dicho, deconstruido y luego reconstruido. Sobre este tema sugerimos el libro del J. S. Croatto, *Hermenéutica Bíblica: Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia*, Buenos Aires: Lumen, 1994.

se ocultan en la búsqueda de los estereotipos que develen el androcentrismo[440], patriarcalismo[441], misoginia[442], ginopia[443], que pueda encontrarse como sustrato detrás de la entretenida, cortés y femenina historia de Rut. Desde estas categorías analizaremos la variable de género[444].

Si bien, daremos algunas pistas hermenéuticas, con todo nuestra relectura se centrará en una perspectiva de género[445], que tome en cuenta, también, factores sociopolíticos, como

---

[440] *"Androcentrismo es tomar al varón como medida de todas las cosas"*. Invisibiliza a las mujeres pretendiendo que no existen, y más aun, las toma en cuenta sólo para aquellas cosas en las que ellas sirven a los varones y a sus intereses. Véase Cora Ferro Calabrese, " primeros pasos en teoría sexo-género", en *Mujer, sexualidad y religión: (¿Hasta cuándo Señor?).* Ediciones CLAI, Ecuador., 1998, pp. 18-19.

[441] Tomaremos las distintas definiciones que dan sobre patriarcado, las diferentes autoras en la obra *mujer, sexualidad y religión.* Op. cit. Victoria Sau, feminista, catalana, lo define como: *"una toma de poder histórico por parte de los hombres sobre las mujeres, cuyo agente ocasional fue de orden biológico si bien elevado a la categoría política y económica. Dicha forma de poder pasa forzosamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina y la apropiación de la fuerza de trabajo total del grupo dominado, del cual su primer pero no único producto son los hijos"*. *Ibid.* p. 20. Según Rich: " el *patriarcado consiste en el poder de los padres: un sistema familiar y social, ideológico y político con el que los hombres a través de la fuerza, la presión directa, los rituales, la tradición, la ley o el lenguaje, las costumbres, la etiqueta, la educación y la división del trabajo determinan cuál es el papel que las mujeres deben interpretar, con el fin de estar en toda circunstancia sometidas al varón"*.Ibid. p. 21, Alda Facio adapta la definición que hace Adrianne Rich y lo define como *"el poder de los padres: un sistema familiar, social, ideológico y político mediante el cual los hombres, por la fuerza, usando la presión directa o por medio de símbolos, ritos tradiciones, leyes, educación, el imaginario popular o inconsciente colectivo, la maternidad forzada, la heterosexualidad obligatoria, la división sexual del trabajo y la historia robada, determinan qué funciones podemos o no desempeñar las mujeres, siempre está subordinado al grupo, podemos o no desempeñar las mujeres, siempre está subordinado al grupo, casta o clase compuesto por hombres, aunque pueda ser que una o varias mujeres tengan poder, hasta mucho poder- como las reinas o primeras ministras- o que todas las mujeres ejerzan cierto tipo de poder"*. Ibid, p. 21.

[442] Aversión, repudio u odio a las mujeres.

[443] " *Imposibilidad de ver lo femenino o invisibilización de la experiencia femenina"* como si solamente existiera lo masculino. Cora Ferro Calabrese, op.cit 20.

[444] Los analistas llaman "variable de género" al estudio de las diferencias que se establecen entre varones y mujeres que han sido construidas socialmente. Se intenta con ello, hacer visible a la mitad del género humano, las mujeres. Estos conceptos son ampliamente abordados por Susana Hunson, "¿Por qué una geografía de género?", en Ana Sabaté Martínez, Juana M. Rodríguez Moya, María Angeles Díaz Muñoz, *Mujeres, espacio y sociedad: Hacia una geografía del género.* Madrid, Síntesis, 1995, pp. 14-19.

[445] Debe hacerse la diferencia entre género y sexo. Cuando hablamos de sexo nos referimos a la diferencia biológica que existe entre un varón y una mujer. Somos diferentes. Nuestros genitales son distintos. Todo nuestro cuerpo es distinto. En cambio, género se refiere a *"las diferencias sexuales como base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales que constituyen el género, pero esta*

ser el de clase, raza/étnia. De modo que la recreación del texto, nos reclame un acercamiento más holístico que abarque a la mujer pobre, la mujer indígena, la mujer negra.

1. Síntesis exegética para nuestra relectura

Todo el estudio anterior nos permitió explorar "lo que el texto dice" a través del contorno cultural, recursos literarios, estructurales y los aspectos redaccionales. Ese ejercicio, nos develó algunas prácticas de Israel que dieron origen a nuestro escrito. Sabemos que lo que la autora de Rut dice se refiere a alguna cosa o situación que tematiza[446], e interpreta una problemática de exclusión y que se refleja en las conductas de la comunidad que se están dando en esa época. Creemos que el ideal de inclusión que la historia presenta a los/las destinatarias/os, es un argumento que tiene como cometido denunciar exactamente lo contrario a lo que propone.

Entonces toda la trama elaborada en el libro tiene una intención sociopolítica que se concentra en un estrato fuertemente teológico. Por esa razón no hay un destinatario explícito, no se alude de quién se dice lo que se dice, y los hechos tampoco son presentados concretamente; de esta forma no se pierde el cometido teológico que es el de interpretar y buscar el sentido de determinadas prácticas socio-históricas de Israel[447]. Esto por una parte trasmite una reserva-de-sentido inagotable, porque queda abierto a la posteridad para distintas interpretaciones, pero por otra, crea en cierta medida el

---

asignación no es un hecho biológico sino un hecho social y como tal puede y debe ser transformado". Ferro Calabrese. "Primeros pasos en la teoría sexo-género". en: Cora Ferro Calabrese, et al *Mujer, sexualidad y religión* op. cit. p. 12-13. Ana Sabaté Martínez; Juana Ma. Rodríguez Moya; María Angeles Díaz Muñoz. *Mujeres, espacio y sociedad: Hacia una geografía de género*, op.cit.11-21. proporcionan toda una teoría sobre género y su diferencia con la teología feminista.

[446] Se trata del referente en lingüística. Cfr. S. Croatto, *Crear y amar en libertad*,Op. cit, p. 173.

[447] *Crear y amar*. p. 174.

problema en el/la exégeta que puede especular respecto al contexto, fecha, detinataria/o y autor/a[448].

Sin embargo lo que prima en el texto es su reserva de sentido para nosotras/os, permitiendo que la historia no se fosilice. De ahí en más, su acción se dejará ver a través de un acercamiento a él desde una práctica concreta. De esta manera, tiene hoy algo importante que decirnos.

Hay muchas preguntas e inquietudes detrás de la apacibilidad y hermosura de la historia que ha sido contada con un alto nivel literario, preguntas que son contestadas por los mismos personajes, que a través de los distintos diálogos, ponen de manifiesto los prejuicios, tendencias teológicas, producidas por las diversas circunstancias, situación sociopolítica e ideales en los que se encontraba inmersa aquella época. De hecho que se critica las actitudes negativas del pueblo.

En nuestro análisis, hemos sospechado que la problemática abordada por Rut, está expuesta en forma tal que deja suponer la práctica de lo contrario a lo que se expone en el texto. Esta problemática enfatiza la situación y circunstancias que oprimen y marginan a las mujeres extranjeras. Si los rasgos en Rut están apuntando a la época de Esdras y Nehemías, seguramente que está enfocando la situación específica de abandono de las mujeres. Lo contrario a esta práctica, es precisamente el ideal de la autora, que juega a la inclusión de todas las mujeres, tomando como paradigma a Rut, la moabita, por pertenecer a un pueblo totalmente excluido. Esta inclusión alcanza al resto de los humanos. Esto se ve precisamente en el uso de las tradiciones que toman en cuenta personajes extranjeros, y en el gran despliegue de figuras con su constelación semántica que describen las actitudes favorables hacia la principal protagonista, imágenes que para el ideal de la autora, deberían tener lugar a favor de las esposas extranjeras de israelitas.

[448] Íbid. pp 173-178.

Sospechamos que desde el sentido abarcativo de nuestro texto no se está refiriendo a Rut como la mujer extranjera y marginada, sino que ésta es la representación del resto de mujeres desechadas por el pueblo de esa época a raíz de las políticas raciales implementadas por Esdras y Nehemías.

El actuar protagónico de Yavé en el itinerario de las dos protagonistas de nuestra trama, nos indica que la historia fue escrita para Israel específicamente. Por eso se aborda un lenguaje propio y exclusivo de Israel y de leyes que sólo a él le competen.

2. Pistas hermenéuticas

Por el tiempo y el espacio, será difícil abordar todos los ejes hermenéuticos que han surgido de nuestro acercamiento al libro de Rut. Por eso en esta sección solo intentaremos dar algunas pistas que puedan servir para trabajos futuros. Desde luego a medida que hemos ido realizando la exégesis hemos apuntado indirectamente a algunos datos hermenéuticos que ahora sintetizaremos y que nos parece imprescindible rescatar. Luego, en la siguiente sección, nos concentraremos en algunos temas hermenéuticos para nuestra relectura.

Sabemos que el texto no se agota en nuestro acercamiento pero proponemos los siguientes ejes de los cuales los cuatro primeros aunque enunciados previamente aquí serán desarrollados con más detenimiento en la siguiente sección.

2.1. Género

El texto de Rut se presta para realizar una lectura desde el punto de vista de género. Su temática profundiza el rol protagónico de la mujer. Se trasluce en el texto los prejuicios de género, raciales y de pureza de sangre.

2.2. Lo cotidiano como espacio teológico.

El actuar de Dios en la historia se ve en todos los ámbitos. En el libro de Rut el lugar privilegiado de esa actividad se da en los eventos ordinarios de la vida y en el espacio cotidiano. Espacio que muy poco ha sido tomado en cuenta en las relecturas.

2.3. Dios: Shadday/Yavé - Madre/Padre

El uso del nombre divino Shadday en el libro de Rut, en paralelo con el nombre Yavé, nos parece revelador, especialmente como una mediación hermenéutica para hablar significativamente de Dios desde la perspectiva femenina por mostrarse en él el lado femenino de la deidad, negado por mucho tiempo a las mujeres. Esquema que tanto a mujeres como a varones le vendría muy bien.

2.4. La dimensión holística

Esta categoría es la principal propuesta de la historia que nos ocupa. El ser humano no puede concebir a Dios sin tierra y sin descendencia. En su relación armónica y directa con la naturaleza, éste adquiere y cultiva la vida, la libertad y la seguridad. El gran Gō'ēl que libertó al pueblo de Egipto[449] y lo llevó a la tierra, es el que actúa por medio de los

[449] Horacio Bojorge aborda el tema de Dios como el Gō'ēl que libera a los suyos. Horacio Bojorge, "Goel: Dios libera a los suyos", *Revista Bíblica* Vol. XXIII, (1971), pp. 8-12.

pequeños/as gō'ēles/as ("parientes protectores" "rescatadores/as, redentores/as) que se regalan a favor de sus semejantes liberando también la tierra a su favor.

Lo holístico en el libro de Rut es la propuesta teológica más completa, donde lo cósmico y lo humano pertenecen a Dios y por lo tanto son inseparables. Esquema que se sobrepone a las diferencias de raza, género, color, cultura, y lengua y por lo tanto, donde todo, todas/todos se orientan hacia su Creador, en una perfecta comunidad cósmica interrelacionada e interconectada.

2.5. Las dimensiones humanas del amor, amistad y solidaridad

Estas dimensiones son esenciales en el libro de Rut, sobre todo la amistad entre mujeres es significativa, así como el amor entre los israelitas y moabitas: Majlón y Kilyón con Rut y Orfa, y de nuevo el afecto entre Boaz y Rut. Estas relaciones transitan toda la trama, y superan los prejuicios raciales y de género. Es la dimensión del amor, la que da lugar a la empatía, que posibilita aceptar y cooperar con las/os demás sin ninguna distinción.

La dimensión del amor/amistad es vista en su aplicación más amplia. No solamente se trata de obediencia, lealtad, bondad, fidelidad, sino también, del amor romántico, visto desde el sentido del afecto entre dos personas de diferente sexo.

Sabemos por los significados de los nombres de los personajes que éstos son imaginarios. Los mismos han sido elegidos para que el producto sea una deleitable forma novelezca. De ahí que uno de los principales temas del libro se orienta hacia la amistad por derivarse de la palabra amiga/o y en este caso, íntimamente relacionado al significado del nombre del personaje principal (Rut, amiga)[450]. Por eso al analizar

[450]Véase crítica literaria, primera escena.

profundamente la historia de estos dos pueblos mencionados, Israel y Moab, nos podría parecer paradójico el drama de una judía vinculada en una fuerte amistad con una extranjera de Moab, uno de los enemigos más despreciados de Israel. No obstante, sabemos que es en las negaciones fundamentales, en los binomios oposicionales, que se construye el sentido, semióticamente hablando. De esto podemos colegir que la solidaridad y lealtad pueden hacer que dos enemigas/os se conviertan en amigas/os[451].

Vimos cómo el término חסד hebreo proporciona una plusvalía de sentido para el tema de la amistad y lealtad, que aunque mencionado solamente en tres versículos de nuestra historia (1:9;2:20; 3:10), cruza todo nuestro texto como una fuerte isotopía, vista a través de las relaciones, los gestos y las vivencias solidarias, de amistad y lealtad de los personajes que intervienen en esta hermosa historia. Este término es aplicado tanto a Dios como a las moabitas.

La sociedad ideal de la historia de Rut, tiene como centro la solidaridad y empatía. Sabemos que en el contexto de Latinoamérica urge la solidaridad en todos los ámbitos, para que se construya una sociedad más justa.

2.6. La justicia.

El concepto justicia en la historia de Rut, se da en todas las esferas de la existencia. Desde que se premia por encima del resto de los libros del AT al género femenino, encontramos esa perspectiva que busca equilibrar equitativamente el rol de género.

Por otro lado, el libro es contundente en demostrar la reformulación de la ley a favor de la vida misma. Por ejemplo, vemos cómo la ley del rescate, por sí sola, no solucionaba el

---

[451] Mejor expresado por Lopes: "*El libro de Rut, la amiga, nos dice que todavía es tiempo de utopía, porque es tiempo de amar y el amor es el más grande generador de utopías*". Mercedes Lopes, "Alianza por la vida: Una lectura de Rut a partir de las culturas" *RIBLA* 26 (1997), p. 101.

problema de las dos mujeres. Sin embargo, ésta es combinada con la levirática para resolver una situación de vida o muerte, aplicándose de acuerdo a la necesidad tanto de las mujeres como del bêt'āb. Asimismo las ley de espigar y recoger en los campos segados fuera de la fecha es ampliada a favor de la moabita quien no solamente es autorizada por la generosidad de capataz del campo sino que también le es asegurada protección y generosidad por parte del dueño Boaz. La ley se aplica equitativamente a su necesidad. De esta manera recibe más de lo necesario para un día.[452].

Sabemos que la situación de pobreza de nuestros pueblos y el grado inhumano en el que viven es una cuestión de justicia. Necesitamos que se actualicen y se amplíen las leyes, ajustándolas a las necesidades del ser humano, para que la historia de muchas/os de ellas/os pueda cambiar. Que el ser humano no sea ajustado a las leyes, sino todo lo contrario, especialmente cuando vemos que el actuar divino, no se divorcia de los gestos y acciones de quienes se regalan a favor de las/os otras/os.

2.7. Exilio y sus consecuencias.

El libro de Rut es una hermosa manera de describir el interior de alguien que sufre. Pero este padecimiento no es sólo de una persona sino de un pueblo en general y de las mujeres en particular representadas en este caso por las que sufren. Es en ellas donde se pueden describir mejor las imágenes de sufrimiento, marginalidad, dolor e impotencia, a la vuelta a su país desde el exilio, sin sustento y en peligro de no poder redimir la tierra. A esto se suma el aterrador peligro de una inminente extinción de la familia por falta de un heredero.

---

[452] Esto debido a que Boaz en esta ocasión aplica una justicia distributiva y más aun le demuestra "ser bueno". usando una justicia sustitutiva, al hacer uso libremente de sus posesiones en el ejercicio de su generosidad. No usa una justicia retributiva porque ésta no alcanzaría para asegurar la vida de las mujeres. Sobre el tema de la justicia, Néstor Míguez nos proporciona una buena contribución, en su artículo, por publicar, sobre la parábola de Mateo 19:30-20:16.

2.8. La redención de la tierra/mujer/familia.

En Israel se da una serie de leyes solidarias para proteger a las/os más débiles e indefensas/os socioeconómicamente hablando. Entre ellas, una de las más importantes, es la ley el rescate que permite recuperar la libertad y las posesiones, de un/a hermano/a que se haya empobrecido y vendido la tierra, la vivienda o la propia vida, un "gō'ēl" puede rescatar lo perdido. Si no tiene recursos se debe esperar hasta el año jubilar y entonces se da el rescate sin el gō'ēl, intentando restablecer la vida y la igualdad, destruidas por deudas o injusticias[453].

