



**O Livro de Rute:
Um Caminho para o Messias**

Luciano Manicardi

Tradução: Rita Veiga

Caderno 19

Fundação Betânia

Setembro 2011

O LIVRO DE RUTE: UM CAMINHO PARA O MESSIAS

Luciano Manicardi, monge de Bose

Um livro que é inteiramente bondade

O livro de Rute é um pequeno livro bíblico, um livrinho que André Chouraqui definiu como “uma delicada história de amor”, um livro não muito conhecido dos cristãos, também porque quase não utilizado na liturgia católica. Um livrinho que, pelo contrário, entre os judeus, na liturgia judaica, é lido todos os anos em *Shavuot*, a festa das semanas, que, ao longo do tempo, em Israel, tem sido a festa agrícola em que se celebra a colheita (não por acaso, no nosso livrinho, é central o tema da respiga). Os acontecimentos mais significativos do livro de Rute decorrem durante as semanas da colheita da cevada e do trigo entre *Pessach* e *Shavuot*, entre a Páscoa e o Pentecostes, donde *Shavuot* é a festa das colheitas, das primícias.

Mas *Shavuot* tornou-se também a festa que recorda o dom da Torah. E aqui pode-se colher um sentido possível para este costume litúrgico. O livro de Rute declina de modo particular o dom da Torah. Um texto judaico, *Leqah tov su Rut*, diz: “Porque se lê o livro de Rute em *Shavuot*, no momento do dom da Torah? Porque este rolo é todo ele bondade (*chesed*) e porque a própria Torah é inteiramente bondade, como está escrito: ‘uma *torah* [um ensinamento] de bondade sobre a sua língua’ (Pr 31,26).” A revelação de Deus na Torah traduz-se em bondade, em prática quotidiana de bondade entre os homens. No *midrash Ruth Rabbah* diz-se que “o livro de Rute foi escrito para ensinar-nos qual é a recompensa da *ghemilut hassadim*, isto é, as obras de misericórdia”. De resto, a Torah está toda contida dentro das obras de misericórdia.

Desde o Génesis, onde Deus veste quem está nu, cosendo uma roupa para Adão e para cobrir a sua nudez (Gn 3,21: “O Senhor Deus fez a Adão e à sua mulher túnicas de peles e vestiu-os.”), até ao fim da Torah, em Dt 34, quando Deus sepultou Moisés. O Targum (ou seja, a tradução aramaica do texto hebraico da Escritura), comentando a passagem bíblica em que se narra a sepultura de Moisés (cuja sepultura nunca mais foi encontrada: Dt 34,6), fala de uma série de obras de caridade como forma de *imitatio*

Dei: “Bendigo o Nome do Senhor do universo que nos ensinou os seus caminhos justos! Ele Ensinou-nos a vestir os que estão nus, quando ele próprio vestiu Adão e Eva; [...] ensinou-nos a visitar os doentes, quando apareceu na planície de Mambré a Abraão que sofria ainda pelo corte da sua circuncisão; ensinou-nos a consolar aqueles que estão de luto, quando apareceu a Jacob, no seu regresso de Padan-Aram, no lugar onde morrera a sua mãe; ensinou-nos a alimentar os pobres, quando fez descer o pão do céu para os filhos de Israel; e quando Moisés morreu, ensinou-nos a sepultar os mortos” (*Targum ao Deuteronomio 34,6*).

Ora, o livro de Rute é um elogio da prática da bondade, de uma práxis de humanidade marcada pelo respeito e reconhecimento do outro, de sensibilidade e delicadeza, mas também de obediência às leis, de prática dos mandamentos, portanto, da justiça, que está orientada para a plenitude de vida do homem. A solidariedade de Rute em relação a Noemi, que ela exprime em termos mesmo radicais (Rt 1,16-17), a delicadeza e a generosidade de Booz para com Rute, a respigadora, a casta audácia de Rute em relação a Booz, o rigor movido pelo amor por Rute e pelo respeito pelo direito da parte de Booz quando se trata de resolver o problema jurídico do resgate com o parente de Noemi mais próximo dele. Estes são alguns dos exemplos desta prática da bondade que pode efetivamente ser vista no centro deste livro, que, no entanto, não pode ser reduzido a uma historieta impregnada de bons sentimentos. Porque a bondade também tem as suas sombras e porque as situações dolorosas, e até mesmo trágicas, abundam neste livro. E, portanto, também os comportamentos nem sempre lineares.

Além disso, este livro é portador de uma forte valência política, e até, discreta mas decididamente, polémica. Mas isso mesmo torna grande aquilo que acontece neste livro em que Deus não é praticamente nomeado. Ou melhor, Deus como personagem desta história popular, desta “novela” (como a definiu Hermann Gunkel; podemos falar de um “conto breve”), desta fábula (houve quem falasse de correspondência bíblica da fábula da Cinderela), é sempre nomeado, aparece, mas na boca de personagens da narração, já não é protagonista da acção, excepto em Rt 4,13 (“o Senhor concedeu-lhe a graça de conceber”). O que acontece neste livro é que *a acção de Deus se manifesta por detrás dos acontecimentos humanos*, nos bastidores da narrativa, ou, se observarmos as coisas por outro ângulo, que as acções humanas fazem emergir a acção de Deus (ou, pelo contrário, podem anulá-la, cancelá-la). Deus apresenta-se oculto nas dobras da

vida, da existência, e a responsabilidade humana é uma prática de humanidade que permite a Deus habitar entre os homens. E também o acaso, a conjuntura, aquele acaso referido em Rt 2,3 (“Aconteceu que aquele campo era propriedade de Booz”), parece regressar afinal a uma história não casual, não desprovida de sentido. Anatole France escreveu que “o acaso é o pseudónimo de Deus quando Deus não quer pôr a sua própria assinatura”.

A presença de Deus nas dobras da história

A minha abordagem ao livrinho de Rute pretende compreendê-lo como *caminho para o Messias*. Quero de facto procurar descobrir os caminhos que, no livro de Rute, abrem a estrada ao Messias. Com efeito, este livro bíblico termina com a genealogia de David. Tudo converge para ali. E poderemos dizer que o nascimento do Messias David é preparado por uma prática de humanidade na qual justiça e bondade, justiça e amor, se encontram e se abraçam. Procuraremos ler este livro do ponto de vista da interpretação cristã, exactamente como livro que abre o caminho ao Messias, que diz qualquer coisa sobre a prática messiânica como prática de humanidade.

