



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11

CB 115 SEMINARIO EN BIBLIA I

Guevara Llaguno, Miren Junkal. “Rut y Noemí reclaman su vida y su memoria”. En *Los escritos: y otros libros sapienciales*, editado por Nuria Calduch-Benages y Christl M. Maier, 247-263. Estella: Verbo Divino, 2013.

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.

RUT Y NOEMÍ RECLAMAN SU VIDA Y SU MEMORIA

Miren Junkal Guevara Llaguno
Facultad de Teología de Granada (España)

1. INTRODUCCIÓN

Agustín de Hipona, considerando el valor del tiempo, dice en las *Confesiones*: «el presente de las cosas pasadas, es la memoria» (XI, 20.26)¹. La memoria, por tanto, evocando lo vivido, gustado, sufrido y gozado, lo trae a nuestro presente para que lo enriquezca, ilumine y oriente.

El libro de Rut es, por muchas razones, un libro de memoria. Escrita probablemente en época posexilica, esta pequeña historia de solo cuatro capítulos evoca un tiempo lejano en la historia de Israel, el tiempo de los jueces, tiempo conflictivo y convulso; evoca una historia de mujeres zarandeadas por los acontecimientos que les toca vivir; evoca un episodio de la historia familiar del rey David.

La fuerza con la que las protagonistas, Rut y Noemí, ambas viudas y extranjeras, reivindican la realidad de las mujeres², los extranjeros y la sustancia de la Torah convierte el libro en la herramienta de su vida y su memoria, para evitar que en esta «todo se perdiera como una pompa de jabón al viento»³.

¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, edición de Olegario GARCÍA DE LA FUENTE (Madrid: Akal, 2003), 303.

² Véase Irmtraud FISCHER, «El libro de Rut: una exégesis de la Torah desde la óptica de las mujeres», *Selecciones de Teología* 43 (2004) 275-282.

³ Antonio MACHADO, «Desgarrada la nube», en ÍDEM, *Soledades* (Buenos Aires: Tecnibook Ediciones, 2011), 46.

2. LA MEMORIA DEL MUNDO FEMENINO DE LA BIBLIA

Si elegir el título de un libro, como el de un negocio o una película, ayuda a su autor a organizar su contenido, a centrar el propósito que encierra y a comunicar todo esto con fluidez a quien lo va a recibir, un buen título ayuda también a quien lo recibe a orientar sus expectativas, a desechar la oferta e, incluso, a despertar inquietudes o curiosidades. ¿Qué evoca o visibiliza, entonces, el título de este libro?

En primer lugar, el libro lleva por título «Rut», el nombre de una mujer. Junto con el de Ester y Judit, nuestro libro es uno de los tres únicos libros que en la Septuaginta lleva en el título el nombre de una mujer. Desde las listas canónicas más antiguas⁴, el libro se conoce con este nombre, «Rut», nombre que aparece por primera vez en la obra en Rut 1,4; se repite nueve veces más en este mismo libro y no vuelve a aparecer en la Biblia ninguna otra vez referido a una mujer. Con todo, el título no pretende identificar a su autor y, de hecho, la tradición judía atribuye el libro a Samuel. Tampoco identifica al personaje principal, Noemí, que es quien más aparece y a quien están vinculados todos los personajes de la historia⁵. Sin embargo, el título sugiere una posible autoría femenina del libro⁶ y ofrece a las mujeres figuras para su imaginario; un imaginario que les permite hacer posibles transformaciones profundas, tanto en el mundo femenino como en las sociedades en las que viven.

En este sentido, el título puede considerarse *pro-vocador*, es decir, evocador del mundo femenino de la Biblia que, a veces, parece atrapado en libros cuya autoría es mayoritariamente atribuida a los varones y cuya geografía se reduce al ámbito doméstico. Y si la Biblia –como cualquier otra literatura del Oriente Próximo Antiguo– con la elección del nombre de un personaje expresa la identidad del mismo, su protagonismo en la historia de salvación o su relación con la comunidad, cuando elige el nombre de un personaje como título de un libro, puede querer expresar o visibilizar su historia, su mundo, sus gritos, anuncios y denuncias. Y es que «la casa de Israel está edificada sobre personas; la sustentan unos nombres cargados de historias, o mejor, unas historias llenas de nombres con significado»⁷.

⁴ Según VÍLCHEZ, el testigo más antiguo es el Talmud de Babilonia que en su tratado *Baba Batra*, 14b le da este nombre y lo coloca en la cabecera de los Escritos: José VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Rut y Ester* (Nueva Biblia Española; Narraciones 2; Estella: Verbo Divino, 1998), 25.

⁵ Sobre la pertinencia de dar a este libro el nombre de Noemí, véase Zefira GITAY, «Ruth and the Women of Bethlehem», en Athalya BRENNER (ed.), *Ruth and Esther* (FCB; Second Series 3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 186.

⁶ Irmtraud Fischer, *Women Who Wrestled with God: Biblical Stories of Israel's Beginnings* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2005), 129.

⁷ Mercedes NAVARRO PUERTO, *Los libros de Josué, Jueces y Rut* (Guía espiritual del Antiguo Testamento; Barcelona-Madrid: Herder-Ciudad Nueva, 1995), 137.

En ese sentido, afirmamos que el título del libro es un paso al frente para evitar aquella advertencia de Louise Otto-Peters, pionera de la lucha por la emancipación de las mujeres a mediados del siglo XIX: «La historia de todos los tiempos, y la de hoy especialmente, nos enseña que [...] las mujeres serán olvidadas si ellas se olvidan de pensar sobre sí mismas»⁸.

2.1. *El significado del nombre de la protagonista*

En la literatura bíblica, marcada por un sesgo notablemente androcéntrico, la atención a los detalles de los nombres femeninos puede aportarnos enorme información acerca de la caracterización de los personajes⁹.

Durante algún tiempo se consideró que el nombre *Rut* provenía de la raíz רע, «amigo, cercano» (en el libro, «amiga, compañera»). Sin embargo, desde que Hans Bruppacher publicó su obra, los autores aceptan que el origen del nombre hay que relacionarlo con רוה, «abreviar, saciarse», por lo que causativamente *Rut* significaría «la que alivia, conforta»¹⁰.