En Rut, aparece la necesidad de aplicar la redención tanto de la tierra, como de las mujeres, para que también la familia sea rescatada. Rescatar la familia requiere también de la aplicación de la ley del levirato que provee el descendiente para asegurar la tierra. Seguramente que si la solidaridad de Boaz y del pueblo no se hubiera manifestado a favor de la familia de Noemí habría sido necesario esperar hasta el año jubilar para restablecer la igualdad[454]. Esta posibilidad poco o nada hubiera servido para las mujeres de nuestra historia. Primero porque la principal representante del *bêt 'āb*, está vieja y quizás no puede esperar hasta el año jubilar, y segundo, porque el " rescate" en la historia de Rut, se extiende hasta la procreación del descendiente. Sin embargo la situación de las mujeres se resuelve cumpliéndose sus más caras esperanzas, porque la ley se amplía, aplicándose de acuerdo a la necesidad de aquellas y de la familia.

Las leyes de liberación de la tierra son inseparables a la liberación del ser humano porque teológicamente la tierra, la vida y la libertad son de Dios; ningún ser humano puede disponer de estos bienes a su antojo y sin límite. Necesitamos redentores/as, que participen en este proyecto de liberación, para que estos bienes sigan perteneciendo a

---

[453] Véase Pablo Richard. "Ya es tiempo de proclamar un jubileo: Sentido general del jubileo en la Biblia y en el contexto actual" *RIBLA* 33 (1999), pp. 7-21.

[454] El número de *RIBLA* 33 está dedicado al tema del jubileo.

Dios[455]. No importa el nombre que le demos a esa ley solidaria que apliquemos a favor de las/os que nos rodean y a favor de la tierra, lo que se necesita es el compromiso que nos lleve a la liberación de los necesitadas/os incluyendo a la naturaleza.

2.9. La relación entre suegra y nuera

El libro de Rut nos da una mirada diferente de los roles de las mujeres y la relación entre suegra y nuera, en el que la amistad reduce los conflictos entre ellas. Nuestra historia provee pautas de convergencia entre estos dos roles tradicionalmente adversos[456].

2.10. La amistad entre mujeres

Si bien en uno de los puntos anteriores se propuso como mediación hermenéutica el amor/amistad y solidaridad es importante rescatar y trabajar separadamente la amistad entre las mujeres. Este es un tema que ha sido propuesto por teólogas feministas que hablan sobre la necesidad de incentivar y cultivar la amistad entre mujeres siendo para ellas el mejor antídoto contra el patriarcado ya que aunque éste persista se abre el lugar para compartir los mismos sentimientos que aseguren la lucha[457].

---

[455] Pablo Richard, op. cit. p. 11.

[456] Julie L. C. Chu. "Returning Home: The inspiration of the Role Dedifferentiation in the Book of Rut for Taiwanese Women", en *SEMEIA. 78* (1997), pp. 47-52. Esta autora relee el libro de Rut desde las relaciones de suegra y nuera. Ella ve la posibilidad de superar a través de la amistad, esa enemistad que nace por causa de conflictos, en un intento de conquistar la lealtad del esposo-hijo.

[457] Sobre este punto véase, Mery Judith Ress, "¡Buena nueva, buena nueva!: la irrupción de la teología feminista en mi vida" *Con-spirando* No. 13 (1995), pp. 4-9. También, Cora Ferro Calabrese, y otras, abordan ampliamente sobre este tema en: *Mujer, sexualidad y religión*, pp. 79-196.

3. Hermenéutica desde nuestra realidad

En nuestra exégesis nos hemos esforzado por hacer un comentario del mismo texto considerando su propio contexto cultural e histórico y respetando en lo posible sus valores simbólicos y literarios pero sin vaciarnos de nuestra cosmovisión y por lo tanto sin divorciarnos de nuestra propia interpretación. Asimismo hemos esbozado algunas mediaciones hermenéuticas que podrían ser exploradas en futuros trabajos. En esta sección tomaremos cuatro ejes de los propuestos ahí que trabajaremos más ampliamente.

La parte semiótica nos posibilitó un estudio más profundo del texto explorando sus relaciones y develando los niveles sociopolíticos ahí plasmados (no refiriéndose a lo que la autora dice explícitamente sino a lo que el texto dice), siempre dependiendo de nuestra hermenéutica. Recreado a nuestro tiempo y cosmovisión limitada ¿Qué nos dice?

La respuesta a esta pregunta es uno de los desafíos que procuramos enfrentar en nuestra hermenéutica. Partiremos abordando el mismo texto pero a la luz de las relaciones que descubrimos y que confrontaremos con las preguntas del ser humano de hoy y del propio contexto. Por eso no podemos limitarnos a la intención de la autora. Intentaremos rescatar la acción que el texto supone mejor dicho nos disociaremos del objetivo de la autora para poder encontrar el sentido para hoy. [458] Nos proponemos entonces descifrar desde nuestro acercamiento los códigos de significaciones que comunica para hoy, especialmente para las mujeres latinoamericanas.

[458] Es en tal sentido, cobra importancia la diferenciación entre el texto y el mundo del texto de la que nos habla Ricoeur. Por eso, estamos de acuerdo con Ricoeur, que la Biblia, especialmente el libro de Rut, como todo texto, es acción y vida en cualquier contexto. Cfr. P. Ricoeur, *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 47-59.

3. 1. Perspectiva de género

Al hablar de género asumimos que tanto en la sociedad israelita como en la nuestra siempre ha existido una asimetría fundamental entre los géneros. Esta se concreta en el uso y utilización del poder, lenguaje, mitos y estereotipos a favor de la superioridad del varón así como a la inferioridad de la mujer que posibilita y justifica a los varones -en conjunto- a ejercer este poder sobre las mujeres como grupo social[459].

La variable de género traspasa toda la estructura social y está presente en los lugares más íntimos y en los más públicos. Esta variable se ve desde las categorías patriarcales, androcénticas, misóginas, ginopia[460]. En consecuencia un acercamiento a la historia de Rut desde la perspectiva de género reclama el análisis de estas categorías.

A. Patriarcado

El aspecto patriarcal está presente en nuestro texto a todas luces. El patriarcado que intentamos ver en nuestra trama es aquel que se refiere al género[461] visto desde las relaciones asimétricas entre varón y mujer, donde se privilegia el rol del primero, e

---

[459] Cora Ferro Calabrese Op. cit. p. 14.

[460] No se puede olvidar que todo el tema de las relaciones de género ha sido incorporado, explicado e interpretado desde la teoría feminista. Ana Sabaté Martínez, Juana M. Rodríguez Moya, María Angeles Díaz Muñoz. Op.cit. Pp. 14-17. Cfr Rosa Cobo Bedia, "género", en Celia Amorós (Dir). *10 palabras clave sobre mujer*, Estella (Navarra).Verbo Divino. 1995, pp. 55-83; Esperanza Bautista, "Dios", en Mercedes Navarro (Dir.). *Diez Mujeres escriben teología* Estella (Navarra), Verbo Divino. 1993, pp. 116-130.

[461] Nuestro análisis sobre patriarcado, solamente le interesa aquel que se refiera a género, sin embargo, el patriarcado no se circunscribe sólo a este. Bautista lo explica en estos términos: " *la asimetría de géneros ha sido producida por el símbolo masculino del "padre" que ha originado toda una "asimetría"en las relaciones humanas, éstas a su vez, ha producido un sistema completo de relaciones desiguales de poder. La humanidad gobierna a lo creado, los santos padres gobiernan a la Iglesia, los padres clérigos gobiernan a los laicos, los varones a las mujeres y los maridos a las esposas y a los hijos, es decir, el más fuerte gobierna y domina la más débil. Todo esto trasciende desde las estructuras familiares más íntimas a las estructuras más amplias, llegando incluso al contexto internacional en el que las superpotencias dominan en realidad a los países y naciones que son considerados como más débiles*". Esperanza Bautista. "Dios", en: Mercedes Navarro (Directora.), *10 mujeres escriben teología.* Op. cit., p. 120.

invisibiliza el papel de la segunda a lo largo de la historia y encontrándose por lo mismo en la mayoría de los casos excluida del poder[462].

Es de esperarse que la sociedad que nos trasluce el libro de Rut sea patriarcal como en el resto de los libros del Antiguo Testamento[463]. Justamente por este hecho, el valor de la historia de Rut desde la perspectiva de género adquiere mayor importancia por encontrarse en ella hechos subversivos que demuestran que el libro fue escrito desde el punto de vista femenino. En algunos tramos del libro se encuentra la necesidad de equilibrar los roles masculinos y femeninos pero en su mayoría se privilegia al segundo.

B. ¿Qué es lo patriarcal en nuestro libro?

Difícilmente se puede negar que un estrato de nuestro libro representa toda una cosmovisión patriarcal. Se trasluce en él una sociedad organizada de tal forma que a los varones se les asigna las funciones más destacadas de control y ejercicio de poder. Esto se ve especialmente en la persona de Boaz y el ejercicio de los ancianos del pueblo cuyos discursos reflejan esas ideologías patriarcales. Aspecto que también se ve en la necesidad de un *gō'ēl* y de un descendiente para sobrevivir.

Lo patriarcal en nuestro libro se concentra sobre todo en los primeros versículos del capítulo 4 y al final del mismo, es decir, en la escena de Boaz en la puerta de la ciudad (4:1-11) y la genealogía (4:18-22), siendo esta última ilustrativa de este hecho: los nombres de diez varones adornan el aspecto patriarcal. Esto aparece ante nuestros ojos

---

[462] No olvidemos entonces, que hay aquella clase de patriarcalismo en la sociedad en donde un grupo de varones manda sobre los demás varones y por supuesto, sobre casi todas las mujeres. Cfr. Irene Foulkes, "Primeros pasos en la relectura bíblica desde la perspectiva de género", en: *Mujer, sexualidad y religión*, op. cit., p. 69.

[463] No se puede negar que la sociedad que nos presenta el AT ha sido diseñada para que todo esté organizado desde el punto de vista masculino. Algunos libros muestran esta modalidad más de otros, lamentablemente no puede afirmarse lo contrario.

como paradójico, ya que desde el principio la historia ha sido dirigida por mujeres; lo que nos lleva a sospechar el intento de opacar lo que se construyó por el esfuerzo femenino, desviando esta verdad con un sello masculino que impidiera reconocer este esfuerzo y respondiera mejor a la cosmovisión patriarcal de los destinatarios. Hemos señalado que este texto final es un añadido que podría no tener nada que ver con la autora de toda la historia (1:1- 4:17).

Por otro lado, en el interior del libro encontramos matices del aspecto patriarcal especialmente cuando Noemí dice a Rut refiriéndose a Boaz: *"... el te dirá lo que debas hacer..."*, frase que es neutralizada por la acción de Rut, quien pareciera creer que no debe esperar hasta que él le diga lo que se haya de hacer.

En cuanto a la distribución del poder en este ambiente patriarcal, se nota que no todos los varones tienen el mando, sino unos pocos y estos mandan sobre los demás varones y mujeres. Un estrato privilegiado controla la economía, en el caso de Boaz (2:1-20)-1-18), el varón fuerte (económicamente) de la ciudad; el gobierno y la vida cultural son controlados por los ancianos; ellos son quienes hacen cumplir las leyes y tradiciones (4:1-11)[464].

Los prejuicios de género y raciales son notables; prejuicios a los que nuestra autora procura responder. Las mujeres del pueblo a las que se alude en el 1:19-21 en un principio aparecen apoyando ese esquema exclusivista hacia la mujer. Por supuesto condicionadas por una política que margina especialmente a las mujeres extranjeras. Por eso la joven Rut que acompaña a Noemí cuando llega a la ciudad les es indiferente. Rut es ignorada tanto por las mujeres como por la misma Noemí quien tampoco alude a ella. Este esquema de exclusión es profundizado por la indiferencia que demuestran los varones hacia ambas mujeres al arribar a Belén y la falta de importancia que le dan a la

[464] La base de esa acción ha sido dirigida por las mujeres (Rut y Noemí), a favor de las cuales se llevan a cabo las legalidades, y se ejecuta lo que éstas desean.

situación de desamparo en la que se encuentran ambas de la que se recuperan sólo por su propia iniciativa.

C. ¿Qué es lo contra-patriarcal en el libro?

Sabemos que en las oposiciones fundamentales se da el sentido del texto. Por eso esa situación exclusivista de la que hablábamos en la sección anterior, es tempranamente corregida en nuestra historia e invertida totalmente al final, con un esquema completamente inclusivo hacia Rut. Se dibujan por un lado las prácticas de la sociedad desde donde se escribe y por otro lado el ideal de la autora. Por eso es que Rut aparece como la causante de que las mujeres bendigan a Yavé (4:14-15), y de que sea reconocido su valor con una de las frases más subversivas de la trama: *"ella es mejor para ti que siete hijos..."* (4:15). Pero no siendo suficiente este esquema la imagen complaciente de Noemí cierra la historia.

Esto nos hace ver en Rut ese progreso de reconocimientos que logra la mujer cuando ella misma descubre su valor dignificándose en una cultura patriarcal a pesar de los prejuicios, estereotipos y mitos que intentan devaluarla e invisibilizarla. No se les niega un papel importante en la sociedad[465].

Hemos reconocido que hay en el libro de Rut un estrato patriarcal-androcéntrico[466], pero que éste es menos notable que en el resto de los libros del AT cuya visión refleja ese

---

[465] Para Esperanza Bautista, el androcentrismo es intrínseco a la jerarquía patriarcal y denota una concepción del mundo según el cual los varones poseen todas la dignidades, virtudes y poderes, a diferencia de las mujres que son vistas como inferiores, carenciales, no plenamente humanas, extrañas a la norma y al principio de orden humanos que, desde luego, son masculinos. Op. cit. p. 121.

[466] Sobre el tema de las expresiones negativas acerca de las mujeres y muchos lenguaje androcéntrico que encontramos en la Biblia, véase Maria Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida,* Op. cit, *p 204-216.* A pesar de ello, las herramientas exegético-hermenéuticas nos permiten hacer una relectura de los textos bíblicos a partir del contexto en que fueron compuestos y de hacerlo desde las experiencias actuales de quien lee. Es a partir de esto último que efectivamente se recobra la reserva de sentido que brinda la Biblia en sus diferentes partes. Lo anterior es muy bien explicado por I. Gebara, quien destaca la manera peculiar que tienen las mujeres para establecer el diálogo entre la Biblia y la vida; ella dice acerca de estas mujeres:

aspecto fuertemente. Gran parte del libro constituye todo un engranaje de argumentos contra-patriarcales. Este hecho es mucho más significativo cuando recordamos que quien escribe se ubica dentro de su cultura y difícilmente puede vaciarse de ella cuando lo hace. Como vimos en la crítica de la redacción lo femenino en el texto supera lo masculino[467]. Por eso hemos concluido en su momento que la historia de Rut tiene una firma femenina.

La acción de las mujeres es diferente a su actuación tradicional. Las viudas lejos de deponer sus derechos luchan por ellos. No se someten, no son pasivas[468], persisten en su propuesta. A pesar de que Rut promete a su suegra hacer "todo lo que ella diga" en la reunión de la era, ella toma la iniciativa, y a la pregunta del varón Boaz sobre su identidad: *¿quién eres?* responde con identidad y expresa su petición: *"...extiende tu manto ya que tu eres gō'ēl"* (3:9) dominando de inmediato el diálogo, supera sus limitaciones de género. El varón invierte su rol. Boaz dice: *"todo lo que dijeres haré"*. La mujer no hará todo lo que él diga, sino al contrario.

La actitud de Rut que dentro de un esquema patriarcal podría ser juzgada como "indecorosa" (3:7-9) es elogiada por Boaz: "*bendita seas tú de Yavé, hija mía; tu bondad última es mejor que la primera, por no ir tras los mancebos sean pobres o ricos. Ahora,*

"... dotadas de manera especial de una intuición profunda sobre la vida humana, capaces de aconsejar, de intuir las dificultades, de expresarlas, de confortar, de proponer salidas, de confirmar la fe de muchos. Explican pasajes bíblicos a partir de su vivencia, responden a cuestiones dogmáticas simplificándolas y colocándolas a nivel de su realidad existencial. Algunas de estas mujeres son analfabetas...", I. Gebara "La mujer hace teología. Un ensayo para la reflexión", en varias. El rostro femenino de la teología.. San José.DEI. 1986. p. 13. Madelaine Sauvé. "El feminismo en la Biblia", *Cuadernos Franciscanos de Renovación* vol VIII (1975), pp. 66-74. hablando de la Biblia como un texto androcéntrico. la autora dice: *"en efecto los textos del Antiguo Testamento y varios del nuevo, dejan una impresión masivamente masculina: para hacer inventario de la Biblia, hay que dejar por sentado conservar en la memoria el clima masculino del que está marcada: los principales aspectos de la mujer bíblica son mirados, juzgados y escritos por hombres"*.

[467] Véase crítica de la redacción. en el título "lo femenino en el libro".