Este livro, como já disse, não se esgota numa história de bons sentimentos. Não se deve esquecer que a história narrada no livro de Rute é também, e sobretudo, uma história de emigração. E esta óptica é decisiva para compreender os acontecimentos. Uma mulher com a sua família emigra do seu país, de Belém, e vai para um país inimigo, Moab, para encontrar pão. Moab é historicamente um país inimigo do povo de Israel, mas que país não é inimigo quando nos erradicamos da nossa terra, da nossa cultura, se nos afastamos da nossa língua-mãe e vamos para o estrangeiro, impelidos pela fome (como neste caso, em que Noemi e a sua família fogem da escassez) ou pela guerra ou por outras desgraças? E, depois, quando Noemi regressa ao país nativo, eis que Rute se torna ela imigrante num país estrangeiro. E ali, a prática de humanidade de Booz conseguirá ultrapassar as indicações legais e humanizará também a lei.

Resumindo, este livro ensina-nos, se assim se pode dizer, que *o milagre nasce da terra*. Deus, enquanto sujeito que intervém, está ausente do livro. É aquele de quem se fala, em nome do qual se jura, que se invoca, é aquele que está presente na consciência das pessoas, mas na realidade não intervém: a história é deixada aos

humanos, nas mãos das mulheres e dos homens. Se o texto de Rute fala de uma acção de Deus através das dobradas das acções humanas, uma releitura poética do livro de Rute, ou, pelo menos, do capítulo terceiro, aquele que fala de Booz adormecido, mostra-nos, a partir dos olhos de Rute, o céu como reflexo da bondade humana, e o próprio Deus como ceifeiro que deixa a foice no campo das estrelas, como Booz tinha feito com ela deixando espigas abundantes para recolher. É, deste modo, o criar de um espelhamento entre o céu e a terra. Diz Victor Hugo no poema *Booz endormi* [*Booz adormecido*]:

A respiração de Booz adormecido
fundia-se com o som dos regatos sobre o musgo.
Estava-se no mês em que a natureza é doce,
Tendo as colinas lírios nos seus cumes.

Rute sonhava e Booz dormia; a erva estava escura;
Os chocalhos dos rebanhos tiniam vagamente;
Uma imensa bondade descia do firmamento;
Era a hora tranquila em que os leões vão beber.

Tudo repousava em Ur e em Jérimadeth;
Os astros adornavam o céu profundo e sombrio;
O crescente delgado e luminoso entre estas flores da sombra
Brilhava a ocidente, e Rute interrogava-se,

Imóvel, semiabrindo o olho sob os seus véus,
Que Deus, qual ceifeiro do Verão eterno,
Havia, ao ir-se embora, lançado distraidamente
Aquele foice de ouro para o campo das estrelas.

O livro de Rute apresenta também uma dinâmica de passagem da morte à vida, uma dinâmica pascal. O episódio de Rute abre-se, nos primeiros cinco versículos do primeiro capítulo, com a narração de três mortes. Morrem três homens e estas mortes criam três viúvas. A abertura do livro é trágica: o leitor encontra-se diante de uma situação trágica e infinitamente dolorosa de morte. O nosso livro falar-nos-á de como da morte se passará a um nascimento, das mortes do capítulo primeiro chegar-se-á ao nascimento do capítulo quarto: “Booz tomou, pois, Rute, que se tornou sua mulher.

Juntou-se a ela e o Senhor concedeu-lhe a graça de conceber e dar à luz um filho” (Rt 4,13). Esta passagem da morte à vida é concedida por uma presença de Deus nas acções dos homens. Esta chave de leitura é aquela que me parece que pode abrir um caminho cristão de leitura do texto um pouco mais original em relação àquele que a própria tradição cristã nos apresenta.

O livro de Rute na tradição cristã

Na Tradição cristã, o livro de Rute, das origens até Clemente de Alexandria e a Tertuliano, inclusive, não é citado senão uma vez por Melito de Sardis, o qual, numa passagem das *Éclogas*, situa o livro de Rute depois dos Juízes e antes dos quatro livros dos Reis (1-2 Sm e 1-2-Rs). Ou melhor, o livro de Rute, pelo menos num primeiro tempo, não foi particularmente usado e citado pela tradição cristã e, de qualquer modo, ainda hoje, como já referi, está substancialmente ausente do uso litúrgico da Igreja Católica Romana (encontram-se utilizações esporádicas na sexta-feira e no sábado da vigésima semana do tempo comum, anos ímpares). No entanto, há um texto neotestamentário que suscitou o interesse dos padres da Igreja e que dominou a interpretação cristã deste livro. Trata-se de um passo da genealogia de Jesus segundo Mateus, em que Mateus, refazendo os versículos finais de Rute (4,18-22), acrescenta, em relação ao livro veterotestamentário: “Salmon gerou, de Raab, Booz; Booz gerou, *de Rute*, Obed [...]” (Mt 1,5). Por consequência, voltou o interesse cristão pela figura messiânica do descendente davídico. Isto dominou a interpretação cristã do livro e deve conduzir-nos a interrogar: esta interpretação não parece dar um rosto masculino a uma história decididamente feminina, como é a do livro de Rute, expropriando-a da sua peculiaridade? Ao mesmo tempo, devemos notar a importância da inserção do elemento feminino na genealogia de Jesus: em tantas genealogias do Antigo Testamento não existe senão o elemento masculino e é raro encontrar o elemento “mulher”: é o homem que gera, segundo o conceito do mundo patriarcal em que surgiu a Bíblia; pensemos em Gn 5 ou em Gn 10,10-26 e devemos também perguntar-nos: como é entendida a inserção do feminino de Rute na genealogia de Jesus? Procuramos dar-vos uma primeira resposta espreitando para a tradição cristã e, depois, através de uma breve releitura do texto.