Quizá el libro evoca, en primer lugar, a aquellos que cuidan, velan y tejen redes de solidaridad a favor de la vida de otros, y, en ese sentido, la elección del nombre de las dos protagonistas resulta verdaderamente paradigmática. Tengamos en cuenta que la que alivia o conforta (*Rut*) verá realizado plenamente el sentido de su nombre, cuando su suegra Noemí (la que agrada y complace) lo recupere plenamente al final de la historia. En 1,20 ella pide a las mujeres de Belén que la llamen Mará (la amarga), como las aguas que no pudieron beber los israelitas en el desierto (Ex 15,23).

Y, así, como ella misma recordará en la memoria de Noemí recreada por Dolores Aleixandre: «Ahora en mi vejez he llegado a comprender que recibí mi nombre en mi nacimiento como una promesa incumplida. Ahora se ha hecho realidad y veo cómo el Señor ha ido conduciendo nuestras vidas hasta entregarnos la plenitud que encerraban nuestros nombres»¹¹.

La relación entre estas dos mujeres se establece en el comienzo de la historia en función de los varones. Noemí es la esposa de Elimélec y la madre de Mahlón y Kilyón; *Rut* es la esposa de uno de ellos, no sabemos de quién hasta el final de la obra (*Rut* 4,9). Solo la desaparición de los hombres permitirá relacionar a ambas de manera directa: el texto dice que *Rut* es la nuera de Noemí

⁸ Louise OTTO-PETERS, «Die Frauen Zeitung», en VV.AA., *Heróinas* (Madrid: Museo Thyssen-Bornemisza-Fundación Caja Madrid, 2011), 59.

⁹ Karla G. BOHMBACH, «Names and Naming in the Biblical World», en Carol L. MEYERS, *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 33.

¹⁰ Cf. Ernst A. KNAUF, «Ruth la moabite», *VT* 44 (1994) 547.

¹¹ Dolores ALEIXANDRE, «Buscadoras de un nombre: memoria de Noemí», *Reseña Bíblica* 71 (2011) 7.

(Rut 1,6)¹², y su hija (Rut 1,11); y Noemí, la suegra de Rut (Rut 1,14). Y en ese ámbito de relaciones las dos mujeres van a ser vistas por todos los demás hasta la escena final de la historia. Ahora bien, la calidad de la relación entre ambas va a ser la que posibilite que, como decía Dolores Aleixandre, ambas alcancen la plenitud de sus nombres.

El tenor de esa relación se establece a partir de la decisión de Rut de «aferrarse», רבֵּק, a su suegra (Rut 1,14). Su autonomía para decidir en relación con la propia familia, con la ley y con la religión, va a despertar en ella una pauta de movilidad que contribuirá a que, en el imaginario de las mujeres, se haga inteligible el paso del espacio femenino tradicional (lo que acontece «de puertas adentro»; lo «doméstico-familiar», intemporal y poco creativo...) al espacio público que dominan los hombres.

El verbo רבֵּק, que traducimos por «aferrarse», es decir, seguir de una manera en que uno lo compromete todo por el otro, no es un término infrecuente en hebreo. Suele utilizarse para describir la devoción a Dios (Dt 4,4) así como la firme lealtad y la profundidad, incluso erótica, que distingue la relación entre personas. Así, se emplea para referirse al matrimonio (Gn 2,24; 34,3; Jos 23,12; 1 Re 11,2), a la lealtad al rey (2 Sm 20,2) y a la amistad (Prov 18,24). Dicho verbo define, pues, un vínculo personal que exige renunciar a lo propio para unirse a lo del otro.

En la obra vuelve a aparecer otras tres veces (Rut 2,8.21.23), siempre para referirse a la relación que Rut debe establecer con los empleados de Boaz. Es decir, el uso del verbo revela una transición en el afecto de Rut, que comienza su historia como aferrándose a su suegra y termina aferrándose a Boaz, que restituirá la vida y la memoria de ambas.

La radicalidad del compromiso que Rut suscribe con Noemí se explicita inmediatamente después de que Orfá, su cuñada, haya decidido seguir el consejo de su suegra. Dicha radicalidad se hace palpable en su súplica: «no me ruegues que te deje y que me aparte de ti», porque el verbo עִזַּב, «apartarse», es el mismo que se utiliza en Gn 2,24 para referirse a cómo el hombre se separará de su padre y de su madre después de encontrar a su mujer, reforzando así la hondura del compromiso que Rut desea adquirir con Noemí.

El contenido de ese compromiso se explicita en las palabras que enmarcan la nueva relación: «adondequiera que tú vayas, yo iré; y dondequiera que tú vivas, yo viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios» (Rut 1,16). Estas palabras se escuchan inmediatamente después de que Rut haya rechazado la sugerencia de Noemí de volverse «a casa de vuestra madre» (Rut 1,8). Este hecho denota que Rut decide con autonomía en relación con lo prescrito por la ley, porque Noemí sugiere a sus nueras que hagan lo que ella misma

¹² Desde el principio, la historia habla de la existencia de dos nueras, Rut y Orfá. Sin embargo, para el asunto que nos ocupa solo consideramos a Rut.

piensa hacer: volver a su lugar de origen. Eso es lo que la ley establece (Gn 38,11), Judá lo sugiere a su nuera Tamar y Lv 23,13 lo señala en el caso de la hija del sacerdote. Pero no solo eso, en el contexto del verso (Rut 1,9), Rut decide también rechazar un nuevo matrimonio.

Por otra parte, la expresión «volver a la casa de vuestra madre» resulta tan extraña que algunas versiones posteriores al texto masorético¹³ la modifican. Solo aparece otras tres veces en el Antiguo Testamento (Cant 3,4; 8,2 y Gn 24,28) y en todos los casos se refiere a historias de mujeres que toman decisiones sobre su propio futuro y que además afectan a otros; historias que tienen lugar en el ámbito de la familia; e historias que muestran la inteligencia y perspicacia de las protagonistas¹⁴.

Esta referencia a «la casa de la madre» ha sido estudiada además como un indicio de una autoría femenina que reivindicaría la «casa de la madre» (notando la participación de las mujeres en ella) frente a la «casa del padre» como unidad patriarcal, núcleo de la actividad económica de la familia y referente de la propiedad. Y, así, mostraría la estructura familiar no tanto en clave de poder-jerarquía, cuanto en clave de género y, en consecuencia, como unidad a la vez productiva y reproductiva. Además, reivindicaría la memoria de su familia que la mujer habría abandonado como consecuencia del matrimonio¹⁵.