[468] En la función de género a las mujeres se les vienen atribuyendo características psicológicas y personales como la pasividad y la emotividad. en contraste con la actividad y racionalidad masculina. Esperanza Bautista. Op. cit. p. 117.

pues, hija mía, no temas, todo lo que digas, yo haré contigo, ya que toda la puerta de mi pueblo sabe que tú eres verdaderamente mujer fuerte (3:10-11).

¿Era esta una conducta "normal" en las mujeres para que un varón la elogie? Desde la perspectiva androcéntrica no era apropiado para una mujer asumir una conducta tan contraria a las normas femeninas de recato y sumisión.

El proyecto contra-patriarcal persiste especialmente en la inversión de los roles y del lenguaje usado al describir las situaciones en el interior de la trama. Los acontecimientos y descripciones en nuestra historia por lo general invierten los papeles privilegiándose a la mujer. A excepción de otras veces que establece un equilibrio entre el género. Por ejemplo Noemí al mencionar explícitamente la casa de la madre en vez de la del padre. Boaz cuando menciona en el mismo nivel de importancia tanto a la madre como al padre de Rut Las mujeres que hablan de Rut, una mujer, como teniendo mayor valor que siete hijos varones. Noemí interpreta el levirato en función suya y no de Elimélek como lo dispone la ley. Esto se ve claramente al final de la historia donde no dice que le ha nacido un hijo a Elimélek sino a Noemí. El levirato es aplicado a Noemí.

Ellas deciden sobre su suerte. Noemí decide por su propia cuenta regresar a Belén, Orfa a su tierra y Rut quedarse con Noemí. Rut toma las riendas del hogar y la iniciativa de traer el sustento diario. Ellas buscan hacer valer la ley, elaboran el plan para "obligar"a Boaz a ejercer el rescate, varón elegido por ellas con antelación [469]. La cooperación entre suegra y nuera reemplaza la amenaza de la muerte con la promesa de la vida[470]. No hay

[469] Las mujeres hacen los planes para el matrimonio, rol que le corresponde por lo general al varón en el AT. Ellos son los que eligen la mujer y deciden al respecto. Gn. 24:1-67; 29:11-30; Ex. 2:17-23. 1 Sam. 17 :25, entre otros.

[470] El logro (ejecución) de Rut es mucho más impresionante. Ella deja su tierra, gente y familia para ir a un lugar donde ella jamás ha estado, a una tierra enemiga. Su pareciera superar la de Abraham. Su decisión es una de las más radicales de todas las que se tienen memoria en Israel. Tomando en cuenta que ella no tiene una promesa explícita de Dios, como la tiene Abraham (Gen 12:1-4), sin una promesa divina, ni siquiera la aprobación de su suegra, ella demuestra su solidaridad y su fe en Dios.

un sexismo profundo en el libro[471], como en toda cultura andrógina, ya que si bien se privilegia a los varones en las tareas, en algunas actividades por ejemplo las del campo, no aparecen como exclusivas de los varones, sino como compartida con las mujeres (espigadoras y espigadores). No se nota una exclusividad del ámbito de la casa para la mujer. La tarea que Rut efectúa es una tarea valorizante a la par de sus compañeros/as de trabajo y la misma es mucho más remunerada. Se percibe, especialmente en 2:9, una inversión de los roles tradicionales entre varones y mujeres. Los criados varones sacan agua, como una acción constante, papel que le corresponde a las mujeres[472], pero que en Rut ellas son beneficiadas por esta acción.

Todo ello nos hace percibir un intento por contradecir una cosmovisión patriarcal-androcéntrica al no hablar solamente de la superioridad del varón sino también de las mujeres, especialmente de Rut, pero invirtiendo los estereotipos que las denigran. Los argumentos que se usan para reconocer a las mujeres incluyen los elementos políticos, sociales y religiosos.

Contra los estereotipos[473] de la mujer dócil, sentimental, insegura, tímida, impulsiva, glotona, perezosa pasiva, sumisa, egoísta, envidiosa, irreflexiva, las mujeres -

---

[471] Nos referimos a la dicotomía que existe entre los sexos, que los trata como diametralmente opuestos y no con características semejantes. Se valora más al sexo masculino, ya que se le asigna a los varones atributos que son más valorados en las sociedades patriarcales como la capacidad la reflexión, inteligencia, astucia, entre otras. Cfr. Cora Ferro Calabrese, op.cit. p. 16-17.

[472] Gén 24:11; Ex 2:16; Juan 4:7.

[473] Un estereotipo es una idea, que desde mucho tiempo atrás, todos los miembros de una sociedad comparten y aceptan sin ningún tipo de cuestionamiento, una especie de modelo al que se le aplican las características, comportamientos y "virtudes" que la colectividad, o sea, la gente de un país o de un pueblo, considera que deben tener las personas de ese grupo. Esas "cualidades", que se transmiten de unos/as a otros/as, llegan a ser aceptadas por la gente como "normales" y "naturales". Cuando una idea se acepta, se transmite, se repite y se fija en la mente, se convierte en un "estereotipo". Ana M. Quirós R-Cora Ferro Calabrese. "Mujer y Religión", en *Mujer, sexualidad y religión*. Op. cit., p.31. Cobo Bedia, añade que los estereotipos, son el primer mecanismo ideológico, burdo pero muy eficaz, que apunta a la reproducción y reforzamiento de la desigualdad por género, definiéndolo como: *"un conjunto de ideas simples, pero fuertemente arraigadas en la conciencia, que escapan al control de la razón. Los estereotipos de género varían según las épocas y las culturas, pero algunos temas son constantes"*. Rosa Cobo Bedia, "género", op. cit, p. 66.

especialmente Rut- son pertinaces, inteligentes, leales, seguras, astutas, trabajadoras, argumentativas, obstinadas, emprendedoras, solidarias, planificadoras, luchadoras y con identidad propia. Contra el principal estereotipo de "debilidad"asignado a la mujer en una sociedad patriarcal, Rut es descrita por el mismo Boaz, con las mismas características que se le han adjudicado a él. Si Boaz es descrito como un varón fuerte, Boaz describe a Rut como una mujer fuerte, usando el mismo término en hebreo[474].

Veamos más en detalle las figuras que subyacen detrás de las palabras del texto de Rut. Estas figuras describen tanto a mujeres como a varones.

El siguiente cuadro presenta las figuras similares que describen a ambos géneros, con ello se nota el equilibrio

a. Figuras similares que describen a ambos géneros

Mujeres	**Varones**
Inmigrante 1:2	Inmigrante 1:2
Extranjeras (1:2, 1:20-4:17)	Extranjeros 1:1-5
Esposas	Esposos (1:2-5)
Madres(1:1-4; 4:14-17)	Padre (1:1-3)
Fuerte (3:10)	Fuerte (2:1)
La que jura (1:17)	El que jura (3:13)
Emprendedora (1:6; 2:2)	Emprendedor (4:1-7)
Espigadora (2:2-18)	Espigadores (2:2-18)
Criadas (2:20-22)	Criados (2:6-22)
Agradecida (2:10; 3:13)	Agradecido (3:10)
Solidaria (1:10-17; 2:11)	Solidario (4:10)
Saciada (2:14, 18-19; 3:15)	Saciado (3:6)
La/s que bendice/n (1:9-11;2:19;4:14)	El/los que bendicen (2:12; 3:10-11;4:11-12
Informantes (2:19-20; 3:16-18)	Informante (2:6b; 4:3)

[474] Véase centro de la estructura del capítulo 3 en análisis estructural...

Cuidadosa (2:22)	Cuidadoso 3:13-14
Dispuesta (3:5)	Dispuesto (3:11)
Bendecidas	Bendecidos
Empáticas	Empáticos
Devotas (1:16-17; 2:19-20)	Devoto (2:4)
Sagaz (3:1-6)	Sagaz (4:1-7)

b. Figuras contrarias que describen a ambos géneros

Mujeres	Varones
Necesitada (1:2;2:2)	Ricos (2:1)
Decidida (2:2; 3:1-5)	Indeciso (4:1-5)
Confortada (2:13)	Confortador (2:13)
Consolada (2:13)	Consolador (2:13)
Protegida de Yavé (2:12)	Protector 2:8-9

c. Otras figuras que describen a ambos sexos

Mujeres	Varones
Viudas	Propietario (3:3; 4:)
* Misericordiosas (1:8)	Generoso (2:9c, 12-16)
Sufridas (1:5-11)	Compasivo (2:12)
Tristes (1:5-11)	Pariente cercano (2:1-20b)
Sentimentales (1:9)	Sorprendido (3:8)
* Insistentes (1:11-14)	Inquietado (3:8)
* Persuasivas (1:14; 3:10-11)	Inquiriente (3:9)
Obedientes (1:14; 3:5-8)	Solícito (3:11)
* Argumentativas (1:11-14)	Gō'ēl (2:9-12)
Abnegada (1:16-17)	Fulano de tal (4:2)
* Leal (1:9-11; 16-17; 2:11-12)	Jueces (4:2-3)
Creyente (1:16-17)	Testigos (4:2, 9, 11)
Caminantes (1:1-22)	Egoísta (4:6)
Con sentimientos de culpabilidad (1:20-21)	
Solicitante (2:7)	
* Persistente (2:2-7)	
Cansada (2:7c)	
* Reconocida (2:6-8, 10-12)	
* Valorada (1:8b-9; 2:10-12)3:10-11; 4:11)	
* Previsora (3:1)	
* Planificadora (3:2-5)	
Seductora (3:2-6)	
* Inteligente (3:1-5, 9)	
* Constructoras de la casa de Israel (4:11)	
* Matriarcas (4:11)	

Como se nota en los cuadros hay figuras que describen de la misma manera a ambos géneros (cuadro 1). También están aquellas que se oponen (Cuadro 2), y por último están las que describen de forma independiente a la mujer y al varón (Cuadro 3). Este último, además de presentar un número mayor de figuras a favor de la mujer, también presenta imágenes subversivas de la construcción de género de una cultura androcéntrica (las marcadas con el asterisco).

Todo ello nos demuestra que no hay intento alguno de invisibilizarla. Se las identifica con el dinamismo, la inteligencia y la acción. Transforman la historia a base de mucho trabajo, fe y decisión. Son las propias protagonistas y constructoras de su futuro, roles que por lo general se adjudican al varón. Tienen poder de persuasión y estrategia[475], ya que ellas preparan el ambiente, aprovechan todas las circunstancias a su favor para lograr del varón Boaz el rescate.

Algunas veces parecería establecerse un equilibrio desde el género y otras veces se percibe una alternancia entre lo femenino y masculino; pero en la mayoría de los casos, se privilegia el rol de las mujeres sobre el de los varones. Esto se ve claramente en las mismas estructuras. Las mujeres no son invisibles. No son seres indiferentes para el pueblo. Su teología, experiencias cotidianas, sus planes, acciones y virtudes son reconocidas, por todas/os. Creemos por lo tanto, que la misoginia y la ginopia están ausentes de nuestro libro.

Todo este esquema de reconocimiento a las mujeres y de inversión de valores, que las privilegian, nos hizo concluir en su momento, que el libro tiene la firma de una mujer. Es una mujer que elabora una historia desplegando su ideal, y revistiéndola con los

[475] Podríamos pensar ¿qué poder tienen las mujeres si necesitan del poder del varón para ser rescatadas? El poder de las mujeres va más allá de lo esperado; ellas logran con su poder de persuasión y estrategia hacer uso del poder del varón para lograr sus objetivos.

personajes mujeres que lo llevan a su cumplimiento. Son las mujeres las sujetos de la historia de Rut.

La obra de Rut y el ideal de nuestra autora invita a las mujeres latinoamericanas, a elaborar por sí mismas su propia historia de liberación. Les insta a esforzarse como Rut y Noemí para que se reconozcan sus valores y accionar en la sociedad a pesar de androcentrismo, misoginia y ginopia que intente invisibilizarlas.

D. Sufrimiento femenino

Una figura que ha aflorado ante nuestros ojos, en parte de la historia de Rut, es el llanto y sufrimiento femenino. Hay un sufrimiento provocado por las circunstancias de la vida: el exilio, viudez, pérdida de los hijos, y pobreza. Pero también sufrimiento provocado por una sociedad inmersa en un patriarcalismo androcéntrico que margina totalmente a la mujer cuando ésta no cumple con ciertos requisitos. La desgracia de la viudez, pobreza y pérdida de los hijos se intensifica en una sociedad patriarcal, donde la mujer para tener cierta consideración debe cumplir con los requisitos de fecundidad, no así el varón a quien no se le responsabiliza en igual medida. No podemos hacer causantes a los varones de ese padecimiento; sin embargo, no se puede negar que la sociedad está constituida por patrones masculinos que marginan a la mujer y que la oprimen, produciendo su llanto y su estancamiento en todas las dimensiones de su existencia. Como en la historia de Rut y en el resto de la Biblia, también en América Latina esta configuración de la sociedad ha influido negativamente para que la mujer no se realice totalmente como persona.

Las imágenes del llanto, vaciedad, dolor, amargura, tristeza, pobreza, atropello, son significativas en mostrar la situación que sufren las mujeres en la sociedad que el libro de Rut oculta, a pesar de que la autora se esmere en transmitir una sociedad que sólo está

en el ideal de ella, pero que es traslucida por las experiencias y la situación de las propias mujeres.

Como Noemí sólo son las mujeres las que podrán describir sus vivencias, creencias, temores y esperanzas en su forma real y conveniente. Sólo son ellas las que saben lo que sienten y por lo tanto son ellas las llamadas a hablar desde sus propias experiencias[476] .

Este sufrimiento femenino es alusivo a la triste realidad de la mayoría de las mujeres latinoamericanas que lloran en silencio, en el desierto, en el camino. Madres solteras, mujeres maltratadas, inmersas en la violencia. Mujeres que como Noemí podrían estar interpretando su sufrimiento como el abandono de Dios.

Pero también son mujeres que al igual que Noemí y Rut, viudas, pobres y abatidas por las circunstancias de la vida, pueden superar ese espacio que la sociedad les ha designado sobreponiéndose a las circunstancias, reconociendo su valor, y operando su propia liberación. Que como Noemí y Rut, luchen y logren su reconocimiento, comenzando desde ya una conciente identificación de su propio valor. Mujeres que no se detengan ante los estereotipos y mitos que las desvalorizan con respecto al varón, logrando con mucho trabajo, empeño y decisión su reconocimiento. No cabe la menor duda que el libro de Rut es contundente en demostrar cómo una mujer viene a valorar su género en medio de una cultura patriarcal.

Noemí, Orfa y Rut nos enseñan que aunque se llore en el camino de regreso, el sufrimiento tendrá valor sólo si se da como resultado de una lucha constante por la búsqueda de los derechos y a base de mucho trabajo, por el "levantarse", en vez de aquel que se experimenta cuando se tiene una actitud pasiva que sólo logra deteriorarnos más. Solamente de esta manera el lenguaje patriarcal-misógino, estereotipado, y los mitos que

[476] Cfr. Carmen Hutchinson Miller, "Yo mujer negra, madre y latinoamericana", *Con-spirando* No. 2 (1992) p. 6.

desvalorizan la mujer aunque estén internalizados, no nos reducirán más al lugar de víctimas, sino que posibilitarán el resurgir como sobrevivientes.

La historia de Rut nos muestra que si bien la lucha de la mujer es determinante para su reconocimiento, ésta sola no es suficiente para lograr su dignidad. El resto de los seres humanos participan solidariamente para que la realización de Rut y Noemí sea un hecho. Acción que en el libro es vista como la intervención divina: la posibilidad que da el criado a Rut para recoger fuera de tiempo en el campo, como la oferta que hace Boaz a Rut, de protegerla de las malas intenciones de los criados, no puede tratarse más que de la benevolencia de Yavé a favor de las mujeres (2:19-20; 4:14). El trato de Boaz hacia ella, logra consolarla y hablarle al corazón angustiado, así como la provisión de pan, les da la sobrevivencia física. La fidelidad y solidaridad de Rut hace que el sueño de Noemí se cumpla y el reconocimiento de las mujeres al valor de Rut (4:16-17). !Ah, cuántos gō'ēles/as (redentores/as) como el criado, Boaz, Rut y las mujeres del pueblo necesitamos en algunos lugares de nuestra Latinoamérica! que no sean indiferentes al dolor y violación[477] femeninos y que sin prejuicios puedan reconocer el valor de la mujer y ayudarla en la lucha por su dignidad.

Rut y Noemí aúnan esfuerzos pero también tienen a las mujeres del pueblo a su favor. La dignidad de la mujer en nuestra historia se va construyendo paulatinamente ante el reconocimiento y apoyo de los/las demás. Esto se ve especialmente en el vocabulario y la actitud de Rut al responder a Boaz respecto a su identidad[478]. Se necesita que todas las mujeres aúnen esfuerzos para mejorar la situación de exclusión y falta de

[477] La violencia contra la mujer se ejerce tanto en Austria como en Uganda; en Perú como en Rusia, en Estados Unidos, en Centro América, en fin en el mundo entero. Cfr. Elena Aguila Z. "Carta a la relatora especial sobre violencia contra la mujer", *Con-spirando* 25 (1998), pp. 10-15. En este artículo la autora intenta explicar sobre la violencia doméstica estructural, la violencia de género, que se vive en todos los ámbitos, y que está implícita en el ambiente mismo. Misma que condiciona a la mujer para desenvolverse libremente, experimentando a menudo un bloqueo de las propias capacidades, que no le permiten realizarse en forma amplia. Ella explica como la sociedad es un mundo de varones, de tal manera que cuando un varón ingresa a ese mundo, toda una tradición lo respalda, no así la mujer.