A posição na Bíblia

Diferentemente da Bíblia judaica (onde se encontra entre os *Ketuvim* e faz parte dos cinco *meghillot*, os “rolos” que são lidos nas principais festa judaicas), o livro de Rute do Cânone Cristão está situado entre os livros históricos, depois de Juízes e antes de Samuel. Se, por vezes, como em Orígenes, é considerado um livro único em conjunto com Juízes (a partir da notação cronológica que abre o livro: “No tempo em que os Juízes governavam, Rt 1,1), outras vezes é ligado aos livros seguintes, os livros dos Reis. Agostinho escreve: “Rute parece pertencer aos livros dos Reis, como início destes” (*De doctrina christiana* 2,8,13). Obviamente que já abre caminho a interpretação do livro a partir da sua anotação final, a da genealogia de que sairá Jessé, portanto David (Rt 4,18-22) e, depois, segundo a releitura neotestamentária, Jesus, o Messias. Isidoro de Sevilha escreveu: Este livro conta a história da moabita de quem descende a família de David. Os Judeus unem este livro ao dos Juízes; os Latinos, ao contrário, dado que ali se encontra inserida a genealogia do rei saído de Rute, afirmam (coisa que parece mais verosímil) que este livro faz parte do *corpus* dos livros dos Reis” (*In libros veteris ac novi testamenti proemia* 26). A questão que se levanta é: deste modo, não advirá uma evaporação da história de Rute em prol do que na história é apenas subentendido no fim? Repare-se que o trecho de Rute 4,18-22 é o único que a exegese retém em grande parte como um apêndice acrescentado ao livro que, fora isso, é uma narrativa unitária e coesa. Não se arriscarão a que seja evacuado o *corpo narrativo* do texto e o *corpo feminino* da própria narrativa? Veremos que se pode encontrar uma resposta que nos diz que se pode ler Rute como indicação de como abrir o caminho ao Messias.

A interpretação cristológica

Como é compreendida a presença de Rute na genealogia de Jesus? Uma primeira linha interpretativa é de tipo *cristológico*. Segundo Orígenes (*Homilias sobre Lucas* XXVIII,2), a presença de Rute, que “não era sequer da estirpe de Israel”, a par de Raab, de Tamar, que se prostituiu, e de Betsabé, que cometeu adultério com David, sublinha a vontade universal de redenção dos pecados de Jesus, o Cristo. Escreve Orígenes: “O nosso Senhor e Salvador veio para tomar sobre si os pecados dos homens; vindo ao mundo, Ele assumiu o papel dos homens pecadores e viciosos e quis nascer da estirpe

de Salomão, cujos pecados estão narrados na Escritura.” Mulheres estrangeiras ou pecadoras na genealogia de Jesus indicam a vontade de salvação e redenção universais do pecado por parte do Messias Jesus.

A interpretação eclesiológica

Uma outra linha interpretativa é de tipo *eclesiológico*. Eusébio de Cesareia, nas suas *Quaestiones evangelicae*, dedica a nona questão ao problema da menção a Rute na genealogia de Jesus. Rute, moabita, estrangeira, proveniente de um povo inimigo de Israel, a quem a Lei proíbe a entrada na assembleia de Israel, torna-se tipo dos cristãos que, provindo do paganismo, passam a fazer parte, por graça, do povo messiânico reunido em torno de Cristo morto e ressuscitado. Rute torna-se figura da Igreja, da *ecclesia ex gentibus*, como também afirma Orígenes. Escreve Eusébio: “Contemplando profeticamente no espírito do chamamento das gentes provenientes de outras etnias e estirpes, chamamento que seria derivado do seu Evangelho, como teria o evangelista podido não mencionar Rute, aquela que, sendo de um outro povo, não israelita, [...] se torna semelhante a Raquel e a Lia, que tinham as duas edificado a casa de Israel?” Rute é aqui enumerada entre as matriarcas. Coisa que acontece também na tradição judaica a partir de Rt 4,11, em que Rute é justaposta a Raquel e a Lia.

A interpretação moral

Uma última linha interpretativa, que frequentemente se cruza com as outras já referidas, é de tipo *moral*. A interpretação torna-se moral quando Rute é vista (por exemplo, por Orígenes) como o tipo da mulher fiel, que vive uma fidelidade absoluta ao povo de Deus como expressa na sua promessa de fidelidade a Noemi até à morte: “O teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16). Rute torna-se um *exemplum* proposto aos cristãos que os incita a serem fiéis e perseverantes, *exemplum* proposto sobretudo àqueles que, convertidos, devem empenhar-se na difícil perseverança, devem declinar a fé como fidelidade e perseverança para não cair na idolatria de que se afastaram.

Eusébio, sempre nas *Quaestiones evangelicae*, afirma que Rute “foi tornada digna de ser acolhida entre os antepassados do Salvador não por motivo da nobreza do

corpo, não por motivo do sangue ou do seu nascimento, mas da nobreza da conduta”. De resto, já o texto bíblico afirma que Rute é “mulher forte”, “mulher de valor” (*'eshet chail*: Rt 3,11; de Booz diz-se que era *'ish chail* [poderoso e rico]: Rt 2,1). Esta dimensão de mulher virtuosa é sim o que fez que tenha podido ir além da lei que em Dt 23,4 estabelecia: “Um amonita ou um moabita não serão admitidos na assembleia do Senhor; nem mesmo a sua décima geração poderá jamais ser ali admitida.” Orígenes e outros Padres explicaram o facto de que Rute, a moabita, tenha sido acolhida no povo de Israel a despeito de uma disposição da Torah, fazendo recurso à passagem neotestamentária de 1Tm 9, que diz que “a lei não foi feita para o justo, mas para os maus e rebeldes, para os ímpios e pecadores [...]”. Portanto, a proibição contida na Lei a respeito dos moabitas não vale para Rute que, embora sendo moabita, não é, de modo nenhum, nem ímpia nem rebelde, mas antes fiel e justa. Portanto, aquela disposição legal não se aplica a ela. Alguns textos judaicos explicam, em vez disso, que a Lei de Dt 23,4 se referia a homens: o amonita e o moabita; Rute, pelo contrário, *a* moabita, é mulher e, portanto, a proibição não se aplica a ela. Em ambas as explicações existem elementos demasiado artificiais.