Y, por último, Rut muestra la solidez de su compromiso dando la espalda a sus propios dioses y «aferrándose» al Dios de Noemí. Dado que había conocido a los israelitas en Moab, el conocimiento que Rut podía tener del Dios de Israel no lo recibió en el ámbito público (a través de una comunidad). Rut se habría encontrado con el Dios de Israel, a quien decidió «aferrarse», en el ámbito doméstico y, principalmente, gracias al contacto con su suegra. Su convivencia con ella en Moab le permitió captar lo que significaba una vida apoyada en la fe del Dios de Israel y en su acción providente, incluso en la adversidad¹⁶. Si la noticia que llega a Moab («YHWH había visitado a su pueblo para darles pan», Rut 1,6) le resulta tan creíble como para aventurarse con su suegra camino de Belén, es porque el Dios de Noemí se le reveló digno de confianza. La decisión de Rut la mostraría, entonces, como una mujer con capacidad para elegir. Y su elección fue

¹³ Véase Carol L. MEYERS, «Returning Home: Ruth 1, 8 and the Gendering of the Book of Ruth», en Athalya BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Ruth* (FCB 3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 92.

¹⁴ Jenni R. EBELING, *Women's Lives in Biblical Times* (Londres-Nueva York: T & T Clark International, 2010), 28.

¹⁵ Cf. EBELING, *Women's Lives in Biblical Times*, 86.

¹⁶ Roberta T. APFEL y Lise GRONDAHL, «Feminine Plurals», en Judith A. KATES y Gail TWERSKY REIMER (eds.), *Reading Ruth. Contemporary Women Reclaim a Sacred Story* (Nueva York: Ballantine Books, 1996), 59.

motivada a partir del vínculo afectivo con su suegra y no por razones de género, etnia o religión¹⁷.

¿Qué nos muestra Rut que enriquece nuestra mirada sobre la realidad? En primer lugar, Rut elige el compromiso con su suegra por encima de su propio entorno étnico y familiar, por encima de un nuevo matrimonio concertado por su familia¹⁸ e incluso por encima de sus propios dioses. Y este compromiso muestra cómo Rut, al percibir el conflicto que se les ha creado a las mujeres como consecuencia de la muerte de los varones, ha decidido resolverlo no en términos de justicia y derecho, sino en términos de apego y desapego personal. Por encima de lo prescrito en la ley, Rut ha elegido librar a su suegra del aislamiento y del daño que la situación en la que se encuentra le pueden producir. Rut ha asumido una responsabilidad con ella y eso va a desarrollar entre las dos mujeres unos vínculos personales tan fuertes que les va a permitir recuperar la vida que llevaban inscrita en sus nombres.

De esta manera, Rut nos ha proporcionado claves para examinar nuestras propias relaciones interpersonales. Como hacen notar Roberta T. Apfel y Lise Grondahl, el verbo **דבק**, que no tiene sentido peyorativo en la Biblia, puede entenderse hoy como referido a algo insano, capaz de anular la autonomía y el poder de decisión; sin embargo, desde su condición de psiquiatras, las autoras advierten de la riqueza que unas relaciones así establecidas pueden aportar a nuestra condición de personas¹⁹.

Además, al poner delante de nosotros una dimensión de la realidad, la del cuidado del otro, invita a gestionar las relaciones interpersonales en una perspectiva iluminada por el principio de responsabilidad²⁰, Rut nos recuerda que formamos parte de una red de relaciones por la que unos dependemos de otros. Esa dependencia exige tanto un cuidado del tejido de los vínculos sociales que permita hacer fluir esa responsabilidad, como la atención a los huecos de desamparo y exclusión social que puedan producirse. Con todo, seamos cautelosos a la hora de tratar esta relación entre suegra y nuera, evitando generalizar su valor y presentarla como modelo para todas las mujeres²¹.

¹⁷ NAVARRO PUERTO, *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, 138.

¹⁸ EBELING, *Women's Lives in Biblical Times*, 82: «Aun cuando las madres podían estar involucradas en las negociaciones matrimoniales, el lenguaje utilizado en los trámites es masculino: la mujer es entregada, aceptada, enviada, capturada o incluso comprada en el caso de una esclava» [traducción nuestra (Bird, 1997), 39].

¹⁹ APFEL y GRONDAHL, «Feminine Plurals», 59-60.

²⁰ Ellen F. DAVIS, «“All that You Say, I Will Do”: A Sermon on the Book of Ruth», en Peter S. HAWKINS y Lesleigh C. STAHLBERG (eds.), *Scrolls of Love. Ruth and the Song of Songs* (Nueva York: Fordham University Press, 2006), 4.

²¹ La exégesis feminista en el contexto de Asia aporta interesantes advertencias al respecto; véase Ana May SAY PA, «Reading Ruth 3,1-5 from an Asian Woman's Perspective», en Linda DAY y Carolyn PRESSLER (eds.), *Engaging the Bible in a Gendered World in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 49.

2.2. El protagonismo de las mujeres de Belén

Después de examinar la capacidad del nombre de Rut para enriquecer el imaginario de las mujeres, nos interesa detenemos ante un grupo de mujeres betlemitas, un coro anónimo cuya participación es clave para entender el regreso de Rut y Noemí a Belén²². Las vecinas de Belén (Rut 1,19; 4,14) desarrollan un papel crucial en la historia porque enmarcan el proceso que devuelve la vida y la memoria a Noemí y, por haberse «aferrado» a ella, también a Rut. En Rut 1,19 no se las cita explícitamente, pero el verbo ותאמרנה, «y exclamaban», está en femenino plural, lo que permite identificar a las betlemitas como sujeto del mismo; en Rut 4,17 son השכנות, «vecinas»²³. Nuestras protagonistas han trenzado con ellas lazos de solidaridad y amistad, especialmente cuando, como consecuencia del matrimonio, se han insertado en un cuadro social que les resulta ajeno²⁴. Su recibimiento a Rut y Noemí que regresan de Moab denota conmoción, agitación... pero también alegría (y recuerda, por ejemplo, la alegría de las mujeres que recibían a David en 1 Sm 18,7). Las vecinas sirven de portavoz a la sorpresa que pueda suscitar en Belén el regreso de Noemí diez años después de la emigración a Moab: viuda, sin hijos, sin ningún signo de haber prosperado económicamente y además acompañada de una moabita.