[478] Véase sobre este tema en análisis estructural.

reconocimiento. Que al igual que Rut que se convirtió en "redentora" de Noemí y de toda la familia, así cada una se vuelva "gō'ēla" de las otras, empezando por el reconocimiento y apoyo mutuo[479].

Las experiencias vividas por las mujeres de nuestra historia interpelan también a las mujeres de Latinoamérica[480]. Llaman a tomar conciencia de la calidad y de la diversidad de sus experiencias. Les instan a vencer todo sentimiento de inexistencia y a afirmar su presencia; a beneficiarse aprovechando a fondo esa herencia de acciones positivas y creativas que nos lega esta gran historia.

El desenlace de la historia nos habla tanto de la realización de las mujeres como de salvación de un *bêt'āb* a punto de extinguirse. La figura de la plenitud permea toda la escena final. De esta manera, esa misma imagen queda en la mente de quienes la leemos; es también la imagen que necesitamos recrear en nuestra búsqueda, a fin de que toda la sociedad, compuesta de varones y de mujeres, pueda ser regenerada mediante la aceptación de las plenas posibilidades de las mujeres y de los varones, que dé lugar a otro tipo de relación varón/mujer, a través de una alteridad igualitaria que sustituya a la jerarquización existente[481].

Yavé visita a su pueblo para darle pan. Esta visita se extiende hacia el plano específico de las mujeres. Los medios utilizados son los seres humanos que se regalan a favor de los/las necesitados/as En este sentido, los seres humanos son los instrumentos que logran

---

[479] Tuve la oportunidad de viajar a Africa para trabajar con las mujeres una lectura bíblica desde la mujer. En una ocasión, algunas de las mujeres, reclamaban la solidaridad de las otras de su género, de las que también se sentían oprimidas y excluidas. Para ellas la propia mujer es la extensión del brazo patriarcal. Esto como sabemos, no sólo pertenece a la realidad africana, sino también en nuestra Latinoamérica.

[480] En cualquier lugar donde se intente enfocar hacia la inexistencia de la mujer, ignorando su valor, la experiencia de las mujeres del libro de Rut, tendrá un mensaje liberador, en el que interpelará a la lucha, al vencimiento de todo sentimiento de inexistencia. A valorar su sexo y a sobre ponerse a cualquier situación, a sabiendas, que la divinidad también está a favor de esta liberación.

[481] Cfr Monique Dumais. *Op.cit.* p. 117. Véase también Isabel Corpas de Posada "Los hizo hombre y mujer", *Theologica Xaveriana* 59 (1981), pp.129-139.

develar al Dios generoso y empático con el sufrimiento de la mujer/varón. Aquí las diferencia de género no importa, el ser extranjero mucho menos, priman las virtudes empáticas y solidarias sobre las distinciones sociales, económicas, de género, de raza y religión. Se dan también los valores de aquellas/os que luchan por sus hermanas/os. El libro nos transmite esa necesidad de hacerse con las/os hermanas/os para que el verdadero Dios actúe. El Dios Gō'ēl, el gran Libertador, provee al gō'ēl de la familia y al resto de gō'ēles/"gō'ēlas2 que intervienen en el gran propósito restaurador y liberador de Dios a favor de las mujeres y por ende al resto de los seres humanos. ¿Cuántas mujeres han sido visitadas por Dios? ¿Cuántas añoran su visita hoy? ¿Por qué Dios no visita a su gente? ¿Dónde están los/as instrumentos que Dios quiere usar hoy?

E. Inclusión

La isotopía "inclusión" cruza todo el texto del libro de Rut. Esta se ve desde la integración de raza, género, religión, edad y clase social. Primero la inclusión de dos mujeres extranjeras en un reducido círculo de personas como es el *bêt'āb* de Elimélek. Orfa y Rut pasan a formar parte de la familia israelita de Elimélek (1:4). Rut misma se reconoce como incluida dentro del pueblo de Israel (1:16-17), con la célebre frase *"tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios"*. Luego Rut es introducida en el grupo de criados/as de Boaz en el campo con los mismos derechos (2:8 y 14-17). Se percibe en la bendición de Boaz 2:12, la bienvenida a Rut a la congregación de Israel (2:12). Y por último con todas las legalidades, es aceptada por los ancianos y todo el pueblo, dignificándola y reconociendo su valor como persona, como mujer con los mismos derechos que el resto (4:11-12). Esta propuesta se extiende hacia el resto de los seres humanos[482].

[482] Véase especialmente el artículo de Michael S.Moore, "Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners" *CBQ* Vol. 60, No. 2, (1998), pp. 203-217. Moore cree que una de las principales razones de la genealogía en Rut, es traer a la mente a los lectores la antigua promesa patriarcal de descendencia a Abraham, y David (con sangre extranjera) es la principal prueba de que las palabras de Gn. 12:3; 28:14 que se extiende la bendición a todas las naciones es cumplida: *"En ti serán benditas todas las naciones"*.

Por otro lado, la inclusión en un espacio más equitativo; lo vemos con la inserción de Rut en el campo., disfrutando de los mismos elementos de la mesa que las/os criadas/os. Además, participando ella y su suegra de la abundancia de Boaz antes y después del matrimonio. Rut en nuestras estructuras aparece en el mismo nivel de saciedad que Boaz (2:11-14 y 3:7)[483] ¿Con los mismos derechos de saciedad? Lo cierto es que las mujeres pobres de nuestra historia, siempre tuvieron provisión para uno y varios días más.

El tema de la integración adquiere matices interesantes, si reconocemos que cualquier cosa que digamos desde nuestra situación de marginadas por causa de género, jamás podrá captar completamente el sentir y la vivencia de las mujeres pobres que viven en condiciones deshumanizantes donde se le suma a la marginación de género, la de raza[484] y la pobreza. Este es el caso de nuestra protagonista en los primeros tramos de la historia. Además de nuestra lucha por el reconocimiento e integración en un espacio más "valorado", debemos de concentrar nuestros esfuerzos por nuestras hermanas/os de color y aborígenes que sufren mayor marginalidad. Esta situación de agresiones por razones de raza pudo haber sido la de Rut y la de su descendencia.

Moore infiere que el esquema de inclusión en Rut está mayormente expresado porque casi todas las bendiciones del libro son hacia la moabitaa, o por lo menos ella es el medio para que las mismas se den. *Passim*.

[483] Véase análisis estructural...., binomio Ñ/Ñ' de la estructura general del libro.

[484] Sabemos que la problemática de la discriminación de la mujeres es una realidad, no es hipótesis. Este es un hecho que en distintos grados, atraviesa clase, raza, credo y nacionalidad. Cfr. Mary John Mananzan. "Retomando la palabra feminismo". *Con- spirando* No. 3 (1993). p. 38.

2. Dios: Shadday/Yavé – Madre/Padre

En la crítica de la redacción de nuestra exégesis vimos la posibilidad de aprehender el significado del nombre divino Shadday como Gran Madre (1:20-21). Este en paralelo con el nombre Yavé, nos posibilitaría conjugar en la divinidad los aspectos antropomorfos de lo femenino y masculino. De tal manera que si pudiéramos ver a Shadday como madre lo más factible es que veamos a Yavé como padre, metáfora mayormente explotada en la Biblia y en la tradición cristiana[485]. Por eso en nuestra hermenéutica proponemos ver Shadday/Yavé como Madre/Padre.

La experiencia de las mujeres con la figura de Dios padre es y ha sido muy diversa. A unas les podría afectar negativamente, en cambio a otras les parecerá una forma adecuada de hablar de la divinidad. Sin embargo el sentido que le demos a esta figura dependerá de la experiencia que se tenga de ella y qué dice a nuestra realidad. Si la figura de un padre fue tranquilizadora, acogedora, la figura de Dios-padre lo será también[486]. Lo mismo sucedería con la figura de madre.

A pesar de ello no cabe la menor duda que la figura de Dios como madre se hace necesaria pues permite una identificación más plena del varón y la mujer en la divinidad. La reflexión sobre este aspecto ha despuntado promisoriamente en las últimas décadas. Hay quienes creen encontrar en ella la otra cara de la divinidad negada a las mujeres especialmente en su identificación. Frecuentemente se ha justificado como razón para incluir las referencias maternas en el discurso de una tradición en la que ha prevalecido

---

[485] Cfr. Esperanza Bautista, op.cit. p 122.

[486] Elisabeth Moltmann-Wendel aborda este punto en detalle. Cfr. "Dios-Padre", en Idem y Jürgen Moltmann, *Hablar de Dios como mujer y como hombre*, München/Madrid. Kaiser Verlag/PPC, 1991, pp. 17-27.

el modelo paterno, el hecho que Dios es a la vez parecido y distinto de lo que indican nuestras metáforas[487].

Por eso aunque sabemos que la esencia de Dios no se agota en la figura de padre y madre de ser posible rescatar la figura de Shadday como Diosa Madre nos abriría una puerta de inagotable significaciones respecto a la divinidad desde el punto de vista femenino. Shadday, la Diosa Madre, con el símbolo de sus múltiples pechos que sustenta a sus hijas/hijos y hace felices a sus hijas, bendiciendo la matriz y los pechos, aparecería como un modelo de la divinidad, liberadora para las mujeres, pero poco explotado en la historia.

Desde este punto el cuerpo (pechos y matriz) de la mujer, en analogía al de la divinidad femenina, podría ser aprovechado como lugar teológico, en donde la forma y constitución misma del cuerpo femenino sería autorizada por la figura de la Diosa madre con sus múltiples pechos y su matriz. Esta necesidad de encontrar la analogía del cuerpo femenino con la divinidad, ha sido un tema de preocupación para algunas feministas. Por otro lado, algunas mujeres, además de sentirse abrumadas, perdidas o incomprendidas por el Dios/varón ven la necesidad de insertar a lo divino en las vivencias diarias de amistades, trabajo o cuidado de los niños, y creen que la imagen más adecuada es la de una madre.[488]

De ser posible rescatar la figura de Shadday como Diosa el libro de Rut completaría la inclusión femenina tanto en los planos político, social, cultural, como el religioso. Por otro lado desde la hermenéutica, tendríamos un elemento fundamental, en la

---

[487] Sallie McFague ahonda sobre este tema. " Dios como Madre". en: *Modelos de Dios, Teología para una era ecológica y nuclear*, Philadelphia/Santander, Fortress Press/Sal Terrae, 1994. p. 163-207. Este punto también es abordado por Mollenkott, al referirse a Dios como tú, ella dice: " *podemos referirnos a ese Tú, a esa relacionalidad Absoluta, como Él, Ella o Ello, porque ese Tú relaciona a todos y a todo...que quiere ser reconocido/a en todo lugar, en todo ser y en todas las cosas...* ". Virginia Mollenkott. *The Divine Feminine: the Biblical Imagery of God as Female*, New York, Crossroad, 1983. pp. 113-114.

[488] Susana Koening. "Retomando la palabra diosa" *Con-spirando* No. 6 (1993), p. 47.

construcción de una teología más liberadora para la mujer, especialmente para aquellas que ven la figura de Dios-Padre como opresiva. Tomando en cuenta que "Dios" suele estar asociado con una imagen humanizada que además posee aspectos que son cuantitativa y cualitativamente masculinos[489]. Hecho que a lo largo de la historia permitió una complicidad de la religión con el sistema patriarcal por ser la divinidad también masculina.[490] A este esquema contribuyó con bastante efectividad el lenguaje.

En cuanto a cómo el lenguaje ha contribuido a negar en Dios el aspecto femenino, es visto en las diferentes versiones de la Biblia, en donde precisamente, en los vv. 1:20-21 se traduce frecuentemente Shadday por "Todopoderoso". Desde luego, una traducción fuera de contexto, puesto que siendo que no hay acuerdo entre las/los diferentes eruditas/os sobre el significado más adecuado de Shadday[491], creemos que éste debe dársele dentro del contexto o por lo menos no traducirse. El significado de Shadday por "Diosa Madre" no puede eludirse dentro del contexto que nos ocupa, por responder explícitamente al significado que Noemí da a su queja. Ella está hablando de una vaciedad, que significa en ese contexto, falta de hijos, falta de naturaleza para procrear; vaciedad de la matriz y senos, cuyo reproche indirecto a la divinidad, encaja felizmente con el de la Diosa de la fertilidad. Se da dentro de un marco cuya necesidad apremiante es la de un descendiente. Es necesario que una matriz sea ocupada, que una mujer conciba en su vientre. La aparición de un hijo se hace imprescindible para que el *bêt 'āb*

---

[489] Esperanza Bautista, dice: *"...Dios se nos aparece a las mujeres como un Dios en el que aparentemente, lo femenino no está representado, o no tiene espacio para poder hablar con fundamentos racionales de un Dios que, además de masculino, sea también femenino..."* Idem. "Dios", en Mercedes Navarro. (ed.) *10 mujeres escriben teología*, op.cit. 105.

[490] *"Decimos que cuando hoy hablamos sobre Dios, una de las discusiones que presentan mayor actualidad gira en torno a su masculinidad o feminidad. A la pregunta sobre si dios es varón responde la va larga tradición teológica afirmando que Dios trasciende la sexualidad porque no tiene sexo; pero, frente a esta afirmación, el lenguaje popular hace pensar que Dios es, de alguna manera un varón, que es un "el", y se ha llegado a decir que "Dios"es naturalmente varón, pero no en el sentido sexual...."* Esperanza Bautista. Op. cit., p. 110. Sobre la trascedencia de Dios al lenguaje, también véase K. Rahner, *The Concept of Mystery in Catholic Theology*, en *Theological Investigations*, IV. Baltimore, Helicon Press, 1966, citado por Esperanza Bautista, op. cit. p. 109; J. Mc Kinzh, *The Edged Sword*, Bruce, New York, 1956, pp. 93-94.

[491] Véase sobre este punto crítica de la redacción, en el tema "lo femenino en el libro". *Supra.*

no se extinga. Es por eso que, esta queja de Noemí hacia Yavé-Shadday, encuentra su inversa en la bendición de las mujeres a Yavé por el descendiente que ha provisto a la casa de Noemí (4:14-17), por bendecir el útero de Rut. Shadday-Yavé recuperaría entonces su rol materno en la última escena del libro.

El nombre Shadday se presenta como una mediación hermenéutica para hablar significativamente de Dios desde la perspectiva de la mujer[492] ya que por otro lado presentaría ese lado de la divinidad negado a las mujeres. Este hecho es mucho más liberador si consideramos que el antropomorfismo masculinizante en la concepción de Dios ha sido aprovechado en toda la historia para legitimar en nombre del Dios "varón"[493], la explotación y sumisión de las mujeres, y de esta manera la religión ha sido un medio clave para sumarle superioridad al varón sobre la mujer. Las consecuencias de esta concepción han sido funestas para las mujeres por justificarse en cierta forma su inferioridad frente al varón[494]; de tal manera que la imagen de Dios como padre y madre, completaría el esquema divino donde ambos pueden ser identificados e incluidos. Este esquema haría justicia al equilibrio de género tanto en nuestro libro como en la sociedad.

Noemí no sólo se identifica con Shadday sino que también puede dirigirse a ella y hacer teología desde su experiencia de vida. Como mujer logra elaborarla desde el dolor y la vaciedad, expresando en lenguaje femenino lo que la divinidad significa en esas

---

[492] ¡Cuantas mujeres que han vivido con la imagen del "Dios Padre" en la divinidad y han experimentado una completa liberación al descubrir que en Dios también está lo femenino. Véase, Mary Judith Ress, "¡Buena nueva, buena nueva!: la irrupción de la teología feminista en mi vida" *Con-spirando* No. 13, 1995. pp. 4-9; Cecilia Corcoran. "Un nuevo día: redescubriendo a la diosa" *Con-spirando* No.13, op. cit., pp. 20-21.

[493] A este hecho K. Rahner, contesta: *"El verdadero radicalismo en la doctrina sobre Dios puede ser, por tanto, la continua destrucción de un ídolo que está en lugar de Dios, el ídolo de una teoría sobre Dios... [en la perspectiva cristiana] todo aquel conocimiento o modo de comprender a Dios que absolutice una modalidad particular de aproximación, debe caer bajo la red de su mismo principio de destrucción..."* Idem. *Observations on the Doctrine of God in Catholic dogmatics,* en *Theological Investigations IX*, New York. Herder & Herder. 1972, p. 127.