Respigar no campo das Escrituras

Se estas são as grandes linhas da interpretação cristã, a sensação é de uma certa pobreza. No entanto, na época medieval, como recorda Henri de Lubac no seu ensaio sobre a exegese medieval, impôs-se também a imagem de Rute como símbolo da análise exegética: “Seguindo o exemplo de Rute, devemos sempre respigar no campo das Escrituras para procurar e explicar os segredos da Sagrada Escritura.” E agora também nós procuramos respigar no livro de Rute, tentando manter unidos o coração da interpretação cristã e o corpo da narrativa bíblica.

O livro de Rute como caminho para o Messias

O livro de Rute, na sua redacção final, termina com uma genealogia, portanto com uma abertura ao futuro, e a um futuro messiânico. A última palavra do livro é “David” (4,22). Podemos então compreender o nosso texto como uma narrativa que dá indicações sobre como abrir o caminho ao Messias, sobre como dar vida a um futuro quando o presente está sob o signo do fim, sobre como aplanar o caminho para o

nascimento de um filho, de um David, numa história que, desde os primeiros compassos, vê o triunfo da morte (cf. Rt 1,1-5). E não só da morte física, no sentido da morte de Eliméec, Maalon e Quilion, o marido e os dois filhos de Noemi (Rt 1,3-5), mas da morte da própria esperança de Noemi. Ela, diz abertamente às suas duas noras, não tem possibilidade de lhes assegurar um futuro: “Porventura tenho eu ainda no meu seio filhos para que de mim possais esperar outros maridos? [...] estou demasiado velha para me casar de novo. E ainda que eu dissesse: ‘Tenho esperança. Sim, esta noite pertencerei a um homem e gerarei filhos.’ Acaso iríeis esperar que eles se tornassem grandes, sem casardes de novo?” (Rt 1,11-13). E o seu próprio futuro está, dali para a frente, fechado: “Não me chameis Noemi! Chamai-me Mara, porque o Todo-Poderoso encheu-me de amargura. Parti com as mãos cheias e o Senhor fez-me voltar de mãos vazias. [...] o Senhor humilhou-me” (Rt 1,20-21). A raiz do nome Noemi remete para a ideia de *doçura*, enquanto que Mara para a de *amargura*: o destino de Noemi sofreu uma reviravolta.

Aqui, começamos já a ver a face escondida e obscura da bondade. Noemi parece assinalada pela morte do marido e dos filhos, sobretudo pela perda dos filhos, e emerge nela o sofrimento que cega, que leva a ver a realidade através do filtro compreensível, mas também deformante, da própria dor. Embora se preocupe com as noras, na realidade emerge sempre a *sua* carência, a *sua* perda, que não consegue aceitar: “Porventura tenho eu ainda [...] filhos?” (Rt 1,11); Ainda há esperança para mim? (Rt 1,12); “A minha amargura é sem medida” (Rt 1,13). Por três vezes se refere a si mesma, à dor que lhe enche todo o horizonte e que não lhe permite amar, nem, primeiramente, ver com suficiente distanciamento as outras pessoas, que são compreendidas apenas a partir da sua própria situação. O problema da perda dos filhos em conjunto com o facto de ser demasiado idosa e com a consciência de já não poder ter filhos é o que habita o coração de Noemi e a conduz mesmo a uma imagem de Deus como inimigo (Rt 1,13). As palavras de Noemi, que se referem ao levirato, dizem sobretudo o que cega esta mulher. A lei do levirato (a que se faz referência evidente em Rt 1,11-13) previa, com efeito, que o irmão de um homem morto, casado e sem filhos, se unisse à viúva e lhe desse um filho que se tornaria filho do defunto, para que o seu nome não se perdesse, para dar continuidade à estirpe pela linha masculina. Segundo a Bíblia, o levirato não previa que, se um marido defunto não tivesse um irmão, os seus pais devessem gerar um outro filho para dá-lo à viúva. E, de qualquer modo, ver-se-á depois que a Noemi não

faltavam parentes susceptíveis de casar com as duas noras e de “conservar o nome do defunto” (Rt 4,5). Será um percurso que Noemi será levada a fazer na sua situação de dor ofuscante. E isso acontecerá essencialmente graças a Rute e Booz.

Portanto, trata-se de reconhecer no texto pistas do caminho, do comportamento humano que abre um caminho ao Messias.

Belém: casa e pão

Uma primeira pista é fornecida pelo lugar de Belém, lugar de ressonância messiânica muito forte na Escritura, quer segundo os profetas (Mq 5,1-3), quer segundo o Novo Testamento (Mt 2,5-6). *Bet-lechem* é lugar que significa “casa do pão”. Casa, *bait*, em hebraico, significa também “apelido”, “família”. Elimélec sai de Belém para procurar pão, comida. Vai para onde há pão, porque na Judeia havia penúria. Parte com a sua casa, com a sua família, e encontra alimento no país de Moab. Noemi, porém, em Moab, ao mesmo tempo que encontra pão, perde a sua casa, a sua família. No princípio da narrativa há três homens e uma mulher, Noemi (Rt 1,1); no fim do prólogo, quando Noemi decide regressar à terra de Israel, há apenas três mulheres (Rt 1,5). E trata-se de três mulheres sozinhas, de três mulheres sem os seus maridos. No princípio, há um homem com a *sua* mulher e os *seus* filhos (Rt 1,1-2); depois, há Noemi privada do *seu* marido e dos *seus* filhos (Rt 1,5: doravante, a perspectiva, o ponto de vista adoptado pelo narrador, é o de Noemi). E as duas noras ficam sem os seus maridos. Rute chega-se a Noemi e decide permanecer com ela. Tornadas à terra de Israel, Rute será aceite na comunidade de Israel e mesmo na genealogia de David: como é possível?

