



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 3

CB 115 SEMINARIO EN BIBLIA I

Navarro Puerto, Mercedes. “El libro de Rut”. En *Historia, narrativa, apocalíptica*, editado por Antonio González Lamadrid, et al., 381-401. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Capítulo IX

EL LIBRO DE RUT

Esta breve obra bíblica, que tan perfecta resulta en su valor literario y narrativo y que se lee con verdadero placer, es, exegéticamente hablando, un interesante cruce de enigmas y dificultades que, como veremos, van desde su localización en el canon hasta su interpretación teológica, pasando por otras cuestiones que mostraremos en lo que sigue. Comenzaremos ofreciendo una panorámica sobre las cuestiones generales del libro: nombre, argumento, texto y las versiones, canonicidad, autor y fecha de composición del libro. En la sección dedicada a la dimensión literaria nos detendremos en el género literario y en la composición narrativa, sin dejar de lado cuestiones como el estilo y los recursos literarios de la obra.

Al tratar del propósito y de la dimensión teológica, abordaremos los grandes temas de Rut, como la misericordia, la bendición y la teología de la providencia divina. En estas tres partes irá tratada, conjuntamente, la historia de la investigación, difícil de separar de las cuestiones que se abordan. Dedicaremos la parte de historia de la interpretación y las cuestiones abiertas a la corriente narrativa que estudia, entre otras cosas, el paradigma o convención literaria de las parejas de mujeres en la Biblia, dentro del mito del héroe y sus implicaciones teológicas; y nos detendremos, también, en la discusión sobre los enfoques teológicos del libro. Terminaremos con unas propuestas para el trabajo personal y una breve bibliografía comentada.

I. DATOS GENERALES

1. *El libro*

a) Nombre del libro

El título que identifica este pequeño libro de la Biblia debe su nombre a una de las dos protagonistas femeninas de la historia que cuenta: Rut, la nuera moabita de Noemí. Este nombre podría derivar de la forma *Re'uth*, presente en la versión siríaca, cuyo significado sería «la compañera». Pero hoy se descarta esta etimología en favor de otra más probable, derivada de la raíz hebrea *rwh*, que significa «beber hasta saciarse», «aliviar», «refrescar». En todo caso, el contenido del nombre alude a ciertas características del personaje y responde a rasgos importantes de la teología del texto. Rut, al final del libro, es un personaje colmado que, a su vez, es alivio y fresco confortante para otros. El lector percibe en todo el argumento de la historia cómo se van colmando, de manera providencial, las vidas de los personajes.

b) Argumento

El libro de Rut cuenta la historia de dos mujeres, Rut y Noemí. Noemí es una viuda judía que vuelve a Belén después de haber emigrado a Moab en busca de alimento, cuando arreciaba el hambre en su pueblo. Sus dos hijos, Majlón y Kilión, casados con moabitas, han muerto y quedan solas las tres mujeres viudas. Noemí decide, entonces, volverse a su tierra, enterada de que ha pasado la hambruna, e invita a sus nueras a volver a la casa de sus padres en Moab. Una de ellas, Rut, decide acompañarla a Belén y unir su suerte y su futuro al de su suegra. Ya en Belén, Rut trabaja como espigadora en la era de Boaz, un hombre mayor. Noemí se entera de que es una pariente y concibe un plan para asegurar el futuro de Rut, la descendencia de su difunto marido y la propiedad de su tierra. Rut debe seducir a Boaz. En efecto, conforme a lo planificado, Rut entra una noche en la era y seduce a Boaz, recordándole sus deberes familiares de redentor o rescatador para con su pariente Noemí. La historia termina con la boda de Rut y Boaz, el rescate de la tierra y el nacimiento de Obed, el nieto de Noemí e hijo de Rut.

c) Texto y versiones

El texto hebreo de Rut nos ha sido transmitido bien preservado en el texto masorético. Existen, además, otras versiones en griego, latín y siríaco. La versión griega, muy literal, presenta unos manuscritos totalmente conformes con el texto hebreo. La versión latina de la Vulgata es bastante diferente del texto hebreo, como puede comprobarse en Rut 2,7.14; 3,15; 4,5, y refleja la libertad de san Jerónimo en la traducción, haciendo del texto una versión libre y elegante. La *Vetus Latina* es incompleta. Y la versión siríaca, o *Peshita*, es una versión libre, de valor secundario.

d) Canonicidad

La canonicidad del libro de Rut no ha contado con problemas o dudas graves. Buena prueba de ello es que en el s. II a.C. ya formaba parte del canon judío. Más problemático resulta el lugar que ocupa dentro de él. Conviene destacar dos aspectos fundamentales al respecto: su doble colocación y el sentido teológico de cada una de ellas.

En cuanto al lugar que ocupa en el canon, se conocen dos grandes tradiciones: una, que considera a Rut un libro separado e independiente del libro de los Jueces, y otra, que lo considera un apéndice del mismo. La tradición que apoya la mayoría de los testimonios antiguos, hebreos y griegos, es la primera que reconoce en Rut una obra independiente de Jue. Ésta es la opinión general a la que nos adherimos. Dentro de cada una de estas dos líneas encontramos algunas variaciones.

En la Biblia hebrea, Rut aparece entre los Escritos, aunque su colocación precisa varía. El Talmud de Babilonia lo coloca antes de los Salmos, dando primacía al orden cronológico, es decir, situándola en tiempo de los Jueces, escenario de la historia, inmediatamente antes de la monarquía davídica. Colocado en este lugar, dado que el libro termina con la genealogía de David, Rut prepara el camino a los Salmos, que habitualmente han sido atribuidos a este rey.

Otra colocación ubica a Rut entre los llamados *Megillot*, los cinco rollos o libros sobre fiestas. Rut era leído durante la fiesta de Pentecostés, que coincidía con la recogida de la cosecha. Ahora bien, dentro de estos libros existen dos colocaciones diferentes: una, litúrgica, que sitúa el libro a continuación de Cant, pues

ambos eran leídos en pascua; otra, cronológica, que lo coloca inmediatamente antes de Cant, Ecl, Lam y Est, de forma que Rut seguiría al libro de los Proverbios¹.