[494] Cora Ferro Calabrese y Ana M. Quirós R. " Mujer y religión", en Mujer sexualidad y religión, op cit. p. 42-43; C. P. Christ-J. Plaskow, *Woman Sprit Rising: A Feminist Reader in Religion,* New York, Harper & Row. 1979, p. 275.

circunstancias para ella[495]. Sabemos que Noemí tiene una concepción negativa de la deidad. representada en Shadday-Yavé, pero a lo largo de la trama y a medida las circunstancias van cambiando a su favor, su reflexionar teológico sufre un progreso significativo, la deidad que al principio aparece causante de su vaciedad dejándola totalmente vacía, sin hijos y nietos (1:20-21), es la que no solamente se ha acordado de ella sino también de los mismos muertos (2:20) y en el final de la historia bendice el vientre y los senos de Rut y le regala un hijo a Noemí: *"ha nacido un hijo a Noemí"*, quien aparece al final de la historia con el niño en su regazo (4:13,17).

La figura de Dios como madre, no es del todo ajena a la teología bíblica, donde se presenta a la divinidad en analogía a una madre, en algunas ocasiones cumpliendo roles maternales y hasta superándolos. En el libro de Números Moisés intercede ante Yavé a favor de su pueblo hambriento y recuerda a Dios su función de madre:[496], "*Acaso lo he concebido yo o lo he dado a luz para que digas: ' Llévalo en tu regazo', como lleva la nodriza al niño a quien da de mamar, hasta la tierra que juraste dar a sus padres?'*" (Núm 11:12).

También encontramos pasajes en los profetas, donde Dios se identifica con funciones maternales: *"...Ya gimo como la que está de parto, suspiro y jadeo"* (Is 42:14); " *¿Puede acaso una mujer olvidarse del niño que cría, no tener compasión del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella lo olvidara, yo no me olvida yo no me olvidaré de ti"*. (Is 49:15); *"Escuchadme, casa de Jacob, y todo el resto de la casa de Israel, que habéis sido llevados por mi desde el vientre, sostenidos desde el seno materno, hasta vuestra*

---

[495] Todo conocimiento humano de Dios es analógico y cuando se confrontan con la divinidad ciertos aspectos de la realidad humana o de la creación, las analogías son siempre más disímiles que símiles. En este punto Eberhard Young es magistral al hablarnos de los problemas que presenta el habla análoga de Dios. , Jüngel "El problema de un habla análoga de Dios". Eberhard Jüngel,, *Dios como Misterio del Mundo*. Salamanca, Sígueme, 1984. pp. 339-384.

[496] Monique Dumais, interpreta el cuestionamiento que hace Moisés a Dios como reclamándole su rol de madre, a favor del pueblo. Op. cit. p. 46.

ancianidad yo seré el mismo, os sostendré hasta vuestra vejez. Lo he hecho hasta aquí, os he elevado, y os sostendré, os salvaré" (Is 46:3-4).

Otros pasajes, presentan la imagen de Yavé como pájaro que agita el nido y revolotea sobre sus polluelos desplegando su plumaje y llevándolos sobre sus alas[497]. El salmo 91 nos brinda esta misma imagen y Jesús la usa también: *"... cuantas veces te quise cobijar como una gallina cobija sus polluelos bajo sus alas..."*[498]. El pone en boca de Dios palabras que usaría una madre bondadosa y tierna, inteligente y fuerte. Esta imagen de la gallina vuelve a aparecer en Rut, aunque no explícitamente, pero que la podemos deducir por el uso de las "alas de Yavé" (2:12). Otras figuras que comparan a Dios como una mujer que da a luz también son alusivas[499].

La imagen de Dios como madre es liberadora para las mujeres[500] porque como lo dijimos antes establece el equilibrio con el Dios padre para que el varón y la mujer se identifiquen y porque como lo dice Cecilia Corcorán:

> *"...la diosa ofrece mucho a las mujeres que luchan para librarse de las motivaciones y estados anímicos poderosos y penetrantes que eternamente surgen de la subestimación del poder de las mujeres, la denigración de sus cuerpos, la desconfianza respecto de su voluntad, y la negación de los lazos y herencias de las mujeres".*[501]

El comentario de Jeny Goodman contribuye también a esta experiencia, cuando dice:

---

[497] Dt 32:11

[498] Mt 23:37. Lc. 13:2

[499] Dt 32:18; Job 38:28-29.

[500] "...*los trabajos feministas en el campo de la antropología y de los estudios religiosos sugieren que la imagen de un Dios varón produce una asimetría del género y lleva a la desvalorización de las mujeres, tanto en el plano religioso como en el plano cultural*". Esperanza Bautista, op.cit. p. 116.

[501] Ress, Seibert-Cuadra, Sjorup (editoras), *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*, Santiago, Sello Azul, 1994, citada por Cecilia Corcorán. *Con-spirando* No. 13, op.cit, p. 22.

"...en nosotros as, en nuestra historia como judías en la praxis, sentimos la ausencia de la diosa, ahora porque ella ilumina aspectos de la divinidad que son dejados de lado en el patriarcado judaico. Pero el vacío que buscamos rectificar, mientras reinstalamos a la diosa, está dentro de nuestra cultura y nuestro lenguaje, y no en lo divino. La mitad femenina no está perdida en Dios; está perdida en nuestra imagen de Dios"[502].

3. Lo cotidiano como espacio teológico

Los elementos que constituyen la vida cotidiana están presentes en la historia de Rut en todas las dimensiones. Se devela en el texto a través de las protagonistas, sus actividades, empredimientos diarios, sus conflictos, sufrimientos, necesidades, añoranzas y esperanzas en las que se encuentran inmersas.

Cada elemento cotidiano contribuye, por un lado, a dibujar toda una macro-estructura económica-política y a la vez a la gran memoria que construye la historia de liberación de estas mujeres y la construcción del pueblo, haciéndonos ver que la vida diaria de las mujeres y del pueblo estaba marcada por el hambre, el dolor, el desamparo y la lucha constante por la sobrevivencia.

Hay, además, muchos cuerpos, luchas, reconocimientos, gestos que intervienen aportando sentido a esta lucha, entendida como la acción del gran Gō'ēl que interviene a favor del *bêt'āb* de Noemí, y por ende a favor del pueblo que se encuentra en sus entrañas. Es a través de una pluralidad de sujetos sociales y de su contribución diaria que la historia del pueblo se construye.

---

[502] Jeny Goodman, "Sex, Symbol, and the Unity of God" en: *The Absent Mother: Restoring the goddes to Judaism and Christianity*, Pirani, (ed.) Londres, Mandala Harper Collins, 1991 p. 92.

La falta de alimento, central en la vida cotidiana[503], la necesidad de la tierra, de trabajo, las actividades diarias realizadas por mujeres y varones en el campo, lucha por el rescate, el hambre generalizada, y la búsqueda de los derechos, transitan en las relaciones y conversaciones de los personajes. La búsqueda por la sobrevivencia y liberación (rescate) se da en todos los ámbitos, en la cosecha del campo, en la era donde se avienta el grano y sobre todo en la casa que es el lugar privilegiado para elaborar y configurar el proyecto de liberación, que se hace concreto en lo macro, en la puerta de la ciudad, en la reunión de gran envergadura, lugar de reunión de todo el pueblo. Pero, además, es a partir de las relaciones domésticas y cotidianas que se intenta denunciar la situación de miseria del pueblo sobre todo de las mujeres que están en el "sin salida", en medio de una sociedad que las margina, práctica a la que se opone el ideal de la autora: ese deseo de encontrar una respuesta que solucione toda esa realidad de miseria e indiferencia. La historia en sí es una propuesta de un proyecto liberador en el que todas/os participen tomándose en cuenta las mínimas actividades como portadoras de sentido.

La bendición final en boca de las mujeres evalúa el desenlace de la historia como la gran acción del Gran Gō'ēl que no permitió que faltase gō'ēl para Noemí. Esta evaluación vindica el espacio de lo cotidiano como lugar de la acción salvífica de Dios que encauza con su bendición los acontecimientos y ofrece una salida a la necesidad y al sufrimiento. Esa acción se aprecia en el cultivo de la amistad de las mujeres, en la empatía de los seres humanos que rodean a las viudas, en el compartimiento de las actividades, el dejar caer y recoger una gavilla, un saludo amistoso, en el mojar el pan en el vinagre, compartir la mesa, un pedazo de pan con el necesitado e intercambio de acciones, como es una sonrisa, una pasada de mano (pasar un objeto), una mirada empática, de consideración, de admiración y de amistad. Ahí está Dios presente de tal manera que la conjugación de todos estos elementos va construyendo esa historia que crece

[503] En el libro de Rut, el rebuscar en el campo lo que queda de la cosecha, podría significar sobras para algunas/os que se acercan a la historia, pero para otros eso es la vida. Esta es una experiencia cotidiana de nuestros pueblos. Cfr. Néstor Míguez, "Jesús en la vida cotidiana", *RIBLA* 14 (1993), pp. 87-100.

gradualmente a grandes escalas hasta llegar a constituirse vital para la vida de un pueblo entero y en definitiva para toda la humanidad.

Lo macro sólo es la consecuencia del conjunto de detalles que tomaron lugar en el espacio cotidiano, en el espacio del detalle micro. En donde el llanto de las mujeres en el camino, su tristeza, su preocupación por la sobrevivencia, confianza, búsqueda, amor, abnegación, entrega, atrevimiento y temores no son pura futilidad, son el fermento que nutre su redención y la del pueblo. El gran conductor de la historia se ha dejado sentir en la sociedad que el libro de Rut presenta. En tal sentido la propuesta de Dios en nuestra historia reúne, colecciona y se estructura a partir de esas experiencias cotidianas tanto de varones como de mujeres, de sus cuerpos y sus necesidades, aspiraciones y capacidades, que nos proponen lo cotidiano como lugar teológico y socio-político.[504] De tal manera que el texto mismo nos invita a incorporar efectivamente nuestra experiencia como mujeres, nuestra propia vida de todos los días a la lectura de la Biblia.

Aprendemos que no se puede llegar a lo macro, a la redención, al nacimiento de un Rey-David-Jesucristo, sin haberse efectuado de forma satisfactoria lo micro, lo cotidiano. Todo esto conjugado juntamente da color, luz y sabor a la respuesta efectiva que se va construyendo a través de gestos solidarios de los seres humanos. De ahí que cualquier acción positiva que realicemos por muy pequeña que sea aportará una cuota de sentido y valor para aquella o aquel al que se la expresemos. Tendrá una historia y dejará una huella en los corazones que participen y sean afectados por este actuar. Son nuestras humanas limitaciones las que hacen que seamos esenciales las/os unas/os para las/os otras/os. Dar y ayudar en lo que podamos en generosa cooperación con aquellas/os que lo necesitan, es la senda por la cual podemos servir mejor a nuestra gente.

---

[504] Cfr. Nancy Cardoso Pereira, " La profecía y lo cotidiano: la mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo", *RIBLA* No.14, pp.7-21.

Hagamos las pequeñas cosas que podemos a favor de las/los que nos rodean y las grandes cosas podrán ser construidas a través de ellas. El capataz, las/los criados, las mujeres, Boaz y el pueblo contribuyeron para que la gran liberación se efectuara.

4. Categoría holística[505]: Dios+ser humano+naturaleza

Dios: Yavé/Shadday

Ser humano Naturaleza

Desde el primer contacto que tenemos con el libro de Rut, no podemos obviar la modalidad holística que ostenta. Elimélek y Noemí emigran a Moab, donde encontrarán el alimento que su tierra Belén se niega en proveerles. El regreso de Noemí a Belén lo hace porque la visita de Dios a su pueblo se ha evidenciado en que la tierra produce y el pueblo tiene pan.

Campos de Moab, tierra, la parcela de Boaz, la era, la siega de cebadas, las gavillas, el montón de cebada, la fertilidad e infertilidad, son los énfasis que configuran una isotopía semiológica[506] "natural". Esta isotopía no tiene sentido si se la lee separada de Dios y del ser humano. El ser humano busca la actuación de Dios a través de su visita-bendición está mediatizada por la fertilidad de tierra y se verifica en la producción de cebada.

---

[505] El significado de la palabra "holístico" debemos buscarla en los estudios ecológicos. Es el término que enfatiza la interrelación e interdependencia de todas las cosas vivas y no vivas. Esta visión holística sugiere un modelo orgánico, a diferencia de la cosmovisión jerárquica y dualista que ha prevalecido por muchos siglos. Este tema es ampliamente abordado por Fritjof Capra/David Steindl-Rast (Con Thomas Matus), *Pertenecer al universo*: La nueva ciencia al encuentro de la sabiduría, Buenos Aires, Planeta, 1993; Capra, Fritjof, *El Tao de la física*; traducido del inglés por Alma Alicia Martell Moreno, Málaga, Editorial Sirio, 1997.

[506] La isotopía semiológica es aquella que se define sin admitir ambigüedad, que se determina por la redundancia y la permanencia de categorías nucleares. Es un plano común que hace posible la coherencia. Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de textos,* Madrid, Cristiandad, 1979, p. 150.

El sufrir de las mujeres no se separa del de la tierra. La tierra está vacía (no produce) y también la mujer está vacía. Esta figura de la vaciedad va tomando fuerza paulatinamente, desde ámbitos generales (la tierra), pasando por los individuales, mujeres, hasta llegar a lo más íntimo del ser. La isotopía de la vaciedad desde un esquema holístico en el libro de Rut sería igual a: "No visita de Dios ("infertilidad de la tierra y de las mujeres+ "sufrimiento) = vaciedad.

Emprender el camino hacia Belén significa para Noemí ir al encuentro de esa visita (presencia) divina operada en la producción de la tierra. Pero el que la tierra produzca no es suficiente; es imprescindible tener la seguridad de su posesión para asegurar la sobrevivencia futura para el *bêt 'āb*. Es por ello que la importancia de descendencia no puede ser desligada de la necesidad de posesión de la tierra. El ser humano existe, tiene identidad y se realiza con la ayuda imprescindible de la naturaleza y con la seguridad del sustento que ésta le proporciona. Las relaciones humanas, las actividades cotidianas, y las acciones de Dios, no se separan de la naturaleza. Noemí sabe que Dios ha bendecido a Rut porque ella lleva la evidencia de la cebada en sus manos, trae a Noemí el producto de la tierra.

Cuando la naturaleza llora, llora también el ser humano. Ante la infertilidad de la tierra, también el ser humano sufre. Dios visita al pueblo dándole pan y esto se verifica en la producción de la tierra. Tierra fértil + posesión+fertilidad del ser humano = visita de Dios + felicidad del ser humano. Es esa armonía de los seres humanos con la naturaleza, el amor y solidaridad con ella y con sus semejantes que le da sentido a la existencia humana.

Esta forma holística de la historia de Rut denuncia la exclusión por no ajustarse a la integración de todo lo que existe en una sóla dimensión. Por eso es que, la extranjera moabita es considerada dentro de la congregación de Israel con los mismos derechos de las demás mujeres y varones israelitas. Así como Dios visita a la tierra y la hace fértil,

también visita el útero de Rut y lo hace fértil. Esta forma integradora del actuar divino, toma en cuenta también, los acontecimientos humanos más "irrelevantes" para llevar a cabo su obra de integración. Por eso Moab, un pueblo totalmente excluido de la perspectiva israelita, es integrado en la historia como hospedador de los efrateos que buscan refugio en él. La tierra de Moab tiene pan ya que Dios también ha visitado a Moab. El Dios de Israel es también Dios para los moabitas.

En Rut se ve el mismo esquema de la liberación. El pueblo es esclavo porque no posee la tierra. Dios libera y lleva paulatinamente al pueblo a poseerla. Esto realiza al pueblo y demuestra contundentemente la acción de Yavé. En la obra de Rut este obrar paulatino de Dios se nota desde el principio y concluye con el nacimiento del descendiente del *bêt'āb* que asegura la posesión de la tierra. La última bendición se dirige hacia esa actividad divina que ha liberado a las mujeres, dando el descendiente que asegura la redención.[507]

En estos tiempos se trata del problema de liberar a la tierra ya que está en manos de gente inescrupulosa que la están explotando. Este hecho opaca la presencia de Dios que quiere manifestarse a través de la armonía y solidaridad del ser humano con la naturaleza de tal manera que todas/os seamos beneficiados por su fruto. La tierra necesita ser redimida de la codicia y egoísmo de los humanos para que esa presencia pueda ser vista ahora.

Liberar la tierra significa en Rut asegurar la identidad y sobrevivencia del *bêt'āb* de Noemí, sentido que se recrea hoy, como la liberación que la tierra necesita, para asegurar la vida de las futuras generaciones de humanos y del resto de los seres vivientes que comparten con nosotras/os el mismo espacio.

---

[507] Al final del relato, la autora introduce a Dios como actor principal, de esta libración: haciendo que Rut concibiera (4:13). A la bendición de la tierra se suma la bendición de la fecundidad: son las dos promesas patriarcales. A estas se añade la tercera promesa: la bendición de otros/as. Cfr. .Alonso Schökel, *Rut, Tobías Judit Ester*, op. cit. p. 20.