Diz, de facto, a Torah: “Um amonita ou um moabita não serão admitidos na assembleia do Senhor; nem mesmo a sua décima geração poderá jamais ser ali admitida, porque não vos ofereceram *pão* e água no caminho, quando saístes do Egipto” (Dt 23,4-5). Quem escreveu o livro de Rute (e há quem pense que possa ter sido uma mulher) subverteu a proibição contida na Torah que proíbe quem pertença ao povo de Moab de entrar na comunidade de Israel. Mas pôde fazê-lo fazendo desaparecer a justificação da proibição. Rute deu pão a Noemi na terra de Israel: é ela que respigando no campo de Booz, lhe traz para casa a porção de alimento para um dia (Rt 1,18), depois para todo o período da ceifa (Rt 1,21-23) e, por fim, quando se casa com Booz, assegura a Noemi o sustento para todo o resto da vida (Rt 4,13). Foi uma moabita que deu pão a uma filha

de Israel, por consequência não existe a proibição da Lei. Fica assim estabelecido um princípio de comportamento divergente de tudo o que estava estabelecido na Torah. E Rute, casando com Booz e tendo um filho dele, dá um filho também a Noemi, isto é, dá uma casa, uma família, também a Noemi (Rt 4,13.16). Em Belém, a “casa do pão”, Rute, a moabita, dá pão e casa a Noemi. Rute cura Noemi, que parece presa do seu sofrimento, da sua carência, presa do lamento, amargurada pelas provações da vida e de um luto de que não consegue desprender-se. Dobrada sobre a tristeza da falta do seu marido e, sobretudo, dos filhos.

O agir de Rute, agir preparatório do caminho messiânico, é o de quem ousa o futuro, de quem ousa o risco, ousa um devir incerto, repetindo a aventura de Abraão, que, obedecendo à palavra do Senhor, saiu da casa de seu pai em direção a um país que o Senhor lhe tinha indicado. Rute deixa a casa da *sua mãe* (Rt 1,8) e profere aquela confissão que a torna o tipo dos prosélitos: “O teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16). Rute comportou-se como Abraão, que, antes, deixou a sua terra e os seus parentes para se estabelecer na terra que o Senhor lhe tinha mostrado. Isto é o que reconhece Booz, quando fala a Rute e lhe diz palavras que interpretam a sua vivência à luz do chamamento de Abraão: “Já me contaram tudo o que fizeste pela tua sogra, depois da morte do teu marido: como deixaste o teu pai, a tua mãe e a terra onde nasceste e vieste para um povo que há bem pouco nem conhecias” (Rt 2,11). Nestas palavras do justo Booz encontramos a resposta a uma pergunta que o leitor se coloca desde do primeiro compasso da narrativa. Terá Rute feito bem em seguir Noemi? Não foi uma atitude louca? Essa loucura será recompensada? Ou permanecerá uma loucura? Exactamente a atitude de seguir Noemi é interpretada por Booz como o acto que concede a Rute obter a autorização de permanência. A bondade aliada à coragem e à loucura de um gesto gratuito de amor torna-se aquilo que dá a Rute o direito de cidadania em Israel. É assim segundo Booz. Ela continua a ser a moabita, mas a sua bondade (e a *chesed*, a bondade, a lealdade, a fidelidade, tínhamos já dito que é uma chave de leitura do livro de Rute) incorpora-a no povo eleito. E também graças a ela, à sua coragem, à sua bondade, à sua loucura de arriscar o inédito e o desconhecido, abrir-se-á um caminho ao Messias.

Em Rt 1,22, Rute é descrita como “aquela que regressou dos campos de Moab”. Surpreende o uso do verbo “regressar”. Ainda que se fale precisamente do regresso de Noemi a Belém (partira de Belém e aí torna agora), utiliza-se o verbo *shuv*, “regressar”, também para Rute. O verbo *shuv*, “regressar”, é a palavra-chave do primeiro capítulo do nosso livrinho, onde se repete 12 vezes. Os regressos de Noemi e de Rute são assim muito diferentes. Também em 2,6, Rute é apresentada a Booz pelo superintendente dos ceifeiros como aquela que “voltou com Noemi da terra de Moab”. Estas palavras remetem-nos para a frase empenhativa de compromisso proferida por Rute, em 1,16-17, a qual tem no cerne a fórmula de pertença recíproca própria da aliança: “Vós sereis o meu povo e Eu serei o vosso Deus.” Ligando-se a Noemi, com um acto de afecto muito humano, de proximidade humana, de solidariedade, Rute adere à aliança de Israel de modo que pode invocar o Deus de Israel como garante da sua fidelidade ao seu novo povo. Em Rt 1,17, encontram-se as palavras de um juramento que acompanham sempre na Bíblia um compromisso decisivo que, muitas vezes, consiste numa mudança de aliança (1Sm 20,13: Jónatas alia-se a David, em vez de a Saul).

Em conclusão, Rute é aquela que se converte. O que é a sua conversão? Diz-se que ela regressou *dos campos de Moab* (1,6.22; 2,6). Moabita, Rute é uma descendente de Lot: Moab foi o filho que Lot teve da relação incestuosa com a filha mais velha (Gn 19,30-38). São muitas as semelhanças entre o texto do Génesis e a narrativa de Rute: duas mulheres sem possibilidade de descendência; as cenas acontecem de noite (Rt 3), depois de o homem ter bebido (Booz em Rt 3,3.6); quando está deitado e sem ele se aperceber, uma mulher vem para junto dele. Mas as diferenças são também notáveis. A filha mais velha de Lot toma a iniciativa, enquanto que Rute obedece a Noemi; Rute não embebeda Booz, foi ele que bebeu e depois adormeceu. A filha de Lot consuma a relação sexual, ao contrário de Rute que se limita a despir-se e a colocar-se junto de Booz. Quando Booz acorda, ela dirige-lhe um pedido de casamento, enquanto Noemi queria induzi-la a unir-se sexualmente a Booz. Em Rt 3,3-5, é clara a intenção de Noemi de usar Rute para seduzir Booz, de levá-la a deitar-se com Booz. Noemi diz-lhe para agir despercebidamente, para desfrutar assim da sua superioridade, o factor surpresa: Booz certamente não aprovaria que ela se aproximasse dele sob a sua tenda, mas – assim raciocina Noemi –, se Booz for apanhado de surpresa, depois de ter comido e

bebido, se despertar do sono e encontrar aquela mulher disponível junto dele, então não conseguirá decerto resistir: “Ele mesmo te dirá aquilo que deves fazer” (Rt 3,5).