La pregunta «¿No es esta Noemí?» sugiere que los años pasados y el sufrimiento ocasionado por la tragedia vivida en Moab han dejado huellas en el rostro de Noemí. Esta llega, además, desprovista de los hombres que la introducían en la esfera de lo público. Y la respuesta de Noemí es la explicitación de su nueva identidad, que se concreta en el cambio de nombre. La que salió viva, fecunda y compañera (Rut 1,21), regresa «amarga» (Rut 1,20). Pero las palabras de estas mujeres al final de la historia rehabilitan la vida y la memoria de Noemí. Y lo hacen «aferrándola» a Rut, que ya no es «la moabita», sino «tu nuera que tanto te quiere», y a la que, por cierto, parece que habían ignorado en su recibimiento (Rut 1,19-21). El coro de mujeres sirve, entonces, a la memoria de las dos. Esa nuera que llega «aferrada» a ella, y a la que no prestaron atención, le ha devuelto la vida. Si por vida entendemos el sustento que provee la alimentación (Lam 1,11.19), entonces la expresión hebrea להשיב נפש podría traducirse por «restaurará tu vida», «devolverá tu vitalidad» (Rut 4,15)²⁵.

Es de notar que en la voz del coro de mujeres se encuentra uno de los mensajes teológicos de nuestro libro. El libro de Rut enseña que hay dos temas que escapan al control del hombre bíblico: la fecundidad de una mujer y la de la

²² Cf. Rachel MINC, «Le role du chœur féminin dans le livre de Ruth», *Bible et Vie Chrétienne* 77 (1967) 71-76.

²³ El término solamente aparece aquí y en Ex 3,22.

²⁴ Carol L. MEYERS, «Women of the Neighbourhood», en BRENNER (ed.), *Ruth and Esther*, 119.

²⁵ La expresión להשיב נפש aparece también en Job 33,30.

tierra, ambos signos de la acción de Dios. Las mujeres que recibieron a Noemí «vacía» proclaman que ha vuelto a experimentar la vida y la fecundidad. Y eso gracias a Rut que se ha aferrado a ella y se ha convertido en «mayor que siete hijos» (Rut 4,15)²⁶. La acción de devolver la vida, que suele tener a Dios por sujeto, se atribuye aquí a Rut, instrumento de la providencia divina. Nótese que en la obra Dios no aparece ni una sola vez comunicándose directamente con los protagonistas del libro en revelaciones o actos de culto²⁷. Por otro lado, la fecundidad de la tierra, el otro signo de la acción de Dios, el que moviliza el regreso de Rut y Noemí (anunciado en Rut 1,6), se cumple también en manos de mujeres cuando Rut espiga en los campos de Boaz y lleva alimento sobreabundante a su suegra (Rut 2,17; 3,16).

3. LA MEMORIA DE LOS EXTRANJEROS

La historia de Rut, una historia de mujeres pobres que se apoyan mutuamente en el momento en el que su vida y su memoria se ponen en juego, se alza en el conjunto de la literatura bíblica como un ejemplo paradigmático de lo que hoy conocemos como «procesos de empoderamiento». Según estos procesos, aquellos individuos o colectivos que han sido excluidos del sistema negándoseles la capacidad de elegir, hablar y tomar decisiones, adquieren dicha capacidad en determinadas circunstancias.

El libro comienza con la emigración de la familia de Elimélec, un judaíta de Belén, a Moab; el matrimonio de los hijos con dos mujeres del país (Rut 1,1-4), y la muerte de todos los varones. Esta historia se enlaza muy pronto con otra muy similar, la de la emigración de las mujeres de la familia a la tierra de origen. El narrador coloca ambas historias en paralelo y las cuenta desde la perspectiva israelita para, desde dentro, hacer una relectura que rescate valores quizá puestos en cuestión cuando se escribe la historia²⁸. Así, el lector no tiene la impresión de que la emigración a Moab constituya una dificultad para Elimélec y los suyos; el texto no sugiere ningún conflicto. Sin embargo, la continua referencia al origen moabita de la nuera y el silencio de las mujeres

²⁶ Téngase en cuenta que «siete» representa tradicionalmente la perfección y también el número ideal de hijos (1 Sm 2,5; Job 1,2; 42,13; Jr 15,9), y que los varones eran, en general, preferidos a las mujeres: Timothy D. FINLAY, *The Birth Report Genre The Birth Report Genre in the Hebrew Bible* (FAT 12; Mohr Siebeck, 2005).

²⁷ Katharine D. SAKENFELD, *Ruth* (Interpretation; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999), 16: «Se invita a los lectores a buscar el componente humano en las bendiciones que reciben y, como Rut especialmente, a vivir en una manera tal que sus propias acciones se conviertan en un canal para la bendición de Dios sobre cuantos están a su alrededor» (traducción nuestra).

²⁸ La época posexilica de las reformas de Esdras y Nehemías.

del pueblo al verla entrar con su suegra hacen sospechar al lector del viaje de regreso de las mujeres.

Efectivamente, desde el principio hasta el final, el autor hace notar la pertenencia de Rut al pueblo de Moab. De hecho, el gentilicio «moabita» acompaña al sustantivo propio seis veces: tres en boca del narrador (Rut 1,22; 2,2.21), una en boca de los criados de Boaz (Rut 2,6) y dos en boca del mismo Boaz (Rut 4,5.10). El narrador insiste para que el lector nunca pierda de vista el origen de la protagonista. No solo eso, la misma Rut interpreta su condición étnica en clave de exclusión cuando en su diálogo con Boaz, el pariente belemita que la acoge en sus tierras, se presenta como «extranjera» (Rut 2,10). En este caso utiliza el término נכרי, que no se refiere sin más al «extranjero» (גר), a quien la legislación israelita reconocía ciertos derechos (Ex 12,48; Lv 19,33; 25,35.47; Nm 9,14; 15,14; Dt 10,18; 24,17; 27,19), sino al «ajeno», aquel que no tiene vínculos y que, por esa razón, pertenece a una condición social inferior. De hecho, Robert Martin-Achard²⁹ y Paul Humbert³⁰ subrayan el sentido que נכר tiene en el ámbito familiar. Designa a quien no es reconocido como miembro, a la mujer que no está integrada en el clan y, en definitiva, al socialmente descalificado.

La elección de Moab como patria de Rut, la mujer que da título al libro, resulta bastante paradójica³¹, si se tiene en cuenta que las relaciones entre Moab e Israel arrastraban una larga historia de encuentros y desencuentros en la que las mujeres habían desempeñado un papel destacado. Moab, un pueblo con el que Israel tenía vínculos de parentesco (Dt 2,8-9), era desdeñado por sus orígenes incestuosos (Gn 19,30-38), por no haber acogido a Israel cuando volvía de Egipto, por haber pedido incluso una maldición para ellos en los oráculos del adivino Balaám (Nm 22-24) y porque sus hijas corrompieron a los varones de Israel (Nm 25). Esa historia conflictiva había sellado la exclusión de los moabitas de la asamblea de Israel (Dt 23,3-6). Se trata de la exclusión más grave y la única irremediable referida a un pueblo y recogida en la Torah³².