Perder la tierra es perder las raíces. Pero sobre todo perder el sustento La situación económica hoy en día está dejando a mujeres y varones en las mismas circunstancias que Rut y Noemí y que su *bêt 'āb.* Hambre, causada por la infertilidad de la tierra, vaciedad, por la infertilidad de las mujeres, la tristeza, sufrimiento y desesperanza, que producen estas necesidades, son vistas en el mismo nivel al principio del libro de Rut. En cambio la fertilidad de la tierra y de la mujer, sumado a la fecundidad de las buenas relaciones y gestos humanos a favor de las mujeres y a la posesión de la tierra, invierten la situación de amargura a una plenitud de júbilo al final de la historia. Las que lloraban por no poseer tierra ni hijos, ahora se gozan por la acción de Dios en la provisión de estas riquezas. No cabe la menor duda que naturaleza, Dios, ser humano y vida cotidiana jamás se separan en ese actuar misterioso de Dios[508].

Esta forma holística permea los eventos ordinarios de la vida y actúa en todas las dimensiones, acontecimientos y actividades del ser humano. Yavé es el Dios del sustento (1:6, 2:190-20) del matrimonio (1:8) Dios de la bendición (1:4,2:20; 3:10; 4:11,14); Dios del embarazo (4:13), de la familia y por ende, el Dios de las relaciones humanas (1:16-17; 2:4; 3:10-13; 4:14-17a). Este hecho es claro si se toma en cuenta que en un libro muy pequeño como es el libro de Rut, el nombre de Yavé+Sahadday+Elohim aparezca veinticuatro veces [509].

El libro de Rut demuestra que no podemos ver en forma independiente ninguno de los acontecimientos, objetos, y sujetos que intervienen en la historia. La producción de la tierra es vista en el mismo nivel de la producción del útero de Rut. La tierra produce y su

---

[508] Sobre el valor de la vida cotidiana . véase Sandro Gallazzi, *Por una tierra sin mar, sin templo y sin lagrimas.*, pp.57-58.

[509] Véase los siguientes pasajes en el libro: (1:6, 8, 9, 13, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 21,21; 2: 4, 4, 12, 12, 20; 3:10, 13,13, 4:11,12, 13, 14).

fruto se recupera en un contacto directo con sus elementos y este fruto viene a darle vida plena al que disfruta de él[510].

Lo holístico en el libro de Rut es la propuesta teológica más completa que incluye todos los ejes anteriores donde lo cósmico y lo humano pertenecen a Dios y por lo tanto son inseparables. Esquema que se opone a las diferencias de raza, género, color, cultura, y lengua y por lo tanto, donde todo y todas/todos se orientan hacia su Creador, en una perfecta comunidad cósmica interrelacionada e interconectada.

Muchas feministas y teólogos ecologistas ven que el problema del patriarcado está en nuestra manera de ver todo en términos dualistas: varón/mujer; cuerpo/alma; naturaleza/espíritu; tierra/cielo, etc.[511] Este dualismo es el resultado de una estructura jerárquica donde el varón está situado sobre la naturaleza y sobre la mujer, y tiene el

---

[510] Este hecho cobra mayor importancia, cuando nos enteramos por las estadísticas, que también la tierra sufre y consecuentemente, también el ser humano. Boff en "La era ecológica: El retorno a la tierra como patria/matria común", es elocuente en hacernos ver sobre la enfermedad crónica que nuestro planeta sufre. Cifras desorbitantes nos demuestran sobre el peligro de extinción para la mayoría de las especies: "*Cálculos estimativos afirman que entre 1500 y 1850 presumiblemente se eliminó una especie cada 10 años. Entre 1850 y 1950, una especie por año. A partir de 1990 está desapareciendo una especie por día. De seguir este ritmo, en el año 2000 desaparecerá una especie por hora. También es importante por otra parte constatar que el número de especies, de acuerdo con los criterios de los especialistas, oscila entre los 10 y los 100 millones de las cuales sólo han sido descritas 1,4 millones. Como quiera que sea, existe una máquina de matar dirigida en contra de la vida bajo sus más variadas formas*". Leonardo Boff, *Grito de la tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: LUMEN, 1996, p. 13-14; Res lo expresa mejor, cuando dice que: "*Lo que está pasando ahora es realmente angustiante; uno de sus brotes- nosotros, los humanos - está cambiando su química, está alterando sus grandes ciclos hidrológicos; está debilitando la capa de ozono que nos protege de la radiación solar; está contaminando el aire, el agua y la tierra con sustancias tóxicas. En fin, la especie humana está desequilibrando el tejido del sistema terrestre que fue hilado durante mil millones de años hasta que produjo este tremendo despliegue de formas de vida que siguen evolucionado. Somos un planeta que se está secando, "desertificando", perdiendo su esplendor, su diversidad. Cada día unos 40.0000 "nuevos" de nuestra propia especie mueren de desnutrición. Cada año perdemos cerca de 10.000 de los "otros"10 millones de especies con quien compartimos este hogar. Nadie puede resucitarla, ni Dios ni la ciencia. Solo queda la memoria de que "había una vez el águila, el cóndor...*" Judy Res "Una meditación sobre la fragilidad de nuestro planeta", *Con-spirando* No. 17, 1996, pp. 36-37

[511] Mary Daly, *Beyond God the Father*. Citado por Mary Judith Ress en *Con-spirando*, 13, p. 6.

derecho de dominarlas por autoridad de Dios. Esto está trayendo consecuencias funestas a la naturaleza y por ende al propio ser humano.

Si hacemos justicia al gran tema de Rut que es la redención, el texto y la exégesis misma nos reclaman también a nosotras/os, nuestra contribución para que tanto la mujer, como el resto de las/os desprotegidas/os y oprimidas/os incluyendo la naturaleza, sean redimidos/as. El gran Gō'ēl, Dios, quiere actuar a través de las/os pequeñas/os gō'ēles humanos que se quieran regalar a favor de sus semejantes y de la naturaleza.

Por eso es importante que nuestra reflexión recupere dimensiones más globales de la vida en la que se incluya a todo el género humano, la dignidad de la mujer, del varón,étnias y la tierra misma; siendo que la situación de esta última afectará, negativamente o positivamente en gran medida el bienestar del ser humano[512].

Este hecho es mucho más significativo cuando recordamos que quien escribe se ubica dentro de su cultura y difícilmente puede vaciarse de ella cuando escribe. Como vimos en la crítica de la redacción lo femenino en el libro supera lo masculino. Por eso hemos concluido en su momento que la historia de Rut tiene firma de mujer.

[512] Estas son algunas posturas ecofeministas, como es el caso de Ivone Gebara, en su artículo "La Trinidad: ¿Qué experiencia humana corresponde el discurso sobre la Mujer?", en: *Teología a ritmo de mujer*, Op. cit., pp. 107-155; también cfr Idem. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión.* Ivone Gebara, Montevideo, Doble Clic - Soluciones Editoriales, 1998, pp 50-90. El método integracional también es propuesto por Leonardo Boff en: *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres* ,op. cit. p. 235 y ss.

Conclusiones

El libro de Rut es una crítica contra la exclusión. Ofrece un proyecto que abre las puertas de la fe israelita a toda/o aquella/aquel que desee profesarla. Para ello se ha elegido como figura clave una mujer que socialmente está ubicada en un espacio no privilegiado y como si esto fuera poco perteneciente a una nación enemiga de Israel, y excluida de la congregación hasta la décima generación. Con ello el texto acabado es contundente en demostrar la universalidad del Dios de Israel cuya misericordia alcanza tanto a los vivos (sin distinción) como a los muertos (2:20).

Ese tono universalista nos hace pensar en una época post-exílica que bien encajaría con la de Esdras y Nehemías que además de abordar en su contexto los problemas con la mezcla de razas (Esd 9:1-2; 10:2, 10; Neh 13:23-27) nos proporcionan argumentos que también orientan en esa dirección, por ejemplo, la necesidad del rescate de las tierras (Neh 5:1-5)[513]; poblemas acerca del cumplimiento de las leyes del rescate (Neh 5:8-11); problema de la desintegración de las familias, de los clanes (Neh 7:4-5)[514]. Estos problemas que muy bien se dibujan en esta obra, son a los que Rut intenta responder, especialmente, a la pureza de la sangre y a la falta de solidaridad.

La más grande lección de la historia de Rut es la de entender que el camino de la felicidad se encuentra en la cooperación inteligente de las/os unas/os con los otras/os. Las virtudes individuales poseídas por cada uno de los personajes, no habrían bastado por si mismo para llegar a un feliz resultado. El encuentro directo entre personas, es uno de los lugares más efectivos y decisivos de la revelación de Dios. La amistad entre las personas se presenta como un fundamento de la fe en Dios. Así Dios es, en el libro de

[513] El tema de la redención (recuperación) de la tierra es central en el libro. Así como la actitud de Noemí, es clásica de una que regresa sin nada a iniciar una nueva vida.

[514] A estos argumentos, Mester, agrega otros más. Véase Carlos Mester, *Comentario Bíblico y Ecuménico del AT,* op.cit., p. 13.

Rut, la meta final de un camino, que sólo se puede recorrer en la comunión del amor y la amistad: *" Tu pueblo será mi pueblo y tú Dios mi Dios..."*. Entonces acercarnos a Dios, sería la realización de aquello que es necesario hacer para estar cerca del/la otra/o, lo que es mejor expresado por Eugene Drewermann:

> *"... Eso significa que todas las palabras escritas en nombre de Dios o de los dioses de cada pueblo, de cada religión y de cada cultura, se extinguen poco a poco en el gesto silencioso del amor que entre las personas rige hasta la muerte y que reconcilia a los hombres entre sí por encima de las barreras de las culturas..."*[515].

Mercedes Lopes resume la demostración de amor y amistad de Rut que nos interpele también a nosotras/os:

> *"Rut, mujer extranjera y excluida, fue capaz de hacer una propuesta que respondía al problema de fondo. El amor lleva a Rut a rescatar la identidad, el sentido comunitario, la alegría de vivir, la fe, la esperanza que pactó con Noemí, ella asume el destino de este pueblo, que también pasa a ser el suyo. Lo hace por amistad y también por la profunda solidaridad que une a los pobres"*.[516]

La exégesis nos llevó a uno de los puntos centrales de la trama que es el de demostrarnos que la lucha realizada por estas dos mujeres, en cooperación con el resto de personajes que las rodean, no es más que la acción liberadora del Gran Gō'ēl que se da por medio de las acciones bien comunes de la vida humana: el amor, la amistad, la conversación, el trabajo, la solidaridad, la búsqueda de los derechos, el casamiento, el embarazo, la fiesta del pueblo, el pleito en los tribunales. Cuando el ser humano decide servir al otro/a sin fines de lucro ni ventaja, sin egoísmo como Rut y Noemí, Boaz y las mujeres del pueblo. Cuando superamos las divisiones y las limitaciones socio-políticas de étnia, religión, nivel social, género y edad, acción que está presta para hacerse presente aquí y ahora.

---

[515] Rut había conocido al verdadero Dios solidario, mostrando la misma solidaridad. Dios es una experiencia que sólo puede hacerse cuando se ama: sin reservas como lo hace Rut, con la transgresión literal de todas las fronteras. Cfr Eugene Drewermann, *El mensaje de las mujeres*. p. 59-60.

[516] Mercedes Lopes, op.cit, p. 98.

La propuesta universalista inclusiva del libro no permite recuperar intactas las tradiciones respecto a Moab. Los contenidos que en el AT ven a este pueblo excluido por falta de solidaridad con el pueblo de Israel, son "reformuladas"con un esquema inclusivista que revierte los valores aplicados a Moab, mostrándolo como un pueblo próspero y hospedador de los/las emigrantes israelitas.

Este aspecto inclusivo nos lleva a la propuesta teológica más completa, que es su dimensión holística, donde la tierra (cósmico) y lo humano pertenecen a Dios y por lo tanto son inseparables. Por eso lo cotidiano se propone como espacio teológico privilegiado. El nombre de Yavé+Sahadday+Elohim aparece veinticuatro veces autorizando este esquema. Esta forma holística permea los eventos ordinarios de la vida y actúa en todas las dimensiones, acontecimientos y actividades del ser humano. Por eso, Yavé es el Dios del sustento (1:6, 2:190-20) del matrimonio (1:8) Dios de la bendición (1:4,2:20; 3:10; 4:11,14); Dios del embarazo (4:13), de la familia y por ende, el Dios de las relaciones humanas (1:16-17; 2:4; 3:10-13; 4:14-17a). Este esquema holístico, se opone a las diferencias de raza, género, color, cultura, y lengua y por lo tanto, donde todo y todas/todos se orientan hacia su Creador, en una perfecta comunidad cósmica interrelacionada e interconectada.

La disposición de los contenidos políticos en Rut, orientados a recuperar el valor de la mujer y a la admisión del resto de los seres humanos en un mismo espacio, siempre se los acompañan con materiales teológicos, cuyo sello es el nombre del Dios de Israel. Nunca se ubica un contenido netamente político prescindiéndose del teológico. Los argumentos se elaboran desde ambos puntos de vista para darles mayor fuerza.

Hay una intencionalidad femenina y política en la forma en la que el texto ha sido elaborado, para que en la mente de quien lee la historia, la figura de Rut, la moabita, aparezca en todo su esplendor. Boaz acaba por reconocer que todo lo que Rut hace tiene

un progreso favorable: "...tu bondad última es mejor que la primera" (3:10a). El cierre de la historia, tiene un final contundente: en las palabras de las mujeres, se concluye con la bendición hacia Yavé y el reconocimiento al gran valor de Rut: Ella es *"mejor que siete hijos"* y las palabras de la autora antes de la frase conclusiva, deja plasmada la imagen de las dos protagonistas del libro, Rut (en el discurso de las mujeres) y Noemí siendo la haya del niño.

El sello personal de quien escribe revela sus intereses. Sin lugar a dudas se trata de una mujer, ya que difícilmente una cultura tal, nos daría a un autor interesado por rescatar las virtudes de las mujeres, y mucho menos hacerlas protagonistas, sujetos de la historia. A esto le añadimos la forma apasionada de describir la situación de los personajes femeninos; es imposible no darse cuenta que quien escribe comparte la misma cosmovisión femenina. Un texto tal no pudo haber sido escrito por ningún varón.

Hay un estrato patriarcal-androcéntrico en el libro de Rut, pero menos notable que en el resto de los libros del AT[517]. Sin embargo, se le opone todo un engranaje de argumentos contra-patriarcales que muestran la acción de las mujeres diferente al actuar tradicional femenino. Las viudas lejos de deponer sus derechos luchan por ellos. No se someten, tienen iniciativa, persisten en su propuesta; son las propias protagonistas y constructoras de su futuro. Hay una inversión de los roles y del lenguaje usado, privilegiándose por lo general a la mujer. No se habla solamente de la superioridad del varón sino también de las mujeres, especialmente de Rut. Se invierten los estereotipos que las denigran y se les aplica los que en una cultura androcéntrica se asignarían a los varones; por eso las mujeres son identificadas con el dinamismo, la inteligencia y la acción. Los argumentos que se usan para reconocerlas y dignificarlas incluyen los elementos políticos, sociales y religiosos. Por tanto la misoginia y la ginopia están ausentes de nuestro libro.

---

[517] El artículo de J. Cherril Exum, "The M(other's Place" en *Fragmented Women: Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield, JSOT Press/Sheffield Academic Press Ltd., 1993, pp.94-147, se explaya sobre el énfasis patriarchal de la narrativa bíblica.

Bibliografía

1. Herramientas

Biblia Hebraica Stuttgartensia, K. Elliger et W. Rudolph (Ed.), Emendata W. Rudolph et H. P. Rüger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984^2.

Botterweck, G. Johannes- Ringren, H. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, I, Madrid, Cristiandad, 1978.

Brotzman, Ellis R., *Old Testament Textual Criticism: A Practical Introduction*. Grand Rapids, Baker Books, 1994.

Denyer, C. P. (Compilador), *Concordancia de las Sagradas Escrituras. Revisión de 1960 de la versión Reina-Valera*, San José, Costa Rica, Editorial Caribe, 1969.

Diez Macho, Alejandro, y Bartima, Sebastián (Dir.), *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona, Garriaga, 1963.

Driver, F., S.R & Briggs, C.A. *A Hebrew and English Lexicon of Old Ttestament.* Oxford, Clarendon Press, 1966.

Fohrer, Georg (Ed.), *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos.* Traducción de la parte alemana: René Krüger, Buenos Aires, ISEDET – La Aurora, 1982.

Krüger, René, Croatto, Severino., Míguez, Néstor., *Métodos Exegéticos*, Buenos Aires, EDUCAB (ISEDET), 1996^2.

Leon-Dufour, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1973.

Mandelkern, T. M Solomon, *Veteris Testamenti Concordantiae*, Tel Aviv, Schocken, 1971.

Pfeiffer, Ch. F. (Ed.), *Diccionario Bíblico Arqueológico*, El Paso, Mundo Hispano, 1982.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, Alfred Rahlfs (Ed.), (Duo volumina in uno), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Tov, Emanuel , *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press 1992.

Wilhelm, Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin/Göttingen/Heildelberg, Springer-Verlag, 1954.

2. Versiones

Dios habla hoy, 2ª. Ed., s/c (Canada): Sociedades Bíblicas Unidas, 1983.