De certo modo, Noemi parece reproduzir, ela, a filha de Israel, a mulher de Belém, o comportamento da filha de Lot de que nascerá Moab, o que quer dizer que os comportamentos desastrados ou maldosos ou desonestos ou abusivos não têm pátria. Noemi sugere um agir astuto para obter uma casa de Booz através de Rute e poder assim ter um descendente que não pudera ter dos seus dois filhos e poder ser sustentada para o resto da vida. Rute será a atriz num cenário preparado por Noemi, mas, na sua obediência, Rute afasta-se das indicações de Noemi, não usa de astúcia e engano, mas de discrição, respeito e inteligência. Rute terá um filho, mas depois do casamento com Booz: Rt 4,13. É essa a conversão de Rute: uma filha de Lot torna-se filha de Abraão. E, repito, Rute não age com engano ou com prostituição (como Tamar, que se finge prostituta para se unir com Judá, de quem era nora e a quem Judá não tinha querido dar o seu outro filho em casamento, desrespeitando assim o costume do levirato: Gn 38,26). É interessante notar que o filho que nasce da união de Judá com a nora era Peres, isto é, a personagem de quem parte a descendência de David em Rt 4,18. Rute revela-se justa e, sobretudo, mostra que a sua conversão ao Deus de Israel passa através da sua afeição a uma pessoa, a Noemi. Passa através de uma vivência humaníssima de amor.

Uma força que não prevarica

Booz é definido em 2,1 como *'ish ghibbor*, “homem forte”, expressão que habitualmente designa um guerreiro. Coisa que bem se coaduna com os tempos belicosos e turbulentos da época dos juízes. O próprio nome de Booz significa “neste está a força”. Mas esta força, com a qual os juízes, os guerreiros, naquela época antiga de Israel, asseguravam um futuro a Israel, está aqui amansada e parece força moderada, força de bondade e de rectidão, de respeito e de humanidade. Estamos perante o moderado, aquele que, nomeadamente, amansa a própria força para não prevaricar, para dar espaço aos outros. As suas instruções ao superintendente da ceifa para que sejam deixadas espigas por ceifar para Rute, a sua generosidade ao dar-lhe alimento, o seu reconhecimento do que Rute havia feito pela anciã, portanto a sua empatia, a sua capacidade de ver e de reconhecer o bem praticado pelo outro, o seu respeito também pelo homem que teria precedência para usar o direito de resgate, mas também a sua

firmeza e inteligência ao ampliar o alcance do uso legal do resgate, acrescentando-lhe também o casamento por levirato como norma humana, portanto, como o que é verdadeiramente necessário nesta situação em que se tratava de vir em ajuda de Rute e também de Noemi, tudo isto faz de Booz um exemplo de moderação, fruto de força amansada, e orienta-se para um fim bom através de meios igualmente bons. Não só um fim bom, mas também meios bons para alcançá-lo. Aquilo que vimos também em Rute, que não utiliza estratagemas e enganos para obter o que quer, mas se move com discrição e respeito e caridade. Não admira que o filho que sairá de Booz e de Rute se venha a chamar “Obed”, servo. Quase a estabelecer um sigilo claro, uma indicação de caminho para o Messias, que nascerá desta genealogia: ele deverá ser o Servo do Senhor e servo dos seus irmãos. O agir messiânico segundo Jesus de Nazaré será de servir, de tornar a autoridade serviço.

Um texto político

O texto de Rute provavelmente foi escrito na época pós-exílica (persa), quando Esdras e Neemias proibiam os casamentos mistos em Israel. Assim, o livrinho que poderia parecer um romance cor-de-rosa, uma historieta familiar impregnada de bons sentimentos e a acabar bem, é, na realidade, um texto com uma significativa valência política. Talvez também com trechos polêmicos, ainda que diluídos nas cores de uma história muito doce. Rute testemunha o uso de textos legislativos de maneira decididamente oposta àquela como os usam Esdras e Neemias. Diz Ne 13,1-3.23-27:

“Ao ler-se, certo dia, ao povo, o livro de Moisés, descobriu-se um texto que ordenava que o amonita e o moabita jamais deviam ingressar na assembleia de Deus, por não terem ido receber os filhos de Israel com pão e água; antes, contrataram Balaão para os amaldiçoar, maldição que o nosso Deus mudou em bênção. Logo que ouviram a leitura desta Lei afastaram de Israel todos os estrangeiros. [...] Naqueles dias encontrei mais alguns judeus que tinham desposado mulheres de Asdod, de Amon e de Moab. Metade dos seus filhos falavam a língua de Asdod e a língua de outros povos e já não sabiam falar o hebraico. Admoestei-os e amaldiçoei-os, até bati em alguns, arranquei-lhes os cabelos e ordenei-lhes, em nome de Deus: “Não dareis as vossas filhas aos filhos dos estrangeiros e não tomareis filhas estrangeiras para os vossos filhos nem para vós mesmos. Não foi este o pecado de Salomão, rei de Israel? Não existia rei

semelhante a ele entre a multidão das nações. Era amado do seu Deus e foi posto por Ele como rei de todo o Israel; entretanto, foram as mulheres estrangeiras que o induziram a pecar. Podemos, pois, ouvir dizer que vós estais a cometer este grande mal e que sois infiéis ao nosso Deus, desposando mulheres estrangeiras?”

Rute utiliza os mesmos textos usados por Esdras e Neemias para chegar a conclusões opostas. Da proibição dos casamentos mistos vistos como maldição, proibição destinada a conservar uma pureza étnica, passa-se a perceber como bênção o casamento misto (Booz com uma moabita). Também o Sl 87, que julgo composto no mesmo período, apresenta um procedimento semelhante. O Sl 87 usa um instrumento (o recenseamento) que para Esdras e Neemias era elemento de discriminação, para abrir os horizontes do povo de Israel e alargá-los numa perspectiva universalista. Naquela época em que se recorreu a listas e registos genealógicos para verificar a pureza da ascendência genealógica dos retornados da deportação na Babilónia (Esd 1,7-2,67), para se assegurar que a comunidade de Jerusalém fosse a legítima herdeira de Israel pré-exílico, eis um texto que se coloca em aberta contracorrente e que aplica o instrumento do recenseamento aos povos estrangeiros, impuros e pagãos, para sublinhar o horizonte amplo da acção histórica de Deus, a respiração universalista da fé no Deus Uno criador e redentor. O Sl 87 põe em cena a chegada de diversos povos (Raab, Babilónia, Etiópia, etc.) a Jerusalém para se fazerem inscrever no registo como nascidos em Jerusalém. O Deus de Israel aparece como escrivão com o propósito de anotar os seus nomes “no registo dos povos” (*biktov ʿammim*: Sl 87,6). E apõe a fórmula “Todos lá nasceram” (Sl 87,4.6) que autentica a origem de cada pessoa-povo em Sião. Em resumo, o livro de Rute afirma que se se fincassem na determinação de considerar a proveniência étnica de Rute e se se afastassem dela, o próprio Israel ficaria privado da possibilidade de David e, conseqüentemente, do Messias.