Como en toda historia de exclusión, los prejuicios consolidados a lo largo del tiempo hacían impensable una pacífica relación entre ambos pueblos. Probablemente el autor elige el paradigma de la exclusión, es decir los moabitas, y más particularmente las mujeres moabitas, para hacer pensar en un nuevo

²⁹ Robert MARTIN-ACHARD, «נכר extranjero», en Ernst JENNI y Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. 2 (Madrid: Cristiandad, 1978), 97-100.

³⁰ Citado por Jack M. SASSON, *Ruth. Translation with a Philological Commentary and a Formalist-folklorist Interpretation* (The Johns Hopkins Near Eastern Studies; Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1979), 51.

³¹ André LACOCQUE, «Subverting the Biblical World: Sociology and Politics in the Book of Ruth», en HAWKINS y STAHLBERG (eds.), *Scrolls of Love*, 24.

³² En el mismo capítulo se señala «no debéis despreciar a los edomitas, porque son parientes vuestros, ni tampoco a los egipcios, porque vosotros vivisteis en su país, la tercera generación de sus descendientes podrá entrar a formar parte de la congregación del Señor» (Dt 23,7-8).

tipo de relaciones que tienen que instaurarse con los excluidos, de los que los moabitas son representantes. En otras palabras, el autor no piensa sin más en la asimilación o la conversión del no israelita, sino en la necesidad de dinamizar en Israel un tipo de relaciones con los extranjeros basadas en valores y no en prejuicios. Nada en el texto sugiere una mirada negativa hacia los moabitas; todo lo contrario³³. De hecho, para alguno Rut presenta una imagen inclusiva e incluso universalista del pueblo de Israel³⁴. Ahora bien, para descubrir esos valores, hemos de ir al texto. En él se aprecian dos elementos que nos conducen hacia las claves a partir de las cuales se puede construir un discurso sobre «los otros»; un discurso que, libre de prejuicios, sea capaz de ver a los otros como personas imprescindibles para construir la propia identidad.

El primer elemento es el diálogo. En el libro de Rut, 56 de sus 85 versos forman parte de un diálogo. De hecho, el diálogo es el instrumento con que se teje la trama de la obra, dándole una agilidad muy cinematográfica³⁵. No solo eso, todos los personajes han sido pensados para dialogar entre sí; el narrador se limita a presentarlos y darles la palabra y, así, sugiere además el valor de lo cooperativo con preferencia sobre lo jerárquico³⁶. Si tenemos en cuenta que desde una perspectiva psicológica, científica y filosófica, hay acuerdo en que la construcción de la propia identidad es fruto de un proceso dialógico³⁷, el análisis de los diálogos en los que aparece explicitada la identidad social y personal³⁸ de Rut serán reveladores del mensaje que el libro quiere dar a propósito de los moabitas. Vamos a fijarnos en tres diálogos que jalonan momentos clave de la historia: la acogida por las mujeres de Belén (Rut 1,19-20), el diálogo entre Rut y Boaz en la era (Rut 2,5-12) y el diálogo en las puertas de la ciudad al final de la historia (Rut 4,9-11).

En el primer diálogo, las mujeres de Belén ignoran completamente a la moabita. Quizá esa exclusión la ha comenzado la misma Noemí, que calla después que su nuera decida «aferrarse a ella» (Rut 1,14.17). A las palabras de Rut sigue el silencio de Noemí: «Viendo Noemí que Rut estaba tan resuelta a ir con ella, *no le dijo nada más*» (Rut 1,18).

En el segundo diálogo, Boaz se convierte en la primera persona que en Belén visibiliza la presencia de Rut cuando, al visitar su campo, repara en ella. La pregunta «¿De quién es esa joven?» (Rut 2,5) da pie a un diálogo con su criado.

³³ Ruth A. PUTNAM, «Friendship», en KATES y REIMER (eds.), *Reading Ruth*, 46.

³⁴ Donn F. MORGAN, *Between Text and Community. The «Writings» in Canonical Interpretation* (Mineápolis: Fortress Press, 2007), 51.

³⁵ NAVARRO PUERTO, *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, 167.

³⁶ MEYERS, «Returning Home», 92-93.

³⁷ Alfonso GARCÍA MARTÍNEZ, Andrés ESCARBAJAL FRUTOS y Andrés ESCARBAJAL DE HARO, *La interculturalidad. Desafío para la educación* (Madrid: Dykinson, 2007), 39.

³⁸ Lupicinio ÍÑIGUEZ, «Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual», en Eduardo CRESPO (ed.), *La constitución social de la subjetividad* (Madrid: Catarata, 2001), 209-225.

Dicho diálogo coloca a Rut en el primer plano de la narración, para presentarla no solo con su identidad social, su origen moabita, sino también con su identidad personal, el hecho de haberse «aferrado» a su suegra. Y esta identidad va a resultar muy significativa para Boaz, que públicamente alabará en Rut su **חסד** *hesed*, su bondad, su gran corazón (Rut 3,10). Dicho de otro modo, la virtud que acompaña sus acciones³⁹ la hace merecedora de la bendición de Dios y la convierte en una mujer ejemplar (Rut 3,11). En el libro de Rut *hesed* aparece también en 1,8; 2,20, donde es descrito como un atributo divino que se revela en el modo de proceder las personas. Así, Noemí pide el *hesed* de Dios sobre sus nueras, el mismo que ellas han tenido con su suegra; y bendice a Dios porque la figura de Boaz como **גואל** *go'el* («rescatador») es expresión del *hesed* de YHWH sobre ellas. Y, finalmente, Boaz ve el *hesed* en toda la historia personal de Rut. No solo eso, esta virtud se convierte en la clave que une los destinos de Rut y Boaz, el «hombre poderoso» (Rut 2,11) y la «mujer fuerte» (Rut 3,11), pues el *hesed* divino se expresa a través de las acciones de ambos.