La Biblia de Jerusalén (Nueva edición totalmente revisada y aumentada), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.

La Biblia, El libro del pueblo de Dios, 16ª ed, Buenos Aries, Fundación Palabra de Vida,. 1997.

La Nueva Versión Internacional, Sociedad Bíblica Internacional, s/c (USA), 1999.

La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, Antigua Versión de Casiodoro de Reina (1569), Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras Revisiones: 1862, 1909 y 1960. Con Referencias. Revisión de 1960, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960.
La versión *Reina Valera* 1995, s.l. Sociedades Bíblicas Unidas. 1995.

3. Obras citadas

3.1. Libros

Andiñach, Pablo, *Cantar de los Cantares: El fuego y la ternura*, Buenos Aires, Lumen, 1997.

Andreasen, Milian L., et al, *Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Día*, California: Pacific Press Publishing Assocition Mountain View, 1980.

Aquino, Mª Pilar, *Nuestro clamor por la vida*, San José, DEI, 1992.
Báez-Camargo, G., *Breve historia del canon bíblico*, Distrito Federal, Ediciones Luminar, 1979.

Bautista, Esperanza, *La mujer en la iglesia primitiva*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.

Berlin, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Bible and Literature Series, 9, Sheffield, Almond Press, 1983.

Boff, Leonardo, *Grito de la tierra, grito de los pobres*, Buenos Aires, Lumen, 1996.

Brueggemann, Walter, *The Land*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.

Campbell, E., *Ruth*, New York, Doubleday & Company, Inc., 1975.

Capra, Fritjof / Steindl-Rast, David, (Con Matus, Thomas), *Pertenecer al universo: La nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*, Buenos Aires, Planeta, 1993.

____, *El Tao de la física*: traducido del inglés por Alma Alicia Martell Moreno, Málaga, Editorial Sirio, 1997.

Carroll, B. H., *Números hasta Rut*, s.l., Casa Buatista de Publicaciones, 1941.

Causse Antonin, *Du groupe ethnique á la communauté religieuse: le probleme socioloque de la religion d'Israël*, Paris, Félix Alcan, 1937.

Cazelles, Henri, *Introducción crítica al Antiguo Testamento,* Barcelona, Herder, 1980.

Christ C. P. - Plaskow J., *Woman Sprit Rising: A Feminist Reader in Religion,* New York, Harper & Row, 1979.

Cousin, *La Biblia Griega: Los Setenta"*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.

Croatto, J. S., *Hermenéutica Bíblica: Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia,* Buenos Aires, Lumen, 1994.

_____, J. S., *Historia de Salvación, La experiencia de un pueblo,* Estella, Verbo Divino, 1995.

_____, J. S.,*Crear y amar en libertad: Estudio de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires, La Aurora, 1986.

Cunliffe, H.-Jones, *Deuteronomio: Introducción y comentario,* Buenos Aires/Distrito Federal, La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1960.

Dällenbach, L., *Le récit spéculaire: essai sur le mise en abyme,* Paris, Seuil, 1977.
de Fraine, J., *Rechters, Ruth.De Boeken van Het Oude Testament 3/2*, Romen, Roermond & Maaseik, 1956.

de Geus, Hartmut H.J., *The Tribes of Israel,* Assen & Amsterdam, Van Gorcum, 1976.
de Vaux, R., *Ancient Israel: Its Life and Institutions,* London, McGraw- Hill Book Company, inc., 1961.

de Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento,* Barcelona, Herder S.A , 1964.

de Waard, Jan y Nida, Eugene A., *A Translator's Handbook on the Book of Ruth.* New York, United Bible Societies, 1952.

del Valle, Carlos (editor), *La Misná*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

Dumais, Monique, *Las mujeres en la Biblia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987.

Edwards, *A., Child's Bible,* London, Pan Books, 1969.

Eiselen, Federico Carlos, et al, *Comentario Bíblico de Abingdon,* Buenos Aires, La Aurora, 1949.

Exum, Cheryl and Clines, David J.A. (editores), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible,* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

Fernández, Natalio, J. Trebolle Barrera, *Simposio bíblico español,* Madrid, Edit. de la Universidad, 1984.

Fewell, D.N., and Gunn, D.M., *Compromising Redemption: Relating Characters in the Book of Ruth,* Louisville, KY, Westminster Press, 1990.

Freedman, David Noel (Dir.), *The Anchor Bible Dictionary,* NY/London/Toronto/Sdney/Aukland, Doubleday, 1992.

Fuerst, Wesley J., *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs Lamentations,* London/New York, Cambridge University Press, 1975.

G.W. Thatcher, *Judges and Ruth,* London, T.C. & E.C. Jack, s.f.

Gallazzi, Sandro, *Por una tierra sin mar, sin templo y sin lagrimas,* Córdoba, Tiempo Latinoamericano, 1996.

García Bachman, Mercedes, *"Little Women": Social Location of Female Labor in the Deuteronomistic History,* Michigan, UMI Dissetation Services, 1999.

Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión,* Montevideo, Doble Clic - Soluciones Editoriales, 1998.

____, "La mujer hace teología: Un ensayo para la reflexión", en varias, *El rostro femenino de la teología,*. San José, DEI, 1986.

_____, *Teología a ritmo de mujer,* Buenos Aires, San Pablo, 1992.

Gerleman, G., *Ruth.* Biblischer Comentar 18, Neukirchen, Keukircher Verlag, 1965.

Gnuse, Robert. *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica,* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1987

Gottwald, Norman Karol, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel,* New York,Orbis, 1979.

Gray, John, *Joshua, Judges and Ruth,* Londón, Thomas Nelson and Sons, 1967.

Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de textos,* Madrid, Cristiandad, 1979.

Guillaume, A., *The Life of Muhammad,* London, Oxford University Press, 1955.

Gunn, D.M., *The Fate of King Saul* , JSOTSup 14, No.5 Sheffield, JSOT Press, 1980.

Harrison, R. K., *Introduction to the Old Testament: with a Comprehensive Review of Old Testament Studies and Special Supplement on the Apocrypha,* Grand Rapids, Eerdmans, 1960.

Hertzberg, H.W., *Die Bücher Josua, Rrichter,Ruth,* Das Alte Testament Deutsch 9, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

Holmgren, Fredrick C., *Esdras and Nehemías: Israel Alive Again,* Grand Rapids Eermans, 1987.

Hopkins, D.C., The *Highlands of Canaan.*, Decatur, 1985.

Hubbard Jr.,Robert L., *The Book of Ruth,* New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.

Hubbard, David Allan,William Sanford Lasor, Bush, Frederic WM., *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament,* Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1985.

Hubbard, R.L., *The Book of Ruth,* Grand Rapids, Eerdmans, 1991.

Jameison, Robert, et al, *A Commentary; Critical, Experimental and Practical on Old and New Testaments, Vol II.* Grand Rapids, WM, Eerdmans Publishing, 1945.

Jüngel, Eberhard, *Dios como Misterio del Mundo,* Salamanca, Sígueme, 1984.

Koehler, Ludwin (editor), *Lexicon in Veteris Testamenti Libros,* Leiden, E.J. Brill, 1953.

Krüger, René, *Dios y el mamón: Análisis semiótico y hermenéutico del Proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas* (Tesis doctoral) , Buenos Aires, ISEDET, 1987.

LaCocque, André, *Four Subversive figures in Israel's Tradition,* Minneapolis:Fortress Press, 1990.

Layton, S.C., Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible, Atlanta, 1990.

Leeb, Carolyn S., "Away from the Father's House:" The Social Location of the נער and נערה in Ancient Israel, A Dissertation Presented to the Faculty of the Lutheran School of Tehology at Chicago, 1998.

Lemche, Niels Peter, *Ancient Israel, A New History of Israelite* Society, Sheffield, JSOT Press, 1988.

_____, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy,* (SVT 37), Leiden, Brill, 1985.

Leonhard, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament,* Stuttgart, Kohlhammer, 1938.

Martínez, José M., *Hermenéutica bíblica,* Barcelona, CLIE, 1987.

Mayers, D. H., *Deuteronomy,* The New Century Bible Commentary, England, Marshall, Morgan & Scott, 1987.

Mc Kinzh, J., *The Edged Sword,* Bruce, New York, 1956.

McFague, Sallie, *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear,* Philadelphia/Santander, Fortress Press/Sal Terrae, 1994.

Mesters, Carlos, *Rut: Comentario Bíblico Ecuménico,* Petrópolis/Sao Bernardo do Campo/ Sao Leopoldo, Vozes/Impresora Metodista/Sinodal, 1988.

Mettinger, Tryggve N. D., *Buscando a Dios, Significado y mensaje de los nombres divinos,* Córdoba, El Almendro, 1994.

Meyers, Carol, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context,* New York, Oxford University Press, 1988.

____, *Families in Ancient Israel* (The Family, Religion, and Culture); eds. D.S. Browning and I.S. Evison, Lousville, KY, Westmister John Knox, 1997.

_____, *The Bible and the Politics of Exegesis*: Essay in Honor of Norman K. Gottwald on the Ocasión of His sixty-fifth Birthday, ed. David Jobling, Peggy L. Day and Gerald Shephard, Cleveland, Pilgrim, 1991.

Mollenkott, Virginia, *The Divine Feminine: the Biblical Imagery of God as Female,* New York, Crossroad, 1983.

Moltmann Wendel, Elisabeth- Moltmann, Jürgen, *Hablar de Dios como mujer y como hombre*, Nünchen/Madrid, Kaiser Verlag/PPC, 1991.

Morris, Leon, *Rut, Introduction and Commentary*, London, The Tyndale Press, 1969.

Myers, J. M., *Ezdra - Nehemías*, New York, Doubleday, 1965.

_____, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth,* Leiden, Brill, 1955.

_____, J. M., *A Light unto My Path*, Philadelphia: Temple Universit y Press, 1974.

Patai, R., *Sex and Family in the Bible and the Middle East,* NY, Doubleday, 1959.

Pedersen , Johannes, *Israel, Its Life and Culture, I-II* London, Geoffrey Cumberlege/ Copenhagen, Branner og Korch, 1926.

*Rahner, K., *The Concept of Mystery in Catholic Theology,* en *Theological Investigations,* IV. Baltimore, Helicon Press, 1966[518].

_____, *Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatics,* en *Theological Investigations IX*, New York, Herder & Herder, 1972.

* Toda obra marcada con este signo, indica que no tuvimos acceso a la misma; aparece en el listado por haber sido citada en esta investigación desde otra obra.

Ress, Seibert-Cuadra, Sjorup (editoras), *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*, Santiago: Sello Azul, 1994.

Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985.

_____, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

_____, *Lenguaje de la fe*, Buenos Aires, La Aurora, 1978.

Robert, A-Feuillet, A., *Introducción a la Biblia*, Barcelona, Herder, 1965.

Robles de Iturbe, *Signos, lenguaje y semiótica*, Buenos Aires, Paidós, 1973.

Rowley, H.H., *Joshua*, (John Gray, editor), *Judges and Ruth*, London, Thomas Nelson and Sons, 1967.

Rudolph, Wilhelm, *Das Buch Ruth*, Das Hohe Lied. Die Klagelieder. Kommentar zum Alten Testament 17/13, Gütersloh, Gerd Mohn, 1962.

Rust, E.C., *Judges, Rut and Samuel*, London, SCM Press Ltd, 1961.

*Sasson Jack M., *Rut.A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interterpretation*, Biblical Seminar; 2d ed., Sheffield: JSOT Press. 1989.

Schmidt, Werner, *Introducción al AntiguoTestamento*, Salamanca, Sígueme, 1990.

Schottroff, Luise, Marie-Theres Wacker (hrgs), *Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh, Kaiser/ Gütersloher Verlaghaus,1998, pp.105-110.

Schürer, E., *Historia del Pueblo Judío, II*, Madrid, s/e, 1985.

Schüssler Fiorenza E., *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989.

Schwantes, Milton, *A Familia de Sara e Abrão: Texto e contexto de Gênesis 12-25*, Editora Vozes/Editora Sinodal, Petrópolis/ São Leopoldo, 1986l, traducción al español: *La familia de Sara y Abraham*. Acción Ecuménica/LUC, Caracas, 1993.

Schwartz Y., *The Megilloth and Rashi's Commentary, with Linear Translation: Ester, The Song of Songs, Rut*, Hebrew Linear Classics; New York, Feldheim, 1983.

Schwartz, T.O., *Introduction to Biblical Hebrew*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971.

Segundo, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, Cristiandad, 1982.

Sloyan, Gerard, *Rut y Tobías*, Bilbao, San Térrea, Santander, 1969.

Thatcher B.D., G.W., *Judges and Ruth,* Oxford, Universities of Oxford and Cambridge, s.f.

*Trible, Phyllips, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
Andiñach, Pablo R., *Imaginar caminos de liberación: Una lectura de Joel* (Tesis doctoral), Buenos Aires, ISEDET, 1992.

van der Toorn, Karel, Family Religion in Babylonia, Syria & Israel, Continuity & Change in the Forms of Religious Life, Leiden, E.J. Brill, 1996.

Vermeylen, Jacques, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Paris/ Santander, Éditions du Cerf/ Sal Terrae, 1986.

Vílchez Líndez, José, *Rut y Ester*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1998.

Von Imschoot, T*eología del AT*, Madrid, FAX, 1969.

von Rad, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1972.

Weingreen, J., *Introduction to The Critical Study of the Text of The Hebrew Bible,* Oxford, Clarendon Press, 1982.

3.2. Artículos

Aguila Z., "Carta a la relatora especial sobre violencia contra la mujer", *Con-spirando* 25 (1998) 10-15.

Albright, W.F., "The Name Shaddai and Abram" *JBL* 54 (1935) 173-204.

Alegro, Augusto, "la mujer en camino a realizarse"*Revista Bíblica* 159 (1976) 7-13.

Aleixandre Parra, Dolores, "Mujeres: hablan los profetas y el Midrás" *Reseña Bíblica* No. 14 (1997) 7-14.

Andiñach, Pablo Rubén, "Condiciones para una semántica profunda desde América Latina" *Revista Bíblica* 13/14 (1984) 69-77.

_____, "Nehemías 9, 5b-37: Oración y denuncia de la opresión", en *Los caminos enexhauribles de la palabra*, homenaje a J. Severino Croatto, Lumen-ISEDET, 2000, pp. 241-253.

Bal, Mieke, "Heroism and Proper Names, or the Fruits of Analogy", en Athalya Brenner (ed), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 42-69.

Bar-Efrat, S., "Some Observations on the analysis of Structure in Biblical Narrative" *VT* Vol. XXX Fasc. 2, (1980) 154-173.

Bautista, Esperanza, "Dios", en Mercedes Navarro (Dir.), *Diez Mujeres escriben teología* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993, pp. 116-130.

Beattie, D.R.G, "A Midrashic Gloss in Ruth 2:7" *ZAW* 89 (1977) 122-124.

_____, "Ruth 2:7 and Midrash" *ZAW* 99 (1987) 422-423.

_____, "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice". *VT* XXIV, (1974) 251-267.

Bernstein, Moshe J. "Two Multivalent Readings in the Ruth Narrative" *JSOT* 50 (1991) 15-26.

Berquist, Jon L., "Role Dedifferentiation in the Book of Ruth" *JSOT* 57 (1993) 23-37.

Biale, David, "The God with Breasts: el Shaddai in the Bible" *HR* 21 (1982) 249-250.

Bojorge, Horacio, "Goel: Dios libera a los suyos" *Revista Bíblica* Vol. XXIII, (1971) 8-12.

Bosch, Marcela – Mansilla, Sandra, "Con ojos de mujeres: Un aporte metodológico a partir de la experiencia de Lectura Popular de la biblia con Mujeres en Argentina" *Cristianismo y Sociedad* 35/36 (1998) 53-67.

Brancher, Mercedes, "de los ojos de Agar a los ojos de Dios" trata sobre este tema, en el caso de Sara con Agar. Cfr. *RIBLA* 25 (1996) 11-27.

Campbell, E. F., "The Hebrew Short Story: A Study of Ruth, ". en *A Light unto My Path.* Philadelphia: Temple University Press, 1974 83-101.

Canavessi, Juan José, "De la hermenéutica de la Biblia a la Biblia como hermenéutica", *Revista Bíblica*, Año, 47 No. 19 (1985/3) 143-157.

Carasik, M., "Rut 2,7: Why the Overseer Was embarrassed" *ZAW* 107 (1995) 493-494.

Cardoso Pereira, Nancy, " La profecía y lo cotidiano: la mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo" *RIBLA* 14 (1993) 7-21.

_____, "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación" *RIBLA* 25 (1997) 5-19.

_____, "Prostitutas-madres-mujeres". *RIBLA* 25 (1997) 28-40.

Carmichael, C. ,'Treading"in the Book of Ruth', *ZAW* 92, (1980) 248-266.

Chu., Julie L. C., "Returning Home: The inspiration of the Role Dedifferentiation in the Book of Rut for Taiwanese Women" *SEMEIA. 78* (1997) 47-52.