A lei humanizada

Duas leis são interpretadas de modo criativo e inédito no livro de Rute. O levirato e o direito de resgate. O parente mais próximo era o *go'el*, aquele que devia adquirir o terreno do morto para evitar a dispersão da herança. Aqui, trata-se do campo de Elimélec (Rt 4,2-4). Esta lei não previa o novo casamento com a viúva sem filhos (Lv 25,48-49 afirma o dever da parte do *go'el* de adquirir os terrenos do património familiar). A lei do levirato (a que se faz referência evidente em Rt 1,11-13) previa que o

irmão de um homem morto, casado e sem filhos, se unisse à viúva e lhe desse um filho, que se tornaria filho do defunto, para que o seu nome não se perdesse, para dar continuidade à estirpe pela linha masculina. As duas leis, que eram distintas, são unidas por Booz ao fazer o contrato, à porta da cidade, com o parente que o precedia no direito de resgate. *Levir* e *go'el* são assim unificados e isto é desconhecido no Antigo Testamento. Booz interpreta a Lei alargando-a com o conceito ético do dever moral de ajudar a viúva e os seus mortos, perpetuando o nome deles. Não é por acaso que ele fala de Elimélec como “nosso parente” (Rt 4,3). Booz argumenta afirmando de facto que cumprir apenas o dever legal de resgatar o terreno sem encarregar-se de Rute e de dar uma descendência ao “nosso parente Elimélec” seria indelicado e teria uma lacuna ética. Por causa disso o parente mais próximo faz dois cálculos e dá-se conta de que, se concorda em comprar o campo e, depois, também em desposar Rute, a propriedade legal do campo caberá ao filho que Rute terá e que será herdeiro legal de Maclon e de Elimélec. Portanto, não lhe convém pagar um campo que, um dia mais tarde, os filhos de Rute poderão pretender dele como herdeiros legais do defunto marido de Rute. Temos aqui, para além da dificuldade de conhecer com exactidão as subtilezas do direito hebraico da época e, portanto, de conhecer bem a cena, uma interpretação genial e inovadora das leis associada a humanidade e ética. Booz vai mais além da Lei que lhe impõe o resgate e, embora não sendo obrigado, porque não é irmão do morto, pretende casar com Rute para dar uma descendência a Maclon, filho de Noemi e de Elimélec.

Caminho de preparação messiânica é este da justiça que se faz humana. Diz o livro da Sapiência: “o justo deve ser amigo dos homens” (*filanthropon*: Sb 12,19). E, deste modo, o nosso texto e a figura de Booz em particular, remetem para um outro justo, um homem também ele à sombra de uma mulher, Maria; um homem que irá além da Lei que lhe consentia o repúdio da mulher ligada legalmente a ele, mas grávida não dele; um homem que saberá integrar e corrigir o costume legal com bom senso e humanidade, com amor e sabedoria. José, que não repudiou a jovem mulher grávida, mas a acolheu, fez assim conciliarem-se o seu próprio desejo profundo (é num sonho que lhe é revelado que a tome por esposa) e um sentido de justiça humana que pondera as consequências de sofrimento que um gesto seu de repúdio poderia acarretar para Maria (cf. Mt 1,18-25).

Uma praxis de humanidade

Um último elemento que me limito a assinalar, de tal forma é transbordante no livro, é a humanidade dos protagonistas. Sobretudo a humanidade de Booz e de Rute e de ousarem o amor apesar dos impedimentos. Rute, cujo nome significa decerto “a amiga”, é aquela que se liga por afecto a uma pessoa, a uma outra mulher, e a segue para onde quer que ela vá. E tornar-se-á uma bênção para ela. O amor humaníssimo e terno entre Booz e Rute, a coragem que tal amor comporta, o silêncio e a discrição que os tornam cúmplices, demonstram igualmente esta humanidade delicada e intensa. O encontro na eira (Rt 3) é uma obra-prima deste ponto de vista. A inovação, sempre para permanecer em linha com a interpretação do livro de Rute como indicação de caminho para o Messias, não acontece antes de mais na cena pública, de modo estrondoso, clamoroso, mas no segredo, nos corações, ali onde se verifica um encontro na transparência, na simplicidade e na verdade.

Esta humanidade torna-se solidariedade gratuita e fecunda. Rute faz o bem a Noemi que permanece sempre um pouco às costas de Rute, que é a heroína do conto mesmo que Noemi esteja muitas vezes na sua sombra a dar sugestões e a tecer a trama. Talvez, no princípio dos acontecimentos, Noemi nem conceda muita importância a Rute e pareça não lhe dar o reconhecimento adequado. Em In Rt 1,19-22, Noemi, regressada ao seu país, lamenta-se do seu destino, repete que partiu cheia e volta vazia, esquecendo a presença de Rute junto de si. Mas, como já dissemos, o seu vazio, o vazio que atormenta, é o vazio dos filhos: não por acaso, quando Rute, mais tarde, tem um filho, as mulheres de Belém que tinham acolhido Noemi no seu regresso exclamarão então: “Nasceu um filho a Noemi” (4,17). E, nas palavras contidas em Rt 4,14-15, passa-se da imagem de Booz qual *go'el*, aquele que exerceu o direito de resgate, ao filho tido por Rute, que se torna o *go'el* de Noemi. Ainda que tudo seja visto através do prisma da carência que afligia Noemi e que agora ficou colmatada. Rute é referida não por si, mas em função do filho que deu a Noemi. A narrativa mostra que a bondade e justiça de Rute leva Noemi a curar-se do seu próprio mal, que era também a incapacidade de ver o mal que podia fazer e o sofrimento que podia infligir a quem lhe estava próximo, precisamente porque cega pela própria carência mais elaborada, pelo próprio luto nunca assumido. E esta atitude é reconhecível desde o princípio da narrativa, quando precisamente apesar de regressar juntamente com Rute, Noemi parece ver apenas o seu

próprio vazio, a própria carência, e se esquece da mulher que deixou tudo só por ela. É o narrador que recorda a presença de Rute (Rt 1,22), mas Noemi não diz nada sobre ela e continua a repetir o seu lamento, presa e cega pela sua dor, pela sua falta dos filhos, pelo seu estar privada daquilo que tinha antes. No entanto, Rute tornar-se-á bênção e fará realmente com que o vazio de Noemi seja preenchido por uma plenitude renovada.