En la Biblia griega el orden es diferente. Rut viene propuesto detrás del libro de Jueces y delante del primer libro de Samuel. Esta tradición consideraba a Rut una especie de apéndice de Jueces². Entre los factores que han influido en este orden se incluye el escenario histórico de la obra (Rut 1,1), la genealogía que prepara la llegada de David (4,18-22) y la antigua atribución del libro a la mano de Samuel.

Las traducciones españolas adoptan diferentes criterios. Destacamos algunas. La *Sagrada Biblia* propone a Rut después de Prov; la *Nueva Biblia Española* coloca el libro junto con las otras narraciones postexílicas, es decir, después de 2 Mac y seguido de Tob, Jud y Est; *La Biblia* de La Casa de la Biblia sitúa a Rut después de Neh y antes de Tob, Jud y Est; finalmente, la *Biblia de Jerusalén* optó por colocar a Rut después de Jueces.

En conclusión, podemos decir que el lugar originario del libro de Rut era, probablemente, el de los Escritos. Si tenemos en cuenta la jerarquía establecida por los judíos respecto a los distintos grupos del canon, se explica mejor su movilidad desde este tercer grupo del canon de la Biblia hebrea al segundo (Profetas anteriores), que no del segundo al tercero (Escritos).

¿Cuál es el sentido teológico de estas variaciones en el conjunto de las Escrituras antiguas? Colocado detrás de Jue y mirando en esa dirección, el ambiente del libro de Rut contrasta vivamente con el mundo de violencia de las historias del libro anterior: Rut muestra que en los días de los jueces (Rut 1,1) no todo hombre «hacía lo que le parecía» (Jue 21,25). Algunos, como Boaz, vivieron con *hesed* (misericordia) y, a diferencia del levita con su concubina (Jue 19), trataron a las mujeres conforme a esta virtud. Mirando hacia delante, Rut, en la misma línea de la historia de Ana al comienzo del libro de Samuel (1 Sm 1,1-2.21), introduce el motivo de la providencia: Yahveh se acuerda de Ana dándole un hijo, como se acordó de Noemí a través del hijo de Rut. Y si Rut es para Noemí más que siete hijos (Rut 4,15), Elcaná se considera para Ana, su mujer, más que diez (1 Sm 1,8). Las dos historias

¹ Cf. Ph. Tribble, «Ruth, Book of», en ABD V (1995) 842-847.

² Cf. J. Vélchez, *Rut y Ester* (Estella 1998) 26.

hablan del honor de las mujeres. Este énfasis en el honor de las mujeres se encuentra, igualmente, en la colocación de Rut detrás de Prov, teniendo en cuenta que éste termina con el poema acróstico dedicado a la mujer fuerte, *eset hayil* (Prov 31), la misma frase que describe a Rut en 3,1. De este modo, el canon sitúa a Rut la moabita en la larga tradición de las mujeres israelitas.

2. Autor y fecha de composición

a) Autor

Hay una tradición judía que atribuye el libro de Rut a Samuel, pero los críticos han permanecido callados al respecto. El autor del libro es desconocido y la dificultad para poder decir una palabra sobre él va unida a la dificultad para situar su fecha de composición. Se ha discutido, sin embargo, el género del autor: ¿era varón o mujer? La mayoría de los comentarios apoyan la autoría masculina, aunque ésta es cuestionada actualmente: el tema, el predominio de protagonistas femeninas y, sobre todo, el punto de vista de la historia, sugieren una presencia femenina en la composición del libro³.

b) Fecha

Determinar la datación del libro de Rut es una de las cuestiones más difíciles con las que se encuentran hoy los estudiosos de la obra. Las propuestas de datación se extienden desde la época de Samuel hasta el s. III a.C. Pueden contemplarse tres grandes posturas: a) el libro data de una época pre-exílica⁴, situada entre los ss. X y VIII a.C.; esta teoría se basa en características lingüísticas, en su prosa clásica y en el entorno legal y teológico del libro; b) el libro fue escrito en tiempos del exilio; esta hipótesis se apoya en la abundancia de restos arameos (aramaísmos), en el arcaísmo de algunas costumbres de la historia (Rut 4,7), en las discrepancias con la ley deuteronomista y en su apertura univer-

³ Cf. E. F. Campbell, *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Nueva York 1975) y, también, A. Brenner, «Naomi and Ruth», VT 33 (1983) 385-397.

⁴ Así, por ejemplo, R. L. Hubbard, *The Book of Ruth* (Grand Rapids 1988); R. M. Hals, *The Teology of the Book of Ruth* (Filadelfia 1969); G. Gerleman, *Ruth* (Neukirchen 1965); D. R. G. Beattie, «The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice», VT 24 (1974) 251-267, entre otros.

salista; c) su composición se fecha en el post-exilio⁵. En conclusión, hay que decir que, tal como está la investigación en este momento, no se puede determinar con precisión una fecha para la composición de Rut. La mayoría de los exegetas optan por datar el libro entre los ss. V y IV a.C.⁶

II. DIMENSIÓN LITERARIA

1. Género y composición del libro

a) Género literario

El emplazamiento del libro de Rut después de Jue y antes de 1 Sm ha llevado a pensar, durante mucho tiempo, que se trataba de un libro «histórico». Hoy ningún exegeta sostiene que Rut pertenezca al mismo género literario que Crónicas o que los libros de Samuel o Reyes⁷. Suele relacionarse a Rut con los cuentos folclóricos (según el formalismo ruso)⁸; a veces se incluye entre las denominaciones de saga, comedia o idilio⁹. La inmensa mayoría de los autores piensa que se trata de lo que en lengua alemana se denomina *Novelle*, y que nosotros traduciríamos por «novela corta», entendiéndolo con ello un relato breve, de argumento ficticio, simple y de pocos personajes. Rut es comparable a otras historias o novelas cortas de la Biblia, tales como el relato de José (Gn 37-50), la narración de la subida al trono de David (2 Sm 9-20) y otros libros bíblicos como Ester, Judit y Tobías.

b) Composición del libro

Desde una perspectiva diacrónica y teniendo en cuenta los criterios del material literario que contiene, así como los paralelismos y el vocabulario, es posible identificar algunos núcleos que

⁵ Destacan R. Gordis, «Love, Marriage and Business in the Book of Ruth: A Chapter in Hebrew Customary Law», en H. N. Brean (ed.), *Light Unto My Path* (Gettysburg 1974); A. Lacoque, «Date et milieu du livre de Ruth», *Revue d'histoire et de Philosophie Religieuse* 59 (1979) 583-593.