Cobo Bedia, Rosa "género", en Celia Amorós (Dir), *10 palabras clave sobre mujer,* Estella (Navarra),Verbo Divino, 1995, pp. 55-83.

Corcoran,Cecilia, "Un nuevo día: redescubriendo a la diosa" *Con-spirando* No.13(1995) 20-21.

Corpas de Posada, Isabel, "Los hizo hombre y mujer", *Theologica Xaveriana* 59 (1981) 129-139.

Davies, Erly W., "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage" *VT* 31 (1981) 257-268.

_____, "Ruth IV 5 and the Duties of the Goel" *VT* XXXIII 2 (1983) 231-234.

*Dürr, L., "Altorientalisches Recht bei den Propheten Amos und Hosea" *BZ* 23 (1935) 150 ss.

Exum, Cheryl, "The M(other's Place" en *Fragmented Women: Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield, JSOT Press/Sheffield Academic Press Ltd., 1993, pp.94-147.

Fell, W., "Der Bibelkanon des Flavius Josphus", *BZ* 7 (1909) 240-245.

Ferro Calabrese, Cora " primeros pasos en teoría sexo-género", en *Mujer, sexualidad y religión: (¿Hasta cuándo Señor?,*. Ediciones CLAI, Ecuador., 1998, pp 3-23.

Ferro Calabrese, Cora y Quirós R., Ana M., " Mujer y religión", en *Mujer, sexualidad y religión: (¿Hasta cuándo Señor?).* Ediciones CLAI, Ecuador., 1998, pp. 26-53.

Fewell Nolan, Danna y Gunn, David M., " 'A Son is Born to Naomi': Literary Allusions and Interpretation in the Book of Ruth", *JSOT* 40 (1988) 99-108.

Folgado Florez, Segundo, "Estructura ministerial de la iglesia" *Biblia y Fe* XVI N°. 46 (1990) 492-515.

Foulkes, Irene, "Primeros pasos en la relectura bíblica desde la perspectiva de género", en *Mujer, sexualidad y religión: (¿Hasta cuándo Señor?).* Ediciones CLAI, Ecuador, 1998, pp. 56-77.

García-Jalón de la Lama, Santiago, "Lectura anagramática de Ezequiel 4:1-3" *Estudios Bíblicos* Vol. LVIII (2000), 199-209.

Gebara, Ivonne, "aportes para una teología feminista" *Tópicos* '90 Chile, (1993) 71-133.

Gnanadason, Aruna; "Hacia una teología feminista en Idia" *Con-spirando* 3 (1993) 17-22.

Grant, Reg, "Literary Structure in the Book of Ruth" *Bibliotheca Sacra* 148 Nº.592 (1991) 424-439.

Hestrin, R., "Understanding Asherah: Exploring Semitic Iconography" *BAR* 17/5 (1991), p. 55.

Hunson, Susana, "¿Por qué una geografía de género?", en Ana Sabaté Martínez, Juana M. Rodríguez Moya, María Díaz Muñoz, Angeles, *Mujeres, espacio y sociedad: Hacia una geografía del género.* Madrid, Síntesis, 1995, pp. 14-19.

Hurvitz, "Ruth 2:7: A Midrashic Gloss?" *ZAW* 95 (1983), pp. 121-123.
Hutchinson Miller ,Carmen, "Yo, mujer negra, madre y latinoamericana", *Con-spirando* No. 2 (1992) 6-10.

Iriarte, María Eugenia, "Mujer y ministerio Antiguo Testamento" *Biblia y fe* No. 46 XVI (1990) 516-537.

Jefferson, "Mise en Abyme and the Prophetic in Narrative" *Style* 17.2 (1983) 196-208.
Jonson, A.R., "The Primary Meaning of the Root g'l" *VT* 1 (1953) 78-99.

Koening, Susana, "Retomando la palabra diosa" *Con-spirando* No. 6 (1993) 47.

Kruger, Paul A., "The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezequiel 16:8" *JNSL* XII (1984) 79-86.

Krüger, René, "La mujer en el Nuevo Tesamento" en *Mujer: Seminario 1987 Apuntes foco,* 1988, pp. 137-165.

Kwok Pui-lan. "La emergencia de una conciencia feminista asiática de la cultura y la teología" *Cons-pirando* 3 (1993) 7-12.

Labuschagne, C. J., "The Crux in Ruth 4:11" *ZAW* 79 (1967) 364-367.

Levine, Amy-Jill, "Ruth", en Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe (ed). *The Woman's Bible Commentary,* Louisville, KY, Westminster/John Knox, 1992, pp. 78-84.

Levine, Naghman, "Ten Hungers/Six Barleys: Structure and Redemption in the Targum to Ruth" *JSJ* XXX (1999) 313-323.

Loader, J. A., "Ruth 2:7 –An Old Crux". *JSem* Vol. 4, No.2 (1992), pp.151-159.

Lopes, Mercedes, "Alianza por la vida: Una lectura de Rut a partir de las culturas" *RIBLA* 26 (1997) 96-101.

López, Rolando, "Redención de la tierra y del pueblo" *RIBLA* 18 (1994) 31-42.

Loretz , O., "The Theme of the Ruth Story", *CBQ* 22 (1960) 391-99.

Lutzky, Harriet, "Shadday as a Goddes Epithet" *VT* XLVIII No. 1 (1998) 15-36.

Lys, D., "Résidénce ou repos? Notule sur Ruth 2 :7" *VT* 21 (1971) 497-501.

Mananzan , Mary John, "Retomando la palabra feminismo" *Con- spirando* No. 3 (1993) 37-38.

Menes, " Tempel und Synagoge" *ZAW* 50 (1932) 267-271.
Merrill, Eugene, "The Book of Ruth: Narration and Shared Themes" *Bibliotheca Sacra* 142 (1985) 130-141.

Meyer , Carol, "As raízes da restrição - As mulheres no Antiguo Israel", *Estudos Bíblicos* 20 (1988) 9-25.

Meyer , Carol, "Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth", Athalya Brenner (ed), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 85-114.

Míguez, Néstor , "Jesús en la vida cotidiana" *RIBLA* 14 (1993) 87-100.

Moore, Michael S., "Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners" *CBQ* Vol. 60, No. 2, (1998) 203-217.

Moore, Michael S., "Two Textual Anomalies in Ruth" *CBQ* 59 (1997) 234-243.

Motte, R., "Porte" *DBS* 8 (1972) 126-133.

Phillips, Anthony, "The Book of Ruth - Deception and Shame" *JJS* XXXVII (1986) 1-17.

Rashkow, Ilona, "Ruth: The Discouse of Power and de Power of Discourse", en Athalya Brenner (ed), *A Feminist Companion to Ruth*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp. 25-41.

Rauber, D.F. "Literary Values in the Bible: The Book of Ruth " *JBL* LXXXIX (1970) 27-37.

Reider, J., "Etymological Studies in Biblical Hebrew" *VT* 4 (1954), pp.276-295.

Ress, Mery Judith., "¡Buena nueva, buena nueva!: la irrupción de la teología feminista en mi vida" *Con-spirando* No. 13 (1995) 4-9.

Ress, Judy , "Una meditación sobre la fragilidad de nuestro planeta" *Con-spirando* No. 17 (1996) 36-37.

Richard, Pablo, "Ya es tiempo de proclamar un jubileo: Sentido general del jubileo en la Biblia y en el contexto actual" *RIBLA* 33 (1999) 7-21.

Sampaio, Tânia, "Rute e Noemí: coragem em tempos de crise" *Tempo e Presenca* 241 (1989) 33-34.

Sarna, N.M., "Epic Substratum in the Prose of Job" *JBL* 76 (1957) 13-25.

Sauvé, Madelaine, "El feminismo en la Biblia" *Cuadernos Franciscanos de Renovación* vol VIII (1975) 66-74.

Schwantes, Milton, "Interpretação de Gn 12-25, no contexto da elaboração de una hermenêutica do Pentateuco" *Estudos Biblicos*. No. 1 (1984) 31-49.

Station, Elizabeth Candy, "The Book of Ruth", en Athalya Brenner (ed), *A Feminist Companion to Ruth* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, pp.20-25.

Tamez, Elsa, "Hermenéutica feminista de la liberación: Una mirada retrospectiva" *Cristianismo y Sociedad* 35-36 (1998) 123-136.

_____, "La mujer que complicó la historia de la salvación; El relato de Agar leído desde América Latina", *Vida y pensamiento* 3:1-2 (1983) 19-30.

Thompson, Thomas and Dorothee, "some Legal Problems in The Book of Ruth" *VT* 18 (1968) 79-99.

Ute Seibert-Cuadra. "Teología feminista en Asia" *Con-spirando* 3 (1993) 6-7.

Vílchez, José, "De Belén a Moab: Rut 1:1-6" *Estudios Ecleasiásticos* 278 Vol. 71 (1996) 441-449.

Von Hans-Friedmann Richter, "Zum Levirat im Buch Ruth" *ZAW* 95 (1983) 123-126.

Winters, Alicia, "El Goel en el Antiguo Israel", *RIBLA* 18 (1994) 9-29.

_____, "La mujer en el Israel premonárquico" *RIBLA* 15 (1993) 19-33.

Würthwein "metanoew", TDNT, pp. 984-985.

Zimolong, B., "Zu Ruth 2:7", *ZAW* 58 (1940) 156-158

4. Otras obras consultadas

4.1. Libros

Adam, Clarke (de.), *Comentario de la Santa Biblia*, t.I, Kansas/Missouri, Casa Nazarena de Publicaciones, 1974.

Allan Powell, Mark, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

Alonso Díaz, José, *Proceso de dignificación de la mujer a través de la Biblia*, Madrid, Universidad Pontificia, 1975.

Bar-Efrat, Shimon, *Narrative Art in the Bible, Sheffield:Academic Press, 1997.*

Beattie, D.R.G. *Jewish Exegesis of the Book of Ruth.* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 2, Sheffield JSOT Press, 1977.

Buela, Carlos, La exégesis y el vaciamiento de la escritura, Mikael, Paraná, 1976.

Burin, Mabel y Dio Bleichmar, Emilce (comp), *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Buenos Aires/Barcelona/México, Paidós, 1996, p.289-313.

Buxton, B.F. *Ruth unida con su Redentor*, San Ignacio: Fondo Evangélico Hebrón, 1959.

Cassirer, E., *Antropología Filosófica*, Madrid, FCE, 1983.

Chopp, Rebeca S., *The Power to Speak: Feminism, language God*, New York, Crossroad, 1992 [1989].

Crapon de Caprona, Pierre *Ruth, La moabita*, Geneve, Labor et Fides, 1982.

Cundall, Arthur E. and Morris Leon, *Judges, Ruth*, London, The Tyndale Press, 1968.

Duby, George., *Historia de la Mujer*: Del renacimiento a la edad Moderna los trabajos y los días, Taurs Santillana, S.A, Madrid, Buenos Aires, 1993.

Duby, George., *Historia de la Mujer*: El siglo XIX: Cuerpo trabajo y modernidad Santillana, S.A, Madrid, Buenos Aires, 1993.

Duby, George., *Historia de la Mujer*: El siglo XX: La Nueva Mujer, t. X Taurs, Santillana, S.A, Madrid, Buenos Aires, 1993.

Galindo Moreno, Florencio, *Filosofía a distancia*, Universidad Santo Tomás (ed. Autor), Bogotá, 1984.

Gallego, Epifanio, y otros, *La mujer en la Biblia*, Madrid, Autor, 1975.
Gore, Charles, Leighton Goudge, Henry, et al *A New Commentary on Holy Scripture including the Apocrypha*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.

Gunn, David M., *The story of King David,* Sheffield, JSOT Press, 1982.

Haynes, Stephen R., et al (ed.) *To Each Its Own Meaning,* Louisville, Kentucky Westminster/John Knox Press, 1993.

Johanna, W. H., van Wijk-Bos *Y libri Di Ruth, Ester E Giona*, Torino, Claudiana, 1992.

Jordá Sureda, Miguel, *La Biblia del pueblo*, Santiago de Chile, Salesiana, 1978.

Knight, George A. F., *Ruth and Jonah*, 1ª ed. London, Staples Press Limited. 1950.

Maertens, Thierry, *Promoción de la mujer en la Biblia*, Bilbao, Mensajero, 1975.

Mayers, A.D.H., *The New Century Bible Commentary Deuteronomy*, England, Marshall, Morgan & Scott, 1979.

Puerto, Carlos, *La mujer del año 200O*, Madrid, Sociedad y educación Atenas, 1970.

Radford Ruether, Rosemary, *Mujer nueva tierra nueva*, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1977.

Ranjini, Rebera (ed.), *We cannot dream alone*, Geneva, WCC Publications 1990.

Rivera, María-Milagros, *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, ICARIA, 1994.

Robertson Nicoll, W. *The expositor's Bible*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1943.

Rochefort, Christiane, La liberación de la mujer: año cero, Argentina, Granica Editor 1972.

Sherer, Alice, *Las mujeres de la Biblia II*, Madrid, Rialp, 1973.

Shüssler Fiorenza, E., *Pero ella dijo: prácticas feministas de interpretación bíblica*, Madrid, Trotta, 1996.

Ska, Louis Jean, *Our Fathers Have Told Us: introduction to the analysis of Hebrew Narratives*, Roma, 1990.

Tamez, Elsa, *La Biblia de los oprimidos*, DEI, San José, 1979.

Vicent, Albert, *Le livre des Juges le livre de Ruth*, 2ª ed. Paris, Les Éditions Du Cerf. 1958.

Welles clapp, María, *El Antiguo Testamento y la mujer*, Buenos Aires, La Auror, 1944.

Witherington II, Ben, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge, University Press, 1987.

4.2. Artículos

Aranda, Gonzalo, "Crítica dogmática a la exégesis crítica", *Scripta Theologica* 10:3 (1978) 1097-1113.

Bartalomé, J.J. "Análisis estructura y exégesis bíblica", *Estudio Agustiniano* 13 (1978) 91-114.

Bianchi, Enzo, "El estatuto de los sin dignidad en el Antiguo Testamento" *Concilium* 150 (1979) 451-460.

Brooten, Bernadette, "Perspectivas feministas en la exégesis del Nuevo Testamento" *Concilium* 158 (1980) 234-243.

Canavessi, Juan José, "De la hermenéutica de la Biblia a la Biblia como hermenéutica" *Revista Biblica* 19 (1985/3) 143-157.

Castro, Secundino, "Interpretación feminista de la Biblia" *Revista de Espiritualidad* No. 228, (1998) 485-488.

Celada, Benito, "el eje del pensamiento bíblico acerca del papel y la dignidad de la mujer va de Génesis 2 a san Pablo" *CB* 259 (1975).119-123.

Crevecoeur, Marie Pascale, "La mujer y la Palabra de Dios" *Teología Espiritual* 79 (1983) 131-137.

Croatto, Severino, "¿Cómo releer la Biblia desde su contexto socio-político?" *Revista Bíblica,* 44 (1991/4) 139-212.

de Lima Silva, Silvia R., "Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies...", *RIBLA* 19 (1994) 37-46.

de Lima Silva, Silvia R., "Lectura espiritual de la Biblia" *Revista Bíblica* 37 (1990/1) 29-54.

Derby, Josiah "A problem in the Book of Ruth" *JBQ* 22 (1994) 178-85.

Dip, Guillermo, "La Biblia en la coyuntura Latinoamericana" *CB* 274 (1979) 117-122.

Dubois, Marcel, "Influencia de la exégesis judía en la interpretación cristiana de la Biblia" *El Olivo* No. 10 (1979) 73-84.

Estévez, Elisa, "La mujer en la tradición del discípulo amado" *RIBLA* 17 (1994) 87-

Fernández, Angélica ""Ella" en la Biblia" *Testimonio* 30 (1975) 3-6.

Gerstenberger, Erhard S., "Lectura Bíblica y realidad" *Revista Bíblica* No. 13/14 (1984),pp. 103-116.

Harm, Harry J., "The Function of Double entendre in Ruth Three *JOTT* 7 (1995) 119-127.

Landy, Francis, "Ruth and Romance of Realism, or Deconstructing History" *JAAR* 62 (1994) 285-317.

Laurenti, René, "Jesús y las mujeres"; Una revolución ignorada *Concilium* 154 (1980) 93-103.

Laurenti, René, "Lo femenino y la Biblia" *Revista Bíblica* No. 51 (1993/3) 159-182.

Lopes Torres, Mercedes, "Mujeres que se inventan salidas. Mateo 1, 1-17" *RIBLA* 25 (1997) 52-58.

López Hernández, Eleazar "Pueblos de la Biblia y pueblos indios de hoy - Una reflexión de fe para servidores de los pueblos indígenas, *RIBLA* 26 (1996) 15-23.

Méndez Peñale, ¿Una espiritualidad para la mujer? *RIBLA*, No. 13 (1992) 87-104.

Moore, Michael S. "Two Textual Anomalies in Rut", *CBQ* 59 (1997) P. 234-43

Pixley, Jorge "Las escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas" *RIBLA* 11, (1992) 123-132.