Não surpreende o papel da *bênção* no livro de Rute (cf., entre outras passagens, Rt 2,20; Rt 3,10, em que as palavras de Booz “O Senhor te abençoe [...], porque não procuraste jovens” deram origem à tradição midráshica da idade avançada de Booz; segundo um texto midráshico ele tinha 84 anos; Rt 4,11-12). A bênção é caminho messiânico por excelência. Essa é a presença de Deus no quotidiano, no passar dos dias, entre paredes da casa e os trabalhos do campo, entre o evento de um casamento e o nascimento de um filho. Porque aí, nesse quotidiano são derrubados os muros que dividem e as barreiras ideológicas, aí o homem e a mulher encontram-se, os sentimentos entrelaçam-se e constrói-se uma história que não é puramente individual, mas política. Mas uma política humana, aberta ao humano que existe em cada criatura humana, homem e mulher, estrangeiro e nativo.

No livro de Rute, a acção de Deus, camuflada, oculta na narrativa, encontra uma manifestação no agir dos homens e das mulheres que se empenham uns pelos outros, que mostram um rosto humano, como Booz em relação à estrangeira Rute, como Rute para com a viúva e desesperada Noemi, como reciprocamente Booz e Rute. É assim, nesta história quotidiana e nos dias de trabalho que se abre o caminho de uma genealogia do Messias. É a história em que Deus se esconde por detrás dos gestos e das palavras dos homens, por detrás das suas relações. Mas não nos abrirá esta história o horizonte para a humanidade de Jesus de Nazaré, no qual é revelado Deus, é revelado o rosto de Deus? O caminho para o Messias é um caminho humano, humaníssimo. E Deus sabe quanto precisamos de humanidade e de sensibilidade humana nas nossas vidas, na nossa sociedade, na comunidade cristã, na Igreja, nas nossas relações interpessoais e políticas, sociais e eclesiais.

BIBLIOGRAFIA

Para não tornar pesado o texto, decidi não inserir notas. Mas a minha leitura de Rute é devedora de múltiplas intuições de outros leitores deste pequeno livro. Indico a seguir algumas das que mais me guiaram e inspiraram.

Bianchi, E., “Ruth. Il tuo Dio sarà il mio Dio”, in Idem, *Lontano da chi? Commento al Cantico dei Cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet, Ester*, Gribaudi, Turim 1984³, pp. 77-102.

Chalier, C., “Ruth, de Moab à Israel”, in *Pardès* 7 (1988), pp. 19-28.

Neher, A., “Destin et liberté: le livre de Ruth”, in Idem, *Regards sur une tradition*, Bibliophane, Paris 1989, pp. 185-193.

Standaert, B., “Petit commentaire du livre de Ruth à la lumière des commentaires juifs”, in *SIDIC* 2 (1990), pp. 3-13.

Giannarelli, E., «Ruth chez les Pères de l’Eglise», in *SIDIC* 2 (1990), pp. 14-17.

Kohn, M., “Le livre de Ruth, ou bonté vaut mieux que charité”, in *SIDIC* 2 (1990), pp. 18-19.

Wénin, A., *Le livre de Ruth. Une approche narrative* (Cahiers Evangile 104), Cerf, Paris 1998.

Lacoque, A., *Subversives. Un Pentateuque de femmes*, Cerf, Paris 1992, pp. 99-132.

Amsler, S., “Le livre de Ruth au miroir de l’hermeneutique contemporaine”, in Idem, *Le dernier et l’avant-dernier. Études sur l’Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1993, pp. 288-298.

Navarro, M., *I libri di Giosuè, Giudici e Rut*, Città Nuova, 1994.

Libro di Rut, tradução e edição de Erri de Luca, Feltrinelli, Milão 1999 (nas pp. 67-75, o texto francês com tradução italiana do *Booz endormi* de Victor Hugo).

Gilbert, M., “Quand Victor Hugo relit le livre de Ruth: *Booz endormi*”, in AAVV., *Bible et littérature. L’homme et Dieu mis en intrigue*, Lessius, Bruxelles 1999, pp. 55-73.

Fischer, I., “Il libro di Rut: una esegesi della Torah dal punto di vista delle donne”, in *Rassegna di Teologia* 5 (2003), pp. 651-662.

Ska, J.-L., “Le livre de Ruth ou l’art narrative biblique dans l’Ancien Testament”, in Marguerat, D. (éd.), *La Bible en récits. L’exégèse biblique à l’heure du lecteur*, Labor et Fides, Genève 2003, pp. 41-72.

D’Angelo, C., *Il libro di Rut. La forza delle donne. Commentario teologico e letterario*, Dehoniane, Bolonha 2004.

Lindez, J. Vilchez, *Rut ed Ester*, Borla, Roma 2004.

Rut, Giuditta, Ester, introdução e comentário de Donatella Scaiola, Messaggero, Pádua 2006.

Ruth, l’étrangère au grand coeur, in *Biblia* 78 (2009), pp. 3-38.

Sakenfeld, K. Doob, *Ruth*, Claudiana, Turim 2010.

Sonnet, J.-P. –Maja, M., “Le Dieu caché du livre de Ruth. Un chemin de lecture, un chemin pour la foi”, in *Nouvelle Revue Théologique* 1 (2011), pp. 177-190.

© Fundação Betânia. 2011
www.fundacao-betania.org