⁶ Cf. J. Vélchez, *Rut y Ester*, op. cit. 37; K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther* (Sheffield 1996) 25.

⁷ Cf. H. Haag, «Ruth», en DBS X (1985) 1108-1118.

⁸ J. M. Sasson, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and Formalist-Folklorist Interpretation* (Sheffield 1979).

⁹ Véase, por ejemplo, P. Joüon, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique* (Roma 1953).

destacan en el texto actual. Así, hay un núcleo que remite, posiblemente, a un poema oral, proveniente de siglos anteriores a la aparición de la prosa narrativa. Glatzman, por su parte, sugiere tres estadios de desarrollo en el libro: a) una historieta antigua y poética de origen cananeo; b) una versión hebrea preexílica; c) una versión final postexílica¹⁰. Con todo, la mayoría de los autores sostienen la unidad del libro, aunque la genealogía del final (Rut 4,18-22) sigue siendo un problema sin resolver, tanto si se trata de un apéndice, como si formaba parte de la historia original.

En perspectiva sincrónica, conviene recordar que la forma en que dividimos el libro, para entender y mostrar su composición narrativa, suele estar ligada a la misma sensibilidad y perspectiva narrativa, más que a criterios internos y externos al texto. Mérito de H. Gunkel¹¹ fue poner de relieve la composición narrativa de Rut, distinguiendo cuatro grandes escenas, precedida cada una de ellas de una introducción y seguida de una conclusión. La genealogía final, según Gunkel, es un añadido de carácter secundario. Sobre esta división han ido construyéndose las de otros estudiosos posteriores¹².

¹⁰ Cf. G. S. Glatzman, «Origin and Date of the Book of Ruth», *CBO* 21 (1959) 201-207. No todos los autores comparten la misma idea. Otros sostienen que el libro está compuesto sobre la base de dos historietas orales, que en un principio eran independientes entre sí: una sobre Noemí y otra sobre Rut; a pesar de esta independencia original, ambas historietas habrían compartido un mismo medio geográfico y social, así como el motivo literario de la inversión del destino femenino. La mayoría de los exegetas, sin embargo, no acepta estas teorías diacrónicas de composición.

¹¹ Cf. H. Gunkel, *Ruthbuch* (Tubinga 1913; ²1930).

¹² Unos, como S. Bertman, «Symmetrical Design in the Book of Ruth», *JBL* 84 (1965) 165-168, basan su división en el tema; este autor descubre una estructura concéntrica del tipo ABC / C'B'A'; otros, como H. H. Witzernath, *Das Buch Ruth* (Munich 1975), organizan el texto a partir de sus señales formales. Más significativas y seguidas por estudiosos y estudiosas de todo género resultan las propuestas de autores que presentan la composición narrativa del libro sobre la base de los criterios de la misma narración; K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther, op. cit.* 43, ofrece tres posibilidades: a) estructura en 5 escenas, entre las que se colocan tres interludios, precedido todo de una introducción y seguido de una conclusión y un apéndice genealógico; para ello se apoya en criterios de cambio en el espacio y orientación de la acción; b) la segunda posibilidad, más sencilla, es la estructura en cuatro partes, que es la que seguimos junto con otros muchos autores; c) estructura simétrica, de la que también damos cuenta. Cf. también S. Bar-Efrat, «Some Interpretations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative», *VT* 30 (1980) 154-173; Ph. Tribble, «Ruth (Book of)», en *ABD* 5 (199) 842-847; M. Gow, «The Significance of Literary Structure for the Translation of the Book of Ruth», *Bible Translator* 35 (1984) 309-320.

La composición del relato divide la obra en dos grandes mitades simétricas. La primera abarca los dos primeros capítulos y la segunda los otros dos. Sin embargo, lo que en verdad interesa es la composición y dinámica narrativa de cada una de estas dos grandes partes, como muestra lo que sigue¹³:

Escena primera: vuelta de Noemí (1,1-22)

- a) introducción: puesta en marcha de la narración (1-7)
- b) cuerpo o complicación con dos momentos (8-21):
 - despedida de Noemí y decisión de Rut (8-19)
 - vuelta de Noemí a Belén (20-21)
- c) conclusión o resolución (22)

La palabra gancho más importante es el verbo *sub* (volver)

Escena segunda: plan de Noemí (2,1-23)

- a) introducción (1)
- b) desarrollo de la acción a través de encuentros (diálogos) entre los personajes. Se observa una forma concéntrica (2-22):
 - 1) Rut y Noemí (casa)
 - 2) Boaz y los segadores (campo)
 - 3) Boaz y Rut (campo)
 - 2') Boaz y los criados (campo)
 - 1') Rut y Noemí (casa)
- c) conclusión (23).

Encontramos tres palabras gancho: el verbo *lqt* (espigar, recoger), el adjetivo «moabita» y la frase *masa' hen*, que significa «encontrar favor».

Escena tercera: ejecución del plan de noche en la era de Boaz (3,1-18)

- a) introducción y puesta en marcha de la acción (1-5)
- b) desarrollo de la acción, clímax del libro (6-15)
 - Rut de noche en la era (6-7)
 - encuentro y diálogo entre Rut y Boaz (8-15)

¹³ Sigo la composición propuesta por Ph. Trible, citado en nota anterior.

c) conclusión abierta, vuelta a la casa (6-18).

Las palabras gancho son *goren* (era), el verbo *skb* (acostarse) y el término *go'el* (redentor).

Escena cuarta: boda de Rut y Boaz (4,1-13a)

a) introducción (1a)

b) escena del rescate y levirato en la plaza del pueblo (1b-12)

c) resolución y conclusión: boda de Rut y Boaz (13a).

Las palabras gancho son *s'r*, (puerta), de nuevo la raíz *g'l* (redimir, rescatar) y el verbo *qnh* (adquirir).