El último diálogo, el del pueblo y los ancianos a la puerta de Belén, vincula a Rut con las grandes matriarcas de Israel convirtiéndola en un eslabón más de la historia del pueblo. A diferencia de Débora y Miriam, también heroínas de Israel, Rut se convierte en una figura heroica por haber llevado los límites de la bondad más allá de lo esperable o imaginable y con ello haber hecho de la bondad (*hesed*) un principio para relacionarse con los extranjeros⁴⁰. Así, la minoría excluida representada por Rut enseña a Israel que en el *hesed* está la clave para empoderar a los extranjeros –paradigma de los excluidos– en el seno del pueblo. Asimismo, su autonomía y poder de decisión, por estar basados en esa misma actitud, ofrecen a las mujeres claves para empoderarse⁴¹... Además, Rut representa a quien se atreve a franquear barreras, a luchar por llegar más allá de lo imaginable.

Este paradigma de lucha contra la exclusión nos interpela cuando consideramos la realidad de aquellas mujeres que, teniendo que enfrentarse a condiciones económicas, políticas o de género que las excluyen de sus ambientes, son capaces de reinventar su futuro⁴². Pensando en las mujeres

³⁹ Como hace notar Joüon, el primer acto de *hesed* de Rut es no haber abandonado a su suegra; el segundo, haber querido dar descendencia a su suegro prefiriendo el matrimonio con el «rescatador» Boaz que con cualquier hombre joven. Quizá la referencia a los jóvenes pobres es una alusión a los criados detrás de los que ella espigaba; ver Paul JOÜON, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique* (SubBi 9; Roma: Institut Biblique Pontifical, 1986), 74.

⁴⁰ Susanne KLINGENSTEIN, «Circles of Kinship: Samuel's Family Romance», en KATES y REIMER (eds.), *Reading Ruth*, 202.

⁴¹ Judith A. KATES, «Women at the Center. Ruth and Shavuot», en EADEM y REIMER (eds.), *Reading Ruth*, 198.

⁴² Véase Sarojini NADAR, «A South African Indian Womanist Reading of the Character of Ruth», en Musa W. DUBE (ed.), *Other Ways of Reading: African Women and the Bible* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2001), 159-175.

migrantes que buscan en el Primer Mundo un trabajo para vivir, numerosas intérpretes⁴³ apelan a la historia de Rut para reclamar también lo inimaginable: que sean aceptadas, que se favorezca su total integración, especialmente cuando se trata de mujeres severamente pobres o que pertenecen a colectivos excluidos.

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 y el futuro del pueblo de Noemí (Rut 4,11-16). Ella, la excluida, entrega su vida en la reconstrucción de un pueblo extranjero, que asume como propio. En la alianza 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 pobres⁴⁴.

El título del libro puede empoderar a los moabitas y rehabilitar su memoria y, con ello, mostrar la existencia de un mundo más allá de Israel donde los judíos están presentes y donde YHWH los acompaña. En ese sentido, Rut daría la palabra a tradiciones teológicas presentes en la Biblia que, lejos de mostrar una teología excluyente, llamarían la atención sobre la necesidad de recuperar la inclusión de todos los seres humanos en un mismo espacio⁴⁵.

4. LA MEMORIA SUSTANCIOSA DE LA TORAH

El libro de Rut, cuya posición en el canon cambia según hablemos del texto hebreo o de la Septuaginta, contiene una memoria de las tradiciones de la Torah que convierte el pasado familiar de Israel en un presente permanente e interpelador. Probablemente por esa razón entró a formar parte de la pequeña colección de los *Megillot*, cinco libros que se leen en la liturgia sinagoga de las fiestas más importantes del calendario judío. La lectura de Rut está indicada concretamente en la fiesta de las Semanas (*Shavuot*), fiesta de origen bíblico (Ex 34,22; Lv 23,15-21; Nm 28,26-31) que celebra, en primer lugar, las primicias de la cosecha del trigo, momento en el que sitúa el núcleo de la trama del libro de Rut (1,22; 2,23); pero, además, desde los tiempos rabínicos, conmemora también el don de la Torah a los hijos de Israel (*Pes.* 68b).

⁴³ Véase Bonnie HONIG, «Ruth, the Model Émigrée: Mourning and the Symbolic Politics of Immigration», en BRENNER (ed.), *Ruth and Esther*, 50-75; BRENNER, «Ruth as Foreign Worker and the Politics of Exogamy», *ibíd.*, 158-163; Kwok PIU-LAN, *Post-colonial Imagination and Feminist Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005).

⁴⁴ Mercedes LOPES, «Alianza por la vida. Una relectura de Rut a partir de las culturas», *RIBLA* 26 (1997) 96-101.

⁴⁵ De igual manera Tamara Cohn Eskenazi interpreta el libro de Rut como una respuesta a la exclusión de las mujeres extranjeras en Esdras-Nehemías; cf. su contribución en este volumen.

4.1. *Festejar el don de la Torah desde nuevas perspectivas*

Al comienzo de su estudio sobre «Rut y Shavuot», Judith A. Kates se pregunta sobre el sentido de la lectura de este libro en dicha fiesta⁴⁶. La pregunta no es retórica, ni puede despacharse todavía hoy solo con las explicaciones tradicionales⁴⁷. Abordarla y rastrear nuevas perspectivas que llenen de sentido una lectura de este libro como memoria actualizada de la Torah puede resultar enormemente sugerente. Notemos que todo lo que aquí se diga, se apunte o se susurre, se estará legitimando desde la Torah.

Nuestro trabajo, siguiendo parámetros tradicionales, tendría que atender en primer lugar a las referencias a los preceptos legales de la Torah que de forma explícita e implícita aparecen en el texto⁴⁸. Es una cuestión sobre la que existen numerosos trabajos y a ellos remitimos al lector. En los últimos años se ha desarrollado mucho otro ámbito de estudio no menos interesante: el análisis de las alusiones explícitas e implícitas a las narraciones de la Torah y a sus personajes principales, los patriarcas y matriarcas que han edificado la casa de Israel. Precisamente nos proponemos ahondar en estas alusiones para descubrir cómo desafían nuestra propia historia.

En primer lugar, examinaremos las referencias explícitas, aquellas en las que resulta perfectamente reconocible el texto o la tradición que se está releyendo; seguiremos, después, con las referencias implícitas, es decir, la sugerencia –sutil y velada, en ocasiones– de temas, figuras o tradiciones de la Torah.