La historia cuenta con tres finales¹⁴: descendencia de Rut, bendición y genealogía de David (4,13b-22):

a) final primero: el hijo de Rut (13b)

b) final segundo: bendiciones a Noemí (14-17)

c) final tercero: genealogía de David (18-22).

2. *Estilo*

Es conocida la estima en que especialistas y lectores de todos los tiempos tienen al libro de Rut, considerado como una de las historias más bellas y mejor contadas del AT. Su estilo compendia algunos rasgos de la narrativa antigua, como no dejar tregua ni respiro al lector u oyente, porque el suspense se desarrolla en un *crescendo* continuo, así como el juego entre lo que se dice y lo que se omite, que permite al lector un mayor desarrollo de su propia actividad imaginativa en la escucha o la lectura. Pero propio de Rut es, también, el uso de la ironía y los juegos de palabras. La historia juega con los números tres, siete y sus múltiplos. El mismo nombre de Rut se repite 21 veces, resultado de multiplicar 3 por 7. Utiliza las composiciones quiásticas, los pares de palabras como Sadday/Yahveh, Majlón/Kilión, y otros. Hace uso de series de opuestos: hambre/saciedad, vida/muerte, joven/vieja, esterilidad/plenitud, hombre/mujer, castigo/recompensa. También usa palabras clave, impregnadas de sentido teológico, como *hesed* (misericordia) y «alas», en el sentido de pro-

¹⁴ Cf. A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield 1983) 83-110.

tección y cobijo divino, entre otras. Juega, igualmente, con el significado de los nombres que dan identidad a sus personajes. Noemí, por ejemplo, pide que la llamen *mara'*, «amarga», y no por su nombre, que significa «la dulce», interpretando este cambio como un castigo divino. Otro ejemplo es el nombre de Elimélec, que significa «Dios es rey», anticipando de alguna manera lo que será la futura línea dinástica de David. Por otra parte, Obed, que quiere decir «siervo», indica en este mismo sentido la realeza de David, el rey de reyes ante el que todos son siervos. Junto a todo esto, es preciso destacar además las relaciones y coincidencias con motivos bíblicos argumentales, que se encuentran en Rut y se remontan a las historias patriarcales.

III. PROPÓSITO Y DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. *Propósito del libro*

A la pregunta sobre las razones por las que fue escrito el libro de Rut, se han dado respuestas muy variadas. Según unos, el libro de Rut intenta mantener las costumbres judías, u ofrecer un modelo acerca de cómo integrar la fe y la vida de los creyentes o, simplemente, legitimar la monarquía davídica. En algún caso se piensa que el libro trataría sólo de contar una buena historia y proporcionar el placer estético que se deriva de su belleza literaria. Para otros, el libro de Rut tendría como propósito animar a los prosélitos. O bien, intentaría promover el universalismo contra el nacionalismo excluyente. Para algunos, trataría de ensalzar las virtudes de la amistad y la lealtad o, sencillamente, las virtudes familiares. Y no falta quien piensa que el libro pretende preservar las tradiciones de las mujeres; sin olvidar, en fin, a muchos que creen que el libro de Rut pretende testimoniar la obra de Dios de una forma indirecta, como ocurre en otras historias bíblicas, al estilo de la historia de José en el Génesis.

Cada una de estas propuestas puede justificarse desde dentro del libro del Rut, pero ninguna de ellas puede considerarse como el único propósito, ni el más importante. No conviene olvidar que, mientras el escenario histórico siga tan incierto, la pregunta por la finalidad del libro no podrá tener una respuesta definitiva. Deben ser evitados dos propósitos, a saber, considerar Rut como una obra de protesta y relacionar su finalidad con un

escenario histórico específico. Ni el tono ni el contenido son polémicos; y su fecha, repetimos, sigue siendo incierta¹⁵.

2. Teología del libro de Rut

a) La misericordia de Dios

En esta historia en la que Dios nunca habla ni realiza milagros, en donde se narra una historia sin elementos extraordinarios, el gran tema teológico gira en torno a los términos *hesed* o misericordia (Rut 1,8; 2,20; 3,10) y *baruk* o bendición. De la misericordia y la bendición, que vinculan la historia de los personajes con la tradición de las promesas patriarcales, arranca toda la trama que irá haciendo posible el final esperado. Dios, aparentemente, está ausente. La historia, sin embargo, se encierra en una sutil inclusión de los dos momentos en los que se nombra una acción explícita de Dios. Esta inclusión brinda al lector un marco de lectura creyente: en 1,6 dice el narrador «al enterarse de que el Señor había atendido a su pueblo proporcionándole alimento, Noemí decidió volver». Y en 4,13, al terminar ya el libro, vuelve a indicar que «Dios hizo que Rut concibiera». Desde la primera vez que se menciona el *hesed*, en las palabras con las que Noemí desea a sus dos nueras que vuelvan a sus respectivas casas en Moab, los personajes de la historia muestran, consistentemente, de qué modo aquellos que manifiestan esa misericordia, fidelidad o bondad con los demás (2,11-12.20; 3,10) son recompensados. Tal recompensa culmina con el nacimiento de Obed, hijo de Rut y, por medio de ella, de Noemí.

b) Teología de la providencia divina

Teniendo en cuenta estos rasgos, se entiende que, para numerosos autores, el relato de Rut sea una manifestación de Dios, que actúa de forma escondida en la vida ordinaria y dirige los acontecimientos de la historia; un modo de intervención que ya había mostrado en la narración de José (Gn 36-50). En este mismo sentido se manifiestan quienes creen que son la misma acción humana y su discurso los que ponen de manifiesto la divinidad. Precisamente esta forma indirecta de presencia y actuación de Dios ha acarreado un problema a la hora de inter-

¹⁵ Cf. Ph. Tribble, en ABD 5, 846.

pretar teológicamente el libro. Hay, en efecto, quienes subrayan la actuación indirecta y escondida de Dios y quienes, al contrario, subrayan la actividad humana. ¿Paradigma de teología indirecta de la providencia divina o teología de la iniciativa humana? La respuesta no es sencilla. En los párrafos siguientes intentaremos verlo más detenidamente.

Quienes defienden una teología inmediata de la providencia de Dios, suelen destacar los motivos bíblicos al respecto. Por ejemplo, la historia de Rut manifiesta al Dios de Israel, que es el Dios de la alianza, que muestra misericordia con los que le aman y guardan sus mandamientos (Dt 5,10; Ex 20,6); el Dios que da la abundancia de alimento (Rut 1,6), que cuida de los pobres y desamparados (Rut 1,16; 2,12), que bendice a todos los pueblos de la tierra mediante la bendición a Abraham (Gn 12,3), el Dios de todos los pueblos. La denominación de la tradición sacerdotal, utilizada por Noemí para nombrar a Dios, *El-Sadday* (1,20-21), remite a tales promesas y bendiciones.

Por otra parte, el argumento de la ausencia de Dios, propuesto por quienes piensan que no se le nombra más que al comienzo y al final de la historia, no es tan claro. Dios es invocado siete veces en el libro de Rut en oraciones y en bendiciones (1,8-9; 2,12.19; 3,10; 4,11-12; 4,14); dos veces en fórmulas de juramento (1,17; 3,13); y otras dos en boca de Noemí, al invocar su desgracia (1,13.20-21). Las plegarias encuentran respuesta al final de la historia, por lo que presumiblemente Dios, que es el único que escucha las oraciones de sus fieles, ha debido atenderlas. De este modo, Dios se hace presente a través de los mismos agentes humanos.

Ciertamente, el punto de vista expuesto es ampliamente aceptado. Pero hay un grupo de autores que entienden el sentido de la historia desde la ayuda que los mismos agentes o actores se prestan a sí mismos, a otros y entre sí. Esto, desde la perspectiva de los estudios sobre relatos folclóricos antiguos, indica que no es necesario hacer intervenir a Dios. Basta con ver el lugar que ocupa la suerte en el relato (Rut 2,4; 3,1-13.18; 4,1) para darse cuenta de que no se trata de la providencia divina, sino de un accidente o, cuando menos, de algo que los mismos humanos han buscado y encontrado, gracias a que han puesto en marcha sus propios recursos. No resulta claro que Rut se haya refugiado «a la sombra de las alas del Dios de Israel», como dice Boaz (3,9), por el hecho de que ella elija un hombre mayor como su redentor, ya que la pro-

tagonista había elegido anteriormente, en la era, estar cerca de los hombres jóvenes (2,21)¹⁶. Así, el autor de Rut pretendería sugerir que la actuación de Dios es continua y, normalmente, escondida en la humana actividad. En resumen, entre los autores permanece una línea de interpretación teológica, que destaca la acción providente del Dios creador. Ahora bien, dentro de esta línea interpretativa unos destacan la perspectiva divina y otros la humana, según el ángulo en el que se coloquen los distintos autores.

c) La apertura universal

Es otro de los temas teológicos mayores del libro de Rut. En consonancia con la tradición patriarcal de Abraham, el libro muestra que Yahveh, además de ser el Dios de Israel, es también Dios de pueblos como Moab, que no formaban parte de la elección y eran tradicionalmente menospreciados y odiados por Israel. Aceptar a Rut la moabita, en Belén, un pueblo israelita, y colocarla en la misma línea dinástica de David, es signo de la universalidad de Dios y de la vocación mediadora del pueblo de Israel.

d) La ascendencia davídica

Forma parte, también, de la teología de Rut. La ascendencia moabita de David no puede ser una invención, dado el odio y la aversión que Israel sentía hacia Moab. Algunos piensan que el objetivo del libro era preservar la tradición de los antepasados de David, hasta tal punto es benevolente el trato que el narrador da en el libro a Rut, la moabita¹⁷.

e) Cuestiones legales

El libro de Rut incluye dos leyes israelitas relacionadas entre sí: la ley del levirato, en relación con la descendencia, y la ley del redentor o *go'el*, en relación con la tierra.

¹⁶ En la segunda edición de su comentario, J. M. Sasson modifica en parte su perspectiva, pero permanece en la opinión básica de que el libro no generaliza la actuación providente de Dios y que no existe una doctrina de la recompensa automática divina. El autor rehúye nombrarlo, evitando así dejarlo a merced de la influencia de la evaluación de la conducta humana, algo que puede afirmarse, también, de la misma historia de José; cf. J. M. Sasson, *Ruth. A New Translation*, *op. cit.*

¹⁷ Cf. P. Joüon, *Ruth*, *op. cit.* 2.

Por lo que se refiere al *levirato*, según Dt 25,5-6 consistía en lo siguiente: cuando un varón israelita moría sin descendencia, el hermano tenía la obligación de casarse con la cuñada viuda. La descendencia que ésta tuviera pertenecería legalmente al hermano difunto. La narración de Rut presenta algunas anomalías al respecto. En rigor, la ley del levirato debía aplicarse al difunto Elimélec, marido de Noemí, al que se le han muerto los dos hijos sin descendencia. Pero Noemí es ya mayor y no le queda ningún hijo o hija por línea directa. En la historia no se aplica la ley estrictamente, cuando Boaz se casa con Rut. Boaz no es cuñado de Noemí, aunque sea pariente. Rut no es su hija, sino su nuera. Noemí recibe la descendencia a través de su nuera, que, además, es una extranjera. Estas anomalías muestran que la costumbre del levirato no se interpretó siempre de la misma manera. Posiblemente, estamos ante una comprensión del levirato que remite a un tiempo anterior al de Dt 25,5-10¹⁸. Tenemos, así, un matrimonio mixto y una aplicación laxa de la ley del levirato que, por un lado, parece mirar por los intereses del linaje de Noemí y, por otro, pretende proteger a Rut, cuyo perfil es el de un personaje particularmente vulnerable, al ser mujer, viuda y extranjera.

La segunda norma es la costumbre del *go'el* y hace referencia al derecho y obligación en Israel de salvaguardar la propiedad familiar, según Lv 25,25; 27,9-33 y Nm 27,1-11, pues la tierra era considerada como don divino a Israel y cumplimiento de las promesas hechas a los antepasados. Es posible que Noemí se hubiera visto obligada a vender las propiedades familiares para subsistir. El parentesco de Boaz le brinda la oportunidad de restablecer la propiedad de la familia. En la era, efectivamente, Rut recuerda a Boaz sus obligaciones como *go'el* o redentor para con Noemí.