4.2. *La relectura explícita de los textos narrativos de la Torah*

El libro de Rut contiene dos referencias explícitas a las narraciones de la Torah en las que las mujeres son protagonistas. Se trata de Rut 4,11: «YHWH haga a la mujer que entra en tu casa, como a Raquel y a Lía, quienes juntas edificaron la casa de Israel», y Rut 4,12: «Con los descendientes que YHWH te dé por medio de esta joven, sea tu casa como la casa de Fares, el cual dio Tamar a Judá». Ambos textos se ponen en boca del pueblo⁴⁹ y los ancianos congregados a la puerta de la ciudad; ambos están dirigidos a Boaz y son una oración de bendición sobre su próximo matrimonio.

Esta bendición contiene dos peticiones. Por medio de la referencia a las esposas de Jacob (las que «edificaron su casa»), la primera petición solicita

⁴⁶ KATES, «Women at the Center», 188.

⁴⁷ Cf. Adele BERLIN, «Ruth and the Continuity of Israel», en KATES y REIMER (eds.), *Reading Ruth*, 255.

⁴⁸ La trama legal del relato combina explícitamente dos instituciones legales de la Torah emparentadas: la ley del levirato (Dt 25) y la ley del rescate (Lv 25,23-28). Implícitamente apuntada está la legislación social para beneficiar a viudas, huérfanos y extranjeros (Lv 19,9-10; Dt 24,19).

⁴⁹ Sakenfeld especula con la posible presencia femenina en el grupo; cf. SAKENFELD, *Ruth*, 76.

que se visibilice en Rut la fecundidad que llevaba en el nombre; una fecundidad que permaneció oculta en los diez años de matrimonio con Mahlón en Moab (no tuvieron hijos), y que podía consumarse ahora. Además, dicha petición concede a Rut un valor fundacional⁵⁰ que se manifestará cuando se convierta en una antepasada de David, la nueva dinastía que unificará a todo Israel⁵¹. Es de notar que la escena remite explícitamente a la legislación del levirato (Dt 25), eso sí, con un cambio notorio: no es el varón/cuñado quien edifica la casa de su hermano sino una mujer –Rut evocando a Lía y Raquel– la que cumple esa función. Del ámbito legal se pasa al ámbito familiar, un paso que quedará sellado cuando las vecinas proclamen: «¡Un hijo le ha nacido a Noemí!» (Rut 4,17). De este modo, se habrá subrayado el contraste entre el mundo masculino que se goza de la suerte de Boaz a quien Rut dará muchos hijos, y el mundo femenino que proclama públicamente cómo el nombre de Noemí ha llegado, por fin, a su plenitud⁵².

La segunda petición completa la anterior porque compara a Rut y a Tamar, dos mujeres extranjeras que tomaron las riendas de su vida con autonomía y decisión. Su finalidad es hacer notar que la capacidad de Rut de ponerse en función del otro se convertiría en la clave de bóveda de una vida fecunda, capaz de llenar de vitalidad el linaje en el que se insertaba⁵³. La referencia a las historias de las matriarcas apela, además, a la necesidad de superar determinados estereotipos bíblicos que todavía hoy seguimos utilizando. Efectivamente, una lectura poco atenta de los textos de mujeres nos lleva a asumir sin más –a veces– las historias de las heroínas bíblicas que, frecuentemente, se pelean por un hombre. Es verdad que en la historia de las dos hermanas, Lía y Raquel, ese rasgo está presente y subraya cómo la dependencia del varón genera competitividad y violencia entre las mujeres. Sin embargo, no es menos verdad que su mención en la bendición de Rut ha sacudido nuestra memoria para cuestionar los valores que presiden nuestras relaciones interpersonales.

Por otro lado, el uso del cuerpo como arma ante los varones para reivindicar derechos –un recurso que todavía hoy sigue siendo utilizado en las relaciones entre sexos–, si bien está presente en la historia de Rut (3,3-4), se viene abajo precisamente por las palabras de Boaz que acoge a la mujer no por la oferta de su cuerpo, sino por su bondad-misericordia (Rut 3,10). Así pues, la historia hay que leerla como «una historia de lealtad familiar en el cuadro de las costumbres y leyes antiguas»⁵⁴ que denuncia el recurso a la fuerza o al poder, porque corrompen la dinámica de vida que toda familia posibilita.

⁵⁰ Queda subrayado con la referencia implícita a 2 Sm 7,27.

⁵¹ Luis ALONSO SCHÖKEL, *Rut, Tobias, Judit, Ester* (Los Libros Sagrados 8; Madrid: Cristiandad, 1973), 22.

⁵² ALEIXANDRE, «Buscadoras de un nombre», 7.

⁵³ KATES, «Women at the Centre», 196.

⁵⁴ ALONSO SCHÖKEL, *Rut, Tobias, Judit, Ester*, 19.

La historia de Rut, una «fuera de la ley», nos invita a ser dadores de una vida que, más allá de la mera reproducción, sea capaz de construir una historia de familia-pueblo sin exclusiones y con valores aprendidos e imitados del mismo Dios de Israel.

4.3. *La memoria de las referencias implícitas*⁵⁵

La primera referencia implícita se encuentra en Rut 1, cuando recibimos noticias de la emigración de una familia como consecuencia del hambre existente en su tierra de origen. De la costumbre de los israelitas de emigrar a Egipto, especialmente en tiempos de carestía, tenemos numerosos testimonios bíblicos. En las historias patriarcales, Abraham (Gn 12,10), Isaac (Gn 26,1) y Jacob (Gn 41,43-57; 42,5; 43,1) emigran porque «hubo hambre en el país». Abraham e Isaac se ven obligados a engañar sobre sus matrimonios, y los hijos de Jacob sufren por su condición de extranjeros. En la historia de Rut, el hambre moviliza la emigración de los efraimitas a Moab, pero los que emigran son pobres y parece que parten sin nada; se mezclan con los habitantes del país, se empobrecen aún más y mueren.

La historia posterior se puede contar porque las mujeres, tomando en sus manos un presente con pocas garantías de vida, salen a conquistar un futuro que YHWH parece garantizar. A diferencia de los viajes de los patriarcas, siempre androcéntricos, en los que las mujeres siguen a los hombres (ellos son los que deciden y marcan la duración y el itinerario), el libro de Rut nos presenta un viaje que emprenden dos mujeres solas. Ellas salen, además, a un mundo sobre el que no tienen ningún control y sorteán las dificultades no con el engaño, sino con la firme adhesión entre ellas. Por suerte, el autor nos ha concedido la oportunidad de entrar en su mundo y escuchar sus diálogos, algo que nos es negado en las historias de migraciones de los patriarcas.