Estas dos observancias legales sirven al autor para transmitir la acción providente de Dios para con su pueblo, mostrándole como Dios fiel y cumplidor de las promesas hechas a los antepasados, promesas que se actualizan en cada una de las familias de Israel y se extienden, incluso, a individuos de otras naciones. Tal es el caso de Rut¹⁹.

¹⁸ Cf. H. H. Rowley, «The Marriage of Ruth», *Harvard Theological Review* 40 (1947) 77-99.

¹⁹ Una dificultad no resuelta es la naturaleza de la relación entre ambas leyes, según Rut 4,5.

IV. CUESTIONES ABIERTAS Y TRABAJO PERSONAL

1. Cuestiones abiertas

a) Datación del libro y método de exégesis

La proliferación de estudios narrativos sobre el libro de Rut en las últimas décadas, tanto si se trata de estudios comparativos con otras historias del folclore antiguo²⁰, como si son estudios narratológicos²¹, ha abierto una posibilidad de investigación diferente en lo que se refiere a la datación del libro. Desde mi punto de vista, queda abierta la posibilidad de distinguir el mundo de la historia, en el que ocurren los hechos, del mundo del discurso, donde el narrador se comunica con su lector. Esta distinción debería evitar la confusión de niveles; es decir, no deberían identificarse el vocabulario, las convenciones literarias, las costumbres sociales y sus implicaciones legales, que el narrador selecciona para el mundo de sus personajes y el desarrollo de la trama, con el vocabulario que emplea para comunicarse con el lector. Este segundo nivel ofrece pistas sobre el contexto social e histórico en el cual el narrador construye y escribe su historia.

b) El paradigma literario de las dos mujeres

Los estudios narrativos aplicados al libro de Rut han ofrecido perspectivas valiosas en el conjunto de las interpretaciones literarias, y, sobre todo, religiosas. Entre ellas quiero destacar el paradigma literario de las dos mujeres y sus variaciones, tanto en las historias del AT como en algunas del NT, por el interés que ofrece a la hora de una interpretación interesante de esta obra²².

²⁰ Cf. V. Propp, *Morfología del cuento* (Madrid 1985); W. R. Bascon, «Four Functions of Folklore», en A. Dundes, *The Study of Folklore* (Englewood, N.J. 1965) 277-298.

²¹ Puede verse A. Alter, *Poetics Biblical Narrative* (Nueva York 1981); traducción italiana *L'arte della narrativa biblica* (Brescia 1990); *The World of Biblical Literature* (Londres 1992) 51-52; A. Berlin, *Poetics and Interpretation*, *op. cit.*; A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion Rut* (Sheffield 1995); M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington 1987) 60.164.175; Ph. Tribble, «A Human Comedy: The Book of Ruth», en *Literary Interpretations of Biblical Narrative II* (Abingdon-Nashville 1982) 161-190.

²² Cf. A. Brenner, «Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the "Birth of the Hero" Paradigm», *VT* 36 (1986) 257-273. Este estudio pretende destacar el papel de las mujeres en el esquema general del mito del nacimiento del héroe, propio de la antigüedad. El mito, descrito en su día por O.

Se distinguen dos paradigmas, cada uno de los cuales incluye diferentes modalidades: el paradigma 1, de dos madres (Sara/Agar, Lía/Raquel, Rut/Noemí), y el paradigma 2, de una madre con dos hijos (Rebeca). El que nos interesa para nuestro propósito es el paradigma 1, que, a su vez, presenta otras dos modalidades: la modalidad 1a, de 2 madres y 2 hijos, uno de los cuales será el héroe verdadero (= elegido), mientras que el otro será el falso; la modalidad 1b, de dos madres (incluso puede haber hasta tres o más) y un hijo. Rut y Noemí se incluyen en el paradigma 1b.

En el caso de Noemí y Rut, se trata de mujeres que muestran un alto grado de cooperación, rompiendo el estereotipo de rivalidad y lucha destructiva que presenta el paradigma 1a (Sara/Agar, Lía/Raquel, Ana/Penina). En vez de dos hijos, hay sólo uno, en cuyo nacimiento intervienen las dos mujeres. Sus características, en contraste con el paradigma 1a, son las siguientes: no están casadas con el mismo hombre, pero forman, sin embargo, una pareja al estilo de Sara/Agar, en complementariedad especular (joven/vieja; superior/subordinada; estéril/fecunda). Noemí es una viuda mayor con hijos fallecidos, de estatus social y religioso superior en su pueblo, de raza judía, centrada en el pasado, a la que se le han acabado las oportunidades. Rut, en contraste y complementariedad, es viuda, joven y sin hijos; su estatuto religioso y social en Belén es inferior al de Noemí, pues es extranjera y depende de Noemí, a quien está subordinada, pero se orienta a las posibilidades del futuro.

Las dos comparten la ausencia de hijos y de maridos²³. De acuerdo con el estereotipo de las parejas de mujeres bíblicas, a

Rank, discípulo de Freud, contiene los siguientes elementos: una mujer, preferentemente de origen noble, estéril hasta edad avanzada; un anuncio o revelación divina sobre el nacimiento de un hijo; después del nacimiento del hijo, hay otras dificultades para salir adelante (es frecuente, por ejemplo, que aparezca un peligro mortal, cuya función es destacar el destino del héroe y, sobre todo, la protección de los dioses); la separación de los padres y la maduración personal (camino de autonomía que lo vincula más a la misión predestinada que a su origen humano); la superación de pruebas heroicas (el héroe debe demostrar que tiene capacidades y que, por tanto, los dioses no se equivocaron al elegirlo; suele estar en una posición que le coloca en el margen entre lo humano y lo divino); reconocimiento final del héroe (triunfo, premio al esfuerzo, cumplimiento de lo predeterminado, triunfo del dios protector).

²³ En esta situación, la pareja de mujeres sirve a uno de los propósitos del paradigma del héroe, que es multiplicar las dificultades, a fin de mostrar la importancia del héroe y la protección de los dioses.

las que éste se asemeja, el lector espera que ambas mujeres compitan a muerte por el posible hijo y consigan así sus correspondientes beneficios. La conducta de estas dos mujeres, sin embargo, parece invertir todo el paradigma 1a. Cuando Rut se casa, después de someterse al plan de Noemí, y da a luz a Obed, cede su estatuto natural o biológico a su suegra (Rut 4,17), al ceder el hijo a su madre adoptiva. Todas las vecinas dicen que Rut le ha dado descendencia a Noemí (no a Rut, ni a Boaz). La razón del narrador y la que se infiere de toda la historia es la generosidad y misericordia de Rut *para con Noemí*. Es el amor de Rut a Noemí el que mantiene juntas a las dos mujeres, las apoya, impulsa y ayuda a resolver el problema de ambas en su sociedad y consigo mismas.

La gran diferencia que se aprecia entre los dos paradigmas, el 1a de rivalidad y destrucción y el 1b de cooperación y edificación (Rut edifica la casa de Israel, cf. Rut 4,11), estriba en la evaluación de la conducta potencial y de hecho, ejemplificada en el personaje de Rut, que cambia la moral psicosocial de la historia, así como sus principales actrices femeninas. El héroe no surge del amor hombre-mujer, tampoco de ambiciones políticas y de clan. No nace de las angustias personales o necesidades de mayor autoestima, sino del amor de una mujer por otra y de la capacidad de colaboración que ambas muestran.

La historia de Noemí y Rut prepara la aparición de una nueva variedad de este paradigma, que no se acomoda del todo a ninguno de los paradigmas de parejas de mujeres del AT. Nos referimos, ya en el NT, a Isabel y María en Lc²⁴, una pareja de mujeres cuyas historias y mutuas relaciones muestran un paradigma combinado de 1a (dos madres y dos hijos héroes) y 1b (dos madres y un hijo héroe). El énfasis recae en el nacimiento de Jesús. Con ello se crea una nueva tradición en el paradigma del nacimiento del super-héroe. Es un nuevo desarrollo de motivos antiguos, en donde la fe, que es la que mueve ambas historias (fe/incrédulidad, no el linaje), triunfa sobre la ambición personal y asegura no sólo la supervivencia pacífica de la condición humana ordenada (Rut y Noemí), sino que, a través del nacimiento de los dos héroes, implica también la evolución de una

²⁴ No entro en el análisis de Lc 10,38-42, que presenta una variedad del paradigma 1a, interesante para el análisis comparativo, pero que en este marco no resulta pertinente.

nueva era socio-religiosa. La pareja de mujeres se apoya mutuamente. Encontramos comprensión en vez de hostilidad, ajuste al rol personal en la historia de cada una, en lugar de desajuste. Ello anticipa, en este caso positivamente, la relación de ambos héroes adultos, eliminando la lucha de poder y proponiendo su cooperación al fin último del Reinado de Dios. En estas historias hay una minimalización del papel del padre, algo más destacado en la historia de Rut y Noemí. Ambas parejas, Rut/Noemí e Isabel/María, son retratadas como parejas de mujeres fuertes, es decir, con personalidad y complejidad de personaje, a diferencia de las mujeres del paradigma 1a, de rasgos más estereotipados.

Algunas autoras han propuesto como propósito del libro preservar las historias de las mujeres en el marco del AT. La historia de Rut, piensan algunas, es una extraña y sorprendente ventana a la vida de las mujeres en el AT. El libro, siguen diciendo, utiliza sorprendentemente símbolos atribuidos a las mujeres, tales como la paz, la plenitud, la progenie, la cotidianidad, recortados sobre un fondo agrícola de cosecha. Sus personajes son audaces y llenos de recursos, necesitados de todo su coraje para afrontar los riesgos que conllevan sus decisiones. Juegan, por todo ello, un rol subversivo en el plan de salvación de Dios.

c) La teología de la suerte

De todo el libro emana una especie de «teología de la suerte», que hace presente al Dios creador y donante gratuito, en conexión con la teología subyacente, derivada de la misericordia y fidelidad divinas (*hesed*) y de la profusión de su bendición (*baruk/berukah*). Por suerte, Rut va a dar al campo de Boaz para espiar (2,3); es ahí donde ella recibe la bendición de Boaz (2,12). Por suerte, Boaz duerme en la era la noche en que Rut va a seducirle (3,7), y es suerte su postura acostado, que permite la accesibilidad de Rut a su cuerpo y la palabra con la que le recuerda su obligación de rescate para con Noemí. Por suerte, pasa el «tal fulano» –que tenía derecho de rescate sobre la tierra de Noemí– aquella mañana por la puerta de la ciudad (4,1), dando posibilidad a Boaz de realizar su deber de redentor para con su pariente.

Dios actúa intencionadamente en tales circunstancias humanas sin forzar, sin embargo, ni su actuación, ni su presencia. El Dios fiel se hace presente a través de la fidelidad humana. El

Dios creador y providente, el que promete y cumple, se muestra como tal en la abundancia de las bendiciones mutuas, en la generosidad de unos para con otros y en el uso de los recursos de todo tipo con que Dios proveyó a los humanos. El descubrimiento de sus signos fuerza a los humanos a dirigir su mirada sobre los otros y sobre la historia, no fuera o al margen de ellos. De este modo, el libro de Rut se convierte en una historia en la que se expresa la libertad de Dios en su modo de actuar y, a la vez, su inmenso respeto por la libertad que dio a los humanos en el principio de los días, para que en él creyeran y pudieran reconocerle.

2. Orientaciones para el trabajo personal

Lo primero y más importante es leer el texto. Efectivamente, lo primero, para quien quiera estudiar el libro de Rut, es hacer una buena lectura, seguida y completa. Para ello, podría resultar útil tener delante la composición narrativa propuesta por Ph. Tribble en cuatro escenas. La lectura puede hacerse tratando de identificar cada una de las escenas, así como las palabras «gancho», que sirven de señal. Un ejercicio posterior podría consistir en identificar los elementos simétricos de la división en dos grandes mitades, que hemos propuesto. La primera, compuesta por Rut 1-2; la segunda, por Rut 3-4.

Puede luego pasarse a un estudio de las imágenes y los símbolos del libro. Rut se presta para explorar símbolos e imágenes y perseguir sus huellas en el resto del AT. Para ello puede ser útil la ayuda de un diccionario como el de E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Madrid 1978).