La segunda referencia se encuentra en Rut 2,11, donde Rut se «aferra» a su suegra como un esposo a su esposa (Gn 2,24). En el marco de la relectura de la Torah, esta relación nos confronta de nuevo con los patrones que juegan en nuestras relaciones interpersonales y que tienden a subrayar el equilibrio, la existencia de mundos comunes. Ya vimos que la narración cuestiona el estereotipo de las relaciones entre nueras y suegras, cuyo imaginario está poblado

⁵⁵ Este tema ha sido estudiado en profundidad por Irmtraud FISCHER, «The Book of Ruth: A “Feminist” Commentary to the Torah?», en BRENNER (ed.), *Ruth and Esther*, 24-49. A su estudio han seguido otros que, como hacía notar Judith A. Kates, quieren ir más allá de las conclusiones de la exégesis tradicional; ver BERLIN, «Ruth and the Continuity of Israel», 255-260; y la misma KATES, «Women at the Center», 187-198.

de historias conflictivas⁵⁶. Sin embargo, también nos invita a integrar compromisos que, de cualquier modo, desafíen las barreras de la edad, la raza, la nacionalidad o la religión⁵⁷. Rebecca Alpert, por ejemplo, explica cómo las lesbianas han encontrado en la lectura de este libro una ayuda para iluminar su condición en el contexto de la tradición judía⁵⁸. De hecho, por las fuertes connotaciones del verbo «aferrarse», «Rut asumirá (junto al papel de nuera) otro rol en la narración, el de “marido”, porque proveerá el sustento de su suegra (Rut 2,2-3), quien, a su vez, asumirá también el rol de “padre” velando para que su nuera halle un buen marido (Rut 3,1-5)»⁵⁹.

La tercera referencia implícita también se encuentra en Rut 2,11: «has dejado a tu padre, a tu madre y la tierra donde has nacido». El texto remite a las historias de Abraham y Rebeca. En Gn 12,1 Abraham recibe la orden de salir de su tierra, de la casa de su padre a una tierra desconocida para él, que le será mostrada; Rebeca, por su parte, también deja su tierra y la casa de su padre (Gn 24,4-9.58) para ir a una tierra-familia desconocida. Ahora bien, frente a Abraham y Rebeca que emigraron o bien acompañados de su familia o bien para fundarla, Rut deja familia atrás sin expectativas de tener otra⁶⁰.

Haciéndose eco de 2 Sm 7,27, la cuarta referencia (Rut 4,11) sugiere una ruptura de estereotipos, aquellos relacionados con la construcción de la identidad de Israel. No olvidemos que Israel es un pueblo firmemente apoyado en el compromiso mutuo de amor y de fidelidad que ha pactado con Dios. También «Rut queda incorporada a ese caminar, y expresión de ello es, en primer lugar, su propia persona, y en segundo lugar, el hijo de sus entrañas»⁶¹. Este tema nos cuestiona también a nosotros a la hora de plantearnos dónde ponemos la fuerza cuando se trata de afirmar nuestra identidad religiosa. Esta puede oscilar entre la negación del otro y la asimilación acrítica de la religión y la identidad dominantes.

Por último, en la segunda genealogía del cap. 4, la expresión תולדות (Rut 4,18: «esta es la descendencia») recuerda las fórmulas *toledot* presentes en el libro del Génesis (Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1; 37,2).

⁵⁶ Ellas pueden fundar sus relaciones en la cooperación y no en la competencia; cf. Julie Ley C. CHU, «Returning Home: The Inspiration of Role Differentiation in the Book of Ruth for Taiwanese Women», *Semeia* 78 (1997) 51-52.

⁵⁷ APFEL y LISE GRONDAHL, «Feminine Plurals», 57: «La relación entre Rut y Noemí es más que un mero modelo de dos personas que se relacionan en lo que respecta a la cultura, edad y estado. Es modelo de una relación recíproca, no sentenciosa, acogedora, cariñosa y entregada entre personas que se supone podrían pelearse, competir y entrar en conflicto. Este tipo de relación no se encuentra en ninguna otra parte en la Biblia, y de hecho es rara en la literatura mundial» (traducción nuestra).

⁵⁸ REBECCA T. ALPERT, «Finding Our Past: A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth», en KATES y REIMER (eds.), *Reading Ruth*, 93.

⁵⁹ ELISA ESTÉVEZ, «Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut», *Reseña Bíblica* 40 (2003) 29.

⁶⁰ KATES, «Women at the Center», 191.

⁶¹ ELISA ESTÉVEZ, «Función socio-histórica y teológica del libro de Rut», *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 700.

Esas *toledot* estructuran el libro y contribuyen, junto con las historias familiares, a presentar el mundo como una gran familia y a subrayar la importancia de las cuestiones sociopolíticas. Ahora bien, todas las *toledot* son androcéntricas, y el autor del libro de Rut las incorpora a su historia con el objetivo de incluir en la tradición bíblica una perspectiva que tenga en cuenta el papel de las mujeres en la tradición de Israel.

Quizá todas estas razones sean suficientes para responder a la pregunta que al comienzo de este mismo apartado se hacía Judith A. Kates: «Sus personajes femeninos desafían el mundo judío a cumplir los ideales de la Torah y, de este modo, nos revela qué tipo de sociedad –qué tipo de personas– se supone crea la Torah»⁶².

5. CONCLUSIÓN

Al principio de este trabajo notábamos la capacidad de la memoria para actualizar la fuerza y la vitalidad del pasado, y neutralizar así el fácil olvido. El recorrido que hemos hecho por el libro de Rut lo legitima, sin duda, como un libro de memoria. Memoria que pone delante del imaginario de los lectores de todo tiempo la necesidad de abrir caminos de empoderamiento e inclusión de todos aquellos seres humanos todavía hoy apartados de los centros de decisión, excluidos de una vida social y digna representados aquí en dos mujeres pobres, viudas y extranjeras. Memoria que actualiza la fuerza de la solidaridad, del aferrarse a los otros para hacer camino con ellos, como vía privilegiada para construir estructuras sociales capaces de generar vida, cultura y desarrollo. Memoria que saborea y profundiza en la herencia y la tradición compartida, convirtiéndola en clave no solo para forjar una identidad propia, sino también para hacerlo abiertos a los otros.

Que la lectura, la contemplación y la memoria de este libro de Rut no solo no desgasten sus páginas sino que las muestren más vívidas y capaces de generar ilusión.

⁶² KATES y REIMER (eds.), *Reading Ruth*, xix (traducción nuestra).