Interesante puede resultar, también, el estudio de los personajes en lo que se ha dado en llamar la «narrativización de los nombres» (M. Bal), es decir, la relación entre la identidad narrativa de los personajes y las prolepsis (anticipaciones), que son sus nombres propios, así como la ironía que se deriva de algunos de ellos. Orfá (nuca) puede significar la que se da la vuelta; Boaz quiere decir potente; Majlon, tanto si se deriva de la raíz *mhl*, como de *hly*, significa ser débil, ser estéril, estar enfermo; Kilion, por su parte, significa estar acabado, y Elimélec, «mi Dios es rey». Puede estudiarse, igualmente, el rol y la función narrativa que realizan los personajes colectivos, que parecen actuar a modo de coro²⁵. Y, por último, también sería interesante tratar de identificar la línea de ironía que recorre el libro, y percibir su función narrativa y su valor teológico, bien por el contraste que implica, bien por las alterna-

²⁵ Para una introducción al análisis narrativo puede verse S. Chatman, *Historia y discurso* (Madrid 1990).

tivas que propone o las evocaciones que sugieren al lector acerca de la actuación de Dios y la actuación de los humanos²⁶.

Otro estudio interesante podría ser el rastreo de las cuestiones legales y de las costumbres sociales que aparecen a lo largo del libro, tanto de las que se encuentran en el corpus legal –la ley del levirato y la del rescate– como de otras distintas, tales como quitarse la sandalia (4,7), realizar los tratos en la puerta de la ciudad ante testigos (4,1-10), e incluso las que resultan un tanto extrañas, como que una mujer tome la iniciativa de ir a trabajar para llevar el sustento a su casa (2,2), etc.²⁷

El relato de Rut se presta también a un estudio pormenorizado y comparativo de las principales líneas teológicas. Por ejemplo, pueden estudiarse las formas de misericordia y fidelidad que se encuentran en la historia, deteniéndose a identificar los personajes que la realizan y los que la reciben, la concatenación de efectos benéficos y las analepsis o evocaciones de tal línea en el resto del AT. Lo mismo podría decirse de la bendición, la temática de la salida y la vuelta, el hambre y la saciedad, por indicar sólo algunos temas.

Finalmente, la historia de Rut suele compararse, tanto en su género literario, como en su trasfondo teológico y en la forma en que se brinda el mensaje religioso, con la historia de José (Gn 36-50). Sería interesante estudiar las similitudes y las diferencias entre ambas historias.

3. *Bibliografía comentada*

a) En lenguas españolas

Como sucede con otros libros bíblicos semejantes, hay que advertir que en las lenguas españolas se encuentran pocas obras monográficas sobre Rut y el resto de la literatura narrativa bíblica. Proponemos dos, que son excelentes, cada una en su género. La primera, de L. A. Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester* (Madrid 1973), sirve para una lectura guiada y una primera aproximación; es libro de alta divulgación. La segunda es el importante comentario de J. Vílchez, *Rut y Ester* (Estella 1998). El autor dedica sus primeras páginas a las cuestiones generales y puntuales sobre el libro de Rut y pasa después a comentar, verso a verso, los cuatro capítulos del libro. El comentario sigue la división de la obra en cuatro partes y atiende tanto a la perspectiva filológica, como a la histórica, la literaria y la teológica. Propone dos excursus finales sobre el trasfondo legal del libro, uno sobre el *go'el* y otro sobre el levirato. También puede verse A. Wénin, *El libro de Rut*, CB 104 (Estella 2000).

²⁶ Para un estudio de la ironía puede verse W. C. Booth, *Retórica de la ironía* (Madrid 1989).

²⁷ Cf. los dos excursus del comentario de J. Vílchez, *op. cit.* 149-160.

b) En otras lenguas

Aparte las citadas a lo largo de la exposición, subrayamos las siguientes: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth* (Sheffield 1993), obra colectiva pensada para iniciados e iniciadas en exégesis e historiografía bíblica. Se divide en cuatro partes. La primera (perspectivas de género) incluye estudios del libro de Rut en la perspectiva de las mujeres: la clásica E. C. Stanton, autora de *La Biblia de las mujeres, del siglo pasado*; M. Bal, sobre la narrativización de los nombres propios; el discurso del poder en Rut, de I. Rashkow; y un detallado estudio sobre Rut 1,8 de C. Meyers. La parte segunda estudia la cuestión del autor y su relación con el género. En la tercera se ofrecen comentarios de la literatura rabínica y de Efrén el sirio; finalmente, en la cuarta parte se informa sobre expresiones artísticas del libro de Rut.

En la obra de A. Lacoque, *Subversives. Un pentateuque de femmes* (París 1992), el autor dedica un capítulo al estudio de Rut. Lo más interesante es, por una parte, la perspectiva de género y, por otra, el contexto y las relaciones que el autor establece entre el libro de Rut y el resto de la narrativa postexílica bíblica. Por su parte, K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther* (Sheffield 1996) es una obra breve, precisa y rigurosa, que intenta iniciar a los estudiantes de teología en los libros bíblicos. La autora traza un panorama del libro de Rut atendiendo al problema de la fecha, trasfondo legal, canonicidad, dimensión literaria, teología y propósito del libro de Rut. Sus 50 páginas dan al lector una buena síntesis sobre el estado de la cuestión del libro de Rut y cuáles son los principales rasgos de la obra. Finalmente, un comentario, el de J. M. Sasson, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* (Sheffield 1989), segunda edición del ya clásico comentario de este autor al libro de Ruth, muy centrado en la dimensión filológica del texto y en las relaciones del relato bíblico con otros de la literatura folclórica. Está dividida en cinco grandes capítulos. Después de ofrecer su propia traducción del texto y de presentar los problemas del canon y del uso litúrgico del libro, se encuentra el más amplio de todos, dedicado al comentario filológico. Los restantes capítulos se ocupan de cuestiones como el género, la interpretación y la fecha. Entre las diferencias que el mismo autor señala entre la primera y la segunda edición, se encuentran una mayor atención a la dinámica del relato y al argumento, así como la introducción de matices importantes en lo relativo a las relaciones entre Rut y otras obras del folclore antiguo.